

01220 T.

HARMINCADIK ÉVFOLYAM

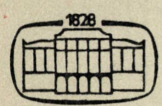
1986/1-2

MAGYAR KÖNYVTÁR	
233/302	
helyezés	233/302
sorszám	

MAGYAR KÖNYVTÁR  
\* 1987. Szeptember \*  
KÖNYVTÁR

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)  
TENGELEYI LÁSZLÓ

## A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN,  
JUDI ISTVÁN, KÓCSONDI ANDRÁS,  
KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY GYULA,  
NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT, RUZSA  
IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, SZIKLAI  
LÁSZLÓ, TÓKEI FERENC, VARRÓ  
RÓZSA

1986/1—2

## TARTALOM

PETHŐ BERTALAN: Peratológia és szinkretikus módszer (Ontológiai és metodológiai megfontolások egy Bartók-könyv írása kapcsán) . . . . .	1
VARGA CSABA: A jog mint felépítmény (Adalékok az alap—felépítmény kategóriapár történetéhez) . . . . .	35
KIRÁLY ISTVÁN (Kolozsvár): A titok és kategoriális szerkezete . . . . .	76

## DOKUMENTUM

BUCSAY MIHÁLY: A realitáskérdés a kriticizmuson belül és a kriticizmuson túl . . . . .	86
----------------------------------------------------------------------------------------	----

## TÁJÉKOZÓDÁS

JÜRGEN HABERMAS három tanulmánya: A jóságos uralkodó utópiája (Válasz Robert Spaemann-nak) . . . . .	129
Marx és a belső gyarmatosítás tétele . . . . .	136
Magyarázatok a kommunikatív cselekvés fogalmához . . . . .	175

## SZEMLE

BUCSAY MIHÁLY: Teológiai antropológia (Wolfhart Pannenberg: Anthropologie in theologischer Perspektive) . . . . .	201
LÓRINCZNÉ THIEL KATALIN: A cselekvés hálója (Tordai Zádor: A cselekvés hálója)	206
PLÉH CSABA: Az elme modularitása (Jerry A. Fodor: The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology) . . . . .	211
PELLE JÓZSEF: Az eszmei problémája (David I. Dubrovskij: Problema ideal'nogo)	216
TÓTH LAJOS: Ítéletek és események (Rudolf Haller: Urteile und Ereignisse) . . . . .	218
ZILAI JÁNOS: A humanista értékek lehetősége (Bodrogvári Ferenc: Érték és utópia)	221
BRUNN ZSUZSA: A hazugság dilemmái (Sissela Bok: A hazugság) . . . . .	224
WEISZ JÁNOS: A szeretet művészete (Erich Fromm: A szeretet művészete) . . . . .	226
UJSZIGETI DEZSŐ: Pozitív „existencializmus” (Dalimír Hajko: Rozpätie dňa — Filozófia a socialistická kultúra) . . . . .	230
JANDÓ MIKLÓS: A melankólia történeti alakváltozásai (Földényi F. László: Melankólia) . . . . .	234
VERES ILDIKÓ: Tények a női nemről — hatszáz oldalon (Evelyne Sullerot szerk.: A női nem. Tények és kérdőjelek) . . . . .	236
JÓRINÉ KISS MAGDOLNA: Önmagukat túlélő sztereotípiák (H. Sas Judit: Nőies nők és férfias férfiak) . . . . .	240
HAVAS FERENC: Szaknyelvészeti alapozás egy marxista nyelvfilozófia épületéhez (Zsilka János: De constructione. Történet és állapot egysége a nyelvben) . . . . .	242

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Űri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: csütörtök 10—12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.



# PERATOLÓGIA ÉS SZINKRETIKUS MÓDSZER

(Ontológiai és metodológiai megfontolások  
egy Bartók-könyv írása kapcsán\*)

PETHŐ BERTALAN

Bartók rejtekútjának követése során tényekből, jelenségekből kiindulva kerestünk megértési támpontokat, összefüggéseket és magyarázatokat a személyiségről, az élmény és mű kapcsolatáról és a közéletéről szóló fejezetben. Ugyanezzel az aktuális-induktív módszerrel kezdtük az átélések vizsgálatát is az emberről szóló fejezetben; azonban az élet-, tudat- és létformák tárgyalásakor, de bizonyos fokig már az átélésformák meghatározásakor is, olyan kérdésekre kellett választ keresnünk, amelyek sokkal átfogóbbak annál, semhogy egyetlen — bármilyen korszakos jelentőségű — ember életéből és művéből kibontakoztatva fölvehetők lennének. Ezért az említett kérdéseket társadalmi és történelmi összefüggések előzetes fölvázolásával dolgoztuk ki, és ebben az aktuális-deduktív vonatkozási rendszerben kerestünk rájuk választ a Bartók-dokumentumok alapján. Most, ebben a szűkre szabott függelékben, azt a filozófiai elméletet és módszert beszéljük meg röviden, amely Bartók rejtekútját követve kikerekedett, illetőleg, amelynek értelmében a Bartók-kérdések megválaszolásra kerültek.

## 1. PERATOLÓGIA

Ez az elmélet, amit peratológiának ( $\tau\omicron$   $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  = határ, vég, (végső) cél, legfőbb, legvégsőbb fok, mérték) nevezünk, *határa* szerint tárgyalja azt, ami van. A határ az, ami valamit másvalamitől elválaszt. Amennyiben valami az, ami, annyiban külön van attól, amitől határa elválasztja. Ami van, az határoltasága szerint kerekedik ki létezővé. A határ így öhozzá tartozik, de éppúgy a másvalamihez is, amitől különválasztja. Ahogyan és amennyiben a határ másvalamihez tartozik, semmis annak a valaminek a számára, amit határol (hacsak ez a valami nem jut el a másvalamihez, hacsak nem hatja át, amikor is együttesüket már egy másik közös határ övezi). A határ *fluktuációs* kategória: végtelenül közelíthető benne az, ami még valami és az, „ami” már semmi, illetve — mind az egyik mind a másik valami kívülről, egy harmadik, mindkettőt átfogó nézőpontról figyelve — a „még itt” és a „már ott”.

\* A szerző Bartók-könyvének (meg nem jelent) elméleti-módszertani jellegű függeléke.

Az ember mint történelmi-társadalmi lény létezésének határait eszmék hidalják át. Minden eszme egypilléres híd a határ túlhanja felé. Egyetlen pillére az a történelmileg meghatározott konkrét társadalmi valóság, amely kitermeli és élteni. Az eszmék túlhanba-ívelő hídja mégis szilárd, mert a határok áthidalásával szabadabbá válik az út a végtelen kiteljesedés felé, és így a létezés határt-bekebelező totalitásként ismer magára. A túlsó, semmibe vesző pillért a híd által biztosított transzcendálásnak ez az incidens<sup>1</sup> hatása pótolja: az incidencia feszítékei mindaddig megtartják a transzcendálás hídját, ameddig eléggé szilárd a létezésnek az a híd főállása, amelyikből a híd ível, és amelyikre az incidencia tartóhuzalai ráfonódhatnak. Az eszmében kiteljesedő létezésben, belülről tekintve, vagyis a létező tudatában, nincsenek eredendő, abszolút határok, hanem csak olyan korlátok, amiket egyre visszább és visszább szorítanak, egyre túlhaladnak. Az az út, amit, egy adott behatároltságú létezés álláspontjáról indulva, a korlátok visszaszorításának tétélezése során, tehát a korlátok tényleges, gyakorlati visszaszorítása előtt bejárnak, az eszmék hídján vezet az adottból az ismeretlenbe. Nemcsak barangolni, kalandozni lehet ezen az úton, hanem meg is lehet tervezni a vizsgálódást, a fölfedező utat, a kutatást. A túlhanból meghódított, elsajátított terület a létezés birtokát gyarapítja, és ennek a gyarapodásnak biztosítékai az eszmék. Végső soron az eszméket a létezés gyakorlati gyarapodása, a fejlődés hitelesíti. Sikert sikerre halmozunk a korlátok visszaszorításában és meghaladásában. Ameddig a létező álláspontja és gyakorlata szilárd, s a létezés gyarapodik, ez a fejlődés a végtelenbe tart, és a korlátok föllelésének és leküzdésének folyamatában praktikusán áthidalja, eszmeileg pedig elfedi, eltünteti a határokat és biztosítja a létezést a „Semmi” felé.

A létező mibenlétére kérdező, a végső elveket kereső filozófiában — az *első filozófiában*, ahogyan még Arisztotelész hívta ezt a később jobb híján metafizikának, vagy már tényszerűbben ontológiának nevezett, a létről és létezőről szóló tant — hosszú ideig a hiteles eszméivel eredendő egységben fogták föl az embert, és ennek megfelelően eszméi felől értelmezték létezését. Ezt a filozófiai álláspontot ontológiai idealizmusnak nevezzük, mert incidens hatású eszmék transzcendenciájában kiteljesedő létezést fejez ki és tétélez. Kifejeződés és tudat, tehát filozófiai önismeret itt egybevág a létezéssel, ami tovább növeli ennek a rendszernek a stabilitását. Aszerint, hogy az eszmék által történő transzcendálás mire irányul, az ontológiai idealizmus különböző típusai különíthetők el. A szellemi, általában túlvilági beteljesedést célzó eszmék spirituális; az ellentmondásmentes földi életet képviselő eszmék utópisztikus; az anyagi szükségletek kinek-kinek igénye szerinti kielégítését célzó eszmék pedig materiális ontológiai idealizmust fémjeleznek.

Az, hogy ontológiai idealizmus egyáltalán van, csak a létezés eredendő behatárolásának, korlátozottságának fölismerésével mutatkozik meg, mert amíg a határt áthidalják az eszmék, addig az ontológiai idealizmus különféle típusai által kifejezett

<sup>1</sup> Vö. Pethő Bertalan: *Bartók rejtekútja*, Gondolat, Budapest 1984, 215. o.



létezés az ember természetes adottságának látszik. A létezés behatároltságának, eredendő korlátozottságának fölismerése az eszmék hitelvesztésével azonos. Mélyreható, a megrendült létezés újrалétesítését kilátástalannak mutató történelmi krízisben, amikor az eszmék lejáratódtak, ugyanakkor pedig az ember ismeretei annyira fejlődtek, hogy már aligha képzelhető olyan eszme, amely tudományainak próbáját kiállná, lelepleződik az a tény, hogy a létezésnek saját eszméiben tételezett transzcendenciája a létezés eredendő behatároltságán belül van, hogy magához a létezéshez tartozik, és hogy csak az eszmék incidens hatása fogadtatja el ezt tényleges, a létezést „valóban” meghaladó transzcendenciaként.

A maga eredendő határával szembekerülő, eszméinek csalóka transzcendenciájára eszmélő ember létformáját nevezzük *transzszeptális* létformának, a még hiteles eszmékkel jellemzett, védett létezés létformáját pedig *internoszeptális*nak.<sup>2</sup> Az ontológiai idealizmus az internoszeptális létezés ontológiája, ami, tudományos világnézetként kiépítve, (hivatalos) ideológiává válik. Történelmileg egy *infraszeptális*, nem közvetítő, hanem participáló funkciójú eszmével jellemzett létforma előzi meg az internoszeptális létformát, korunkban pedig körvonalazódik még az eszmei vonatkozástól eloldozódó és minden eredendő korlátozottságon felülemelkedő *szupraszeptális* létforma is.<sup>3</sup> Ezek az — eredendő határunk funkciója szerint megkülönböztetett — létformák az ember történelmi fejlődésének nagy korszakait és ezen belül bizonyos kitüntetett szakaszait jelzik. Ebben az összefüggésben az, amit mi peratológiának nevezünk, nemcsak történelmileg időzített ontológia a többi ontológia mellett, hanem az ontológiák történelmi perspektívában való elrendezésének filozófiája is.

Transzszeptális létformában, a lét-határba sodródva, a semmivel szembesül az ember, s a lét mibenléte válik kérdésessé. A létezés eme határhelyzetének találó kifejeződése és elmélete az egzisztencializmus ontológiája. Az egzisztencializmus azonban abszolutizálja ezt a határhelyzetet. Azt írja le, hogy miképpen válik áttetszővé a létezés a „semmi” mibenlétben, azzal viszont adós marad, hogy a transzszeptális létformájú létezés kibontakozását nyomon kövesse. Az egzisztencializmus úgy abszolutizálja a „Semmi”-t, ahogyan az ontológiai idealizmus az eszmét abszolutizálta. Csakhogy, azáltal, hogy a „Semmi”-t ilyen pozícióba juttatja, az eszme egyféle ellenpárjának, kontrárius ellentétének tünteti föl ezt (internoszeptum iránti, maga előtt is titkolt nosztalgiájának adva ezzel kifejezést), holott a „Semmi” nem az eszme ellentéte, hanem a valamié, az egyáltalán létezőé; mégpedig csakis abban a sajátos viszonyban, ahogyan a lehatároltság révén, más létezés negatívumaként (de nem ellenlétezőként) jelenik meg. Az egzisztencialista metafizikai vizsgálódásnak ez a konklúziója: „Miért van egyáltalán léttel bíró, és nem sokkal inkább Semmi”<sup>4</sup> — jól

<sup>2</sup> Vö. uo. 217—218. o.

<sup>3</sup> Vö. uo. 223—224. o.

<sup>4</sup> Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, 8. Auflage, Klostermann, Frankfurt/M. 1960, 42. o. (Lásd magyarul, Zoltán József fordításában, „Mi a metafizika?” címmel: Egyetemi Nyomda, Budapest 1945, 24. o.)

kifejezi azt a transzszéptális határhelyzetet, amiben már maga a lét is kérdéses. Ha azonban a létező nem semmisül meg, akkor is nyomon kell követnünk mégis-létesülését és -létesítéseit, ha ezek a kritikus határhelyzetben történnek. Peratológiai szempontból éppen annyira fontos, hogy miképpen létezik mégis a lét határhelyzetében a létező (ha egyáltalán tud létezni), mint maga a határhelyzet. Bartók például, fiatalkori nagy krízisétől kezdve, valóban a *semmi* megszállottja volt. Sajátos létmódja, művének átélés-, élet- és tudatformája a transzszéptális létforma létesítéséhez tartoznak; s ebből mi sem lenne, ha csak határhelyzetben vergődött volna, és mi mit sem észlelnénk belőle, ha csak a határhelyzettel törődnék.

Peratológiai megközelítésben nemcsak azt vizsgáljuk, hogy mi a létezőnek a saját határához való viszonya, hanem azt is, hogy a saját határaihoz való viszony szerinti létforma létesítése miképpen történik és milyen eredménnyel jár. Bármennyire jelentős, mégiscsak túl elvont és sommás megállapítások azok, amelyek a létezés határoltóságára, a létformákra általánosságban vonatkoznak. Az ilyen vagy olyan létformában kibontakozó létezés vizsgálatakor ezért éppúgy tekintettel kell lennünk a létezésen belül meglévő, itt képződő határookra is. Azt az elrendeződést, ami a létezésen belüli határok szerint mutatkozik, *diakozmosznak* (ὁ διάκοσμος = berendezés, elrendezés, ügykezelés, csatarend) nevezzük. Így a személyiség, az átélés, az életforma, a tudatforma, a mű- és a létforma viszonylag önálló szerveződése a transzszéptális létforma diakozmikus struktúráit jelenti; a bartóki életmű megértésének vonatkozásában talált sajátos rétegződés<sup>5</sup> a különböző létformákban élők társadalmának tagolódása a transzszéptális létforma kifejeződésének viszonylatában. Ez a létezés felé való odafordulás, a létezés struktúrájának és funkcionálásának vizsgálata az ontológiai problematika antropocentrikus irányú eltolódását és bővülését mutatja a peratológiában.

Korunkban olyan széles körben és oly mélyrehatóan rendült meg a létezés, hogy a transzszéptális létforma történelmileg időszerű létformaként válik fölismerhetővé. Ennek a létformának a korszerűsége nem jelenti azonban sem a létesülések fölfüggesztődését, sem ennek a létformának a kizárólagosságát. A történelmi fejlődés sajátos menete, osztályérdekek, illetve ideológiai és filozófiai irányzatok konfrontálódása miatt, mégis gyakran ilyen elvont-abszolutizált értékelést kap a transzszéptális létforma határhelyzete. Még az ontológiai idealizmus érvénye idejében úgy hozta ugyanis magával a fejlődés, hogy az eszmék kidolgozása, ápolása és érvényesítése annál inkább vált egy élcsapat ügyévé, mennél nagyobbak tűnt az eszmék révén elérendő beteljesülés és az eszméket kitermelő tulajdonképpeni, tényleges létezés közötti különbözőség és feszültség. Ebben a korszakban nem vált bántóvá az ideák gondját viselő társadalmi élcsapatnak a társadalomból való relatív kiválása, mert, a maga különös módján, az egész társadalomban szunnyadó vagy ébredező általános érdek éber képviselőjének tudta és tudhatta magát. Amint azonban az eszmék hitelüket veszítették, kiderült, hogy ez a veszteség elsődlegesen és sajátosan

<sup>5</sup> Vö. Pethő, i. m. 135–137. o.



azoknak az ügye, akik az eszmékkel vesződtek, az élet pedig eszmék híján is megy tovább, jóllehet nehezebben áttekinthető formában és nagyobb zökkenőkkel, mint addig. Mégis, ha ennek a válságkorszaknak a filozófiáját, különösen ontológiáját nézzük, úgy látszik, mintha az egész emberiség határhelyzetben vergődne, és csupán a Semmivel dacolva, de állandóan a Semmi árnyékában tengetné életét. Ezzel szemben a valóságban azt látjuk, hogy gyakran még a transzszzeptális létforma szószólóinak mindennapi élete is nyugodt mederben folyik vagy ilyenbe terelődik, nem is beszélve annak a túlnyomó többségnek az életéről, amelyik nem tud vagy nem akar tudomást venni arról, hogy az emberiség, az emberi nem immár nem egy abszolút beteljesedés jegyében, hanem egy „semmis” léthatárba vetetten existál.

Persze: végső soron, a végső kérdéseket, a korlátok visszaszorításának perspektíváját, egyáltalán az ideákat nézve valóban transzszzeptális létformába kényszerült az ember, diakozmikusan azonban olyan rétegek és struktúrák teszik ki egészében az ember létezésének nagy részét és a nagy tömegek létezését, amit alig, vagy egyáltalán nem tesz áttetszővé vagy éppen semmissé a föltáruló léthatár *semmije*. Azok a filozófiák, közelebbről ontológiák, amelyek csak a válság témáját dolgozzák ki és ennek szolamát viszik a létezés polifonóniájában, éppúgy túlszaladnak a valóságon, mint ahogyan az eszmét gondozó ideológiai élcsapat is túlszaladni látszik — kevésbé nyilvánvalóan — a valóságon, melyben többnyire boldogulnak az emberek az eszmék gondja nélkül is, bár — kétségtelenül és sajnálatosan — alig bevilágított létezészugokban és alig föltárt szabályok szerint. Ebben az összefüggésben a peratológiának az a föladata, hogy a filozófia reflektorát a mégis-létesülő, vagy a lét-problémákig eleve el sem jutó létezésre is ráirányítsa.

Lezárva a peratológia rövid, mondhatni pusztán elvszerű fölvázolását, Lukács György *Ontológiájával*<sup>6</sup> szembeállítva kíséreljük megmutatni, nagyon röviden és csupán két összefüggés tárgyalására szorítkozva, miben is áll szerintünk a peratológia elméleti haszna.

### *1.1. Az ember nembelisége és öncélja*

Először vizsgáljuk meg az ember nembeliségének és öncéljának kérdését. Lukács Marx nézeteit veszi alapul, Marx pedig — mint tudjuk — az embert, munkatevékenysége révén, egyetemes és szabad lénynek tekinti. Az 1844-ben keletkezett *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban részletesen kifejtésre kerül ez a nézet. „A munka az ember nembeli életének tárgyasulása”<sup>7</sup>; „[...]a szükséglet, vagy élvezet ezért elvesztette egoisztikus természetét, a természet pedig pusztá *hasznosságát*, mivel a

<sup>6</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról* I—III. köt. (fordította: Eörsi István), Magvető, Budapest 1976. (A továbbiakban: *Ontológia*.)

<sup>7</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* (3. kiad.), Budapest 1977, 102. o. (Lásd még *Marx és Engels Művei*, 42. köt.)

haszon *emberi* haszonná vált”<sup>8</sup>; „a magántulajdon megszüntetése ezért az összes emberi érzék és tulajdonság teljes emancipációja”<sup>9</sup>. Később, *A tőkében*, így összegződik ez a nézet az ember fejlődésének, társadalmiasodásának, szükségletei kielégítésének tárgyalásakor: „De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán, mint alapján virágozhat ki.”<sup>10</sup>

Ezekben az idézetekben a munka fölszabeditásával szabadon kibontakozó ember, mint nembeli lény, aki majd a szabadság igazi birodalmában öncélja szerint élhet, olyan eszmét jelent, amelynek képviselete, a mi főntebb vázolt terminológiánk szerint materiális ontológiai idealizmusnak, a Fennállóra érvényesítve „ideológiának” minősíthető. Ontológiáinak, mert a kiteljesedés eszméjét körvonalazza, és materiálisnak, mert az ember anyagi létezésének gyökeres, forradalmi megváltoztatásával helyezi kilátásba az eszmei kiteljesedést. Marx természetesen — a valamiféle külön, a valóságon, a realitáson kívül létező tudat, ill. eszmény meglétének tagadásában — szigorúan elhatárolja nézetét a spirituális ontológiai idealizmustól. Már egyik korai írásában is ezt mondja: „A tudat reformja *csak* abban áll, hogy a világot ráeszméltetjük tudatára, hogy felébresztjük álmából, hogy *megmagyarázzuk* neki saját akcióit.”<sup>11</sup> Később, a Párizsi Kommünnel kapcsolatban, megállapítja, hogy a munkásosztálynak „nincsenek megvalósítandó eszményei; csak szabadjára kell engednie az új társadalomnak azokat az elemeit, amelyek már az összeomló burzsoázia ölében kifejlődtek”.<sup>12</sup> Mivel Marx tudományos világnézetbe foglaltan, maga mögött egy radikálisan forradalmi osztály erejét tudva fogalmazta meg az emberiség haladásáról és kiteljesedéséről való nézeteit, a létezés eszmei kikerekedését nem találta kérdésesnek. A polémiát a marxizmus nem a „materiális kontra spirituális ontológiai idealizmus” általunk föltételezett vonatkozásában folytatja, hanem az idealizmus ellen általában. A marxista ideológia értelmében nem a létezés maga kérdéses, hanem az adott történelmi korszak társadalmi viszonyai által jellemzett, sajátos termelési, osztály- és elosztási viszonyokkal meghatározható és ezek meghatározott módon történő megváltoztatásával jobbítható létezés.

Lukács György — nézetünk szerint — egyfelől föloldatlan ellentmondásokba bonyolódik, másfelől némelykor leegyszerűsítő megállapításokra jut az idézett helyekhez kapcsolódó fejtegetéseiben. Egyfelől kiemeli azt az „éles politikai kritikát, amiben Marx az utópizmus minden formáját részesítette”<sup>13</sup> és arra a megállapításra jut, hogy a marxista ideológia jegyében végbevitt forradalom során „a szubjektív

<sup>8</sup> Uo. 139. o.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> Marx: *A tőke* III. köt., *Marx és Engels Művei*, 25. köt., 772—773. o.

<sup>11</sup> Marx: Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ből, *Marx és Engels Művei*, 1. köt., 348. o.

<sup>12</sup> Marx: A polgárháború Franciaországban, *Marx és Engels Művei*, 17. köt., 313. o.

<sup>13</sup> Lukács: *Ontológia* III. köt., 238. o. — Külön elemzést érdemelne, de meghaladja a jelenlegi téma kereteit a marxizmusnak az utópikus ontológiai idealizmussal szembeni kritikája.



tényezőnek sincs utópisztikus természete”<sup>14</sup>, sőt nemcsak a természetben, hanem a társadalomban sincs „valóságosan ható teleológia”, csak *post festum* megállapítható irány, csak oksági összefüggések.<sup>15</sup> Ez az utóbbi megállapítás szerintünk annyira ellentmond a munkában és a tervezésben valósuló teleológiai tételezésnek és a marxista ideológiáról mint a forradalmi gyakorlat iránytűjéről kialakult nézetnek — egyébként más összefüggésben Lukács által is elismert és képviselt<sup>16</sup> — tételével, hogy elvont szélsőségessége aligha érthető másképp, mint az idealizmus mindenestül, ontológiai és ismeretelméleti aspektusának megkülönböztetése nélkül való elutasításának reflexeként.

Másfelől viszont Lukács, minden óvatossága és leleménye dacára, a nembeliség eszméjének szerintünk ontológiai—idealista képviselője marad. Az árnyalatok visszaadása érdekében itt bővebben kell idéznünk. Lukács megkülönbözteti egymástól a magábanvaló és a magáértvaló nembeliséget, és e kettő dialektikáját több vonatkozásban kifejti<sup>17</sup>, az ember (immár nem néma) nembeliségének anyagi alapját pedig a világpiac kialakulásában látja.<sup>18</sup> Fölvetődik a nembeliség pluralizmusának a gondolata is<sup>19</sup>, végül azonban a nembeliség és a személyiség egyaránt a kiteljesedés eszméjét képviseli nála: „A nembeliség minőségileg újszerű létformája — írja — a társadalomban mindjárt kitűnik abból, hogy pluralisztikus, vagyis hogy éppen a közvetlen gyakorlatban kezdettől fogva kisebb nembeli egységekre oszlik, és úgy látszik, mintha az általános emberi nembeliség csak pusztán elvonatkoztatás lenne ezekkel szemben, noha *végző soron* mégiscsak ez az erő határozza meg az alaptendencia irányát.”<sup>20</sup> Más összefüggésben pedig, az ember öncéljával kapcsolatban, ezt mondja: „Az erő kifejtés, mint öncél, feltételezi az emberi személyiség teljes kibontakozásának társadalmi értékét, tehát értéket képvisel.”<sup>21</sup> Óvatosabb, de azért egyértelmű megfogalmazás a következő: „Az egyediség magábanvalóságából az önmagáért létező egyéniségig vezető és az ember partikularitásából a nembeliségig ívelő mozgás egymással mélyen összefonódott, noha egyenlőtlen és ellentmondásos folyamat, amelynek lényegét menthetetlenül meghamisítjuk, ha a *végző túlsúlyos mozzanatoknak, a magáértvalónak és a nembeliségnek* mechanikus általános fel-

<sup>14</sup> I. m. III. köt., 241. o.

<sup>15</sup> I. m. II. köt., 170. o., vö. még II. köt., 98. o.

<sup>16</sup> Egy helyütt (II. köt., 342. o.) pl. ezt írja a gazdasági szféra objektíve törvényszerű társadalmi komplexumáról, amelynek elemei szintén komplexumok: „[...] ezek határozzák meg az összes teleológiai tételezések dinamikáját, ameynek totalitásában áll a társadalmi lét-reprodukciója”. Külön figyelemre méltó itt a „totalitás”-sal való operálás, ami a többi hasonló „végfogalomhoz”, mint összes, teljes, igazi, szabadság stb. az általunk ontológiai idealizmusnak nevezett álláspont egyfajta kifejeződése. Még egyértelműbben szól a teleológiai tételezéssel megindított fejlődés korlátlanágáról: II. köt., 283. o.

<sup>17</sup> Lukács: *Ontológia* II. köt., 816., 821. o.

<sup>18</sup> Uo. 177., 185. o.; III. köt. 304. o.

<sup>19</sup> Uo. III. köt., 55. o.

<sup>20</sup> Uo. 54. o. (Kiemelés tőlem — P. B.)

<sup>21</sup> Uo. II. köt. 176. o.

sőbbrendűséget (vagy alacsonyabbrendűséget) tulajdonítunk[. . .]”<sup>22</sup> Kevésbé óvatosan fogalmaz a világiaccal kapcsolatban: „Az időszerű realitásokban igen ritkán érzékelik, mint olyat, azt az emberiség szempontjából pozitív és fontos feladatot, hogy a konkrét életbe kell átültetni azt az *egyetemes, mindent átfogó nembeliséget*, melynek anyagi alapját a jelenkori kapitalizmus gazdasági világgpiac formájában megteremtette, anélkül, hogy az tudatában, vagy akár szándékában állt volna.”<sup>23</sup> Egy helyütt ugyan, amikor arról szól, hogy minden nagy művészet tendenciája az, hogy egyéni sorsokban stb. a magábanvaló nembeliséget „egy innen lehetséges magáértvaló nembeliség felé vezérli”, fölfigyel arra, hogy mintha „minden nagy művészetben volna *valami utópisztikus elem*”, de ezt „csak empirikus naturalista látszatnak”<sup>24</sup> minősíti, adós maradványban azonban mind az utópisztikus elemre, mind pedig az ennek látszatára vonatkozó közelebbi magyarázattal.

Ezeknek az itt csupán jelezhető ellentmondásoknak a következtében az embernek mint szabadon kibontakozó, egyetemleges, öncélját követő nembeli lénynek az eszméje elhomályosul, és csak elvontan jelenik meg itt-ott; szinte bújtatva — mintha szégyen lenne ennek az álláspontnak a képviselője. Pedig, mint éppen a peratológiai összefüggésben látható, az ember nem élhet és nem él — szerencsére — állandóan és többnyire a „semmis” létformában, hanem vagy el sem jut erre a nembeli történelmében elért kritikus magaslatra, vagy pedig, ha már odajutott, akkor újralétesülnie kell ahhoz, hogy egyáltalán éljen. Mint Lukács *Ontológiájában* látható, ezeknek a viszonyoknak a tisztázatlansága többek között azoknak a diakozmiikus egységeknek, így az átélés vagy a személyiség sajátos formáinak a megragadását teszi lehetetlenné, amelyek például Bartók esetében annyira lényegesnek bizonyultak. Csak éppen jelzésszerűen felsorolva; külön bizonyítás nélkül is belátható, hogy milyen sok változatban valósulhat — túl a könyvben tárgyalt összefüggéseken — az emberi öncél: pl. nemes, nemtelen, köznapi, üresjáratú, „igazi” önmagához emelkedő, önmagán fölülemelkedő, adottságaihoz ragaszkodó, létfontartásra leegyszerűsödő, önmagába elmélyedő stb. öncélként.

## 1.2. Korlát, transzcendencia, internoszseptum

A másik kérdés, amit röviden megvizsgálunk, a korlát, az internoszseptum és a transzcendencia problémája.

### 1.2.1. A „másik” internoszseptum

A polgári ideológia marxista kritikájában kívülről, externoszseptálisan tekintve, határozottan és történelmi-társadalmi meghatározottságuk szerint tűnnek elő a polgári ideológia internoszseptumának jellemzői, és egyszersmind új megfogalmazást

<sup>22</sup> Uo. 281. o. (Kiemelés tőlem — P. B.)

<sup>23</sup> Uo. III. köt., 304. o. (Kiemelés tőlem — P. B.)

<sup>24</sup> Uo. II. köt., 735. o. (Kiemelés tőlem — P. B.)



nyernek a marxista ideológia kidolgozásának, mint új, fejlettebb internoszseptum létesítésének álláspontjáról. Ebből a történelmileg szükségszerű kétfrontosságból adódik, hogy éles megvilágításba kerülnek a másik internoszseptum megfigyeléséből, elemzéséből származó megállapítások és tényleges meghaladásának tapasztalatai; viszont nemigen kerülnek kifejtésre az internoszseptum jellemzői *általában*. A meghaladott társadalmak konkrét ideológiai korlátozottságának kimutatása mindig súlyponti helyen szerepel, amint pl. az antik világgal kapcsolatosan egy korlátolt állásponton való elégedettségről beszél Marx.<sup>25</sup> Legrészletesebben és legnyomatékosabban természetesen a polgári ideológiák korlátozottságát tárják föl, ahogyan pl. Marx megállapítja a társadalom természettörvényeinek Ricardo-féle fölfogásáról, hogy „ezzel a közgazdaságtan polgári tudománya el is érkezett áthághatatlan korlátjához”.<sup>26</sup> A hangsúly itt az „áthághatatlan”-on van. Az internoszseptumnak belülről nézve is vannak korlátai, ezek azonban nem áthághatatlanok, hanem az eszme vonatkozásában transzcendálhatók. A csak externoszseptálisan, az internoszseptum valóságos, történelmi-társadalmi meghaladásában megmutatkozó korlátok viszont, mint ilyenek, belülről nem látszanak, az internoszseptális transzcendálás nem oldja föl őket. Internoszseptum éppen azáltal képződik, hogy egy adott létezés áthághatatlanul korlátozott, de a létezés saját világában minden megmutatkozó korlát transzcendálható az adott létezésben kitermelődő eszme révén. Egy meghatározott társadalmi tudatban és a neki megfelelő tudatformákban a legjobb belátás szerint és totálisan uralkodik a saját internoszseptumot spontánul igazoló eszmei transzcendencia. Az áthághatatlan korlátozottság nem az internoszseptum tudatában, hanem létében van, mert nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét határozza meg a tudatot.<sup>27</sup>

A létében adott, áthághatatlan korlátozottság fölismerésével, ami externoszseptálisan lehetséges, az eszmék, a transzcendált korlátok, a másik a bírált internoszseptum egész belső világa ideiglenesnek, esendőnek, csupán a dialektikus fejlődés egyik mozzanatának bizonyul, ideológiája pedig egy osztály önmagáról táplált illúziójaként lepleződik le.<sup>28</sup> A dialektikus mozzanat azonban egészen hiteles világot jelent; az illúzió ti. korántsem csalás, hanem internoszseptálisan tökéletes igazság. A polgári társadalom megvalósításának harcosai például „a római köztársaság klasszikusan szigorú hagyományaiban lelték meg azokat az eszményeket és művészi formákat, azokat az önámításokat, amelyekre szükségük volt, hogy harcaik polgárian korlátolt tartalmát önmaguk előtt elrejtsek és szenvedélyüket a nagy történelmi tragédia magaslatán tartsák”.<sup>29</sup> Az ideologikus eszmék ily módon szükségszerű és termékeny „öncsalásnak” bizonyulnak<sup>30</sup>, s csalóka voltuk a tudatformákban nem is jelenik meg, hanem csak valóságos meghaladásuk esetén tűnik ki.

<sup>25</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai, *Marx és Engels Művei*, 46/I. köt., 368. o.

<sup>26</sup> Marx: Utószó *A tőke* II. kiadásához, i. k., 23. köt., 13. o.

<sup>27</sup> Vö. Marx és Engels: *A német ideológia*, i. k., 3. köt., 26. o.

<sup>28</sup> Uo. 46. o.

<sup>29</sup> Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizenhétedikája*, i. k., 8. köt., 106. o.

<sup>30</sup> Vö. Lukács: *Ontológia*, I. köt., 394. o.

Az a fölismerés, hogy nem csupán a meghaladott internoszeptumoknak van ilyen struktúrája és dinamikája, hanem minden internoszeptumnak, az internoszeptumnak általában, már transzszzeptális fölismerés. E fölismerés felé mutat pl. Marx ama megjegyzése Rómáról, hogy fejlődése eleve korlátozott, de a korlát megszűntével hanyatlást és pusztulást képvisel.<sup>31</sup> Másképp, mint internoszeptálisan, nincs és nem tudjuk elképzelni a társadalmi létezést, ezért a transzszzeptális létformának nincs tulajdon kibontakozó létezése, hanem csak tudata van, mely valamilyen történelmi-társadalmi valóság talaján, vagyis *volens-nolens* internoszeptálisan létezik. Az internoszeptális kötöttségű transzszzeptális létforma, ami éppen az internoszeptális kötöttségből való kiszabadulást tételezi, fluktuációs viszony létesülése. Transzszzeptális létformának és internoszeptális létezésnek ez a fluktuációja nem csupán a transzszzeptális létforma fluktuációs közegének egyik lecsapódása, hanem a transzszzeptális létforma valóságának logikai tükröződése is: az eredendően kritikussá vált történelmi-társadalmi létezés módszerszerű megjelenése. A transzszzeptális létforma tudata ezért nem csupán a marxizmus szempontjából tekinthető ideológiának, nem csupán marxista szempontból mutatható ki benne az ideológiai érdek, hanem *saját* létezése megkerülhetetlenül ideológiai természetű: nincs ugyanis más, újonnan létesített valósága, mint a transzszzeptális tudatban tisztán tudatilag meghaladott történelmi-társadalmi létezés. A transzszzeptális létforma a tagadott társadalom internoszeptumának igenlése, saját túlos tudatának, internoszeptum-tagadásának *főntartásával*. A transzszzeptális létforma tudatának egyetlen létezési módja a túlhaladott internoszeptum történelmi-társadalmi létezése vagy — prospektive — valamilyen visszaúton, a társadalom kebelébe való visszatérés útján létesítendő történelmi-társadalmi valóság. A transzszzeptális létforma az internoszeptális létforma válságának terméke, egyelőre azonban ennek a válságnak a társadalmi megoldására nem mutatkozik más történelmi lehetőség, mint valamilyen — társadalmi — internoszeptum létesítése, visszavezetődés az internoszeptális létformába vagy az internoszeptum tagadásának és válságának tudati megrögzítése egy állandósuló kritikai lebegésben, sokszor opponáló, disszidens, belső emigráns, vagy boldogtalan csillagnéző életformában.

Saját álláspontunkra, saját internoszeptumunkra nézve mindez abban az axiómában fogalmazható meg, hogy létezésünk szükségképpen társadalmi; társadalmi létezésünk pedig, az internoszeptumok meghaladásának tudata ellenére is, szükségképpen internoszeptális. A marxista ideológia következetes kidolgozásában az internoszeptum-tudat nélküli internoszeptális álláspont érvényesülése csak akadályozza az (externoszeptálisan, más internoszeptumokkal szembeni kritika során alkalmazott) internoszeptum-elv fölismerését. A marxista ideológia a magántulajdonban és az ezzel összefüggő termelési és társadalmi viszonyokban ismeri föl a valóban

<sup>31</sup> Vö. Marx: *A politikai gazdaságtan alapvonalai*, i. k., 46/I. köt., 366. o.

emberi létezés döntő korlátját, és eszményében ennek a korlátnak a megszüntetését tételezi: „[...] a kommunizmus a magántulajdon megszüntetése által magával közvetített humanizmus. Csak e közvetítésnek — amely azonban szükségszerű előfeltevés — a megszüntetése által jön létre a pozitíve önmagából kezdődő, a *pozitív* humanizmus.”<sup>32</sup> Az eszményt közvetlenül összekapcsolódó meghatározások jellemzik. A kommunizmus „a szabadság birodalma”; a társadalmisult emberek a természettel való „anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre”.<sup>33</sup> Az emberre mint e beteljesítés letéteményesére mintegy visszavetülnek az eszmény meghatározásai. Az ember nemcsak egyetemesen termelő, az egész természetet újratermelő és termékével szabadon szembelepő lény, aki minden species mértéke szerint tud termelni,<sup>34</sup> hanem „a maga mindenoldalú lényegét mindenoldalúan sajátítja el, tehát mint totális ember”.<sup>35</sup> Az ember „eszményi totalitás, a szubjektív létezése a gondolt és érzett társadalomnak magáért-valóan, mint ahogy a valóságban is mind a társadalmi létezés szemléleteként és élvezeteként, mind pedig emberi életnyilvánítás totalitásként létezik”.<sup>36</sup>

Az internoszseptális álláspontot a saját transzcendens eszme hitelesíti. Az ember mint természeti lény „megszabott és korlátozott lény”<sup>37</sup>, mint „*emberi* természeti lény” azonban „önmagáért-valóan léttel bíró lény, ezért *nembeli lény*”<sup>38</sup>, mint *nembeli* lény pedig „magához, mint *egyetemes*, ennél fogva szabad lényhez viszonyul”.<sup>39</sup> A természeti korlátozottság és az emberi szabadság egymással ellentétes mozzanata a korlát és az eszme mozzanatának felel meg, egységük pedig az internoszseptum, amit egymásra vonatkozó mozgásukban, a korlátozottságban mozgó szabad transzcendálásban létesítenek és stabilizálnak. Az így kikerekedő álláspont ontológiai idealizmus.

Módszertanilag, az egyén és a társadalom egymásravezetkezésében megjelenő és megrögzülő sajátos közvetítő formák kutatásában, hasznosítható az internoszseptális elv egy személy társadalmi létezésének vizsgálata során.<sup>40</sup> A társadalmi létezést tekintve igaz és a polgári ideológia társadalmiatlanító tendenciáival szemben külön hangsúlyozandó, hogy „az egyén *maga a társadalmi lény*”, akinek életnyilvánítása „*maga a társadalmi élet nyilvánítása és igazolása*”, és hogy „az ember egyéni és *nembeli* élete nem *különböző*, bármennyire úgy van is — és ez szükségszerű —, hogy az egyéni élet létezési módja és a *nembeli* életnek egy inkább *különös* vagy inkább

<sup>32</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k., 209. o.

<sup>33</sup> Marx: *A tőke* III. köt., i. k. 25. köt., 772. o.

<sup>34</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k. 101 skk. o.

<sup>35</sup> Uo. 138. o.

<sup>36</sup> Uo. 137. o.

<sup>37</sup> Uo. 199. o.

<sup>38</sup> Uo. 201. o.

<sup>39</sup> Uo. 99. o.

<sup>40</sup> Vö. alább: 2.1. pont.

általános módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös*, vagy *általános* nembeli élet”.<sup>41</sup> Ha viszont már elfogadjuk az egyén társadalmi létezésének társadalmi axiómáját, akkor az ember magáért-való élete egyéni és társadalmi magáértvalóságának önálló közvetítő fokozataiban (pl. átélés- és életformák) jelenik meg.

### 1.3. Az *internoszeptum*-kérdés

Úgy véljük: Lukács *Ontológiájában* valamiféle spontán érvényesülő, de néven nem nevezett transzcendencia elismerésének, és ugyanakkor minden néven nevezett transzcendencia elutasításának föloidatlan belső ellentmondása miatt összekuszálódik a transzcendencia problémája, és elsikkad az *internoszeptum* kérdése. Lukács részletesen megmagyarázza, hogy Marx „gyökeresen és elsőként” küzdötte le a transzcendens világfölfogást<sup>42</sup>, egyik nyilatkozatában pedig egészen lapidárisan jelenti ki (a vallás problémájáról szólva), hogy „a marxizmustól idegen minden transzcendencia”.<sup>43</sup> Tendenciát mutat arra is, hogy a korlátozottság ontológiai funkcióját méltassa. A tudatról mint a kontinuitásnak a természetben megjelenő új szervéről szólva pl. ezt írja: „A tudat a kontinuitás ilyen szerveként mindig a lét meghatározott fejlődési fokát képviseli, és ezért ennek korlátait a saját korlátaiként kell magába fogadnia, sőt végső fokon — lényegileg — önmagát is csak ennek a foknak megfelelően konkretizálhatja.” Korlátozottságai „a társadalmi létben kialakuló új kontinuitás kérdő, nélkülözhetetlen mozzanatai”.<sup>44</sup> Ebben a fölfogásban a tudat mondhatni a léttől elrugaszkodva, túlzott, szinte ismeretelméleti-idealista fölfogásra emlékeztetően nagy önállósággal szerepel: magába fogadja a korlátokat (pedig a tudat maga mint létező korlátozott), konkretizálja magát (holott korlátozottsága szerint éppen annyira korlátozottságot elszenvedőként, mint aktívan bontakozik ki). A természeti korlátokról megemlíti, hogy ezek visszaszoríthatók, de nem szüntethetők meg<sup>45</sup>, és beszél a lehetőségek „közvetlenül akár korlátlanak” látszó, de valójában korántsem korlátlan mozgásteréről is<sup>46</sup>; végül is azonban a korlátok abszolút meghaladásának tételében lopja vissza — szinte az emberben testet öltő természeti törvény gyanánt — a fizikai valóságot meghaladó transzcendenciát, amit, néven nevezve, szigorúan elutasított: „[...] a legkezdetlegesebb, leggyámoltalanabb munkában létrejövő teleológiai tételezés — írja — olyan folyamatot indít be, amelynek fejlődési dinamikája — ha az éppen általa életre hívott társadalom nem tanúsít legyőzhetetlen strukturális ellenállást — önmagában véve korlátatlan.”<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k., 136—137. o.

<sup>42</sup> Lukács: *Ontológia* III. köt., 340. o.

<sup>43</sup> Lásd Hegyi Béla: *A dialógus sodrában. Beszélgetések kortársainkkal*, Magvető, Budapest 1978, 44. o.

<sup>44</sup> Lukács: *Ontológia* II. köt., 186—187. o.; vö. még II. köt., 762. o.

<sup>45</sup> Uo. 44. o.; vö. 342., 368. o.

<sup>46</sup> Uo. 412. o.

<sup>47</sup> Uo. 183. o.

Más helyütt is „korlátlan fejlődési lehetőségről” beszél<sup>48</sup>, ugyanakkor az ontológiai idealizmus látszatát is kerülve fogalmazza meg ezt a szintet a létezés immanens tulajdonságaként beállított álláspontot. Okulva Hegelnek a dialektikus mozgást megszüntetően abszolutisztikus rendszere zártságán<sup>49</sup>, történetiségében<sup>50</sup>, dinamikájában és folyamatszerűségében<sup>51</sup> ragadja meg a társadalmi létet. Az egész létet „mint alapjaiban történelmi (irreverzibilis) folyamatot” megragadni: „Ez az egyetlen elméletileg járható út, amelyen mindennemű utópia nélkül gondolatilag ábrázolni lehet az emberi nem létrejöttének, az ember emberré válásának folyamatát.”<sup>52</sup> Más helyütt viszont ontológiájának központi kategóriájaként tárgyalja az egyetemes folyamatszerűséget<sup>53</sup>, hangsúlyozva a valódi tárgyak létformája és folyamatformája közötti *határ* elmosódását.<sup>54</sup> Ami azonban így ontológiai elvként megmarad, az vajon nem parttalan és medernélküli létezésfolyam, amiben minden szilárd és megfogható dolog elúszik (ha másképp nem, dinamikus komplexitásként<sup>55</sup>), s csak az ezt fölismerő és tételező elme ad neki formát, éspedig saját abszolutizált internoszseptumának formáját? — ez itt a kérdés.

A már említett „egész” és „egyetemes” jelző mellé több olyan „végfogalom” sorakozik föl, amely az internoszseptumot — ez esetben megismerő minőségében — mondhatni egyetlen, egységes, totális perspektívájú létezőnek mutatja. „Csak akkor jogosult *egy minden létet* felölelő *egységes* ontológiáról beszélnünk, ha már a szervesetlen természetben is érvényre jutott — a lét megismerésének alapjaként — a konkrét komplexusok létprioritásának és az őket konstituáló irreverzibilis folyamatoknak a megszüntethetetlen *egysége* [ . . . ] Mindaz, ami egy dologszerű statikában érthetetlennek látszott, a [ . . . ] történelmi folyamatban elnyeri *egyedül lehetséges egységesítését* [ . . . ]”<sup>56</sup> A „totális” jelző gyakran visszatér fejtegetéseiben: „az eredendően létező mindig dinamikus totalitás, komplexitás és folyamatszerűség egysége”<sup>57</sup>; „a társadalom, mint meghatározott totalitásnak a mibenléte”<sup>58</sup>, vagy hogy saját rendszerkritikája a lét totalitásából indul ki<sup>59</sup>. Ez a totalitás persze nem általában a létnek, vagy általában a társadalomnak a totalitása, hanem minden külön társadalomnak a maga külön totalitása<sup>60</sup>, vagyis a totalítások korlátozása egymás által, az internoszseptumok saját totalításai. A korszak és a társadalom annyira kiforogta már objektíve azt a

<sup>48</sup> Uo. 284. o.

<sup>49</sup> Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k., 195. o.; Lukács: *Ontológia* I. köt., 295. o.

<sup>50</sup> Lukács: *Ontológia* III. köt., 355. o.

<sup>51</sup> Uo. 361 skk. o.

<sup>52</sup> Uo. 127. o.

<sup>53</sup> Uo. I. köt., 235. o.

<sup>54</sup> Uo. 266. o. (Kiemelés tőlem — P. B.)

<sup>55</sup> Vö. uo. 303. o.; III. köt., 120. o.

<sup>56</sup> Uo. III. köt., 120—121. o. (Kiemelés tőlem — P. B.)

<sup>57</sup> Uo. I. köt., 303. o.; vö. még II. köt., 478. o.

<sup>58</sup> Uo. II. köt., 411. o.

<sup>59</sup> Uo. I. köt., 296. o.

<sup>60</sup> Marx: *A politikai gazdaságtan bírálólatának alapvonalai*, i. k., 46/I. köt., 26. o.

helyzetet, ami az általunk peratológiának nevezett módszerben tükröződik, hogy mellőzése aligha képzelhető el másként, mint ahogyan éppen Lukács György nyilatkozott, ironizálva, saját filozófiájáról, Marxszal való összevetésben: „Marx ugyanis a valóságot olvasta, én pedig Marxot.”<sup>61</sup>

## 2. A SZINKRETIKUS MÓDSZER

A peratológiai vizsgálódásnak szinkretikus módszerrel kell történnie. Szinkretikus<sup>62</sup> módszernek itt a maga ideológiai és ontológiai meghatározottságával számot vető tudományos módszert nevezünk. A szinkretikus módszer különböző módszerek peratológiai elvű szintézise, annak a konkrét történelmi-társadalmi realitásnak a talaján, amit általánosságban ellentétes világrendszerek koexistenciája, szűkebben pedig a lehetőségekhez képest abszolút tudományosságra törekvő ideológia gyakorlati relativizálódása jellemez. Ennek, a maga tárgyát, a tárgyhöz való viszonyát és saját magát folyamatosan reflektáló módszernek a következő főbb jellemzői vannak.

(1) A vizsgálandó és vizsgált tárgy eredeti sokféleségének megőrzésére éppúgy törekszik, mint az összegző, egységes szemlélet kialakítására. Az elvont analitikus módszer megreked a részletekben, az elvont szintetikus módszer pedig eltünteti a végeredményben a részletmozzanatok önállóságát. A szinkretikus módszer e két elvont véglet igazságaként oly módon igyekszik tárgya egységét fölmutatni, hogy ez eléggé áttetsző legyen önálló részeinek érvényesüléséhez, megmutatkozásához.

(2) Tárnya összefüggéseinek kutatásában az uralkodó tendenciák és átfogó törvények megismerésére irányul. A fölismert uralkodó tendenciákat és törvényeket azonban hallgatólagosan sem tételezi abszolútnak, hanem külön vizsgálat tárgyává teszi azt a kérdést, hogy a saját ideológiai elkötelezettség mennyiben nyomja rá bélyegét a tárgy mozgásában meghatározónak megismert tendenciák és törvények minőségére. A vizsgáló, szigorúan véve, nem léphet túl a maga ideológiáján, hiszen ha túllépne, akkor — legalábbis potenciálisan, tudattalanul — már egy másik ideológia szellemiségében dolgozna. A saját ideológia szerepének tisztázására irányuló kritikai törekvés mégis levegősebbé és nyitottabbá teszi a vizsgálat perspektíváját; visszamenőleg, a meghaladott ideológiák szerepét nézve pedig pontosabbá teszi a kérdések és

<sup>61</sup> Lásd Hegyi Béla, i. m. 30. o.

<sup>62</sup> A „szinkretikus” kifejezést nemcsak a görög szó alapjelentésének (kiegyenlítő közvetítés vitázó felek között) értelmében, hanem a szinkretizmus vallástörténeti jelentésének analógiájára is célszerű a szövegben vázolt módszer jelölésére használni. Mint M. Minucius Felix írta i. sz. 180 körül, „Octavius” című dialógusában, minden nép a saját isteneit tiszteli, Róma pedig — a világalalom birtokosa — az egész világ isteneit. A különböző vallásrendszerek császárkori összeolvadásában az egység gyakran az eredeti összetevők önállóságának megőrzésével valósult meg, pl. a „barbár istenek” római átértelmezése formájában. Szinkretikus módszernek itt, hasonlóképpen, önállóságukat megtartó módszerek egységbefoglalását nevezük, nyitva hagyva ezzel további módszerek fölvetésének lehetőségét is, és természetesen nem formálva igényt egyetlen abszolút vonatkozási rendszer, valamiféle „interpretatio Romana” érvényesítésére.



válaszok megfogalmazását. Így módon a szinkretikus módszer nem neutrális, az ideológiai elkötelezettséget tagadó vagy — látszatra — mellőző szinopszist eredményez, hanem az átfogó összefüggések minél alaposabb föltárását célozza. Másfelől viszont az uralkodó tendenciák és törvények belső részmozgásának uralkodó tendenciáit és törvényszerűségeit a maguk totalitásában igyekszik kidolgozni, s az átfogó tendenciák és törvények további módosulásával is konkrét lehetőségként számol.

(3) Egy vizsgált terület és — önmagát is beleértve — egy létező korlátaival nemcsak a túllépés, túlmenetel, meghaladás értelmében számol a szinkretikus módszer, hanem a fönálló korlátozottságnak önálló és stabil összefüggésrendszert, saját külön világot kialakító minőségét is figyelembe veszi. Belülről tekintve nem tűnik ki a saját korlátozottság, mert az egyensúlyi állapot kialakulásával már egy önmagában zárt összefüggésrendszer áll fönn. (Mi éppen az ilyen, korlátozott, de önmaga belső összefüggésrendszerét tekintve totális valóságot nevezünk internoszseptumnak.) Például a Hegel által kidolgozott objektív idealista rendszer totális, abszolút volta magában a rendszerben is megfogalmazást nyer, noha abszolút érvénye és totális minősége valójában csupán történelmileg meghatározott ideológiaként van. Internoszseptális rendszer építhető ki egyes valóságterületek kiemelésével és vonatkozási központtá tételével. (Ha pl. Bartók tanulmányozásakor a személyiségéből vezetnénk le közéleti viselkedését és művészetét is, vagy esztétikai tényezőkkel magyaráznánk személyes és közéleti viselkedését stb.) Ilyen esetekben, amikor bizonyos szempontok, aspektusok kiemelése szerveződik internoszseptálisan, általában sokkal inkább a vizsgáló internoszseptuma jelenik meg az eredményben, mint a tárgyé.

(4) A szinkretikus módszer logikája általában és elsősorban dialektikus. Ahol egy internoszseptum korlátaival való tényleges túlmenetel, vagy egy internoszseptumon belül a tényleges túlmenetel reális lehetőségeinek kialakulását vizsgáljuk, mindig a dialektikus módszer az adekvát. Ha azonban azt nézzük, hogy miképpen fordítja a maga hasznára a saját korlátozottságát, vagy hogy milyen végső elv szerint szerveződik egy internoszseptális rendszer, akkor a dialektikus módszert az axiómák kutatásának metafizikus módszere válthatja föl. Az axiómák levezethetetlen adottságok, mert az adott rendszerben nem lehet túllátni rajtuk, hogy onnan túlról megalapozhatók legyenek. A történelmi internoszseptumokban, az önmagukat saját ideológiájuk szerint abszolútnak tételező társadalmakban, mint például a keresztény vallás által szentesített rendi társadalom, az axiómák létigazságok. Az adott társadalom embereinek csak szokásszerűen rögzült, kevésbé tudatos, vagy tételesen megfogalmazott ontológiai önismeretét fejezik ki, mint pl. az adott vallás szabályai szerinti evilági élettel kiérdemelt túlvilági boldogulás, vagy a késleltetés nélküli kielégülés, vagy a bővülő anyagi szükségletek minél tökéletesebb kielégítésének axiómája stb. Az axiómákkal kapcsolatosan internoszseptálisan, a rendszeren belül érvényes metafizikus módszer szuperszeptálisan, az adott rendszert meghaladva lelepleződik és föloldódik a dialektikus folyamatban, ami természetesen mégsem jelenti azt, hogy az axiómák tételezésének metafizikus módszere ezáltal internoszseptálisan érvényét veszítené. — A dialektikus módszert még egy kiemelkedő összefüggés-

ben, az internoseptum reális (kívülről, más internoseptumból is elfogadható, érvényes) perspektíva-nélküli és eredménytelen meghaladásának vonatkozásában — transzseptálisan — válthatja föl más módszer. Ha egy rendszer meghaladása ily módon tételeződik, akkor a perspektivikus és sikeres túlhaladás esetén szintézisbe torkolló ellentétek nem csupán megütköznek, hanem áthatják, átjárják egymást, egymást egymás semmisítésével tételezik, kívülről nézve pedig egymással lényegében összjátékuk értelmének változása nélkül fölcserélhetők. Századunk polgári ideológiájában gyakran találkozunk ezeknek a fluktuáló ellentéteknek az ábrázolásával és — elsősorban az existencialista filozófiában — módszeres alkalmazásával is. Heidegger ontológiai rangra emeli a valóságos összefüggésekben (ontikusan) logikai hibának számító *circulus vitiosus*, mint a létezés (vagy itt-lét) értelmének (Sinn des Daseins<sup>63</sup>) struktúrájához tartozó megértésnek (Verstehen) a *circulus*át.<sup>64</sup> A „létezés az igazságban van” tétel teljes existenciál-ontológiai értelmét abban látja, hogy ez a tétel ugyanazt jelenti, mint a „létezés az igaztalanságban (Unwahrheit) van”<sup>65</sup> stb. — A szinkretikus módszer lényege az, hogy először a vizsgált tárgy határain belül sorra a vizsgált tárgynak megfelelően követi a dialektikus, a metafizikus, a fluktuációs összefüggéseket, majd második lépésben kutatja — elsősorban dialektikus logikával —, hogy lehetséges-e és miként az adott összefüggésben határátlépés.

(5) A szinkretikus módszer egyfelől egymástól korlátozottságuk és rendszerük sajátossága szerint eredendően különböző létezők sokaságával, internoseptumokkal vet számot; másfelől ezeknek az internoseptumoknak az egymásra vonatkozását, kölcsönviszonyuk által meghatározott alakulását és az internoseptumok különböző számosságú és szervezettségű együtteseinek törvényszerűségeit vizsgálja. A szinkretikus módszer viszonylag független külön világoknak tekinti tárgyának meghatározott egységeit és ezeknek az egységeknek a saját minőségét, törvényszerűségét, fejlődését kutatja. Ugyanakkor éppoly intenzíven érdeklődik az egymás mellett létező „mikrokozmoszok” populációjának szerkezete, átfogó egységek kialakulása és sajátosságai, valamint az alapegységek belső szerkezete és az átfogó egységek szerveződése közötti kapcsolat iránt. Ennek a módszernek az alkalmazása típusos esetben olyan, polivalens egységekből álló multicentrális struktúrát tesz fölismerhetővé a vizsgálat tárgyában, amelynek egységei egymástól erősen elhatárolt rétegeket, blokkokat, alosztályokat stb. képeznek, de ami mégsem zárja ki az egységes egész szerveződésének tendenciáját. Az ilyen képletet nevezzük diakozmosz struktúrának.

<sup>63</sup> A „Dasein” szót — értelmezésbeli megfontolásokból — „létezés”-nek fordítom, nem pedig „ittlét”-nek, egybehangzóan Szemere Samu Hegel-fordításaival. (Vö. pl.: „A fordító utószava” — Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, I. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1950, 322—324. o.)

<sup>64</sup> Heidegger: *Sein und Zeit*, 9. Auflage, Niemeyer, Tübingen 1960, 152—153. o. — Filozófiatörténetileg érdekes, hogy Fichte, aki *Tudománytanának* 1804-beli megfogalmazásakor (vö. Fichte: *Werke*, hrsg. von F. Medicus, Meiner, Leipzig IV. köt., 165—392. o.) már kifejezetten hajlott az irracionalizmusra, a tudománytan alapvetése során (1794) fölfedezett körbenjáró következtetésben (Zirkel) eredetileg éppen a tudás megalapozásának garanciáját látta. („Über den Begriff des Wissenschaftslehre”, i. k., I. köt., 191. o.)

<sup>65</sup> Heidegger, i. m. 222. o.

— A társadalomban pl., a termelési eszközökhöz való viszonyon és a termékek elosztása szerinti helyzeten alapuló osztálytagozódás mellett, találunk iskolázottság, foglalkozás, értelmi színvonal, szabad idő kitöltés stb. szerinti csoportokat és rétegeket stb. A különböző szempontokból történő vizsgálatok során hajlani szoktunk arra, hogy vagy egységes egészként fogjuk föl a társadalmat, vagy elemeire bontsuk szét, vagy bizonyos közbenső csoportokat emeljünk ki és abszolutizáljunk. Bartók művészetének fogadtatását vizsgálva például hol úgy tekintik, hogy zenéje az egész magyar néphez, sőt az egész emberiséghez szól, hol osztályszempontokat vetnek föl, hol ismét az egyéni esztétikai érzékre hivatkoznak stb. Így módon az „emberiség” kategóriájában eltűnnek a különböző társadalmi rendszerek és a különböző hagyományokkal rendelkező népek különbözőségei, a „nép” átfogó kategóriájában eltűnnek az izlésszociológiai vizsgálódással kimutatható sajátos csoportok, az osztályszempontú mérlegelésnél könnyen elmarad a megértés sajátos formáinak figyelembevétele, az egyéni esztétikai érzékre való hivatkozás esetén pedig ebben a sajátos viszonylatban elvonatkoztatott egyénről van szó, ahelyett, hogy a sajátos világukban kiteljesedő egyének típusait vennék számításba (pl. értelmi színvonaltól, személyiségtypustól, életformától stb. bizonyosan függ egy ilyen erősen profilozott zene fogadtatása). Nyilvánvaló, hogy egy vizsgálati tárgyat még akkor sem lehet elemei, részei és egésze szerinti sokféleségében pontosan megragadni, ha sokkal egyszerűbb dologról van szó, mint egy jelentős művész társadalmi fogadtatása. Másfelől viszont az is kétségtelen — és ez a szinkretikus módszer feladata —, hogy a vizsgált tárgy diakozmius struktúrájára vonatkozó kérdést ébren tartsa és e struktúra tisztázásának igényét érvényesítse.

(6) A szinkretikus módszer saját vonatkozási központja a tudatunktól függetlenül létező valóság törvényeinek racionális megragadása és kifejtése. A társadalom történelmi fejlődésének eszméje szerint orientálódik, a megismerő tevékenységet az ember társadalmi újratermelésének sajátos mozzanataként fogja föl. Amennyiben a vizsgálódás tárgyának jellemzői, saját mozgásai diszkurzív formában leképezhetők, ismeretelméleti probléma nem vetődik föl, mert a megismerő ember mint társadalmi lény jellemző tudatformájának szerveződése ugyancsak diszkurzív, és így a megismerő és a megismert egyazon világban találkozik: a racionális ember természeti-történelmi lényként ismer magára. Ha azonban a vizsgálódás tárgyát internoszseptuma korlátainak belső viszonyai, vagy diakozmosza, vagy transzszzeptális vonatkozásai jellemzik, akkor gyakran irracionális megismerési formák válnak az adott összefüggésben közvetlenül adekváttá. Így a diszkurzív megismerő tevékenység és az ismerettárgy elkülönül egymástól és elkülönülésük ismeretelméleti kérdésként jelenik meg. A szinkretikus módszer diszkurzív vonatkozási központ köré szervezi a nem-diszkurzív ismeretmódokat (közvetlen, prediszkurzív megértés; a megismerő mögöttes világában közvetett, posztdiszkurzív megértés; intuíció; beleérzés stb.<sup>66</sup>) és parakognitív

<sup>66</sup> Vö. Pethő Bertalan: „A megértés és a megmagyarázás módszeréről”, *Magyar Pszichológiai Szemle*, 26 (1969), 299—341. o.

ismeretformákat,<sup>67</sup> és amennyiben ezeket tárgyának megfelelően relatíve önállóan alkalmazza, mindig főntartja a diszkurzív megismerésre, mint központi megismerési formára való vonatkozás követelményét.

(7) Irracionális módszerek akkor is uralkodóvá válhatnak, ha ezeket nem az ismerettárgy adott vonatkozásai indokolják, hanem az adott megismerő tevékenység sajátossága, az emberre alapvetően jellemző diszkurzív tevékenység háttérbe szorulása eredményezi. Ilyen helyzet adódik akkor, ha saját korlátain túli vizsgálódásra kényszerül, akár axiómáit kutatva, akár azért, mert krízisbe került, pl. a megismerő internoszseptuma transzszzeptálisan föllazult, mint társadalmi méreteken és meghatározottságként súlyos társadalmi válság idején. Az irracionális módszerek uralma miatt ekkor az egyébként diszkurzíve megragadható valóság is nem-diszkurzív természetűnek tűnik. Ez a módszertani hiba ismeretelméleti idealizmusként leplezhető le. Ha viszont az ismerettárgy a maga saját korlátain túli vonatkozásai szerint kerül vizsgálatra, akkor ebben a sajátos összefüggésben a diszkurzív ismeretmód ad hamis képet, az irracionális módszerrel nyert kép pedig helyesen fejezi ki a valóságot.

Különleges esetben maga a korlátain túlra vonatkozó vagy krízisbe jutott internoszseptum önmagának ismerettárgya. Ilyen sajátos összefüggésekben, de csak ezeknek az összefüggéseknek a tartományán belül, a tudat „határozza meg” a létet (amennyiben tőle függ, hogy mit kezd magával, a létet vagy a megsemmisülést választja-e, hogyan dönt, milyen létesítésbe fog), vagyis a történelmi folyamata szerint helyes, valóságos tükrözési viszony objektíve „megfordul”. Ezeknek a kritikus összefüggéseknek a tartományán kívülről tekintve ez a fordított viszony úgy áll helyre (feje tetejéről a talpára), hogy a létet „meghatározó” tudat meghatározójának, a lét — a kritikus társadalmi helyzetben lét-kérdésként föltáruló és objektíve az egész internoszseptális viszonyoktól, transzszzeptális vonatkozásokon át újbóli internoszseptális viszonyokig terjedő fejlődésfolyamatot meghatározó lét — bizonyul.

Szinkretikus módszerrel nem mutatható ki, hogy milyen a megismerő internoszseptum saját állapota és hogy mennyiben ennek a saját állapotnak a függvénye — helyes vagy helytelen tükrözés, értelmezés formájában — egy adott tárgy megismerése. A szinkretikus módszer korlátja belülről tekintve ez a függőben maradó kérdés, ami csak ontológiailag, a módszer ontológiai túlhaladásával válaszolható meg.

A szinkretikus módszer alkalmazását közelebbről is bemutatjuk három olyan összefüggésben, amely Bartók vonatkozásában lényegesnek mutatkozott.

<sup>67</sup> Pethő Bertalan: „A hiedelem mint élmény- és ismeretmód”, *A hiedelmek szerveződése és szerepe a mindennapi tudatban. Munkaértekezlet előadásai*, Visegrád, 1975. ápr. 28—30. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, MTA Néprajzi Kutatócsoport. A dolgozat második fele megjelent: *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat*, szerk. Frank T. és Hoppál M., Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest 1980, I. köt., 118—127. o.

## 2.1. Az átélésformák problémája és a redukcionizmus

Egy olyan fejlődő rendszer esetében, amilyent Bartók világának létrejötte és alakulása is képez, a fejlődés alapjának vagy eredményének, vagy a fejlődés mozgató elvének túlhangsúlyozása csökkentheti a sokféleség, a részegységek rangját az egységes elv rovására. Az alapok túlhangsúlyozását redukcionizmusnak, az eredmény túlhangsúlyozását processzionizmusnak, a fejlődés elvének túlhangsúlyozását pedig evolucionizmusnak nevezhetjük. Bartók világának vizsgálata során különösen jelentőssé válhat — az egyéni, személyes jellemzők viszonylag könnyebb megállapíthatósága és a jellemzők tárgyalásának szükségessége miatt — a pszichológiai redukcionizmus.

### 2.11. Az átélésformák és pszichológiai típusok

Az átélésformák és ezek közvetítésével az életformák bizonyos affinitást mutatnak a pszichológiai típusokhoz. A személyiséglélektan felől közeledve, a sokféle pszichológiai típus közös nevezőjeként, kulturális vonatkozásban is gazdag, átfogó tipológia körvonalazódik. A személyiségtípus ismeretében nemcsak a környezeti változásokra jelentkező várható reakciók általános jellemzőit jósolhatjuk meg tudományos alapon, hanem az egyén életstílusára nézve is kaphatunk bizonyos támpontokat. Az extravertív, illetve introvertív személyiségtípushoz esetleg eléggé meggyőzően illeszthető a sokféle stiláris jellemző mellett a neki-élő, illetőleg az élményt-megelő átéléstípus. Személyiségtípus és átéléstípus egymáshoz-rendelésének „találati valószínűségét” azonban nagyon csökkenti az a tény, hogy az említett két átélésforma mellett még legalább további kettővel kell számolnunk. Ugyanis, ha minden ember jellemezhető az extravertív-introvertív tipológia szerint, vagy e tipológia matematikai-statisztikai értelmezésében az extravertív-introvertív dimenzió mentén, akkor nemcsak a neki-éléssel és az élménnyel jellemzett átélésformájú emberek tartoznak egyik vagy másik személyiségtípushoz, hanem ugyanígy a leéléssel és a beleéléssel jellemezettek is.

A személyiség- és az átéléstipológiának ez az inkongruenciája — a fölvetődő pszichológiai kérdéseket, a dimenziális és strukturális személyiségtipológia problémáját, egyéb személyiségtípusok létezésének és a személyiség két „szuperfaktorra” való visszavezetésének módszertani problémáit<sup>68</sup> nem tárgyalva —, az átélés- és életformák tipológiája felől közeledve, a különböző tipológiák különböző vonatkozási rendszereire vezethető vissza. Bármennyire belejátszanak is a személyiségvizsgálatok

<sup>68</sup> Ezekről a kérdésekről áttekintést és további részletes irodalmat ad pl. H. J. Eysenck: *The measurement of personality*, Medical and Technical Publ., Lancaster 1976, továbbá R. B. Cattell: *The scientific use of factor analysis in behavioral and life science*, Plenum, New York—London 1978. — Vö. Juhász Pál és Pethő Bertalan: *Általános pszichiátria*, 1. köt. („Személyiség” fejezet), Medicina, Budapest 1983.

tervezésébe és a személyiségtípusok meghatározásába társadalmi-történelmi tényezők — pl. az ideálnorma érvényesülése révén —, a pszichológiában mégis az egyednek funkcionális normában megragadható funkcióképessége az alapvető vonatkozási rendszer. A különféle biológiai és élettani, érzékelés-, gondolkodás-, viselkedés-lélektani, a motivációelméletben tárgyalt, szociálpszichológiai stb. tényezők aszerint jönnek számításba, hogy miképpen biztosítják a személyiség integritását és megfelelő működését. Az átélésformák vizsgálatának vonatkozási rendszere viszont az ember és környezete közötti viszony.

Első közelítésben nem tűnik ki a pszichológia és az „átéléstan” közötti különbözőség, mint ahogyan az „élményt”, az „átélést”, a „beleélést” és a „megélést” is szinonimaként szokás használni, mert hiszen a „lélek”, a „közvetlen átélés”, és a „lelki”, pszichés viselkedés, tevékenység a pszichológia tárgya. A pszichológiában azonban a környezet csak mint az átélés „föltétele”, mint „környezeti föltétel” jön (többnyire izoláltan, ingerként, illetve ingereggyüttesként) számításba, nem úgy, mint az átélés tulajdonképpeni formáiban, ahol a környezet elsajátításának módja és az elsajátított környezet terjedelme éppolyan lényeges, mint maga az átélés. A környezet relevanciájának megfelelően az egyén sem csupán aktuális funkcionális egységként — az aktuális ingerkonstellációnak megfelelően minduntalan újraszerveződő funkcionális rendszerként — szerepel az átélés vonatkozásában, hanem élettörténeti mivoltában és az élettörténeti fejlődést kifejező mélysége szerint. A pszichológiában is tekintettel szoktak lenni az egyén „hosszmetszeti aspektusára” és mélység szerinti tagozódására, a hosszsmetszeti szempont azonban rendszerint a funkcionális rendszer kialakulására és változásaira korlátozódik, a mélység szerinti tagozódásban pedig általában a vitális-ösztönös, lelki-emocionális és szellemi-kognitív rétegeket különítik el. Ezzel szemben az átélés formáiban kifejeződő élettörténeti meghatározottság és mélység a környezet elsajátítási módját és az elsajátítandó környezet terjedelmét meghatározó irányulás talaja, forrása és fedezete. A pszichológiai megközelítésben vett ember külsővíválásai jellemzik a környezettel való kölcsönhatást, az átéléstanban pedig már az ember tárgyiasulásai<sup>69</sup> is észlelhetők, bár még elsősorban szubjektív vonatkozásuk szerint.

<sup>69</sup> Lukács György a munkaaktust, „amelyet Marx egységes, noha változatos terminológiában írt le, analitikusan tárgyiasulásra és külsővíválásra” bontotta. „A reális aktusban persze elválaszthatatlan ez a két mozzanat: a munka során (vagy a munka előtt) minden mozgás, minden mérlegelés elsősorban a tárgyiasulásra, vagyis a munkatárgy teleológiai megfelelő átváltoztatására irányul[. . .]” A további kifejtésben Lukács a külsővíválást szintén a munka vonatkozási rendszerében értelmezi (*Ontológia* II. k., 569 skk. o.; vö. uo. 404 skk. o.); a pszichológia és az átéléstan különválasztása szerint viszont a külsővíválás eredendően a pszichológia területére, a tárgyiasulás pedig kezdeményeiben az átéléstan, majd kifejtett formában az életformák területére tartozik. Mint *Ontológiájának* egy másik gondolatmenetéből (II. k., 416 skk. o.) kiderül, egy ilyen értelmezés Lukácstól sem teljesen idegen. A külsővíválásnak és a tárgyiasulásnak ez az ontológiai megkülönböztetése elsősorban egy viszonylag fejlett történelmi állapotra vonatkozik; genetikus vonatkozásban, a munka keletkezéstörténetében viszont bonyolult kölcsönhatásokkal kell számolni.



Átélt ember és átélt környezet eredendő egységet alkot az átélés különböző formáiban. Mint a gyűjtőlencsével való hasonlat szemlélteti: az átélés az ember és környezete kölcsönhatásának gyújtópontjában mutatkozik. A pszichológiában az egyén és a környezet szerkezeti meghatározottságai szerinti külön adottság: egyfelől pl. mint a szervezet homeosztázisát alkalmazkodással biztosító rendszer, másfelől mint környezeti föltételrendszer. A személyiséglélektan ennek a két elsődleges valóságnak a „találkozását” vizsgálja. Mivel ez a találkozás kölcsönhatások hosszú, egész életre terjedő sorában áll, és mert a pszichológia művelésében az ember önmagának tárgya — így önmaga társadalmi-történelmi jellemzőitől akkor sem tudna teljesen elvonatkoztatni, ha „magasabb”, kulturális, társadalmi szempontok érvényesítésére igényessége nem sarkallná —, a két elsődleges valóság találkozása mindig az ember mint társadalmi-történelmi lény viszonyulásainak keretében, társadalmi-történelmi világában valósul meg. A pszichológia ezért csak absztrakció révén, a társadalmi-történelmi összefüggések lehántásával jut el tulajdonképpeni tárgyához.

Ennek megfelelően a tudomány gyakorlatában fordított ismeretelméleti viszony látszik. Úgy tűnik, mintha a pszichológia elsődleges tárgya „maga az ember” lenne, a biológiai-élettani meghatározottságokon alapuló funkcionális egyedi rendszer pedig másodlagos, közvetett ismeret tárgyát képezné. Ha ennek a látszatnak megfelelően bánnak a pszichológiával, akkor illetékességi körének határait nagyon nehéz kijelölni a társadalomtudományok felé. Mint ahogyan pl. a pszichoanalízis ösztönméletének az emberi civilizáció keletkezésére való alkalmazása, kultúra- és társadalomfilozófiai elvvé történő emelése, vagy a szociálpszichológia társadalomtudomány rangjára való emelése mutatja, a parttalaná váló pszichológia nemcsak túlzottan terjeszkedik a történelem- és társadalomtudományok felé, hanem adott esetben ki is szorítja ezeket és mint hamis magyarázó elv szerepel. Bartók világának vizsgálatakor például könnyen annak a csábításnak eshetne áldozatul valaki, hogy a személyiségből, vagy egy kiemelt személyiségalkító tényezőből, például esetleg kiütései miatti hosszú gyermekkori izoláltságából értse meg az alkotó és a közéleti embert és műveit.

Másfelől viszont az említett fordított ismeretelméleti viszony a filozófiai megközelítésben oly módon bosszulhatja meg magát, hogy a maga biológiai, alkati, pszichoszociális élettörténeti fejlődésében sajátos személyiség esetleg „eltűnik” a társadalmi, sőt, az ember nembeliségét érvényesítő elvont meghatározásban. Lukács György több fejtegetésében sarkítva érhetjük tetten ezt a módszert. Marx ama gondolatmenetéhez kapcsolódva, ahol Marx attól óv, hogy „a társadalmat megint mint elvonatkozást rögzítsük meg az egyénnel szemben” és ehhez fűzve hozzá azt a megállapítást, hogy „az egyén *maga a társadalmi lény*”<sup>70</sup>, Lukács a következő tételt

<sup>70</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k., 136. o.

fogalmazza meg: „A személyiség tehát minden megnyilatkozási módjában, össz-irányában, dinamikájában és struktúrájában *társadalmi létkategória*.”<sup>71</sup> A társadalmi és a biológiai lét tárgyalásakor még kiélezettebben fogalmaz: „A [. . .] személyiség nem más, mint az egykori partikularitásból a nembeliségbe való emelkedés [. . .]”.<sup>72</sup> Az egyed és az emberi nem, a konkrét személy és a társadalom közvetítését így, közelebbről meghatározott kérdések tárgyalásakor is, rendre elnyeli az általános, a társadalom, a nembeliség<sup>73</sup> — úgy tűnik, hogy a közöttük lévő mozgalmasság közvetítés és ennek változatos formái a véletlennek áldozatul esve tűnnek el Lukácsnál.<sup>74</sup>

### 2.13. Az átélésformák viszonylagos önállósága

Az átélésformák önállóságát az átélő ember és a környezet eredeti egysége biztosítja. Az átélés közelebbi formái nem oldhatók föl maradéktalanul pszichológiailag, és nem vezethetők le maradéktalanul a pszichológiából. A pszichológia az általános értelemben vett, közelebből nem specifikált átélés létrejöttének, főtételeinek, jelenségeinek, struktúrájának, dinamikájának a vizsgálatával foglalkozik, s nem az átélés sajátos specifikumával és minőségeivel. A pszichológiának külsőleges *tárgya* az átélés (egyéb tárgyai, mint a viselkedés, teljesítmény, adaptáció mellett); az átéléstan viszont magának *az átélőnek az emberi, szubjektív és objektív mozzanatokot egyesítő* alanyi mivoltát és ennek változatait írja le.

A pszichológiától való eltávolodás, a pszichológia „fölé”, tisztán társadalmi-történelmi szférába történő emelkedés két összefüggésben mutatkozik. Egyfelől az átélés formáinak meghatározásában már nem tűnnek elő, nem játszanak szerepet a személyiség fölépítésében alapvető jelentőségű biológiai és élettani tényezők, másfelől pedig lényegessé válik az értékmozzanat. Az átélésformák nem magyarázhatók olyanfajta élettani mechanizmusokkal, mint amilyeneket pl. a serkentés és gátlás, illetve az agytörzsi ébresztő rendszer és a magasabb szervezetszintű, ún. limbikus rendszer működésének ismeretében kialakított elméletek megfogalmazzanak. Ha az átélésformák egyáltalán magyarázhatók lesznek valaha biológiailag és fízológiaiilag, akkor valószínűleg ennél sokkal bonyolultabb, magasabb szinten szervezett működésekre lesznek — a személyiség struktúrájára való konkrét vonatkozásban — visszavezethetők. Az értékmozzanat a biológiai—fízológiai—pszichológiai szféra „fölé” emelkedés negatívumának pozitív tartalmaként jelenik meg.

<sup>71</sup> Lukács: *Ontológia* II. köt., 618. o. (Kiemelés tőlem — P. B.)

<sup>72</sup> Uo. 207. o.

<sup>73</sup> Pl. a személyiség a társadalmi össz meghatározottság (i. m. II. köt., 231. o.), ill. a totalitás (i. m. uo. 727., 730. o.), továbbá az egyediség magábanvalóságának és a nembeli magáértvalóságot képviselő egyéniségének kapcsolatát tárgyalva (i. m. uo. 272. o.; vö. még. uo. 330., 735. o.).

<sup>74</sup> Uo. III. köt., 87. oldalon Lukács, az egyes ember és az osztálytársadalom nembeli viszonyának tárgyalásakor, megragad az ember véletlen életformájának és a véletlenszerűség nembeli tartalommal történő föltöltöttsége révén való megszüntetésének elvont ellentéténél, elfeledve a formálisan is meghirdetett (pl. uo. 76. o.) dialektikus folyamatokat és összefüggéseket.

Bár az értékelés legkisebbre-csökkenésére törekszenek, a pszichológia, az élettan és a biológia sem igazán értékmentesek, mert a mérhető változóknak többnyire kijelölik egy olyan optimális tartományát, amely a funkcionális egység, az adaptáció, a homeosztázis stb. szempontjából a legkívánatosabb. A pszichológiai — különösen személyiséglélektani — konstruktumok (valamilyen tudományos elmélet szerint értelmezett megjelölések, fogalmak<sup>75</sup>) megalkotásában is érvényesül, bár sokszor rejtve, a társadalmi értékelést kifejező ún. kellőség-norma. Az introverzió—extraverzió tipológia kialakításának történetében<sup>76</sup> jól nyomon követhető a nyilvánvaló társadalmi értékelések lehántolása. A filozófus W. James pl., aki e tipológia kidolgozásában C. G. Jung egyik közvetlen előfutára volt, „finomlelkületű” (tender-minded), illetve „erős-kemény lelkületű” (tough-minded) típusokról beszélt, és a két típus jellemzői között kiemelt helyen említette az idealista, illetve a realista (materialista) beállítottságot. Jung, Rorschach, Kretschmer, Cattell és más kutatók introverzió—extraverzió konstruktumai annak arányában válnak igazi pszichológiai megjelölésekké, amilyen arányban „megtisztítják” a tipológiát a nyilvánvaló értékmozzanatoktól és helyettük az átélés, viselkedés és viszonyulás megfigyelhető és tesztelhető részmozzanatait finomítják és gyarapítják (az átélés vonatkozásában pl. az érzelmek, a fantázia, a gondolkodás, az észrevevés finomabb jellemzőinek és egymáshoz való arányainak megállapítása). Ennek a beszűkítő-pontosító tudományos pszichológiai folyamatnak az ellenáramlataként, fokozódó mértékben használják tipológiai és magyarázó elvként a társadalom- és történelemtudományokban a pszichológiai konstruktumokat, többnyire anélkül, hogy a pszichológiai, társadalom- és történelemtudományi megközelítés különbözőségét kellően figyelembe vennék és tudatosítanák.

Az átélésformák és az életformák tana hídverést jelent egyfelől a pszichológia, másfelől az esztétika, szociológia, filozófia és egyéb társadalom- és történelemtudományok között. A két tudományterület közötti átmeneteket a társadalmilag meghatározott értékmozzanat lényegi belső szerepének növekedése jelzi: az átélés formáinak értékét az élmény kiteljesedéséhez való viszonyuk, az életformák értékét pedig az eszméhez való viszonyuk mutatja.

Az átélésformák értéke annak a közösségnek a viszonylatában határozódik meg, amiben az átélő egyén él. Magában az átélésben ez a közösségi értékmozzanat még csupán külsőlegesnek látszik. Első közelítésben úgy látszik, mintha az átélés önmagát emésztené föl vagy táplálná, vagy önmagában — az átélő személy élettörténeti egészében — teljesedne ki. Valójában annál nyilvánvalóbb az átélés közösségi értékmozzanata, mennél inkább kiteljesedik az átélés, mennél inkább jelent munkát,

<sup>75</sup> Vö. Pethő B.: *Technikai javaslatok pszichológiai tesztek alkotására és vizsgálatok lefolytatására*, Akadémiai, Budapest 1974.

<sup>76</sup> C. G. Jung: *Psychologische Typen*, Rascher, Zürich 1921. Vö. Juhász Pál—Pethő Bertalan: „Orvosi pszichológia”, in: Lénárd Ferenc (szerk.): *Alkalmazott pszichológia*, 3. átdolg. kiadás, Gondolat, Budapest 1973, 257—335. o.

társadalmi hasznot az adott átélésformával járó tevékenység. Az átélésében kiteljesedő ember valamiképpen és valamiért él, és az átélésnek ez a „valami más”-a közösségi meghatározottságú; az élmény társadalmilag értékes cselekvés anyatalaját képezi. Az életformák szerveződésében a közösségi meghatározottság sokkal szembetűnőbb; az eszmény, ami az életformák horizontját képezi, történelmileg meghatározott közösségnek, a társadalomnak sajátja, társadalmi érvényű transzcendenciát képvisel.

#### 2.14. Pszichológiai redukcionizmus

A pszichológiai redukcionizmus általában részint a pszichés jellemzők és a szubjektum túlhangsúlyozásával, részint a társadalmi-történelmi meghatározottság figyelmen kívül hagyásával „tünteti el” a személyes létezés és a társadalmi létezés önálló közvetítő formáit. A tényleges pszichés jellemzők jelentőségének társadalmi vonatkozású túlbecsülése a pozitivista szemlélet hibáját eredményezi, a társadalmi-történelmi meghatározottság mellőzése pedig az ismeretelméleti idealizmus, gyakran a szubjektív idealizmus szemléletének felel meg. A pszichológiai redukcionizmus jegyében mintegy alkalmazott pszichológiaként kerül művelésre az esztétika (pl. Wundt szellemében, aki az érzelmekben látta a művészet alapját<sup>77</sup>), a művészi alkotás keletkezésének és hatásának társadalmi-történelmi mozgás-szférája pedig a megfogható és mérhető pszichológiai és szociológiai változók játéktérére szűkül. Ha azután, a pszichológiai redukcionizmussal élve, mégis igényt tartanak a személyes élet társadalmi kibontakozásának fogalmi megragadására, akkor a pozitivista szemlélet általában valamilyen szubjektív idealista szemléletbe vált át.

Íly módon a pszichológiai redukcionizmus vonatkozásában is lelepleződik a (neo-)pozitivizmusnak és a szubjektív idealizmusnak az a Lukács György<sup>78</sup> által is megfigyelt rokonsága, amit bizonyos lényeges társadalmi összefüggések elhanyagolása hoz magával. A Spranger<sup>79</sup> által fölvázolt hat életforma: az elméleti, a gazdasági, az esztétikai, a vallásos, a szociális és a hatalmi ember életformája nem jellemforma, nem személyiségtípus ugyan, hanem valóban típusos életformákat jelez; ezekből az életformákból mégis elvész a tipikus, az egyén és a társadalom közötti önállósult közvetítés, mikor az életformák kialakulását és fönmaradását életfontos döntésre (*Lebensentscheidung*), vagyis elvontan szubjektív mozzanatra vezetik vissza.<sup>80</sup> A világnézetek Jaspers által kidolgozott pszichológiájában a lélektani visszavezetés foglalja el — mint könyvének címe is elárulja — a történelmi-társadalmi meghatározottság kimutatásának helyét. Így pl., pszichológiai szemléletének megfelelően, azt látja a tárgy oldaláról világnézetnek, ami az alany oldaláról beállítódás.<sup>81</sup> A

<sup>77</sup> Wundt: *Logik der Geisteswissenschaften*, 3. Aufl., 1908, 232. o.

<sup>78</sup> Lukács: *Ontológia* I. köt., 50 skk. o.

<sup>79</sup> E. Spranger: *Lebensformen*, 7. Aufl., Niemeyer, Halle/S. 1930.

<sup>80</sup> H. W. Gruhle: *Verstehende Psychologie (Erlebnislehre)*, 2. Aufl., Thieme, Stuttgart 1956.

<sup>81</sup> Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*, 5. Aufl., Springer, Berlin—Göttingen—Heidelberg 1960, 141. o.

pszichológiai redukcionizmus olyannyira megbosszulja magát, hogy nemcsak a társadalmilag-történelmileg is meghatározott életformák nem látszanak ebben a szemléletben, hanem az átélés különböző minőségei helyett is csak az általában vett átélés (Erleben) megléte és hatékonysága jön számításba a világkép és a személyiség kapcsolata fokozatainak megállapításakor.<sup>82</sup>

Konkrét, pl. egy művész életművével foglalkozó vizsgálódásokban a pszichológiai, illetve az esztétikai vagy társadalmi véglet elvont megrögzítésében mutatkozik meg a közvetítő formák elméleti megragadásának hiánya. Molnár Antal pl., aki pedig egyaránt jól ismerte a köznapi és az alkotó Bartókot, úgy véli, hogy „Bartók két ellentétes körzetre osztotta lényét: egy prózaira és egy művésziére”, lényének a „lélekhasadásos bifurkációra” emlékeztető kettőssége között pedig kizárta a közlekedést.<sup>83</sup> Így — Croce megfogalmazásában — külön életrajzi és külön esztétikai személyiségről kellene beszélnünk, ami a józan művészetfilozófus szemével nézve természetesen képtelenség<sup>84</sup>; az ilyen elvont kettősségnek a tényleges meghaladása azonban csak az átélés- és életformák tanának kidolgozásával lehetséges.

## 2.2. Bartók természetfölfogása és a processzionizmus

A processzionizmus — általában — nyíltan ideológiai meghatározottságú. Az ideológiai érdek nem közvetve jelentkezik, mint a redukcionizmus esetében, hanem egy bizonyos, fejlettnak minősített állapot melletti állásfoglalásként. A redukcionizmus látszólag tisztán és kizárólag tényekre alapoz, mint pl. az életformák pszichológiai visszavezetésekor. Így objektív érvényűnek tünteti föl magát, mintha megfellebbezhetetlen külső adottság fölismerése vezetné. A processzionizmus viszont a fejlett állapot védelmében sorakoztatja föl érveit, elemzi a tényeket. Objektivitásának elsődleges bizonyítéka a védelmezett állapot objektív fejlettsége és a fejlődés objektív elve. Végső soron a processzionista álláspont a fejlett állapottal való elvi azonosulásból származik és így objektivitása éppúgy megfellebbezhetetlen, mint a redukcionista állásponté, csakhogy ez az objektivitás bensőleg saját szubjektív álláspontjában tétéleződik.

A redukcionista álláspont ideológiai meghatározottsága általában csak külön vizsgálattal deríthető föl, mint pl. a neopozitivizmus esetében; a processzionista álláspont viszont eleve és többnyire hangsúlyozottan ideológiai érdekelttségű. A fejlődés eredményének túlhangsúlyozása már tisztán formailag nézve is ideológiai állásfoglalást kényszerít ki, mert a fejlett állapot minősítésétől függ, hogy ezt elfogadjuk-e, vagy pedig a korábbi, „fejletlenebb” állapot visszaállítására, esetleg még ezután kifejlesztendő állapot elérésére törekszünk. A redukcionista álláspont nem

<sup>82</sup> Uo. 145. o.

<sup>83</sup> Lásd Molnár Antal: *Írások a zenéről. Válogatott cikkek és tanulmányok*, Zeneműkiadó, Budapest 1961, 142. o.

<sup>84</sup> Vö. Hauser Arnold: *A művésztörténet filozófiája*, Gondolat, Budapest 1978, 170. o.

kényszerít ki közvetlenül ilyen ideológiai minősítést, mert a fönnálló, kifejelett állapot érvénye nem önmagában, hanem „múltjává vált” alapjaiban van, és ezért megváltoztatása csak kerülő úton, a megalapozó tényezőkre történő hatás révén lehetséges, ha egyáltalán lehetséges. A redukcionizmus a fejlődés szükségszerűségét keresi, a fönnálló meglétének alapjait a részletekben kutatja és a kutatás egészének értelmét nem vizsgálja; a processzionizmus viszont a fejlődés eredményének értelmét tekinti, álláspontját totálisan érvényesíti, a fejlődésben nyomatékosan keresi a változtatható mozzanatokot, így az alternatív döntések lehetőségét és a véletlen szerepét is. A processzionizmus mindig pozitív vagy negatív, a fejlődés eredményét elfogadó vagy elutasító, a redukcionizmus viszont mindig „semleges” — a pozitív vagy negatív értékelés csak a közvetett ideológiai meghatározottságában mutatkozik. A redukcionizmus hajlik arra, hogy a fejlődést statikus rendszerbe merevítse, tárgyát metafizikus módon megváltozhatatlannak és örökérvényűnek tüntesse föl, a processzionizmus viszont a történeti kérdésföltevést részesíti előnyben, és — típusos esetben — dialektikus módszerrel él. Ezek a viszonyok magyarázzák, hogy a processzionizmus gyakran egyáltalán nem tekinti fejlődéselvűnek a redukcionizmust, hanem — saját elemzésének végkifejletét hangsúlyozva — történetietlenül statikusként marasztalja el.

Bartók világában különösen a természet értelmezésének és funkciójának vizsgálata teszi szükségessé a processzionista fölfogás tisztázását. Bartók egyfelől élet és halál végtelen folyamatát görgető, fölfoghátatlanul bonyolult törvényt, személytelenül fenséges hatalmat látott a természetben; másfelől a népzeneben, a paraszti életformában és a gyermeki ártatlanságban megjelenő ideálisat tételezte magának benne.<sup>85</sup> Saját tudományos vizsgálódásaiban Bartók fölismerte a parasztosztálynak, a népzene létrehozó osztálynak a megnyomorítottságát, ugyanakkor viszont a természetesség lényeges ismérveként idealizálta azt a termelési módot, amely a parasztosztály elmaradottságával jár együtt, s nem szentelt különösebb figyelmet a parasztosztály megnyomorítását eredményező, történelmileg alakuló termelési viszonyoknak. Ily módon a népzene, mint természeti jelenséget, határozott társadalomkritikai élel, de negatív processzionista fölfogásban eszményítette. A francia fölvilágosodás naturalisztikus társadalomszemléletéhez<sup>86</sup> hasonló szemléletben utasította el a fönnálló társadalmat, és tartotta kívánatosnak az ember természeti jellegének helyreállítását. A történelmi fejlődés ugyan tételezve van ebben a szemléletben, csak hogy ennek a fejlődésnek az eredményét az ilyen szemléletben negatív, elutasítóan értékelik. Nem a fönnálló rend, az észlelhető jelenségek alapjait keresik a múltban — mint a Marx által kritizált redukcionista polgári közgazdászok, akik a termelést „a történelemtől független örök törvények keretébe foglaltan ábrázolják, s ez alkalommal azután suttyomban *polgári* viszonyokat csempésznek be megdönthetetlen természeti

<sup>85</sup> Vö. Pethő B.: *Bartók rejtekútja*, i. k., 52 skk. o.

<sup>86</sup> Erről részletes áttekintést ad H. Varró Rózsa: *Élővilág és társadalom. A biologizmus bírálata*, Kossuth, Budapest 1979, 24 skk. o.



törvényekként az in abstracto vett társadalomba”<sup>87</sup> —, de orientációs pontot keresnek benne a kedvezőtlennek ítélt fejlődés kedvezőbbre fordítása céljából.

Bartók ugyanakkor lényegesen másképp értékeli ezt, a fejlődés korábbi szakaszában megtalált orientációs pontot, mint a francia fölvilágosodásnak hozzá hasonlóan naturalisztikus társadalomszemléletű képviselői, és ebben a különbözőségben magának a negatív processzionista fölfogásnak a történelmisége mutatkozik meg. Bartók részben már látja azokat az ellentéteket, amelyek megkérdőjelezzik a paraszti osztály életének ideális mivoltát, a paraszti osztály megnyomorodottságát pedig pontosan megfogalmazza. A naturalisztikus társadalomszemlélet ilyen társadalomkritikai gazdagodásának tudható be, hogy Bartók inkább a természeti *jelleg* helyreállítását kívánja, mint a természeti *állapot* visszaállítását, és hogy az általa tökéletesnek minősített népzene nem őseredeti mivoltában őrzi, nemcsak paradigmaként kezeli, hanem saját kora kérdéseit megszólaltató művek nyersanyagaként használja. A saját korában megélt és az aranykori tökéletességgel kecsgetető természeti állapotban fölfedezett ellentétesség megszenvedése hozza magával, hogy Bartók világában mindvégig van a természetelvűségnek egy „mélyebb”, a történelmen, az élővilágon, sőt a Föld életén túlmutató értelme is: a dehumanizált, végtelen kozmikus természet. Ez a természetszemlélet nem ősbibb, eredendő fejlődési fokán igenli az embert, hanem minden „humánus”, minden emberi kultúra és civilizáció tagadását jelenti. Ahogyan Bartók társadalomkritikájában, a negatív processzionista fölfogás keretében, mégis pozitív, jövőreutaló jelzések mutatkoznak, úgy ebben a dehumanizált természetelvűségben minden perspektíva bezárulása, a társadalom történelmi csődje fejeződik ki.

Bartók világának egyik specifikuma ez a humánus és a dehumanizáltság végleteinek fluktuációjában megjelenő természetelvűség, a negatív processzionista fölfogás egy sajátos, történelmileg időzített, aktuális változata. A szinkretikus módszer szellemében mindenekelőtt arra törekszünk, hogy föltárjuk, kidolgozzuk és megragadjuk ezt a specifikumot, anélkül, hogy eredendően valamilyen külső vonatkozási rendszer előföltevéseinek megfelelően értelmeznénk. Az ilyen értelmezés csak második lépésben, és azzal a világos módszertani tudattal végezhető, hogy ez az értelmezés Bartók világának határain kívülről történik. Bartók természetelvűségének specifikuma, amely *önmagában véve* a negatív processzionista fölfogás egy bizonyos változata, értelmezhető *kívülről* pl. egzisztencialista szempontból, amikor a Semmivel való szembenállás mozzanatát emelik ki uralkodó tendenciaként; naturalisztikus társadalomszemléletként, amikor a természeti állapot vagy jelleg helyreállítását tartják uralkodó tendenciának; vagy a történelmi materialista szemlélet előfokaként, amikor társadalomkritikáját tekintik uralkodó tendenciának. Bármelyik, kívülről történő értelmezés azzal a kockázattal jár, hogy elsiklik Bartók világának specifikuma fölött, mert redukcionista vagy processzionista módon fogva föl az értelmezést, saját

<sup>87</sup> Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*, i. k. 46/1. köt., 14. o.

vonatkozási rendszerében oldja föl Bartók saját vonatkozási rendszerét. Bartók sajátos negatív processzionista fölfogása gyökeresen különbözik az *általában-vett*, vagyis valamilyen más vonatkozási rendszerben értelmezett negatív processzionista fölfogástól és mindenféle egyéb vonatkozási rendszerben történő fölfogástól. A szinkretikus módszernek az az egyik célja, hogy mindenekelőtt ezt a specifikumot, s általában az eredeti sajátosságok minőségét és sokféleségét óvja. Másik célja viszont az, hogy uralkodó tendenciákat és átfogó törvényeket találjon a sajátos mivoltában tisztázott vizsgálati tárgyban. Ebben az összefüggésben kell azután a külső vonatkozási rendszerek közül megkeresnie azt, amely mellett az értelmezésben tudatosan elkötelezi magát.

### 2.3. *Létformák mozgásformái és megragadásuk*

A sokféleség pontos megragadására, az egység méltóságának biztosítására való törekvés és az uralkodó tendenciáknak, valamint a fejlődés elvének a maga helyén való elismerése még nem ad támpontot módszertanilag a létezés rendjében történő eligazodáshoz, határozott állásfoglalás és szilárd vonatkozási rendszer kialakításához. Ahhoz, hogy a vizsgálódás szilárd vonatkozási rendszerben történjék és a létezés rendjében való eligazodást eredményezhessen, az szükséges, hogy a vizsgálandó tárgyat létformája, vagyis saját korlátozottsága szerint vegyük figyelembe, és belső összefüggéseit, saját mozgását a tulajdon korlátaihoz való viszony szerint elemezzük. A szinkretikus módszer a korlátozottságukban totális valóságoknak, elsősorban az internoseptumoknak a föltárására törekszik.

#### 2.3.1. *A „tertium datur” problémája és az internoseptális elv*

Ismeretelméleti, ontológiai és logikai vonatkozásban egyaránt a „tertium datur”<sup>88</sup> problémájaként, az egyetlen szilárd vonatkozási rendszer és a vonatkozási rendszerek sokasága által képzett vonatkozási rendszer kétféleségén túli reális *harmadik* vonatkozási rendszer kérdéseként vetődik föl a létformák problémája, ha az aktuális filozófiák felől közelítünk ezekhez.

Ismeretelméletileg az empirizmus és a racionalizmus, pontosabban: teorematizmus ellentétének meghaladása szükséges. Az empirizmus megragad a vizsgálat tárgyainak egyszerűségében, egyedülálló adottságában; a teorematizmus viszont minden sokféleséget a fogalmi általánosság szintjén, elméletileg ki- és földolgozva, *teorémák* jegyében fog föl. A sokféleség az előbbi esetben véletlenszerűnek látszik, amiben valamilyen

<sup>88</sup> A *tertium datur* problémájáról Lukács Györgynél vő. Lukács: *Ontológia* II. köt., 83., 253., 259., 264., 283. o.; továbbá Hauser Arnold: „Változatok Lukács György *tertium datur*-témájára”, in: *Találkozásaim Lukács Györggyel*, Akadémiai, Budapest 1978, 87—113. o.

értelmileg fölfoghatatlan, irracionális, gyakran misztikus elv teremt mégis rendet; az utóbbi esetben pedig túldeterminált, teleologikusan vezérelt összefolyamat mozzanatainak tűnik. A sokféleségben egységet teremtő elv absztrakt végletei állnak egymással szemben az empirista és a teorematikus fölfogásban, valójában azonban mindkét elvben a vizsgálódás internoszseptuma érvényesül. A teorematizmus elve nyilvánvalóan hatja át a sokféleséget, a sokféleségben megmutatkozó eredendő elvként (objektív idealista ismeretelméleti álláspont), vagy a valóság helyes tükrözéséből származó elvként (materialista ismeretelméleti álláspont), vagy a rendező elv letéteményeseként működő szubjektum aktivitásának eredményeként (szubjektív idealista álláspont). Az empirizmus látszólag tisztán objektív, valójában azonban a sokféleség egységbe foglalása — akár csak egymás mellé állítás és áttekintés gyanánt is — a megismerő szubjektum álláspontjának függvénye, bár ez az álláspont a megismerő szubjektumban nem mindig tudatosul, és csak külön elemzéssel, látszólag másodlagos tényezőként hozható felszínre, amint pl. ez a neopozitivizmus ideológiai érdekelttségének kimutatásakor történik.<sup>89</sup>

Lukács György valamely jelenségkomplexus éppigylétének központba állításával keres „tertium datur”-t az empirizmus és a racionalizmus dilemmájában. Ennek a módszertani eljárásnak az értelmében valamely jelenség éppigylétét azokkal az általános törvényszerűségekkel összefüggésben kell megértenünk, „amelyektől függ és amelyektől ugyanakkor látszólag eltér”.<sup>90</sup> Ily módon valóban megragadhatók „olyan alapvető ontológiai kategória-viszonylatok, mint a jelenség—lényeg és az egyediség—különösség—általánosság”<sup>91</sup>, a valódi harmadik azonban elsikkad az elemzésben, ha ennek megragadására módszertanilag tudatosan nem ügyelünk. Lukács György nem tekinti a jelenség-komplexum éppigylétét *külön* realitásnak, ezért nála az internoszseptum körvonalazása csak véletlenszerű, epizodikus marad, és végül az internoszseptum dialektikus összefolyamat teorematikus, túlfeszítetten-egyoldalúan racionalista tételezésébe torkollva oldódik föl. A gazdasági formációk és az általuk létrehívott jogrendszerek különbözőségének és a társadalmi megbízatásnak a tárgyalása során pl. a társadalmi megbízatás „saját, benső, immanens beteljesedési” kritériumait, és valamely teleológiai tételezés megszabott határok közötti saját, immanens dialektikus összefüggéseit hangsúlyozza, ezeket az összefüggéseket azonban nem rögzíti meg, hanem az egyenlőtlen fejlődés elvében oldja föl.<sup>92</sup>

Lukács György ontológiai szempontból dolgozta ki az empirizmus és a racionalizmus ellentmondásának föloldását.<sup>93</sup> Meghaladási javaslatának korlátai, a *tertium datur* tételezése sikertelenségének okai ezért ontológiai összefüggésben mutatkoznak meg. Az értékelmélet terén uralkodó antinómiával — egyfelől történelmi relativizmus,

<sup>89</sup> Vö. Lukács: *Ontológia* I. köt., 54., 74. o.

<sup>90</sup> Uo. 371. o.

<sup>91</sup> Uo. 372. o.

<sup>92</sup> Uo. 387—390. o.; vö. még uo. 371. o.

<sup>93</sup> Uo. 371. o.

másfelől logikai rendszerező dogmatika — „a társadalmi-történelmi folyamat valódi folyamatosságát”, a változásában állandó szubsztancia folyamatosságát állítja szembe ontológiai „tertium datur”-ként.<sup>94</sup> Ez azonban nem más, mint a valóság mozgásában megnyilvánuló dialektika. Bensőleg kibontakozó meghatározottság nem jön létre másként ebben a folyamatban, mint változó és elmúló létező, mint az ellentétekben mozgó fejlődés mozzanata. Lukács megoldásának elégtelensége, úgy véljük, jól kitűnik, ha szembeállítjuk ugyanennek a problémának Mátrai László által javasolt megoldásával. Mátrai<sup>95</sup> egyaránt álmegoldásnak tartja a relativizmust, amely szerint „minden tanításnak igaza van a maga szempontjából” és a dogmatizmust, amely szerint „egy tanításnak sincs igaza, csak az enyémnek”; a N. Hartmann-féle problémátörténeti megoldást pedig a probléma elől való kitérésnek nyilvánítja. Szerinte a relativizmus túlságosan megértő a „tipológiai más” iránt, a dogmatizmus túlságosan elzárkózó vele szemben. „És itt rejlik — ha szabad e szót útjára bocsátanunk — a tipologizmus jelentősége”, ami nem a két álmegoldás között, hanem fölöttük, a két álláspont közös előföltevésében keresi az igazságot. A tipologizmus értelmében „saját álláspontunkban keressük azokat a motívumokat, melyek álláspontunkon túlra utalnak”; „a tipológiai felfogás a típuson belül húzza meg érvényességi körét, s épp ezáltal ad a típuson kívülinek, az általánosnak egészen éles körvonalat [...], mindig megadja azt a kategóriarendszert, mellyel dolgozik[...]”.<sup>96</sup> Mátrai vázolt fölfogásában éppen az a saját korlátai között kiteljesedő valóság nyer megfogalmazást, ami a dialektikus folyamat hangsúlyozása miatt Lukács elemzésében végül is elsikkad.

### 2.32. *Peratológia és logika*

Ennek a polémiának a során az a látszat is keletkezhetett, mintha az internoszseptális elv alkalmazása mellőzné a dialektikát, vagy lefokozná érvényét. Valójában éppen ennek az elvnek a módszertanilag következetes alkalmazása biztosíthatja, hogy a valóság dialektikáját a maga saját összefüggésében fogjuk föl, és hogy a dialektikus logika ne abszolutizált, minden vonatkozásban erőltetett módszertani elv legyen, hanem a valóság dialektikáját úgy és akkor tükrözze, amikor a dialektika a valóságban ténylegesen megvan. Az internoszseptumon túllépő és általában az internoszseptumokat meghaladó mozgás törvényeit a dialektikus logika írja le, az önmaga korlátozottságában kiteljesedő valóság tartományában azonban a dialektikus törvényekkel szemben más törvények érvényesülnek, amennyiben a korláton belüli kibontakozás, mint ilyen történik. A dialektika ilyen valóságos korlátozottságára utalt Marx a hegeli dialektika kritikája kapcsán. Feuerbach nagy tetteként könyveli el, hogy „a tagadás tagadásával, amely magát abszolúte pozitívnak állítja, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitíve

<sup>94</sup> Uo. 413—414. o.

<sup>95</sup> Mátrai László: *Élmény és mű*, 2. kiadás, Gondolat, Budapest 1973, 220—222. o.

<sup>96</sup> Uo. 221. o.

önmagán megalapozott pozitívot.”<sup>97</sup> Marx határozottan elismeri, hogy a „negativitás dialektikájában, mint a mozgató és létrehozó elvben” Hegel nagyot alkotott, és taglalja a negativitás dialektikáját az ember önlétrehozási folyamatában,<sup>98</sup> ugyanakkor viszont Hegel korlátját ismeri föl abban, hogy Hegel „csak az *elvont, logikai, spekulatív* kifejezést találta meg ama történelem mozgására, amely még nem *valóságos* története az embernek, hanem még csak az ember *létrehozási aktusa, keletkezési története*”.<sup>99</sup> Mivel Hegel „az embert öntudattal egyenlőként tételezi”, a tagadás és a tagadás tagadása egyaránt elvont. „Az öntárgyasítás tartalmas, eleven, érzéki, konkrét tevékenysége ennél fogva annak pusztán elvonatkoztatásává, az *abszolút negativitássá* válik” a „minden tartalomra érvényes *elvonatkoztatási formák*, a gondolkodási formák, a logikai kategóriák” pedig a „*valóságos szellemtől és a valóságos természettől*” elszakítva tételeződnek.<sup>100</sup> A dialektikus logika túlfeszítése és abszolutizálása így végső soron már nemcsak a valóság dialektikájának adekvát megragadását szolgálja, hanem Hegel internoszseptumának módszertani kifejeződéséként a dialektika Hegel rendszerében akkor is ráerőszakolja magát a valóságra, amikor a lényeg igazolása helyett a látszat-lényeget — tulajdonképpen magát az internoszseptális szubjektumot igazolja.<sup>101</sup> A dialektika valóságnak megfelelő korlátozásának követelménye — mint Marx ugyancsak egyik Hegel-kritikájában írja — a „sajátságos tárgy sajátosságos logikájának” megragadását célozza és annak elkerülését jelenti, hogy — mint Hegel — mindenütt „a logikai fogalom meghatározásait” ismerjük föl.<sup>102</sup>

Aszerint, hogy egy internoszseptumnak a saját korlátain belüli kibontakozását, vagy korlátozottságának önmaga korlátain belüli tételezését tekintjük, két különböző logika alkalmas a valóság módszeres föltárására. A belső kibontakozást az ellentmondásmentes formális logika követi, amint ezt az internoszseptális elv megragadására törő Lukács György is hangsúlyozza Engels egyik fejtegetésének interpretációja során.<sup>103</sup> Engels azt mondja a jogról, hogy „modern államban nemcsak az általános gazdasági helyzetnek kell hogy megfeleljen, nemcsak ezt kell kifejeznie, hanem *önmagában összefüggő* kifejezésnek is kell lennie, amely nem csapja önmagát arcul benső ellentmondásokkal. S ennek kedvéért mind kevésbé lesz hű a gazdasági viszonyok visszatükrözése.”<sup>104</sup> Az internoszseptum bizonyos eszméknek, pontos, vagy hamis ideológiai vezérelveknek megfelelően teljesedik ki rendszerré. Ezek a formális logika segítségével pontosan követhető szerveződés támpontjaiul szolgáló elvek

<sup>97</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k., 187. o.

<sup>98</sup> Uo. 193—194. o.

<sup>99</sup> Uo. 188. o.

<sup>100</sup> Uo. 211. o.

<sup>101</sup> Vö. uo. 205. o., ahol Marx a tagadás tagadásának és a lényegnek az összefüggését tárgyalja Hegel-kritikájában.

<sup>102</sup> Marx: *A hegeli államjog kritikája*, i. k., I. köt., 297. o.

<sup>103</sup> Lukács: *Ontológia* II. köt., 483—484. o.

<sup>104</sup> Engels 1890. okt. 27-i levele Konrad Schmidthez, Marx és Engels Művei 37. köt., 480. o.

axiómákként mutatkoznak vagy tárthatók föl az internoszseptális rendszerben. Ilyen axióma pl. a Marx által kritizált polgári gazdaságtanban a magántulajdon ténye<sup>105</sup>; Lukács György ontológiai interpretációjában „az emberi nem társadalmi-történeti létére és kifejlésére” vonatkozóan a nem és egyed megbonthatatlan egysége, ami magától értetődő tény, nem szorul bizonyításra, és amit „feltétlenül el kell ismerni”<sup>106</sup>; Bartók világában axiomatikus érvényű az ideális életforma őrzése, a dolgok fölött való lebegés, a természetesség, a jelen-létet korlátozó távol-lét stb.

Az ilyen axiómák csak az adott internoszseptumban magától értetődők, érvényük csak az internoszseptum korlátaig terjed, addig viszont valóban abszolút érvényűek és magától értetődők. Az emberi egyed föltétlen nembeliségének Marxtól származó tétele pl. — mint Lukács hangsúlyozza is — a társadalmi létezés vonatkozási rendszerében érvényes.<sup>107</sup> Még az embernek a lényegétől való elidegenülése is elsősorban ebben a vonatkozási rendszerben történik, mint ahogyan az elidegenült munka vizsgálata mutatja, amennyiben az embernek lényegétől való elidegenülése „annyit jelent, hogy az egyik ember elidegenült a másiktól, mint ahogy mindegyikük az emberi lényegtől”.<sup>108</sup> Amint azonban olyan vonatkozási rendszereket tekintünk, mint pl. az átélés, az életforma, vagy a létforma vonatkozási rendszere, vagy a szomatikusan megalapozott pszichiátriai betegségben szenvedő ember létezése, tudatformája, akkor a társadalmi-történelmi vonatkozási rendszerben érvényes axiómák helyett más axiómák érvényesülnek, pl. a személyes élettér internoszseptumában az átélés kiteljesedésének van szubjektíve és objektíve is axiomatikus érvénye. Természetesen, externoszseptálisan, az adott internoszseptumot magában foglaló magasabb rendszerek összefüggéshálózatában egészen másféle axiómák érvényesek, az átélésformák értéke pl. annak a közösségnek, végső soron a társadalomnak a vonatkozási rendszerében határozódik meg, amelyikben az átélésformák, mint bennefoglalt internoszseptumok kialakulnak. Egy személy, különösen egy jelentős személy, így Bartók világának elemzése során módszertanilag elsőrendű föladatot jelent, hogy az egyénnek mint nembeli lénynek az összefüggésrendszerét és a bennrejlő, vagy túlmutató internoszseptumokat — melyek az egyén társadalmiasulásának folyamatában keletkeznek (kitüntetett vonatkozási rendszer mindig a társadalmi létezés<sup>109</sup>) — saját valóságukban tárjuk és mutassuk föl.

Az axiómák és a formális logikával követhető mozzanatok (és természetesen a valóságos túlhaladás dialektikája) mellett, adott esetben, mint Bartók világának elemzésekor is, a transzszseptális vonatkozások adekvát logikai megragadása is szükséges. Transzszseptális vonatkozásban a *fluktuációs* logika érvényes.<sup>110</sup> Bartók

<sup>105</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, i. k., 91. o.

<sup>106</sup> Lukács: *Ontológia* III. köt., 44—45. o.

<sup>107</sup> Vö. föntebb, 1.1. pont.

<sup>108</sup> Marx, i. m. 103. o.

<sup>109</sup> Vö. föntebb, 1.21. pont.

<sup>110</sup> Vö. föntebb, 1.22. pont.

világában az internoseptális axiómák fluktuációs természetűek voltak, mert létformája transzseptális volt. Ideális életformáját eszme nélkül, az eszmenélküliség eszmeiségét kifejezve tartotta fenn, jelen-létét korlátozó távol-léte a végtelenbe végtelenbe bezárt ember létmódja volt. Fluktuációsak voltak vezérelvei, a természet, a nép, a parasztsztyálya is. Végző soron tudata is fluktuációs, *túlós* tudat volt. Az ellentétek Bartók esetében, és általában a transzseptális vonatkozásokban, nem szubjektív képtelenség vagy nemtörődőmség miatt nem oldódnak föl új egységben, hanem tulajdonképpen meghatározottságuk szerint hatják át egymást és tételezik egymást egymás ellentétében. A fluktuációs logika elemi modellje az olyan tétel, amelynek állítmánya implikálja azt az alanyt, amelyre külsőként vonatkozik. Ilyen tétel — „Egy krétai azt mondja, hogy minden krétai hazug” — régóta ismeretes a logikában, de a legújabb időkig csak kuriózumnak számított.<sup>111</sup> Jelentőségét csak azáltal kapja meg, hogy a transzseptális létforma történelmi aktualitássá lett. A fluktuációs logika kidolgozása a jövő föladata. Transzseptális létformában — megszenvedettségé miatt — a fluktuációnak általában hangsúlyos érzelmi színezete van, és mivel a megfoghatatlanra irányul, többnyire metaforikusan, képi vonatkozásokban gazdagon fejeződik ki. Ezek a jellemzők uralkodnak nevezetesen Ady Endre világában is, melyet sajátosan „szenvdelmessé” tesznek.<sup>112</sup>

## SUMMARY

### *Bertalan Pethő: Peratology and syncretic method*

The author introduces „peratology”, a new term coined on the basis of the Greek noun τό πέρας which deals with Being and There-being according to their limits. Ontological ideas, which complete reality to totality, fulfil double function. They transcend reality toward the Not-being, similar to a bridge having only one pier, on the side of reality. These ideas represent the transcendence. In this position ideas have a function in the opposite direction: they animate, vitalize, generate reality. This „incending” (from Latin „incendere”) effect is the inversion of the transcending effect. Having these both effects ideas embody the transcendence. Transcendence is not anything different from reality, but ideas having the double function (transcending and incending effects) represent transcendence which expand reality over all limits. There-being, brought to totality through ideas

transcending and incending reality, seems to be, from inside, limitless. This form of Being is named „internoseptum” (from Latin „septum”). Internoseptum is characterized by ideas valid enough to transcend and incend reality and complete There-being to totality. Internoseptum is expressed in different kinds of ontological — not epistemological — idealism. Ontological idealism refers to ideas having double function described above. Epistemological materialism may be idealism ontologically. Ideas having lost their incending effect are revealed as representatives of a false transcendence. The form of Being characterized by becoming conscious of Being’s genuine limits not masked by ideas having valid transcending and incending effect, is named transseptal form of Being. In transseptal form of Being — a characteristic of the XXth century —

<sup>111</sup> Részletesen tárgyalja pl. B. Russell: *Filozófiai fejlődésem*, Gondolat, Budapest 1968, 109 skk. o.

<sup>112</sup> Pethő B.: „Ady világszemléletéről”, *Világosság*, 1985. december.



existence is shocked and (re)establishing of There-being is without prospect. Recognizing two other (infraseptal and suprasedal) historical forms of Being, peratology is not a special ontology, but a philosophy which arranges ontologies in historical perspective. Peratology displays There-being as relative to Being, Being as relative to Nothing and forms of Being as relatives to their limits and to each other. On the other hand peratology displays spheres and strata of a form of Being not only as relatives to their limits, but having their own value and validity and tending to be absolute within their limits. In this diacosmic (from Greek *ὁ διάκοσμος*) point of view, varieties of personality, of experience, of life and of social consciousness appear as independent structures inside of their own limits not perceived from inside. Recognition of their own limits shows these independent structures, „diacosmoi”, not only dependent, but ultimately being faced to the Nothing in the transseptal form of Being. There-being is shocked and hopeless in respect of the Being faced to the Nothing and limited in itself originally, but diacosmoi inside of There-being are bridge-heads of the existence producing the illusion of their own limitlessness. Peratology takes into consideration both aspects of original limitedness: forms of Being characterized by transcendence and incidence of ideas belonging only to their own reality on the one hand and diacosmic structures inside of forms of Being characterized by validity which tends to be absolute on the other.

After having discussed two themes — mankind (German: *Gattungswesen*) and limitations of the own internoseptum on the one hand and criticized internoseptum on the other — relevant to Lukács's *Ontology* based upon works of Marx —, the author outlines the proper method of peratology, the so called „syncretic” method. Syncretic method (1) maintains — in opposite to analytic and synthetic method — the original variety and diversity of objects to be investigated; (2) tends to recognize comprehensive laws and dominant tendencies, not regarding them absolute, but investigating how comprehensive laws and dominant tendencies depend on their own ideology; (3) takes into consideration an object, a research area not only from outside, but according to their own internoseptum as well; (4) employs dialectic logic regarding real surpassing an internoseptum, „metaphysical” (Aristotelian) logic regarding an internoseptum from inside, logic of fluctuations regarding an object being in crisis; (5) takes into consideration different internosepta simultaneously; (6) uses a rational frame of reference organizing irrational, non-discursive kinds of knowledge in this as relative independent forms having special, own structure; (7) recognizes irrational methods belonging to transcendence and crisis, rational methods belonging to valid and stable internosepta regarding from inside. — The first three points mentioned above is illustrated by discussion of some problems emerged in the author's book „Bartók's secret path” (Gondolat Publ., Budapest 1984).

## A JOG MINT FELÉPÍTMÉNY

(*Adalékok az alap—felépítmény kategóriapár történetéhez*)

VARGA CSABA

Fogalmaknak is lehet különös a sorsuk. Még inkább így van ez, ha a fogalmi azonosság látszata mögött eltérő funkciókba helyezik a fogalmakat, és ennek során olyan szerepkörből, amelynek betöltésére eredetileg rendeltettek, olyan, természetüktől idegen közegbe emelik át őket, amelyben már voltaképpeni meghatározásaik sem érvényesülhetnek — ha ugyan visszájukra nem fordulnak. Nos, ha ilyen sors jut osztályrészül egyes fogalmaknak, úgy e lényegüktől idegen szerepnek is bizonyosan csak látszólag tehetnek eleget — inkább zavart okozva, semmint tisztázást elősegítve abban a közegben, amelybe helyezettek. Egy latens diszfunkciót csak akkor győzhetünk le, ha előbb manifesttté tesszük. Ugyanígy: fogalmi viszonyokat csak akkor tisztázhatunk, ha előbb, eredeti szövegkörnyezetükbe visszahelyezve, eredeti jelentésüket és funkciójukat föltárjuk.

Ha bárkitől is a marxizmus alapvető tanítása felől érdeklődünk, a válaszadó szinte bizonyosan az alap és felépítmény kategóriapárjára építve fogja megfogalmazni azokat a megállapításokat, amelyekhez Marx — évtizedek kutatómunkája során — eljutott. Ez a kategóriapár azonban, ami eredetileg egy tudományos megsejtés tömör kifejezésének metaforikus telitalálata volt, már Marx életében önállóul utat járt be. A tudományos elemzést mozgató megsejtésből, vagyis munkahipotézisből, *tétellé, önmagában elégséges állítássá*; majd egyenesen *tanná, azaz ilyen állítások rendszerévé lépett elő*. Mindez természetesen teljes funkcióváltással járt. Hiszen az, ami eredetileg kiindulópont volt, most végkövetkeztetéssé változott. Következésképpen látszólag konkrét levezetése sem bizonyítás már, inkább illusztráció a kész igazsághoz. Nos, a fogalmak ilyen kezelése nyilván elméleti merevítéssel jár együtt, és következményként további fogalmak kényszerpályára terelését vonja maga után. Amennyiben pedig az ilyen fogalmakkal megfertőzött elmélet önmagához következetes akar maradni, úgy e kényszerpályák az elmélet egészét áthatva láncreakciószerűen szétgyűrűznek, és végső soron az elmélet deformálódásához vezetnek. Mindennek pedig óhatatlanul a teljes fogalmi elbizonytalanodás a kísérője.

Mivel a jog kiváltképpen felépítményi jelenség, az alap és felépítmény kategóriapárjának filozófiai megítélése mindenkor közvetlenül befolyásolja a jog filozófiai megítélését is. Ugyanakkor a marxista jogelméletben bármennyire is alaptételnek tűnik a jog felépítményként történő felfogása, elméleti tartalmát illetően növekvő bizonytalanság uralkodik, mely a kritika hallgatásából már-már a hallgatás kritikájába fordul.

A megnyugtató tisztázás itt is előfeltételezné a marxista filozófiának korunk színvonalán történő művelését, a marxi módszertani gondolatokhoz való visszatérés jegyében a vizsgálódásoknak minden területen megismételt elvégzését — röviden azt, amit Lukács a marxizmus „reneszánszának” nevezett. Ennek hiányában legalábbis a jogelméletnek tisztázni kell önmaga számára, hogy milyen okból, milyen módokon változott a tárgyáról alkotott fölfogása, s a jognak az alap és felépítmény kategóriapárját alkalmazó kifejtése milyen módszertani előfeltevésekkel és elméleti eredményekkel jár.

Az alábbiakban kísérletet teszek tehát arra, hogy (I) rekonstruáljam az alap és felépítmény kategóriapárjának eredeti jelentését és funkcióját, (II) nyomon kövessem ezek deformálódását és a dogmatikus tanná merevedés torzító hatását a jog elméleti fölfogására, (III) áttekintsem a kategóriapár filozófiai értelmezésének néhány mai kérdését, és végezetül (IV) körvonalazzam a kategóriapár jogelméleti alkalmazása lehetséges előnyeit és elméleti tartalmát.

## I. AZ ALAP ÉS FELÉPÍTMÉNY KATEGÓRIAPÁRJA MARX ÉS ENGELS MŰVÉBEN

Marx és Engels történelemfelfogása már 1845 táján kialakult. Alapvető fölismeréseiket *A német ideológia* című kéziratukban rögzítették („a közvetlenül termelésből és érintkezésből kifejeződő társadalmi szervezet [ . . . ] minden korban alapja az államnak és a többi eszmei felépítménynek”). E kézirat kiadása sajnálatos módon majd száz évet késett. Így hosszú időre, a moszkvai kiadásig át kellett engedni az „egerek rágszáló bírálatának”, tehát a kortársakra ez időben hatást nem gyakorolhatott. Marxnak a történelem materialista fölfogását illető összegzése így csak 1859-ben, *A politikai gazdaságtan bírálatához* írott előszavában jelenik meg. Ám itt olyan kifejtésben, aminek egyrészt köszönhető az alap—felépítmény kategóriapár diadala, ugyanakkor a leegyszerűsítő félrehallások sorozata is.

Marx a következőképpen fogalmaz — az olvasó figyelmét kérve teljes terjedelmében kell idéznem, hogy a későbbi fejtegetések érthetők legyenek: „Az általános eredményt, amelyre jutottam, és amely, miután rájöttem, tanulmányaim vezérfonala lett, röviden ekképpen lehet megfogalmazni: Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerők meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, ami létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza. A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba kerülnek a meglévő termelési viszonyokkal, vagy — ami ennek csak jogi kifejezése —

azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmi átalakulások vizsgálatánál a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos pontossággal megállapítható átalakulást mindig meg kell különböztetni a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formáktól, amelyekben az emberek ennek az összeütközésnek tudatára jutnak és azt végigharcolják. Mint ahogy az egyént nem aszerint ítéljük meg, aminek önmagát véli, ugyanúgy az ilyen átalakulási korszakot sem ítélni meg saját tudatából, hanem ellenkezőleg, ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok között meglevő összeütközésből magyarázni.”<sup>1</sup>

Ez a tömör vázlat rendkívül nagy ívet fut be — hatásában olykor magától a marxi műtől is önállósulva. Fél évvel később írott recenziójában Engels már „forradalmasító felfedezésnek” nevezi, majd pedig Sztálin — a rá jellemző rövidséggel — „történelmi” jelentőségűnek mondja ki, mint „a történelmi materializmus lényegének [...] zseniális formulázását”.<sup>2</sup>

Szigorúan tekintve a művet, úgy véljük: Marx csupán néhány alapvető sejtés újabb és újabb területeken történő átgondolására törekedett, s korántsem arra, hogy megvonja egy axiomatikus szigorúsággal körülhatárolt, zárt fogalomkészletben kifejezett rendszer körvonalait. Minthogy addigi munkássága legnagyobb szabású előmunkálatainak közrebocsátásáról volt szó, már csak szigorúan szaktudományos profilú kiadójára és az olvasókként remélt közgazdász szakkörökre tekintettel is szükségesnek érezhette, hogy első ilyen művében kutatási programjáról egy rövid előszó keretei közt beszámoljon, vázolva gondolkodói fejlődésének főbb állomásait, s néhány mondatban érzékeltetve azt az általános képet is, amelyhez eljutott és amelyet pontosan e munkájának írása során magáénak vallott. Egy ilyesfajta programot megfogalmazó vázlatnál azonban nem ment tovább; általános elméleti megfogalmazásra később sem vállalkozott.

Először Engels volt az, aki — a fenti kifejtést messzemenően kamatoztatva — annak rövid, találó, képszerű, és éppen képszerűségében meggyőző kifejezését általános elméleti megfogalmazásban fölhasználta. Az ő hozzájárulása az alap és felépítmény gondolatához ugyanakkor nem volt több, mint *tételekké* merevítése annak, amit Marx az említett Előszóban „vezérfonal”-ként — saját kutatásai vezérfonalaként — megfogalmazott. A példák közt említhető már Engels recenziója: „minden társadalmi és állami viszony, minden vallási és jogi rendszer, minden elméleti nézet, mely a történelemben felmerül, csak úgy érthető meg, ha megértjük a mindenkori megfelelő korszak anyagi életfeltételeit és ezekből az anyagi életfeltételekből vezetjük őket le”; az

<sup>1</sup> Vö. *Marx és Engels Művei*, 13. köt., 6—7. o.

<sup>2</sup> Sztálin: *A leninizmus kérdései*, Szikra, Budapest 1953, 670. o.

*Anti-Dühring* néven ismert, ill. a szocializmus jogfejlődéséről írt, azonos megfogalmazásban ismétlődő dolgozata: „a társadalom mindenkori gazdasági szerkezete az a reális alapzat, amelyből mindegyik történelmi időszak jogi és politikai berendezéseinek, valamint vallási, filozófiai és egyéb elképzelésmódjának egész felépítménye végső fokon magyarázandó”; Marx sírjánál tartott beszéde: „a közvetlen anyagi létfenntartási eszközök termelése és ezzel egy nép vagy korszak mindenkori gazdasági fejlődési foka az alap, amelyből az illető emberek állami berendezkedései, jogi nézetei, művészete, sőt vallási képzetei kifejlődtek, így tehát ebből az alapból kell ezeket magyarázni is — nem pedig, ahogy eddig történt, megfordítva”; vagy kései előszava hajdanvolt közös forradalmasító kiáltványuk angol kiadásához: „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”.

Hogy az alap és felépítmény kategóriapárját Marx mennyire eseti jelleggel, kizárólag az Előszó szövegkörnyezetébe és alkalmi funkciójába ágyazottan, tehát egy összetett gondolatsor leegyszerűsített ám képszerű érzékeltetése érdekében használta, arról tanúskodik, hogy itt a *Basis* és *Überbau* fogalompárja egyetlenegyszer fordul elő („reale Basis” és „juristischer und politischer Überbau”). Amikor néhány mondaton belül visszatér „az egész óriási felépítménynek” a kérdéses összességgel történő szembesítésére, a képi megjelenítő erő fokozására már szinonim kifejezést használ („ökonomische Grundlage” és „ganze ungeheure Überbau”). Korábbi vagy ezután írt munkáiban pedig, ha hasonló gondolat megjelenik, inkább a *Grundlage* kifejezést használja — szintén a képi megjelenítés és példalózás funkciójában, ám ekkor már más összefüggésben és jelentéssel.<sup>3</sup> A *Louis Bonaparte* 1852-es történelmi, politikai és szociológiai elemzésében: „A tulajdon különböző formáin, a társadalmi létfeltételeken egy egész felépítmény emelkedik, különböző és sajátágosan alakult érzésekből, illúziókból, gondolkodásmódokból és életszemléletekből. Ezeket az egész osztály teremti meg és alakítja ki a maga anyagi alapjaiból és a megfelelő társadalmi viszonyokból.” *A tőke* szinte véletlenszerű szóhasználatában: „a manufaktúra . . . mint gazdasági mestermű emelkedett magasra a városi kézművesség és a falusi háziipar széles alapzatán”<sup>4</sup> — és itt a *Grundlage* kifejezést olyan messzire viszi minden eddigi használatától, hogy csupán Leninnek egy későbbi (a kategóriapárt egy teljességgel más viszony képszerű érzékeltetésére hasznosító) hivatkozása<sup>5</sup> teszi egyáltalán indokolttá, hogy vele az alap és felépítmény kapcsán foglalkozzunk.

Az alap és felépítmény kategóriapárjának értelmezésekor autentikus forrásként így a marxi Előszó idézett helyéhez kell fordulnunk. Ebből az alábbiakat tudjuk meg:

<sup>3</sup> Kivételként említhető *A tőke* III. kötete, a „gazdasági bázis” („ökonomische Basis”) összefoglaló megjelölésével.

<sup>4</sup> *A tőke* I. köt., *Marx és Engels Művei*, 23. köt., 345. o.

<sup>5</sup> „Marx a manufaktúráról azt mondta, hogy az a tömeges kistermelésen emelkedő felépítmény volt; az imperializmus és a fináncpatalizmus viszont a régi kapitalizmuson emelkedő felépítmény.”

(1) Alap és felépítmény nem önmagukban vett elemzésre alkalmazott kategóriák. Olyan meghatározott összességeket jelölnek, amelyek között bizonyos viszony áll fenn, és a kategóriapár pontosan e viszony érzékeltetésére van hivatva.

(2) Ez a viszony determinációs viszony, amely a termelőerők és a termelési viszonyok, illetőleg a jogi és politikai felépítmény és a meghatározott társadalmi tudatformák egymásközi viszonyában a „megfelelés” („entsprechen”), a két nagy tömb viszonyában pedig az „emelkedés”, „megszabás”, „meghatározás” („erheben”, „bedingen”, „bestimmen”) lételméleti kapcsolataként áll fenn.

(3) Az alap és felépítmény szemszögéből a társadalmi változás úgy következik be, hogy a termelőerők fejlődése következtében a termelőerők és a termelési viszonyok közötti megfelelés fölborul, a termelőerők ezért a termelési viszonyokat ismételt „megfelelésre” kényszerítik, és ez a mozgás gyorsabban vagy lassabban átalakítja az egész felépítményt.

(4) Az alap és felépítmény viszonyában testet öltő lételméleti kapcsolat ugyanakkor ismeretelméleti következményeket is von maga után. Nevezetesen, a felépítmény saját tudatként, ideológiai képződményként is megjelenik. Az ideológiáról mint olyan képződményről van itt szó, amelyben az emberek a termelőerők és a termelési viszonyok közötti összeütközés tudatára jutnak és azt végigharcolják. Mivel pedig a felépítményre jellemző saját tudat ideologikusan viszonyul a gazdasági alapzathoz (tehát nem ismeretelméletileg, az igaz visszatükrözés értelmében, hanem saját törvényszerűségeinek engedelmeskedve), ideológiakritikára, vagyis valóságos lételméleti kapcsolatot feltáró magyarázatra („erklären”) van szükség ahhoz, hogy a valódi összetevőket, a saját tudat alakulásában szerepet játszó tényezőket föltárja.

(5) A korábban említett determinációs viszony dialektikus jellege, kölcsönös meghatározási folyamatokba ágyazódása fogalmilag nem kizárt ugyan, de az Előszó idézett helyén kifejtés helyett csupán a determináció irányát jelezte — például a termelőerőkét, szembesítve az alaphoz és a felépítményhez fűződő viszonyával úgy, hogy ezek a termelőerők fejlődésének bizonyos fokán fejlődési formákból azok béklyóivá csapnak át.

(6) Az alap és felépítmény osztályjellegéről szintén nem található kifejtés. Marx lehetséges fölfogására három utalásból mégis egyértelműen következtethetünk. Először is, a felépítményről eleve mint jogi és politikai felépítményről szólt. Később a jogi, politikai, vallási, művészi, filozófiai formákat is említi, ám csupán a termelőerők és a termelési viszonyok összeütközése kapcsán, vagyis arról az időszakról szólva, amit történelmileg először legfőljebb az ősközösségi társadalom bomlási szakaszaként ismerünk. Harmadik fontos megnyilatkozása, hogy alap és felépítmény viszonyát tárgyalva Marx „az ázsiai, antik, feudális és modern polgári” formákról tett említést.

(7) Az alap és felépítmény kategóriapárjának szándéka szerinti jelentőségére és funkciójára a kifejtés szövegbeni elhelyezkedéséből is következtethetünk. Marx *A tőkét* megelőző elméleti alapvetésében egy a közgazdász szakmai közösségnek szánt, annak fölrázását célzó szaktudományi kiadvány előszavában, szellemi önéletrajza

egyik bekezdéseként úgy fogalmazott, hogy eddigi fejtegetéseiben nem lát mást, mint „általános eredményt, amelyre jutottam, és amely, miután rájöttem, tanulmányaim vezérfonala lett”. Nem elvégzett, lezárt kutatások összegzését adja tehát, bizonyított tételek összefüggően fölépített axiomatikus szigorúságú és teljességű rendszerében, hanem szemléleti keretet, munkahipotéziseket vázol, melyek kutatómunkája ösztönzői voltak és gondolkodása fő irányát kijelölték. Az alap és felépítmény kategóriapárja csupán ebben a szövegkörnyezetben jelentkezik. Olyannyira, hogy a mű jelentős terjedelmű részelemzésében kizárólag specifikus (gazdaságtani stb.) szakterminusok segítségével elemzi tárgyát, és nem tér vissza többé olyan képszerű általánosításokhoz, melyek az Előszó két oldalát jellemezték.

Engels későbbi hozzájárulásai gazdagítják és pontosítják a fogalmat. Ugyanakkor, úgy vélem, legjelentősebb hozzájárulását a problematikához mégis magával a parafrázissal, újrafogalmazásai sorozatával adta. Mindez azután megkönnyíthette másoknak, hogy az, ami Marx vezérfonala volt, elméleti végkövetkeztetéssé forduljon, és így, eredeti közegéből kiemelve — de dialektikus lényegéből is kiforgatva — az ökonomizmus mechanisztikus világképére egyszerűsödjön le és sajátíttassék ki. Már az említett engelsi recenzió is büszkén jelenti: „Ez a tétel olyan egyszerű [. . .] Mihelyt [. . .] továbbkövetjük és a jelenkorra alkalmazzuk, hatalmas, minden idők leghatalmasabb forradalmára nyílik kilátás.” Ezzel egyidejűleg a „levezetni” („ableiten”) ige képében a determinációs viszony jelölésére olyan fogalmat vezet be, ami minden addiginál (képszerűségében is, ám mechanikus alkalmazhatóságában is) erősebb, és így lételméleti és ismeretelméleti értelemben egyaránt lehetővé teszi, hogy vele éljenek és visszaéljenek.

Azokra az engelsi dolgozatokra, amelyeket Marx még olvashatott, főként pontosítás és fogalmi korlátozás a jellemző. A felépítményben például különválasztja a berendezkedést és az elképzelésmódot. A saját tudat ideológiakritikai magyarázata kapcsán pedig a gazdasági alapzatból kiinduló magyarázatot „végső fokon” („in letzten Instanz”) történő magyarázattá finomítja.

Végezetül a sírbeszéd és a kései előszó egyre naturalistább, egyre képszerűbb, ám így az ökonomizmus felé is egyre nyitottabb körülírásokkal járul a determinációs viszonyban rejlő lételméleti kapcsolat jellemzéséhez: „az alap, [. . .] amelyből kifejlődtek” (die Grundlage[. . .]aus der sich[. . .]entwickelt haben), illetve „amelyre épült” (bauen).

Az úttörő gondolatoknak a tudománytörténetben jól ismert sorsát, hogy ti. a tanítványok nem föltétlenül a mester (részelemzések tömegén keresztül formálódó) problematikáját követik, hanem valamely eredeti megsejtését, a problémaérzékenység átvétele nélkül, kiragadják; lehetőségeinek vizsgálata helyett egyre gátlástalanabban alkalmazzák és ezzel abszolutizálják, hogy végül önnön köréből kiforgatva visszajára fordítsák — nos, e sorsot Marx tanítása sem kerülhette el. Engels 1890-ben kelt levelében pontosan egy ilyen „szerencsétlen”, „kedvezőtlen”, „sajnálhatom”, „nincs áldás” helyzetben háborog, földidézve Marx keserű kifakadását, mikor egy évtizeddel azelőtt e keserű szavakkal határolta el magát a leegyszerűsítőktől: „Tout ce que je sais,

c'est que je ne suis pas marxiste.” És azután megindulnak a levelek, J. Blochhoz, K. Schmidthez, F. Mehringhez, H. Starckenburghoz, a leghívebb és az eszméik iránt is legfogékonyabb tanítványokhoz, csaknem Engels haláláig. A levelekben számba veszi a körülményeket, melyek hozzájárulhattak az eszme deformálódásához, egyszersmind megkísérli e fölfogás dialektikus lényegét megmenteni — a sohasem tagadott, de részelemzésekben soha nem kellően hangsúlyozott másik oldal jelentőségét kiemelve.

Ami a materialista történelemfölfogás korabeli visszhangját illeti, Engels nem kis mértékben csalódott. Szól a zszurnalisztára jellemző önteltségről; a csupán ürügyként fölhasználó botcsinálta elméletgyártókról, akik azért hivatkoznak Marxra, hogy fölmentést élvezzenek a történelem igazi tanulmányozása alól; a történelmi félműveltség pótcselekvéseiről, ahol a történelem materialista fölfogása csupasza frázissá süllyed, hogy immár a tudatlanság is címkézhesse és rendszert alkothasson — és most hallatlan tisztasággal, alázatos egyértelműséggel fogalmaz (amit pedig néhány évtizede talán maga is elmulasztott): „A mi történetfelfogásunk [. . .] mindenekelőtt útmutató a tanulmányhoz, nem pedig a konstruálás emeltyüje. . . . Az egész történelmet újra kell tanulmányoznunk. . . .” A félreértelmzések magyarázatát Marxszal közös tudományos stratégiájukban véli megtalálni. Abban, hogy az újat, a tagadottat kellett részelemzések tömegével bizonyítaniuk, hogy elismertté és cáfolhatatlanná tegyék: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. 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”, hiszen „minden helyen elsősorban azt tartottuk — s azt is kellett tartanunk — a legfontosabbnak, hogy a politikai, jogi és egyéb ideológiai képzeteket és az általuk közvetített cselekedeteket *levezessük* az alapvető gazdasági tényekből. Így aztán a kérdések tartalmi oldala kedvéért elhanyagoltuk a formai oldalt: hogyan, milyen úton-módon jönnek létre ezek a képzetek stb.” A kifejtés egyoldalúságát sajnálattal rója föl magának: „A dolognak ezt az oldalát [. . .] valamennyien jobban elhanyagoltuk, mint amennyire megérdemli. A régi história ez: a formát eleinte mindig elhanyagolják a tartalommal szemben. Mint mondom, magam is részes vagyok ebben, és a hibát mindig csak utólag vettem észre. Tehát eszembe sem jut ezért szemrehányást tenni Önnek — ehhez, mint régebbi bűnrészesnek, nincs is jogom, sőt ellenkezőleg. . . .” Ugyanakkor nyugtatja is magát: néhány tétel elsajátítása korántsem jelenti az elmélet elsajátítását és alkalmazni tudását. Az elméletet mindig a részelemzések egésze hordozza, és nem egyes lerövidített kifejezések, melyek szemléltetésül szolgálnak: „Mihelyt azonban egy történelmi szakaszt ábrázoltunk, vagyis az elméletet a gyakorlatban alkalmaztuk, megváltozott a dolog és ott nem maradhatott tévedésre lehetőség.”

Ami tehát az alap és felépítmény kategóriapárjának jelentését, értelmezését illeti, Engels most már leveleiben dialektikus, összetettséget érzékeltető választ ad. Megtudhatjuk mindenekelőtt, hogy a felépítmény önmagában is összetett jelenség. Példáiból kitűnően politikából, jogból, filozófiából, vallásból, irodalomból és



művészetből tevődik össze. Ezek mindegyike is összetett képződmény: a politika például politikai formák, elméletek, nézetek és hagyományok egymásra kölcsönösen ható összessége.

Nos, az Előszóban szereplő megfogalmazáshoz képest új elem a determinációs viszony dialektikus voltának állítása egy kölcsönhatás összefüggéseiben. A determináció így már olyan összetett folyamatra utal, amelyben a felépítmény egésze és összetevői is sajátos mozgásukban jelennek meg. Mint Engels írja: „az új, önálló hatalomnak nagyjában-egészében követnie kell ugyan a termelés mozgását, de a benne rejlő, vagyis egykor reá ruházott és fokozatosan továbbfejlesztett viszonylagos önállóság folytán maga is visszahat a termelés feltételeire és menetére. Ez kölcsönhatása két egyenlőtlen erőnek, egyfelől a gazdasági mozgásnak, másfelől a lehető legnagyobb önállóságra törekvő új politikai hatalomnak, amelynek, minthogy egyszer létrejött, saját mozgása is van; a gazdasági mozgás nagyjában-egészében utat tör magának, de ugyanakkor nem kerülheti el az önmaga által létrehozott és viszonylagos önállósággal felruházott politikai mozgásnak [...] visszahatását.” E saját mozgásban kitüntetett szerepe lehet a múltból örökölt történelmi hagyománynak, ideologikus befolyásnak vagy akár az eszközjellegű technikai szükségleteknek; ugyanakkor e saját mozgás (nevezetesen az, hogy e hagyományokból, ideológiákból vagy technikákból mi választódik ki és játszik meghatározó szerepet) a maga részéről ismét az említett kölcsönhatásba ágyazódik, amiben — ilyen vagy olyan áttétellel — szintén a gazdasági befolyás érvényesül.

A dialektika lényegére utal azzal, hogy „itt semmi sem abszolút, hanem minden relatív”; s bár „végső fokon” a gazdasági oldal bizonyul döntőnek, mindaz, ami létrejön, „visszahathat a környezetére, sőt a saját okaira is”. A kölcsönhatásban a végső meghatározó tehát az, ami hosszú távon a látszólagos véletlenek átlagából adódó mozgásirányban is kifejeződésre jut. Engels ugyanakkor hangsúlyozza: nem valamiféle, a folyamatban megnyilvánuló törvényszerűség, hanem a mindenkori eredmény az, ami egy ilyen következtetést igazol. Hiszen „e véletleneknek végtelen tömegén keresztül végül is a gazdasági folyamat mint szükségszerűség érvényesül”. Mert „minél távolabb van az a terület, melyet éppen vizsgálunk, a gazdaságitól, és minél közelebb van a tiszta, elvont ideológia területéhez, annál inkább tapasztaljuk majd, hogy fejlődésében véletlenek mutatkoznak, annál zezzugosabb vonalban halad a fejlődési görbéje. De ha megrajzolja a görbe átlagtengelyét, meglátja, hogy minél hosszabb a szemügyre vett időszak, és minél nagyobb az így tárgyalt terület, ez a tengely annál inkább megközelítően párhuzamosan halad a gazdasági fejlődés tengelyével.” És itt Engels, a példák boncolgatása során, olyan érzékeny, dialektikus képet rajzol, ami a mai elemzések úgyszólván minden lényeges összetevőjét előlegzi. Ugyanakkor figyelemre méltó a terminológiai hangsúlyeltolódás is. A „megfelelés” a maga normatív képzetével, az előre elrendeltetés sejtetésével nem fordul többé elő; s bár a „meghatározás” kulcsfogalom marad, a kölcsönhatásban végbemenő folyamatokat egyre inkább a mechanikus okozatiságnál többre utaló „érvényesül” („sich durchsetzen”) és „visszahat” („reagieren”) jelzi.

Igen ám, de ezek a levelek magánlevelek voltak; az írott életmű részeiként nem hathattak. Ha egy-egy levél — mozgalmi folyóiratban — kivételesen meg is jelent (mint pl. az 1890-ben Blochhoz írt levél öt évvel később, a *Der sozialistische Akademiker* hasábjain), ennek hatása legföljebb a bennfentes kis csoportra szorítkozhatott. A fontos levelek csak 1920 után kezdtek megjelenni kötetekben — a weimari Németországban, Szovjet-Oroszországban, Csehszlovákiában. Bármi lett légyen is a tartalmuk, tény, hogy akkor nem voltak jelen, amikor a vulgarizálás, a tanná merevítő értelmezés megindult.

Ezért is fordulhatott elő, hogy majdnem fél évszázadon keresztül az, amit a műnek tekintettek, maga a mű ellen hatott. Nem róható föl tehát, hogy — a magyar századelő kiemelkedő progresszív gondolkodói közül — Jászi Oszkár kritikai áttekintését az Előszó mint a „történelmi materializmus neve alatt ismert elmélet [. . .] legteljesebb és legszabatosabb [. . .] kifejtése” idézésével kezdi;<sup>6</sup> Somló Bódog pedig a marxizmus megismerésének vágyától hajtva autentikus forrásként szintén *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz első német kiadásához fordul, s a magánkönyvtárába beszerzett példány<sup>7</sup> ceruzás-tintás bejegyzéseiből kitűnően mindenekelőtt az Előszót olvassa el. A determinációs viszonyról szóló sorokat ismételten tanulmányozza, majd végül is leghangsúlyosabbnak az alapról és felépítményről szóló mondatot találja. Ezután mindketten, némiképp kiábrándultan, Marx és Engels kortárs értelmezőinél, az ökonomista Eduard Bernsteinnél és a kívülről bíráló Rudolf Stammlernél folytatják a tájékozódást, immár egyre családottabban.

## II. A DOGMATIKUS LEEGYSZERŰSÍTÉS ÉS HATÁSA A JOGFÖLFOGÁSRA

Lenin — amint ez már a korábbiakból kiderült — az alap és felépítmény kategóriapárját nem elméleti fogalomként használta; sőt nem is használta következetesen. 1913-ban és 1914-ben, amikor — mozgalmi indítatásból — összegzi a marxista tanítás lényegét, az alap és felépítmény viszonyából kiindulva a determináció és a tükrözés viszonyáról, valamint a lételmélet és ismeretelmélet kapcsolatáról szól: „Mint ahogy az emberi megismerés a tőle függetlenül létező természetet, vagyis a fejlődő anyagot tükrözi, éppúgy az ember *társadalmi megismerése* (vagyis a különböző filozófiai, vallási, politikai stb. nézetek és tanítások) a társadalom *gazdasági rendszerét* tükrözi. A politikai intézmények a gazdasági alapon emelkedő felépítmények.” Amikor pedig a materialista történelemfölfogást részleteiben is kifejti, lényegében beéri az Előszó idézésével.

A lenini örökséghez így tehát hozzátartozik, hogy az alap és felépítmény kategóriapárját, Marx és Engels nyomán, szintén szemléletes kifejezésként kezeli.

<sup>6</sup> Jászi Oszkár: *A történelmi materializmus állambölcselete*, 2. kiadás, Grill, Budapest 1908, 3. o.

<sup>7</sup> Jelenleg a szerző birtokában.

Ugyanakkor tárgyalásmódjában megjelennek félreérthető mozzanatok is. A következőkre gondolok: (a) az Előszóban található kifejtést ő is „az emberi társadalomra és annak történelmére alkalmazott materializmus alaptételei [. . .] összefoglalásának” tekinti. (b) Az alap és felépítmény közötti determinációs viszonyt megfogalmazza az okozatosság lételméleti és a visszatükrözés ismeretelméleti kapcsolataként is. Végezetül (c) az alap és felépítmény közötti kapcsolatból következtetve „természettudományos pontossággal” történő kutatásra törekszik — noha úgy, hogy részlemezései valójában a konkrét dialektikáján nyugodtak, s ezt a maga ellentmondásosságában tükrözték.

Sztálin viszont nagy ambícióval aknázza ki az alap és felépítmény kategóriapárjában rejlő „lehetőségeket”. Az Előszóban található kifejtést mindenekelőtt abszolutizálja, és egyoldalú determinációs viszonyként értelmezi. Sőt, egyszersmind a dialektika egyetemes alaptörvényévé is teszi, amikor 1906-ban, grúz nyelven írott első elméleti írásában az alap és felépítmény összefüggését mint tartalom és forma összefüggését fogalmazza meg: „Ha az anyagi oldalt, a külső viszonyokat, a létet és a többi efféle jelenséget *tartalomnak* nevezzük, akkor az eszmei oldalt, a tudatot és a többi efféle jelenséget *formának* nevezhetjük. Ebből jött létre az ismert materialista tétel: a fejlődés folyamatában a tartalom megelőzi a formát, a forma elmarad a tartalomtól. És mivel, Marx véleménye szerint, a gazdasági fejlődés a társadalmi élet ‚anyagi alapja’, *tartalma*, a jogi-politikai és vallási-filozófiai fejlődés pedig ennek a tartalomnak ‚ideológiai formája’, ‚felépítménye’ — Marx erre a következtetésre jut: ‚A gazdasági alap megváltozásával *lassabban vagy gyorsabban* átalakul az egész óriási felépítmény’.”

A felépítmény tehát csupán reflex: az alap közvetlen függvénye és visszatükröződése. Ez azután valamiféle hittétel érvényére emelkedik 1938-ban, amikor saját kézjeggyel ellátva megfogalmaztatja és kiadatja a marxizmus kompendiumát, egyedül hiteles magyarázatát, mely két évtizeden keresztül a kommunista világmozgásban a gondolkodás minden területén uralkodik. Figyelemre méltó, hogy Sztálin itt is az Előszó mondataira épít, azokból mint tantételekből indul ki. Engels leveleit ugyanakkor nem hasznosítja. A rá jellemző didaktikus leegyszerűsítésnek megfelelően az alap és felépítmény determinációs viszonyából egyirányú determinációs viszony, egyfajta természettörvény lesz. Ami Engelsnél még a közvetettség s közvetítettség hangsúlyozására szolgált, Sztálin kezében már a törvényszerűség bizonyítéka lesz: „Tehát a társadalmi élet, a társadalom története megszűnik ‚véletlenségek halmaza’ lenni, mert a társadalomtörténet a társadalom törvényszerű fejlődésévé, a társadalom történetének tanulmányozása pedig tudománnyá válik.”<sup>8</sup> A felépítmény elemei pedig nem mások, mint az alap lételméletileg is megfogalmazott visszatükröződései: „a társadalom szellemi élete alakulásának forrását, a társadalmi eszmék, a társadalmi elméletek, a politikai nézetek, a politikai intézmények eredetének forrását nem magukban az eszmékben, elméletekben, nézetekben, politikai intézményekben kell

<sup>8</sup> Sztálin, i. m. 651. o.

keresni, hanem a társadalom anyagi életének feltételeiben, a társadalmi létben, amelynek ezek az eszmék, elméletek, nézetek stb. visszatükröződései”.<sup>9</sup> Vélekedése szerint alap és felépítmény között a kapcsolat szükségképpen, egyesélyű; megfelelésük szinte természettudományi törvény erejével érvényesül: „Amilyen a társadalom léte, amilyenek a társadalom anyagi életfeltételei, olyanok az eszméi, elméletei, politikai nézetei és politikai intézményei is.”<sup>10</sup> Szerinte a determinációnak nemcsak az iránya megfordíthatatlan; meghatározó és meghatározott időben is élesen szétválik egymástól: „Új társadalmi eszmék és elméletek csak azután keletkeznek, hogy a társadalmi anyag életének fejlődése új feladatokat állít a társadalom elé. De miután már létrejöttek, igen komoly erővé válnak, amely megkönnyíti a társadalom anyagi életének fejlődése által felvetett új feladatok megoldását, megkönnyíti a társadalom előrehaladását.”<sup>11</sup> Ezzel a vélekedéssel az, ami a mindenkori társadalmi totalitáson belül az egyik legátfogóbb összefüggésnek csupán egyik oldala volt, most csupasz felépítménnyé, az alap egyszerű reflexévé válik. Előbukkan ugyan még a „visszahatás” kifejezés,<sup>12</sup> de egy merev időrendbe tagolt okozati meghatározás összefüggésében: annak szolgálati szerepjátszásaként, ami az alap által meghatározva létrejött. Ezért írhatja: a felépítmények különbözősége „nem maguknak az eszméknek, elméleteknek, nézeteknek, politikai intézményeknek, természetével’, ‘sajátosságával’ magyarázható, hanem a társadalom anyagi életfeltételeivel, amelyek a társadalmi fejlődés különböző időszakaiban különbözők... Mi itt eddig csak a társadalmi eszmék, elméletek, nézetek, politikai intézmények *eredetéről*, azok *keletkezéséről* beszéltünk, arról, hogy a társadalom szellemi élete a társadalom anyagi életének feltételeit tükrözi vissza. Ami a társadalmi eszmék, elméletek, nézetek, politikai intézmények *jelentőségét*, azok történelmi *szerepét* illeti, a történelmi materializmus nemcsak tagadja, hanem ellenkezőleg, hangsúlyozza fontos szerepüket és jelentőségüket a társadalom életében, a társadalom történetében.”<sup>13</sup>

A hivatalossá vált marxizmus ez alapmunkája először 1938-ban, *A Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjának története (Rövid tanfolyam)* egyik pontjaként jelent meg, később azonban *A leninizmus kérdései* című sztálini gyűjteményben is igen nagy példányszámban terjesztették. Ha meggondoljuk, hogy csupán Magyarországon 1953-ig 335 ezer példányban jelent meg *A leninizmus kérdései*, úgy elképzelhető: a magyar könyvkiadásnak e néhány éven belül a milliós példányszámot megközelítő vállalkozása mennyiben járulhatott hozzá a sztálini értelmezés kizárólagossá tételéhez. Nos, a terjesztés hatékonysága ellenére, ez a Marxra hivatkozó s dogmarendszerre szerveződő kifejtés a jogi gondolkodásra az elvárhatónál kisebb hatást gyakorolt. Föltehetően azért is, mert 1938-ban, néhány hónappal azelőtt, hogy

<sup>9</sup> Uo. 652. o.

<sup>10</sup> Uo. 652., 659. o.

<sup>11</sup> Uo. 654. o.

<sup>12</sup> Uo. 653., 654. o.

<sup>13</sup> Uo. 652., 653. o.

a sztálini mű megszületett, a korszak vezető szovjet jogi ideológusa, Visinszkij már rögzítette azokat az alapokat, amelyekre a bolsevik forradalom konszolidációjának és egyben sztálini korszakának a jogfölfogása épült. A sztálini fölfogástól természetesen nem eltérve, csak annyiban különbözve fejtí ki álláspontját, amennyiben az Előszó tanulmányozása mellett az engelsi levelekben foglaltak is befolyásolják. Az a föladata, hogy ideológiailag megalapozza a szovjet jogot mint a szocialista alapnak *megfelelő* jogot, és egyúttal megsemmisítsen minden korábbi polgári nézetet vagy a jogi forma elhalásával számoló (illetve abban túlélő burzsoá formát látó) vélekedést. Ez a cél vezérli, amikor kifejti: „Marx [. . .] útmutatása [. . .] elismeri a jogfejlődés elkerülhetlenségét. A jognak azonban nincs saját története, de fejlődéstörténete szervesen összefügg [. . .] azoknak a társadalmi és elsősorban termelési viszonyoknak fejlődésével, amelyekből és amelyek talaján a jog, az egész felépítmény, mint általában a politikai felépítmény kinő. A jog éppen ezért nem lehet az adott társadalom gazdasági színvonalán felül, amint egyébként nem lehet ez alatt a színvonal alatt sem. A jog szükségszerűen megfelel ennek a színvonalnak, illetve bensőleg összhangban van vele (Engels levele Konrad Schmidthez, 1880. nov. 27-én). Ez a körülmény kizárja a jogfejlődéssel kapcsolatban azt az elképzelést, ami abból indul ki, hogy a jogi fogalmakat és jogintézményeket mechanikusan át lehet vinni egyik gazdasági korszakból a másikba. . . . A marxizmus tanítása szerint az osztálytársadalom minden gazdasági korszakának a maga joga felel meg, és a jog kimerítő fogalmát nem a jog elemzésében kell keresni és megtalálni[. . .], hanem az adott jogi formát szülő társadalmi és termelési viszonyok elemzésében.”<sup>14</sup> És ennél bővebben vagy részletebben későbbi munkáiban sem tesz említést alap és felépítmény viszonyáról.

E kategóriapár akkor lesz igazán az önmagát marxistának hívő gondolkodás alapkérdése, a kérdésben Sztálin által adott válasz pedig minden bölcsesség kútfeje, amikor a Szovjetunió Kommunista Pártjának napilapja, a *Pravda* hasábjain — N. J. Marr szovjet tudós (1864—1933) a nyelv osztályjellegéről és a társadalmi formációk váltásaival párhuzamos, ugrásszerű fejlődéséről szóló elmélete nyilvános vitájának hetedik hetében — egy, ifjú elvtársakból álló csoport fölkérésére Sztálin az újság 1950. június 21-i (170.) számában megszólal, hogy kifejtse „a marxizmusnak a nyelvtudomány és más társadalmi tudományok terén elfoglalt álláspontját”. Csak a korszak túlpolitizált és túlideologizált légkörének elmélyült, szemléletében és igényességében valóban marxista elemzése mutathatná ki, hogy Sztálin megnyilatkozása — amit maga is visszavezetett olyan nyilvánvaló igazságokra, mint hogy pl. a vasút a bolsevik forradalom győzelme ellenére is változatlanul vasút, az orosz nyelv pedig orosz nyelv marad, nem kell hát őket fölszaggatni pusztán azért, hogy helyükbe újak, a szocialista berendezkedéshez méltók, „proletárjellegűek” kerüljenek — miképpen válthatott ki olyan fergeteges hatást, hogy néhány hónapon belül (mint

<sup>14</sup> A. J. Visinszkij: *A jog és az állam kérdései Marxnál*, Jogi és Államigazgatási Kiadó, Budapest 1953, 42—43. o.

valami gigászi karmester intésére) a szocialista országok tudományos akadémiái lázas vitába kezdenek az ősrégészettől a folklorisztikáig, építészettörténettől a jogtudományig, mind a kérdések kérdését téve föl: felépítménynek minősül-e tárgyuk, és ha igen, milyen következmény adódik e besorolásból?

Politikaelméleti és szociológiai nézőpontból a kérdés annál érdekesebb, mert két évtizeddel korábbi állásfoglalásához képest az alap és felépítmény kategóriapárjáról Sztálin nem fogalmaz meg új tételt; legföljebb kifejtésében kategorikusabb. Úgy véli, alap és felépítmény között kizárólagos megfelelés van, és ez okozati kapcsolatukban fejeződik ki: „Minden alapnak megvan a saját, neki megfelelő felépítménye. . . Ha megváltozik és megszűnik az alap, akkor nyomában megváltozik és megszűnik a felépítménye, ha új alap jön létre, nyomában létrejön a neki megfelelő felépítmény.”<sup>15</sup> A felépítmény szerepét az alap kizárólagos, osztályjellegű szolgáltatásként tárgyalja: „A felépítményt az alap hozza létre, ez azonban egyáltalán nem azt jelenti, hogy a felépítmény csupán visszatükrözi az alapot. . . Ellenkezőleg, miután létrejött, hatalmas cselekvő erővé válik, tevékenyen hozzájárul alapjának kialakulásához, megerősödéséhez. . . Másképp nem is lehetséges. Az alap éppen azért hozza létre a felépítményt, hogy ez szolgálatára legyen. . . Mihelyt a felépítmény lemond erről a kisegítő szerepéről, mihelyt a felépítmény a maga alapja aktív védelmének álláspontjáról a közömbösség álláspontjára helyezkedik saját alapja irányában és egyforma magatartást tanúsít az osztályok irányában, legott elveszti felépítmény minőségét és megszűnik felépítmény lenni.”<sup>16</sup> Szerinte a felépítmény sorsa olyannyira az alaphoz kötött, hogy annak változásával ugrásszerűen megváltozik, újracserélődik: „A felépítmény annak az egy korszaknak a terméke, amelynek folyamán az adott gazdasági alap él és működik. Éppen ezért a felépítmény rövidéletű, megszűnik és eltűnik az adott alap megszűnésével és eltűnésével. . . Néhány év alatt megsemmisíteni és újra cserélni fel a régi felépítményt, lehetséges és szükséges. . .”<sup>17</sup>

Mivel elméleti tételként megfogalmazható előrelépés tulajdonképpen nem történt, a viharszerűen jelentkező ideológiai „kihívás” okát másutt kell keresnünk. A mindent egyformán maga alá rendelő és ezzel egyneműsítő politikai légkörön belül a választ csak a hangsúlyokban, az érvelés szöveggörnyezetében lehetjük föl. Tény, hogy a sztálini állásfoglalás könyörtelenül mechanikus alap gondolatának súlykolása gyakorlati hatásában kikerülhetetlenül új követelményeket támasztott a kutatással szemben, s ezek lényegében a következők voltak:

(1) Alap és felépítmény a kizárólagosság igényével kapcsolódik egymáshoz. Nincsen felépítmény általában; csupán alap „a társadalom fejlődésének adott szakaszában”, és ennek saját, neki kizárólagosan megfelelő felépítménye. Alap és felépítmény kölcsönös birtokviszonyban írható le.

(2) Felépítmény csak azért létezik, hogy osztályjellege révén saját alapját szolgálja.

<sup>15</sup> Sztálin: *Marxizmus és nyelvtudomány*, Szikra, Budapest 1950, 6. o.

<sup>16</sup> Uo. 7. o.

<sup>17</sup> Uo. 9., 10. o.

(3) Vannak olyan jelenségek is, amelyek nem felépítményi jellegűek, ilyen például a nyelv. E jelenségeknél lehetséges a kontinuitás, az áthagyományozódás. Hiszen az emberi civilizáció közös vívmányairól van szó, melyek felépítésében és működtetésében szerkezeti összetevők, technológiák egymást megtermékenyítő folytonossággal játszhatnak szerepet. Tehát a jelenségeknek van és lehetséges is saját fejlődésük. A felépítménnyel már egészen más a helyzet: kutatásában mindössze az osztályjelleg, a saját alap szolgálata, a diszkontinuitás láttatása a javasolt — és megengedhető — szempont.

(4) Alap és felépítmény kapcsolatában minden eleve meghatározott: egy adott alaphoz csak egyféle felépítmény képzelhető el.

Sztálin megjegyzéseinek hatása kettős vonatkozásban mérhető le. Általános politikai síkon hozzájárult a szovjet nyelvtudományban kialakult áldatlan helyzet megváltozásához. Megcsillantotta a formális nyelvi elemzés és az összehasonlító nyelvészet lehetőségét, és legalább szavakban kinyilvánította, hogy vita és bírálat nélkül a tudomány fejlődése nem lehetséges. Filozófiai síkon azonban a sztálini állásfoglalást követő viták során minden felépítménynek minősülő jelenség az átpolitizálás sorsára jutott. Ezért a felépítményen belül bármilyen sajátos fejlődés, az alap közvetlen szolgálatán túlmenő bármilyen más szerepjátszás elképzelhetlenné vált. Ez a társadalomtudományokat megfosztotta attól a lehetőségtől, hogy — igazi társadalmi problémákkal foglalkozva — valóban tudományos igénnyel léphessenek föl.

A hirtelen váltás a népi demokráciákban annál is fájdalmasabb volt, mert a politikai fordulat közelsége miatt a szocialista berendezkedés érdemi feladatai, célkitűzései még csak a döntési apparátusokban formálódtak. Nos, a sztálini állásfoglalás és a nyomában lefolyt vita ösztönzésül és egyben igazolásul szolgálhatott ahhoz a leegyszerűsítő állásfoglaláshoz, hogy mindentől, amit az emberi civilizáció a jog s a társadalomszervezés, a politikai és az ideológiai kultúra, a filozófiai gondolkodás területén létrehozott, igyekezzenek elhatárolni magukat. A jog példáján látni is fogjuk, hogyan indult meg a küzdelem a régi teljes elpusztításáért, egy megálmodott újnak a létrehozásáért. Elméleti síkon ez sajnos olyan sikerrel járt, hogy a jogtudományból majdnem éppen a jogtudományi mozzanat szorult ki, persze a legtávolabbról sem szolgálva azt a máig beteljesítetlen marxi—engelsi tervet, hogy — a társadalomtudományok végső egysége jegyében — „Csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát.”<sup>18</sup>

Méltatlan Sztálin elméleti hagyatékát úgy megítélnünk, hogy művéből egyes tételeket emelünk ki és teszünk mérlegre. E hagyaték messze ható negatív hatása éppen társadalmi-politikai összefüggéseiben, a marxizmusnak mint gondolkodási rendszernek tisztán gyakorlati-mozgalmi megközelítésében, röviden: elméletellenességében rejlik. Abban, hogy az elmélet erkölcsi alapja meggyengül, korábban kivívott viszonylagos önállóságát elveszíti. Ez az elméleti lefokozódás ebben az időszakban a

<sup>18</sup> Marx és Engels: „A német ideológia”, *Marx és Engels Művei*, 3. köt.

többi szocialista országban is tendenciává válik. Sajnos, a gyakorlat sokszorosán bizonyítja, hogy meghatározott föltételek között a társadalmi élet egésze olyan hatásoknak lehet kitéve, hogy ebben pl. az elmélet is egyre inkább egy hierarchikusan mozgatótt bürokratikus apparátus mindenkori igényeit kifejező normarendszerként viselkedik.

A politikai szféra túlsúlyba kerülésének és az elméletre gyakorolt hatásának néhány jellemzőjével másutt már foglalkoztam;<sup>19</sup> most elégséges lesz két vonására emlékeztetnem. Nos, a sztálini gyakorlatban a marxizmus mindenekelőtt (a) mint változhatatlan és vitán felül álló gondolatrendszer jelenik meg, a történelmi materializmus pedig egy abszolút és egyetemes érvényű tudomány egyszerű leágazásaként: „A történelmi materializmus a dialektikus materializmus tételeinek kiterjesztése a társadalmi élet tanulmányozására, a dialektikus materializmus tételeinek alkalmazása a társadalmi élet jelenségeire[. . .]”<sup>20</sup> Ráadásul ezt az egyedül elfogadott hivatalosság pecsétjével látja el, kodifikálja és kanonizálja akkor, amikor saját megfogalmazását-értelmezését a marxizmus „teljes és befejezett tanításaként” úgyszólván normatív erőre emeli.<sup>21</sup> Posztumusz művében Lukács kimutatja: olyan világgép rejlik emögött, amely történelemfölötti, egyetemes-elvont kategóriátant föltételez, sőt ezt tökéletesen egyértelműen megfogalmazottként és rögzítettként fogja föl.<sup>22</sup> Elméleti misztifikációval állunk itt szemben, amihez olyan gyakorlat társul, amely (b) a formális szabálykövetés mintájára az elméleti tevékenységet is csupán mint kész tételek deduktív alkalmazását („végrehajtását”) fogja föl. Például egy sztálini meghatározás szerint a társadalomtudomány nem más, mint a tanulmányozás tárgyára történő ráillesztéssel az egyébkénti törvényszerűség föltárulása.<sup>23</sup> A kategóriák ilyen apriorisztikus kezelése — mutatja ki Lukács — olyan absztrakciókat eredményez, amelyekben a fogalmak reális lényege elveszik, és ezáltal elszakadnak a konkrét történelmi valóságtól is. Ezért hangsúlyozza, hogy Marx is mindig a konkrét történelmi folyamatból indult ki, Lenin pedig a vizsgálódást útkereső kísérletnek fogta föl, melyben a konkrét helyzet konkrét elemzése vezet az általánostól ama konkrét mozgástér körülhatárolásához, amelyben a kérdéses jelenség az adott formáját elnyerte;<sup>24</sup> vagyis a marxi módszer saját kategóriáit is csak mint munkahipotéziseket kezelte. Csak egy ilyen megközelítéssel kerülhető el az az elméletileg pusztító és erkölcsösnek sem mondható magatartás, amely esetről esetre elfoglalt álláspontjait olyanként mutatja be, mint amik közvetlenül, logikai szükségszerűséggel következnek.

Azonban az olyan körülmények között, amikor a tanító dicsérete tovább már nem fokozható, amikor a tanítványi túlteljesítés már csak úgy múlhatja önmagát fölül, ha a

<sup>19</sup> Varga Csaba: *A jog helye Lukács György világgépében*, Magvető, Budapest 1981, 138 skk. o.

<sup>20</sup> Sztálin, i. m. 640. o.

<sup>21</sup> Sztálin: *Rövid életrajz*, Szikra, Budapest 1949, 164. o.

<sup>22</sup> Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I—III. kötet, Magvető, Budapest 1976, III. kötet, 352—353. o.

<sup>23</sup> Sztálin: *A leninizmus kérdései*, i. k., 651. o.

<sup>24</sup> Lukács, i. m. 353—354. o.



kategóriákat tovább feszíti, új és új területeket talál, melyekre szintén alkalmazza és ezzel még tovább merevíti őket — ilyen körülmények között aligha jöhet szóba bármiféle igazi újragondolás. Hiszen a tan olyan, teljes és egyedül elfogadott világkép, ami bármely bele nem illő szempontot, vonatkozást, vagy kérdésföltevést egyszerűen kizár.<sup>25</sup>

Így azok az ösztönzések, amelyek a Szovjetunióból, a szovjet jogtudomány élenjáró eredményeiként érkeztek, hogy a jogi gondolkodást a népi demokráciákban is megreformálják, csupán az egyébként is túlfeszített kategóriák további abszolutizálását szolgálták. Például az, ami Sztálinnál még az alap és felépítmény nagy egységei közti determinációs, ill. visszahatás-kapcsolat volt, egy szovjet jogtudósnál már a felépítmény minden egyes összetevőjére és elemére külön-külön is közvetlenül érvényes determinációs, illetve visszahatási kapcsolatként jelent meg. „A felépítmény minden részét — írja<sup>26</sup> — teljesen és egészében véve az alap határozza meg. Engels, a vallást vizsgálva, amely az ő kifejezése szerint a ‚legtávolabb’ van a gazdasági alaptól, részletesen rámutat arra, hogy azt is a gazdasági alap határozza meg a fennállásának és fejlődésének minden szakaszában.” A determináció abszolutizálásából persze a visszahatás elvének abszolutizálása is következik: annak kategorikus megállapítása, hogy „minden jogintézmény, minden jogi alapelv, minden jogszabály mindig az uralkodó osztály szükségletét szolgálja ki”.<sup>27</sup> És itt a makroösszefüggésekben mutató törvényszerűségeknek mikroösszefüggésekre való mechanikus alkalmazása nem igazolható a totalitásszemlélettel. Pontosan annak lényegét, a totalitáson belüli közvetítések sokszorosan összetett, tehát sajátosan elkülönülő sajátosságait is kibontakoztató közvetítettségét öli ki, s a viszonylagosan önállóuló komplexumok kölcsönhatásaiból adódó összkomplexum képét egy egyneműsített, mechanikus világképre korlátozza. Ami a jog sajátos területét illeti, ezek a vélekedések kétségbe vonják az egyes jogi konstrukciók tekintetében is a „formális dogmatikai módon, apolitikusan” történő tárgyalás jogosultságát, és elvi követelményként hangsúlyozzák: „A szocialista állam és jog progresszív segítő szerepére vonatkozó általános tételt konkretizálni kell minden egyes állami intézmény és jogintézmény különleges sajátosságaira.”<sup>28</sup> A bírálatot nem kerülheti tehát el egy olyan megközelítés sem, ahol — akár csak a fogalmi elemzés kedvéért is — a különböző felépítményekhez tartozó jogi konstrukciók hasonlóságát hasonlóságként ismerik el. Ugyanis a dogma szerint ha a felépítmény az alaptól meghatározott és szolgálati szerepű, bármiféle „közös”, „általános” fogalom lehetősége eleve ki van zárva.<sup>29</sup> Mindez végül is ahhoz a

<sup>25</sup> Lukács, i. m. I. köt., 300., 422. o.

<sup>26</sup> D. I. Csesznikov: „Az állam helye a felépítmény rendszerében”, *Állam és igazgatás* III. (1951), 11—12, 577. o.

<sup>27</sup> N. Ivanov: „Az állam- és jogelmélet egyes kérdései Sztálin elvtárs ‚Marxizmus és nyelvtudomány’ című munkájának megvilágításában”. *Állam és igazgatás* III. (1951), 1—2, 21. o.

<sup>28</sup> N. G. Alekszandrov: „Az állam- és jogelmélet egyes kérdései az alapra és a felépítményre vonatkozó sztálini tételek világánál”, *Jogtudományi Közöny* VI. (1951), 12, 716., 717. o.

<sup>29</sup> Ivanov, i. m. 21. o.

következtetéshez torkollik, hogy „nincs egységes állam- és jogtudomány” sem.<sup>30</sup> A totalitások különmű minőségei közötti összefüggés így totális, az elemek legkisebb részéig hatoló közvetlen és egynemű összefüggések mennyiségi sorozatává változott. Ha nem is volt célja, mindenesetre azt eredményezte, hogy a politikai, jogi, vallási stb. felépítmény is — más alapok hasonló felépítményeivel való mindennemű kapcsolatát elveszítve — atomizálódott.

Ami a szovjet viták hazai hatását illeti, a magyar változat némiképp különbözött elődjétől. Mindenekelőtt leszögezték: az új formáció egészében új jogot hoz létre. „A szocialista jog tehát az új gazdasági alap szülötte, és nem folytatása vagy továbbfejlesztése a burzsoá jognak, amely alapjával együtt eltűnik.”<sup>31</sup> Ebből fakadt azután a purifikátorok türelmetlensége mindazzal szemben, ami a megelőző felépítmény összetevője: tehát nem voltak elnézőek a „burzsoá jogi kategóriákkal, tételekkel és dogmatikai ízű részlet-elméletekkel” szemben.<sup>32</sup>

Ugyanakkor elméletileg dialektikusabb kifejtésre adott módot a tartalom és forma kategóriapárjának tárgyalása és abban az átalakulás folyamatszerűségének érzékelése. „Jogrendszerünkben még számos olyan jogintézmény, olyan jogi forma van, amely a régi burzsoá alapot szolgálta, és amely csak lassan telítődik meg az új, szocialista alapnak megfelelő olyan új tartalommal, amely előbb-utóbb magát a formát is megváltoztatja. . .”<sup>33</sup> Mindazonáltal ebben az állásfoglalásban is rejlett olyan értelmezési lehetőség, ami a történelem dialektikaellenes fölfogását erősítette. Mindenesetre kiolvasható belőle, hogy (a) ha bármely jelenség történetesen szocializmus előtti formációban jön létre, úgy annak sorsában szükségképpen osztozik; (b) tartalom és forma dialektikája elvont azonossággá alakul, amiben elvész a jog sajátosságai, mindenekelőtt eszközszerű technikai jellege; (c) a fenti gondolatmenet a felépítményt statikusan fogja fel, mintha az nem feszültségek és ellentmondások szakadatlan újratermelődéséből és viszonylagos megoldódásából, ezek dinamikus egységéből állna elő. Ez magyarázza, hogy magukat az egyes felépítményeket is társadalmilag-politikailag egynemű, ezt meg is valósító zárt rendszernek tekintik. Elsősorban természetesen politikai kíváncsalmként, később történelmileg igazolt tételként is megfogalmazza Sztálin, mikor kijelenti: „Jogrendszere egységesen vagy burzsoá jog, vagy szocialista jog; harmadik út nincs.”<sup>34</sup>

A fenti összefüggésben elhangzott még egy állítás, amelynek elméleti szempontból különös jelentősége van: „a jogi felépítmény ‚jogilag’ szolgálja az alapot; ennél fogva a jogi felépítményre nézve különös szabályok is fennállnak”. Vagyis: „A jogi

<sup>30</sup> A. I. Gyenyiszov: „A marxizmus—leninizmus kincsestárának rendkívül értékes gyarapítása”, *Jogtudományi Közöny* V. (1950), 12, 567. o.

<sup>31</sup> Bólya Lajos: „A jogi nyelv használatának kérdéséhez”, *Jogtudományi Közöny* VI. (1951), 8, 462. o.

<sup>32</sup> Szabó Imre: „I. V. Sztálin tanítása a nyelvtudományról és a jogi felépítmény kérdése”, *Jogtudományi Közöny* VI. (1958), 4, 158. o.

<sup>33</sup> Uo. 157—158. o.

<sup>34</sup> Id. Szabó, i. m. 160. o.

felépítmény mindig konkrét — mindig egy adott, meghatározott alap felépítménye, s e konkrét jellegétől elvonatkoztatva nem is vizsgálható; e konkrét voltában azonban ugyanakkor fel kell fedezni és a konkrét jogból ki kell emelni azokat az elvonatkozott, általános tételeket, amelyek a jogra, mint társadalmi jelenségre, annak általános felépítmény-jellegére, az alaptól való függésére általában vonatkoznak.”<sup>35</sup> E kérdésföltevésnek az a jelentősége, hogy miután a sztálini világképből már gyökerestől kipszítítottak mindent, ami sajtószzerűen jog, most a „jogilag’ szolgál”, „különös szabályok”, „jog mint társadalmi jelenség [. . .] általában” kifejezéseiben visszatér az, aminek minden vita előkérdéseként kellett volna szerepelnie: mi a jog, mitől jogi jellegű valamely felépítmény? Nos, a jogtudomány végül is eljutott e kérdésföltevésig, de nem tovább. Megoldást nem talált — mint hogy nem is találhatott —, ameddig a sztálini mechanikus világképet mint szemléleti keretet kellett föl vállallnia.

Válasz tehát (talán a biztos kudarc tudatában) meg sem kísérlődött. Az adott helyzetben egyébként is csak két lehetőség adódott a válaszra.

Az első azoké volt, akik (talán kellő előrelátás híján) egyáltalán belementek a kérdés megvitatásába. Számukra, kimondottan vagy kimondatlanul, kettősen vetődött föl a probléma. Egyfelől, ha megjelenési formáját illetően a jog nyelvi objektiváció, úgy hogyan egyeztethető össze a nyelv nem-felépítményi jellege a jog felépítmény-jellegével? Másfelől, ha a jog az alap teremtménye vagy visszatükröződése, akkor a valóságnak a jogban egyértelműen tükröződnie kell: a jognak a valóság lenyomatát, transzformált mását kell képeznie. Ám ha ez nem így van, csak arra következtethetünk: a jog nem egyszerű tükörkép, hanem mindenekelőtt eszköz a társadalmi befolyásolásra. Ilyen körülmények között milyen lehetett a felelős tudósi magatartás, amelyiket nem lehetett eltéríteni attól, hogy szakmája leglényegesebb kérdéseivel foglalkozzon? Nos, ha belebonyolódott a vitába, óhatatlanul nyílt és föloldatlan ellentmondásokat kellett vállalnia. El kellett fogadnia például, hogy a nyelv nem felépítmény ugyan, a jognak mégis „építőanyaga és alakja”; s noha semmiféle jog sem az előző „folytatása vagy továbbfejlesztése”, hanem „az új gazdasági alap szülötte”, ez az „építőanyag és alak” (ami „nem másodrendű kérdés”) leginkább „változatlan használatban” „megmarad”, bár „bizonyos módosulásokon mehet keresztül”.<sup>36</sup>

A másik lehetőség azoké volt, akik — mint a civilisztika nagy hazai öregjei — csak rácsodálkoztak e bizarr, a valóságtól teljesen idegen állításokra, és a vita szakmailag méltatlan terminusaiba nem is bonyolódva szerényen csak tudományuk néhány közhelyszerű igazságára hívták föl a figyelmet. Értetlen, ellenséges, más nyelven beszélő közegeben próbáltak hát érvelni azzal, hogy „a magánjogi szabályrendszer, meglepő stabilitást mutatva, maradandó értékű, időtálló kultúrproduktumokat” hordozhat; hogy a jogban „mesterségbeli eszközök” sokaságáról van szó, melyek „hosszú ideig csaknem változatlanok tudnak maradni, némileg a szókincshez

<sup>35</sup> Uo. 159. o.

<sup>36</sup> Bólya, i. m. 462., 463. o.

hasonlóan”.<sup>37</sup> Talán nem érdektelen követni, hogy reagáltak az előbb említett szolid ellenvetésekre. Pl. „különösen hangsúlyozni kívánom, hogy nem érthetünk egyet egyes a jogi felépítményre vonatkozó felszólalásokkal”.<sup>38</sup> Egy-két hónappal később azután nyíltan is megfogalmazták, hogy az ilyesfajta vélekedés az uralkodó ideológiába beilleszthetetlen („A jog állandó elemeiről beszélni — játék a szavakkal”), sőt tudománypolitikai szempontból egyenesen megengedhetetlen („A folytonosság szempontjainak alkalmazása helyén van, indokolt, amikor *nem-felépítmény-jellegű területről*, termelőerőről, a technikáról stb. van szó”).<sup>39</sup>

Ugyanakkor egyre nyilvánvalóbb volt, hogy a sztálini magyarázat diadalra juttatása, úgy, hogy a mögötte rejlő kérdésekből minden lényegest negligálnak, megnyugtató megoldáshoz nem vezethet. Éppen ezért pár hónap múlva újabb vitát kezdeményeztek, hogy egyértelműen rögzítsék a politikai-ideológiai szféra számára oly fontos álláspontot. A vita tanulságos, különösen mert láttatja: a tényekkel való szembenézés hogyan szűkíti fokról fokra a felépítmény-fogalom alá tartozó jelenségek körét. Kiindulási alapként az alábbi megalapozott kétely hangzott el: „a megállapítás, amely szerint az új gazdasági alap létrejöttével a jogi felépítménynek is újjá kell válnia, a réGINEK pedig meg kell semmisülnie, és amennyiben ez nem következik be minden vonatkozásban, ezt csak a felépítménynek az alaptól való elmaradásának, tehát a jogalkotás és a jogtudomány hibájának lehet tulajdonítani, nem ad kielégítő magyarázatot bizonyos [...] tényekre [...]”<sup>40</sup> A fönti kétely egyik megfogalmazója ráadásul a régi jogrendszer „részeiről” beszélt, melyek az új alap mellett is „használhatók”. Persze kifejtésében sokkal diplomatikusabb volt annál, hogy az alap meghatározó szerepét kétségbe vonja. Csupán elméleti tisztessége és igényessége jegyében dialektikusan — s a fenti szemléleti keretbe is illően — törekedett arra, hogy éppen az alaptól történő meghatározáson belül e meghatározás sajátosságát és összetettségét kibontsa. Mint mondta: „a lebontott régi felépítmény használható részei az új építménybe beépítve ennek részeivé lesznek”. Az újabb beépüléssel az új komplexum meghatározásait is átveszik; vagyis eleve nem elemi összetevőkről, hanem nagy és átfogó egységekről, komplexumokról és azok kapcsolatáról van szó; azaz a felépítményt illető minden állítás értelemszerűen „csak a felépítmény *egészére* vonatkozhat — ezt egységben tekintve”.<sup>41</sup> (Lényegében, ha megsejtés formájában is, olyan nézet fogalmazódik meg, amit rendszeres kifejtésben majd csak Lukács Györgynél, a komplexumok ontológiájában találhatunk meg.) Az előbb idézett kétely

<sup>37</sup> Marton Géza és Nizsalovszky Endre felszólalása a „Sztálin nyelvtudományi munkái és a magyar tudomány” vitájában: *Az MTA Társadalmi-Történelmi Tudományok Osztályának Közleményei* I. (1951), 103., 103–104. o.

<sup>38</sup> Fogarasi Béla zárszava, uo. 106. o.

<sup>39</sup> Fogarasi Béla: „Az alap és felépítmény kérdése Sztálin újabb munkáinak megvilágításában”, uo. 122., 123. o.

<sup>40</sup> „Vita a jog és jogtudomány, viszonylag állandó elemeinek’ problémájáról”, *Jogtudományi Közöny* VI. (1951), 7, 368. o.

<sup>41</sup> Marton Géza, uo. 368–369. o.

másik formábaöntője pedig a felépítmény alakulásának fokozatosságát mint a jog sajátserűségének egyik jegyét tárgyalta, hogy ezzel is a jog technikai-eszközjellegű összetevőinek a fontosságát hangsúlyozza.<sup>42</sup>

Az erre következő, voltaképpeni vitában azután egymás után fogalmazódnak meg olyan állásfoglalások, melyek a fölhozott tényeket magukban ugyan nem vitatják, de az alap és felépítmény kapcsolatának merev fölfogása mindenek ellenére megerősítetik, a tényektől a kételyekhez vezető út pedig elmarasztaltatik.

E felemás reagálásokra jó példa egy hozzászóló fejtegetése: a régi formáció „intézményeit” az újba „nem lehet átültetni”, ámbár a korábbi formációban létrehozott „jogtechnikai megoldások széles skáláját”, „mint pusztán technikai megoldásokat a szocialista jog művelésében is fel lehet használni”. Tehát „nem kell a régi felépítménnyel együtt a régi felépítmény által alkalmazott technikai fogásokat, formális elemeket is elvetni”, mert „az új felépítmény kialakítása azt is jelenti, hogy a kidolgozott technikai megoldásokat új, érdemi rendelkezések keretében új tartalommal töltjük meg, új felépítmény részeivé tesszük, amelynek a régítől eltérő új jellege, új osztálytartalma van”. Ily módon a hozzászóló végül is elismeri: a felépítmény összetett komplexus, a jog pedig, összetevőit illetően, eszközjellegű technikai elemekből áll. És ezzel a megelőző dogmatikus álláspontot természetyszerűleg meghaladja, e meghaladást azonban egyszersmind a kérdéses állásponton belüli finomítássá tompítja, mert végső értékelése szerint az előbbi két tudóst, bírált nézetében, „hibáztatni kell[. . .], hogy a jog felépítmény-jellegére vonatkozó megállapítás elvi elfogadása mellett mindkettőn olyan jelenségeket hangsúlyoztak, amelyek ellentmondani látszanak ennek a megállapításnak, s amelyek a fejlődésünk mai fokán alkalmasak lehetnek a szocialista jogszemlélet[. . .] gyengítésére[. . .]”<sup>43</sup>

Az alap és felépítmény közti kapcsolat mindenhatóságának és önmagában elégségességének legkisebb megkérdőjelezése ebben a légkörben árulásnak, ellenséges kihívásnak tetszett. Így a többség jobb ügyszem sem méltó inkvizitori dühvel és türelmetlenséggel reagált. Egyesek az egész és rész dialektikájának semmibevételét róják föl nekik: „a kezükben forgó téglákat figyelik, és nem az építmény élő egészét, amelynek élő részévé válik az általuk felrakott téglá is”.<sup>44</sup> Mások a technikai-eszközjellegű azonosság lehetőségei mellett „a lényegi másságot” hangsúlyozzák.<sup>45</sup> Ismét mások visszatérnek a katekizmus-szintű elemi fogalmi bizonyításhoz: ha a felépítmény osztályjellegű, a jog pedig felépítmény, akkor egy több formáción átívelő jogot föltételezni — eleve kizárt. Ha pedig a tények és az állítások vigasztalhatatlanul szembekerülnek egymással, kézenfekvő megoldás az ellentmondást föloldani úgy, hogy a tényeket az állításból — esetünkben a jog fogalom meghatározásából — egyszerűen kizárjuk: „[. . .]Mihelyt a felépítmény osztályjellege megszűnik, megszűnik

<sup>42</sup> Nizsalovszky Endre, uo. 369. o.

<sup>43</sup> Világhy Miklós, uo. 370., 371. o.

<sup>44</sup> Feri Sándor, uo. 371. o.

<sup>45</sup> Tury Sándor Kornél és Rónai Róbert, uo. 372., 373. o.

felépítmény lenni. A jog pedig felépítmény, tehát osztályjellegű. Ami nem osztályjellegű, az nem lehet jog. A konstans elem a jogban nem lehet osztályjellegű, tehát nem jog.”<sup>46</sup> Egy másik kísérlet a tényeket nem érinti, mint absztrakcióknak az értelmességét azonban megkérdőjelezi.<sup>47</sup> Végül fölbukkan egy olyan megoldási kísérlet is, ami a tartalom és forma dialektikájában keresve a választ, a konstans elemet mint eleve tartalmatlan összetevőt igyekszik kiiktatni a jog köréből. „Mi teszi felépítménnyé? Éppen azok a tartalmi elemek, amelyek a *konkrét* alaphoz fűzik. . . Ezek nélkül az absztrahált jogi fogalom csak üres héj marad, nem is lesz tényleges joggá.”<sup>48</sup>

Ami a vita végső summázását illeti, nem hagyott kétséget afelől, hogy célja a továbbgondolásra való bátorítás helyett éppen az ilyen irányú vizsgálódások megszüntetése. Az eredeti, legmerevebb álláspontnak tudománypolitikai érveléssel adott megerősítést. Hangsúlyozta: „döntő szerepe annak a helytelen hozzáállásnak volt, amely nem azt nézi, hogy mi az alapvetően új jogrendszerünkben[ . . . ], hanem azt, hogy mi marad meg a régi jogból s mentődik át az újba”. Ilyen módon módszertanilag is megfogalmazta azokat a követelményeket, amelyek a kor tudománypolitikájában egyedül kívánatosak lehetnek. Végül még egy állásfoglalás: „Ez nagymértékben annak a dekomponáló, metafizikus módszernek következménye, amely elemeire bontja a társadalom egységét, az alap és felépítmény, ezen belül a felépítmény egységét és elszigetelten vizsgálja a szétbontott elemeket. . . Az ilyen formai absztrakció a jogtudomány síkján tudománytalan, mert a megállapított törvényszerűség a jog lényegére nem ad választ, sőt alkalmas a jog lényegének félreismerésére.”<sup>49</sup>

Ezzel a kör bezárult: a felépítményeknek sajátos vonások kifejtődésében megnyilvánuló történetisége kiiktatódtott; a tényekkel mint tényekkel számoló mindennemű elemzés a metafizikával azonosult; azzal pedig, hogy a felépítményt kizárólag abban a szerepben voltak hajlandók látni, hogy az az alap szolgálója, valójában nemcsak önállóságától, de sajátos természetétől is megfosztották: elméleti követelményeiben a jogtudományt éppen mint jogtudományt semmisítették meg.

Úgy vélem, a jog kontinuitásáról szóló vita iskolapéldául szolgálhatna a kor gondolkodási stílusának tanulmányozásához. Többé-kevésbé általánosíthatóan derül ki, hogy az elméleti vizsgálódást miként rendelték tudománypolitikai követelményekként megfogalmazott politikai-taktikai megfontolások alá; hogy a filozófiai igazság képében miként bukkantak föl dogmák, melyek korántsem elemzést, csak alkalmazást: belőlük indító deduktív levezetéseket igényeltek; hogy a gondolkodás miképp torzult ideologikusan már megelőlegezett kész eredmények igazolásának folyamatává (amiben a módszer tudományossága, az absztrakció értelmessége, az alkalmazott fogalmak terjedelme, sőt maguknak a tényeknek a relevanciája is annak

<sup>46</sup> Vas Tibor, uo. 371. o.

<sup>47</sup> Eörsi Gyula, uo. 374. o.

<sup>48</sup> Beér János, uo. 374. o.

<sup>49</sup> Szabó Imre, uo. 375. o.

függvénye, hogy ezt az eredményt támogatja-e). A jelen fejtegetésekkel összefüggésben azonban elsősorban nem ez az érdekes, hanem mindenekelőtt a szemlélet torzulása, az a torzulás, amely a felépítményt egészében is, részeiben is egyre inkább egynemű közegként értékeli, és az alap és felépítmény viszonyáról a történelmi általánosítás síkján elmondottakat megkísérli nemcsak konkrét helyzetekre, de ezekben is a felépítmény legvégső elemi összetevőig hatoló érvényességgel érvényesíteni. A politikától a valláson át a művészetekig így minden egyneművé válik, csupán az az arca csillan föl, amelyik az alap szolgálataként jellemezhető. Ezzel a durva leegyszerűsítéssel pedig nemcsak viszonylagosan önálló voltuk enyészik el, de sajtószzerű funkciójuk, fölépítettségük és működésük is, melyek kiteljesítése érdekében a szóban forgó felépítmény egyáltalán létrejött. A totalitás iránti igény felaprózódása az elemi összetevőkre, és ezáltal a felépítménynek sem mint viszonylagos totalitásnak, hanem mint ilyen összetevők egyszerű halmazának a kezelése idézi elő azt a paradox következményt is, hogy miközben az egyedül üdvözítőként kikiáltott módszerből a jog mint jog figyelembevételre kiesik, a tan igazságának a bizonyítása érdekében a jogi jelenség összetettsége mégis a fogalmak, a normák kérdésére egyszerűsödik. A múltbéli rajongóhoz hasonlatosan, ki a porszemben is az ég ura akaratának megtestesülését kívánta dicsérni, ez a megközelítés is (a totalitások különműködésében történő közvetítődés helyett) olyan közvetlen összefüggéseket föltételezett, melyek konkrét egyedi helyzetekben is ugyanúgy érvényesülnek, mint a nagy egységek átfogó rendszereiben.

A vita, noha a jog „viszonylag állandó elemeiről” szólt, lényegében a norma-struktúrák kontinuitása lehetőségei körül zajlott. Miközben a szövegbéli azonosság elismerését egyfajta szómágiával igyekeztek megkerülni, voltaképpen a jogi felépítmény egészének kérdését norma-szerkezetek kérdésévé szűkítették. A jogi jelenség ilyen elszegényítése azt követően mehetett csak végbe, hogy a jogi felépítmény is mindenfajta felépítménnyel egyneműsödött: csupán úgy maradt az elméleti vizsgálódás tárgya, mint ami az alap érdekében és általa meghatározottan betölti szolgálati szerepét.

Nos, egy későbbi vita, amely kritikátlanul átvette a sztálini tételt, miszerint az alap és felépítmény kapcsolata egyszersmind tartalom és forma kapcsolataként is megfogalmazható, a felépítmény ilyen sajátosság nélküli egyneműségét föloldotta, amennyiben magán a felépítményen belül is különbséget tett tartalom és forma között. Ám rögtön kitűnt, hogy ennek is csak politikai-jogpolitikai célja volt: annak bizonyítása, hogy a jogi felépítmény még legformaiabb vonatkozásaiban is közvetlenül az alaptól meghatározott, annak osztálymeghatározottságait viseli. Azt a „törvényszerű” összefüggést akarták bizonyítani, hogy a szocialista gazdasági alapnak „megfelelő” szocialista jognak egyetlen jogforrási forma „felel meg”, s ez a kodifikáció.<sup>50</sup> Figyelemre érdemes, hogy a jogi felépítmény összetettségének a norma-

<sup>50</sup> Világhy Miklós: „Az új szakasz és a törvényalkotás elvi kérdése”, *Az MTA Társadalmi-Történelmi Tudományok Osztályának Közleményei* V. (1954), 1—4, 218 skk. o.

szerkezetre korlátozását ez az okfejtés sem haladta meg, hiszen kerekén kimondta: „az alap a tartalom, a jog pedig a maga egészében (tehát a jogszabály és annak megjelenési módja együtt) a forma”.<sup>51</sup> Amiben különbséget tesz, az a normaszervezeten belül történik, nevezetesen a norma szövegszerűsége és objektíválása, vagyis a szövegek megjelenítése között. E következtetés tarthatatlansága azonban — ami annak megkísérlése, hogy tartalom és forma összefüggéséből is meghatározási kapcsolatot kovácsoljanak — rögtön bebizonyosodott. A teoretikust a gyakorlat emberének kellett figyelmeztetnie: „Megítélésem szerint [...] ezt a kérdést nem lehet a jog mint felépítmény egész komplexumától elválasztva kezelni. Nem lehet a jog [...] külső megjelenését [...] a jog mint forma — formájaként kezelni”, mert a formai megszervezés „önmagában a felépítmény szempontjából közömbös mozzanat, felépítményi jellege csak a jog egészének szétválaszthatatlan egységében jelentkezik”.<sup>52</sup>

A magyar jogelméleti irodalomban voltaképpen itt fogalmazódik meg először hangsúlyosan a totalitás-igény, jelesül hogy alap és felépítmény önmagukban is totalitások, s így a tudományos vizsgálódás csak olyan összefüggéseket tárhat föl, amelyek legfőljebb e totalitások sajátosságába ágyazódva közvetítődnek.

### III. ALAP ÉS FELÉPÍTMÉNY MINT VISZONYKATEGÓRIÁK

Az egy évszázadon keresztül tartó fejlődés során az alap és felépítmény kategóriapárja meghatározott politikai gyakorlathoz tapadó ideológiai szerepet töltött be. Ez magyarázza, hogy alap és felépítmény viszonya a történelmi materializmus egyik központi kérdésévé nőtt — olyan kategóriává, amelynél a besorolás, a felépítményként való címkézés pusztán ténye már további vizsgálódásokat fölöslegessé tevő következményeket vont maga után. Nos, az a korunkra váró igényes feladat, amelynek végeredményét posztumusz összegezésében Lukács György a marxizmus reneszánszaként fogalmazta meg, kettős feladatot rejt magában. Föltételezi Marx gondolatrendszerének újraépítését a műveiben föltalálható módszertani gondolatokhoz történő visszatérés alapján, másrészt az azóta eltelt időszak marxi igényű és szellemiségű vizsgálatának elvégzését, ami természetszerűleg a régi vizsgálódásoknak is újólagos, a ma követelményeihez mért elemzését és értékelését vonja maga után.

A marxi módszertani elgondoláshoz történő visszatérés jegyében az irodalom először is alapnak és felépítménynek *viszonykategória* jellegét hangsúlyozza. Alap és felépítmény nem önmagukban értelmes fogalmak tehát, hanem ez „mint korrelatív kategóriapár, kifejezi a valóságban is egymástól objektíve elszakíthatatlan oldalak viszonyát”.<sup>53</sup> Nem a társadalmi valóság „fölleltározására” szolgálnak, hiszen más

<sup>51</sup> Uo. 218. o.

<sup>52</sup> Jankó Péter, uo. 249. o.

<sup>53</sup> Rónai Róbertné: „Alap és felépítmény, társadalmi-gazdasági alakulat”, *A termelési mód*, MSZMP Politikai Főiskola Filozófiai Tanszéke, Budapest 1973, 23. o.



módon már körülírt jelenségek egyetlen nézőpontból történő jellemzésére hivatottak csupán: arra, hogy különmemű totalitásaik sajátos „összefüggését, egymáshoz való viszonyát” kifejezésre juttassák.<sup>54</sup> Ebből következően „nincs önálló, egymástól független értelmük”; következésképpen nem is „alap és felépítmény”, hanem „alap és felépítmény viszonya” kategóriájáról kell beszélnünk.<sup>55</sup> Másodszer, az sem feltétlenül elhanyagolandó szempont, hogy képletes,<sup>56</sup> az építészetből kölcsönzött, szemléltetően érzékeltető kifejezésekről van szó.<sup>57</sup> A metaforikus *eredet* fölismerése persze önmagában nem perdöntő. Jelentőségre csak akkor tesz szert, ha e kifejezést a saját funkciójában eredeti szövegkörnyezetébe visszahelyezzük. Ekkor tűnik ki az, hogy a felépítmény ún. „viszonylagos önállóságát” Marx szövege nem zárja ki (noha nem is erősíti meg)<sup>58</sup>, vagyis hogy, éppen ama kérdést érintően, vajon alap és felépítmény hatása kétirányú, kölcsönös-e, különbség mutatkozik Marx konkrét vizsgálódásai és szövegének rövidre zárt elméleti általánosítása között.<sup>59</sup>

A sztálini leegyszerűsítéssel szemben — ami a felépítményt meghatározott osztálytartalmú alap osztályszempontból egynemű képződményeként fogadta csak el — az irodalom ma egyértelműen állítja, hogy a felépítmény *osztályszempontból is többreütü*.<sup>60</sup> Bármilyen különös is, ezzel nem mond többet, mint amit fél évszázaddal ezelőtt Gramsci már megfogalmazott: „Az alap és a felépítmények ‚történelmi blokkot’ alkotnak, vagyis a felépítmények bonyolult, ellentmondásos, és heterogén egésze a társadalmi termelési viszonyok egészének a tükröződése.”<sup>61</sup> Az a körülmény, hogy Gramsci egy meghatározott alappal szembesítve is felépítményekről szól, magától értetődő, ha a felépítményfogalmat eleve gyűjtőfogalomként alkalmazzuk. Ugyanakkor érzékletes jelzése annak, hogy a felépítmény mint ilyen csupán annyiban létezik, amennyiben az alappal szembesítjük. Nevezetesen, a felépítmény olyan különmemű jelenségeket hoz közös nevezőre, amelyek csak egyetlen tekintetben jelentenek valóságos közösséget: abban, hogy a társadalmi jelenségek alapként megjelölt csoportjával mint totalitások sajátos kapcsolatban állnak.

A felépítmény ilyen módon való jellemzése, megjegyzem, eleve kizárja, hogy a felépítménnyé minősítésben bármi egyéb szempont közrejátszzék. Fogalmi minimumként az fogadható el csupán, amit a lukácsi *Ontológia* követelményként a társadalmi lét minden összetevője elé állít, ti. hogy az tényleges *társadalmi*

<sup>54</sup> Kallós Miklós—Roth Endre: *A társadalmi rendszer*, Politikai Könyvkiadó, Bukarest 1978, 156. o.

<sup>55</sup> Zygmunt Bauman: *Általános szociológia*, Kossuth, Budapest 1967, 117. o.

<sup>56</sup> Bauman, i. m. 116—117. o.

<sup>57</sup> Kallós—Roth, i. m. 156. o.

<sup>58</sup> R. W. Makepeace: *Marxist Ideology and Soviet Criminal Law*, Croom Helm and Barnes and Noble, London—Totowa (N. J.) 1980, 20. o.

<sup>59</sup> Paul Phillips: *Marx and Engels on Law and Laws*, Robertson, Oxford 1980, 201. o.

<sup>60</sup> Kárpáti Sándor: *A társadalom gazdasági alapja és felépítménye*, MSZMP Budapesti Marxizmus—Leninizmus Ésti Egyeteme, Budapest 1982, 8—10. o.; *Filozófiai kislexikon*, Kossuth, Budapest 1970, 9. o.; Rónai Róbertné, i. m. 21. o.

<sup>61</sup> Antonio Gramsci: *Filozófiai írások*, Kossuth, Budapest 1970, 94. o.

*hatásgyakorlásban jelenjék meg.* Ezen belül tehát a felépítményi minőséget aligha korlátozza, ha ez a hatásgyakorlás nem túl széles körű, az egyéb felépítményekre vagy az alapra kevésbé meghatározó, mint amit más esetekben jellegzetesnek tekintünk. Következésképpen publicisztikai telitalálat lehet ugyan, ám semmiféle elméleti tartalma vagy jogosultsága nincs, hogy a felépítményt „melléképitményé” fokozzuk le egy olyan jelenségnél, amelyről éppen úgy véljük, hogy társadalmi hatása csekélyebb annál, mint ahogy azt remélnénk.<sup>62</sup>

Az alap és felépítmény viszonykategóriákként történő fölfogása magyarázza, hogy a hatásgyakorlásnak csupán *minimuma* is elégséges. Illetve e minimumnak történelmileg mindig konkrétan meghatározott foka, jellege, minősége alkalmassá teheti, hogy alap és felépítmény összefüggésében megjelenjék. A fogalmi minimum a szélső határok megvonására irányul; nem korlátozza tehát annak igazságát, hogy e viszonykategóriák egyedüli tartalma különböző szféráknak az összefüggése, ami éppen — s kizárólagosan — egymásra való hatást gyakorlásukban mutatkozik meg.

Ha a lukácsi *Ontológia* nyelvén azt mondjuk, hogy a társadalmi létezés olyan, megfordíthatatlanul előrehaladó folyamat, amelyben az egyes komplexumokra jellemző kölcsönhatás végbemegy, úgy nyilvánvaló, hogy alap és felépítmény nem más, mint egy területe annak a *kölcsönhatás*nak, ami az ontológia szemszögéből magával a társadalmi léttel egyértelmű. Ha viszont a viszonykategória épp a kölcsönhatás tényétől, a kölcsönhatás dinamizmusában megnyilvánuló szakadatlan mozgástól kapja értelmét, úgy zavarba ejtő, sőt egyenesen megtévesztő, ha a felépítmény körülírásaként éppen nem dinamikus működést, hanem állóképként kimerevített statikusságot, mozdulatlan tárgyiasságban kifejeződő nyugalmi állapotokat sugallnak. Márpedig éppen ez jellemző a szokásos, fölsorolásszerű meghatározásokra,<sup>63</sup> melyekben a felépítmény inkább tetszik valamely szervezet anatómiai metszetének, mint tényleges hatásgyakorlásban élő, adott irányokban befolyásolást gyakorló organizmusnak (emlékeztetve a mechanikus materializmus lukácsi jellemzésére, miszerint a vulgármaterializmus végül is vallási világképből vett mintákkal: a ható „teremtő” és a hatást szenvedő „teremtmény” képzetével él).<sup>64</sup>

Bármilyen kritériumokat állítsunk is föl egy jelenséggel kapcsolatban, annak valóságos jelenléte és jelentősége csak a kérdéses jelenség mozgásában, dinamizmusában mutatkozik meg. Jól mutatja ezt az osztályjelleg és az ideológia lukácsi elemzése. Hiszen nem lehetnek rögzített határok. Az ember teljes szellemiségével vesz részt a társadalmi küzdelmekben, következésképpen bármely állítás elfogadása vagy tagadá-

<sup>62</sup> Pl. Hermann István: „A benyújtott számla”, *Élet és irodalom*, 1980. január 26, 4. o. érzékletes leírása szerint: „a Horthy-korszak [...] megteremtett egy olyan kulturális légkört, amelyben a művészet — támadások kereszttüzeiben ugyan — létezhetett, de csak mint melléképitmény. Vagyis nem felépítményként.”

<sup>63</sup> Pl. *Filozófiai kislexikon*, 9. o.; Erdélyi Lajos: „Alap és felépítmény”, *Történelmi materializmus*, Kossuth, Budapest 1980, 95. o.

<sup>64</sup> Lukács, i. m. III. köt., 350 skk. o.

sa osztályszempontoktól meghatározott. Nem vonható hát meg egy határvonal: az ideológia itt végződik, és ott már valami más kezdődik — hiszen az a minőség, ami egy ilyen különbségtételt megalapoz, „nem magában az absztrakt állításban rejlik”.<sup>65</sup> A kérdésekre a válasz tehát csak a jelenség mozgásában, társadalmilag mindig konkrét meghatározódási folyamatában tárul föl. Persze mindez korántsem új fölismerés, csak alkalmazása Marx módszertani gondolatának. Egyúttal a lukácsi *Ontológiának* is egyik alapvető tétele: minden létezéshez hasonlóan a társadalmi létezés is folyamatszerű, és ez megfordíthatatlan előrehaladásban fejeződik ki.

A felépítmény *dinamikus* voltának hangsúlyozása eleve kizárja, hogy az alappal szemben tisztán passzív közegként fogjuk föl, amiben „az előbbi az utóbbit abszolút módon, „a természeti törvények erejével” határozza meg”.<sup>66</sup> Alap és felépítmény tehát nem csupán nem állítható egymással valamiféle kizárólagosság alapján szembe, de *viszony*kategóriákként való kezelésük is csupán elválaszthatatlanságuk elismerésével vethető föl. „Alap és felépítmény mint korrelatív kategóriapár kifejezi a valóságban is egymástól objektíve elszakíthatatlan oldalak viszonyát.”<sup>67</sup> És ezzel persze az „alap” és „felépítmény” metaforájának korlátozottságára is utal — arra, hogy az építészetből kölcsönzött értelem nem vihető át más területekre.<sup>68</sup> Az építészetben az alap ugyanis nem önálló funkcióhordozó — funkciója csupán statikai, tehát alárendelt, merőben eszközjellegű. Arra hivatott, hogy a felépítmény támasza legyen, lehetővé tegye annak megvalósulását. A gazdaság és az egyéb szférák viszonyában viszont pontosan az utóbbiak *eszközjellegű* szerepéről van szó. A gazdasági szféra tehát viszonylag önálló funkciók és értékek hordozója, amit éppen a sztálini fölfogás feszített abszolúttá, a vallásos világbépből kölcsönzött célszerűséget tulajdonítva a történelem folyamatának. Ugyanakkor az építészetben az alap és felépítmény létrehozása olyan, egymásra következő folyamat, ami sorrendiségében megfordíthatatlan ugyan, de bármikor félbeszakítható. Ha ez történik, befejezetlen lesz ugyan az építmény, készültsége szerint azonban mégis teljesnek mondható. Nos, pontosan ez, az egymásrakövetkezés és az előzetes megalapozás képzete terelte vakvágányra a filozófiai gondolkodást, amikor az elválaszthatatlan összefonódásból való kiindulás helyett feltételezte, hogy létrejöhet magában egy alap, ami azután saját kiszolgálása érdekében egy neki megfelelő felépítményt hoz létre.

Alap és felépítmény kapcsolatát illetően elvileg már leszögeztük, hogy az egész kérdésföltevésnek csak totalitások közötti totális összefüggéseknek a kérdéseként, a valóságban egymástól elszakíthatatlan oldalak viszonyaként van értelme. Ám az, hogy kapcsolatuk ezen belül miként ragadható meg, a marxista filozófia alapvető, de máig kellő pontossággal meg nem fogalmazott kérdése. Láttuk a kezdetektől: milyen árnyalt, a sokszoros összefüggések kibontására törekvő válaszokat körvonalazott

<sup>65</sup> Vö. a *Gespräche mit Georg Lukács* c. kötetben.

<sup>66</sup> Lukács, i. m. 349. o.

<sup>67</sup> Rónai Róbertné, i. m. 23. o.

<sup>68</sup> Kallós—Roth, i. m. 160. o.

Marx, mikor konkrét gazdasági-történelmi összefüggéseket elemzett; később miért és miként lett e kapcsolatrendszer megfogalmazása egyoldalú a klasszikusok általánosításaiban; a további leegyszerűsítés s az elméleti torzulásokhoz vezető fölhasználás miként bírta rá Engelst arra, hogy leveleiben ezt a kapcsolatrendszert immár az elméleti általánosítás síkján is valóságos összetettségében rekonstruálja; és végül, hogy a sztálini elméletben miként fordult át csaknem mechanikus determinizmusba — mindenekelőtt hogy a voluntarista politikai gyakorlatot a csaknem automatikusan bekövetkező szükségszerűség kódéba vonva igazolja.

A filozófiai irodalom Magyarországon ilyen előzmények után keresi a tájékozódást, a megelőző korszak torzításainak helyrehozása és Marx módszertani gondolatának helyreállítása jegyében. A kísérletek többirányúak; e helyütt csak néhány jellegzetes példáról szólhatunk.

Az egyik megközelítés a gazdaság végső soron meghatározó szerepének korszerű megfogalmazását keresi a klasszikusok mérvadó állásfoglalásainak egybevetésével és újrafogalmazásával. „Amit nem ismerünk el, az az, hogy az eszméknek, nézeteknek önálló, a gazdasági viszonyoktól független fejlődése van. Az eszmék mindig meghatározott gazdasági viszonyok — a gazdasági alap — talaján jönnek létre, de miután létrejönnek, visszahatnak erre az alapra, befolyásolják annak fejlődését, aktív társadalmi szerepet töltenek be.”<sup>69</sup> Ebben a megközelítésben világosan érzékelhető az a törekvés, hogy a mechanikus determinizmus szemléleti maradványait kiküszöbölje és a társadalmi létben megnyilvánuló összefüggéseket dialektikus kölcsönhatásukban érzékeltesse. Árnyaltságának köszönhetően a megfogalmazás így alig cáfolható. Teljes válaszként mégis kérdéses, mert azt a látszatot sugallja, mintha a gazdasági viszonyok bármiféle rendszere (mint alap) létrejöhetne önmagában, valamiféle felépítménnyel való kölcsönhatás nélkül; vagyis mintha létezhetne valami egymást kizáró *mielőtt* és *miután* az alap és felépítmény fejlődésében.

Egy másik megközelítés a lenini visszatükröződési elmélet segítségével kísérlet meg választ adni. Ennek megfelelően a kiindulási alap az a megállapítás, hogy: „A felépítmény visszatükrözi a gazdasági alapot.” Voltaképpen jelentése azonban csak a visszatükrözés mint kulcsfogalom értelmezése után derül ki: „Visszatükrözésnek nevezzük azt a jelenséget, amikor egy adott rendszerben végbemenő folyamatok nyomot hagynak egy más rendszerben.”<sup>70</sup> Nos, a visszatükrözés-fogalom ilyen módon való definiálása korántsem problémamentes. Annak a szemléleti iránynak a továbbélését segíti, amely a marxizmus e századi fejlődésében az ismeretelméleti megközelítést egyre kizárólagosabban és torzítóbban előtérbe helyezte az ontológiai-val szemben, és amely még Lukácsra is döntően negatív módon hatott, saját *Ontológiája* megírásakor. Igaz ugyan, hogy fogalmi torzulásról éppen itt nem beszélhetünk, minthogy a visszatükrözésnek itt adott meghatározása ismeretelméleti és egyúttal ontológiai jelentőséget is tulajdonít e fogalomnak, ám kérdés, hogy ha a

<sup>69</sup> Kárpáti, i. m. 16. o.

<sup>70</sup> Kallós—Roth, i. m. 162. o.

„visszatükrözés” a „hatásgyakorlás” szinonimájává válik, vajon nem éppen saját-szerűségét, kategória-voltát veszíti-e el. Másfelől az is problematikus, hogy a „visszatükrözés” kifejezése éppen úgy, mint a „visszahatás” kifejezése fogalmilag egy eredendően létező ágenset tételez föl, amely mintha önmagában elégségesen létrejöhetne, hogy utóbb majd más tényezőkkel lépjen kapcsolatba. Vagyis a visszatükröződési elmélet segítségével történő válaszadás pontosan azt homályosítja el, ami alap és felépítmény kapcsolatában a leglényegesebb, nevezetesen, hogy ez olyan, eredendően együtt fejlődő vonatkozások közötti kapcsolat, amely fejlődésük legkoraibb pillanatától kezdve eleve kölcsönös, kétirányú.

Végezetül ismeretes olyan kísérlet, amely a marxizmusban immár előítéletekké merevedett leegyszerűsítésekkel szemben kísérlet meg választ adni, a lukácsi *Ontológiából* kiindulva. Eszerint „a társadalmi komplexum totális összefüggéseiben belül a kölcsönös vonatkozásoknak lényegében két fajtáját különböztetjük meg: a kölcsönös feltételezettséget, és az olyan feltételhez kötöttséget, amelyben az egyik mozzanat a másiknak megfordíthatatlanul előfeltétele”. Az első összefüggéstípust — Lukács terminológiáját használva — valamelyik mozzanat túlsúlya, a másodikat pedig ontológiai elsőbbsége jellemzi. Nos — hangzik a következtetés — a gazdaság tekintetében kizárólag az utóbbiról lehet szó — hiszen „volt a történelemnek olyan periódusa, amikor a gazdaság jogi szabályozás nélkül működött, s manapság is a gazdasági életnek számos olyan szegmense, relációja van, amely nélkülözi a jogi rendezettséget”.<sup>71</sup> A szerző erőfeszítése ebben az esetben arra irányul, hogy megcáfolja azt az előítéletet, amely gazdaság és jog, gazdaság és egyéb szférák viszonyát egyszersmind tartalom és forma viszonyaként kívánta kifejezni. E kísérlet alighanem teljes sikerrel járt. Sőt, Lukács állásfoglalása is egyértelmű: „[...] a forma és a tartalom az egyes tárgynál, a komplexumnál és folyamatnál stb. mindig és mindenütt együtt és csakis együtt határozzák meg ezek sajátosságát, egyszóval éppíglétét (az általánosságot is beleértve). De éppen ezért lehetetlen, hogy a valóságosan különböző komplexumok meghatározásában egyikük tartalomként, a másikuk formaként szerepeljen.”<sup>72</sup> Kétegy ott vetődik föl bennem, hogy következik-e mindebből a kölcsönös vonatkozások két fajtájának megkülönböztetése. Döntő kérdéstről van szó; megválaszolása azért nehéz, mert az *Ontológia* sokszálú és sokirányú fejtegetéseinek filozófiailag következetesen végiggondolt újraelemzését föltételeznél. Az elmúlt másfél évtizedben azonban filozófiánk nem tett érdemleges lépést abban az irányban, hogy az évszázad egyik legjelentékenyebb marxista kísérletét ilyen módon birtokba vegye. Mindaz tehát, amit egy kívülálló itt elmondhat, aligha több, mint személyes tünődésének kifejezése. Eszerint: Lukács valóban szolt *ontológiai elsőbbségről*, ezt azonban a kérdés érdemétől függetlenül meg kellett tennie. Hiszen ha egyszer átvette Hartmanntól a struktúrák ontológiájának építkezési elvét, hogy az egyes létmódok

<sup>71</sup> Peschka Vilmos: „Ideológiai előítéletek a gazdaság és jog viszonyáról”, *Jogtudományi Közlöny* XXXIV. (1979), 12, 783., 782. o.

<sup>72</sup> Lukács, i. m. I. köt., 409. o.

megkülönböztetése alapján a komplexumok ontológiáját fölépítse, úgy nem kerülhet-e el, hogy az egyes létszférák elkülönítése érdekében az ontológiai elsőbbség kérdését fölvesse. Ebből azonban nem föltétlenül következik, hogy az egyes létszférakon belül is található olyan átfogó komplexumok, amelyekről értelmes módon megállapítható, hogy „az egyik létezett a másik nélkül, míg ennek ellenkezője létszerűen lehetetlen”.<sup>73</sup>

A Lukács-filológia föladata lesz tisztázni e fogalmi kapcsolatokat. Mindenesetre tény, hogy az ontológiai elsőbbség és a kölcsönhatásban *az egyik oldal szerepjátszásának túlsúlya* ellentmondásos következtelenséggel fogalmazódott meg az *Ontológia* lapjain. Az ontológiai elsőbbség egyszer egy olyan helyzet jellemzése, amelyben valamely jelenség létezhet egy másik nélkül, a másik azonban enélkül nem; másszor pedig kölcsönhatás esetében annak az oldalnak a tulajdonsága, ami (mint túlsúlyos mozzanat) végső soron meghatározó befolyást gyakorol. Az ontológiai elsőbbséget Lukács először a szervetlen, a szerves és a társadalmi létmódok megkülönböztetéséről szólva említi. Később a lét és tudat viszonya kapcsán, azért, hogy e viszonyt (ismét ontológiai elsőbbségként) alap és felépítmény kapcsolatában rögtön érzékeltesse.<sup>74</sup> Érzékeny elemzéssel megállapítja, hogy Marx „a tudatformák és tartalmak világát nem úgy fogja fel, hogy a gazdasági struktúra közvetlenül kitermeli ezt, hanem a társadalmi lét totalitásával hozza kapcsolatba”; ám mintha elfeledkezne arról, hogy „a tudatformák és tartalmak világa” nélkül aligha képzelhető el „a társadalmi lét totalitása”. Hasonló a helyzet, amikor hangsúlyozza: „mindenütt érvényesül a termelésnek mint túlsúlyos mozzanatnak az ontológiai elsőbbsége”, és nem lát következtelenséget abban, ha a következő mondatban már rögzíti, hogy a termelés és a fogyasztás viszonya „nagyon közel áll a Hegelnél már tárgyalt reflexiók meghatározásokhoz”.<sup>75</sup> Az ontológiai elsőbbség nyíltan a kölcsönhatásban megnyilvánuló túlsúly szinonimája lesz akkor, amikor Lukács a termelésről szólva az anyagi és a „tisztán” gondolati folyamatok közötti összefüggést tárgyalja: „Minél társadalmasultabb a társadalom, annál elválaszthatatlanabban fonódik össze — éppen az anyagi termelésben — ez a két folyamat. Ontológiai különbségüket senki sem tagadja. De a társadalmi lét területén hatásuk elsődleges ontológiai ténye az, hogy egymástól elválaszthatatlanul együtt léteznek[. . .] Az elsődlegesség kérdéseit tehát csak akkor lehet értelmesen felvetni, ha a jelenségcsoportok vizsgálatában elismerik ezt az elválaszthatatlan együttlétet.”<sup>76</sup> Végül található arra is példa, hogy a valóságos ontológiai elsőbbség miként csúszik át olyan közegbe, ahol már csupán kölcsönhatások uralkodnak: „[. . .] valamely létmód másikkal szembeni ontológiai elsőbbségéből semmiképp sem következik, hogy ezt valamiféle értékhierarchia szempontjából akár pozitív, akár negatív értelemben ítéljük meg. Annak a ténynek a pusztá megállapításáról van szó, hogy az élet biológiai reprodukciója alkotja az összes

<sup>73</sup> Uo. 307. o.

<sup>74</sup> Uo. 147., 307. o.

<sup>75</sup> Uo. 331. o.

<sup>76</sup> Uo. III. köt., 352. o.

életmegnyilvánulás létszerű alapját, és hogy amaz ontológiailag lehetséges enélkül, de megfordítva nem. Ezzel az egyszerű ténnyel szemben a valódi ellenállás persze nem magából a tényből fakad, hanem a társadalmi léten belül megvalósuló specifikus mivoltából, a biológiai-emberi létezés szakadatlanul végbemenő társadalmiasodásából, aminek következtében idővel az ontogenetikai reprodukcióból a társadalmi léten belül egy egész komplexum alakult ki: a gazdaság szférája. Minél társadalmibbá válnak az emberi tevékenységek, amelyek végső soron az ember biológiai-ontogenetikai reprodukciója által megszabott szükségletek kielégítésére szolgálnak, annál inkább megerősödik a gondolati ellenállás azzal szemben, hogy elismerik a gazdasági szférának ezt az elsőbbségét a többiekkel szemben.”<sup>77</sup> Mármost, amennyire egyértelmű, hogy az élet biológiai reprodukciója ontológiai elsőbbséggel rendelkezik abban az értelemben, hogy az összes többi életmegnyilvánulás létszerű alapját alkotja, annyira nem magától értetődő, hogy a gazdaság szférája — fejlődése társadalmiasult formáiban, vagy akár kezdeti fokán is — létrejöhetne és működhetne a megismerés, a szabályozás és a rend intézményesítésére hivatott komplexumok egyidejű kialakítása, az ezekkel való kölcsönhatásban történő fejlődés nélkül. Átfogó komplexumokról lévén szó, a társadalmi szabályozás funkcióját például nemcsak a jogiként elismert komplexum hordozhatja. Elégséges, ha létrejönnek azok a spontán (már Lukács értelmezésében is kvázi-joginak tekintett) formák, amelyek az egyszerű kooperációnál is (mint az első nem-robinsoni munkaaktus) biztosítják „az egyes résztvevők kötelességeinek a lehető legpontosabb szabályozását a konkrét munkaformát és az ebből kinövő munkamegosztás (a hajtók és vadászok a vadászatban) alapján”.<sup>78</sup> Ebben az összefüggésben tehát érdektelen az a kérdés, hogy a gazdaság működéséhez szükséges, a termelési viszonyok csupasz tényszerű körét meghaladó összetevők és funkciók milyen más komplexumokból tevődnek még össze. Egyetlen dolog lényeges: az embernek önmaga újratermeléséhez a termelésen túl számos olyan funkció kialakítására és működtetésére is szüksége van, melyekről nem mondhat le. Ugyanakkor kialakításukban és működtetésükben döntő szerepe van az embernek, aki újratermeli önmagát.

Visszatérve most az alap és felépítmény kapcsolatát illető válaszokra, megállapíthatjuk, hogy valamennyi redukcionista volt, minthogy megkísérelte a felépítménynek az alapból történő származtatását. Így ha az egymástól elválaszthatatlan létezés tényét kiindulópontnak fogadjuk el, úgy alap és felépítmény kapcsolatában csak kölcsönhatásuk dinamizmusát vizsgálhatjuk — tudva, hogy „a materialista dialektika alapvető ténye: nincs reális kölcsönhatás (vagy reális reflexiók meghatározás) túlsúlyos mozzanat nélkül”.<sup>79</sup>

Az előbbi eszmefuttatás aligha léphet föl azzal az igénnyel, hogy, akár Lukács fogalomhasználatát fölállalva, akár ezen túlmutató érvénnyel, tisztázza az ontológiai

<sup>77</sup> Uo. II. köt., 237. o.

<sup>78</sup> Uo. 208. skk. o.

<sup>79</sup> Uo. I. köt., 333. o.

elsőbbség és a kölcsönhatásban megmutatkozó túlsúlyos mozzanat kategóriáinak viszonyát. Arra alkalmas csupán, hogy, magában a lukácsi műben előforduló ellentmondásos alkalmazásukra fényt derítve, kételyeket ébresszen egymást kizáró értelmű fölhasználásuk iránt. Arra nézve azonban nem tartalmaz javaslatot, hogy szigorú lukácsi meghatározásuk (az ontológiai elsőbbség mint a kérdéses létezésnek más jelenség létezésétől nem föltételezett lehetősége, valamint a túlsúlyos mozzanat mint az egymást föltételező kölcsönhatásokban az egyik oldal által gyakorolt végső meghatározó szerep) szerinti értelmükben egyáltalán igazolhatók-e, és ha igen, egymással szembesített kategóriapároként, vagy csupán eltérő összefüggésekben. Eredeti kérdésünkre, az alap és felépítmény kapcsolatának problematikájára vetítve mégis megállapítható: a társadalmi lét már fejlődésének kezdeti fokain is olyan, komplexumokból álló komplexum, amelynek létezése megfordíthatatlanul előrehaladó folyamatszerűségében nyilvánul meg — olyan *kölcsönhatások* formájában, amelyben a közvetítések és áttételezettségek összetett láncolata egyirányú meghatározásokat már nem ismer: mindaz, ami (adott irányban) közvetít, maga is (más irányban) közvetített. A lukácsi *Ontológiában* a társadalmiasodás kategóriája jelzi azt az egyre erőteljesebben érvényesülő fejlődési tendenciát, ami a társadalmi lét növekvő belső összetettségében, összetevői viszonylagosan önállósuló sajátosságainak kibontakozásában, a tisztán társadalmi meghatározások egyre fokozódó előtérbe kerülésében jut kifejeződésre. Következésképpen: a kölcsönös összefüggések e hálójában a tisztán „anyagi” és tisztán „eszmei”, vagy a „gazdasági” és az egyéb vonatkozások — még átfogóbban: az „alap” és a „felépítmény” — nem választhatók úgy el egymástól, hogy az előbbi az utóbbi nélkül létezhetne. E megállapítás a társadalmi lét nagy és átfogó vonatkozásaira érvényes csupán (funkciók, komplexumok), és nem ezek specifikus formáira, mint amilyen a társadalmi fejlődés adott szakaszában kifejlődő-elkülönülő vallás, művészet, politika, jog vagy állam. Ugyanakkor mindkettőre érvényes, hogy folyamatszerűségükben megfordíthatatlanok (amit Lukács a marxi *Nyersfogalmazványból* vett idézetből kiindulva példáz: „Az ember a szó legszorosabb értelmében *zoon politikon*, nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban szigetelődhet el.”<sup>80</sup>) Vagyis mihelyt a társadalmi lét kifejlődött, bármelyik formájának gyakorlati tagadása csak a társadalmiság egy konkrét formájának a megvalósulásaként fogható föl. (Tehát megállapíthatom az így vagy úgy definiált állam, jog, vallás, művészet hiányát, de ez nem változtat annak szükségszerűségén és tényszerűségén, hogy a társadalom integrálásának és az alapvető viszonyok szabályozásának, továbbá az ember transzcendentális és esztétikai önkifejezése funkcióját valamilyen forma betölti vagy kielégítését elősegíti.)

Annak mikéntjére, hogy bármely kölcsönhatásban a végső soron történő meghatározás konkrétan milyen mód(ok)on érvényesül, meggyőző választ Lukács nem ad. Elvi síkon ugyan számos alkalommal kijelenti, hogy ez nem mechanikusan, nem is szükségképpen közvetlenül okozati módokon történik. Másrészt — híven a marxi

<sup>80</sup> *Marx és Engels Művei*, 46/1. köt., 12. o.; Lásd Lukács, i. m. II. köt., 280. o.



hagyományhoz — történelmi példák és konkrét esetvizsgálatok empiriáján keresztül igyekszik bemutatni a társadalmi cselekvésnek alternatív döntési lehetőségekre épülő elméletét, melyben sokszoros közvetítéssel és áttételeződéssel (az eltérő döntési lehetőségeknek a maga konkrét egyediségében mindig adott, társadalmi általánosságában azonban minden esetben meghatározott korlátokkal és ösztönzésekkel rendelkező mozgásteréből) bizonyos fejlődés irányába mutató tényleges döntések adódnak. A társadalmi meghatározás folyamatában így korántsem csupán külső tényezők — kényszer, érekmotiváció stb. — játszanak szerepet; a társadalmi összmeghatározás közvetítésével e konkrét meghatározódás már a döntési alternatívák fölismerésében, körülhatárolásában, s az emberi személyiség minőségeinek ezek mögött álló (a társadalmi összolyamattól szintén föltételezett) alakulásában lezajlik. A közrejátszó tényezők sokszínűségét Lukács kifejtése érzékletesen magyarázza: „Bármilyenek legyenek is a közvetlenül tiszta hatalmi viszonyok, az ezeket érvényesítő vagy ezeknek alávetett emberek olyan emberek, akik meghatározott konkrét feltételek között termelték újra saját életüket, és ennek következtében meghatározott rátermettséggel, jártasságokkal, képességekkel stb. rendelkeznek, és csak ezeknek megfelelően cselekedhetnek, alkalmazkodhatnak stb. Ha tehát gazdaságon kívüli hatalmi viszonyok a népesség [...] új elosztását idézik elő, akkor ez sohasem lehet független a korábbi fejlődés gazdasági örökségétől, és az eljövendő gazdasági viszonyok tartós szabályozása szükségképpen az egymással rétegzett embercsoportok kölcsönhatásából alakul ki.”<sup>81</sup> Az tehát, amit a kölcsönhatásokban túlsúlyos mozzanatnak mondtunk, nagyon közvetett — és exakt módszerekkel korántsem mindig rekonstruálható — csatornákon keresztül érvényesül. A marxista filozófiának ezért távolról sem az a föladata, hogy ezeket az összetett jelenségeket elvont elvekké laposítsa, és azután deduktíve, leegyszerűsítő módon az emberi megismerés különböző területeire alkalmazza. A föladat inkább az, hogy e területeket a *társadalmi* totalitásban elhelyezve, sajátos dialektikájukat abból kibontva kutassák a kölcsönhatás konkrét módozatait — azokat a közvetítődéseket, amelyek a vizsgált területen a végső meghatározáshoz, egyszersmind a szóban forgó terület sajátos önállóságának kibontakozásához vezetnek.

Az *alap és felépítmény kapcsolatának eredendő kölcsönössége* elég magyarázat arra, hogy az alap és felépítmény kategóriáját a marxizmus miért e kölcsönösségen belül, a túlsúlyos oldalt jelző viszonykategóriaként használja. Ha pedig e meghatározás összetettségét tovább elemezzük, ha kapcsolatukat minden teleologikumtól, felsőbbrendű cél beleérzésétől megszabadítjuk, és ha a lukácsi *Ontológiában* fölismerjük annak a régi igénynek a valóráváltási kísérletét, hogy a filozófiát ne megsejtések tantétellé merevítésére és érzéketlenül a valóságra való alkalmazására hasznosítsuk, hanem saját fogalmakat és eszközöket kovácsoljunk belőlük saját vizsgálódásaink támogatására — úgy arra is fény derül, hogy Lukács az alap és felépítmény kategóriapárjában rejlő filozófiai hagyomány folytatására miért nem vállalkozott

<sup>81</sup> Lukács, i. m. I. köt., 335. o.

életművét záró nagy szintézisében; miért csupán kritikusan hivatkozott rájuk, ahelyett, hogy saját kifejtésében hasznosította volna őket.

Úgy vélem, e magatartás burkolt állásfoglalást takar. Nevezetesen visszatérést az eredeti marxi hagyományokhoz, s ezen a marxi Előszó módszertani alapállását értem. Azt, hogy *konkrét összefüggések elemzése mindig a szóban forgó összefüggések konkrét kategóriarendszerében történjék*. Az alap és felépítmény kategóriáinak használatára pedig csupán bizonyos összefüggések egyetlen oldalának leegyszerűsített-összefoglaló jellemzésekor kerülhet sor. Anélkül tehát, hogy az Előszóval Lukács különösebben foglalkozott volna, anélkül, hogy Marxot idéző képszerű körülírással élt volna, saját kategóriarendszerében, a komplexumok ontológiája nyelven eddig nem ismert pontossággal fejezte ki magát.

A sokszor említett kategóriapárban kifejezett kapcsolatból Lukács számára egyébként is főként az alábbi fölismerések voltak érdekesek:

(1) A társadalmi lét különböző oldalai — így különösen az alap és felépítmény kategóriapárjában foglalt jelenségek — *a kölcsönös föltételezettség* viszonyában állnak egymással. Ez azt jelenti, hogy mihelyt történelmileg létrejöttek és kibontakoztatták saját szerűségüket, a társadalmi lét olyan alkotói lettek, hogy értelmes módon már nem lehet elvonatkoztatni tőlük.

(2) E kölcsönös föltételezettséget a *kölcsönhatások megszakítatlan folyamata* jellemzi. A társadalmi fejlődéssel ez olyan összetetté válik, hogy benne a végső soron meghatározó, azaz túlsúlyos szerepet játszó oldal is csak sokszoros közvetítettségek során érvényesül.

(3) Azok a különféle komplexumok, amelyek e folyamatban részt vesznek, a társadalmi fejlődés során saját szerűségüket egyre inkább kibontakoztatják, és ezzel együtt viszonylagos különállásuk és önállóságuk is növekvő mértékben fokozódik. Ennek következtében egyre tisztábban (és egyre újabb saját szerűségeket kibontakoztató módon) érvényesül „minden egyes komplexumnak az a [. . .] sajátossága is, hogy csak a saját módjukon tudnak reagálni azokra az ösztönzésekre, amelyeket a társadalmi lét általános mozgása a gazdaságban kivált”.<sup>82</sup>

(4) Mindez nemcsak szerkezetükből, működésük módjából fakadóan teszi sajátossá az egyes komplexumok reagálását, hanem azt is jelenti, hogy saját arculatuk kialakításában önnön múltjuk is (összes esetlegességeikkel egyetemben) meghatározott szerepet játszik.<sup>83</sup> *A múltnak folyamatosan a jelenbe való épülése* ontológiai tény, amit csupán megállapíthatunk és konkrét formáját illetően utólag rekonstruálhatunk — anélkül hogy bármiféle felsőbbrendű célszerűség nevében alakíthatnánk a múltból történő kiválasztás értékkritériumait és módját. Így ha csak valamiféle ésszerűséget biztosító magasabbrendű gondviselőt nem tételezünk föl, aligha állíthatjuk, hogy „minden konkrét társadalmi felépítmény azokat integrálja magába történelmi

<sup>82</sup> Uo. II. köt., 252. o.

<sup>83</sup> Uo. 189. o.

előzményeiből, amelyek tartalmilag megfelelnek a saját alapjának”.<sup>84</sup> A múlt tapasztalataiban és az abból történő kiválasztás valóságos folyamatában ugyanis a tévedések, az ideologikus gondolkodásmódból eredő torzulások, a tehetetlenségből fakadó közvetlen átvételek stb. lehetősége egyaránt benne rejlik. Az a tény, hogy a múltból hozott mindenfajta készség, tapasztalat, reagálási mód, cselekvési stílus, sőt a megélt múlt emléke elpusztíthatatlanul épül bele a társadalmi létbe, Lukácsot arra indítja, hogy nyomatékosan hangsúlyozza: restauráció csak mechanikusan dologszerű viszonyok tekintetében lehetséges — a társadalmi folyamatokat illetően azonban kizárt.<sup>85</sup> Adott föltételek esetén tehát elvileg nem lehetetlen, hogy inadekvát múltbéli válaszok és megoldások a jövő építőköveiként, esetleg akár meghatározó tényezőjeként is szerepet játszhassanak. És a szerző itt megáll következtetéseiben.

Mindezek ellenére úgy gondolom, túlzó elvárás volna a lukácsi *oeuvre*-ben az alap és felépítmény kategóriapárjával jelzett összefüggés bizonyítása vagy a föntieken túlmutató filozófiai kifejtése. Már csak azért is, mert Lukács tudatosan tartózkodott attól, hogy elméleti fejtegetéseivel a leegyszerűsítések csapdájába essen. Ugyanakkor szükséges arra is emlékeztetnünk, hogy műve (mely nemcsak a kifejtéseknek, de az elhallgatásoknak is sikeres mesterműve) nem ad egyértelmű támpontot több alapvető jelentőségű kérdésben.

Módszertanilag mindenekelőtt szembeötlő, hogy általános gondolkodói magatartásához híven Lukács a komplexumok ontológiájában általános elméletet alkotott meg, anélkül, hogy bármely részterület (komplexum) elméletét előzetesen körvonalazta volna. Szemben tehát a Marx által követett módszertani mintával, aki a gondolati építkezést alulról kezdte (korának történelmi problémájára a választ a közgazdasági viszonyok elemzésében keresvén, és e konkrét tapasztalati anyagba folyamatosan visszacsatolván jutva el olyan megsejtésekhez, amelyek a történelmet osztályharcok történeteként láttatták és alapvető mozgatóként a gazdaság szféráját jelölték meg), Lukács fölülről építkezett, mintha már előzetesen kialakított gondolati képekből indulna ki — olykor egyenesen deduktív gondolati mintákra emlékeztető módon. Szemben tehát Marx gondolkodói útjával, akinek tudományelméleti eszményeit s történelemfilozófiai fölismeréseit is a részletek részleteiig hatoló közgazdasági elemzéseknek *A politikai gazdaságtan bírálatához*tól *A tőkéig* ívelő sorozata hordozza, s a rövidített, leegyszerűsítő összegezések és az általánosítások mindig a voltaképpeni elemzésre támaszkodnak, Lukácsnál korántsem különül el ilyen egyértelműen a tudós az ideológustól. Az a gazdaságtól s politikumtól távoli terület pedig, amely — az irodalomra és általában az esztétikumra gondolok — Lukács szaktudományi érdeklődésének középpontjában állott, Lukács munkásságában eleve bizonyos preferenciákon nyugszik, sőt normatív megítélést, mondhatni prekonceptcionáltságot mutat. Ugyanakkor Lukács a marxizmusnak a gazdasági szféra elsődlegességéről szóló alapvető tételét természetes módon elfogadja, amikor a különböző komplexu-

<sup>84</sup> Erdélyi, i. m. 99. o.

<sup>85</sup> Lukács, i. m. III. köt., 115. o.

mok közötti kölcsönös feltételezettséget és befolyásolást elemzi. Így tehát az, amiről a marxi Előszó mint „végső fokon” történő meghatározásról szól, nincs kifejtve, sem bizonyítva azzal, hogy Lukács mint a kölcsönviszonyban „túlsúlyos mozzanatot” definiálja. Mindez pedig azt jelenti, hogy az alap és felépítmény kapcsolatában fölvetődő voltaképpeni kérdést eleve megválaszoltként kezelte, anélkül hogy a társadalmi lét ontológiai jellemzőjeként való elfogadásán túl erre magyarázatot adott volna: úgy tekintette, mintha egy gondolatrendszer axiomatikus alaptétele lenne — az ilyen alaptétel pedig csakis deduktív okfejtésekben érvényesíthető, az elemző kutatás során azonban nem operábilis kategória.

#### IV. A JOG MINT FELÉPÍTMÉNY FÖLFOGÁSÁNAK ELMÉLETI TARTALMA

A társadalmon belüli viszonyokat az alap és felépítmény kategóriapárjában kifejező marxista hagyomány oly szilárd, hogy a jogelméletnek is elkerülhetetlenül szembe kell néznie a jog felépítményként való fölfogásával. E fölfogás hagyományos útjai — vagy éppen ránk hagyományozódott kényszerpályái — már annyira kitaposottak, hogy a külső szemlélőnek egyszerűen úgy tűnhet, mintha a marxista jogfölfogás minden magyarázata szükségképpen valamiféle „általános kvázi-gazdasági determinizmus-elméletbe” torkollna.<sup>86</sup> Tény, hogy tájainkon minden jogelméleti alapműnek egyik központi kérdése a gazdaság és jog kapcsolata, illetőleg az eltérő társadalmi-gazdasági formációkhoz tartozó jogrendszerek egymásra gyakorolt hatásának elméleti magyarázata. Tény az is, hogy a marxista jogtudomány méltó föladata a kutatások valóban történetivé tétele: a jogszabályi rendezés egyes megoldásai fejlődésének, a fejlődés ívének és logikájának konkrét történeti anyagon történő összehasonlító tanulmányozása. A különféle jogintézmények vizsgálata adalékokkal szolgálhatna annak megválaszolásához, hogy — a jogi szférában — mit is jelent a gazdaság „végső fokon” történő meghatározó szerepe.

Hogy a jog és gazdaság ellentmondásos kapcsolata és az eltérő típusú jogrendszerek egymásra gyakorolt hatása magyarázható legyen, első lépésként az elméletnek a jog mint felépítmény fogalmát kellett tisztáznia: kellően differenciálnia és általánossá tennie.

Ami a differenciálást illeti — a különböző jogtípusok közötti teljes diszkontinuitás sztlálni tételének néhány utóvédjétől<sup>87</sup> elhatárolva magát — a szocialista jogelmélet a hatvanas évek közepén arra a következtetésre jutott, hogy a jog voltaképpen kettős: *társadalmi és normatív* tartalommal bír.<sup>88</sup> Ezen álláspont kifejtéséhez több irányból is

<sup>86</sup> Alice Erh-Soon Tay—Eugene Kamenka: „Marxism—Leninism and the Heritability of Law”, *Review of Socialist Law* VI. 1980/3, 268. o.

<sup>87</sup> Pl. R. Arlt—W. Lungwitz: „Die Entwicklung des Sozialistischen Rechts und die bürgerliche Traditionen”, *Staat und Recht*, 1963/5.

<sup>88</sup> Pl. Peschka Vilmos: *Jogforrás és jogalkotás*, Akadémiai, Budapest 1965, IV. fejt. I. pont.; V. Dongoroz: „Dreptul penal socialist al tării noastre: Raportul dintre continutul normativ si continutul social-political

közelítettek. Egyesek abból indultak ki, hogy a jog a valóság visszatükrözése. Így a valóság leképezését látták abban a közvetlen — társadalmi — tartalomban, amit közvetett — normatív — tartalommal kell átalakítani ahhoz, hogy jogként kifejezhető, a jogi befolyásolás szolgálatába állítható legyen.<sup>89</sup> Mások a célok és eszközök dialektikájából indultak ki. Azzal érveltek, hogy a jog csak saját technikai-jogi funkcióinak betöltésével érheti el voltaképpeni funkciója teljesítését.<sup>90</sup> Mindkét érvelés tartalmazott valós elemeket, ám úgy vélem, kielégítő magyarázattal nem szolgált, mert a jogot csak szabályok összességének, a jogi felépítményt pedig statikusnak, csak a jogi tételezések halmazának tartotta.

Ami a jogi felépítmény-fogalom általánosságát illeti, az elmélet csak mostanában jutott el annak fölismeréséhez, hogy a felépítmény egészére vonatkozó minőségek a felépítmény elemi összetevőire külön-külön nem vonatkoztathatók. Tehát az az egyébként előremutató megfogalmazás, mely azt mondja, hogy „[a] felépítmény jogi részének felépítményi [...] jellege [...] nem fogható fel egyes jogszabályokra való szétdaraboltságában [...], nem tehetők mérlegre az egyes [...] jogszabályok [...] a maguk egyediségében [...] A felépítmény szolgálati szerepe az adott társadalmi jelenség konkrét általánosságát, egészét érinti[...]”,<sup>91</sup> nem oldja föl az alapvető dilemmát, nem ad kiutat. Csak azt erősíti meg, hogy a felépítményi minőséget meghatározott objektivációk hordozzák: nevezetesen a jog tételezett szabályai és intézményei.

Ám ha ehelyett megpróbálunk Lukács *Ontológiájának* jogfilozófiai nézőpontú elemzéséből következtetéseket levonni,<sup>92</sup> úgy esetleg eltérő, ám szemléletében is új eredményhez sikerül eljutnunk. Eszerint a jog

(1) ontológiailag szemlélve megfordíthatatlanul folyamatszerű. Mozgását mindenekelőtt az összkomplexumban való elhelyezkedése, és ezen belül — különféle társadalmi-politikai közvetítődések révén — a gazdasághoz való viszonya határozza meg.

---

dreptului penal din Republica Socialistă României”, *Studii și cercetări juridice*, 1965/3.; Anita M. Naschitz: „Le problème du droit naturel à la lumière de la philosophie marxiste du droit”, *Revue roumaine des Sciences sociales: Série de Sciences juridiques* X. (1966), 1., III. pont; Szotáczy Mihály: *A jog lényege*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1970, IV. fejr. 2. pont.; Neno Nenovszki: *Priemstvenosztva v pravato*, Nauka i Izkusztvo, Szófia 1975, V. fejr. stb.

<sup>89</sup> A legtisztábban talán Peschka.

<sup>90</sup> A legtisztábban talán Nenovszki. A szocialista elméletben minden ilyen megközelítés Traian Ionescu és Eugen A. Barasch úttörő tanulmányára („Les constantes du Droit: Droit et logique.” *Revue roumaine des Sciences sociales: Série de Sciences juridiques* VIII. (1964) 2.) vezethető vissza. Ez meglehetősen általános véggkövetkeztetesként „a logika állandóságának” leszögezéséhez érkezett ugyan el (143. o.), a „megvalósítandó lényeg” s a „megvalósítás technikája” (mint cél és eszköz) különválasztásával azonban első volt a szocialista jogtudományban.

<sup>91</sup> Szabó Imre: *A jogelmélet alapjai*, Akadémiai, Bp. 1971, 152. o.

<sup>92</sup> Vö. Varga i. m. VI. fejr. és Varga Csaba: „A jog ontológiai megalapozása felé (Tételek Lukács Ontológiája alapján)”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXVII. (1983). 5.

(2) Az összkomplexumban megvalósuló mozgás az egyes komplexumok szintjén ugyanakkor az *állandóság és változás* folytonosan megújuló dialektikus egységét mutatja.

(3) A jogi komplexum társadalmi léte ontológiailag nézve *társadalmi hatásgyakorlásával* azonos. A mai magyar jog tehát nem csupán hatályos jogszabályaink összessége, nem csupán az igazságügyi szervezet a maga személyi apparátusával és intézményeivel, hanem mindezek összessége a maga tényleges, a társadalom életét befolyásoló, annak egyik tényezőjét alkotó működésében. Ugyanezt azonban a közvetlenül társadalmi hatásgyakorlás értelmében nem föltétlenül mondhatjuk el minden egyes elemi összetevőjéről, objektivációs formáiról, belső játékszabályairól is.

(4) Így a jog mint működő ágens és mint tényleges működés — vagyis mint *technikai eszköztár* (a hatáskiváltás mechanizmusának szervezeti-intézményi mögöttese, így a jog szabályai, az alkotására és alkalmazására rendelt apparátus) és mint ennek *funkcióbetöltése* (valóságos mozgása és társadalmi hatása, vagyis a társadalom gyakorlati életében való tényleges megjelenése) — között nincs és nem is lehet semmiféle ekvivalencia.

(5) A múlt a jelen számára annyiban valóságos, hogy belőle merítünk. Így az emberi fejlődés — a technikai eszköztár tekintetében is — inkább *régi elemek, összetevők új összefüggésbe és hatásmechanizmusba állításában* nyilvánul meg, semmint új elemek kialakításában és fölhasználásában.<sup>93</sup>

(6) Mindebből következik, hogy semmilyen körülmények között sem vonatkoztatunk el a jog eszközjellegétől. Ugyanakkor hasonló hangsúllyal kell beszélnünk a jog eszközzével való éles szociológiai és erkölcsi, gazdasági és politikai összetevőiről, a joggal elérendő célok és az alkalmazott eszközök megfelelésének kérdéséről.

(7) Ontológiailag szemlélve a jog nem csupán azért egységes jelenség, mert objektivációs formái csakis a maguk tényleges működésükben-megvalósulásukban értékelhetők, hanem azért is, mert *belső elveiknek, értekeiknek, szerkezeti tagolódásuknak* — történelmileg bármennyire konkrétan meghatározottak is — szintén *csak tényleges működésük-megvalósulásuk szerint van ontológiai jelentősége*. A jog belső rendje tehát hivatalosan bármilyen határokat is húz meg jogalkotás és jogalkalmazás között, mindebből ontológiailag végső fokon annyi értékelhető, amennyi ebből a gyakorlatban tényszerűen megvalósul.

(8) Ebből adódik, hogy az állandóság és változás dialektikája is csak *a jogi komplexum egészében* érhető nyomon. Nem állítható tehát, hogy a változás

<sup>93</sup> „Ha leltárt készítenék [. . .], abban minden valóságos vagy egyszerűen lehetséges [. . .] fajtákba csoportosítva jelenne meg, csak rá kellene mutatnunk azokra, amelyeket a társadalmak csakugyan magukévá tettek.” Claude Lévy-Strauss: *Szomorú trópusok*, Európa, Bp. 1973, 192. o. Megjegyzem, már a 88. számú jegyzetben említett munkákban is a társadalmi formációkat átívelő közösség forrására mutatott rá Naschitz azzal, hogy az „emberi tényező”, Nenovszki (VII—VIII. fejj.) pedig azzal, hogy a „társadalmi létezés” és a „társadalomirányításnak minden társadalmi alakulatban megjelenő szociológiai jelensége” szükségképpen létrehoz hasonló megoldásokat.

kizárólagos hordozója a (hivatalosan egyébként csakis e célból intézményesedő) jogalkotás — vagyis a jognak megelőző tételezések szerinti eljárás során és formában történő tételezése —, kizárólagos hordozója pedig a (hivatalosan egyébként csakis e célból intézményesedő) jogalkalmazás — vagyis a cselekvés jogi következményeinek megelőző tételezések szerinti eljárás során és formában történő megállapítása és érvényesítése — lenne. Végső soron tehát az összkomplexum mindenkori mozgása és a jogi komplexum belső adottságai (hagyományai, szerkezeti összetettsége és összetevőinek viszonylagos súlya, arra irányuló belső ereje, hogy saját játékszabályai betartásával működjék és érjen el társadalmilag kívánatos hatásokat) fogják meghatározni, hogy az állandóság és változás kívülről érkező ösztönzéseire a jogi komplexum miként reagál.

Visszakanyarodva még egyszer az alap és felépítmény kapcsolatának sztálini fölfogására, ez mindenekelőtt azért hatott bénítóan kortársaira, mert már szemléleti megközelítésében fölordatlan ellentmondás rejtőzött. Korábban láttuk, hogy maga a kategóriapár Marxnál egy adott totalitáson belüli kölcsönviszonyok jellegének és végső fokon megmutatózó súlyeltolódásának érzékeltetésére jött létre. A dialektikát metafizikává torzító sztálini értelmezés azonban kérlelhetetlen természettörvényt csinált belőle. Ezt egyre gyakrabban tárgyakra és azok elemi összetevőire külön-külön is kezdték alkalmazni, mint ezek olyan minősítését, amely egyértelműen meghatározza sorsukat, minden összetevőjével együtt. Ezzel szemben úgy gondolom, hogy az, amit „jogi szférának”, „jogi komplexumnak” vagy „jogi felépítménynek” mondunk, nem azonosítható egyszerűen és közvetlenül ilyen vagy olyan tárgyiasságokkal. Még akkor sem, ha a jog sajátosan formális vonásainak erősödése olyan fokot ér el, hogy a jog megjelenése meghatározott objektivációs formákhoz (pl. a törvény alakiságaihoz vagy a hivatalos közlönyben való közzétételhez) kötődik. Ugyanis a jog ilyen esetben is csak abban a folyamatban nyerheti el komplexum- vagy felépítmény-minőségét, amelyben ez az objektivációs forma társadalmivá válik: társadalmi hatást gyakorolva a társadalom valóságos mozgásában megjelenik. Vagyis a jogi felépítmény „osztályjellege”, „szolgálati szerepe” abban és csakis abban ragadható meg, amit a sztálini fölfogás úgyszólván elhanyagolható mennyiségnek vélt: ti. tényleges működésében. Amire pedig csaknem kizárólagos hangsúlyt helyezett, mint pusztá technika csak építkezési eszköze lesz annak, amit jogi felépítménynek nevezünk.

Ha tehát elismerjük, hogy a jog egyfelől különféle *konstrukciók*, technikai eljárások, intézményi megoldások *történelmileg egymásra rakódó halmaz*a, másfelől mindezeknek meghatározott társadalmi közegben meghatározott társadalmi célok érdekében történő, gyakorlatában tehát mindenkor ezeknek alárendelt, *manipulált alkalmazása*, úgy megszabadulunk attól, hogy a jog technikai elemeiben, felépítésében, belső szerkezeti kialakításában minden áron az alapnak való „megfelelést” erőszakoljuk, hogy a jogban — éppen technikai jellegéről, eszközszerű mivoltáról elfeledkezve — lépten-nyomon az alap „reflexét”, „produktumát” keressük. Ilyen módon a jog technikaként szerepel, amiként mindig is volt: eszközök halmaza, és mint ilyen, civilizatorikus vívmány — olyasmi, ami előzményekre épül, áthagyományozódik, és

ami társadalmi minőségét nem önmagában, hanem abban hordozza, hogy ki, milyen célból, milyen hatásokat eredményezve hasznosítja.

Mindez nem jelenti természetesen, hogy a jog *eszköztárát* önállósíthatjuk, hogy mindenkori társadalmi-politikai közegéből és abban történő hatásgyakorlásából kiszakíthatjuk. Azzal azonban, hogy a jogban ismét fölfedezzük az eszközt, a technikát, talán valamelyest mentesítjük magunkat olyan elméleti vívmánynak hitt ballasztoktól, melyek bizonyos társadalmi igazságokra rádöbbsentettek ugyan, túlzásaikkal azonban a sajátosan jogtudományi vizsgáldást mégis számos területen hátráltatták.

A jogi eszköztár sajátzerűsége és technikai értelemben vett semlegessége nem jelentheti ugyanakkor, hogy az eszköztár vagy annak bármely eleme létrejöhetne és fejlődhetne konkrét gazdasági, társadalmi, politikai ösztönzések nélkül is. Tehát korántsem arról van szó, hogy a gazdasági alappal való viszonyt lazítsuk, vagy hogy a társadalmi összkomplexumból mint élő kölcsönhatásokból a jogot kiemeljük. A lényeg — miként ezt Marxnál, Engelsnél, és természetszerűleg Lukácsnál is olvashatjuk — abban kell látnunk, hogy a társadalmi totalitáson belül mindegyik szféra hat a másikra, e hatásokra pedig mindegyik a maga módján reagál. A reagálás saját módja kettős föltételrendszerbe állítja a jogot. Egyfelől — mint bármely más szféra is — csupán az adott totalitáson belül, a többi szférával kölcsönhatásban működhet; másfelől e kölcsönhatásra csak akkor lesz képes, ha viszonylagos önállóságát kifejleszti és folyamatosan továbbépíti. Vagyis a társadalmi fejlődéssel párhuzamosan, a külső kihívásokra a jogi szféra is egyre inkább a saját meghatározásai szerint válaszol. Úgy vélem, pontosan e „saját” mibenlétének, fejlődési törvényszerűségeinek, érvényesülése módjainak és hatásainak, működése társadalmi és technikai összetevőinek föltárása és elméleti magyarázata a jogtudomány mint tudomány tárgya.

Hogy e következtetések — látszólagos nyilvánvalóságuk ellenére is — milyen jelentős további lehetőségekkel kecsegtetnek, azt a jog marxista igényű megközelítésének múltja és jelene meggyőzően bizonyítja. Szemben ugyanis a részben még ma is élő álhistorikus szemlélettel, mely a történeti és logikai egységéből (mint marxista módszertani alapelvből) a történetit csak kötelező penzumként, díszes ám fölösleges ékítményként hagyta meg, újabb kísérletek — a marxi módszertani elgondoláshoz visszatérve<sup>94</sup> — magát a történelmet teszik meg a tárgy és bemutatás szervező közegének, hogy valóságos mozgásából bontsák ki és rekonstruálják fejlődését, fejlődése törvényszerűségeit: a tárgy sajátos, mindezekben megnyilvánuló logikáját. A vulgármarxizmus nagy paradoxona, hogy amikor az alap és felépítmény összefüggésére hivatkozva a jogtudományt egyfajta uniformizált társadalomtudománnyá oldotta, voltaképpen sem a jog sajátzerűségének megértéséhez, sem egy általános társadalomtudományi elmélet megalapozásához nem jutott közelebb. Ezzel szemben az a

<sup>94</sup> „Csak egyetlenegy tudományt ismerünk, a történelem tudományát.” Marx és Engels: *A német ideológia*.



jogtudományi kutatás, mely a tárgyából fakadó különösséget vállalja, olyan következtetésekhez juthat el, amelyek a jog sajátos mozgása alapján a tárgy valóságos történetiségét kibontva érkeznek a múltból a mához és a jövőbe mutató jelzésekhez: azaz a jog mozgásában rejlő sajátosságok megismerésén keresztül egyszersmind a társadalmi mozgás megismeréséhez. Pontosan az ilyen jellegű konkrét, a tárgyat a maga sajátosságában tisztelő esettanulmányok — és nem a tisztán filozofikus, a tárgyra kívülről, spekulatív módon alkalmazott törvényszerűségeket kereső okfejtések — tehetik a legtöbbet azért, hogy a jog és tudományos elemzése sajátosságát, és egyben mélyen társadalomtudományivá legyen.

E szemléletbeli váltás késéséből fakadt, hogy amíg a szocialista jogtudomány — ideologikus megfontolásokból, az alap és felépítmény vulgárdogmatikus fölfogásából kiindulva — lényegében kizárta a különféle típusú jogi felépítmények közötti lehetséges kontinuitást, az osztályközömbös összetevők lehetőségét illetőleg az eltérő formációkhoz tartozó jogok összehasonlításának lehetőségét, lényegében kizárta a jognak eszközként történő megközelítését és eszközmivoltában történő fejlődése értékelését is. Ezzel szemben más tudományos hagyományú országokban megindultak már olyan vizsgálódások, amelyek, esettanulmányokon keresztül, kimutatták, hogy a jog technikai elemei — rendszertani, normaszervezeti és fogalmi összetevői — makacsul időtállóak, messzemenően eltérő társadalmi-jogi környezetbe kerülve is alkalmazkodni képesek, s a társadalmi befolyásolás hatékony tényezőjévé válhatnak.<sup>95</sup> Anélkül hogy e tényre általános társadalomelméleti magyarázat született volna, egyértelműen kitűnt: különböző társadalmi formációk között a jogátvitel korántsem csupán kivételes kényszerhelyzetben alkalmazott módja a jogfejlesztésnek, hanem talán éppen ez az egyik legegységesebb, legáltalánosabban használt módszer. Olyannyira, hogy ennek köszönhetően az emberiség, több ezer éves fejlődése során, mindig is civilizatorikus vívmányként hasznosította azt, amit az elődök korábban ilyenként létrehoztak. A jog döntően eszközszerű jellegének és természetének elismerése nem gátolja azt, hogy adott jogrendszeren belül a megőrzés és változás elemeinek egyidejű jelenlétét s dialektikus egységét, a folytonos megújulás és alkalmazkodás szükségességét és tényszerűségét is elismerjük. És ezzel a jognak mint felépítményi jelenségnek ama sajátos tulajdonságához jutottunk el, mely bármennyire nyilvánvalónak is tetszik, az elmélet korántsem mindig vetett számot vele: nevezetesen hogy adott eszköztár adott működéséből tevődik össze. A kölcsönhatások mechanizmusa nyilvánvalóan más és más arculatot is hordoz, amikor a pusztá eszköztár kialakításáról és amikor ennek gyakorlati célra alkalmazásáról van

<sup>95</sup> Lásd mindenekelőtt Alan Watson ilyen irányú munkásságát: *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1974; *Society and Legal Change*, uo. 1977; „Comparative Law and Legal Change”, *The Cambridge Law Journal* XXXVII. (1978) 2; *The Making of the Civil Law*, Harvard University Press, 1981. — Watson empirikus kísérletét és elméleti következtetéseit a marxista jogelmélet problematikájával szembeníti Varga Csaba: „Jogátültetés, avagy a kölcsönzés mint egyetemes jogfejlesztő tényező”, *Állam- és Jogtudomány* XXIII. (1980) 2.

szó — még akkor is, ha tudjuk, hogy ez a megkülönböztetés csak a gondolati rekonstrukció síkján lehetséges: hiszen minden gyakorlati alkalmazás eszközfeszítést is, az eszközképzés pedig már önmagában is bizonyos gyakorlati hatáskiváltást jelent.

## SUMMARY

*Csaba Varga: Law as Superstructure: Contributions to the History of Categories  
„Basis and Superstructure”*

The concepts of „basis” and „superstructure” were formulated by Marx neither as categories of reality (i.e. as definition of existence) nor as categories of cognition (i.e. as definition transforming inter-connections of reality into laws), but as economical expression of working hypotheses, metaphorically and didactically simplified for casual purposes. Their treatment as a pair of theoretical categories and their oversimplifying utilization started only with Engels. Eventually, the vulgarization sprung therefrom made even Engels mark off himself from it and, as contrasted to the final determination by the economic sphere as overemphasized by Marx, made Engels draw the attention to the dialectics of reaction as well. Stalin re-interpreted superstructure by catechizing that it „necessarily” „corresponds” to „its” base; its only „role” is to „serve” its „own” base; in consequence, it has a „class-character”, reduced to the exclusive „service” of the „ruling class”. In other words, with Stalin the categories of basis and superstructure turned out to be the basic categories of social sciences that have, beyond the economic sphere, negated all kinds of specificities by reducing superstructure to a mere reflex phenomenon. That dogmatism has simply negated the possibility of both inter-action between differing superstructures and the fact that superstructures could grow into one another whilst the change of the economic basis. All in all, Stalin’s categorical standpoint has exerted a devastating effect on theoretical development by deservedly questioning both the theoretical message and interpretability of the Marxian idea itself.

As Lukács attempted at explaining it in his posthumous *Towards the Ontology of Social Being*, inspired by Marx’s basic methodological idea (for a jurisprudential analysis of its philosophical background, see, from the author, „The Place of Law in Lukács’ World Concept”, Akadémiai Publ., Budapest 1985), the metaphorical expression of „basis” and „superstructure” can only be understood within the totality approach in a reasonable way, as a primitive formulation of the unbroken inter-action taking place among the complexes making up social totality, and of the over-riding role of the economic sphere within this inter-action. At the same time, however, inter-action can only take place on the basis of the ever growing specificity of each and every complex. In consequence, with the progress of social development, the individual complexes will react to the impetuses arrived at from the outside in a more and more specific way, i.e. in their own manner. In the field of law, where a series of formal means<sup>1</sup> is expected to function according to pre-formalized requirements of substance and procedure, in most of the cases reaction is taking place, instead of the formal establishment or modification of the formal means, through the manipulated functioning of those means. Notwithstanding, in an ontological reconstruction, the continuous manipulation of the functioning of means presupposes and, at the same time, also results in the continuous shaping and re-formation of the actual characteristic (i.e. social meaning and significance) of the means in question.

# A TITOK ÉS KATEGORIÁLIS SZERKEZETE

KIRÁLY ISTVÁN (KOLOZSVÁR)

A titok leplezett és zárolt valóság. Tulajdonképpen értelmében a fogalom tehát bármilyen folyamatot, eszmét, ismeretet, struktúrát stb. jelöl, amelynek nyilvános mozgását szándékos és bebiztosított leplezés gátolja. A „rejtelmesség, sejtelmesség, ködösség” stb., amit mindennapos képzeteinkben a titokkal társítunk, nem fejezik ki annak episztemológiai sajátosságát. Hiszen ezek minden olyan helyzetre vonatkoztathatók, amelyben a tárgy, mintegy a szubjektumtól függetlenül, olyan szerveződéssel bír, amelyek gátat emelnek a megismerés kipróbált eszközei elé (pl. naprendszerünk vagy a rák „titkai”). Ezzel szemben a „titok” fogalma olyan jelenségekre vonatkozik, amelyek a (nyilvános) megismerő szubjektum *ellenére* strukturálódnak.

Ez a meghatározás a kérdés fő nehézségeit is magába sűríti. Ugyanis amennyiben a titokban — mint szokásos — pusztán bizonyos ismeretek *hírsorompóját* látjuk, akkor az már kezdettől elrejtőzött az elmélet elől. Ez torz képét adná annak a folyamatnak, ahogyan a leplezett valóság a nyilvánosat befolyásolja, és arról is, hogy milyen változások mennek végbe a zárolás következtében a valóság szerkezetében. Az a kérdés pedig, hogy milyen sajátosságokkal bír a titok körülményeiben kifejlesztett tudás, egyszerűen föl sem vehető. Hiszen a „hírrel” itt épp gátolt állapotában találkozunk, birtokosait tehát csak mint lehetséges (nem-)adókat azonosíthatjuk, vevői pedig épp azok, akikkel nem közölhető. Ami pedig a titoknak titokként való közlését, vagyis a *beavatást* illeti, az sajátos igényeket, körülményeket és rítust föltételez, amely ezek szerint már ismeretként hordozza elérésének különleges föltételeit, tehát inkább a titok kiterjedésének és bebiztosításának, mintsem közölhetőségének és ellenőrizhetőségének (pl. a tudományos-technikai titok esetében kísérleti megismételhetőségének) eleme.

A titok elméleti földolgozásának alapját a beavatás nem képezheti. Benne a titok csak annyiban mutatkozik meg, amennyiben *terjed*, mert az alany mintegy *ki- és átemelődik* a titok szférájába (pl. az eksztázis révén, a „titkos nyelvek” esetében, az óind tantrikus szövegekben vagy a szufita költőknél), és ezáltal intellektuális-erkölcsi és/vagy vallási (pl. primitív népek titkos társaságai) státusuk radikálisan megváltozik. A beavatás révén megszületett új szubjektum (a primitív titkos társaságokban pl. a beavatási próbák és föladatok a szó szorosabb értelmében az alany rituális halálát és a neofita *újjászületését* föltételezik) csupán új hajtása a titoknak és annak titokként való működésének, s ezért inkább elzárja, mint betekintést enged annak kategoriális szerkezetébe.

A titokban ezért inkább egy sajátos erőt kell látnunk, amely általában, egy valóságra hatva, annak különös tárgyiasságot kölcsönöz. De a titok körülményeiben létrejött „valóság”-fogalom látszólagos problémamentessége is olyan körtünet, amely sajátos területet nyit a racionális spekuláció számára. A titok ugyanis szándékosan és bebiztosítva zárkózik el a reá vonatkozó rendszeres és közölhető tudományos kutatás elől, azok a *felszín alatti* eszközök pedig, amelyek állandóan fenyegetik, egyrészt mind módszereikben, mind következtetéseikben *közölhetetlenek*; másrészt pedig szigorúan hasznosságelvűek, és nem a jelenség kategoriális lényegének a tisztázását követik. Ezért a titok nem „tudományos” probléma abban az értelemben, hogy pl. szociológiai vizsgálat tárgyává tesszük, hogy egy adott pillanatban mit, kik, miért, hogyan tartanak titokban. Így a titoknak nincsen tárgyi közgazdaságtana, jogelmélete, politológiája sem. Ekképpen egy lehetséges titokelmélet nem számíthat effajta elemzésekre. A titok elméleti földolgozása tehát csak akkor válik lehetségessé, amikor az már mélyen átitatta életünk mindennapos környezetét, és amikor e szétszórt kapcsolatok mögött kialakulófélben van jelentőségének és következményeinek elsődleges tudata.

Mert a titokra nagyszerűen ráillik az, amit Pierre Bourdieu a szimbolikus hatalomról mond. A titok is olyan, láthatatlan hatalom, amely kizárólag azoknak a cinkosságával gyakorolható, akik nem akarnak tudni arról, hogy maguk is e hatalom kiszolgáltatottjai vagy éppen kiszolgálói.

A minden oldalról körülbástyázott titok elméletének tulajdonképpeni alapja mindennapjaink tapasztalatainak a következményekig végigélt és végigvitt elsődleges tudata: az emancipáció.

A szándékos és bebiztosított leplezés egy *ellentét* tudata és stratégiája. Célja éppen az, hogy a viszonylatoknak általa tudatosított „másik”, „többi” oldalát csupán a *saját* pólusán fölhalmozott, kizárólagos tudással és birtoklással uralja. A leplezés által tudatosított ellentét — bármilyen kiterjedtté váljon is idővel — mindig *konkrét* (mindig valamit és valamiért lepleznek). A lepel azonban, mint a titok létformája, *általánosító*: benne az ellentét konkrétuma elvész, és bármilyen más „valóságot” saját (lehetséges) ellentétéként azonosít. Emiatt maga a titkossá vált valóság is megváltozik (hiszen megváltozik viszonylatainak egész rendszere), és vele együtt a leplezés körülményeiben létrejött „valóság”-fogalom is sajátossá lesz. Mert ha (ritka esetekben) meg is határozhatom, helyesebben rámutathatok a leplezés területére, mégis azonnal hozzá kell tennem, hogy zárolt. Nem mondhatok tehát semmit a tárgy konkrétumáról, csak arra a körülményre hivatkozhatom, amely megtorpanásunkat okozza, igazolja. A „leplezett valóság” kifejezést tehát ez a rendkívüli belső feszültség teszi elvonttá, hiszen benne a valóság fogalma olyan, bármivel helyettesíthető (diplomáciai, gazdasági, tudományos stb.) változóvá torzul, amelynek értékváltása a kifejezés értékét nem módosítja, nem konkretizálja. Mert ezt a függvényt úgy kell leírni, hogy  $f(x)=y$ , ahol bár  $(x)$  változó, de  $y$  mindig konstans. Így a függvény ábrázoló grafikon egy az  $(x)$  értékváltásának gazdagságától független, tehát  $(x)$ -szel egyszerűen párhuzamos, majdnem üres képződmény. Sőt, ezen a szinten a titkot egyelőre úgy is meg kell határozni, mint az az alkalmazás, amelynek során világunk

összes vagy bármilyen értékei (x) mintegy önmagukkal párhuzamos önmaguknélküliséget ( $y = f$ ) nyernek. Hiszen (x) világának gazdag lüktetéséből ( $y = f$ )-ben már semmi sem látható, mert az lineáris, megfagyott. Mindez nagyszerűen szemlélteti azt, hogy ily módon a titokban egy új, második világ születik, de szemlélteti azt a lineáris valóságfogalmat is, amelyet a titok implicál. Ebben a formális szempontból banális, állandó értékű függvényben fejeződik ki ugyanakkor a leplezés és a zárolás általánosító gépezete, amelynek működése révén a leplezés „konkrét” tárgyának ellentétpárjává az *egész nyilvánosság* válik.

A titok mechanizmusának ez az absztrakt eredménye egyben azt a megnyugtató illúziót táplálja, hogy a leplezés egyenlete időben tulajdonképpen *nyomtalanul* vonul végig bizonyos jelenségeken, minekutána azok mintegy eredeti formájukban, nyíltan és problémamentesen megvizsgálhatókká válnak, és megtakarítható a titok körülményeiben történtek esetleges szövődményeinek kutatása. Tehát, hogy „a társadalom történelmi fejlődését sok szempontból az jellemzi, hogy a korábban kinyilvánított tartalmakat a titok veszi védelmébe, és megfordítva: ami korábban titok volt, az később már nélkülözheti e védelmet, és nyíltan léphet elő”.<sup>1</sup> Ezt kell tüzetesebben megvizsgáljunk.

\*

(1) A titokká válás folyamata, tendenciájára nézve, *totális*: központi magva csupán akkor zárolható és biztosítható be, amennyiben vele együtt a hozzá közvetlenül vagy közvetve kapcsolódó régiókat is zárolják. A leplezés pedig annál eredményesebb, minél inkább átfogja a legközvetítettebb vonatkozásokat is. Habár a titok konkrétumáról semmit sem tudunk, annyit mégis elmondhatunk róla, hogy a leplezett valóság több szinten szerveződik, így elemei más és más viszonyban állanak annak központi, eredeti magvával.

(2) A leplezés, a zárolás *fönntartása*, titokként való működése e struktúra minden eleme fölötti *azonosan* éber örökösést jelent. Vagyis a leplezett valóság különböző elemeinek a zároláshoz való viszonya *egynemű*, tehát számára a deriváció minden eleme és szintje azonos fontosságú. Ez a homogenitás a zárolás számára két szempontból is fontos: egyrészt közvetlenül *azonos módon* zár el a leplezethez vezető és a zárolás által belátott minden utat; másrészt atomizálja is a leplezett valóságot, így a titok esetleges elárulása vagy más módon történő fölfedése alkalmával az érintett elemet önmagában, viszonylatrendszeri nélkül képes fölmutatni.

(3) Ez azonban nem csupán a bebiztosítás esetleges technikája, hanem a titok kategoriális szerkezetének lényege, amely (mint mondtuk) abból ered, hogy a leplezési folyamat, tendenciáiban, szükségképpen totális, és hogy a lepel maga általánosító forma, amelyben az ellentét konkrétumának párjává csak úgy válhat egy absztrakt és homogenizált nyilvánosság, hogy közben a tárgy maga is homogenizáló-

<sup>1</sup> Georg Simmel: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, Gondolat, Bp. 1973, 336. o.

dik. Ennek helye és pillanata pedig a bebiztosítás, a titok őrzése. Így azonban az a kép, amelyet a titok kezelői az általuk ellenőrzött valóságról alkothatnak, végső fokon szükségképpen hamis.

(4) Vagyis: azok az indokok, amelyek megkövetelik, hogy a valóság egyes vonatkozásai lepleződjenek, kezdetben egy olyan folyamatot hoznak létre, amely a jelenséget kötelezően minőségi viszonylataiban, sőt szándék szerint azok *összességében* követi nyomon. A kimondott eredmény azonban — a már titkos valóság — számukra egynemű és atomizált, eldologiasodott és dedialektizálódott képet jelent. Ez a folyamat pedig mindannyiszor megismétlődik, valahányszor a zárolás a nyilvános valóság további mozgására összpontosít.

(5) A továbbkövetés alapindoka a már leplezett valóság, és főként azt kutatja, ahogyan és amennyire a nyilvános valóság újabb erővonalai veszélyeztetik vagy éppenséggel képviselik a már elzártak titkait. Ebben a viszonyulásban a zárolás kategoriális szerkezetét viszonylag reprodukálja: a zárolás a nyilvános valóságot csak úgy követheti nyomon, ahogyan az számára a *leplezett révén* megmutatkozik. (Egyébként a továbbkövetés a zárolást magát veszélyeztetné.)

(6) A főntebbi levezetés rendkívül fontos, mert arra a következtetésre juttat, hogy a zárolás és a bebiztosítás, bár látszólag az egyetlen olyan léthelyzet, amelynek számára egy bizonyos vagy globális vonatkozásban a valóság nyilvános és titkos meghatározottságai egyaránt adottak lehetnek, amelyből kiindulva tehát elvileg a valóság egységes képe és ellenőrzése is elképzelhető, mégis — mivel ez a léthelyzet a titok kategoriális szerkezete által elkerülhetetlenül meghatározott, homogén-atomizált kiépítést eredményez — a nyilvános valóság hű képét sem szerkesztheti meg.

(7) A leplezés, a zárolás tehát új *tárgyiasságot* kölcsönöz a valóságnak: mintegy „második világot szül”, amelynek sajátos törvényei vannak, és amelyek természetüknél fogva fokozatosan terjeszkednek, és ezzel együtt egyre inkább megakadályozzák a valóság tényleges birtokbavételét. A titok tehát nem mélyhűtött, mozdulatlan valóság, amelynek léthelyzetét csak a tőle elkülönített nyilvánosság mozgása, változása befolyásolná, hanem olyan képződmény, amely állandóan és saját, végső fokon ellenőrizhetetlen törvényeinek megfelelően *terjeszkedik* és a legmesszebbmenően kihat a nyilvános valóságra is.

(8) A titok terjeszkedésével és újratermelésével együtt különülnek el a vele kapcsolatos szimbólumok és intézményi formák is. Ha a titok kezdetben egy egész közösség (pl. törzs) világgal kapcsolatos alapvető (mitikus-metafizikai) intuíciónak értékvédelme, amely ugyanakkor tiltja a közösségi sikert gyöngítőnek tartott egyéni, személyes titkok létezését,<sup>2</sup> akkor ez az egyéni készségek intuícióira és a velük kapcsolatos szimbólumokra is áttérjed (pl. a sámánizmus). A titok már a társadalmiság alacsonyabb fokán különleges szerepet nyer. A „primitív népek” titkos társaságai ennek a lehetőségnek a kiélezései. A titokban való részvétel föltételei felsőbbrendűek és sajátosak, beavatási próbái pedig különösen kegyetlenek. A titkos

<sup>2</sup> Lásd Mircea Eliade: „Les secrets. . .” in: *Mircea Eliade*, Ed. de l’Herne, Paris 1978, 61. o.

társaságok révén tulajdonképpen egy szellemileg tökéletesített *elit* alakul ki, amelynek tagjai nemcsak a vallásos vagy az igazi ember prototípusát testesítik meg, hanem különleges jogokkal rendelkeznek a közösséggel szemben. Területeket jelölnek ki, és végső fokon ők hoznak igazgatási, valamint jogi döntéseket is.<sup>3</sup> Birtokosaik számára a titok közvetlenül azoknak az előnyöknek a képében jelenik meg, amelyet a birtoklás kizárólagossága viszonylataikban biztosít. Ezek maguk is fontos szerepet játszanak a titok kiterjedésének és differenciálódásának folyamatában, úgy is, mint az indokok és az előnyök szintjén létrejött differenciálódás, amely idővel intézményesen is megkülönbözteti azokat a folyamatokat, amelyek a titkot „elindítják”, tárgyát és célját elsődlegesen meghatározzák, azoktól, amelyek azt tulajdonképpen megvalósítják. Jellemző példa erre a titkosrendőrség intézményének fejlődése a késői római birodalomban. Kezdetben (Hadrianus korában) a titkos ügynökök a császári követek legmegbízhatóbb és legelkötelezettebb emberei voltak, akik mindenféle szakosítás nélkül igen különböző bizalmas jellegű föladatot kaphattak és hajtottak végre. Diocletianus ezeket már egy sajátos hadtestté alakítja át. Föladataik most is igen változatosak, kiképzésükről és szervezésükről azonban már egy speciális intézmény, a *Schola agentum in rebus* gondoskodik, amelynek vezetője — a *Princeps Scholae* — ugyanakkor egységesíti és ellenőrzi is a megszerzett információkat és azokat a császárnak továbbítja. II. Constantinustól kezdve az ő föladatukká válik az állami posta és a birodalom magas rangú tisztviselőinek az ellenőrzése is, ami mindeddig, legalábbis a titkosrendőrségi szervezet eszközeivel, nem létezett. Fejlődési iránya szempontjából a folyamat tehát a következő tendenciára utal: a többé-kevésbé meghatározatlan hatáskörű, főként a birodalom népeinek a kiképzésére, ellenőrzésére, rendfenntartására, valamint a császári utasítások módosulatlan továbbítására használt *alkalmi* ügynökökből, *katonai*, kimondottan az effajta tevékenység céljára szervezett és kiképzett osztag lesz, amelynek föladata a tárgyilag célszerűen követett valóságterületről, leplezett úton nyert információk alapján alkotott, bizalmas és egységes kép kialakítása, és a hatalom tájékoztatása. A terjeszkedés ezután a posta, a hírközlés irányában történik, és idővel az egész államgépezetet, a hatalom egész nyilvános megnyilatkozását átfogja.<sup>4</sup>

A titok racionalizmusa egyben a hatalom racionalizmusa (ahogy ezt Almási Miklós modern Machiavelli-olvasatában kifejti)<sup>5</sup>. Mert Machiavellinál a titok már a hatalom gyakorlatának elválaszthatatlan, a folyamat egészében állandóan működő módozata. *A fejedelem* szerzője nem csupán a nyers titkot, hanem a szerkezetéhez kapcsolódó „félrevezető látszatok” fontosságát is hangsúlyozza. Itt már a titok mintegy a nyilvánosságba burkolódik, hiszen a félrevezető látszatok egyrészt *megszűrik* az információt, másrészt minőségileg *más* alapanyagot nyújtanak a jelenségek értel-

<sup>3</sup> Lásd Mircea Eliade: *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1976, 150 skk. o.

<sup>4</sup> Vö. Wilhelm Blum: *Curiosi und Regendarii. Untersuchungen zur geheimen Staatspolizei der Spätantike*, München 1968.

<sup>5</sup> Vö. *Az értelem kalandjai*, Szépirodalmi, Bp. 1980.

mezésére, és ezzel eltérítik a nyilvánosság figyelmét a tulajdonképpeni mozgatóerőkről, harmadrészt pedig *atomizálják* a nyilvánosságot.

A titok dinamikáját és terjeszkedését tehát több szempontból is meg kell ragadni és le kell írni: (a) a leplezés tendenciájának kénytelen totális jellegéből az következik, hogy a titok leple annak magváról átterjed a középpont kapcsolatainak, összefüggéseinek rendszerére, és ennek eredményeként az eredeti ellentét konkrétumából a titok és az egész nyilvánosság ellentéte lesz; (b) továbbá a titok szükségképpen átterjed az ekképpen létrejött nyilvános szféra minden olyan, újabb vagy újabban belátott tendenciájára, amely a továbbkövetés szerint a leplezés és indokainak biztonságát veszélyezteti (pl. a posta); (c) mint az indokok és előnyök dinamikája, vagyis a titok által biztosított kizárólagosság pragmatikus célszerűségének vonzása, amely tulajdonképpen beláthatatlan, kiszámíthatatlan, ezért akár járványszerűen szóheti át az egész valóságot.

(9) A leplezés a hatalom útja és az uralom eszköze, amely a valóság nyilvános képét a bármilyen hatalom saját értékelésével kapcsolatos elgondolásai alapján módosítja. A leplezett valóság kategoriális szerkezetének mozgása azonban azt sugallja, hogy a zárolás a leplezetről csupán fölprózott és egynemű végképet tud alkotni, amelyben a volt (vagy ál-)jellenőrzése alatti tárgyak igazi gazdagsága, sokoldalúsága, árnyaltsága eltűnik, és hogy a nyilvános szférát is csupán egy hasonló földolgozás eredményeként tudja fölmutatni. Ez a kép tehát csupán atomizáltan lehet helyes, és csak ennyiben válhat a hatalom szempontjából célszerű döntések alapjává. A titok terjedése egyszersmind szélesíti és elmélyíti azt a valóságszférát, amelyről csupán atomizált fogalmakat alkothatnak, és amelyek talaján csupán atomizáltan helyes vagy célszerű döntések hozhatók. A zárolás szolgáltatja ismeret atomisztikus helyessége, a bebizonyítás hatalmi apparátusának imponálása, valamint a rájuk alapozott döntések atomisztikusan időleges célszerűsége tehát nem vezethet félre, nem misztifikálhat, a folyamat lényegét, vagyis kategoriális szerkezetét illetően.

(10) A titok egyre szélesedő és mélyülő folyamata a valóság egyre több oldalát vonja hatáskörébe. A szolgálati vagy munkahelyi titok formájában egyre több emberi tevékenység mindennapjait szervezi át a leplezett valóság kategoriális szerkezetének elvei alapján, és terjed ki a nyilvános munkamegosztásban, a közös ügyvitelben való egyénileg és személyesen lehetséges részvételre is. Wolfgang Mende, aki a hivatali titkot kizárólag a jogász szervezési szemszögéből vizsgálja, a titok megtartásának föltételeit a következőkben látja: róla *kisszámú* személy tudjon, azokat is *adminisztratív* szabályok és tilalomrendszerek tartsák kényszerhelyzetben; munkájuk, beosztásuk olyan legyen, hogy maximálisan kiküszöbölje a titkolt jelenség *egészének belátása egyéni LEHETŐSÉGEIT*. A beavatottaknak ennek ellenére zárt csoportot kell képezniük, de ez nyilván a titok általános kérdéseire, kizárólagosságának általános célszerűségeire vonatkozik, hiszen a csoporton belüli közlés tilalmilag nem nyújthatja a jelenség egészének minden egyén számára adott áttekinthetőségét.<sup>6</sup> Mindezek pedig néhány fontos következtetéshez vezetnek.

<sup>6</sup> Wolfgang Mende: *Die Weitergabe von Privatgeheimnissen durch die Polizei*, Mainz 1979, 9 sk. o.



(11) A titokhoz tehát a tilalmak sűrű szövevényé kötődik, sőt az ellenállás szigorúsága az, amellyel a közeledés első lépései találkoznak. A titokhoz kapcsolódó tilalom sajátos, sajátossága azonban sem a tilalmak sűrűségében, sem pedig szigorúságában nem merül ki. Ugyanis, mint az a föntiekből már kitetszik, a titokhoz kötődő tilalom egyrészt a *bebiztosítás* egyik *eszköze*, másrészt az a pont, ahol a titok a külsőlegessel és a nyilvános valósággal közvetlenül, bár negatív módon érintkezik. Emiatt a tilalomtípus sajátosságainak a megítélésében az is félrevezethet, hogy az éppúgy lehet formailag titkos és akár nyilvános is. Itt mindkét formát elemezni kell.

A tipikusan nyilvános tilalomrendszerek, eredményességük érdekében, arra szorúlnak, hogy minél pontosabban meghatározzák és körülírják esetleges *áthágásuk* tárgyát, esetét és előlegzett következményeit (lásd a modern jogrendszerek racionalizálódását, kalkulálhatóságát — Max Weber, Lukács György), a titokra vonatkozó nyilvános tilalomrendszereket ez viszont természetesen nem jellemzi. (Hiszen ez a titkoknak egy *nyilvános listáját* jelentené, amelynek közzétett léte éppenséggel a bebizonyítást veszélyeztetné.) A titokkal kapcsolatos nyilvános tilalomrendszer tehát pusztán a titok és a tilalom *egyszerű, elvont létezését* jelentheti ki, tehát tulajdonképpen azt az absztrakciós folyamatot jelzi, amelynek során a titok által tudatosított ellentét konkrétuma, a zárolás és a bebiztosítás révén az egész nyilvános valóságot ellentétévé teszi. Ahhoz, hogy ezt a viszonylatrendszert mélyebbről is megvilágítsuk, össze kell kapcsolnunk annak a belső és titkos tilalomrendszernek az elemzésével, amelynek léte a titok megőrzésének föltételeiből következik.

E belső tilalomrendszer a beavatottakra vonatkozik, és azt szabályozza, hogy a titok rangsoros-atomizált szerkezetén belül milyen „személyes” kompetencia-területek, hatáskörök léteznek, és hogy ezek áthághatatlanóságát biztosítsa. Ez a tilalom tehát, együttesen, kétirányú: egyrészt — tekintettel arra, hogy a jelenség egyéni átfoghatatlanságát *beavatás* révén biztosítja — *személyesíti* a részleges titokstruktúra és kezelője közötti viszonyt; másrészt pedig ez a beavatottak zárt csoportjára azonosan vonatkozik, ami azt jelenti, hogy mindegyiküket társaik személyesített viszonyai, az egész átfoghatatlanságának biztosítékaiként, az egészsel kapcsolatosan *elszemélytelenítik*. Ez a személyesített elszemélytelenedés, a tilalomviszonyok elkődösítése elzárja azt a lehetőséget, hogy a titok kezelői tudatosíthassák annak kategoriális lényegét, perspektíváit. Ezek és egy sor más tényező (pl. közvetlen érdekelttség, előnyök stb.) miatt kategoriális szerkezetének szempontjából a titoknak nincsen igazi belső ellenőrizhetősége, vagyis ez a szerkezet belülről nem látszik.

Ekképpen a titok—tilalom viszonyban a titok elvonatkoztató, ugyanígy atomizációs szerkezete is követhetővé válik, s megmutatkozik annak a nyilvánossággal való sajátos kapcsolata: az, hogy ennek egyik közvetítője éppen a tilalom, amely meghatározott vonatkozásaiban már akár nyilvános is lehet, hiszen nem fejez ki mást, mint a titok bebiztosításának és atomizált őrzésének konkrét tárgy nélküli föltételeit, a legmesszebbmenőkig elkődösítve a titok kategoriális szerkezetét és *elszemélytelenítve* ezúttal *magát a leplezett valóságot* is. Jelentőségében azonban ez a viszony még mindezen is túlmutat.

Azt jelenti ugyanis, hogy a titok körülményeiben a valóság olyan jelentős változásokon megy át, amelyek törvényszerűségei önműködőknek mutatkoznak. Ebben a folyamatban megjelennek és kifejlődnek azok a területek, amelyek immár a titok *kimondott, sajátos szférájává* válnak (pl. a hadászat), amelyeknek tárgyként való kialakulása már magában hordja titokként való létezésüket is, de amelyek mégis a nyilvános tilalom tiszta formáját öltik. Ezeknek inkább területei, mint tárgyai vannak, mert bennük a tárgyak és a velük kapcsolatos emberi tevékenységek önmaguk helyett a titok megszilárdult formáit jelentik, azt, hogy már kialakultak a valóságnak olyan területei, amelyeknek titkos jellege *természeti* tulajdonságukká vált, és amelyeknek a nyilvános tilalom szintjén való meghatározása egyrészt ezt az egész, nyilvánossággal való szembeszegülést hivatott kifejezni, másrészt pedig csak *pleonasztikusan* lehetséges (pl. államtitkot képez az állami tevékenység minden titkos vonatkozása). Ezek az elkődösített nyilvános tilalomviszonyok azonban átszövik és szétzilálják a nyilvános tilalmak többi rendszerét, és a szabályrendszerek elkődösítéséhez és fetiszizálásához vezetnek. Itt ugyanis a titok kategoriális szerkezete mintegy *fölordódott* egy nyilvános tilalomrendszerben, amely — bár tulajdonképpen csak a bebiztosítás egyik eleme, hiszen itt bizonyos *nyilvános* struktúrák épp a titok tilalomformáját jelentik, mégis — azt az illúziót hivatott kiváltani, hogy a titokkal kapcsolatos tilalom *alapjai* nem a titokká válás indokai, hanem annak *nyilvános formái*. Itt ugyanis az ellentét másik oldalának vagy a lehetséges emancipációnak azon próbálkozásai, hogy önmagukat a kizárólagossággal szemben meghatározzák, már *nem igényelnek párbeszédet*, hanem úgy mutathatók föl, mint a *nyilvános tilalmak személytelen rendszerének* — éspedig azt megsértő — derivációi. És ez itt a titok *másik*, éspedig *virtuális* formájával szövetkezik, s a terjeszkedésben összefonódnak.

Ugyanis a nyilvános tilalmak minden *áthágása* virtuálisan titkot szül, amennyiben a tettes leplezni kénytelen cselekedetét. A tilalmak áthágása által derivált titok azonban mindig a tilalom *nyilvános, részletes* és bizonyos fokig *tudatosult* jellegére épül; ami, mint láttuk, a titokhoz szerkezetileg kötődő tilalom esetében nem lehetséges. A titok fölemelkedése és elkeveredése a nyilvános tilalmak szintjére tehát teljesen relativizálja a tilalmak rendszereit, hiszen itt a titokkal kapcsolatos tilalom egy tőle szerkezetileg és genetikailag különböző formájával épp saját lényegének bebiztosítása elemeként szövetkezik. Ebben a kapcsolatban azonban a nyilvános tilalom minden formája elkődösült, mert a titoknak a nyilvános tilalmakhoz való formai közelítésével tulajdonképpen azok minden *áthágásának kulcsát* adja meg, azt, hogy elvileg *titokban bármelyik tilalom áthágható!*

(12) Mindez azt sugallja, hogy a titkot nem lehet — mint azt Georg Simmel tette — valamilyen „általános szociológiai formának” tekinteni, „amely elvileg független attól a tartalomtól, amely felett őröködik”,<sup>7</sup> hiszen itt azt láttuk, hogy a titok kategoriális szerkezetének mozgásával és terjeszkedésével olyan társadalmi szférák születnek és/vagy teljesülnek ki, amelyeknek titkosságuk immár elválaszthatatlan tulajdonsá-

<sup>7</sup> Lásd Simmel, i. m. 338. o.

gukká lett, amelyeknek jelenségként való létezésük egyszersmind titokként való létezésüket jelenti, vagyis nem függetleníthetők a titoktól. Simmel azt sem elemzi, hogy mi is a titoknak mint „szociológiai formának” a szerkezete, ezért nem láthatja pl. az atomizáció, a kiterjedés vagy a deriváció jelenségeit, és egyáltalán eltekint a titokká válás folyamatától.

(13) Érdekes föladat lenne megvizsgálni azt, hogy milyen szerepe van az emberiség mai, globális kérdéseinek a kialakulásában annak, hogy a jelenkor a titok eddig még sohasem tapasztalt szerkeázását, kiterjedését is képviseli, hogy az emberiség leglényegesebb aktusait ma már kivétel nélkül a leplezés övezi. A lényeges tudományos, műszaki megvalósítások a legátfogóbb és a nyilvánosságot leginkább elkötelező politikai döntések titkos körülmények között születnek. Ez azt is jelenti, hogy nem lehetséges azok hatásainak, időbeli következményeinek egészét megvizsgálni, megvitatni, átlátni, így a részletkérdések látszólag önmaguktól növekednek átfogó jellegűekké, anélkül, hogy időközben az emberiségnek lehetősége volna „megtanulni” a globális kérdések megoldását, sőt képességei egyre távolodnak a problémák méreteitől.<sup>8</sup>

(14) Ma tehát a titok mindennapjainkat és egész létünk sorsdöntő alternatíváit is áthatja. Ilyen méreteken azonban csak úgy működhet, ha a nyilvánosság maga el- és félreismeri létezését. Ma a titok elképzelhetetlen a *manipuláció* nélkül. Hiszen a manipuláció lényege, hogy félrevezető látszatok, szűk alternatíva-skálájú helyzetek teremtésével, valamint a nevelés és a tömegkommunikációs rendszerek segítségével igyekszik, nagy tömegekben és különböző társadalmi kategóriákban, olyan gondolati és magatartásformákat kialakítani, amelyek egyébként rejtett és leplezett érdekeknek kedveznek. Természetesen itt nincs módunk ezt részletesen elemezni, mert egyelőre a manipuláció legfontosabb elméletei is eltekintenek a titok kérdéskörétől.

\*

A leplezés tehát nem egyszerű védőburok, amely a valóságot módosulatlanul tartósítja, nem is egy lényeg háborítatlan kifejlődésének eszményi körülménye. A zárolt valóság történelmi képe eltorzul: ha fény derül is valaha az egykor titkolt, leplezetten ható jelenségekre, akkor sem feledkezhetünk meg arról, hogy titokban kifejlesztett vonatkozásai szilárdak, és még ezután is hatnak. A fölfedés, a nyilvánosság tehát nem automatikus megoldása is egyszersmind a titoknak, mint amilyen önműködően egykor annak valóságos ellentéte lett.<sup>9</sup> A titok történelmi ellentmondásoknak pragmatikusan sokélú terméke, amelynek alkalmazása bármilyen elkerülhetetlennek látszódjék is, csak azzal a tudattal értelmes, hogy a leplezés végső fokon csak a kérdések elmélyítését, a történelmi világ földarabolását, a valóság fölötti ellenőrzés „elvesztését” hozhatja.

<sup>8</sup> Vö. J. W. Botkin—L. Elmandjra—M. Malita: *Crizontul fără limite al invătării* (A tanulás határtalan horizontja), București 1981.

<sup>9</sup> Lásd Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*, Gondolat, Bp. 1971.

## SUMMARY

*István Király (Kolozsvár): The Secret and Its Categorical Structure*

The paper deals with the problem of "secret" and thegnoseological consequences following from the structure of systems of knowledge closed from the

whole of society. It is concerned, too, with the constitution of the different secret organizations from ancient to modern times.

## DOKUMENTUM

# A REALITÁSKÉRDÉS A KRITICIZMUSON BELÜL ÉS A KRITICIZMUSON TÚL\*

BUCSAY MIHÁLY

### I. BEVEZETÉS

#### *A valóság fogalma és problematikája*

A tapasztalás azzal a belső igénnyel lép fel, hogy a külső tárgyi valósággal ismertet meg. Ha ez az igény minden esetben jogos volna, ha a tapasztalatok adatai realitást tükröznének, nem beszélhetnénk realitásproblémáról, csak egy additive folyton bővülő tapasztalatsorról. A realitás ott válik először kérdéssé, amikor egy előbbi tapasztalat valóságnak tüntet fel olyan valamit is, amiről a későbbi kideríti, hogy csak látszat, káprázat volt. (Virtuális képek, hallucinációk.) Az ember legsürgetőbb érdeke, hogy elválassza egymástól a megbízható, reális ismereteket az érzéki csalódások adataitól. Tapasztalataink realitásigényének az ellenőrzésére azonban nincs más kritériumunk, mint ismét csak a tapasztalás. Az egyes érzékszervek úgy egészítik ki vagy helyesbítik egymás adatait, mint ahogy egyik ember a másikéit. Ebből a tapasztalatigazoltató szituációból vonhatjuk ki a realitásfogalom egyik jelentését: az az ismeret a reális, melynek tárgya úgy van, mint azt az ismeret mutatja.

A gyakorlati életben az ember azokról a dolgokról szerez tapasztalatokat, melyek az ő egyéni életkörébe esnek. Ez szükségszerűen magával hozza, hogy ismeretkörét hézagosnak és ingatagnak érzi. Már a kultúra kezdetekor az iparágak különválása annak a belátásán alapul, hogy a valóság alaposabb megismerése és javainak felhasználása bizonyos specializálódást követel meg. De míg az iparágak specializálódását még mindig antropocentrikus kiindulópont, ti. az életszükségleti cikkek különfélesége szabta meg, addig a modern szaktudós kizárólag a tárgy természetéből vett szempontok alapján szabja meg érdeklődése határait.

Minél mélyebbre akar a szaktudós hatolni tárgya megismerésében, annál kisebb körre kénytelen magát specializálni. Ennek a következménye, hogy a gyakorlati élet legsürgetőbb pillanatában, amikor cselekedetei felől dönt, tudománya részéről úgyszólván semmi támaszt sem nyer. Az ismerés eredeti értelme és célja mégis az, hogy az embert helyzetének, jövőjének, az őt magában foglaló világ mibenlétének nagy, átfogó kérdéseire nézve világosítsa fel. Olyan sürgető volt ez az érdek, hogy a tudományt évezredekkel megelőzően már feleleteket csikart ki. Ez a felelet, a mítosz, a képzelet terméke volt, és szinte annyiféle, ahány emberi képzeletet foglalkoztatott.

\* Doktori disszertáció. A szerző kiadása, Debrecen 1935.

Ezért jelentett korszakalkotó lépést a tudás ideálja, az egyértelműség irányában, amikor Thalész a közös emberi tapasztalás egy objektumában, a *hüdborban* kereste a világtalány megoldását. Ha az utána következők hosszú sora más és újra más megoldást ajánlott is, azt már Thalész lépése eldöntötte, hogy a valóság egyértelmű magyarázatára csak a tapasztalatból vett adatok és bizonyítékok, nem pedig a fantázia és okkult látomások a hivatottak. Ma a szaktudományok foglalkoznak a valóság leírásával és törvényei felkutatásával.

A tudomány már szakokra oszlása által is azt a készségét jelenti be, hogy a tények különfeleségéhez idomul, hogy hajlandó *minden* tényt, a valóság egészét bevonni kutató munkájába. Másfelől viszont az univerzalitásra is számot tart, azaz szakterületein kívül nem ismer el más fórumot a tények kivizsgálására. A gyakorlati embert, amikor a maga sok ignoramusára eszmél, áhítattal tölti el a tudomány műhelyeiben folyó munka. Azt hiszi, hogy a valóságot, melyben ő benne él, anélkül, hogy megértené, a tudomány mindinkább nyitott könyvvé fogja tenni. Maga a tudós azonban szenved miatta, hogy tudományának éppen legátfogóbb mozzanatai felett homály uralkodik, a magyarázó szálak összebonyolódnak, mielőtt még a célhoz értek volna.

A matematika és a szervesetlen természettudomány még a legszerencsésebbek, a matematikai tételek evidenciája és a mechanikus oksor üvegtiszta alkata jóvoltából. De minél távolabb haladunk a biológia—lélektan—szociológia során, mindig összetettebb jelenségeket kutató diszciplínák irányában, az átfogó kérdésekre annál töredékesebb és problematikusabb feleletek hangzanak el.

Az újkor néhány évszázadán át nem zavarta semmi a tudománynak a maga végtelen lehetőségeibe vetett hitét, mely hit éppen a matematika és fizika módszerének és hatáskörének az egyetemességébe vetett meggyőződésre épült. Descartes a „*clare et distincte percipere*” elvében a matematikai bizonyosságot minden ismeret mintaképévé tette. Tanítványa, Spinoza „*more geometrico*” építi fel az újkor első nagy valóságelméletét. Még Kantnak is az volt a meggyőződése, hogy a szervesetlen természettudományok alapelvei az egész tapasztalatvilág módszeres rendező elveit képezik. A mechanisztikus kauzalitás mint valami roppant, de egyetlen terv szerint készült acélváz biztosította a Newton—Kant-féle tudományos világkép egységét, és lehetővé tette Kantnak, hogy az egész valóság végső magyarázatát az ezt az egységet tervező emberi logikumban találja meg. A Kant halála utáni évszázad azonban olyan tudományágakat iktatott jogaikba, melyek a természettudományos módszernek és törzsfogalmaknak semmi hasznát sem vették, hanem mellettük és ellenük kiépítették a maguk sajátos módszerét, azaz ráeszméltek a maguk külön a priori kiindulópontjaira és elveire. A biológiai, a pszichológiai és kultúrtudományok kivívták elismertetésüket, és ezzel a puszta ténnyel bizonyították, hogy a fizikától a logikáig egyetlen szaktudomány sem magyarázhatja egyedül kimerítően a teljes valóságot. Azért nem, mert erősségük éppen az, hogy egy sajátos módszert alkalmaznak az éppen e módszer számára hozzáférhető valóság részre.

A realitásfogalom köre így bővebb, mint bármely szaktudományé. Így az egyes szaktudományok feladata az egyes valóságrészek átkutatása lenne, de azzal a feltétellel, hogy a szaktudományos munkamegosztás szolgáltatja részletek végül is egy egységes világgéppé legyenek összeilleszthetők. E ténynek természetes következményeként a realitásfogalom elemző és összegező kifejtése jelentené a szaktudományok közös feladatát. — A valóságban azonban kivihetetlen ez a szép elv. Ha valaki valamennyi szaktudomány figyelembevételével legalább fő vonalakban meg akarja állapítani a valóság mibenlétét, egy csomó heterogén vagy ellentmondó magyarázó elvet talál, melyek jó része még azt is igényli, hogy ő legyen az *egész* valóság magyarázója. A szaktudományi kutatásnak nincs egységes valóságképe még körvonalakban sem, hanem ehelyett lapos agnoszticizmus, vagy pedig az egyes diszciplínák külön magyarázó sémáinak az egész valóságra való illetéktelen kiterjesztése uralkodik. Ilyen pl. a fizikalizmus a biológiában, vagy a pszichologizmus a szellemtudományokban. És ha a szaktudományok sem egyenként, sem összességükben nem képesek egyértelmű valóságmagyarázatra, sőt ehelyett a valóságkérdés felvetése súlyos belső villongásaikról rántja le a leplet, nem az következne-e, hogy a fellépő szkepszis felrobbantsa az egész szaktudományos munkát? A tudomány azonban, ha külön-külön csatornákon is, de megingathatatlanul és lankadatlanul halad a maga útján. Itt tehát az eredmények minden végső heterogeniája és ellentétei mellett is szilárd és állandó előfeltételek kell hogy fennálljanak, melyek a munka szakadatlanágát biztosítják. Valóban, ha a tudomány világgépében problémák problémákra halmozódnak, nem az kell-e, hogy egészen lekösse érdeklődésünket, hogy mi a törvényszerűsége annak a folyamatnak, mely a kezdetben minden tapasztalásban egyértelműen adott realitást olyan sokértelmű gondolatsorokban oldja fel, mint a tudomány? Ha a tudomány nem is ad egyértelmű ismeretet a valóságról, de feltétlenül hű képet ad az emberi ismerőmunka természetéről és hatáiról.

Azt, hogy önálló kiindulópontú, sajátosan módosult elvekre épülő tudományok vannak, nem lehet eliminálni. A valóságelmélet célja nem lehet az, hogy a végső problémákat feloldja — ami a problémák közül feloldható, elvégzik maguk a szaktudományok —, hanem hogy a tudományrendszerben önálló kiindulópontjaiban adott örök problémákat éppen probléma voltukban magyarázza. Ezt pedig azoknak az előfeltételeknek a felderítésével végezheti el, melyek magyarázatát képesek adni, hogy az ismerő alany valóságismerő munkája csupán heterogén magyarázó módok révén lehetséges.

A valóságprobléma kezelésének itt jelzett módszerét Kant fedezte fel. „A tiszta ész bírálata” azért jelentette a bölcelet fordulatát, mert a filozófiai kutatás centrumába, mint a valóságprobléma nyitját, a „*philosophia prima*”-t, az ismerő munkát és annak előfeltételeit állította. Ha mi a Kant módszerének a hálás alkalmazása ellenére is más eredményhez kell, hogy jussunk, mint ő, annak a világos oka az, hogy az ún. önálló kiindulópontú tudományok kialakulásának a ténye bizonyítékát adta, hogy tapasztalatmagyarázatunk, ill. annak törzsfogalmai, az észelvek nem képeznek oly módon végső szintetikus egységet, amint azt Kant tanította. E tényállásból viszont fontos

következtetés vonható az *arkhé* mivoltára nézve. Ami egységes, az egyetlen feltételből magyarázható, pl. egyedül az ismerő alanyból. Minthogy azonban ismerésünk heterogén, nem magyarázható, csakis egynél több előfeltétel egymás korlátozása útján. Dolgozatunk annak a bizonyítása kíván lenni, hogy az ismerőmunka monisztikus előfeltételből nem, hanem csakis az alany és a tárgy tudatimmanens, felbonthatatlan ösrelációjából érthető meg maradék nélkül.

A szűkre szabott keretek nem engedik meg az ismeretelméleti problematika teljes áttekintését, hanem csak a leglényegesebb lépések feltüntetését. Ez a körülmény késztetett arra, hogy a filozófia-történelmi problematikából a Kant előtti fejlődést és Kant gondolatait vegyük viszonylag behatóbb vizsgálat, és az utóbbit az álláspontunkból kifolyólag kötelező részletes bíráló alá. A Kant utáni fejlődés — ha egyéb irányban értékes új gondolatokat hozott is — a valóságproblémát mint ismeretproblémát tekintve a Kantban már túlhaladott állásokat foglalta újra el, vagy pedig másfelől a kriticismus gazdag problematikáját fejtette ki a kanti nyomokon.<sup>1</sup>

## II. A VALÓSÁGPROBLÉMA TÖRTÉNETI FEJLŐDÉSE KANT KRITIKÁJÁIG

A valóság egyetemes mibenlétére adott első válaszok egészen aforisztikusan a külvilág egyik vagy másik alkotórészében keresték a mindenség ősokat. Voltak egyesek, akik a vizet, a levegőt, a tüzet, vagy a hármat együtt és hozzá még a földet, mások az anyag általános képét vagy végső részecskéit, ismét mások szellemi eredetű dolgokat, mint a gondolatot, a számot tekintették olyan kiindulópontnak, amiből az egész valóság magyarázható. Ez a sokféle ösvény nyilvánvalóan a szkepszisbe kellett hogy torkolljon, hiszen ahány bölcselő tanított, annyiféle magyarázat rontotta egymás hitelét.

Mégis, már az aforisztikus találgatás és rostálás közben bámulatosan korán ismer fel és dolgoz ki a görög elme olyan törzsfogalmakat, amelyek minden későbbi valóságkép oszlopai. Parmenidész a gondolkodás és az időtlen logikai érvény, Hérakleitosz a változás és a küzdelem, Pythagorasz a számszerűség, az atomisták az extenzivitás és az immanens fizikai erő törzsfogalmait hántják ki és teszik egy-egy metafizikai rendszer principiumává. Ez utóbbi tervük már eleve azért nem sikerülhetett, mert egymás *mellé* rendelt törzsfogalmak elabszolutizálását kísérelték meg. A fellépő szkepszis épp ezt használta ki. Ha mindenkinek más véleménye van a valóságról, akkor bizonyára nincs egységes valóság, vagy pedig, ha volna, akkor nem ismerhető meg — szűri le a tanulást a szofista Gorgiasz.<sup>2</sup>

A filozófia megrekedt szekerét Szókratész húzza ki a kátyúból azzal, hogy felfedezi azt az *alárendeltségi viszonyt*, amelyben a konkrét tárgyak a tárgy fogalmával szemben

<sup>1</sup> Az újabb irányok felett rövid és jó áttekintést ad J. v. Malottki: *Das Problem des Gegebenen* c. műve (Berlin 1929, Pan).

<sup>2</sup> Lásd Halasy—Nagy J.: *Az antik filozófia* (Bp. 1934), 103. sk. o.



állnak. A szkepszis maga is fogalmakat használt, és ezzel elismerte, hogy a fogalom a tapasztalás múltó adatainak az igazolt rögzítését és tömörítését jelenti. De alig verte vissza a fogalom objektivitásának felfedezése a szofisták relativizmusát, kezdetét vette az ontologizmus is, mely a következtetést visszafordítva, a fogalom meglétéből biztosítottak vette a fogalom tárgyának a realitását is. Hasonlóképpen egyengette Szókratész felfedezése az egyoldalú racionalizmus útját is, mely, előfeltételezve, hogy a tapasztalás csak az érzékek tűnő adataira terjed ki, a valóságot csak a spekuláció számára tartja megközelíthetőnek.<sup>3</sup>

A valóságkutatásnak a Szókratész felfedezésével megnyílt programját Platón a *Szophisztész*-ben így foglalja össze:

„*Idegen*: . . . nincs-e feltétlenül szükség egy olyan tudományra, melynek alapján valamennyi ítéletet megvizsgálunk a fogalmak lehetséges kapcsolataira nézve, ha ki akarjuk deríteni, mely fogalmak tartoznak össze és mely fogalmak zárják ki egymást. Azután továbbmenve, hogy bizonyos törzsfogalmak nem fogják-e át a fogalmak egész területét, azaz, hogy minden más fogalomhoz hozzátartoznak . . .

*Theaitétosz*: Hogyne lenne szükség egy effajta tudományra, sőt ez volna a legfontosabb.”

Azaz a bölcsélet feladata nem más, mint a fogalmak közötti logikai összefüggéseknek az ismeretek egész területén való megállapítása. A filozófia végcéljához annak a fogalomnak a megtalálásával ér el, mely az előfeltételek sorának a legvégső tagja, egyben tehát minden más fogalom, az egész világ végső magyarázója.

Platón programja végleges érvénnyel jelölte ki a filozófia célját és módszerét. Maga a kivétel azonban csakhamar hamis váltókra tért. A türelmetlen metafizikai ösztön, aminek forrását a cselekvő ember egzisztenciális tájékozódás utáni vágyában ismertük fel, már Platónt arra sarkallta, hogy a fogalmakat vagy ideákat, a tárgyak mulandóságával szemben, örök, abszolút létezőknek tekintse.

Fogalmaink és egész gondolkodásunk bizonytalansága, töredékessége aligha adhatott okot Platónnak, hogy örökkévalóságukra következtessen. Egyes ismereteink evidenciája, egyes értékítéleteink belső meggyőző ereje nem ok, csak alkalom volt, hogy Platón megálmodja gyönyörű álmát az örök igazságok világáról és ez igazságfogalomba mindazt beletömörítse, benne mindazt beteljesítse, ami után a gyakorlati ember, mint végleges ismeretek és abszolút értékek után mindig sóvárgott és sóvárog.

Platón még tud róla — nem úgy, mint később Arisztotelész és a középkor —, hogy az eszmék világa mellett ott van és magyarázatra vár az érzéki világ is.

Sőt az ismerésnek, az igazságnak, az érvényesség mellett azt az igényét is biztosítani kell, hogy a tárgya valóság. Ha csak az első szempont, az érvényesség nyer kielégítést az igazság meghatározásában, a valóságra vonatkozás szempontja mellőzésével,

<sup>3</sup> „A fogalomban mindig van valami maradandó és valami egyetemes, szemben az érzéki világ változandóságával. Megismerése sem várható az érzékektől, csak a lélek által, a gondolkodás közvetítésével.” Platón: *Szophisztész*, 35. 247.

akkor a tárgyi valóság lesüllyed a megismerhetőség küszöbe alá, és a szkepszis diadalt arat. Platón a *metekszis* gondolatában oldja fel a nehéz kérdést. Eszerint abszolút realitás csak az ideákat illeti meg, de a tapasztalat tárgyi világa és a gondolkodás is részesül az ideákban bizonyos mértékben. Amilyen a részesedés mérve, olyan mértékben illeti meg realitás a tárgyak világát, vagy gondolkodásunkat.<sup>4</sup> Magát a tapasztalást azonban Platón racionalizmusa még csak — amint ma mondanók — az ismeretek pszichológiai forrásának sem ismeri el.

Arisztotelész realizmusa végleg kiküszöböli a Platónnak még gondot okozó ismeretproblémát. Arisztotelész azt tanítja, hogy a fogalom és a tárgy úgy viszonylanak egymáshoz, mint az anyag és a forma. Ebből az következik, hogy ha valaminek az ellentmondásmentes fogalmával rendelkezünk, biztosítottak vehetjük, hogy a fogalomnak valóság felel meg. Ezzel a valóságprobléma teljesen a fogalom és a logikai érvény síkjára toldódik át, és az ismerés problémája — az, hogy a tárgyak és a gondolkodás különböző mértékben tartalmazhatnak realitást — feloldódik, és évezredekre elmerül a fogalom és a tárgy arisztotelészi metafizikai koordinációjának a gondolatában. Arisztotelész nagy érdeme annak a felfedezése, hogy fogalmaink nemcsak logikai, hanem szisztematikus összefüggést is mutatnak és szaktudományokba csoportosíthatók. E tudományrendszertani felismerés alapján azonban ugyanaz a metafizikai meggyőződés húzódik meg — mint amit Arisztotelész késői tanítványa, Pauler Ákos is vall —, hogy ti. a tudomány előfeltétele az igazságok összefüggő rendszerének a fennállása.<sup>5</sup> Az, hogy teljesen önálló kiindulópontú, igazolt tudományok lehetnek, melyek kiindulópontjai között sem logikus összefüggés, sem egyértelműség nem áll fenn, a formális, logikai megoldásoknak a korában még csak fel sem merülhetett Arisztotelész előtt.

Nemcsak a végleges ismeretek után törő metafizikai ösztön, de vallásos és erkölcsi szempontok is korán belevegyültek a két klasszikus görög bölcs gondolkodásába, és magukhoz ragadták a vezérszerepet a valóságkép megszerkesztésében. Platón a legfőbb jót nyilvánítja a legvalóságosabb valóságnak,<sup>6</sup> az ideák piramisa csúcspontjának. Az alárendelt rétegekben mindig kevesebb a jó, és ennek megfelelően csekélyebb fokú a lét is.

A platóni Abszolútumot, mely egymagába tömörítette a legigazibb, a leglétezőbb és a legjobb vonásait, a középkori skolasztika a kereszténység istenfogalmával azonosította. A jó, jobb, legjobb mintájára a létező, létezőbb, leglétezőbb skáláján mérettetett meg minden fogalom. A logikai és az erkölcsi érték egymással, mindkettő a realitásszemponttal összekeveredve homogén építőanyagot szolgáltatott egy grandiózus valóságelmélet felépítéséhez, melyben mindaz, amiről a középkori ember tudott, mindaz, amitől félt, ami után sóvárgott, helyet és kielégülést talált.

<sup>4</sup> Platón: *Állam*, p. 585. — A viszonyt megfordítva hangsúlyozza Arisztotelész: „Mindenben annyi az igazság, amennyi a lét.” *Metafizika*, II. 1 p. 993 b. 31.

<sup>5</sup> Pauler: *Bevezetés*... 61. §

<sup>6</sup> *Állam*: VI. p. 508. sk. o.

Az így emelt épületnek a szerkezeti hibái nem is tűnnek ki előbb, csak akkor, amikor az ember változik meg, és egy új életérzés szorítja ki a középkori transzcendentizmust. Akkor, amikor a mindent erkölcsi szempontok égíse alatt méricskélő, a láthatatlan világ felé forduló spekulációkat felváltja egy mindig lelkesebb odahajlás a Földhöz, a maga minden részecskéje számára egyazon mértékben realitást igénylő, fogalomközömbös Természethez. Már a késői skolasztikának az univerzáliai fölötti harca az új életérzés jelentkezése. Arról folyik a vita, hogy az általános fogalmak a reálisak-e, vagy pedig a konkrét tárgyak. Az új szellem képviselői, a nominalisták, azt a destruktív véleményt hangoztatják, hogy a fogalmak nem egyebek pusztá neveknél. A vitában nemcsak a terminusok a régiek, de a győzelmet is a hithű realizmus aratja. Gaunilo azonban már rámutat, hogy a realizmus az ismeret fogalmát éppen legeredetibb értelméből hámozza ki, ti. abból, hogy az csupán *vonatkozik* valami realitásra, amely előfeltétele, és nem fordítva. Ha a realizmus jól okoskodik — mondja Gaunilo —, akkor annak a szigetnek a létezése is bizonyított, melynek létéről — azonkívül, hogy ellentmondás nélkül gondolni tudjuk — semmi tapasztalatunk nincs.<sup>7</sup>

Melyik az az ismeret, amelyik minden kételkedést kizárva realitást tartalmaz? Ezzel a kérdéssel nyitja meg Descartes a bölcseletnek egy új korszakát. Bölcselelnk általában és módszeresen kétségbe vonja minden állítás igazságát, azért, hogy kiderüljön, hogy mivel tudja azt alátámasztani. Fáradozásainak az eredménye az a belátás, hogy mindenben kételkedhetem, mindent káprázatnak tarthatok, de nem kételkedhetem abban, hogy maga a kételkedés realitás. Ezzel egy olyan szilárd pontot találtam, mely vitathatatlaná teszi, hogy van valami reális, és az számunkra megismerhető. Ezt a közvetlen és alapvető bizonyosságot fejezi ki a híres „*cogito ergo sum*”. Íme, az újkori filozófia már egyik legelső képviselőjében az ismeretek valóságérvényén töpreng, és e töprengésében már exponálja — mint valaha a preszokratikus filozófia különböző ágai — a végleges megoldás alapvető elemét, azt, hogy minden bizonyosság szükségszerűen az ismerő alany bizonyossága.

Descartes ún. „tudattétele” (minden ismeret az emberi tudat függvénye) elvitathatatlan nyereség. De még hátravan annak a meghatározása, hogy milyen mértékben függvénye az ismeret a tudatnak? Mik az ismeret összes előfeltételei és mi biztosítja az ismeret valóságérvényét? Megérthető-e az ismeret egyedül az öntudat funkcióiból, vagy az öntudat és a külvilág közösen alakítják az ismereteket? A harmadik lehetőség az, hogy az öntudat szerepe receptív, minden egyéni hozzáadás nélkül a tárgyak maguk rajzolják ki képüket a tudat vásznán. E lehetőségek között válogat az újkori filozófia és az ismerőviszony helyes meghatározása képezi legsajátabb gondját és célkitűzését.

Maga Descartes, rendszere további kifejtésében, értékelő szempontok miatt teljesen veszni engedte helyes kiindulópontját. A valóságot két szubsztanciára osztja, a gondolkodásra (*ratio*) és az anyagra (*extensio*). Az isteneszméről, hármassal érveléssel, azt tanítja, hogy annak realitását éppoly közvetlenül látjuk, mint ahogy magunkról

<sup>7</sup> Windelband: *Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie*, 245. o.

tudunk; továbbá az Istenről szóló ismeret, még ha minden egyéb ismeretünk káprázat volna is, nem lehet hamis, mert Isten nem csalhat, nem mutathatja másnak magát, mint amilyen; végül az isteneszme okozat, melynek oka Isten; az okozatban azonban nem lehet más, mint az okban. Az isteneszme realitásérvénye tehát három oldalról is igazolást nyer<sup>8</sup>, de — jellemző — mindhárom függetlenül magát a tudatevidenciától.

Cartesius ratiójában sok volt még a keresztyén lélekképzetből, amely semmi közösködést nem tűrt meg az anyaggal. Emiatt azonban az anyag menthetetlenül kívül került a ratio hatáskörén. Kiútként csak a „Deus ex machina” maradt. Isten közvetítése biztosítja, hogy a ratio, anélkül, hogy önmagából kilépne, mégis megismerheti az extensio világát is.<sup>9</sup>

Az isteneszme és a lélekképzet még oly súlyos tartozékai Cartesius világnézetének, hogy áttörnek a tudatevidencia egyszer már véglegesnek kijelölt határvonalát. További hatásuk, hogy különböző értékű, mereven elkülönített és csak csúrt-csavart spekulációval újra egyesíthető szférákra szabdalják a valóságot.

Descartes tanítványa, Spinoza vállalkozott rá, hogy a többféle szubsztanciát egységesítse és az isteneszme panteisztikus elhelyezésével az első egységes és immanens valóságelméletet megszerkessze. A szubsztancia az — tanítja Spinoza —, ami magában van és magától értetik, vagy aminek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, melyből azt megalkotni kellene.<sup>10</sup> Az egyetlen szubsztancia azonos az Abszolútummal. Az extensio és a ratio, és még végtelen sok más, előttünk rejtett létsík nem külön szubsztancia, hanem csak megnyilvánulási mód, attribútum, affekció. A valóság valamennyi attribútum egysége, a megnyilvánulási módok mögött álló lényeg, más néven Isten vagy természet, Deus sive natura.

Spinoza nagy érdeme, hogy megvonta a legtágabb kereteket, megrajzolta a filozófiai hátteret a mind jobban hódító naturalista világfelfogás és empirikus tudományosság immanens univerzalizmusa számára. A belső régiók kidolgozása azonban még más mesterekre várt. Spinoza merev monizmusa a világból minden életet, valódi mozgalmat kiküszöbölt. Álláspontja értelmében tagadnia kellett a szabadságot, minden harcot, fejlődést, minden olyan megnyilvánulást, aminek egynél több feltétele van.

Spinoza megmerevedett valóságfogalmát a kitűnő Leibniz eleveníti fel *Monadológiának* nevezett pluralisztikus metafizikájában. A monászok tovább nem osztható valóságegyedek. Létfelműködésük a gondolkodás. Minden monász zárt kis világ, más monász nem idézhet elő változást benne („nincsen ablaka”),<sup>11</sup> hanem tiszta öntevékenységgel tükrözi az egész mindenséget. Minden egyesből kiolvashatni, hogy mi történik az egészben.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> *Meditationes de prima philosophia*, III.

<sup>9</sup> *Principia Philosophiae*, I. c.

<sup>10</sup> *Ethica* p. I., def. 3.

<sup>11</sup> *Monadologie*, 7. §

<sup>12</sup> *Monadologie*, 61. §

A spontaneitás gondolatának a kiépítése és védelme az ekkor már nagy hullámokat vető angol szenzualizmussal szemben Leibniz nagy érdeme. A spontaneitás helyes nézőpontjából azonnal felfedezi a szenzualista receptivizmus tévedését, és így korrigálja ki Locke tételét: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.”<sup>13</sup>

Leibniz azonban maga is borotvaélen jár azzal az elképzelésével, hogy a gondolkodás egyrészt kizárólag öntevékenység, másrészt azonban teljességgel kívülről meghatározott, ti. tükrözés. Ez nyilván ellentmondás, amit csak az alkalmazott kép, a tükrözés, takar el némileg, és a platóni *metekszisz* enged valamelyest gondolni.

Leibnizt éppúgy előzetes értékelő állásfoglalás befolyásolja, mint elődeit, Cartesiust és Spinozát. Ez készíti, hogy a tárgyak egész világának a létformáját, mint gondolkodást határozza meg, és hogy a tárgyak között lévő különbségeket a racionális tevékenység tisztasága mértékéből eredőknek vélje. Ezek a gondolatok, éppúgy mint Kantnak a noumenonra vonatkozó eszméi, a keresztyén lélekképzet legfelsőbb befolyása alatt alakultak.

A másik alapvető befolyást a matematika gyakorolta Leibniz valóságelméletére. A monaszok rendjét egészen a számsor mintájára képzeleli, mint a létezőknek Istentől az élettelen anyagig értékben és létben leszálló sorát.

A matematika segítségével tehát metafizikai rendszerbe foglalta Leibniz a lelket és az Abszolútumot, ezt a két végső és valójában dialektikus viszonyban álló metafizikai és teológiai valóságtényezőt. Ez a koordináció azonban még mindig nem volt képes kijelölni azt a dinamikus életformát a szubjektum számára, amelyet a gyakorlati életben a magunkénak tapasztalunk. Ennek oka abban rejlik, hogy valódi harc csupán a maguk létét kölcsönösen állító, eleven, autonóm hatásviszonyban álló, egyenragú létezők között állhat fenn. Leibniz azonban nem hagyhatja ki az Abszolútumot az élet játszómájából. Ezért tagadja a monaszok közötti kölcsönhatást, és viszonyukat szembenállás helyett mint mintaképiséget határozza meg. A mintaképiség azonban egy minden dinamizmusból kivetköztetett értékelő viszony, és nem alkalmas arra, hogy legközvetlenebb valóságélményeinket magyarázza.

Descartes, Spinoza és Leibniz sikertelen metafizikai erőfeszítéseinek az a tanulsága, hogy az Abszolútum nem fér meg a valóságelmélet keretei között.

De nemcsak nekünk tűnik ez így, hanem egész súlyában érezte a Leibniz-féle filozófia elégtelenségét a feltörekvő természettudományos gondolkodás. Az egyetemen Leibnizt tanították és Wolffot, mint a bölcsesség hivatalos képviselőit. A természettudóstan azonban csaknem minden felfedezése ennek a világmagyarázatnak a koholtságáról győzte meg. Csakhamar kirobban a harc a „Newton vagy Leibniz” jelszó alatt. A berlini Akadémia, melynek elnöke a fizikus Maupertuis és legbuzgóbb tagja a híres matematikus — a Bolyaiak barátja és plagizátora — Euler Lénárd, 1740-ben egy, a leibnizianizmus szívere ellen irányított pályatételt tűz ki, már a címben

<sup>13</sup> *Nouveaux essais*, II. ch. I., Opera philosophica, ed. J. G. Erdmann, Berolini 1889, p. 223.

kifejezésre juttatva, hogy a monászelmélet nem képes a természeti jelenségeket magyarázni.<sup>14</sup>

Kant éppen első egyetemi éve alatt (1740) éli át a harc kirobbanását. Az ezután következő évek és évtizedek nem a viszály elsimulását, hanem kiszélesülését és elmélyülését hozzák. Úgy látszott, hogy az iskolai filozófia egészen elszakad a természettudománytól, a természettudomány pedig a filozófiától.

Ebben az áldatlan és tanácstalan zavarban jelenik meg Kant tollából a *Kritik der reinen Vernunft*, és ismét helyreállítja az egységet filozófia és tudomány között. Kant művében éppen az a meggyőződés van kifejezve, hogy „a létezés felett nem dönthet az okoskodás, értékelő szempontok, az Abszolútum eszméje, hanem csupán a tapasztalás”.<sup>15</sup>

Ezzel azonban a valóságprobléma sorsának egy új felvonásához értünk el.

\*

A racionalisztikus metafizikai mellett még egy empirisztikus—ismeretlélektani fejlődési sor is megelőzi Kant fellépését, és rendkívüli hatással van a criticizmus gondolatvilágára. Míg a filozófiai racionalizmus sajátos kifejezési módja a metafizika, addig az empirizmus érdeklődését tapasztalatilag megfigyelhető összefüggések, az ismeretproblémát tekintve az ismerés empirikus lefolyása köti le. Az empirizmus, bár egy hallgatagon elismert valóságfogalom fundamentumán áll, nem törekszik azt tudatosítani. Magatartása megfigyelő és részletező, nem spekulatív és univerzalisztikusan szintetikus. Ha mégis egységes valóságelmélet konstruálására vállalkozik — többnyire apologetikus célzattal — a mintát, a kereteket és a fogalmi apparátust a spekulatív metafizikától kölcsönzi. Egyfajta természetkategóriának és induktíve nyert törvényeinek a természet és a szellem egész világára való kiterjesztése — ez az empirista valóságképek szokásos alakja.

Így tanítja Hobbes már az újkor elején, hogy mivel minden mozog, és mivel a mozgás matematikailag kifejezhető, annál fogva a valóság nem más, mint matematikailag felírható mozgások summája.

Jellemző, hogy már az empirizmus hajnalán megtalálja egymás kezét világmagyarázat céljából a matematika és a fizika. Évszázadokon át így is marad ez. Az empirizmus kényelmes refúgiuma mindig a materializmus, valahányszor elvi számadásra kényszerül. Azért történhetik ez így, mert az anyag egyike a legfoglalósabb kategóriáknak, de tág köre ellenére is nem tartalom nélküli, úgy hogy a valóságkategóriák közül a legakadálytalanabbul képzelhető. Ehhez járul még, hogy a fizika

<sup>14</sup> „Ob entweder die Monaden gründlich widerlegt und durch Sätze, die keiner Beantwortung bedürfen, völlig vernichtet werden, oder ob die Monaden bewiesen und man in den Stand gesetzt werden könnte, daraus eine recht verständliche Erklärung der natürlichen Begebenheiten und Erscheinungen in der Welt, in Sonderheit aber des Ursprunges und der Bewegung der Körper herzuleiten.”

<sup>15</sup> Tankó Béla: „Kant vallásfilozófiája”, *Athenaeum* 1915—16. évf. Különlenyomat, 10. o.

magyarázó elve, a determinisztikus okviszony, rendkívül sima és kényelmes világmagyarázó sémát nyújt.<sup>16</sup>

De nem csupán a tapasztalás tárgyának a mibenléte, hanem annak megismerhetősége, a tapasztalás lefolyása iránt is érdeklődött az empirizmus.

A kérdést, hogy hogyan jön létre az ismeret, az angol Locke veti fel és igyekszik megoldani *An essay concerning human understanding* c. munkájában. Locke Cartesiusnak a velünk született eszmékről (*ideae innatae*) szóló tanát veszi éles kritika alá. Azzal érvel, hogy nem lehetnek velünk született eszméink, mert akkor a gyermekek és a vademberek minden tanítás nélkül matematikai ismeretekkel rendelkeznének. Nyilvánvaló, hogy Locke félreértette Cartesius *idea innata*-it a tapasztalati ismeretekkel szemben nem a pszichológiai, hanem a logikai elsőbbség tünteti ki, ami viszont azt teszi, hogy maguktól értetődőek, evidensek, általános érvényűek, mely jegyek a mindig egyedi és mindig vitatható tárgyi tapasztalásból nem származhatnak.

Locke érdeklődését azonban mint vérbeli empiristáét, egyedül az ismerés pszichológiai lefolyása kötötte le és merítette ki. Nézeteit abban foglalhatjuk össze, hogy az emberi értelem eredetileg olyan, mint egy beíratlan fehér lap. Erre nyernek feljegyzést a tapasztalás adatai, az érzetek. Az érzetek kapcsolódásaiból, társulásából támad az ismeret és tudás. Locke úgy jut el az érzetek fogalmához, hogy a konkrét tapasztalást olyan sok részmozzanatra osztja, amennyire csak lehet, és aztán, megfordítva a sorrendet, bizonyítottan veszi, hogy a tapasztalás ezeknek a különálló, elemszerű pszichikai adatoknak a komplexuma. Locke előnyére megállapíthatjuk, hogy a tapasztalat végső, elemi adatokra bontása általában a tapasztalás *lélektanának* módszeres kiindulópontját képezi, úgyhogy a múlt század végén nagy arányokban megindult tapasztalati lélektani kutatás fő vonásokban csak Locke eredményeit ismételhette meg. Az újabb lélektani irányok ugyan új területeket hódítottak meg a

<sup>16</sup> A materializmus soha idejét nem múlja: a tudomány semmiféle haladása nem cáfolja meg. Hobbes mint nézeteinek a diadalát ünnepelné, ha értesülne róla, hogy milyen diadalokat aratott újabban a hullámmozgás elmélete, egyfajta energetizmus, a fizika egész területén. Csak az a baj, hogy nem egyetlen ilyen izmus van. Materializmus, energetizmus, biologizmus, pszichologizmus, sőt a logicizmus két ága: a szolipszizmus és az objektív logicizmus egyaránt teljes világmagyarázó szerepre támasztanak igényt. Eredetileg mindegyikük egy szaktudománycsoport házi filozófiája, mert az illető csoport szempontjából vizsgált jelenségeket pompásan magyarázza. Így mindegyikre kimondható, hogy tapasztalatiságát igazolta és *immanens* cáfolata lehetetlen. Egyenként nincs is felépítésükben semmi ellentmondás, csak ha összességüket tekintjük. Ha ugyanis egy olyan tapasztalati tárgy tudományos magyarázatát kívánjuk, melyen több tudományág osztozik, pl. egy organikus folyamatét, akkor a különböző oldalról érkező magyarázatok ellentmondásai, sőt maguknak a magyarázó elveknek elvi antipódiái azonnal szembetűnnek. A reménytelen helyzet a tudományok csődjét kellene, hogy felidézze, ha a magyarázatok különeműsége, ellentétei mellett is, ott nem volna mindegyik mélyen a tapasztalatiságát igazoló egyértelmű realitásindex, mely a magyarázandó tárgy egységét az ellentmondó tudósításokkal szemben is állítja, másfelől pedig az egyes tudósításokat a tapasztalati realitás fémjelével látja el. E tényállás mérlegeléséből folyik majd a dolgozatunk magját képező felismerés a tudományok létesítő előfeltételeire és természetére nézve. Ez a lépés azonban csak azóta vált lehetségessé, amióta természet és tudomány alatt nem kizárólag fizikát kell értenünk.

lélektannak, de a tapasztalás lélektana hű kellett, hogy maradjon az elemző módszerhez, és legfeljebb a pszichikumnak az elemek feletti és mögötti egysége és alkatisága gondolatát hangsúlyozta ki. A pszichológia sajátos szaktudományi módszerét már Locke is használta, és ez a módszer a belső lelki történések elemzése. E módszer csak akkor válik használhatatlanná, ha a tapasztalást az *ismeretprobléma* szempontjából veszem vizsgálat alá. Itt az a kérdés, hogy hogyan tartalmazhat az ismeret realitást, mi garantálja a tapasztalás realitásgényét? Az ismeretprobléma tovább utal, mint a belső lelki történések, ti. a kétpólusú ismerőviszonyra. Az angol empirizmus azonban az új módszer felfedezésének mámorában egyelőre a pszichológiai módszert vette igénybe az ismeretprobléma megoldására is. A kérdés tehát számára a következőképpen alakul: mi hozza létre az érzetek kapcsolatát, az ismerő alany-e, vagy az ismereti tárgy? Megfelel-e az érzeteknek a tapasztalatban adott kapcsolata a tapasztalástól függetlenül létezőnek vett tárgyak viszonyainak, és ha úgy volna, mivel lehet ezt bizonyítani? A felelettel a pszichologizmus számára áll, vagy bukik az ismerőképesség ügye.

A tényállás kiderítésére Hume vállalkozott, jobban mondva arra, hogy levonja a pszichológiai kiindulópont következményeit az ismeretproblémára nézve is. Hume szerint a tapasztalás érzeteinknek a pusztán időrendi egymásutánját (post hoc) adja, de olyan reális, *tárgyi* összefüggés, mint amelyet eddig belőle nyerhetőnek tartottak, amikor *okviszonyról* (propter hoc) vagy a *lényeg* és tulajdonságai közötti állandó viszonyról beszéltek, nincs adva a tapasztalásban. Amit okviszonynak, vagy a lényeg és tulajdonságai viszonyának tartanak, semmi egyéb, mint az érzetek pszichológiai egymásutánjának ismétlődése és emlékezetbe vésése. A hume-i szkepszis tagadja, hogy objektív összefüggéseket ismerhetünk meg. Önmagunkról való intuitív tudatunkon és a matematikai tételeken kívül nem rendelkezünk egyéb igazolható ismeretekkel. Ha mégis a tárgyak objektív összefüggéséről beszélünk, annak alapján nem tapasztalat, hanem hit (belief) áll.

A pszichologista fejlődés eredményeit pozitív irányban Berkeley szolipszizmusa foglalja össze. A tudós angol pap arra a következtetésre jut, hogy ha tapasztalásunk nem tartalmaz többet saját lelki tüneményeinknél, akkor az utóbbiak forrását *kizárólag* a lélekben kell keresnünk, nem pedig valami hipotetikus külső tárgyban. A világ, melyben élek, azáltal van, hogy gondolom, hangzik a szolipszizmus megoldása. A spontaneitás gondolatának a teljes diadala ez, de a *tárgy* realitásának a feláldozásával. Az egész gondolatmenet alján a szubjektum zártságának túlhangsúlyozott, nem ismeretani, hanem pszichológiai értelmében vett gondolata húzódik meg.

Miközben az empirizmus ismeretelméleti iránya az ismertett gondolatokat érleli ki, a *természettudományi* ágak jelentősnél jelentősebb és meglepőbbnél meglepőbb fizikai törvényeket fedeznek fel. és míg a felfedezett törvények túlnyomó részének a valóságérvényét szinte matematikai evidencia biztosítja, az empirista ismeretelmélet képtelen kimutatni ilyen ismeretek szerzésének a lehetőségét, azaz kénytelen tagadni közismert tényeket. Úgy látszott, hogy az empirizmus nem képes igazolni a maga elvi alapjait. Az empirizmusnak ebben a tanácstalan zavarában jelenik



meg Kant tollából *A tiszta ész kritikája*, és éppen a tiszta természettudományok vitathatatlan eredményeire támaszkodva teljesen új alapokra fekteti a tapasztalás elméletét.

### III. KANT ISMERETELMÉLETE

Az addig külön utat járó racionalista és empirista fejlődési sor Kantban fut össze és nyer koszakalkotó szintézist. Kant, mint a königsbergi egyetemen a fizika professzora, az empirista világnézetnek nemcsak híve, de élharcosa volt. Másfelől azonban pietista nevelése által még fokozott vallásossága ébren tartotta problématudatát a metafizika nagy kérdései iránt is. Így történik, hogy amikor Hume kimutatja, hogy az okviszony ismerete nem származik a tapasztalásból, Kant rá tud mutatni egy másik forrásra, ti. az észre, mondhatnók úgy is: a lélekre, ahonnan az oktvény teljes evidenciával eredhet.<sup>17</sup> Ha megfelel a valóságnak Hume állítása, hogy a tapasztalás csak véletlen kapcsolatban álló érzeteket juttat a tudatba, akkor másfelől tény az is, hogy a tudatban több van ennél, ti. a tudatban egyes kapcsolatokat szükségszerűeknek ismerünk fel. De honnan támad ez a gyarapodás? Onnan — hangzik a kritizmus alaptétele —, hogy az érzékek szállította *törmelékanyagot az ismerő alany*, a tulajdon, nem a tapasztalásból vett, csak arra alkalmazott *szemlélő formái*, mint a tér és az idő, továbbá *észfunkciói*, mint a szubsztancialitás, a kauzalitás és a koherencia, és az e viszonyokon belül lehetséges állítmányok, a kategóriák révén, összefüggő tárgyi világgá rendezzi.

A kanti tapasztalatalízis a tapasztalás önmagunkból hozzáadott és a tárgytól nyert, *a priori* és *a posteriori*, spontán és receptív elemei közötti nagy rostáláshoz hasonlít. E rostáló munkában az alany oldalára kerültek olyan törzsfogalmak, miket minden eddigi filozófia a tárgyi világ oszlopainak tartott, míg receptív oldalon nem marad egyéb az e formában soha konkrét tapasztalás tárgyát nem képező érzetknél. De mi készítette Kantot, hogy a teret és az időt a priori alanyi formáknak tekintse? Az, hogy a matematika, a geometria és a tiszta természettudományok a tér- és időszemlélet alapulvételével olyan ítéleteket képesek hozni, melyek a tapasztalástól teljesen függetlenek, de arra mégis minden esetben érvényesek. De lássuk ezen a döntő ponton Kant saját, ellenállhatatlan bizonyítását. „Mínthogy<sup>18</sup> — úgymond — a geometria tételei szintetikusan a prioriak s apodiktikus bizonyossággal ismertetnek meg, kérdem: honnét vesszük az efféle tételeket s mire támaszkodik értelmünk, hogy ily föltétlenül szükséges s általánosan érvényes igazságokhoz jusson?” Empirikus tapasztalásból nem származhatnak, mert a tapasztalati tétel „szükségességet s abszolút általánosságot nem foglal magában”, ami pedig minden geometriai tétel jellemző tulajdonsága. — „Az egyetlen mód, hogy a priori úton, magukból a fogalmakból, vagy valamilyen a

<sup>17</sup> *A tiszta ész kritikája*, fordították és magyarázták Alexander B. és Bánóczy J., II. kiad., Franklin, Bp. 1913, Filoz. Írók Társ IX. k., 100—101. o. — Dolgozatunk további részében *T. É. B.*-vel jelöljük.

<sup>18</sup> *T. É. B.*, 64—65. o.

priori szemléletből származnak.” Azonban még ez utóbbi két felvett lehetőség közül is elesik az első, „mert világos, hogy pusztá fogalmakból semmiféle szintetikus ismeret nem nyerhető, csupán csak analitikus”. Vegyük csak e tételt, hogy három egyenesből alkothatni idomot, „s próbáljuk ezt az egyenes vonalak és a három fogalmából származtatni. Minden törekvésünk hiábavaló; kénytelenek vagyunk a szemlélethez folyamodni, amint a geometria meg is teszi mindig. Tehát a szemléletben adunk magunknak tárgyat; de milyen ez a szemlélet, tiszta a priori, vagy empirikus? Ha empirikus volna, sohasem válhatnék belőle általánosan érvényes, még kevésbé apodiktikus tétel, mert ilyen a tapasztalattól nem telik. Tehát a priori kell adnunk tárgyunkat a szemléletben, s erre alapítani szintetikus tételünket. Mármint, ha nem volna bennünk az a priori szemlélés tehetsége; ha e szubjektív föltétel, formáját tekintve, nem volna egyszermind amaz a priori föltétel, mely mellett e (külső) szemléletnek még a tárgya maga is egyedül lehetséges, ha e tárgy (a háromszög) valami magában való volna, alanyunkra való vonatkozás nélkül; hogyan mondhatnók, hogy ami a háromszög szerkesztésének szubjektív föltételeiben szükségképp foglaltatik, magát a háromszöget is szükségképp megilleti?”

A geometriai tételek és velük a térszemlélet aprioritásának e kimutatása után arra is feleletet ad Kant, hogy hogyan lehetnek érvényesek a tiszta észítéletek a tapasztalás tárgyaira. Úgy, hogy a tér- és az időszemlélet „olyan a priori feltételeket foglal magában, melyek mellett dolgok egyedül lehetnek számunkra külső tárgyak”,<sup>19</sup> azaz, hogy a tapasztalás tárgyait ugyanazok az a priori funkciók már előre a maguk sémái szerint formálják meg, melyek az a priori szintetikus ítéletekben keveretlenül vannak működésben.

Az a priori funkcióknak van még egy harmadik alkalmazása is. Amellett, hogy apodiktikus ítéleteket alkotnak, továbbá, hogy a tapasztalatban adott tárgyakat formálják, ők vezetik a tapasztalat tárgyainak a megismerését is. Ugyanaz az egységes formáló központ<sup>20</sup> adja meg a tapasztalati adottság végső formáit, mint amely a megismerése sémáit is adja, ezért lehetséges a megegyezés tudattárgy és fogalom között, ezért lehetséges objektív ismeret.

„A tapasztalat lehetőségének föltételei általában egyúttal föltételei a tapasztalat tárgyai lehetőségének, s ezért van objektív érvényességük szintetikus a priori ítéletben.”<sup>21</sup>

Az a priori feltételeket Kant transzcendentálisnak is nevezi. A transzcendentalitás, szemben a transzcendenciával, azt van hivatva kifejezni, hogy amit, ti. az ismeret tárgyát, a realizmus addig a tapasztalástól független külső valóságból akart leszámaztatni, tehát transzcendens úton, arra most Kant úgy talált rá, mint logikumra, melynek forrása a gondolkozó alany. De nem az egyes tapasztalati tudatot

<sup>19</sup> T. É. B., 65. o. — lásd a megelőző idézetet is.

<sup>20</sup> E központ „neve az appercepció eredeti szintetikus egysége, mely alá tartoznak összes adott képzeteim, de mely alá szintézis útján hozandók is”. Vö. T. É. B., 105. o.

<sup>21</sup> T. É. B., 138. o. A *dólt* betűs szavakat itt, éppúgy, mint valamennyi idézetben, Kant emelte ki.

— ez Berkeleyhez való visszatérés volna —, hanem a tudatot általában, a logikum *általános* alkatát jelenti a transzcendentális alany fogalma. Nem nehéz ebben a képzetben a racionalista világész, *ratio universalis*, egy antropologizált válfaját ismerni fel. A tapasztalati alany az *objektív* megismerés élményében ismerete tárgyi logikumának a transzcendentális alanyi logikummal való egyezését éli meg. Az egyéni tapasztalás mindig csak tört része a lehetséges általános tapasztalásnak, a tudat tapasztalatformáló és ismerő képességének, éppen ezért korlátlan tere nyílik a tudományos kutatásnak.

Látszólag elsimult minden nehézség, megoldódtak a racionalista és empirista fejlődés súlyos problémái, és szintézishez jutottak elért eredményei. A filozófia teljesítette feladatát a tudománnyal szemben, tisztázta annak elveit és megjelölte programját. Kant tudományelmélete ugyan két oldalról nézve más-más képet ad. Egyfelől az empirizmust biztosítja, hogy a metafizikával szemben egyedül ő van birtokában igazolt ismereteknek. Másfelől azonban — és ez kevésbé hízelgő az empirizmusra — az ismerő erőt képtelennek nyilvánítja a metafizika tárgyai: Isten, a lélek és a szabadság feletti ítélkezésre. Kantnak ez a második érdek feküdt inkább a szívéen. „Nekem le kellett rontanom a tudást — mondja a T. É. B. második kiadásának előszavában —, hogy a *hit* számára szerezzek helyet.”<sup>22</sup> Egyik legfontosabb tételének tartja és igen sokszor ismétli, hogy az a priori fogalmaknak a tapasztaláson túlmenően, tehát pl. metafizikai ismeretek szerzésére nincs használatuk. „Objektív érvényesség, jelentés, meg értelem nélkül szűkölködnének, ha szükséges használatukat nem tapasztalat tárgyain mutatnák meg, sőt pusztá séma a képzetük[. . .], ez hívja oda a tapasztalat tárgyait, melyek nélkül nem jelentenének semmit.”<sup>23</sup> Az a priori funkcióknak azonban épp az a szerepe, hogy a tapasztalás a posteriori adatai közé egyáltalában rendet visznek, azokat egyáltalában megismerhetővé teszik. Ebből következik, hogy ismereteinkben éppen a legátfogóbb mozzanatok nem a tárgyról, hanem a saját képzelő és ítélő erőnk képességeiről értesítenek. Más szóval: csak jelenségeket ismerhetünk meg, a külső valóságoknak a hozzánkvaló viszonyát, de arra, hogy milyenek a külső tárgyak önmagukban (*an sich*), vagy milyen viszonyban vannak egymással, arra nem terjed ki megismerőképességünk. „Minden lehető észrevevéstekkel mindig tér- vagy időbeli *feltételekhez* maradtok kötve, és nem juttok el semmiféle föltétlenhez.”<sup>24</sup> Vagy még egy minta a kanti szkepszis számtalan fogalmazása közül: „Mert hiszen mégiscsak a magunk képzeteivel van dolgunk; milyenek a magánvalók (tekintet nélkül a képzetekre, melyek által minket afficiálnak), egészen kívül van ismeretkörünknek.”<sup>25</sup>

Amint meggyőződhattünk róla, Kant rendszere valóságelméleti szempontból tudatosan szkeptikus, illetőleg csonka. Ezt a csonkaságot teljesen áthidalja ugyan

<sup>22</sup> Lásd még T. É. B., 501. sk. o.

<sup>23</sup> T. É. B., 137. o.

<sup>24</sup> T. É. B., 319—20. o.

<sup>25</sup> T. É. B., 160. o.

Kant erkölcsfilozófiája, de Kant számára olyannyira az ismeretelméleti alapvetés a döntő, hogy erkölcsfilozófiája egyáltalában csak az ismerés elméletileg biztosított csonkasága révén lehetséges. Bár dolgozatunk során kitűnik, hogy a Ding an sich tan helytelen előfeltevésekre épít, mégsem ebben az irányban tettük feladatunkká Kant rendszerének a korrekcióját — ezt már végrehajtották úgy a marburgi iskola, mint a mi Böhm Károlyunk —, hanem Kant tanának *pozitív* és máig alig módosított részét: tudományelméletét és benne főleg Kantnak az okviszony monoform alkatáról való meggyőződését kell kritika tárgyává tennünk.

Gondolkodóba ejtethet, hogy ma is Kant az, aki előtt az ismeretelméletben minden újító kísérlet elsősorban kell, hogy magát igazolja. Ez azért van így, mert a Kant óta fellépő filozófiai irányok nem vették olyan komolyan az empirizmust, amint ezt még Kant tette, és így nem jutottak Kanton túl. Nem a tapasztalás *egészéből* indultak ki, amelyik Kant óta a *tudomány* fájának hirtelen terebélyesedésével tartalomban és módszeres fogalmakban rohamosan bővült, hanem egyszerűen úgy vették a magyarázandó anyagot: a tapasztalást és a tudományos ismerőmunkát, amint azt még Kant látta. Ha komolyan vették volna az empirista programot, akkor be kellett volna, hogy vonják a gnoszeológia magyarázandó anyagába a tudományszakok, főként pedig az *önálló kiindulópontú* tudományok kialakulásának a tényét, és azt a sajátos *módosulást*, melyet a T. É. B.-ban még *egységesnek* vett észelvek e tudományok mindegyikén belül felvettek.

A Kant óta fellépett irányok az ismeretprobléma szempontjából vagy a régieket ismételték, vagy pedig aforisztikusan felvetettek egy-egy új ötletet. Módszeres, igazolt haladást az *egész* tapasztalásból annak létesítő előfeltételeihez Kant óta nem találunk.<sup>26</sup> Ezért e dolgozat következő lapjain Kanttal szemben kell álláspontunkat érvényre juttatnunk.

A rövidség és áttekinthetőség kedvéért pontokba foglaljuk Kant érdemeit és tévedéseit.

Végleges nyereségnek tekinthető:

1. *Kant empirizmusa*. Az ismerőképeség határa egybeesik a lehető tapasztalás határával. A filozófia a lehetséges tapasztalás elmélete.

2. *Kant apriorizmusa*.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Magát a problématudatot több újabb kutatónál megtaláljuk. A neokantianizmus egyik szárnya, az ún. badeni iskola programjává tüzte a szellemtudományi diszciplínák külön logikájának a kidolgozását. Rickert sajnálkozva jegyzi meg, hogy ugyanezt várják a többi szaktudományok is, de az ilyenféle vállalkozás a hozzá szükséges szaktudományi ismeretek bősége miatt beláthatatlan nehézségekkel járna. (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 3. és 4. kiad., Mohr, Tübingen 1921, V. 1.; lásd még 197—211. o.) Abból, hogy Rickert ilyen könnyen lemondott az univerzális tapasztalatelmeletről, két dolog következik: 1. Nem ismerhette fel, hogy az önálló kiindulópontú tudományok fennállásának ténye végső tanulságot hozhat az ismerés alapvető előfeltételei, az ismerőviszony alkatára nézve. 2. Nem találhatta meg a természetes feleletet arra a kérdésre, hogy hogyan adott a tapasztalati tárgy? Lásd Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1915, és kitűnő kritikáját H. Maier tollából: *Wahrheit und Wirklichkeit*, Tübingen 1926, 323. sk. o.

<sup>27</sup> Lásd Tankó Béla: „A transzcendentalizmus filozófiai eszménye”, *Athenaeum* 1934, 2—3. f.

3. *Kant szupraracionalizmusa*. A teoretikus ismerő munkának az ember egzisztenciális érdekei alá való alárendelése; a világnézeti racionalizmus felülmúlása.<sup>28</sup>

Kant tévedései, melyek megvitatása további feladatunkat képezi:

a) *A hagyományos metafizika befolyása* a valóságnak lényegekre és jelenségekre való felosztására, és az ismerőképességnek az utóbbiakra való korlátozására. A „Ding an sich” tan előfelvetéseit szolgáltatták:

b) *Az angol szenzualizmus befolyása az a priori tényezők formalitásának az elméletére*, e tényezők kijelölésére és *eredetük* szubjektivistikus meghatározására.

c) *A korabeli természettudományos gondolkodásmód befolyása* a tudománymódszer-tani elvek, különösen is az okviszony monoform meghatározására.

#### a) *A Ding an sich tan*

A Leibniz—Wolff-féle metafizika lehetségesnek tartotta a külső valóság adekvát megismerését. Kant már főműve címében hadat üzen ennek az uralkodó meggyőződésnek. „A tiszta ész kritikája” annyit tesz, mint *korlátozása* az ész ismerőerejének arra, ami egyetlen hatásterülete, ti. a *jelenségek* világára. Az ismerés, ha kritikai akar maradni, le kell hogy mondjon a jelenségek mögötti, azokat kiváltó valóságok megismerésének még a kísérletéről is. A filozófia is, ha a tudomány címet igényli, nem a magánvaló, hanem az ismerés mibenlétének a felderítésére hivatott. Az így nyert ismeretelmélet egyúttal az ismerésünk számára fennálló valóság végső elmélete is.

E tan hátsó rugói közül egyik a Kant vallásos eredetű meggyőződése egy az ismeréstől függetlenül létező világ fennállásáról, a másik az angol empirizmus nézetének elfogadása az ismerés anyagának pszichikai, tehát *mindenben tárgyina-dekvát* jellegét illetően. A magánvaló dolgok megismerhetetlenségét bölcseleink szerint a következő érvek igazolják: a tudatban a tárgyról nincs egyéb adva, mint az érzet, ami nem receptív, hanem affektív természetű, azaz nem a külső tárgy lenyomatát adja, hanem annak az alanyra mint pszichikai vitalításra tett hatását. De a gondolkodás sem képes a dolgoknak önmagukban való megismerésére, mint ezt Parmenidész óta a filozófia hitte, mert ha van is velünk született ismerőképességünk, az nem egyes tartalmilag meghatározott ismereteket nyújt, hanem úgy értelmezendő, mint elrendező *funkció*, mely az érzékek adta töredékes, összefüggéstelen anyagot tapasztalati képeinkké kapcsolja össze. Éppen, mert kívülről csak összefüggéstelen érzetek jutnak be a tudatba, minden, ami *kapcsolatot* hoz közéjük, *a priori alanyi* funkció kell, hogy legyen. Ebből következik, hogy az a priori tényezők egyetlen szerepe az, hogy az érzeteket rendezzék, másfelől pedig, hogy szubjektivitásuk folytán megismerésünk végső formájában is szubjektív. „Csak annyiban vannak értelmi fogalmaink [. . .] amennyiben megfelelő szemléletet adhatunk e fogalmaknak, tehát semmiféle tárgyat nem ismerhetünk meg, mint magánvaló dolgot, hanem csak mint az

<sup>28</sup> Lásd T. É. B., *A tiszta ész kánonja*, 500—522. o.

érzéki szemlélet tárgyát, azaz mint jelenséget. — Ebből következik, hogy az ész minden spekulatív ismerete a *tapasztalat* tárgyaira szorítkozik.” Az idézet folytatása fontos fordulatot vezet be: „Mindazonáltal fennmarad, s ezt jól meg kell jegyeznünk, hogy ugyane tárgyakat, mint magánvalókat is, ha nem is *ismerhetjük meg*, de legalább kell, hogy gondolhassuk. Mert különben az a képtelenség állna elő, hogy jelenség van, de nincs, ami megjelenik.”<sup>29</sup> Azaz a spekulációnak kell kiegészíteni a tapasztalást olyan irányban, hogy valami reális létező az, amire a tapasztalás vonatkozik. De amíg csak a spekuláció készlet az ismereti tárgyak magánvaló realitásának a felvételére, e gondolatnak, amint Kant mondja, csak „logikai érvényessége” van (Gedankending). Ahhoz, hogy a tárgyakat tényleg reálisnak tartsuk, „ahhoz valamivel több kell. Ezt a többet azonban nem okvetlenül elméleti ismeretforrásokban kell keresnünk, gyakorlatiokban is rejlik.”<sup>30</sup>

A Ding an sich gondolata Kant terve szerint az *erkölstanban* nyer igazolást és ott hozza meg a maga hasznát. „*Istent, szabadságot, s halhatatlanságot*[. . .] még csak *föl sem vehetek* eszem szükséges gyakorlati alkalmazása céljából, ha egyúttal a spekulatív ész bitorolt korlátlan ismereteitől meg nem fosztom.”<sup>31</sup>

Ha ti. a teoretikus ész hatásköre az egész valóságra kiterjed, akkor nem lehetséges akaratszabadság, mert a teoretikus ész minden valóságot a determinisztikus oki lánc tagjának mutat fel. „De ha a kritika nem tévedett, midőn arra tanít, hogy a tárgyat *kétféle jelentésben* vehetem, ti. mint jelenséget, vagy mint magánvalót, akkor ugyanazt az akaratot, anélkül, hogy ellentmondásba keverednénk, a jelenségben, a látható cselekedetekben a természet törvényének megfelelően, s ennyiben *nem szabadnak*, s mégis másrészt mint magánvalóhoz tartozót, neki alája nem vetettnek, tehát *szabadnak* gondoljuk.”<sup>32</sup>

A természeti törvény tehát kétoldalú fogalom. Egyfelől, ha arra vonatkozóan veszem, amire alkalmaztatik, ti. a jelenségvilágra, mindent, amiről tudomásunk van, kényszer alá vet. Másfelől ha azt a rejtve maradó fórumot nézem, mely alkalmazza, nincs rá a természeti törvénynek semmi befolyása sem, hanem teljesen szabad. Erre a rejtve maradó hatalomra *ismerő erők* hatásköre nem terjed ki, csak *erkölcsi tudatunk* posztulálja létét, amikor a lélek, a szabadság és Isten létében hiszünk. A Ding an sich tan „megbecsülhetetlen haszna — szögezi le Kant —, hogy mindezt így biztosítani sikerült, hogy az erkölcsiség s vallás ellen felhozott minden kifogásnak *szókratészi* módon, ti. az ellenfél tudatlanságának legvilágosabb bizonyításával örök időkre véget vetettünk”.<sup>33</sup> Íme előttünk állnak azok a személyes, *valláserkölcsi* érdekek, melyek a kriticismus világnézetének a bölcsőjénél álltak. Összefoglalva a Ding an sich tan menetét, így szemléltethetjük az egyes, további megvitatásra szoruló lépéseket:

<sup>29</sup> T. É. B., 18. o.

<sup>30</sup> T. É. B., 18. o.

<sup>31</sup> T. É. B., 20. o.

<sup>32</sup> T. É. B., 19. o.

<sup>33</sup> T. É. B., 20. o.

### *A vetés:*

1. A *tér* és *idő* levezetése kizárólag *szubjektív* forrásból, és ezzel a reális létezőknek tapasztalásból való kirekesztése.

2. A természeti törvénynek a mechanisztikus kauzalitás sémája szerinti uniformizálása és szubjektív kapcsolódó funkcióként való levezetése.

### *Az aratás:*

1. Annak a biztosítása, hogy a tudománynak a vizsgált tárgyak és összefüggések objektív realitásába vetett hite a filozófiai realitásprobléma szempontjából nem egyéb illúzió.

2. A teológia és az erkölcsan tárgyai realitásának a lehetővé tétele, az azt tagadó természettudományok hatáskörének a korlátozása és egy tapasztalattranszcendens, magánvaló valóságzféra biztosítása által.

### *b) Kant szenzualizmusa*

Pszichológiai nézeteit tekintve, Kant az angol empirizmus tanítványa volt. Ezt az angol empirizmust pedig, mint minden tudomány gyermekkorát, idegen magyarázó sémák hallgatag uralma jellemzi. Így az angol empirista pszichológia az érzékelés lefolyását erősen a fizikai hatásviszony mintájára képzelte el. A fizikában úgy van, hogy ha A mozgó tekegolyó ütközik B golyóval, B kényszerűen felveszi A hatását, a hatást előidéző A azonban a hatóviszony folyamán megőrizte a maga teljes idegenségét B golyóval szemben. Ehhez hasonlóan az angol szenzualizmus Kanttal úgy definiálja az érzet fogalmát, hogy a külső tárgy afficiálja a pszichikumot, de anélkül, hogy a kiváltott érzet a pszichikum állapotán kívül a külső *tárgy* milyenlétét tekintve valamit is tartalmazna.

Az érzékelés megengedi, hogy ilyen vak hatásviszony formájában gondoljuk, de csupán akkor, ha *szigorúan a végbemenő belső lelki történés megfigyelésére korlátozzuk magunkat*. Ez az önkorlátozás azonban szigorúan csak a *szakpszichológiai* szempont joga. Mihelyt az *ismeretprobléma* szempontjából vizsgáljuk az érzékelést, a belső lelki történés mellett döntően esik latba az érzet egy másik velejárója is, ti. a kvalitásával együtt adott *intencionalitása*, azaz, hogy az érzékelt minőség valami külső realitásra vonatkozik. Az intencionalitás azonban már túl esik a pszichológia sajátos vizsgálódása körén, annál is inkább, mert nem egy a pszichikai tartalmak közül, hanem azok mindegyikében ott van. Az intencionalitás az objektív tudományok kiindulópontját képezi. Ehhez a felismeréshez azonban a sok áldatlan pszichologizmus után szinte csak a legutóbbi évtizedek jutottak el.<sup>34</sup> Kant számára még alapdogmaként

<sup>34</sup> Azoknak a lélektani előfeltevéseknek, melyekre Kant rendszerét építette, a mai lélektan mértéke alatti rendkívül beható kritikáját E. R. Jaensch adta *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt* (Leipzig 1927) c. műve 357—404, különösen 378—383. oldalain. Jaenschet megelőzően Kries, Külpe, Sigwart, Simmel

érvényesült, hogy az ismerőviszonyban nem értesülünk a tárgyról, hanem csak a tárgynak bennünk előidézett hatásáról. Az ismeretek tárgyasságának és realitásindexének a szubjektivistikus levezetésére nem kevesebb, mint háromféle utat kísérel meg bölcselnök:

1. Az érzetek ún. „*realéja*” maga is *érzet*, tiszta pszichikum, éppúgy intenzitásfokai vannak, mint bármelyik más érzetnek. Sok és homályos fejtegetést szentel Kant ennek a bizonyításnak.<sup>35</sup>

2. Objektivitásukat onnan nyerik tapasztalati adataink, hogy az érzetekhez hozzájárul, közük fonódik a *tér-* és *időszemlélet* a priori funkciója, objektív összefüggést létesít közöttük, és egyidejűleg kihelyezi őket a tér egy pontjára. E kihelyezésben azonban semmi része sincs már a külső tárgynak, hanem az alanyak vele született képessége, hogy lelke belső tartalmait magával szembeállítja és köztük objektív rendet létesít.<sup>36</sup>

3. A tárgy szubjektivistikus eliminálásának a harmadik módja viszont abból indul ki, hogy a tapasztalati tárgy már mindig *szintézis* eredménye. A tapasztalás viszont a locke—hume—kanti elgondolás szerint elemi részérzetekre bontandó, melyekben többé már semmiféle tárgyi jelleg sem, csak szubjektív pszichikai minőség (*sensatio*) foglaltatik. De ahol az elemekben semmi tárgyi mozzanat nincs, ott nem lehet az elemek későbbi komplexumaiban, ti. a tapasztalati tárgyakban sem. Kant mint valami közismert igazságra, úgy hivatkozik rá, hogy ahol a tudatban az érzetek tárgyi kapcsolatára találunk, azaz mindenütt, annak szerzőjét nem a külső tárgyban, hanem az alanyban kell keresnünk. „Egy előttem álló ház jelenségében — úgymond — a

---

(*Vorlesungen über Kant*, 1909) és M. Scheler („Die deutsche Philosophie”, Witkop *Deutsches Leben der Gegenwart*)-ban) közeledtek annak a döntő szerepnek a felismeréséhez, amit egykorú pszichológiai nézetek tölthettek be a kanti ismeretelmélet megalapozásánál. Ezek a vizsgálatok azonban sajnos általában alig ismertek, úgyhogy egészen szokatlanul hat a felhívás a kritizmus elavult atomisztikus—szenzualisztikus pszichológiai előfeltevéseinek a revíziójára.

<sup>35</sup> *T. É. B.*, 144—150. o.

<sup>36</sup> A tér alanyiségének a gondolatát a *projekció*-elmélet útján Fichte, Schelling és Böhm Károly aknázták ki teljes mértékben. A projekció-elmélet értelmében az ismerő alany a tárgyakat öntudatlan funkcióval önmaga készíti és projiciálja, de minthogy *nem tud róla*, hogy a tárgyak saját produktumai, önmagától függetlenül adottnak, reálisnak tekinti őket. Az öntudatlan projekció gondolata, mint a tárgy- és a realitásprobléma végső megoldása, következetes kiépítése Kant elgondolásának (vö. Tankó B.: *Böhm és Kant*, Besztercebánya 1913, 51. o.); másfelől azonban a kritizmusnak az a pontja, ahol ingatagsága talán a legvilágosabban tűnik elő. A kritizmus descartes-i kiindulása szerint csak az ismerő alany, az ismerés reális, míg az ismeretek az ismerő alany függvényei. A projekció-elmélet alapján azonban már nem az ismerő alany áll, mint közvetlenül bizonyos realitás, hanem az *öntudatlan* öntudat, az alany, éppen mint *nem ismerő*, a tudat éppen mint *tudatalatti*. Ezzel nemcsak a descartes-i szilárd bázist hagyta el a szubjektivizmus, hanem visszavezett a metafizika és az ismeretelméleti realizmus elhagyott vizeire. Az Én öntudatlan projekciójáról szóló tan az ismerés határát a tapasztaláson, a tudaton túlra terjeszti. A tudatalan projekció fogalma teljesen lepi a Ding an sich fogalmát: a projekcióban öntudatlanul tevékeny Én a tudat határán kívül marad, de *hatása*, produktuma, bejut a tudatba. Így ugyanabban az ellentmondásban szenved, mint a Ding an sich fogalom: valamely realitás a tudaton kívül marad és mégis tudomásunk van róla.



különfélének apprehenziója egymásra következik. Most az a kérdés, hogy e ház különféléje maga is magában egymásra következik-e, amit persze senki sem fog elismerni.”<sup>37</sup> „A tapasztalatban az észrevések csak véletlenül kerülnek egymáshoz, [...] s az összeállított tér- meg időbeli jelenségek kapcsolt lételének szükségességéről nem találhatik benne képzet... Minthogy a tapasztalat a tárgynak észrevések alapján való megismerése, [...] ennél fogva a tárgyak lételének időben meghatározása csak az időben általában való kapcsolata által, tehát csak a priori kapcsoló fogalmak által történhetik.”<sup>38</sup> Az alany az idői kapcsolatot úgy létesíti, hogy a maga élményei egymásutánját az érzetek rendező sémáivá teszi. De ha a tapasztalati tárgy mind a posteriori, mind a priori tényezői szubjektív eredetűek, be van bizonyítva, hogy a tapasztalati tárgy és külső tárgy két különböző dolog. A tapasztaló alany ugyan reálisnak veszi a tapasztalat tárgyait, de a tapasztalás elemzése kideríti, hogy ez a realitás alanyilag előidézett transzcendentális látszat, míg maga a reális külső tárgy sohasem veti le inkognitóját.

Rátérve Kant okfejtésének a kritikájára, teljesen megokolatlannak és a természettan elemekre bontó eljárása utánzásának tartjuk az adott tapasztalattartalmak érzelelmekre való felbontását. Ilyen módszeres fogást csak a pszichológia engedhet meg magának, de nem építhetünk rá ismeretelméleti teóriát. Tovább menve könnyen ki lehet mutatni, hogy az a tétel, hogy az érzet „realéja” maga is érzéki adat, szenzualista túlzás. A legminimálisabbra határolt érzékelést is az jellemzi, hogy a maga minőségi adatával egy külső tárgyat okkupál. Sohasem sorvad vak pszichikai adattá, hanem egy teljes ismerő viszonyt képez. Van benne megismerő és megismert, illetőleg az előtérben nem áll, csak az érzéki tapasztalás, mely egyaránt az alanyé és a tárgyé. Ezt az egységet csak másodlagos reflexió képes felbontani, és külön csak a belső lelki történést venni megfigyelés alá. Az ismeret realitásának a problémája, ha természetes genezist követjük nyomon, nem az egyszerű érzékelésnél, hanem valamivel később merül fel. Akkor, amikor pl. ugyanazt a tárgyat, melyet már a szemlélet lep és reprezentál a maga adataival, a hozzá járuló tapintóérezék újabb, teljességgel heterogén, de szintén realitásindexszel ellátott adatokkal bővíti. Ekkor már kétfajta pszichikai minőség osztozik a tárgy reprezentálásában, noha mindkettő egymagában is igényli ezt a szerepet. Az osztozás kényszere mégis azt bizonyítja, hogy egyikük sem meríti ki egymagában a tárgyat. Ezért kapják a tulajdonság elnevezést, annak a jelölésére, hogy csak részleges, kiegészítésre szoruló realitás illeti meg őket. A realitásindex azonban ott van minden tapasztalati adat alján,<sup>39</sup> nem maga is külön érzéki adat, hanem minden

<sup>37</sup> T. É. B., 160. o.

<sup>38</sup> T. É. B., 150—151. o.

<sup>39</sup> Meinong (*Über Gegenstandstheorie*, 1904) elkülöníti egymástól az ismerettartalom tárgyiságát (*objektivum*) és realitását (*objektum*). A tárgyiság bölcseink szerint minden ismeret sine qua non-ja. De vannak olyan objektív ismeretek is, melyeknek megfelelő reális objektuma nincs. — Az objektivumok köre tehát bővebb, mint a reális tárgyaké. Olyan objektivumokkal, melyeknek realitás nem felel meg, foglalkozik pl. a matematika és a geometria. Részünkről kifogásolnunk kell, hogy Meinong elszakítja egymástól a tárgy- és a realitásproblémát, úgy, hogy az előbbi egy tárgyelmélet, mint *prima philosophia*, az utóbbi pedig a

érzéki adat sine qua non előfeltétele. Végül, ami Kantnak azt a tételét illeti, hogy ahol a tapasztalásban tárgyi kapcsolatok találunk, annak szerzőjét alanyi funkciókban kell keresnünk, az alanyi funkciók megnevezésén túl a kapcsolás közelebbi mikéntjére nézve sehol nem kapunk feleletet bölcseleinktől. Nem találunk feleletet arra a tapasztalati világ objektív rendjét magyarázni hivatott kérdésre, hogy *mi szabályozza az érzetanyag tényleges elhelyezkedését az a priori elébevitt alanyi formákon belül*. — Kant rendszerének ezt a hiányát csak az alapelvek korrekciója révén lehet pótolni. Elsősorban ki kell mondanunk, hogy az érzéki tapasztalás síkján nem csak a tér és az idő az egyedüli aprioritások, hanem a priori minden egyes érzék, mint olyan maga a priori minőségi skálájával. Továbbmenve, az érzékeket nem a tárgytól *független* szubjektivitás jellemzi, hanem sine qua non előfeltételük az alany és a tárgy tudatimmanens ösvizonya. Hogy Kant csak a tért és az időt tüntette fel aprioritásként, annak okát abban találhatjuk meg, hogy a priori elemeknek csak a *formális*, a *posterioriaknak* pedig csak az *anyagi* tapasztaláselemeket akarta tekinteni, és ennyiben a *forma—anyag* arisztotelészi dualizmusának az átvételével racionalista tanítómestereit követte.

Mi nem tartjuk illetékesnek e ponton a forma—anyag alternatívát, mert az elsődleges ismereti a priori tényezők szerepére formai és anyagi elemeket szétválasztatlan egységben tartalmazó készségek jelentkeznek, ti. az érzékek, pl. a látás, az extenzitás mint forma és a színskála mint tartalom egymásra utalt egységében. A tér már csak másodlagos mozzanat, a szemlélet formális velejárójának, a kiterjedésnek a privációja, az idő pedig a tapasztalássor formális velejárójának, az egymásutánnak a privációja.<sup>40</sup> Az érzéki tapasztalás aprioritásai, az érzékek, úgy tekintendők, mint az alanynak a saját pszichikai természete által meghatározott tárgyrepresentáló aspektusai. *A tapasztalásban adott objektív kapcsolatok onnan származnak, hogy az érzékek nem atomszerű érzeteket nyújtanak, hanem azok egy konstellációját. A heterogén érzéki adatok közötti kapcsolat, pl. egy kockacukor képe, a legtöbbször úgy*

---

metafizika tárgyát képezné. Nem tarthatjuk helyesnek Meinongnak azt a megállapítását, hogy egyes ismerettartalmak, mint pl. hasonlóság, különbözőség, számszerűség realitásindifferens, idealitások, tehát nem a realitáselmélet körébe tartoznak, hanem egy realitásindifferens tárgyelméletébe. Meinong, hogy ehhez az eredményhez jusson, előzetesen úgy kellett, hogy értelmezze a realitásfogalmat, hogy reálisak az egyes létezők, külön-külön. Ezzel szemben nézetünk szerint nem illeti meg realitás külön-külön az egyes létezőket, hanem csupán összességüket, valóságviszonyaik totalitásában. Ha ez így van, akkor olyan viszonyok, mint a hasonlóság vagy a számszerűség, nem merő szellemi toldalékot képeznek, hanem valamely realitásra vonatkoznak. Ha nem nyújtanak is adekvát tárgyismeretet, de a reális, totális létösszefüggés valamely részletét, ill. az e részleten belül bizonyos szempontból megpillantott viszonyokat fejezik ki. Ha pl. a hasonlóságról, mint realitásindifferens ismereti tárgyról akarok beszélni, nem juthatok messzebb, mint hogy *valaminek a valamihez* való hasonlóságára gondolok. A valamiség azonban a totális létösszefüggésnek ámbár minden ismertető jegytől megfosztott, de reális privációja. Nem tartható fenn tehát Meinongnak az az állítása, hogy vannak realitásindifferens ismereti tárgyak.

<sup>40</sup> Privációnak nevezzük az értelemnek azt a legsajátosabb ténykedését, amikor a tapasztalat egy részletét vagy egy aspektusát természetes, valós összefüggéséből kiszakítja, magánosítja.

áll elő, hogy míg a látó aspektus lepi a látásszögén belüli egész tárgyi világot, az érzékelés egyéb aspektusai, tapintás, ízlés stb. hozzáteszik a maguk adatait a szemlélet által már szegzett tárgyhoz. Általában a szemlélet a legerősebb aspektus; mert egyet jelent a tárgy körülhatárolt önleszegzésével a térben, és világos önkirajzolásával a világossági fokok és a színskála aprioritásain belül. A szemléleti kép határozottságánál és részletességénél fogva különösen alkalmas és hajlandó érzéki ismerésünk vezetésére, sőt mint a nyelv vizuális szókészlete mutatja, a reprezentálására is. Kant azonban már túl sokat bizonyít, amikor a térszemléletet nyilvánítja az érzetek *szimultán* kapcsolatai *kizárólagos* szerzőjének. Hiszen kétségtelen, hogy a térszemlélet a legcsekélyebb felvilágosítást sem képes nyújtani pl. egy zenei összhang vagy egy illatkeverék sajátos mivoltának a megértéséhez. Egyik érzék sem vezethető vissza a többiek valamelyikére. Egymással szemben valamennyien heterogének. Az érzékek aspektus<sup>41</sup> volta azt jelenti, hogy a pszichikai minőséghez az intencionalitás járul hozzá. Az érzékek, mint aprioritások csak egy kétpólusú, alany—tárgyi ismerő ősvizony előfeltétele alatt érthetők meg. Most már feleletet adhatunk arra a Kantnál homályban maradt kérdésre, hogy milyen szabály szerint helyezkednek el tapasztalati adataink az elénk vitt a priori távlatokon belül, más szóval, hogy mi a forrása tapasztalati adataink adott tárgyi rendjének. Ez a forrás az emberiség örök tapasztalása szerint az ismerő viszony másik pólusa, a tárgy. A tárgytudatot pedig így interpretálhatjuk:

*Az érzet „realéja” nem külön érzet, hanem az a faktor, mely az érzetet az alanyilag a priori adott érzéki aspektus egy bizonyos pontján önhatalmúlag kiváltja. Azt is mondhatjuk, hogy az ismerőviszonyban az alany hozzájárulásai a heterogén érzéki aspektusok és a tapasztalás folytonossága, a tárgyé pedig az abszolút kell, mely a róla szóló érzetet az aspektusok és az élményegymásután egy pontjára állítja be.*

Kant elismerte az érzet erőfokának a priori jellegét és írt róla „Az észrevevés anticipációja” című alatt,<sup>42</sup> és ezzel közeledett az általunk helyesnek tartott felfogáshoz, mely szerint az érzékek az ismeretelmélet a priori tényezői; de hogy idegen sémák alól itt sem tudta kivonni magát, tanúsítja, hogy abban a meggyőződésben volt, hogy az erőfokok skálája matematikailag felírható. Holott a pszichikumon belül nem illetékes a matematika. De nem vette észre bölcseink a minőség (színsor, hangskála) aprioritását. Számára az aprioritás sine qua non feltétele a formaiság, azért mert magáévá tette azt az örökölt nézetet, hogy az érzéki adatok töredékes és formátlan természetűek. Kant számára az a priori mindig formális-rationális mozzanat. Az a priori *tér* szerinte többé nem szemléletes, hanem a szemlélet formája, a *kiterjedés*. Ezzel szemben le kell szögeznünk, hogy ha a priori tényezők alatt Kanttal együtt azt értjük, hogy „nekik minden alá van vetve, ami megismerésünkhöz tartozni akar”,<sup>43</sup> akkor elsődlegesen az érzékek aprioriak és a tapasztalás folytonossága. Az érzékek egyaránt tartalmaznak — egybefonódva — formális és formaközömbös elemet. A tér és idő a *formális* elemekre irányuló *másodlagos priváció* eredményei. Álláspontunkról új fény

<sup>41</sup> Adspicere aliquid.

<sup>42</sup> T. É. B., 141. o.

<sup>43</sup> T. É. B., 154—156. o.

vetődik Kant kiindulópontjára: a matematika, a geometria és a tiszta természettudományok apriorisztikus természetének a problémájára. Ezek a tudományok, mint már láttuk, olyan ítéleteket alkotnak, melyek forrása nem a tapasztalás, de amelyek minden tapasztalásra érvényesek. Pl. azt a belátást, hogy két pont között a legrövidebb összeköttetést az egyenes létesíti, nem szűrhetem le a tapasztalásból, mert ez a tétel minden egyes esetre érvényes, tapasztalás útján tehát csak akkor hozhatnék ilyen ítéletet, ha minden egyes esetet megvizsgáltam volna. De még így is ki kezkesedik róla, hogy az egyenes, amit a vizsgálathoz mértéknek választanánk, valóban teljesen egyenes-e? Nem következhetik ez a tétel a két pont és az egyenes fogalmából sem, hanem többletet mutat fel azokkal szemben. Az ilyen tétel tehát csak a priori alanyi szintetikus szerkesztő tevékenység eredménye lehet. Kant az a priori szintetikus ítéleteket az appercepció eredeti szintetikus egységéről szóló tannal magyarázza, mely szerint ezek az ítéletek azért érvényesek a tapasztalás minden esetére, mert a tapasztalást a transzcendentális appercepcióban az ezekben az ítéletekben működő funkciók szintetikus egysége preformálta. Nézetünk szerint az a priori szintetikus tudományok nem szorulnak erre a tudattalanba refulgáló és, mint majd látjuk, ingatag magyarázatra.<sup>44</sup> Az a priori szintetikus ítéletek természetes magyarázatát abban látjuk, hogy azok az érzékek, mint aprioritások *belső törvényszerűségeit* fejezik ki. Mondottuk, hogy aprioritás nem jelent egyúttal kizárólagos alanyiságot, hanem minden érzék az alany részéről a *tárgyra nézve* van, mintegy az alany ismerőerejének a legnagyobb teljesítményét jelenti, alapja és előfeltétele tehát az alany és a tárgy két pólusú ismerőviszonya. Éppen ezért, mivel az érzékek a tárgyra nézve vannak és mert az alany tapasztaló-képességének a foglalatát képezik, a belső törvényszerűségeiket kifejező tételek (apriori szintetikus ítéletek) érvényesek a konkrét tapasztalás minden esetére.

A tapasztalásban adott kapcsolatok tehát két oldalról is kötöttek. Egyfelől, inkább az alany oldaláról, az érzékiség aspektusainak belső lehetőségei és törvényszerűségei által, másfelől pedig a tárgy részéről, mely az a priori elébevitt extenzív és intenzív, a priori megállapított természetű távlatok pontjaira a saját természete szerint szegezi le magát.

A kapcsolatoknak *kevésbé kötött* fajtái is vannak, ti. az emlékezet megjelenítése révén értelmileg alkotott kapcsolatok.<sup>45</sup> Fontosságukra fényt vet, hogy ide tartoznak a

<sup>44</sup> Ez a magyarázat egyfelől logizálja az alanyt és a tárgyak világát, másfelől azonban relativizálja a logikát. Kant a *T. É. B.*, több helyén komolyan megemlíti, hogy annak az egynek nem lehetséges a magyarázatát adni, hogy miért éppen a tér, az idő és a kategóriák az a priori fogalmak és miért nem mások. Cassirer meg is kísérelt különböző logikáknak a megkülönböztetését a *Die Begriffsform im mytischen Denken* c. művében. Ha a logikák heterogenitásának fundamentum divisionis-át nem a monisztikusan értelmezett ismerő szubjektum „teremtő” önkényében, hanem a kétpólusú, kölcsönösen kötött, alany—tárgyi ismerőviszonyban találjuk meg, az önálló kiindulópontú tudományok külön-külön logikájának a felismerése — most már minden, Cassirernél hozzátapadó relativitástól menten — régóta várt és előkészített haladást jelent.

<sup>45</sup> Az eddig tárgyaltakkal, mint szimultán. képzetek kapcsolataival szemben az újabbakat szukcesszív képzetek kapcsolatainak is nevezhetjük.

tárgykiemelés és az okviszony funkciói. A tapasztalás adott összefüggést tartalmaz. Újabb tapasztalás viszont esetleg ugyanazon tagoknak már más összefüggéséről ad számot. Felmerül tehát a kérdés, hogy *a végbement változást mennyiben határozza meg a tagok természete?* A vizsgálathoz azonban az kell, hogy az egyes tagot mintegy a tapasztalás egésze elé emelhessük és külön figyelhessük meg. Ezt a nagy fontosságú lépést, mely az adott tapasztalás egy részletére korlátozza a figyelmet, nem szenzitív, hanem értelmi lépésnek kell tartanunk. Számára egy új terminust kell bevezetnünk: nevezhetjük magánosításnak, vagy az értelem *privációjának*. Az értelem egyszerre csak a tapasztalás egy körülhatárolt részének a sorsát, változásait kísérheti figyelemmel. Ez a körülhatárolás azonban nem egyszerű mértani metszet, hanem *stilisztikai* szempontok érvényesülnek benne: van központi tárgya, amin a fő hangsúly van, a periférikus vonások a tapasztalás egészével való kapcsolatot vannak hivatva fenntartani.

A priváció egy kiemelt tapasztalatrésznek változásán át való végigkísérése. Nélküle nem ismerhetnénk fel, hogy egyes összefüggések *állandóak* vagy viszonylag állandóbbak, és ezáltal önmagukat *tárgyként* különítik el. A priváció a priori funkciója mintegy elébesiet az egyes tárgyakkal, úgyhogy azok megismertetik benne a maguk külön egységét. A priváció révén ismerhetem meg, hogy a tér különböző pontjain fel-feltűnő cikázó legyecke egyazon lény. *A privációnak előfeltétele az ismerőviszony folytonossága.* A nyomkísérés egy állandó nyomkísérőt előfeltételez. Ebből következik, hogy a privációt illetően eredeti aprioritásnak magát az ismerés folytonosságát kell tekintenünk, és nem az időt, mint tisztán formai, tartalom nélküli egymásután, ahogy ezt Kant tette. Az ismerés folytonossága nem formális mozzanat, hanem formális és tartalmi együtt. Ha csak a formálisat különítjük el, számolnunk kell azzal, hogy privációt műveltünk, azaz valamit, ami így elkülönítve nem állhat fenn, különállónak vettünk. Helytelen az a gyakori érvelés, hogy amikor pl. a tapasztalás folytonosságát tüntetjük fel eredeti aprioritásnak és az időt csak másodlagosnak, összetévesztettük a logikai aprioritást a pszichológiaival. Helytelen azért, mert az ismeretelméletben nem beszélhetünk jogosan sem pszichológiai, sem logikai aprioritásról, hanem csak ismeretelméletiről.<sup>46</sup> Ismeretelméletileg azonban az alany és a tárgy ismerőviszonyának a folytonossága az előfeltétele valamely állandó tárgy megismerésének. A logikai aprioritás azt van hivatva kifejezni, hogy minden ismerettartalom logikai formákban jelenhetik csak meg. A logika ezeket az a priori formákat kutatja. De ha a logika szakszempontját kiterjesztjük az ismeretelméletre, a következő ferde helyzetbe kerülünk: ha azt állítjuk, hogy az állandó tárgyak megismerésének előfeltétele az idői egymásután, egy szűk mozzanatát jelöltünk meg előfeltételként, mely az állandó tárgyak megismerését magában kielégítően nem magyarázza. Idői egymásután kevesebb, mint idői egymásutánban való ismerés. A logikai aprioritás saját maga utal

<sup>46</sup> Az ismeretelméletnek a lélektanhoz és a logikához való viszonyát mintaszerűen tárgyalja N. Hartmann a *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* 1–32. oldalain. Sajnos Hartmann az ismeretprobléma megoldását nem a tudatimmanens ismeretelmélettől, hanem egy „külön erre a célra szerkesztendő ismeretmetafizikától” (i. m. 3. o.) várja.

rá, hogy valamely konkrét ismerőaktus ismeretelméleti előfeltételeinek csak részleges mozzanatát tartalmazza. Az ismerés valós jelenség, a forma irreális, ti. a realitás szempontjából a forma realitásának az előfeltétele, hogy valamely tartalom formája legyen. Az ismerés mint valós jelenség szempontjából tehát az egymásutániság mint formális előfeltétel csak egy tartami előfeltétel alatt állhat meg, ti. ha van, ami egymás után folyik le. Kant nem ügyelt elég gondosan a logikai és az ismeretelméleti aprioritás közötti különbségre. Így történhetett, hogy az ismeret előfeltételeiként csak a logikai, formális mozzanatokat tüntette fel, de azután úgy járt el, mintha az ismeretelméleti, valós előfeltételeket találta volna meg, azaz a logikai aprioritásokból *leszármaztatta* az ismereteket.

A priváció, mint a priori értelmi funkció felismerésével megoldódik a belső és külső tárgy közötti különbségtétel rejtélye is. Maga a tapasztalás, értelmi lépések nélkül, nem adna okot erre a különbségtételre, hiszen a „külső tárgy” megjelölés azt akarja jelenteni, hogy a tárgy attól függetlenül létezik, hogy valaki tapasztalja-e, vagy sem. Az értelem privációja juttatott el bennünket a változó érzéki tapasztaláson belül állandó összefüggések, tárgyak megismeréséhez. A priváció nyújtotta felfedezést közöljük embertársainkkal és megértésre találunk. Ez megerősít, hogy a tárgy nem csupán az egyéni tudatunk terméke. Ehhez járul, hogy az egyszer már megismert tárgyat hosszas szünet után, miközben ismerőerőnk más tájakon volt foglalkoztatva, egy új ismerőaktusban ugyanúgy leljük fel, mint ahogy elhagytuk. Ez készlet arra, hogy a két ismerőaktus közötti és utáni időben is, a tapasztaló-aktusokat áthidalóan, azokon kívül is létezőnek tartsuk a tárgyat. Ezen a ponton a realizmus abba a kritikátlan tévedésbe szokott esni, hogy az ismerőviszonyban meghatározott tárgynak *a maga ismereti alakjában minden ismerőviszonytól független realitást* tulajdonít. Ezzel szemben Kant óta nem szorul további érvekre, hogy nemcsak tárgyi határozmányokról, de általában a tárgyról csakis az ismerőviszony előfeltétele alatt szólhatunk. Minden ismereti tárgy előfeltétele a priváció funkciója, továbbmenve a tárgyak jeléé, a fogalomé, a gondolkozásé és a gondolatközlésé is.

A priváció, mint már említettük, formáját tekintve a stiliztika ősműfaja. Sokan esetleg különösnek fogják találni ezt az állításunkat. A priváció azonban nagyon hasonlít ahhoz, amikor az író anyagát úgy választja ki és úgy rendezi el, hogy a saját súlyánál fogva legfontosabb mozzanat a központba kerül, és a műalkatban rejlő összes stiláris erő a főmozzanat kiemelését, megvilágosítását szolgálja. A stilizálással elért lekerekítés azt is feledteti, hogy a főmozzanat egy a természetes összefüggéséből jogtalanul, irrealizálóan kiragadott rész. A priváció ennyiben nemcsak gondolkodáslélektani jelenség, hanem mint tiszta stílforma a stiliztika és mint a legegyszerűbb logikai forma, a logika tárgyát képezi.

A priváció első felfedezettjei, mint a legszembetűnőbb állandóságok, a fizikai testek és az élőlények.

Az okiság és általában a tárgyak közti összefüggések felismerése a priváció egy új, kibővült stílformájának a keretében történik, ti. a viszonyénak (reláció). Maga az érzéki tapasztalás a relációk igen nagy számát felbontatlanul adott együttesben

tartalmazza. Ebből történik a priváció: egyetlen összefüggés kiemelése és sorsának nyomon kísérése. A viszony a tapasztalatban adottal szemben új elemet nem ad, csak az adottaknak a változásban való együvértartozását igyekszik feltüntetni. Ha az együvértartozás olyan bensőségesnek bizonyul, hogy azon csak a teljes felrobbantás következménye mellett változtathatunk, akkor az együvértartozás szükségszerű. Pl. az óraszerkezet részei, az élő organizmus szervei, a négyzögben a négy oldal, az ismerőviszonyban az alany és a tárgy ilyen felbonthatatlan, teljességgel az egymás feltétele alatt működő viszonyt képeznek. A például felhozott szimultán összefüggések mellett vannak szükségszerű szukcesszív összefüggések is. Ez utóbbi áll fenn pl. a melódia egyes hangjai között. Az összefüggések másik osztálya nem egymást feltételező tagok szükségszerű viszonya, hanem egyszerű összefüggés, hol a tagok egymásra utaltsága nem szükségszerű és állandó, hanem esetleges; de tapasztalatilag adott. A viszony harmadik fajtája a képzeletileg alkotott. Az életben igen nagy szerepe van a képzeleti relációra épülő találgatásnak és tervezgetésnek, a tudományban a hipotézisnek. Ha a képzelet relációi meg is előzik a tapasztalást, realitásukat csak a tapasztalás képes igazolni.

Az okviszony a reláció tovább épített alakja és benne helyet kaphat az említett egyszerűbb viszonyfajták bármelyike. Az okviszony, mint priváció, egyszerre egy egész szituációt különít el és emel ki, melyben a vezérszempontra egy tárgy változása, a környezet pedig a tárggyal szükségszerű, tényleges, vagy lehetséges relációban álló tényezők szűk köre. Az okkeresés akkor ér célhoz, ha sikerült megtalálni azt a tényezőt, mely a változást magyarázza. Az okviszony privatív volta két ponton is kitűnik. Egyfelől, a kiemelt szituáción belül, a vezérszempontra kiválasztása merőben önkényes. Pl. ha azt mondom, hogy A hideg vasgolyó felmelegedésének oka az, hogy a közelében lévő B tüzes vasgolyótól hőt vett át, önkényes kiemelés, hogy épp A felmelegedését vizsgálom és nem B-nek ugyanakkor történő lehűlését, melynek nyilván A hideg volta lenne az oka. Másfelől azért szembetűnő az okviszony privatív volta, mert újabb okkereséssel ugyanannak a változásnak még igen sok távolabbi okát is megjelölhetem. Az A hőváltozását nemcsak B, de környezetének valamennyi, esetleg kevésbé intenzív hőforrása is befolyásolja. Az ujj megégetésének okát nemcsak a tűzhely megérintésében jelölhetem meg, hanem teljes joggal a károsult ügyetlenségében is, vagy a bőr égethetőségében. Ez mutatja, hogy *minden értelmileg megállapított okviszony priváció*, azaz a tárgyi valóság egy kiragadott és e kiragadottságában *irreális* részlete. *Realitás csak a valóságviszonyok totalitását illeti meg.*

Összegezve fejtegetéseinket, láttuk, hogy más előfeltételekhez kell folyamodnunk, mint a Kant által kijelöltek, ha a tapasztalást és az értelmi lépéseket magyarázni akarjuk. Kanttal nem érthetünk egyet kiindulópontjában, ti., hogy az ismeretelméleti a priorinak sine qua non tulajdonsága a racionalitás.<sup>47</sup> Továbbmenve, a tapasztalás jelenségeinek a magyarázatánál sehol sem nélkülözhetjük a tárgyat, illetve az ismerés

<sup>47</sup> Lásd a *T. É. B.* 149. o. alján: „Az érzet minősége mindig csak empirikus, s *a priori* éppenséggel nem gondolható [!] (pl. színek, íz stb.).”

minden nyilvánulata csak az alany—tárgy kétpólusú ösvizonyának az előfeltételezése alapján érhető. Az érzékelő alany teljesen a *tárgyra nézve* van, érzékelő aspektusait a tárggyal való felbonthatatlan ismerőviszonya alapján bontja ki. Az értelem funkciói készen kapják anyagukat, csupán annak kvantumát és akcentusát szabják meg a maguk a priori stílfarmái által. Itt jelölhetjük ki a logikának a helyét az ismeretelméletben. A logika nem más, mint az értelem privációi stílfarmáinak mint tiszta formáknak a tudománya. Az *egyes tárgy* privációjának formája egybeesik azzal, amit a tiszta logika logizmának nevez, a viszony, mint tiszta stílforma, megfelel a tételnek stb.

Az ismeretelméleti aprioritások megvitatásával az volt a célunk, hogy felkészüljünk Kant rendszerének a realitásprobléma szempontjából legjelentősebb részére, a transzcendentális appercepció eredeti szintetikus egységéről szóló tanra, mely a logikai szubjektivizmus programjának megfelelően a tudományos valóságkép összes a priori elveinek a logikai egységét tanítja.

### *c) Kant fizikális tudományelmélete*

#### *— Az appercepció eredeti szintetikus egységéről szóló tan*

Kant transzcendentális módszerének a lényege a jelenségvilág alkatának mint ismeretnek az egyénfeletti emberi logikumból való levezetése. Az ismeretelméleti problémafelvetésnek ez a egyszerű gyümölcse, mely az eddigi realista dogmatizmus helyett az ismerő munka természetére való eszmélést jelentette — a bölcelettörténet kevés számú nagy felfedezései közé tartozik. Sajnos Kantot téves pszichológiai nézetei ellenállhatatlanul ahhoz a megoldáshoz vezették, hogy a *szubjektumban* a tudomány logikai vázának *ne* csak az *előfeltételét*, hanem a *forrását* vélje felfedezhetőnek. Kant alternatív tette fel a kérdést: vagy a tárgyból származik az ismerés logikai alkata, vagy az alanyból. Holott az alany és a tárgy csak a realizmus szemüvegén nézve független valóságok, az ismeretelmélet nem tud tovább hatolni az alany és a tárgy egymást előfeltételező, felbonthatatlan ösvizonyánál. A bölcelettörténetben, különösen az ismeretprobléma fejlődésében, semmi sem hatott károsabban, mint igazolatlan alternatívák elfogadása.

Kant ismeri transzcendentális módszerének roppant jelentőségét. Hadd idézzük módszerének önmaga adta szép jellemzését:

„Eddig föltették, hogy ismereteinknek a tárgyakhoz kell alkalmazkodniok, de a föltevés mellett dugába dőlt minden kísérlet, hogy fogalmakból *a priori* állítsunk valamit, ami tudásunkat bővíti. Próbáljuk meg tehát, nem járunk-e jobban a metafizika feladataival, ha föltesszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez alkalmazkodniok, ami a priori megismerésük követelt lehetőségével is, melynek, mielőtt adva vannak, kell a tárgyról valamit állítani, jobban összevág. *Hasonló ez Copernicus első gondolatához, ki, miután nem boldogult az égi mozgások magyarázatával, ha föltette, hogy a csillagok serege a nézők körül forog, megpróbálta, nem*



sikerül-e majd jobban, ha a nézőt forgatja, a csillagokat pedig nyugalomban hagyja.”<sup>48</sup>

Már a realizmusnak hadat üzenő professzori székfoglalója (1770) egy mondatában az ismeretelmélet végleges programját olvashatjuk: „Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi *animi*, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitum coordinante.”<sup>49</sup> Azaz nem úgy ismerjük meg a dolgokat, amint azok magukban fennállnak, hanem *ismerőerőnk* révén, melynek *saját alkata és törvényszerűsége* szabja meg ismereteinket. Kant az ismeret problémájának ezzel új és végleges megoldási módját nyitotta meg, arra azonban már nem terjedt ki a figyelme, hogy magát a *probléma realista beállítását* is kritika tárgyává tegye, hanem azt változatlanul bevette rendszerébe. Az ismerőfolyamat — ha megismeretlenül is maradó — *megindítójának* a realizmus *külső tárgyát* tekintette.<sup>50</sup> A *külső tárgy* afficiálja az alanyt és benne érzeteket vált ki, melyek mint valami lomha, alaktalan *nyersanyag*, minden összefüggés és rend nélkül volnának, ha az ismerő alany saját rendező *formái* közük nem fonnának magukat. A realizmus problémafelvetésének átvételéből<sup>51</sup> ered, hogy Kant az ismerés a posteriori adalékát teljesen *anyaginak*, az a priorit pedig teljesen *formálisnak* tekintette. Ezzel azonban egy teljesen idegen, vagy legjobb esetben korlátolt szerepű szempontot erőszakolt keresztül. Hiszen ha bölcselőnkkel együtt azt értjük ismeretelméleti aprioritások alatt, „melyeknek minden alá van vetve, ami az én megismerésemhez tartozni akar, tehát számomra tárgy lehet”,<sup>52</sup> ilyen előfeltételként elsősorban — amint ezt már a preszokratikus szkepszis is felismerte — az ismerésnek az adott *érzésekhez* (látás, hallás stb.) való kötöttségét kell megjelölnünk. Az érzékek azonban sem nem formalitások, de anyagiak sem, a forma—anyag alternatíva idegen az érzékek síkján. *Amikor Kant igazolatlanul szembeállította — egy idegen alternatíva miatt — az érzékiséget a logikummal, ebben a lépésben benne volt a logikum szubjektívizálásának a kényszere*, mert az érzékiséggel együtt és annak elhagyásával lezárult a tárgyakkal való mindennemű kapcsolatunk. Az érzékelés azonban csak összefüggéstelen anyagot adott, melyből a formális logikai tényezők hozzájárulásával lett csak ismeret. Ami tehát az ismeretet ismeretté tette, nem tárgyi, hanem tisztán alanyi eredetű a priori adalék.

Az aprioritások kényszerű szubjektívizálásából folyt és azzal együtt járt, hogy Kant eleve le kellett hogy mondjon az ismerés intencionálításának mint előfeltételnek a vizsgálatáról. A tárgyiságot lehetetlen elhelyezni a forma—anyag alternatíván belül. Így sodródik Kant mind mélyebbre az ismeretelméleti apriorik formalizálásába és

<sup>48</sup> T. É. B., 13. o.

<sup>49</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, edit. Hartenstein, 15. §.

<sup>50</sup> Találón mutat rá Lotze az így felidézett ellentmondásra: Ahhoz, hogy a dolgok valódi természetének a megismerhetetlenségét állíthassuk — fejtegeti — szükséges, hogy a magánvaló dolgokkal legalább egyetlen mozzanatra, ti. megismerhetetlenségükre nézve reális ismerőviszonyban álljunk. Lásd *Mikrokosmos* (4—5. kiad., Lipcse 1885—96) III. kötet, 526. o.

<sup>51</sup> Vö.: Böhm K.: *Dialektika*, 9. o.

<sup>52</sup> T. É. B., 151. o.

szubjektíválásába, míg végül az *appercepció eredeti szintetikus egységéről* szóló tanban a kettős tendencia összefog, hogy a kriticizmus végső magyarázó gondolatát szolgálta. A megnevezett tan szerint az a priori szemléleti formák és értelmi funkciók egyértelmű, szintetikus egységet alkotnak. *A transzcendentális alany*, mint valami világeész, magában hordja a priori egységben minden lehető tapasztalás és ismeret formáit. „Az összes lehető tapasztalat egészében rejlenek összes ismereteink, s a rávaló általános vonatkozásban áll a transzcendentális igazság, mely minden empirikust megelőz és lehetővé tesz.”<sup>53</sup>

„A képzetek [. . .] szintetikus egysége (mely az ítélethez szükséges) az appercepció egységén alapszik. Ebben keresendő tehát a szintetikus ítéletek lehetősége.”<sup>54</sup> Az appercepció eredeti szintetikus egységéről szóló tan, Kant ismeretelméletének ez a tengelyfogalma, sajátos módon nyeri bizonyítását. Mi biztosítja az elvek transzcendentális egységét — kérdezhetjük egyfelől? A felelet: a tapasztalatok egysége. De mi biztosítja a tapasztalás egységét? — A transzcendentális elvek egysége. Azaz a tapasztalás egysége és az értelmi elvek egysége *egymást bizonyítják*. *Valójában azonban az kényszeríti ki a transzcendentális egység gondolatát, hogy miután Kanttal az a posteriori érzetekkel elbúcsúztunk a külső tárgytól, az aprioritások forrása kizárólag csak a szubjektum lehet. Ahol azonban a forrás egy és ugyanaz, ott a származékok, esetünkben a transzcendentális elvek is, egyértelmű, egységes sort kell hogy képezzenek.*

Az elvek transzcendentális egységére épül fel a kriticizmus *tudományelmélete*, melynek értelmében a tudományos munka szükségszerűen egységes, mivel ezt alapelveinek egysége eleve biztosítja. A tudomány feladata nem új elvek feltalálása, hanem a már készen álló ismerő sémáknak a lehető leggazdagabb anyaggal való kitöltése.<sup>55</sup> Mivel pedig a filozófia ezeket az a priori ismerő sémákat deríti fel, a kriticizmus mindig a jobban értesültség fölényét érezte a szaktudományok irányában. Hiszen a szaktudományokat az teszi lehetővé, hogy alapelveiket intellektusunkban hordjuk. Hogy a tudomány tárgyai látszólag tőlünk függetlenek, maga is intellektusunk egyik fogása, mely arra szolgál, „hogy legyen valamink, ami az érzékiségnek mint receptivitásnak megfelel”<sup>56</sup>. A tudomány existenciánk függvénye, existenciánk maga és döntő kérdései azonban kívül esnek a tudomány hatáskörén. Lélek, Isten sohasem képezik tapasztalás tárgyát, sőt ellentmondásban állnak a tudomány alapelveivel. A tudomány azonban csak a tapasztalat világára terjedhet ki, míg az említett dolgokról azt gondolhatjuk és hihetjük, hogy a tapasztalat, mint a jelenségek világa *mögött* léteznek mint a jelenségek magánvaló forrása. Ezért a tudomány nem illetékes rá, hogy létük vagy nemlétük fölött ítéletet mondjon.

Kant tudományelméletét több szempontból is kritika tárgyává kell tennünk. Az immanens kritika után kérdeznünk kell, hogy *a szaktudományok az itt számukra előírt*

<sup>53</sup> T. É. B., 132. o.

<sup>54</sup> T. É. B., 137. o.

<sup>55</sup>Vö.: T. É. B., 324—327. o.

<sup>56</sup> T. É. B., 326. o.

*síneken haladnak-e*, továbbá, hogy nem befolyásolták-e Kantot tudományelmélete konstruálásakor az illetékes teoretikus érvek mellett *vallásos-értékelő érdekek is*?

Mint láttuk, Kant a tudományos kutatómunka jellemző vonását elvi egységében és egyértelműségében látta. Az ismerés „a maga egységét — úgymond — csak a szintetikus egységtől nyeri, melyet az értelem [...] eredetileg és magától megad, és amellyel a jelenségek, mint a lehető ismeret data-i, már a priori kell, hogy viszonyban és összhangzásban[!] álljanak”.<sup>57</sup> Az észelveknek Kant tanította szintetikus egységéből és összhangjából a tudományra nézve az következik, hogy ugyanazon észelvek érvénye a szaktudományok teljes során át nyomom követhető kell, hogy legyen. Be kell, hogy bizonyuljon, hogy a valóságtudományok mindegyikében azok anyagát ugyanazon általános formák szedik rendbe, úgyhogy ha a szaktudományok adatait és eredményeit konfrontáljuk, egy homogén, esetleges hézagai ellenére is az egyértelműség benyomását keltő tudományos világképet kell, hogy nyerjünk. Kant ebből a hitből táplálkozott,<sup>58</sup> és meggyőződéséhez az adta az alapot, hogy *kora klasszikus természettudósaival együtt a tudomány egész jelenségvilága magyarázó elvének a fizikában otthonos alakjában vett kauzalitást tekintette*. A mechanikus okviszony, és kitüntető vonása, ti. hogy segítségével a jövő előre kiszámítható, szerinte egyenesen az *emberi cselekedetekre* is érvényes. „Az ember minden cselekedetei a jelenségben empirikus jelleméből és a közreható többi okokból vannak a természet rendje szerint meghatározva, és ha önkényének minden jelenségét alapjában kimutathatnók, nem volna egyetlen emberi cselekedet sem, melyet előre nem mondhatnánk biztossággal.”<sup>59</sup>

Kant tudományelmélete próbájaként annak lelkét, az *okviszonyról* való tanítását kell megvizsgálunk. A kérdés két ágra bomlik: a) Igazolható-e, hogy az okiság *tiszta formalitás*? b) Joggal tartja-e Kant a kauzalitást *monofornnak*?

Az okviszony transzcendentális dedukciójával az „Analitika” legterjedelmesebb fejezete foglalkozik.<sup>60</sup> Rendkívül nehéz feladat előtt áll Kant. Mint már kifejtettük, az okviszony valamely változáshoz és a vele viszonyban álló tárgyak egyikéhez *a cselekvésben való együvértartozás* jegyét kapcsolja. Formális elemet csak annyit találtunk az okviszonyban, amit az, mint priváció jelent, ti. a priváció *funkciójának* a formáját: az idői *egymásutánt* és a priváció *tárgyának* a formáját: a *relációt*. Az A változó tárgy nem magában áll, hanem B, C, D stb.-vel van viszonyban; továbbá B, C, D stb. közül egyesek A-t az időben szükségszerűen közvetlenül megelőzik. Formaliter csak szükségszerű idői relációhoz juthatunk el. De hogy melyik a B, C, D stb. viszonytagok közül az, amelyik nemcsak közvetlenül megelőzi A-t, hanem vele A változását magyarázó cselekvési egységet képez, formálisan nem, *csak tárgyi—tartalmi adatokból állapíthatom meg*. Kant azonban kizárólag formális úton kénytelen valamiképpen dedukálni az okviszonyt, mert, amint láttuk, az aprioritást úgy értelmezi, hogy az nem tűr meg tárgyi határozmányokat. Az erőszakolt kiindulás

<sup>57</sup> T. É. B., 194. o.

<sup>58</sup> Vö.: „A kozmologikus eszme feloldása”, T. É. B., 347—367. o.

<sup>59</sup> T. É. B., 357. o.

<sup>60</sup> T. É. B., 158. skk. o.

bosszulja meg magát a kérdés rendkívül nehézkes beállításában, továbbá saját maga által is „agyasnak” és „homályosnak” nevezett végső megoldásában, közelebről pedig abban, hogy amikor az okviszony *tiszta formális* természetéről kellene, hogy írjon, az *időviszonyéről* ír:

„Empirikusan nem állapíthatom meg a tárgyon, mi jár elől, mi következik. Tehát csak arról van tudatom, hogy képzeletem az egyiket előre, a másikat utána tételezi, nem pedig, hogy a tárgyban az egyik állapot a másikat megelőzi, vagy más szavakkal: a pusztá észrevévés által az egymásra következő jelenségek *objektív viszonya* határozatlan marad. Hogy ezt mint meghatározottat ismerjem meg, a két állapot viszonyát olyképp kell gondolnom, hogy ezzel szükségképp meghatározatik, mely állapotot kell előbbre [!], melyet utána [!], nem pedig megfordítva tételennem. Amely fogalom pedig szintetikus egység szükségességével jár, az csak tiszta értelemfogalom lehet, mely nem rejlik az észrevévésben, s ebben az esetben ez az *ok meg az okozat viszonyának* a fogalma; melyek közül az előbbi az utóbbit időbelileg [!] mint következményt határozza meg.”<sup>61</sup> Arra nem gondol Kant, hogy időbelileg *több* mozzanat is szükségszerűen megelőzi az okozatot, de mégsem nevezzük *valamennyit* oknak, hanem közülük csak *egy*et, épp azt, amelyiknek az okozattal a cselekvésben való együvértartozását a két mozzanat *tárgyi természetéből* igazolni tudjuk. Mivel a tényállás ez, kimondhatjuk, hogy *épp ami növekedést, többletet jelent az okság fogalmában az idői egymásután és a reláció fogalmával szemben, nem határozható meg a tárgy, mint előfeltétel kirekesztésével*. Viszont, ha az okság fogalmának a tartalmát esetenként csak tárgyi határozományok bevonásával állapíthatjuk meg, nyitva kell hagynunk, mint *lehetőséget*, hogy az *okság nem monoform*, hanem a tárgyak esetleges osztályai szerint szintén osztályai jelölhetők meg. *A szaktudományok kialakulása* annak, ami itt mint lehetőség maradt nyitva, a valóságát igazolja. Úgynevezett *önálló kiindulópontú tudományok* alakultak ki, fölérendeltségi sorrendben a fizika, a biológia, a lélektan és a kultúrtudományok, melyek határain belül nemcsak az okviszony, hanem valamennyi értelmi törzsfogalom sajátos, teljesen *heterogén* tartalmat nyer. *Oly kevésbé egységesek a tudomány elvei, hogy minden fölérendelt önálló tudomány az alárendelt törvényszerűségeinek az áttörését jelenti és tűzi maga elé*. Az organiztikus tudományok a szerves természetannal szemben, a pszichológia a biológiával és a kultúrtudományok az összes többi tudományok törvényszerűségeivel szemben, azokat módosító új törvényszerűségeket iktatnak érvénybe.

Nem fogadhatjuk el ezért az okviszony kanti meghatározásának egyik elemét sem: sem, hogy csak formális természetű, sem azt, hogy monoform a valóságtudományok egész területén. Kitűnt továbbá az is, hogy hasonlóan az eddig már megvitattott ismeretelméleti aprioritásokhoz, az okviszony sem érthető meg, ha az ismerő alanyt tekintjük egyedüli alapjának, viszont a szaktudományokkal egybevágóan magyarázható, ha fundamentumának az *alany és a tárgy* — létükben egymást feltételező — korrelációját tekintjük. Sem az alany, sem a tárgy jelentése nem állapítható meg

<sup>61</sup> T. É. B., 159. o.

önmagában, csak a másik fél feltétele alatt. Alanyról és tárgyról tehát nem beszélhetünk külön-külön, priváció veszélye nélkül, mert a privációmentes valóság, és egyben számunkra a valóság, az ismerés alanyának és tárgyának oly szoros korrelációja, hogy viszonyuk csak ilyen dialektikus módon fejezhető ki: a tagok *mindenben egymást határozzák meg, létük feltétele viszonyuk fennállása*,<sup>62</sup> ebbe a kétpólusú valóságba, ti. az ismerésbe azonban mindkét alkotó a *maga* sajátos szálait szövö bele, azt adja, ami sajátos természete.

Minden egyes tapasztalati entitás csak kiragadott része az alany—tárgy korrelatív végső entitásának. Így valósul meg Descartes célkitűzése: Az ismerés végső előfeltételei adják a valóságprobléma megoldását.

Kant tudományelmélete kialakulásánál *valláserkölcsi-világnézeti érdekek* játszották a rejtett rugók szerepét.

Amikor bölcselekné a részletekbe menő formális dedukcióval nem képes az okviszony mibenlétének a megfejtéséhez jutni, visszatér az ismert szenzualisztikus—racionalisztikus formulához és így érvel:

Az érzetek maguk a külső tárgy afficiálására minden kapcsolat nélkül gyűlnek fel bennünk. Mégis világos és evidens tételként foglal helyet tudatunkban, hogy minden változásnak okának kell lennie, és e tételünket a tapasztalás minden esetben igazolja. Nyilvánvaló tehát, hogy ily ismereteket „csakis azért vonhatunk ki mint világos fogalmakat a tapasztalatból, mert beléhelyeztük a tapasztalatba, tehát csak velük létesíthettük a tapasztalatot”.<sup>63</sup>

De hogy milyen önkényes egyoldalúsággal jár el Kant, mutatja, hogy a *cél* fogalmát, melyet ugyancsak értelmi magyarázó elvként találunk meg a tapasztalásban, Kant nem veszi ki belőle, mint a priori fogalmat. *A cél azért nem részesült az oksággal egyenlő elbánásban, mert a Kant által is elfogadott és a T. É. B. megjelenését megelőző és követő évtizedekben szerte uralkodó newtoni nézet szerint a természeti történések általános sémája nem a célszerűség, hanem a mechanikus okviszony*.<sup>64</sup> Néhány évtizednyi tudományos fejlődés azonban bebizonyította, hogy *a tudomány nem mondhat le a cél fogalmáról sem, sőt az életes jelenségek egész sorát csakis a célszerűség gondolatával képes magyarázni*.<sup>65</sup> *A célszerűség és az okiság fogalmi azonban ellentmondanak egymásnak, illetve csak úgy férnek meg egymás mellett, ha a teleologikus okot fölérendeljük a mechanikus oksornak, úgy hogy a mechanikus oksoron át a teleologikus valósul meg. A teleologikus ok érvényesülése tehát az autonóm kauzalitás megszűntetését jelenti. Közelebbről teljesen irracionális, hogy hogyan lehet meg egymás mellett a két önmagában vitathatatlan, de egymásnak*

<sup>62</sup> Vö. A. Gehlen: „Wirklichkeitsbegriff des Idealismus”, *Blätter f. deutsche Phil.* 1933, 381. o.: „Minden egyszerű észrevételben a szellem és a valóság együtt és azonosan van adva stb.”

<sup>63</sup> *T. É. B.*, 163. o.

<sup>64</sup> Lásd Mehlis: *Lehrbuch d. Geschichtsphilosophie*, Berlin 1915, 103—5. o.

<sup>65</sup> Lásd különösen Dilthey nagy tudománytörténeti jelentőségű tanulmányát: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), *Gesammelte Schriften*, V. kötet, Teubner, 1924, 140. skk. o.; valamint Driesch, Spann, báró Brandenstein tanulmányait.

ellentmondó elv. Demonstrálja ezt az is, hogy olyan külön tudományágak (fizika és biológia) magyarázó elvét képezik, melyek épp kiindulópontjaik heterogén és ellentmondó volta miatt egymásból nem vezethetők le, sőt antipódiában állnak egymással. A magyarázó elvek transzcendentális egységének kanti centrális gondolata azonban áll vagy bukik a kauzalitás egységével és töretlenségével. Az egységet nem is érthette el Kant másképpen, csak úgy, hogy a fizikai jelenségek magyarázó elvét kiterjesztette a tapasztalás egész területére, a cél fogalmát pedig kiemelte a tapasztalásból, az ismeretelméletből, és a *Kritik der Urteilskraft* előszavában a gyakorlati ész, a hit elvei közé sorolta. Kant tudományos valóságképe a „Müssen” birodalma.<sup>66</sup> Előbb már láttuk, hogy elgondolása szerint, ha minden közreható faktort felderítettünk, cselekedeteinket is ki tudjuk majd előre számítani. Íme minden idők minden fizikális világnézetének az utópiája: egyszer majd teljesen feloldhatjuk a valóságot mechanikus törvényekbe és belepillanthatunk a jövőbe!

Tudományelméletének fizikalizmusa ellenére is, korántsem valamilyen materializmusban kell keresnünk Kant végső érdekeit, hanem a *legextrémebb spiritualizmus* eszméi között. Számára a szükségszerűség, a természeti törvény fizikoform gondolata nem arra szolgált, hogy valamiképp lehetetlenné tegye a szabadság gondolatát és vele a halhatatlan lélek és Isten eszméjét, hanem hogy végérvényesen megvédje őket a materializmus támadásai ellen. Ezért érvel úgy bölcseink, hogy *csak a látható világ van törvények alá vetve, de a törvények alkotója, a transzcendentális alany nem tartozik semmiféle törvény alá sem*. Kant két fronton harcol: egyfelől az empirizmus jogait, a természeti törvénynek az egész jelenségvilágra kiterjedő hatáskörét akarja biztosítani — másfelől azonban a szellem végső fölényét az empiria és minden törvénye fölött. A természetben uralkodó kényszer és az akarat szabadsága azonban csak a következő, rendkívül bonyolult módon látszott számára egyedül összeegyeztethetőnek.

Az esetben, ha a tudomány tárgyai valóságok, „ha a jelenségek magánvalók, akkor a szabadság menthetetlen”.<sup>67</sup> De viszont „az embernek olyan tehetsége van, miszerint [...] magától bírhatja magát valamire”,<sup>68</sup> tehát a szabadság megléte közvetlenül bizonyos. Az ellentmondás csak úgy oldható fel, ha „a jelenségek nem vétetnek többnek, mint amik tényleg, ugyanis nem magánvalóknak, hanem csak képzeteknek, melyek empirikus törvény szerint összefüggnek”, és „akkor *maguknak is kell még okaiknak lenni*, melyek nem jelenségek. Ily intelligibilis ok azonban okságát tekintve nem jelenségek által határozta meg, ámbár okozatai megjelennek és így más jelenségek által meghatározhatók . . . Az intelligibilis ok, okságával együtt, a soron kívül van, ellenben okozatai az empirikus föltételek sorában találhatók.”<sup>69</sup> Kant maga is észreveszi, hogy a mód, ahogy a kényszer és szabadság gondolatát összhangba hozta, „rendkívül agyasnak és homályosnak”<sup>70</sup> kell, hogy tessen, de ismételten utal rá, hogy az erkölcsiséghez szükséges szabadságfogalom egyedül így menthető meg. Az

<sup>66</sup> T. É. B., 358. o.

<sup>67</sup> T. É. B., 350. o.

<sup>68</sup> T. É. B., 348. o.

<sup>69</sup> T. É. B., 250. o.

<sup>70</sup> T. É. B., 350. o.

intelligibilis ok, Kant ellenére is, irracionális képzet, az a priori formák nem nyújthatják tartalmi magyarázatát, mert a formák kivonják magukat az alól, hogy mint okozatokat gondolhassuk őket. *Az intelligibilis ok képzetének más rendeltetése van. Arra való, hogy mögötte húzódjék meg a keresztyénség kincse, a lélekfogalom. A kanti intelligibilis ok éppúgy fejlődésmentes, felülemelkedett minden empirián, mint amilyen időközömbös a keresztyén lélekképzet. Kant életművének mélyebb értelme apológiai: az újkor pompás, de sokban a keresztyén hit erősségei ellen forduló felfedezését, az autonóm természettudományt egy zseniális húzással egészében alárendeli az intelligenciának, a léleknek. A transzcendentális idealizmus csak másodsorban valóságelmélet. Apológiai érdekek határozzák meg és aknázzák ki soha kritika alá nem is vont alapvető előfeltevését: a monoform-rationális oksor fogalmát.*<sup>71</sup>

A valóságelmélet azonban le kell hogy mondjon minden, érték szempontok sugalmazására bevett kiindulópontokról. Legfőbb elkötelezése az, hogy ne vegyen máshonnan kiindulást, mint a tapasztalásból, mégpedig a tapasztalás biztosított és rendezett formájából, a tudományok összességéből. Csakis így járhat egységben a szaktudományokkal, és csak így lehet, mint azok elveinek a tudománya, az ismerésünk számára fennálló világ végső magyarázata.

#### IV. ÚJ ISMERETELMÉLET FELÉ

A kantianizmusnak csak a problémafeltevését, ti. az ismeretproblémát mint valóságproblémát ismerhetjük el jogosnak, de a követett eljárást és az eredményeket korrekcióval kell illetnünk. Nem utolsósorban azért, hogy a filozófia ismét visszanyerje a tőle módszeres és rendszertani elveik tisztázását váró szaktudományok jogosan elvesztett becsülését.

E cél irányában az első lépés annak az elismerése, hogy a tapasztalás nem ennek vagy annak a bölcselőnek az ismereteit, hanem a transzindividuíális tudományos kutatás elért állását jelenti. Nem a tárgyi ismeretek beláthatatlan halmaza, hanem az egyes tudományágak külön módszeres elvei, vagy ami ezzel egyet jelent, *az ismerés törzsfogalmainak az egyes szaktudományok keretén belül végbement sajátos jelentésváltozása az, amiből ki kell indulnunk.* Ma még egyedül az ismeretfilozófia nem vett tudomást róla, hogy a tudományok korántsem képeznek olyan egynevezőjű sort, amelyet kriticista szívvel nekik szánt egységes elveik alapján képezniök kellene, hanem hogy ún. önálló kiindulópontú tudományok<sup>72</sup> vannak, melyek között nemcsak törzsfogalmaik és magyarázó sémáikra nézve (okviszony, idő stb.) áll fenn teljes heterogenitás, de ott, ahol ugyanazt a tárgyat közösen magyarázzák, tanácstalan tartalmi antipódia és hatásköri tisztázatlanság jelentkezik.

<sup>71</sup> A kanti filozoféma vallási-értékelő motívumait újabban a fiatal marburgi Krueger hangsúlyozta, „Massstab der Kant'schen Kritik” c. előadásában. (Megj.: *Kant-Studien* 1934. évf.) — Kitűnő H. Schmalenbach könyve: *Kants Religion*, Berlin 1929.

<sup>72</sup> Az elnevezés Comte-tól ered.

A szaktudományok kialakulásának másik tanulsága az, hogy a régóta keresett független kategóriákkal az empirikus szakkutatás, és nem a logika vagy a metafizika ajándékozott meg bennünket. A lehetséges mondatok lehetséges állítmányainak végső, egymásból levezethetetlen osztályai, a kategóriák, *egy-egy önálló kiindulópontú tudomány fundamentumát képezik*. Minden történés vagy úgy történik, mint az élettelen dolgok folyamatai, vagy mint az organizmus, vagy mint a pszichikum, vagy végül mint az intelligencia történései. *Minden önálló kiindulópontú tudományon belül új jelentése van az eddig monoformként kezelt ismereti törzsfogalmaknak:*

A *fizikában* az oktvörvénynek a mechanikus alakja van otthon, melyet eddig a kantianus és neokantianus rendszerek, ha hallgatólagosan is, általában az oktvörvénynek tartottak, és amelynek jellemzője, hogy benne semmi kiszámíthatatlan faktor sem marad, tehát segítségével a jövő előre kiszámítható.

Az „*életes*” tudományok, pl. a zoológia nem kutathatnak olyan eszközökkel, nem számíthatnak és kísérletezhetnek ki minden faktort, mint a fizika, mert egy bizonyos pontot túllépő beavatkozásra a megfigyelés tárgya elpusztul. Leírhatják tárgyukat, de belső életmozzanataira, pl. egy fa rügyezésének, egy élőlény kimúlásának időpontjára nézve csak statisztikai valószínűséggel állapíthatnak meg szabályokat. Holott az organizmusnak is vannak törvényei. Micsoda nyílegyenes kényszerűség működik ott, ahol az egyforma magok közül az egyikből jegenye, a másikból konyhanövény fejlődik ki. Mennyire több, mint mechanikus oki törvényszerűség eredménye és milyen kicsúfolása a mechanikus okviszonynak egy elvesztett állati szerv újraképződése. A fizikai okviszony tagjai *alaktalan* halmazok, az organikusé *alkatok*. Az organikus okiség megjelenésével íme megváltoztak az okviszony tagjai és fundamentuma, ezzel az okviszony alkata is.<sup>73</sup>

Harmadik kategóriaként jelenik meg a *pszichikum*, és vele a test—lélek probléma útvesztője. Hogyan képzelhető, hogy az érzés anyaghoz van kötve, hogy anyagban lakik? A pszichikum valami abszolút újat jelent a szervetlen és szerves valósággal szemben, teljesen különrendű törvényekkel. A pszichika tárgyai, pl. az indulatok is törvényszerűek, hiszen akaratumk ellenére ömlenek el rajtunk, és mégis milyen nehézségekbe ütközik azoknak már az egyszerű megfigyelése is. A megfigyelendő és a megfigyelt azonos. Az eredményből nem vonhatjuk le a hibaforrásokra jutó részt, mint a fizikában. A pszichológiai okviszonyt az ideáltípusok felállításának fáradságos útján törekszik megközelíteni a lélektan. Mennyire eltérő fundamentuma és sémája van itt az okiságnak, mint pl. a fizikában. És ha a három említett valóságkategória (anyag—erő, organizmus, psziché), illetve a nekik megfelelő önálló kiindulópontú szaktudományok, minden egymással szembeni abszolút újságuk mellett is, egyaránt az oki kényszerűség országait jelentik, egy egész világ kell hogy elválassza őket a negyedik valóságkategóriától, az emberi szellemtől.

<sup>73</sup> Az újabb atomfizikai kutatás (Heisenberg, Niels Bohr) álláspontja az, hogy az atomok is organizmusok, és a mechanikus okviszony érvénye csupán az atomok halmazainak történéseire, az ún. makrofizikára (az eddigi fizika) terjed ki.



Az *emberi szellemiség* az oksor minden eddigi alakjának a felbomlását jelenti. Semmi sem menti fel az alól a kényszer alól, hogy minden tettére szabadon szánja el magát. Az ember *törvénye a szabadság*, csupán a választható lehetőségek kötöttek. Még akit akasztani vezetnek, az is maga kénytelen kiadni a parancsot a járó organizmusának. A kauzalitás itt úgy alakul, hogy az ok összeesik a céllal, a kényszer helyébe a szabad vállalkozás lép. Az alkotás lehetőségének a kategóriája ez, de ezzel együtt a fenyegető veszélyké is. A veszélyeztetettség tudata az ember sajátos szituációja. Tragédia, boldogság, erkölcs, tudomány, állam, művészet — mindaz ami sajátosan emberi —, mint szabad vállalkozás gyümölcse, itt jelenik meg. Vajon mit tud nyújtani a fizika, a biológia, vagy a pszichológia okisága pl. az állam mint valóságtényező hatásainak a megértésére? Viszont el lehet-e ejteni az államot a mindenség ható okai sorából? Milyen más a föld arca ott, ahol erős államélet folyik, mint valamelyik, vadak lakta szigetecskén. Csakhogy az állam *nem úgy hat, mint a hatóokok eddigi formációi, sőt önmagában nincs is semmi hatóereje, hanem csak úgy, ha az eszméjével emberek azonosítják magukat*. Minden embernek szabadon kell eldöntenie, hogy milyen célokat választ. A döntés elodázása éppúgy döntésnek számít, és a következmények egy sorának az oka. Az ember kényszerűen szabad arra, hogy döntsön adott lehetőségek között, és az események egy sorának oka legyen. Íme, mennyire átmásul olyan törzsfogalmak, mint hatás, okviszony jelentése a szellem kategóriájában is.<sup>74</sup>

És most lássuk azokat a *súlyos problémákat*, amelyek a valóságkategóriák különféleségével a tudományelmélet elé tornyosulnak? Mit tehet a tudomány egy egységes, de *több valóságkategóriába tartozó tapasztalati tárgy*, pl. az ember megismerése céljából? Azt, hogy elindítja a maga illetékes ágait, az ember esetében mind a négy önálló kiindulópontú tudományt. A biofizikus és a biokémikus annál is inkább a fizikai és kémiai folyamatokra kell, hogy *korlátozza* magát, minél jobban akarja végezni dolgát. Figyelmen kívül kell hát hogy hagyja az expertusnak olyan tagadhatatlanul *lényeges egyéb körülményeit*, hogy pl. nem pusztul-e el a kísérlet alatt, vagy hogy milyen szociológiai okok: fojtogató nyomor, társadalmi kivetettség kellett hozzá, hogy a kísérletre vállalkozzék. De azért a biofizikus és biokémikus — megfigyelő szempontunknak a megfigyelés természetével adott korlátozott volta ellenére is — korántsem mondanak le róla, hogy minden emberi folyamatot, még a legmagasabbrendű pszichikai történéseket is, át ne kutassák, és ne a maguk szaktudománya törvényszerűségeinek a révén tartsák *teljesen* felderíthetőnek. *Az önálló kiindulópontú szaktudományok közül egy sem állhat meg anélkül a hit nélkül, hogy törvénye általános érvényű, mert különben — ha egyes faktorokat mint ismeretleneket kellene számon tartania — le kellene mondania adekvát ismeret lehetőségéről, egyáltalában minden törvényszerűség megállapításának a reményéről.*

<sup>74</sup> A pszichikum *sajátos* törvényeire nézve lásd Koffka és Wertheimer, az intelligenciáéra pedig Kierkegaard, M. Scheler, M. Heidegger és N. Hartmann tanulmányait.

Ebben van a szaktudományos valóságelméletek, mint a materializmus, energetizmus, vitalizmus, pánpszichologizmus relatív joga. De viszont csak saját magukat táplálhatja az a hit, hogy a valóságviszonyok felderítésének az abszolút módszerét képezik. Egyik a másikkal nem képes elfogadtatni meggyőződését. A pszichológia feloldhatja a mindenséget alanyi képzetekké, érzetekké, a hegeli pánlogizmustól sem vitathatja el senki, hogy ne a szellem öntudatosulása folyamatának tekintse a valóságot. A többi tudományok mosolyognak a dolgon, és nyugodtan kutatnak tovább a maguk teljesen más valóságképének a napja alatt. A természettudományok hőskorában még a fizikára tekintett úgy a tudományos világ, mint amitől a valóság tüzetes megismerését várni szabad. De amióta a fizikán túli másik három ág is kivívta önállóságának és egyenjogúságának elismerését, és feltartóztatathatatlannal építi ki állásait, az a helyzet, hogy a négy főág a maga módján, a maga külön és már pusztán meglétük által a többiekének ellentmondó elveivel és eredményeivel magyarázza *ugyanazt a tárgyat*. Mindegyik arra fordítja a fele energiáját, hogy társai hatásköri túlkapásait visszautasítsa. A biológia a fizika és a kémia ellen, a lélektar. az előbbi kettő, és a szellemtan az előbbi három elnyelési szándékai elől kell hogy védje magát. Nagy riadalma, tanácstalansága, mély belső gyásza ez a tudás nemtőjének, és itt van a gyökere annak a sokat gúnyolt szemellenzős tudóskodásnak, a „Spezialistentumnak”, mely, hogy minden szkepszistól megóvja magát, inkább nem kíváncsi rá, hogy mi folyik a tudomány többi műhelyeiben. A szaktudós biztonsága onnan származik, hogy minden tétele tapasztalatilag igazolt. A hipotézisek is a tapasztalás megnyugtató legmagasabb kritériuma alatt élvezik tekintélyüket. Egyetlen igazolt, önálló kiindulópontú tudomány haladása sem állítható meg, mert kutatásának tárgya közvetlenül bizonyos tapasztalati valóság.

De melyik a tényleg reális a négyféle, egészen különböző valóságkép közül — kérdi az, aki nem szaktudósként, hanem egyszerű és örök emberi érdeklődéssel szeretne a legizgatóbb és legvégső emberi kérdésre, a valóság egyetemes mibenlétére vonatkozólag tájékozódni. Aki így kérdez, az örök ember, aki viszont életcéljává tűzi a felelet megtalálását, az a filozófus.

A meginduláshoz néhány kiindulópont kínálkozik. Ha az ember mibenlétére választ adó négyféle tudósítást ellentmondásaik miatt nem dobjuk el, hanem általuk magyarázzuk önmagunkat, az a forrás, amelynek révén megtartják ismeretértéküket, nem lehet más, mint közös tapasztalatiságuk, a háttért képező, az ismereteket reális tárgyhoz kötő realitásindex. Ez az egységes realitásindex teszi lehetővé, hogy pl. az embert nem kell négy titokzatos módon együtt élő szubsztancia (fizikai, élő, lelki és szellemi) szimbiózisának gondolnunk, bár sokan folyamodtak a bölcselettörténet folyamán ehhez a kivezető úthoz is (pl. N. Hartmann is). Viszont *ugyanaz az egységes realitás csupán a négy alaptudomány négyféle aspektusából engedi magát megközelíteni, hogy aztán azokat, minden heterogenitásuk és ellentmondásuk ellenére is, mint a maga magyarázatát tartsa össze*. A konkrét tapasztalás mindig egységesnek látja a tárgyat, de ez nem zárja ki aspektualitását, azt, hogy egyszerre csak egy szempontból vizsgálhatja azt. Ismerésünk sohasem vetheti le magáról részleges szempontok

vállalásának a kényszerét. A valóság megismeréséhez egyrészt az aspektusok adatai, másrészt pedig azok realitásindexe, azaz egy olyan tárgyi tényező közvetlen tudata révén jutunk el, mely a tárgyról nyert aspektusokat nem engedi ellentmondásaik miatt szétrobbanni, hanem azokat egyformán a realitás fémjelével látja el. Úgy is mondhatnók, hogy a tárgyi valóság nem egy az aspektusokkal, hanem azok örök tárgya, azok létesítő feltétele. Az alaptudományokhoz éppen azért függesztettük a szempontosság jellegét, mert mélyen alapjaikban gyökerező ellentmondásuk megtanított, hogy nem lehetnek egyik az egységes tárggyal. Mi lehet hát akkor a forrásuk? A tudományok forrása nem lehet sem maga az alany, sem maga a tárgy, mert akár tiszta spontaneitás, akár tiszta receptivitás volna az ismerés, mindkét esetben egységesnek kellene lenni ismereteinknek. *Az ismerés alapja és előfeltétele nem lehet más, mint az alany és a tárgy felbonthatatlan ősvizonya.* Mennyire megegyezik ez a megoldás mindazzal, amit mélyenjáró gondolkodók évezredekkel ezelőtt megpillantottak, de igazolni nem tudtak. Egyfelől, az alany jogait tekintve, már Empedoklész lehetetlennek tartotta, hogy az ismeret egyebet is tartalmazhasson, mint az alany minőségeit.<sup>75</sup> Leibniz azt tanítja monászáiról, hogy nincs ablakuk, melyen ki és be lehetne járni.<sup>76</sup> Az ismerés spontaneitásának az egész újkori filozófia hajtórugóját képező gondolata jut tételünkben csorbítatlan jogaihoz. *Az önálló kiindulópontú tudományok és külön világmépük egyszerű megléte demonstrálja, hogy az ismerés csak aspektusokban, alanyi beszámolókból mehet végbe.* Nehéz is volna elképzelni, hogy az alany valami olyat értsen, ami neki teljesen idegen. Másfelől a tárgy jogait tekintve a szaktudományoknak tárgyuk realitása felőli meggyőződését is igazolja tételünk, és megvédi ezt a meggyőződését az illuzionitás vádjá alól, mely eddig minden criticista ismeretelmélet részéről érte.

*A jövő ismeretelmélete nem gondolhat többé arra, hogy szubjektivistikus vagy realizisztikus legyen, azaz egyetlen feltételből magyarázza a tapasztalást. Aminek egy a feltétele, az egységes kell hogy legyen. A tapasztalás azonban heterogén, külön kiindulópontú tudományokra oszlik szét, melyek ugyanazt a tárgyat ellentétesen magyarázzák. A tapasztalásban az alany mellett tehát egy olyan előfeltételnek is hatnia kell, mely magát csak az alany szempontjából engedi gondolni, a másnemű magyarázatokat azonban, mint egyaránt a maga magyarázatait tartja össze. Ez a másik előfeltétel pedig a minden ismeret intencionalitásában adott tárgy. Az ismerés előfeltételét, melyre az ismerés minden mozzanata visszautal — az alany és a tárgy feloldhatatlan ősvizonyában találjuk meg. Ez az ősvizony nehezen határozható meg, hiszen amivel meg akarnók határozni, az szükségszerűen részleges az ősvizony teljességével szemben. Az ősvizonyban mindkét tag megőrzi öntermészetét, de mindegyiket mégis teljesen a másik tag határozza meg. Az alany csak a tárgy feltétele alatt alany, és viszont, a tárgy csak az alany feltétele alatt tárgy. A tárgy nem határozható meg másként, mint az alany aspektusai által, de mindvégig állítja különállását az alannal*

<sup>75</sup> *Theopr. d. sens.*, 10.

<sup>76</sup> *Monadologie*, 7. §.

szemben. *Az ismerés kéttényezőjű, intencionális jelenség. Az ismeretelméletnek egy új nomenklaturát kell kifejlesztenie, amely számol az ismerettünemények végső bipolaritásával.* Az ismeret éppúgy az alanyé, mint a tárgyé: az alany az alanya, és a tárgy a tárgya. És ezzel az együgyű meghatározással az *a természetes szempont van újra visszahódítva, amelynek a gyakorlat örök idők óta birtokában volt,* de amelyhez az egyoldalú kiindulópontok miatt egyoldalúságokban tévelygő *elmélet* oly nehezen volt képes visszatalálni.

Az ismeretelméletnek a legelső feladata az lesz, hogy fel kell derítenie azokat az a priori alanyi távlatokat és funkciókat, melyek mintegy elébe sietnek a magát bennük meghatározó tárgynak. A kiindulópontot és a felosztási alapot az önálló tudományok nyújtják. Kutatás tárgyává kell tenni az olyan, eddig egyjelentésűnek vélt absztrakcióknak, mint okviszony, változás, tér, idő stb. a valóság egyes aspektusain belül felvett jelentésváltozását. Ha az ismeretelmélet a szaktudományokból indul ki, egyrészt igazolt alapra tesz szert, másrészt pedig végrehajthatja azt az ugyan eddig is magának igényelt szolgálatot, melyet a szaktudományok módszeres elveik tisztázása címén mindaddig mégis hiába vártak tőle.

Az ismeretelméletre épülő *valóságelmélet* feladata sem az lesz, hogy a szaktudományok szerszámoskamrájából kihordott tartozékokból lakályos kis metafizikai hajlékot építsen a tudományok tárnái és vājatai árnyékában. Univerzális áttekintéssel legfelsőbb fórumként szabja meg az egyes tudományok hatáskörét és tanítsa a szempontok *komplementaritását,* azt, hogy azok *együttesen, egymást kiegészítve magyarázzák az egységes valóságot.* Meg kell kísérlni az egyes aspektusok áthidalását, az egyes valóságrétegek egymáshoz való viszonyának kidolgozását. A magasabb rétegek pl. olyan viszonyban állnak az alacsonyabbrendűekhez, hogy az alacsonyabb hordozza a magasabbat, a magasabb viszont uralkodik az alacsonyabb fölött és alakítja azt. A szellem életre-halálra hozzá van kapcsolva az organizmushoz, míg az organizmus a szellemmel való kapcsolata nélkül is életképes. Ezzel szemben a szellem a maga szolgálatába állítja az organizmust, és képes annak belső változásait is előidézni. (Pl. Démoszthenész önnevelése.) Az összefüggések kimerítő feldolgozása a részletekbe merülő valóságban nehéz feladata.

## IRODALOM

*Összeállításánál nem bibliográfiai teljességre törekedtünk, hanem azoknak a tanulmányoknak a megjelölésére, melyek együttvéve, szerény ítéletünk szerint, kimerítően és színvonalasan képviselik a realitásprobléma eddigi pályafutását.*

Alexander B.: Kant

Aster, E. V.: Realismus und Positivismus, Kant-Studien 1922

—: Geschichte der neueren Erkenntnistheorie, 1921

Athenaeum, magyar bölcséleti folyóirat

Bauch, B.: Geschichte der Philosophie, 5. kötet: Imm. Kant, Göschen 1911

—: Das Naturgesetz, Jena 1924

Berkeley, G.: Works, ed. by Campbell Fraser, 4 vols., Oxford

- Bohr, Niels*: Über den Bau der Atome, 2. kiad., Springer, Berlin 1921
- Böhm K.*: A lényeg formaisága, 1881
- : A realizmus alapellenmondása, Magyar. Phil. Szemle 1882
- : Az ember és világa. Főleg I. rész: Dialektika vagy alaphilosophia
- Dr. Böhm Károly élete és munkássága*, Többek közreműködésével szerkeszti *Kajlós (Keller) Imre*, 3 kötet; Lásd kül. *Apáthy I., Ravasz L. és Tankó B.* tanulmányait; Besztercebánya 1913
- Brandenstein B. br.*: Grundlegung der Philosophie I—III., Halle 1926—27
- : Filozófiai alapvetés, Bp. 1935
- Broad, M. C. D.*: Perception, Physics and Reality, Cambridge 1913
- Cassirer, E.*: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I—II., Berlin 1906
- : Die Philosophie der symbolischen Formen I—II., Berlin 1923—24
- Cavallier J.*: Az új fizika vilásképe, Kath. Szemle 1934. nov.
- Cohen, H.*: Kants Theorie der Erfahrung, 2. kiad., Berlin 1885
- Comte, J. A.*: Système de la philos. posit. I—VI., Paris
- Dékány I.*: A társadalomfilozófia alapfogalmai, Bp. 1933
- Dilthey, W.*: Gesammelte Schriften V.: Die geistige Welt; lásd: 99—138. o.: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens and die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890); 1924
- Dingler, H.*: Geschichte der Naturphilosophie, Berlin 1932
- : Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie, 1926
- Eisler, R.*: Wörterbuch der philosophischen Begriffe: Wirklichkeit, Realität, Realismus, Monismus, Idealismus, Dualismus, Ding an sich stb. címek alatt
- Enyvváry J.*: Filozófiai szótár, Bp. é. n.
- Eucken, R.*: Erkennen und Leben, 1923
- Fichte, J. G.*: Grundlegung der gesammten Wissenschaftslehre, 2. kiad., 1802
- Geysler, J.*: Naturerkenntnis und Kausalgesetz, Münster 1906
- : Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, Münster 1909
- Gunkel—Zscharnack*: Religion in der Geschichte und in der Gegenwart (Modern vallás- és szellemtörténeti lexikon); lásd: Immanenz—Transzendenz, Idealismus, Kritizismus, Realismus, Weltbild und Weltanschauung stb. címek alatt; 2. kiad., Tübingen 1931
- Kecskés P.*: A bölcselet története, 1933
- Kefferstein, H.*: Die Realität der Aussenwelt in der Philosophie, von Descartes bis Fichte, 1883
- Kornis Gy.*: A lelki élet, 1917—19
- : A kultúra válsága, 1934
- Kraft, J.*: Von Husserl zu Heidegger, 1932
- Külpe, O.*: Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909
- : Immanuel Kant, 3. kiad., Lipcse 1912
- : Die Realisierung I—III., 1912—23
- Liebmann, O.*: Zur Analysis der Wirklichkeit, 2. kiad., Strassburg 1880
- Locke*: An Essay concerning human understanding, ed. by Campbell Fraser, 2 vols., Oxford
- Logos*, német bölcseleti folyóirat — 1910 óta
- Lotze, H.*: Mikrokosmos I—III., 4. kiad., Lipcse 1885—96
- Mehlis, G.*: Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, Berlin 1915
- Meister, E.*: Über die Möglichkeit historischer Gesetze, Lipcse 1928
- Messer, A.*: Einführung in die Erkenntnistheorie, Philos. Bibl., 118. k.
- Misch, G.*: Vorbericht *Diltheys gesamm. Schriften* V. kötetéhez
- Nagy J.*: A filozófia története, 2. kiad., 1927
- : A modern gondolkozás, Bp. é. n.
- : A pszichológia fő kérdései

- Natorp*: Die logischen Grundlagen der exakten Naturwissenschaften, 3. kiad., Lipcse 1910
- Pauler Á.*: Bevezetés a filozófiába, 3. kiad., 1933
- Pauler-émlékkönyv*, Bp. 1934
- Hartmann, N.*: Jenseits von Idealismus und Realismus, Kant-Studien 1922
- : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 2. kiad., 1925
- : Zum Problem der Realitätsgegebenheit; előadás a Kant Társaság 1931. évi közgyűlésén, úgyszólván az összes fontosabb bölcséleti irányok képviselőinek a hozzászólásaival; Berlin 1931
- : Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933
- Hegel*: Werke, 19 kötet, Lipcse 1834—1887
- Heidegger, M.*: Sein und Zeit, 1929
- Heisenberg, W.*: Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie, Lipcse 1930
- Helmholtz*: Physiologische Optik
- Höfding, H.*: Der Totalitätsbegriff, 1917
- Hume*: An Enquiry concerning human understanding, ed. by Selby-Bigge, Oxford
- Jacoby, G.*: Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit, Halle 1925
- Jaensch, E. R.*: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt, 1927—31
- : Die Lage und die Aufgabe der Psychologie, 1933
- Jaspers, K.*: Die geistige Situation der Zeit, 1932
- Jordan*: Das Kausalitätsproblem in der modernen Physik, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 10. évf. (1934), 1. füzet
- Kant, I.*: A tiszta ész kritikája; magyarra ford. Alexander B. és Bánóczy J.; Filoz. Írók Tára IX. k., 2. kiad., 1913
- : Werke; kiad. Cassirer, E.; 11 kötet
- Kant-Studien*, német bölcséleti folyóirat — 1896 óta (*Ergänzungshefte* 1906 óta)
- Paulsen, F.*: Imm. Kant. Sein Leben und seine Lehre, 4. kiad., Stuttgart 1904
- Philosophische Bibliothek*, begr. von Kirchmann, J. H. von; Berlin, Salinger
- Platon*: Sämtliche Werke, 9 kötet, Lipcse 1870—73
- Ranschburg, P.*: Az emberi elme I—II., Bp. 1923
- Rickert, H.*: Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1915
- : Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921
- Riehl, A.*: Der philosophische Kritizismus I—II., Lipcse 1876—87; III. kötet, 1926
- Scheler, M.*: Das Wesen der Philosophie; a *Vom Ewigen im Menschen* c. gyűjteményben, 1921
- : Umsturz der Werte I—II., 1923
- : Philosophische Weltanschauung, 1929
- Schopenhauer*: Die Welt als Wille und Vorstellung I—II., 8. kiad., Lipcse 1891
- : Anmerkungen zu Locke und Kant, Reclam, Lipcse
- Sigwart*: Logik I—II., Freiburg 1889—93
- Simmel, G.*: Kant, 16 előadás; 2. kiad., Lipcse 1905
- Spann, O.*: Philosophenspiegel, 1933
- Spranger, E.*: Lebensformen
- : Die Ursichten des Wirklichkeitsbewusstseins, Berlin 1934
- Stumpf*: Psychologie und Erkenntnistheorie
- Tankó B.*: Böhm és Kant, Besztercebánya 1913
- : A filozófia problémája és problémái; 2 előadás; Debrecen 1916
- : A világnézet kérdése és más tanulmányok, Debrecen 1933
- Tillich, P.*: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen 1923
- Vaihinger, H.*: Kommentar zu Kants Kritik d. r. V., 2. kiad., Stuttgart 1892
- Varga B.*: A logikai érték problémája, 1922
- Varga S.*: Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében, Bp. 1934

*Várkonyi H.*: Tér és térszemlélet  
*Volkeht*: Kants Erkenntnistheorie, Lipcse 1879  
—: Erfahrung und Denken, 1896  
—: Gewissheit und Wahrheit, 1918  
*Wertheimer, M.*: Über Gestalttheorie, 1925  
*Willmann*: Geschichte des Idealismus I—III., Braunschweig 1894—97  
*Windelband, W.*: Die Blütezeit der deutschen Philosophie, Lipcse 1880  
—: Geschichte der Naturwissenschaft, Strassburg 1894  
*Wissenschaft und Hypothese*, tudományelméleti művek sorozata; Teubner, Lipcse: 14. kötet: *Petzold, J.*: Das Weltproblem vom Standpunkt des relativistischen Positivismus aus, 3. kiad. 15. kötet: *Frischeisen—Köhler, V. M.*: Wissenschaft und Wirklichkeit 17. kötet: *Poincaré, H.*: Wissenschaft und Methode  
*Zeller*: Vorträge und Abhandlungen; a 3. kötetben: Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt (225—285. o.), 1884

## TÁJÉKOZÓDÁS

### JÜRGEN HABERMAS HÁROM TANULMÁNYA

Az alábbiakban közölt írások eredeti címe és megjelenési helye:

1. „Die Utopie des guten Herrschers (Eine Antwort an Robert Spaemann)”, *Kultur und Kritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1973, 378—388. o.
2. „Marx und die These der inneren Kolonialisierung”, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1981, II. k., 489—547. o.
3. „Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns”, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1984, 571—606. o.

Mindhárom tanulmány szerzői joga a Suhrkamp kiadó (Frankfurt am Main, Német Szövetségi Köztársaság) tulajdona; a szövegeket az ő szíves engedélyükkel közöljük. Az írásokat Felkai Gábor válogatta és fordította.

### A JÓSÁGOS URALKODÓ UTÓPIÁJA

(Válasz Robert Spaemann-nak\*)

Kedves Spaemann Úr,

Ön, a tolakodást szuverén módon elkerülve és a klasszikus természetjog modern ügyvédeinél oly gyakori nehézkes tradicionalizmus nélkül, eredetéig, az ésszerű uralom eszméjéig vezeti vissza a politikai filozófiát. Megvilágítja a tradíciónak a Hobbes-szal kifejlődő empirikus társadalomfilozófiával szembeni magasabbrendűségét. Az utóbbitól eltérően az előbbi nem tagadja a gyakorlati kérdések azon képességét, hogy igazak legyenek, hanem megérti, hogy legitimitás és igazság, azaz a legitim uralom főnnállóképessége és a tényszerűen érvényes normák igazolhatósága között nem pusztán szubjektív összefüggés áll fenn.

Ön azonban nem említi meg azokat a nehézségeket, amelyek a Platónra és Arisztotelészre támaszkodó politikai tanok elvetéséhez vezettek — s amelyek miatt ezek ma sem rehabilitálhatók erőszakátétel nélkül. Ha jól látom, a két legfontosabb ellenvetés egyrészt abból a tapasztalatból adódik, hogy a legitim uralom általában látszólag a kizsákmányolás és elnyomás ténye ellenére stabilizálódik, másrészt pedig a

\* Vö. hozzászólását: „Die Utopie der Herrschaftsfreiheit”, in: *Merkur*, Nr. 292., 1972. augusztus; és Spaemann viszontválaszát, in: *Merkur*, Nr. 296., 1972. december.



lényegeket megismerésének, tehát az igazság intuitív módon való megragadásának problematikus státusából, amelyet ma már sem az ideatan, sem a metafizika — Leo Strauss ellenére — nem tehet többé plauzibilissé.

Véletlenül vettem a kezembe az Ön cikkét tartalmazó Merkur-füzetet, éppen amikor neki akartam fogni, hogy tanulmányokat olvassak az *Imperialismus und strukturelle Gewalt*ból (Imperializmus és strukturális erőszak, Edition Suhrkamp, 563). Ebben az összefüggésben az a Frantz Fanon-i idézet, amelyet e tanulmányok egyikének mottójából kölcsönzök, elveszti minden szentimentalizmusát:

„A helytartó városa szilárd, csak kőből és vasból való város. Kivilágított, aszfaltozott város, amelyben a szeméttartályokon állandóan ismeretlen, sosem látott, még csak meg sem álmodott maradék csordul túl. A helytartó lábai sohasem láthatók, hacsak nem esetleg a tengerparton, de sohasem kerülhetünk eléggé a közelükbe. Egyszerű saruk védte lábak, miközben városaik utcái tiszták, simák; gödröket vagy kavicsokat nem látni rajtuk. Kövér, lusta város a helytartóé, gyomra telis-tele a legjobb falatokkal. A helytartó városát fehérek, külföldiek lakják. A gyarmatosítottak vagy legalábbis a bennszülöttek városa, a néger falu, a rezervátum, rosszhírű emberek lakta rosszhírű város. Ott valahol, valahogyan megszületnek. Ott meghalnak valahol, valamiben. Köztes terek nélküli világ ez: emberek és kunyhók egymás hegyén-hátán. A gyarmatosított ember városa kiéhezett, kenyérre, húsrá, cipőre, szénre, villanyra éhező város. A gyarmatosított ember városa ledorongolt, térdre kényszerített, összerogyott város: négerék és bicot-k városa. A pillantás, amit a gyarmatosított ember a helytartó városára vet, vágyakozással teli irigységről árulkodik.” (Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde* [E föld kárhozottjai], Frankfurt 1966.)

Az úgynevezett periféria kirívó esete rávilágít nagyvárosaink normális esetére. Fanon szemléletessé teszi azt, hogy a legitim uralom rendszerint milyen nagy mértékben jelenti annak az intézményrendszernek az igazolását is, amely egyenlőtlenül osztja el a terheket és a társadalmi kárpótlásokat, a szükségletkielégítés esélyeit és a kockázatokat. Amennyiben az érintettek a diszkurzív akaratképzés részesei volnának — hajtsuk végre ezt a gondolat kísérletet —, a „legitim” uralom aligha találhatna kényszermentes egyetértésre. Az uralomnak ez a kategóriája az Ön mércéje szerint is ésszerűtlen — ám a legitimitás ereje által éppen ez a kategória őrződik meg. A magyarázatra szoruló jelenség ezáltal az igazolás látszatának hatékony működésében áll, amely a ténylegesen főnálló intézmények számára erőszakmentes elismerést biztosít. Ezt a strukturális erőszakot az akaratképző viták módszeres korlátozásával próbálom megmagyarázni.

Ön, Spaemann úr, ezzel szemben siet kimutatni a bölcs uralkodó szükségszerűségét. Mivel a tömegek nem képesek a vitában való részvételre és valós érdekeik fölismerésére, ki kell jelölniük azt, „aki önzetlen bölcsessége alapján képes anticipálni mindenki ésszerű egyetértését”. (740. o.) Ez egy új, Tocqueville-t meglepő módon Platónnal megtámogató verziója az utóbbi évtizedek USA-jában és nálunk is uralkodó azon politikai elméletnek, amelyet Peter Bachrach a demokratikus elit-uralom elméletéről szóló könyvében — úgy gondolom — oly meggyőző bírálatnak vetett alá.

Mi készíteti Önt annak föltételezésére, hogy az uralmi pozíciók betöltői — akik nemcsak a hatalombirtoklás tekintetében privilegizáltak — könnyebben tartanak távolságot parciális érdekeiktől, mint a lakosság nem vagy aluprivilegizált tömegei? Ez nem antropológiai pesszimizmus vagy optimizmus kérdése. Úgy vélem, arra a kérdésre, hogy mely pontig lehetséges a diszkurzív akaratképzést mint a társadalom szervező elvét véghezvinni anélkül, hogy a személyiségrendszer teljesítőképességének határaiba ütköznénk, nem adható antropológiai válasz: nem tudjuk ezt, s ezért nem is lehet elméletileg megalapozott jogunk arra, hogy válaszkísérleteket — kezdjük bár ezeket bármilyen pesszimista elvárásokkal is — elvessünk, diszkrimináljunk vagy megtiltsunk. Hiszen ugyanakkor itt van az a történetileg megfelelően alátámasztott evidencia, hogy az általános érdekek mögött, amelyek segítségével az uralom önmagát legitimálja, parciális érdekek állnak.

Ön egyébként nem foglalkozik azzal a kézenfekvő kérdéssel, hogy mely kritériumok alapján kellene megválasztani az uralkodót. Ha létezne az igazsághoz vezető privilegizált út — milyen jellemzők alapján lehetne fölismerni a kitüntetett személyt? Ez a kérdés a nehézségek egy másik komplexumához vezet, amellyel az újra föltámadt platonizmus néz szembe. Az újabb filozófia — s korántsem csak a nominalista — olyan alaposan fölégette a metafizikához vezető hidakat, hogy a gyakorlati filozófiát nem lehet egyszerűen csak a klasszikus tradícióra való hivatkozással fölújítani. Ebben az összefüggésben van jelen az igazság konszenzus-elmélete, amely állítások és normák érvényességi igényeire vonatkozik. Ezen elmélet szerint valamely norma érvényességének értelme abban az igényben van, hogy minden érintettnek egyet kellene értenie egy megfelelő ajánlattal, ha az egy gyakorlati vitában venne részt. E nem-klasszikus igazságelmélet el akarja kerülni (többek között) az ontológiai igazságelméletek nehézségeit. Ez az igazságelmélet összeegyeztethetetlen az Ön azon tételével is, miszerint egy norma konszenzusképessége annak (privilegizált úton fölismerhető) helyességétől (vagy „igazságától”) függ. Ellenkezőleg: az igazság konszenzus-elmélete ragaszkodik ahhoz az állásponthoz, hogy a gyakorlati érvényességi igények értelme magában a diszkurzív valóraválthatóságában keresendő.<sup>1</sup>

Az igazság konszenzuselmélete megalapozza ugyan a gyakorlati kérdések igazságra való képességét, de ugyanakkor nem tévedhetetlen, mivel kizárja az igazság egyik külső kritériumát: sohasem lehetünk bizonyosak afelől, hogy az az empirikus beszéd, amelyet a vita szándékával tartunk, ténylegesen eleget tesz-e az ideális beszédhelyzet föltételeinek. Legföljebb visszatekintve állapíthatjuk meg, hogy valamely esetben hogyan és mely okból tévedtünk. Nyilvánvalóan nincs más választásunk, mint hogy minden esetben, amikor vitát szeretnénk kezdeményezni, kölcsönösen biztosítjuk egymást arról, hogy beszédünk magán viseli a torzítatlan kommunikáció formális tulajdonságait, amely egyedül a jobbik érv kényszermentes kényszerét engedi meg, s a kooperatív igazságkeresésen kívül egyetlen más motívummal sem egyeztethető össze. Ebben az összefüggésben beszéltem arról, hogy az ésszerű nézetegyvetetés (Verständi-

<sup>1</sup> Vö.: „Wahrheitstheorien” in: *Festschrift für F. W. Schulz*, Pfullingen 1973.

gung) alapja elkerülhetetlenül anticipatív jellegű, de ugyanakkor anticipált alapzatként működik (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* [Társadalomelmélet vagy társadalmi technológia], Suhrkamp, 1971, 140. o.).

Mármost a vita normatív fogalmát, amellyel az igazságelmélet keretében az ésszerű beszéd szerkezetét szeretném kitüntetni, értelmetlen dolog közvetlenül a gyakorlati filozófia fogalmaként kezelni, habár egy kommunikatív etikának az ésszerű beszéd alapnormáihoz kell viszonyulnia, ha nem annyira a cselekvés elveit, mint inkább az ilyen elvek igazolása lehetőségének föltételeit kell megadnia. Egy fogalon: váratlan átvitele az egyik szintről a másikra természetesen váratlan — leggyakrabban komikus — hatást idéz elő, mint ahogy Harald Weinrich mulatságos hozzászólása is mutatja („System, Diskurs und die Diktatur des Sitzfleisches” [Rendszer, vita és ülepünk diktatúrája], *Merkur* 1972, 801 skk. o.). Ajánlatos azonban szétválasztani a vita fogalma konszenzuselméleti bevezetésének kérdéseit a viták intézményesítésének kérdéseitől. A vita normatív fogalma csak akkor válik a társadalmi valóság egy darabjává, ha fönnáll az az általános és kötelező érvényű elvárás, hogy bizonyos föltételek mellett vitatkozni lehessen. Szeretnék különbséget tenni azon *történeti* kérdés között, hogy bizonyos területeken hogyan intézményesültek gyakorlati viták, majd azon *elvi* kérdés között, hogy empirikus föltételek mellett hogyan realizálhatók egyáltalán viták, s végül a között a *politikai* kérdés között, hogy egy meghatározott helyzetben hogyan válhat a vita az akaratképzés szervező elvévé.

Ön, Spaemann úr, mindhárom kérdéskörrel kapcsolatban kifogásokat sorakoztat föl az — ahogyan Ön nevezi — „uralommentesség utópiája” ellen. Erről a következőket mondhatom:

a) Elképzelhetőnek tartok egy olyan egyetemes történetet, amelyet evolúciós lökések szempontja alapján írnának. E történetírás a részleges viták területspecifikus intézményesüléseit mint következményekkel terhes innovációs eredményeket jegyezne föl. Drámai példa erre azon viták intézményesülése, amelyek során mitikus és vallásos világértelmezések érvényességi igényeit lehetett módszeresen kérdésessé tenni és fölülvizsgálni: ezen a filozófia és, bizonyos értelemben, az akadémiai oktatás és kutatás kezdetét értjük. Egy másik lökést jelentett a tapasztalati tudományok intézményesítése azon vitákkal szemben, amelyek során a hivatáserkölcstől áthagyományozott és technikailag értékesíthető profán tudásanyagot módszeresen kérdésessé lehetett tenni és fölül lehetett vizsgálni. Ehhez a vonulathoz tartozik a diszkurzív tanulási mechanizmus kiterjesztése a politikai döntések területére. A polgári demokráciának minden politikailag következménnyel járó döntési folyamatot az állampolgári közönség törvényesen biztosított diszkurzív akaratképzéséhez kellett visszacsatolnia.

Ez a példa azt mutatja, hogy a politikai uralomnak vitákkal történő intézményes összekapcsolása, amelyek során megalapozott egyetértést kell elérni, a demokratizálás formáját ölti föl. Ezért nem tudom osztani azt a kételyét, hogy összetévesztem a gyakorlati kérdések ésszerű szabályozásának érdekét a demokratizálással.

Mindenesetre a polgári demokrácia iránt támasztott igény fikció — még ha nagyon hatásos fikció is — maradt, és ma egymással szemben állnak azok, akik — legyenek

akár inkább neoliberaisok egy elit-elmélet, vagy inkább technokraták a rendszerelmélet nevében — nyíltan visszavonják a polgári eszményeket, és azok, akik nem állítják önmagukról olyan szolgálatkészen, hogy tisztában vannak azzal: az emberi természet vagy a komplex rendszerek imperatívuszai az alkotó diszkurzív tanulási mechanizmusnak a politikai akaratképzés területeire való kiterjesztésével szemben akadályokat emelnek. Az utópizmus gazdag tradíciókkal bíró vádjának hangoztatásával Önnek kell átvállalnia a bizonyítás terhét.

b) Az Ön elvi ellenvetésének lényege az, hogy egy politikailag következményekkel terhes diszkurzív akaratképzés empirikusan egyáltalán nem is képzelhető el. Ön először is azt állítja, hogy szűkös erőforrások esetén csak más érdekek kárára elégíthető ki néhány érdek: nem minden, politikai döntéseknek alávetett érdek képes az általánosításra. Ez nem tagadható, de nem látom be, hogy ebből a körülményből hogyan lehet érvet kovácsolni a diszkurzív akaratképzés lehetősége ellen. A vita logikája szerint megalapozott egyetértést kényszermentesen csakis olyan érdekeken keresztül lehet előállítani, amelyek a résztvevők (és az érintettek) számára közösek; a parciális érdekek kiegyenlítése kompromisszumokat, tehát egymásnak feszülő hatalmi pozíciókat is föltételez. De hogyan is ellenőrizhetnénk az érdekek általánosításra való *képességét*, ha nem vita során? Mi készítheti az állampolgárokat arra, hogy *elhiggyék* az uralkodó elitnek, hogy — amit az mindig is állítani fog — különös érdekei egybeesnek az általános érdekekkel? Elhanyagolom itt azt a körülményt, hogy az a cselekvésemélet, amelynek keretei között mindketten érvelünk, nem alkalmazható a fejlett társadalmakra jellemző politikai rendszerek alkotmányainak esetére. A társadalmi rendszer fejlettségi szintjének figyelembevétele nélkül nem lehet elhatárolni egymástól azokat a területeket, ahol gyakorlati kérdésekről diszkurzív úton lehet dönteni, azoktól, ahol e kérdésekről kompromisszumoknak kell dönteniük, vagy azoktól, ahol (mint ahogyan azt a negatorikus szabadságjogok példája mutatja) az érdekek privátautonóm fölismerésének kell átengedni őket — sőt, ennek az elhatárolásnak magának is gyakorlati viták tárgyává kell válnia.

Ezután Ön figyelmeztet arra a döntéskényszerre, amelynek a politikai akaratképzés folyamatai, a tudományos vitákkal ellentétben, alá vannak vetve. Nos, minden vita, mivel empirikus folyamat, idő és tér, továbbá pszichológiai és társadalmi korlátozások, a kontingens információs lejtő, a személyes befolyás stb. restrikciónak van alávetve. Még a tudományos rendszer sincs teljesen elválasztva az életfolyamatoktól: a viták mindig szigetek a gyakorlat tengerén. Természetesen vannak különbségek is: a politikai döntésekre kevesebb idő jut, mint az elméleti kérdések eldöntésére. De az Ön következtetését ismét nem fogadhatom el. Ön azt mondja: „Politikai döntéseket hozni azt jelenti: ‚vége a vitának‘, tehát: ‚uralmat gyakorolni.‘” (750. o.) Magától értetődően, egy vita elkezdése és abbahagyása döntésektől függ. Amennyiben a viták bizonyos területeken intézményesültek, mindig lehet tudni, hogy milyen föltételek mellett hagyjuk abba a cselekvést annak érdekében, hogy elkezdődjön (vagy elkezdődhessen) a vita. De lényegi különbséget jelent az, hogy a résztvevők a vita fölfüggesztéséről, a döntések meghozatala vagy késleltetése alternatívájának figyelembevételével, saját

maguk megalapozottan tanácskoznak, vagy pedig hogy erről a tekintély szavával döntenek. Miért csak a második lehetőség lenne adva? Miért kellene a hátsó ajtón újra visszacsempészni a decizionizmust?

Weinrich utal arra a jelenségre, hogy túl is lehet beszélni egy dolog; mindenkinek vannak tapasztalatai olyan beszédhelyzetekkel kapcsolatban, amikor már nem fordulnak elő új érvek, vagy amikor egy dolog „kibeszélése” előtt kell döntést hozni — az idő olyan forrás, amely, mint minden restrikcio, szabályozást kényszerít ki. Luhmann más restrikciokat említ meg, pl. egy vita, ahogy mi mondjuk, megszervezésének szükségszerűségét, azaz az információk áramlásának biztosítását és szabályozását, témák és hozzászólások szétválasztását, sorrendjük meghatározását stb. Természetesen, a lépésenkénti problémaleegyszerűsítés értelmében vett hierarchizálás olyan kényszer, amely minden vitát meghatároz. Egy tanácskozás, amely ilyen szabályokat formalizál, napirendet állít föl magának. Ide tartoznak az olyan határozati módok, mint a többség elve, a kisebbség védelme, az elnapolásra vonatkozó cikkelyek vagy a képviseleti jogok; ide tartoznak a szervezeti kérdések ugyanúgy, mint a bizottságok fölállítása, témák kikényszerítése vagy napirendről való levétele, a viták megismétlése stb. Ebben az összefüggésben említhető továbbá a résztvevők külső szankcióktól való jogi és társadalmi immunizálása. Minden ilyen szabályozásnak pragmatikus, de korántsem megvetésre méltó státusa van: adott empirikus korlátozások mellett lehetővé kell tenniük a gyakorlati vitát. E szabályok nem fogalmazhatók meg egyszer s mindenkorra, hiszen az ésszerű beszédet — amelyen minden résztvevőnek azon egyenlően elosztott lehetőségét értem, hogy beszédaktusok meghatározott osztályai közül választhasson — változó konkrét körülmények között kell biztosítaniuk. Ez csaknem mindig nehézségekbe ütközik és gyakran ténylegesen elérhetetlen, de nem elvi okoknál fogva lehetetlen.

Nem látom be, hogy a reprezentáció, a delegáció és a rotáció kérdéseit, amelyek a parlamentarizmus *versus* tanácsai alkotmány vagy participatorikus demokrácia szempontjainak formájában ma újra bizonyos aktualitással bírnak, ne lehetne megfelelően kezelni a szervezeti problémáknak ezen a szintjén. Úgy gondolom, hogy Ön kevésbé az elitképződésre, mint inkább a szabályozásra szoruló anyag komplexitására, azaz az egyre bonyolultabb szelekciós kényszerekre, a munkamegosztásra és a strukturális differenciálódásra helyezi a hangsúlyt. Hogy komplex társadalmakban a participáció mennyiben és hogyan bővíthető ki a politikailag következményekkel terhes diszkurzív akaratképzés folyamatainak határáig, hogy mennyiben és hogyan lehetséges demokratikus tervezés, ezek olyan kérdések, amelyek pl. a *policy sciences*-ben néhány év óta meghatározzák a „komplexitás és demokrácia” témájáról folyó vitát. Több szerző (Renate Mayntz, Frieder Naschold, Claus Offe) kevésbé szkeptikus választ talált rájuk, mint Luhmann.

c) Ami végül a demokráciát céljaul kitűző átmenet politikáját illeti, Ön, Spaemann úr, olyan ellenérvet szegez velem szembe, amelyet eleddig dogmatikus történetfilozófiaikkal szemben emeltek: az uralom eltörlésének utópikus célja éppenséggel az önjelölt fölvilágosítók ellenőrizhetetlen uralmának szolgálna igazolásul. Ez a szemrehányás, s

ezt Ön is elismeri, nem a szándékaimat illeti; ámde éppoly kevésbé vonatkozhat gondolati törekvéseim konzekvenciájára — amint azt Ön állítja (752. o.). Intézményrendszerünkbe, mint minden más eddigibe is, olyan strukturális erőszak van beépítve, amely szemben áll a participatorikus demokrácia kiszélesítésére irányuló kísérletekkel. E látens erőszak legitimációk csöndes hatékonyságára, az akaratképző kommunikáció módszeres, de láthatatlan korlátozására támaszkodik; miáltal bizonyos témákat kivonnak a nyilvános kezelés és bizonyos anyagokat egyáltalában a döntések alól. Ígéretesnek tartom megvizsgálni a korlátozott kommunikáció funkcionálását és az ilyen kommunikációs akadályok önreflexiók áttörését a pszichoanalízis kínálta modell segítségével. Azok a sikeres fölvilágosodási folyamatok, amelyeket e modell alapján szerveznek, olyan erőszak alól emancipálnak, amely az erejét öncsalásból — a régi bölcsek úgy mondták: káprázatból — meríti. Az analitikus kizárólag a diszkurzus technikáit alkalmazza, hogy előállíthassa a lehetséges diszkurzusok kiinduló föltételeit, hiszen a terápia sikere és az önreflexió sajátos teljesítménye éppen ebben keresendő. Ez a folyamat, amely a függőségek megszüntetését célozza, csak akkor változhat át uralommá, ha megsérti saját logikáját és értelmezéseket *kényszerít ki* — a címzeteknek egyértelműen rendelkezniük kell a fölkinált interpretációk megfelelő körülmények közötti, azaz kényszermentes elismerésének vagy elvetésének lehetőségével. Az olyan fölvilágosodás, amelyet nem a belátás, tehát a kényszermentesen elismert értelmezések határoznak meg, nem fölvilágosodás.

Az átmenet politikája szempontjából e modellt csak korlátozottan szabad alkalmazni. Az analitikus beszélgetéseknek és az ideológiakritikának vannak közös struktúráik — azt mondhatnánk: mindkettő fölvilágosítást szervez. De a politikai gyakorlat már csak azért sem ábrázolható a terápia mintájára, mivel a fölvilágosodás megszervezése és a stratégiai cselekvés két különböző dolog, és sohasem lehet *uno actu* véghezvinni. Mivel az európai munkásmozgalom tradíciójában, különösképpen a lenini elméletben és a sztálini praxisban, mindkét föladatot szétválaszthatatlanul egyetlen szervezetre, nevezetesen a pártra hárították, a specifikus különbségeket végzetes módon össze lehetett mosni. A *Theorie und Praxis* új kiadásának Előszavában nyomon követtem azokat a kategória-hibákat, amelyekhez a reflexív elméletek objektiváló alkalmazása szükségképpen vezet — olyan hibákhoz, amelyekért a gyakorlatban drágán kell megfizetni. S itt éppen azokról a következtetésekről van szó, amelyeket tanácsos volna, ha Ön, Spaemann úr, következtetéseké formálna át. Baráti üdvözlettel

J. H.

## MARX ÉS A BELSŐ GYARMATOSÍTÁS TÉTELE

A Marxhoz, pontosabban a Marx értelmezéséhez való visszatérés, amelyet a nyugati marxizmusban Weber recepciója készített elő, a következő okoknál fogva ajánlatos. Először is az osztálykonfliktusok dinamikája magyarázatot adhatna a bürokratizálódásban benne rejlő önerőre (Eigendynamik), tehát a közegvezérelt alrendszerek azon *hipertróf* növekedésére, amelynek következtében az adminisztratív és monetáris irányító mechanizmusok átnyúlnak az életvilágba. Másodsorban a kommunikatív módon strukturált cselekvésterületek eldologiasodásának elsősorban nem *osztályspecifikusan hozzárendelhető* hatásai vannak. A Max Weber által bürokratizálódási tendenciákra visszavezetett jelenségek semmi esetre sem meghatározott osztályhelyzeteket (Klassenlage), hanem általában modernizált társadalmakat jellemeznek. Weber racionalizációs elméletét már Lukács is úgy kötötte össze Marx politikai gazdaságtanával, hogy a modernizációs folyamat *osztályszempontból nem specifikus mellékhatásait* mindamelllett a szerkezetképző osztálykonfliktus *kihatásaiként* tudta fölfogni. Míg Marxnál egyenes út vezet az értékforma-elemzéstől a proletár életformák anyagi nyomorának fölmutatásáig, addig Lukács a munkaerőnek az áruforma alá rendelődéséből vezeti le azt a tárgyiasság-formát, amellyel „a polgári társadalmak szubjektivitásának” összes „formáját” akarja föltárni. Lukács szeme előtt már *az egyáltalában vett szubjektivitás objektivisztikus eltorzulása* (Verformung) lebeg, a tudat olyan eldologiasodása, amely a polgári kultúrát és tudományt, valamint a polgári rétegek mentalitását éppúgy fogva tartja, mint a munkásmozgalom reformisztikus önértelmezését (Selbstverständnis). Ezért állíthatja Lukács, hogy a burzsoázia ugyanúgy részese az összes életmegnyilvánulás eldologiasodásának, mint a proletariátus. A termelési folyamatban betöltött hely, ami a két osztályt elválasztja egymástól, a bémunkásságot csak azon lehetőség szempontjából privilegizálja, hogy az *fölismerheti* az elidegenülés okát, azaz az életösszefüggések besorolódását az áruforma alá. Csak az osztálytudat ezen elméletéhez kapcsolódva képes az eldologiasodás elmélete a *mindent átfogó racionalizálódást*, melynek föltételei mellett kapitalista társadalmakban a modernizációs folyamatok lejátszódnak, a társadalmi szerkezetre visszavezetni.

Amint láttuk, ebből a hegelizáló történetfilozófiából tarthatatlan következtetések származnak. Horkheimer és Adorno éppen ezek hatására *adták föl az osztálytudat elméletét*. E két szerző Weber és Marx összekapcsolásának problémáját a Weberre való még erőteljesebb támaszkodással oldja meg. Ha az életformák (Lebensordnungen) racionalizálódását, Weberhez hasonlóan, a célracionális cselekvés intézményesüléseként fogjuk föl, akkor kézenfekvő a tudat eldologiasodását az instrumentális ész kifejeződéseként általánosítani. S ha a célracionális cselekvés alrendszereit, megint csak Weberhez hasonlóan, acélkemény börtönné látjuk — visszavonhatatlanul — alvadni, akkor Lukács eldologiasodás-elméletét már csak egy lépés választja el az instrumentális ész kritikájától, azaz az igazgatott, totálisan eldologiasult világ víziójától, amelyben összeolvad egymással a célracionális és az uralom. Ennek az elméletnek is az az előnye, hogy ráirányítja a figyelmet a kommunikatív módon

strukturált életösszefüggések osztályspecifikusan már nem fölróható, rendszerszerűen indukált eltorzításának tüneteire. Gyengesége abban van, hogy az életvilág erőzióját az instrumentális ész alakjában démonizált célracionalitás varázslatára vezeti vissza. Ezzel az instrumentális ész kritikája ugyanazt a hibát követi el, mint a weberi elmélet, s ráadásul megfosztja magát a mégiscsak rendszerszerű hatásokra irányuló kezdeményezésének gyümölcsseitől.

Az instrumentális ész fogalma azt sugallja, hogy a megismerő és cselekvő szubjektumok racionalitása rendszerszerűen valamiféle magasabbrendű célracionalitássá bővül. Így *totalizált célracionalitás alakjában* jelenik meg azon önszabályozó rendszerek racionalitása, amelyek követelményeikkel túllépnek a bennük integrált tagok tudatán. A rendszer- és cselekvésracionalitásnak ez az összetévesztése akadályozta meg — Weberhez hasonlóan — Horkheimert és Adornót, hogy megfelelően megkülönböztessék a cselekvési orientációknak a szerkezetileg kijegecesedett (ausdifferenziert) életvilág keretében végbemenő racionalizálódását az elkülönülve-kifejlett (ausdifferenziert) társadalmi rendszerek vezérlő kapacitásának kibővülésétől. Ezért a rendszerracionalizálódás eldologiasító hatalmától még át nem hatott spontaneitást kénytelenek csakis irracionális erőkre korlátozni: a vezérek karizmatikus, vagy a művészet és a szeretet mimetikus erejére.

Horkheimer és Adorno félreismerik az életvilág kommunikatív racionalitását, amelynek a világekpek racionalizálódásának nyomán kellett kifejlődni, mielőtt egyáltalán létrejöhettek a formálisan szervezett cselekvési tartományok. Csakhogy ez a modernség önértelmezésében tükröződő *kommunikatív racionalitás* — s nemcsak a föllázadó természet tehetetlen dühe — kölcsönöz belső logikát az életvilág önállósult rendszerek dinamikája által előidézett mediatizálásával szembeni ellenállásnak. Horkheimer és Adorno nem tudják elsajátítani a weberi kordiagnózis rendszerszerű tartalmát, s azt a társadalomtudományok számára gyümölcsözővé tenni, mivel

— nem veszik eléggé komolyan Weber kutatásait a világekpek racionalizálódásáról, sem pedig a kulturális modernség önálló értelmét; továbbá azért sem, mivel mindkét alábbi gondolkodóval szemben kritikátlan álláspontra helyezkednek;

— Marxszal szemben annyiban, hogy ragaszkodnak elhallgatott ortodoxiájuk magjához, az értékelméleti alapfőltevésekhez, s emiatt nem láthatják az osztálykonfliktusnak a szociális állam révén történő kibékítésén nyugvó fejlett kapitalizmus realitáseit;

— Weberrel szemben annyiban, hogy megragadnak a célracionalitás modelljénél, s ezért az instrumentális ész kritikáját nem építik ki a funkcionális ész bírálatává.

Az utolsónak említett pontra már nem kell kitérnem. A másik két pontot oly módon szeretném tárgyalni, hogy először kidolgozom: mit nyújt a marxi értékelmélet az eldologiasodás rendszer- és életvilág fogalmaira lefordított elmélete számára, s miben van a gyengéje (1), majd megvizsgálom, hogyan lehet magyarázatot találni az osztálykonfliktusnak a szociális állam tömegdemokráciájának keretében megvalósuló kibékítésére (Pazifizierung), s miként lehet összekötni a marxi ideológiátant a kulturális modernitásra vonatkozó weberi megfontolásokkal (2). Végül szeretném



kidolgozni és — speciális eljogiasítási tendenciákkal (Verrechtlichungstendenzen) szemléltetve — alátámasztani a belső gyarmatosítás tételét (3).

(1) A marxi kezdeményezés az azóta kidolgozott, vele azonos absztrakciós szinten álló kísérletekkel szembeni elméleti fölényét a zseniális leleplezésnek: az áruforma elemzésének köszönheti. Az áru kettős jellegének elemzése révén Marx olyan értékelméleti alapfőltevésekhez jut, amelyek lehetővé teszik számára, hogy a kapitalista társadalmak kifejlődésének folyamatát *egyidejűleg* ábrázolhassa a megfigyelő gazdasági szemszögéből — a tőke önértékesülésének válságos folyamataként — és az érintett fél (ill. a virtuális résztvevő) történeti nézőpontjából — a társadalmi osztályok közötti, konfliktusokban gazdag interakcióként. A munkaerő változó tőkére való kicserélődésének a termelési mód számára alapvető és a munkaszerződésben intézményesült viszonyát az értékelmélet fogalmaival *egyszerre* lehet az önszabályozó újratermelési folyamat *vezérlő mechanizmusaként* és olyan *reflexiós viszonyként* magyarázni, amely a teljes fölhalmozási folyamatot a kizsákmányolás eldologiasodott (versachlichten), anonimá vált folyamataként teszi érthetővé.

Marx először is abból az elképzelésből indul ki, hogy a kapitalista termelési mód áttörésével jellegzetes módon megváltozott annak a küzdelemnek a *formája*, amely minden osztálytársadalomban a társadalmilag megtermelt gazdagság privilegizált elsajátítása miatt lángol föl. Míg a politikai alkotmánnyal rendelkező, rétegzett társadalmakban az osztályok dinamikája közvetlenül a társadalmi csoportok érdekellentéteinek szintjén nyilvánul meg, addig ezt a polgári társadalomban, a csereérték közegén keresztül, objektivisztikusan egyszerre elkendőzik és objektiválják, azaz eldologiasítják (versachlicht). A munkaerőpiac magánjogilag intézményesített mechanizmusa átveszi a társadalmi erőszak és a gazdasági kizsákmányolás eladdig politikai formában institucionalizált viszonyának funkcióit. Az osztályviszony alapjává a munkaerő monetarizálása válik. Az osztályviszony elemzésének ezért az áru kettős jellegéből kell kiindulnia.

A munkaerőt egyrészt *konkrét cselekvésekben* és a kooperáció viszonylatai közepette elköltik, másrészt az értékesítési szempontok alapján formálisan szervezett munkafolyamatban nyújtott *elvont teljesítményként* bevételezik. A termelő által elidegenített munkaerő ennyiben azt a kategóriát képezi, amelyben a rendszerintegráció követelményei összetetaláloznak a társadalmi integráció követelményeivel: a munkaerő mint *cselekvés* a termelő életvilágához tartozik, mint *teljesítmény* a kapitalista üzem és az egész gazdasági rendszer funkcionális összefüggéséhez. Marx fontosnak tartotta annak az illúzióknak a leleplezését, hogy a munkaerő ugyanolyan áru, mint a többi. „A munkapiac és a ‚szabad bér munka’ intézményesülése annyiban látszólagos, amennyiben a munkaerő-, áru’-val kapcsolatban — pozitíve vagy negatíve — éppenséggel mindig az az érdekes, ami minden más árutól megkülönbözteti: az, hogy ‚élő’ munkaerő, amely 1. nem az eladhatóság céljára jön létre, 2. nem választható el tulajdonosától, s 3. csak tulajdonosa által hozható mozgásba. A munkaerőnek ez a megkerülhetetlen, szubjektumhoz való kötöttsége feltételezi azt, hogy a bér munkában

a ‚cselekvés’ és a ‚funkcionálás’, a társadalmi és a rendszerintegráció kategóriái szétválaszthatatlanul összefonódnak egymással.”<sup>1</sup>

A bérmunkaviszony semlegesíti a termelő teljesítményeit cselekvéseinek életvilágbeli kontextusával szemben. Meghatározza a szervezeti tagság föltételeit, amelyek mellett a bérmunkás kifejezi általános készségét arra, hogy munkaerejét a kapitalista vállalkozás állapot-fenntartásához való programszerű hozzájárulásaként működteti. Ezt a monetarizált, áruként elsajátított, a termelő életösszefüggésétől elidegenedett munkaerőt nevezi Marx „elvont munkának”. „[Az elvont munka] közömbös a természeti-anyagi használati tárggyal, s azon szükséglettel szemben, amelyet kielégít; közömbös a tevékenység különös módjával, a dolgozó egyénnel és társadalmi helyzetével szemben is. Ezek a közömbösségi jellemzők a csereértéket tételező munka meghatározásaiban fejeződnek ki, amelyet ‚azonos’, ‚különbség nélküli’, ‚egyéni séget nélkülöző’, ‚elvont’, ‚általános’, ‚emberi munkának’ neveznek. Azokban a közömbösségi viszonyokban folytatódnak, [...] amelyek a munkás másokkal és önmagával szembeni magatartására vonatkoznak.”<sup>2</sup> A munkaerő-áru kettős jellegének elemzése lépésről lépésre követi végig azokat a semlegesítő teljesítményeket, amelyek révén az elvont, az életvilággal szemben indifferenssé vált rendszerkövetelmények számára kezelhetővé tett munkaerő konstituálódik.

A *reális absztrakciónak* ezt a folyamatát Marx a *társadalmilag integrált cselekvésösszefüggések eldologiasodásával* (Versachlichung) magyarázza. Ez akkor lép föl, ha az interakciókat többé már nem normák és értékek vagy a kölcsönös megértés (Verständigung) folyamatai révén hangolják össze, hanem a csereértékek közegén keresztül. A résztvevőket ekkor elsősorban cselekedetük következményei érdeklik. S midőn célracionálisan ‚értékek’ felé tájékozódnak, *mintha* azok a második természet tárgyai volnának, egymással és önmagukkal szemben objektíváló beállítódást vesznek föl, ami által a társadalmi és az intrapszichikus viszonyokat instrumentális viszonyokká alakítják át. Ennyiben a konkrét munkaerőnek elvont munkaerővé változása a társadalmi és a mindenkori saját élet eldologiasodásának a folyamatát jelenti. Először szeretném kiemelni ennek az elméleti kezdeményezésnek az előnyeit (a), s ezek után tárgyalom majd a gyöngéit (b).

(a) A marxi értékelmélet mind módszertanilag, mind tartalmilag érdeklődésre tarthat számot annak az útnak a szempontjából, amelyet Parsonstól Weberig tettünk meg. Az értékelmélet a gazdasági rendszer és az életvilág közötti *alapvető csereviszonyra*, a munkaerőnek piac által szabályozott elsajátítására vonatkozóan olyan szabályokat ad meg, amelyek alapján (az anonim értékviszonyokról tett) rendszerű kijelentések lefordíthatók (a társadalmi osztályok közötti interakciós viszonyokról tett) történeti jellegű kijelentésekre. Ily módon a rendszerintegráció problémái

<sup>1</sup> C. Offe: „Unregierbarkeit”, in: J. Habermas (szerk.): *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, 1. köt., Frankfurt 1979, 315. o.

<sup>2</sup> G. Lohmann: „Gesellschaftskritik und normativer Massstab”, in: A. Honneth—U. Jaeggi (szerk.): *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt 1980, 270—272. o.

— tehát a tökefölhalmozás válságterhes menetének mintája — leképezhetők a társadalmi integráció szintjére, s összeköthetők az osztálykonfliktusok dinamikájával. E. M. Lange<sup>3</sup> megvilágító erejű Marx-elemzéséhez kapcsolódva, H. Brunkhorst<sup>4</sup> az elméleti és megfigyelői nyelvek két párját különböztette meg, amelyek — alapfogalmak pragmatikus szerepeinek megfelelően — vagy a kapitalisták és a bérmunkások életvilágaiban lejátszódó állapotokra és eseményekre, vagy a tökéértékesítés rendszerű összefüggéseire vonatkoznak. Az osztálynyelv ( $Ny_o$ ) olyan cselekvéseméleti alapfogalmakból épül fel, mint amilyen a „konkrét munka”, az „osztályérdek” stb.; az értékesítés-nyelv ( $Ny_e$ ) viszont rendszerelméleti alapfogalmakból, mint amilyen az „elvont munka” vagy az „érték”.

E két nyelven belül először is az elméleti fogalmaknak operacionalizálhatónak és egy megfigyelési nyelv fogalmaihoz *hozzárendelhető*eknek kell lenniük.<sup>5</sup> Majd az egyik elméleti, ill. megfigyelési nyelv segítségével megfogalmazott kijelentéseket *le kell fordítani* a megfelelő másik nyelven tett kijelentésekre. Az értékelméletet mármost ezen fordítási szabályok kifejtésére tett kísérletként lehet fölfogni. Így a konkrét munka elvont munkává való átváltozásának metaforája arra az alapvető fölismerésre vonatkozik, amelynek segítségével Marx világossá akarja tenni, hogy az  $Ny_{oe}$ -n tett kijelentéseket hogyan lehet  $Ny_{ec}$ -re lefordítani. Ezen az alapon azután az egyes elméleti és megfigyelési nyelvek hozzárendelési szabályainak segítségével megfelelések hozhatók létre az  $Ny_{em}$ - és az  $Ny_{om}$ -kijelentések között. Ezek lehetővé teszik pl. azt, hogy gazdasági válságjelenségek követeztetéseket vonjunk le a munkások életére kiható kockázatokra vonatkozóan. Ezekhez a gyakorlati életformák patológiáival és torzulásaival kapcsolatos kijelentésekhez Marx bizonyos (pl. a gyárrendszer föltételei mellett kiépült együttműködési formák szolidaritást teremtő hatásairól szóló) empirikus hipotézisek segítségével a munkásmozgalom politikai szerveződéséről és az osztályharcról tett kijelentéseket, azaz forradalomelméleti föltételezéseket fűz, amelyek ugyancsak  $Ny_{om}$ -en fogalmazódnak meg.

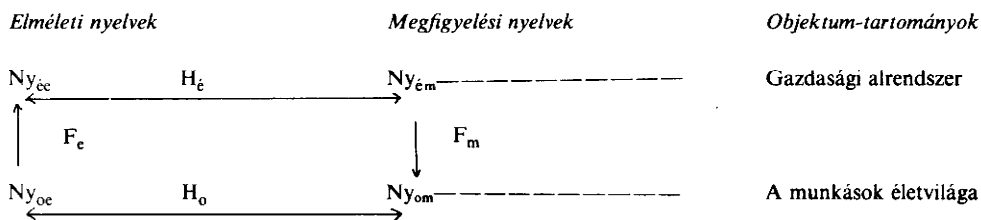
Ha elfogadjuk, hogy a marxi elmélet szerkezetét a rendszer- és a cselekvéseméleti alapfogalmak összekötése jellemzi, akkor a következő ábráról, amely a kifejezések hozzárendelésének vagy a kijelentések fordításának szabályait tartalmazza, leolvashatjuk az értékelmélet középponti helyzetét.

<sup>3</sup> E. M. Lange: „Wertformanalyse, Geldkritik und die Konstitution des Fetischismus bei Marx”, *Neue Phil. Hefte* 1978/13, 1 skk. o.

<sup>4</sup> Egy közzé nem tett kéziratban: „Zur Dialektik von Verwertungssprache und Klassensprache” (Frankfurt 1980).

<sup>5</sup> Ismert hozzárendelés-probléma egyrészt az objektíve hozzárendelt osztályhelyzetek (magábanvaló osztály) és az empirikusan azonosított beállítódások és cselekvések (magáértvaló osztály) viszonya; legalább ennyire híres, másrészt, az értékeknek az árakhoz való hozzárendelésénél adódó transzformáció-probléma.

1. ábra. A tudományos nyelvek szerkezete „A tőké”-ben (Brunkhorst nyomán)



H = hozzárendelési szabályok      F = fordítási szabályok

Ha „A tőké”-ben fölállított elméletet a föntiek szerint *a tudományos nyelv által reprezentáltként* gondoljuk el, akkor az értékelméletre hárul a föladat, hogy megmagyarázza azokat a szabályokat ( $F_c$ ), amelyek alapján (az életvilágbeli összefüggésekbe ágyazott konkrét munkaviszonyok) hermeneutikai kezdeményezésű leírásáról áttérhetünk a (gazdasági rendszer területén található értékviszonyok) objektíváló leírására. Az egyik elméleti leírásnak a másikra való ezen lefordítása során a referenciáknak annyira érintetleneknek kell maradniuk, hogy a rendszerintegráció problémáira vonatkozó kijelentések ( $F_m$  nyomán elvégzett) visszafordítása lehetséges legyen a társadalmi integráció problémáira vonatkozó kijelentésekre.

*Módszertanilag* nézve Marxnál az értékelméletnek hasonló helyi értéke van, mint a vezérlő közegek cselekvéseméleti bevezetésének Parsonsnál. *Tartalmilag* tekintve azonban a rendszer- és cselekvésemélet összekapcsolása Parsonsnál nélkülözi a kritikai értelmet. Ezzel szemben Marx szeretné *bevádolni* a gazdasági alrendszer állapot-fenntartásának folyamatát mint a kizsákmányolás eldologiasodás révén fölismerhetetlenné tett dinamikáját.

G. Lohmann igen eredeti módon elemezte a marxi módszert, főként azt a szándékot, amely Marxtól „kritikai ábrázolása” során vezérli: *A tőké*-ből vett szövegeken magyarázza meg a „történeti kitérők” és a szűkebb értelemben vett „közgazdasági szöveghelyek” egymáshoz való viszonyát. Csak a kizsákmányolt termelők életösszefüggései szétzúzásának történetileg megvilágított hátere előtt derülhet fény arra, hogy mi az igazság a cserefolyamatok rendszerének ezekből az életvilágbeli látóhatárokból való kilépésével. Csak azokban a történetileg biztosított nyomokban tárul föl a tőke titka, amelyeket a rombolás az önállósult kapitalista gazdasági rendszer követelményeinek alávett életvilágban hagyott hátra. Minél inkább önállóan vezérelt, s ennyiben öncéllá vált rendszerré zárul össze a csereérték közege át a társadalmi gazdagság termelése, s minél inkább hozzáidomul ezáltal a munka világának társadalmi valósága a rendszerelmélet alapfogalmaihoz, az egész annál inkább nem-igazként lepleződik le. A történeti kitérők leleplezik „a kapitalizmus előtti munka- és életmódoknak a tőke uralma alá történő besorolását, a munkásoknak

az igényeiknek megfelelő életért folytatott ellenállását, de életfolyamataik és -körülményeik formálódását is”.<sup>6</sup>

Mivel Marx értékelméletileg a konkrét munka életvilágától emelkedett föl az elvont munka gazdasági értékesüléséhez, a rendszerelemzés ezen szintjéről visszatérhet a köznapi gyakorlat történeti és osztályelméleti ábrázolásának szintjére, s megmutathatja, hogy milyen árat kellett fizetni a kapitalista modernizálásért. A dialektikus fogalmiság, amelyben Marx még összehozza a rendszer- és cselekvéseméletet, kritikai élet *az elméleti ábrázolás kényelvűségének* köszönheti. „Ahogy Hegelnél a fejlettebb kategóriákhoz való továbbhaladás egyidejűleg az ‚igazság’ felcsillanásának irányába tett továbblépést jelent, úgy Marxnál az egész (das Ganze) gyarapodó kategoriális felfogása a *tőkéről* szóló igazság feltárásában elért továbbhaladást képviseli: azt, hogy a tőke mint egész ‚negatív’, s történetileg megváltoztatható.”<sup>7</sup>

(b) E helyütt mutatkozik meg az értékelmélet *első* gyöngéje. Rekonstrukciója során, hallgatólagosan, cselekvés/életvilág és rendszer paradigmái összekapcsolásának, explicit módon csak Parsonsnál fölbukkanó, problémájából indultam ki. Ez erőteljes stilizálást jelent. Marx ugyan „rendszer” és „életvilág” kettős elemzési szintjén mozog, de ezek szétválasztását a hegeli logika szorításában megmaradó politikai gazdaságtani alapfogalmak tulajdonképpen *nem előfeltételezik*. Ellenkezőleg: a kétféle típusú elméleti kijelentések között fönnálló összefüggést csak akkor lehet megmagyarázni az alapvető terminusok jelentéscsúsztató használatának *szemantikai explikációja* révén, ha előfeltételezzük, hogy rendszerfejlődés és életvilágbeli szerkezetváltozás között (hegeli értelemben vett) logikai összefüggés áll fönn. Marx csak a két mozzanatot összetartó totalitás ilyen előfeltételezésével akarhatja magát a *szemantikai kezdeményezésű* értékelmélet segítségével — hogy úgy mondjam — egy csapásra bebiztosítani. Ellenkező esetben bele kellett volna merülnie a reálabsztrakcióknak, azaz a konkrét munka elvont munkává való átváltozásainak empirikus kutatásába.

Valójában Marx rendszer és életvilág egységét — akár csak a fiatal Hegel — a *szétszakított erkölcsi totalitás* egységének modellje alapján fogja föl, amelynek elvontan szétváló mozzanatai pusztulásra vannak ítélve. E premissza mellett azonban a használati értékre való orientációktól elszakított fölhalmozási folyamat szó szerint látszatnak bizonyul. A kapitalista rendszer eszerint *nem több*, mint az osztályviszonyok anonimitásba fordított és fetiszizált kísértetalakja. A termelési folyamat rendszerszerű önállósodásának varázslat jellege van. Marx a priori meg van győződve arról, hogy a tőke *nem más*, mint egy osztályviszony misztifikált alakja. Ennél az értelmezési kezdeményezésnél föl sem vetődik az a kérdés, hogy a kapitalista gazdaság és a modern államigazgatás rendszerszerű összefüggése az államilag szervezett társadalmakhoz képest nem képvisel-e magasabb, a fejlődés szempontjából előnyös integrációs szintet *is*. Marx a kapitalista társadalmat olyannyira totalitásként fogja föl, hogy félreismeri a közegevezérelt alrendszerek evolúciós *önértékét*. Marx nem látja,

<sup>6</sup> G. Lohmann, i. m. 259. o.

<sup>7</sup> Uo. 251. o.

hogy az államapparátus és a gazdaság kijegecesedése a rendszerdifferenciálódás magasabb szintjét *is* jelenti, amely egyszerre újabb irányítási lehetőségeket teremt, és ugyanakkor kikényszeríti a régi, feudalisztikus osztályviszonyok újraszervezését is. Ennek az integrációs szintnek az *új osztályviszony* intézményesítésén túlmutató jelentősége van.

A főt jelzett téves észlelésnek következményei vannak a forradalomelméletre nézve. Hiszen Marx nem pusztán *ábrázolni* akarja, ahogyan a tőke önértékesülésének rendszerszerűen önállóult folyamatát a bérmunkások életviláguk szemszögéből folyamatos kizsákmányolásként élék meg, ahogyan a munkaerőnek az áruforma alá történő besorolása kiszakítja a munkásokat hagyományos életviszonyaikból, úgy, hogy a rendi életmódokat először plebejizálva gyökérteleníti, majd proletarizálja. Marx sokkal inkább *gyakorlati-politikai* perspektívát vázol föl, amelynek előfeltételei szöges ellentétben állnak a rendszerfunktionalizmus hallgatólagosan elfoglalt nézőpontjával. A rendszerelmélet előfeltételezi, hogy az életvilág, különösen a munka világa, instrumentalizálódásának Marx által bevádolt világtörténelmi folyamata az önvezérelt rendszerek követelményeinek szempontjából már lezárult. A marginalizált életvilág eszerint csak akkor maradhat életben, ha közegvezérelt alrendszerre alakul át, s a köznapi kommunikatív gyakorlatot mint a formálisan szervezett cselekvési területek üres burkát hagyja hátra. Ezzel szemben Marx olyan jövőbeli állapotot tervez el, amelyben szertefoszlik a tőke objektív látszata, s az értéktörvény diktátuma által fogva tartott életvilágnak újra visszaadják spontaneitását. Marx előre látja, hogy az ipari munkásság eleinte csak *lázadó* erői egy elméletileg fölvilágosult élcsapat vezetése alatt olyan mozgalommá formálódnak, amely csak azért ragadja meg a politikai hatalmat, hogy *forradalmasítsa* a társadalmat. A mozgalom a termelési eszközök magántulajdonán túl szét fogja rombolni a kapitalista gazdaságban kijegecesedett közeg intézményes alapjait, s a gazdasági növekedés önállóult folyamatát újra be fogja hozni az életvilág látóhatárába.

Rendszer és életvilág Marxnál a „szükségyszerűség birodalmának” és a „szabadság birodalmának” metaforáiban fogalmazódnak meg. A szocialista forradalom fölszabadítja az egyiket a másik diktátuma alól. Az elméleti kritikának — úgy tűnik — csak az áruforma alá besorolt, elvonttá vált munkán alapuló varázst kell föloldania, csak a nagyiparban társadalmasult munkásoknak a tőke önmozgása által megbénított interszubjektivitását kell föloldania merevségéből, hogy az élcsapat az eleven, a *kritikailag életre keltett munkát* mozgósíthassa a holt munka ellen, s a világlatlanított (entweltlicht) munkaerő rendszere ellen győzelemre vezesse az életvilágot.

E forradalmi elvárásokkal szemben Weber előrejelzése igazolódott, mely szerint „a magánkapitalizmus megszüntetése [. . .] korántsem jelentené a modern ipari munka acélbörtönének széttörését”.<sup>8</sup> Marx tévedése végül is a rendszer- és életvilág-elemzés azon dialektikus összekapcsolására vezethető vissza, amely nem teszi lehetővé a *rendszerdifferenciálódás* modern korban kialakult *szintjének* és *intézményesülése*

<sup>8</sup> Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln 1964.

osztályspecifikus formáinak kellőképpen éles szétválasztását. Marx nem állt ellen a hegeli totalitásban való gondolkodás csábításainak, s rendszer és életvilág egységét — dialektikusan — „hamis egészként” konstruálta meg. Máskülönbem nem eshetett volna tévedésbe azt illetően, hogy *minden* modern társadalomnak, bármilyen legyen is osztályszerkezete, a szerkezeti differenciálódás magas fokán kell állnia.

Ezzel függ össze az értékelméleti kiindulás *újabb gyengéje*. Marxnál hiányoznak azok a kritériumok, amelyek alapján meg tudná különböztetni a tradicionális életformák szétrombolódását a poszttradicionális életvilágok eldologiasodásától.

Marx és a marxista hagyomány az elidegenedés fogalmát elsősorban a bér munkások létmódjára alkalmazta. A „Párizsi kéziratok”-ban még az alkotó produktivitás expresszivistikus modellje képezi az elidegenült munka bírálatainak mércéjét, amelynek révén a művész, alkotásának megformálásával együtt, saját lényegi erőit is kibontakoztatja. Ezt a szempontot hangsúlyozzák a jelenlegi praxisfilozófia erőteljesebben fenomenológiai-antropológiai irányultságú verziói.<sup>9</sup> Maga Marx azonban az értékelméletre való áttérése során megszabadult a Herder és a romantika meghatározta művelődési eszménytől.<sup>10</sup> Az értékelmélet az egyenlő értékek cseréjének eszméjével már csak a disztributív igazságosság formális szempontját őrzi meg, amelynek alapján a munkaerőnek az árforma alá történő besorolása megítélhető. A konkrét munkaerő elvont munkaerővé válásának koncepciója miatt az elidegenedés fogalma elveszti meghatározottságát. A fogalom most már nem a példászerű gyakorlat modelljétől való eltérésekre, hanem egyáltalában az öncélként elképzelt élet instrumentálizálódására vonatkozik. „A bér munkásnak ugyanis az összes *életlehetőségeihez* úgy kell viszonyulnia, hogy egy részüket reduktíve elvonja, úgy, hogy az pusztán *munkaképességként* határozódik meg. Ezt azután újfent átváltoztatja, úgyhogy az eldologiasult *erőként* kerül a piacra. [...] Ezáltal az életet nem önmagáért éli. Az életnyilvánítás egésze egy meghatározott tevékenység típusnak, a munkaerő eladásának a véghezvitelére használódik el. Az összes életlehetőségek szakaszos redukciója a munkaképességre, és a munkaerővé történő elvonatkoztatásuk, amely a kapitalista integráció által ‚munkaerő-vásárlásban és -eladásban’ csak lehetőség szerint ‚tétélezett’, úgyszólván visszamenőleg valósul meg a kapitalista termelési folyamat fejlődése során.”<sup>11</sup>

Ez az elidegenedés-koncepció annyiban marad meghatározatlan, amennyiben az alapját képező, Arisztotelész és Hegel között ingadozó „élet”-fogalomnak, amely, az egyenlő értékek cseréjében benne rejlő igazság eszmény megsértése következtében, lehetőségeiben korlátozódik, hiányzik a *történeti indexe*. Marx elvontan szól az életről és az életlehetőségekről, mivel nem rendelkezik a racionalizálódás fogalmával. Az

<sup>9</sup> Vö. J. P. Arnason, A. Honneth és Márkus Gy. tanulmányait, in: Honneth—Jaeggi (szerk.), *i. m.*; továbbá Heller Ágnesnek címzett válaszat: J. Habermas, „Reply to my Critics”, in: D. Held—J. Thompson (szerk.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge 1981. megjelenés alatt.

<sup>10</sup> Ch. Taylor: *Hegel*, Cambridge 1975, 5—29. o.; német nyelven: Frankfurt 1977.

<sup>11</sup> G. Lohmann, *i. m.* 275. o.

életvilág oly mértékben rendelődik e racionalizálódás alá, amelyen mértékben kifejeződnek szimbolikus szerkezetei. Marx vizsgálódásainak történeti összefüggésében ezért sajátosan kétértelmű marad az elidegenedés koncepciója.

Marx e koncepciót azon életviszonyok bírálatára használja föl, amelyek, a kapitalista modernizálás folyamán, kézművesek, parasztok és vidéki plebejusok proletarizálódásával jöttek létre. A hagyományos életformák e represszív gyökérteleltetésében azonban nem tudja megkülönböztetni az *eldologiasodás* aspektusát az életvilág *szerkezeti elkülönződésének* aspektusától — ehhez az elidegenedés-koncepció mélységelessége nem kielégítő. Az értékelmélet nem nyújt alapot az eldologiasodás olyan koncepciója számára, amely megengedné, hogy az elidegenedés tünetcsoportjait az életvilág racionalizálódásának éppen elért fokára vonatkoztatva azonosítsuk. A poszttradicionális életformák szintjén még az a fájdalom is, amit a kultúra, a társadalom és a személyiség szétválása okoz azoknak, akik a modern társadalmakba belenőve alakítják ki önazonosságukat, individualizálódási folyamatnak, nem pedig elidegenedésnek számít. Az eldologiasodást a messzemenőleg racionalizált életvilágokban egyáltalán csak a kommunikatív társadalmasodás föltételein szabad lemérni, nem pedig a modernség előtti életformák nosztalgikusan megidézett, gyakran romantizált múltján.

Az értékelmélet *harmadik*, döntő gyöngéjét abban látom, hogy túláltalánosítja az életvilág rendszerkövetelmények alá történő besorolásának egy speciális esetét. Még ha az osztálykonfliktusok dinamikáját bérmunka és tőke „alapellentmondására” *vezetjük is vissza*, az eldologiasodás folyamatai nem szükségképpen csak ott jelentkeznek, ahol okozták őket: a munka világában. A pénz révén vezérelt gazdaság önmaga funkcionális kiegészítéséhez rá van utalva a hatalom közegeiben kifejeződött adminisztratív cselekvési rendszerre.

Ezért a formálisan szervezett cselekvéstartományok *mindkét* közegen keresztül, *mind* a pénz, *mind* a hatalom közegein keresztül föl tudják szippantani a kommunikatív életösszefüggéseket. Az eldologiasodás folyamata éppúgy megnyilvánulhat a nyilvános, mint a privát cselekvési területeken, s itt mind a fogyasztói, mind pedig a foglalkoztatotti szerepekhez hozzátapadhat. Az értékelmélet ezzel szemben csak *egy* csatornával számol, amelyen keresztül a munkaerő monetarizálódása megfosztja a termelőt teljesítménnyé absztrahált munkatevékenységétől.

Hasonló hiba hívta föl magára a figyelmet az értékelmélet cselekvéseméleti alapjaiban, mint amelyet mind Webernél, mind a Weber-recepció két vonulatánál — a nyugati marxizmusban és Parsonsnál — megállapíthattunk: a célt követő tevékenység modelljét a társadalmi cselekvésre nézve is alapvetőnek tartják. Marx a konkrét munkának elvont munkává levését nem foghatta föl a társadalmi viszonyok rendszerűen indukált eldologiasodásának speciális eseteként, mivel a *célszerűen cselekvő személy* modelljéből indult ki, akit termékeinek elrablásával egyben lényegi erői kibontakoztatásának lehetőségétől is megfosztanak. Az értékelmélet olyan cselekvéseméleti alapfogalmakban fogalmazódik meg, amelyek arra készítetnek, hogy az eldologiasodás eredetét az interakció szintje *alatt* jelöljük ki, s az interaktív viszonyok

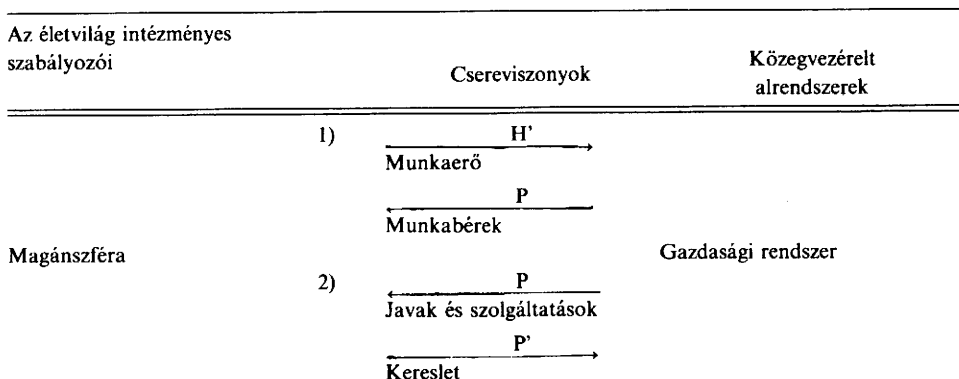


eltorzulását, tehát a kommunikációs közegekre átállított kommunikatív cselekvés elvilágíatlanítását, valamint az életvilág ennek nyomán föllépő technicizálását *levezetett* jelenségekként kezeljük. „Az alapvető jelentőségű cselekvésfogalom egyoldalú megfogalmazása, amely a cselekvést csak produktív-tárgyias tevékenységként tudja értelmezni, az elvont munkára való redukció okozta indifferencia mértékének alábecsülése által bosszulja meg magát. Marx tehát kategoriálisan túlságosan ártatlanul jár el a rendszerintegráció számára szükséges cselekvési indifferenciák meghatározásában [...]”<sup>12</sup>

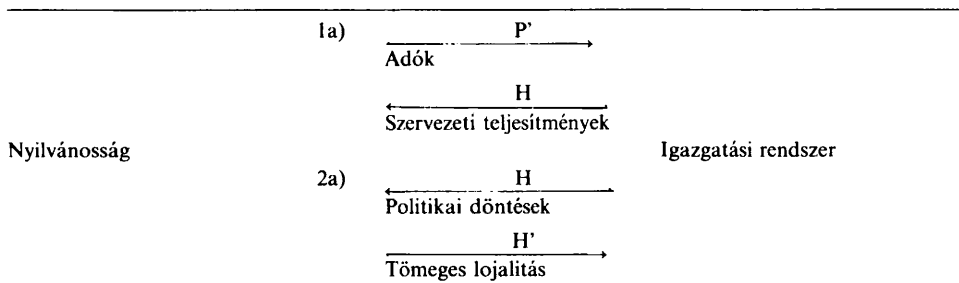
Az értékelmélet három, fõnt elemzett gyõngéje ad magyarázatot arra, hogy a politikai gazdaságtan kritikája, kétfokozatú, rendszert és életvilágot kombináló társadalomkonceptiója ellenére, miért nem tette lehetővé a kései kapitalizmus kielégítő elemzését. A marxi kezdeményezés a fejlett kapitalista társadalmak ökonomisztikusan megrövidített értelmezését kínálja. E társadalmak tekintetében Marx joggal hangsúlyozta a gazdaságnak a fejlődésben betöltött elsődlegességét (evolutionären Primat). Hiszen egészében véve ennek az alrendszernek a problémái határozzák meg a társadalom fejlődésének útját. Ez az elsődlegesség azonban nem csábíthat arra, hogy a gazdaság és az államapparátus kölcsönösen kiegészítő viszonyát a trivialis alap—felépítmény-elképzeléshez igazítsuk hozzá. Az értékelmélet monizmusával szemben *két* vezérlő közeggel és *négy* csatornával kell számolnunk, amelyek *révén* az életvilágot *két, egymást kiegészítő alrendszer* veti alá követelményeinek. Eldologia-sodási hatások egyaránt keletkezhetnek a bürokratizálódásból, valamint a nyilvános és a privát életterületek monetarizálódásából.

(2) Az értékelmélet kritikai elemzése alkalmat ad arra, hogy az öncélúvá vált fölhalmozódási folyamat dinamikáját beépítsük a gazdaság és állam, illetve privátszféra és nyilvánosság közötti cserefolyamatok főntebb kidolgozott modelljébe (2. ábra). Ez a modell megóv az ökonomisztikusan leszűkített értelmezéstől, ráirányítja a figyelmet az állam és a gazdaság közötti interakcióra, és magyarázatot kínál a *fejlett*

2. ábra. Rendszer és életvilág közötti viszonyok a rendszer nézőpontjából



<sup>12</sup> Uo. 271. o.



P = a pénz közege  
 H = a hatalom közege

kapitalista társadalmak politikai rendszerét jellemző sajátosságokra. Az ortodox marxizmus nehezen tudja elfogadhatóan megvilágítani az *állami beavatkozás*, a *tömegdemokrácia* és a *jóléti állam* fogalmait. A gazdaságból való kiindulás csütörtököt mond az osztálykonfliktus megbékítése és ama tartós siker láttán, amely az európai országokban, a második világháború óta, egy szélesebb értelemben vett szociáldemokrata programatika jegyében gyakorolt reformizmus vívott ki. Először fölmutatom azokat az elméleti hiányosságokat, amelyek gyöngítik a marxizmusnak a késői kapitalizmus, különösen az állami beavatkozás, a tömegdemokrácia és a jóléti állam magyarázatára tett kísérleteit (a). Majd be szeretnék mutatni egy olyan modellt, amely megvilágítja a késői kapitalizmus közmegegyezést előállító szerkezeteit és a bennük rejlő repedéseket (b). Végül visszatérek a kultúra szerepére, amelynek értelmezését a marxi ideológián nem tudja elvégezni (c).

(a) *Állami beavatkozás*. Ha modellünk alapjául két egymást kiegészítő alrendszert választunk, amelyek közül az egyik problémákat szállít a másiknak, akkor egy kizárólag a gazdaságból kiinduló válságelmélet elégtelennek bizonyul. Még ha a rendszerproblémák először a *gazdasági* növekedés válságos menetének mintája alapján keletkeznek is, a gazdasági egyensúlyzavarok kiegyensúlyozhatók az államnak a piac funkcionális hézagaiba való belenyúlása révén. A piac funkcióinak állami funkciókkal történő helyettesítése mindenesetre a magánvállalkozások alapvetően megőrzendő beruházási felségjogának fönntartása alá rendelődik. A gazdasági növekedés sajátosan kapitalista *dinamikáját*, a gazdaság pedig elsődlegességét veszítené el, ha a termelési folyamatot a hatalom közegén keresztül *vezérelnék*. Az állami beavatkozásoknak nem szabad hozzányúlniuk a piactól függő gazdaság és a gazdaságilag improduktív állam közötti munkamegosztáshoz. Az állami beavatkozások mindhárom centrális dimenzióban (a termelési mód *fönntmaradása előfeltételeinek* katonai és jogi-intézményes *biztosítása*, a *konjunktúra befolyásolása* és a tőkeértékesítés föltételeit célba vevő *infrastruktúra-politika* dimenziójában) megtartják a magánvállalkozói döntések keretföltételei manipulálásának *közvetett*, s a mellékhatások elkerülése vagy kompenzációja stratégiáinak *reaktív* formáját. A pénz közege révén vezérelt gazdaság hajtómechanizmusa határozza meg az adminisztratív döntéshozatali hatalom fölhasználásának ezt a megtört módját.

E szerkezeti dilemma következtében a gazdaságilag meghatározott válságtendenciákat nemcsak hogy adminisztratív úton földolgozzák, elnyújtják és fölfogják, hanem akaratlanul át is tolják az adminisztratív cselekvérendszerbe. Ott különböző formákban léphetnek föl, pl. mint konfliktusok a konjunktúra- és az infrastruktúrapolitika célja között, mint az időnek nevezett erőforrás túlzott igénybevétele (államadósság), mint a bürokratikus tervezői kapacitások túlterhelése stb. Ez újfent tehermentesítő stratégiák bevezetéséhez vezethet, azzal a céllal, hogy a problémák terheit visszatolják a gazdasági rendszerbe. Különösen Claus Offe fáradozott sokat az oszcilláló, egyik alrendszerrel a másikra, egyik dimenzióból a másikba eltolt válságok és válságkezelő mesterkedések e bonyolult mintájának földerítésén.<sup>13</sup>

*Tömegdemokrácia.* Ha két vezérlő közeget — pénzt és hatalmat — tartalmazó modellből indulunk ki, akkor elégtelennek bizonyul a demokráciának a (marxista funkcionális értelmében kifejtett) gazdasági elmélete. E két közeg összehasonlításának alkalmával láthattuk, hogy a hatalomnak *igényesebb* intézményesítésre van szüksége, mint a pénznek. A pénzt a polgári magánjog intézményei révén horgonyozzák le az életvilágba; ezért indulhat ki az értékelmélet a bérmunkás és a tőketulajdonos szerződéses viszonyából. A hatalom számára viszont a hivatali szervezet általi nyilvános-jogi kiegészítés nem elegendő. Szükség van ezen fölül az uralmi rend legitimációjára is. S a racionalizált életvilág föltételei között, amelyhez erősen individualizált személyek, elvonttá vált, pozitív és igazolásra szoruló normák, valamint tekintélyükben viszonylag megtört, kommunikatív úton cseppfolyósított hagyományok tartoznak, alapvetően már csak a politikai akaratképzés demokratikus eljárásai hozhatnak létre legitimációt.<sup>14</sup> Így a szervezett munkásmozgalom ugyanabba az irányba mutat, mint a polgári függetlenségi mozgalmak. A legitimációs folyamat végül a szervezkedési és a vélemény szabadság alapján, a pártok közötti versengés közepette, a szabad, titkos és egyenlő választások formájában szabályozzák. Az állampolgárok részvétele a politikában azonban bizonyos szerkezeti fönntartásokhoz van kötve.

Kapitalizmus és demokrácia között *földolthatatlan* feszültségi viszony van. A kettő együttes fönnállása esetén ugyanis a társadalmi integráció két ellentétes elve küzd az elsőségért. Ha hiszünk a demokratikus, alkotmányos alapelveknek, úgy a modern társadalmak az életvilág elsődlegességét hangsúlyozzák az annak intézményes rendjeiből kivált alrendszerekkel szemben. A demokrácia normatív értelmét abban a társadalomelméleti képletben lehet összesűriteni, miszerint a rendszerszerűen integrált cselekvéstartományok funkcionális szükségszerűségeinek beváltása torpanjon meg az életvilág integritása, azaz a társadalmi integrációra ráutalt cselekvésterületek követelményei szabta határok előtt. Másrészt a gazdasági rendszer kapitalista öneje csak oly mértékben őrizhető meg, amilyen mértékben a fölhalmozási folyamatot

<sup>13</sup> C. Offe: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt 1972.

<sup>14</sup> J. Habermas: „Legitimationsprobleme im modernen Staat”, in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, 271 skk. o.

lekapcsolják a használati értékekre vonatkozó orientációkról. A gazdasági rendszer előrehajtó mechanizmusát lehetőség szerint távol kell tartani az életvilágbeli tilalmaktól, tehát az adminisztratív cselekvésrendszerrel szemben támasztott legitimációs követelményektől. A kapitalizmus rendszerszerű értelme társadalomelméletileg abban a képletben fogalmazható meg, miszerint a rendszerszerűen integrált cselekvéstartományok funkcionális szükségszerűségeit, indokolt esetben, akár az életvilág technizálásának árán is váltsák be. A luhmanni veretű rendszerfunktionalizmus ezt a gyakorlati posztulátumot föltűnés nélkül változtatja át elméleti posztulátummá, s így fölismerhetetlenné teszi normatív tartalmát.

Kapitalizmus és demokrácia feszültségi viszonyának C. Offe, a társadalmi integráció két ellentétes elvének versengése szempontjából, a következő paradox megfogalmazását adta: „A kapitalista társadalmak nem újratermelésük *problémája*, a társadalom- és rendszerintegráció *összeegyeztetése* révén különböznek minden más társadalomtól, hanem abban, hogy e *minden* társadalmat érintő alapproblémát oly módon kezelik, hogy *egyidejűleg* két, egymást logikailag kizáró megoldási utat választanak: a termelés elkülönítve-kifejlesztésének (Ausdifferenzierung), illetve privatizálásának és társadalmiasításának, illetve politizálásának útját. A két stratégia keresztezi és bénítja egymást. A rendszer állandóan azzal a dilemmával szembesül, hogy el kell vonatkoztatnia a cselekvés normatív szabályaitól és a szubjektumok értelemvonatkozásaitól (Sinnbezüge), de mégsem tud eltekinteni azoktól. A munka, a termelés és az elosztás szférájának politikai semlegesítését egyszerre megerősítik és ugyanakkor vissza is vonják.”<sup>15</sup> Ez a paradoxon abban is megfogalmazódik, hogy a pártoknak, amennyiben meg akarják hódítani vagy meg akarják tartani a kormányhatalmat, *egyszerre* kell biztosítaniuk a maguk számára a magánberuházók és a tömegek bizalmát.

E két követelmény főként a politikai nyilvánosságban ütközik össze, ahol az életvilág autonómiájának meg kell védenie önmagát az adminisztratív cselekvésrendszerrel szemben. Az életvilágban artikulálódó „közvélemény” mást jelent az életvilág szempontjából, s megint mást az államapparátus rendszerszempontjából.<sup>16</sup> A cselekvés- és a rendszerelméleti megalapozású politikai szociológiák mindig e két nézőpont egyikét vállalják föl és teszik gyümölcsözővé, akár pluralisztikus, akár ideológiai-kritikai, akár tekintélyelvű kezdeményezések számára. Így a demoszkópiailag föltárt közvélemény, vagy a választók, a pártok és szövetségek akarata a közösségi érdek pluralisztikus kifejeződésének számít, miközben a társadalmi egyetértést a politikai akaratképzés láncolatában az *első láncszemnek* és a legitimáció *alapjának* tekintik. Másrészt ugyanez az egyetértés a legitimációs szerzés *eredményének* számít, amikor a tömeges lojalitás előállításának láncolatában az *utolsó láncszemnek* tekintik — a politikai rendszer ugyanis tömeges lojalitással ruházza föl önmagát, hogy függetlenítse magát az életvilágbeli tilalmaktól. Az értelmezés e két vonulatát tévesen

<sup>15</sup> C. Offe, in: Habermas (szerk.), i. m. 315. o.

<sup>16</sup> N. Luhmann: „Öffentliche Meinung”, in: *Politische Planung*, Opladen 1971, 9 skk. o.

állítják szembe egymással, mint normatív és mint empirikus kezdeményezéseket. Valójában azonban e két fölfogás mindegyike csak az egyik nézőpontját ragadja meg a tömegdemokráciának. A pártok versengése révén előállított akaratképzés ugyanis két tényező eredője: egyrészt a kommunikatív érték- és normaképződési folyamatok nyomásáé, másrészt a politikai rendszer szervezeti teljesítményeinek lökéséé.

A politikai rendszer mind pozitív, mind szelektív úton biztosítja a tömeges lojalitást. Pozitív úton a szociális állam programatikái beváltásának kilátásba helyezésével, szelektív úton pedig a témáknak és a hozzájárulásoknak a nyilvános vitából történő kizárása révén. Ez a politikai nyilvánossághoz jutó társadalmi rétegek *megszűrése*, a nyilvános kommunikáció szerkezeteinek bürokratikus *eltorzítása*, vagy a kommunikációs áramlás manipulatív *vezérlése* révén történhet.

E változók együttes hatása ad magyarázatot arra, hogy a politikai elit csoportjainak a nyilvánosság előtt történő szimbolikus önábrázolását messzemenőig le lehet választani a politikai rendszeren belül végbemenő valóságos döntési folyamatokról.<sup>17</sup> Ennek felel meg a *választói szerep szegmentálása*, amelyre a részvétel általában korlátozódik. A választói döntés általában csak a vezető testület kialakítására van befolyással, de motívumait tekintve hozzáférhetetlen a diszkurzív akaratképzés számára. E szervezés azt eredményezi, hogy a politikában való részvételnek (Teilhabe) az állampolgári szereppel jogilag biztosított *lehetőségei semlegesítődnek*.<sup>18</sup>

*Szociális állam.* Ha a gazdaság és a politika formálisan szervezett, illetve a magánszféra és a nyilvánosság kommunikatív módon strukturált cselekvéstartományai közötti cserefolyamatok modelljéből indulunk ki, akkor számolnunk kell azzal, hogy a munka világában keletkező problémákat a magánélet szféráiból áttolják a nyilvános élet szféráiba, s ott, a versengő akaratképzés demokratikus föltételei között, legitimációs jelzáloggá változtatják őket. Az osztálykonfliktusok következményeként föllépő társadalmi, azaz elsőül magánjellegű terhek nem tarthatók távol a politikai nyilvánosságtól. Így a szociális állam válik a tömegdemokrácia politikai tartalmává. Megmutatkozik ebben, hogy a politikai rendszer nem képes maradéktalanul függetleníteni magát az állampolgárok használati értékre irányuló orientációitól. Tömeges lojalitást sem állíthat elő tetszőleges mértékben, hanem a szociális állam programatikája révén *ellenőrizhető legitimációs ajánlatokat* is kell tennie.

A bérharc jogi intézményesítése vált ama reformista politika alapjává, amely megvalósította az osztálykonfliktusoknak a szociális állam általi kibékítését. E

<sup>17</sup> M. Edelman: *The Symbolic Use of Politics*, Urbana 1964; D. O. Sears et alii: „Self-Interest versus Symbolic Politics”, *Am. Pol. Rev.*, 1980, 670 skk. o.

<sup>18</sup> Ez a semlegesítés odáig megy, hogy a tömegdemokrácia normatív önértelmezését centrálisan érintő azon alapvető empirikus kérdés, normális esetben, föl sem vetődik a köznapi politikai tudatban, hogy „az intézményes pályákon lezajló folyamatok esetében egy uralomtól mentesen előállított és ezért *legitimitást* szavatoló egyetértés következményéről van-e szó, vagy hogy e folyamat intézményes korlátait többé-kevésbé elfogadó, passzív *tömeglojalitást* erőszakol ki, s így a látszatdemokratikus akklamáció önmaga alkotta alapjára támaszkodik”. (W. D. Narr—C. Offe: *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*, Köln 1975, Bevezetés, 28. o.)

politika magvát a munka- és társadalomjogi törvényhozás képezi, amely intézkedéseket fogantat a bérmunkás-lét alapkövetésének csökkentésére, s kárpótolja a munkavállalókat, bérlőket, vásárlókat a szerkezetileg gyöngébb piaci helyzetükből adódó hátrányaikért. A társadalompolitika kiegyenlíti a különlegesen nagy hátrányokat és bizonytalanságokat, természetesen anélkül, hogy hozzányúlna a szerkezetileg egyenlőtlen tulajdon-, jövedelmi és függőségi viszonyokhoz. A szociális állam szabályozásai és teljesítményei nemcsak az egyéni kárpótlások általi társadalmi kiegyenlítés céljaihoz, hanem a kollektíve érezhető külső hatások leküzdéséhez is hozzájárulnak, példának okáért a környezet- és közlekedéstervezés, az energia- és vízgazdálkodás, valamint a tájvédelem ökológiailag érzékeny területein, vagy az egészség-, művelődés- és kultúrpolitika terén.

A szociális állam kiépítésére irányuló politika olyan dilemma előtt áll, amely a nyilvános háztartások pénzügyi síkján a társadalompolitikai föladatak, illetve a konjunktúrát és a növekedést előmozdító infrastruktúra-politika föladatai között zajló „zérusösszeg-játékban” fejeződik ki. A dilemma abban áll, hogy a szociális államnak meg kell akadályoznia, hogy a kapitalisztikusan szervezett foglalkoztatási rendszer negatív kihatásai, valamint a tőkefőlhalmozás által vezérelt gazdasági növekedés diszfunkcionális mellékhatásai elérjék az életvilágot, de anélkül, hogy hozzányúlhatna a gazdasági termelés szervezeti formájához, szerkezetéhez és előrehajtó mechanizmusához. A szociális állam a kapitalista növekedés stabilitási föltételeit és mobilitási követelményeit nem utolsósorban azért nem sértheti meg, mivel a társadalmi kárpótlások elosztási mintájába való korrigáló jellegű beavatkozások általában csak akkor nem váltanak ki ellenhatást a privilegizált csoportokból, ha a társadalmi termék növekedéséből lehet fedezni őket, s nem érintik a tulajdonviszonyokat; máskülönbben nem tudják betölteni az osztálykonfliktus behatárolásának és megszüntetésének funkcióját.

Ezért nemcsak a szociális állami kiadások *menyisége* áll pénzügyi korlátozások alatt, hanem ezen teljesítmények *mineműségének* és a létezésről való gondoskodás (*Daseinsvorsorge*) *szervezetének* is alkalmazkodnia kell a formálisan szervezett cselekvéstartományok és környező világaik közötti, pénz és hatalom által szabályozott cserefolyamat szerkezetéhez.

(b) Amennyiben a fejlett kapitalista társadalmak politikai rendszerének sikerül leküzdnie az állami beavatkozás, a tömegdemokrácia és a jóléti állam szerkezeti dilemmáit, akkor kifejlődnek a *késői kapitalizmus ama struktúrái*, amelyeknek a túlzottan szűken gazdasági kiindulópontú marxi elmélet szemszögéből paradoxnak kell tűnniük. Az osztálykonfliktusnak a szociális állam általi kibékítése azon főlhalmozódási folyamat folytatásának föltételei közepette jön létre, amelynek kapitalisztikus hajtómechanizmusát óvják, és semmiképpen sem változtatják meg, az állami beavatkozások. A keynes-i gazdaságpolitika eszköztárára támaszkodó reformizmus a nyugati országokban — függetlenül attól, hogy szociáldemokrata vagy konzervatív kormányok révén — e fejlődést programmá emelte. E programmal 1945 óta, főként az elpusztított termelői kapacitások helyreállításának és kibővítésének

időszakában, félreismerhetetlen gazdasági és társadalompolitikai sikereket értek el. Az ezenközben kikristályosodott társadalomszerkezeteket azonban nem szabad, olyan ausztromarxista teoretikusok, mint Otto Bauer vagy Karl Renner nyomán, osztálykompromisszum következményeiként értelmezni. Az osztálykonfliktus intézményesítésével ugyanis a társadalmi erőforrások megtermelésének eszközei fölötti magánrendelkezés erőszaka miatt föllángoló társadalmi ellentét egyre inkább elveszíti szerkezetképző erejét a társadalmi csoportok életvilága számára, noha továbbra is konstitutív szerepet tölt be magának a gazdasági rendszernek a szerkezetében. A késői kapitalizmus a maga módján hasznot húz rendszer és életvilág relatív szétválásából. Az életvilágból a rendszerbe áttolt osztályszerkezet elveszíti történetileg megfogható alakját. A társadalmi kárpótlások egyenlőtlen elosztása olyan privilégium-mintát tükröz, amely többé nem vezethető vissza zökkenőmentesen az osztályhelyzetre. Az egyenlőtlenség régi forrásai korántsem apadtak ki, de ezek nemcsak a jóléti állam kompenzációival, hanem más mintájú egyenlőtlenségekkel is vegyülnek. Ez utóbbiakra mind a diszparitások, mind a társadalom peremére szorult csoportok közötti konfliktus (Randgruppenkonflikt) jellemzőek. Minél inkább sikerül gátak közé szorítani és latensen tartani a fölhalmozás magángazdasági formája révén a társadalomba beépített osztálykonfliktust, annál inkább olyan problémák nyomulnak előtérbe, amelyek *nem közvetlenül* osztályspecifikusan hozzárendelhető érdekhelyzeteket sértenek.

Nem kívánok itt részletesebben foglalkozni azzal a nehéz problémával, hogy a késői kapitalizmusban hogyan változnak meg a társadalmi egyenlőtlenség mintájának összetevődési szabályai. Sokkal inkább az érdekel, hogyan jön létre *a nem osztályspecifikusan kiváltott eldologiasodási hatások egy új típusa*, s hogy ezek a — bizonyosan a társadalmi egyenlőtlenség mintája által megszürt és szétszört — hatások ma miért elsősorban a kommunikatív módon strukturált cselekvéstartományokban érvényesülnek.

A szociális állam kompromisszuma megváltoztatja a rendszer (gazdaság és állam) és az életvilág (magánszféra és nyilvánosság) között fönnálló négy csereviszony föltételeit, amelyek körül kikristályosodik a munkavállalónak és a fogyasztónak, a közhivatalok ügyfelének és az állampolgárnak a szerepe. A marxi értékelmélet csak a munkaerőnek munkáérré való kicserélődésére összpontosított, s az eldologiasodás tüneteit a munka világáról olvasta le. Marx szemei előtt az elidegenedésnek az a történetileg korlátozott típusa lebegett, amelyet pl. Engels érzékeltetett „A munkásosztály helyzete Angliában”<sup>19</sup> c. könyvében. Az iparosodás korai stádiumán álló elidegenült gyári munka modelljén Marx az elidegenedés olyan koncepcióját dolgozza ki, amelyet az egész proletár életvilágra kiterjeszt. E koncepció nem tesz különbséget a tradicionális életvilágok föloldódása és a poszttradicionális életvilágok elpusztítása között. De nem tesz különbséget az életvilág anyagi újratermelését érintő elnyomo-

<sup>19</sup> St. Marcus: *Engels, Manchester and the Working Class*, London 1974.

rodás és az életvilág szimbolikus újratermelésének zavarai, tehát a külső és belső szükség problémái között sem. Az elidegenedésnek ez a típusa azonban annál inkább háttérbe szorul, minél inkább érvényesíti magát a szociális állam.

A szociális államban a foglalkoztatási rendszer által kínált szerepeket, hogy úgy mondjam, normalizálják. A poszttradicionális életvilágok keretében a szervezetekben való foglalkoztatás szerkezeti kijegecesedése nem képez idegen elemet, s a mások által meghatározott (fremdbestimmt) munka jellegéből adódó terheléseket — ha nem is a munkahely „humanizálása”, de a pénzbeli kárpótlások és a jogilag szavatolt biztonság fölajánlása révén — legalább szubjektíve — elviselhetővé teszik, s a munkások és az alkalmazottak státusából következő hátrányos megkülönböztetésekkel és kockázatokkal egyetemben messzemenőig enyhítik. Az életszínvonalnak, bármennyire is rétegek szerint differenciált, de mégis folyamatos emelkedésével a foglalkoztatotti szerep elveszíti beteggé tevő proletár vonásait. A magánszférának a munka világában ható rendszerkövetelmények kézzelfogható következményeivel szembeni elfüggönyözése miatt már az elosztásból származó konfliktusoknak sincs többé robbanóerejük: a bérharcok intézményesített hatásain kívül már csak drámai, kivételes helyzetekben válnak feszítő erejű témává.

Ez az új egyensúly a *normalizált foglalkoztatotti és a fölértékelt fogyasztói szerep* között — amint megmutattuk — a tömegdemokrácia legitimációs föltételei közepette létrejött szociális állami arrangement eredménye. Az értékelmélet jogosulatlanul hanyagolta el a rendszer és az életvilág között fönnálló csereviszonyokat. Hiszen a munka világának kibékítése csak ellenpárja annak az egyensúlynak, amely az egyszerre kibővített és *semlegesített állampolgári*, és földuzzasztott *üggyfélszerep* közt jön létre. A politikai alapjogoknak a tömegdemokrácia keretében való érvényesítése egyrészt az állampolgár szerepének egyetemes jellegűvé válását, másrészt e szerepnek a döntési folyamatoktól történő elválasztását, a politikai részesedésnek a participatorikus tartalmaktól való megtisztítását jelenti. Legitimáció és tömeges lojalitás olyan ötvözetű sűrűsödnek, amelyet maguk a résztvevők nem elemezhetnek, nem bonthatnak szét kritikai alkotórészeire.

Az általánosított állampolgári szerep semlegesítéséért a szociális állam használati értékekkel fizet, amelyeket az állampolgárok a jóléti állam bürokráciáinak ügyfeleként kapnak meg. Az ügyfelek a szociális állam haszonélvezői, s az üggyfélszerep ellenszolgáltatás az elvontságig elillant, hatékonyságától megfosztott politikai részvételért, melyet elviselhetővé tesz. A határozatok meghozatalában való részvétel (Mitbestimmung) elidegenült módja intézményesítésének következményeit hasonlóképpen hárítják át az üggyfélszerepre, mint ahogyan az elidegenült munka normalizálásának súlyát a fogyasztói szerepre. Eleinte e két csatornában gyűlnek össze a késői kapitalizmus azon új konfliktus-potenciáljai, amelyeknek éppen a marxistákat kell irritálniuk — bár e tekintetben a kritikai elmélet olyan képviselői, mint Marcuse és Adorno kivételt képeznek. Igaz, az instrumentális ész kritikájának keretei, amelyekben e szerzők mozognak, túlságosan szűknek bizonyultak. Csak a funkcionalista ész kritikájának keretében tehető világossá, hogy a többé-kevésbé sikeresnek mondható



szociális állami kompromisszum leple alatt egyáltalán hogyan törhetnek még felszínre konfliktusok. Konfliktusok, amelyek nem elsősorban osztályspecifikus alakban jelennek meg, bár ugyanakkor a rendszerszerűen integrált cselekvéstartományok felé eltolt osztályszerkezetre vezethetők vissza. A késői kapitalizmus megközelítését szolgáló, kétségkívül erősen stilizált, csak kevés, idealizáló föltevessel működő modellünk alapján a következő magyarázatot adhatjuk erre.

A szociális állam tömegdemokráciája olyan eszköz, amely a gazdasági rendszerbe továbbra is beépített osztályellentétet, egy föltétel mellett, ártalmatlanná teszi. E föltétel az, hogy az állami beavatkozások által óvott kapitalista növekedési dinamikának nem szabad ellankadnia. Csak ekkor állhat rendelkezésre az a kárpótlástömeg, amelyet hallgatólagosan elfogadott mérce szerint, ritualizált összetűzések nyomán osztanak el, s így fogyasztói és ügyfélszerepekbe csatornáznak, úgyhogy az elidegenült munka és a határozatok meghozatalában való elidegenült részvétel szerkezetei nem fejthetnek ki robbanóerőt. A gazdasági rendszer politikailag védelmezett önerejével azonban a rendszerkomplexitás többé-kevésbé folyamatos növekedése jár együtt, ami részint a formálisan szervezett cselekvéstartományok *kiterjesztését*, részint pedig *belső összesűrűsödésüket* jelenti. Ez először is a gazdaság és a közigazgatás alrendszerei közti viszonyokra, valamint az alrendszerek egymással való érintkezésére érvényes. Ez a belterjes növekedés magyarázza az áru-, a tőke- és a munkapiacok koncentrációs folyamatait, az üzemek és intézetek centralizációját, továbbá az állami tevékenység funkciónövekedésének egy részét és expanzióját is (ami, az állami részesedés hányadának megfelelően, emelkedő tendenciában nyilvánul meg). E teljes komplexum növekedése azonban éppúgy érinti az alrendszereknek az életvilág azon szféráival folytatott cseréjét, amelyeket rendszerkörnyezetté definiáltak át. Ezek egyrészt — és elsősorban — a tömegfogyasztásra átállított magánháztartásokat, másrészt az életről való bürokratikus gondoskodásra épülő kliensi viszonyokat jelentik.

Modellünk alapföltevései szerint e két csatornán keresztül bonyolítják le azokat a kompenzációkat, amelyeket a szociális állam bocsát rendelkezésre a munka világának megbékítésére, s a politikai döntéshozatalokban való, jogilag elismert részvétel semlegesítésére. Ha eltekintünk azoktól a rendszerbeli egyensúlyzavaroktól, amelyeket adminisztratív úton megmunkált formában továbbítanak az életvilág felé, akkor elmondható, hogy a kapitalista növekedés főként a monetáris-bürokratikus komplexum kiterjesztése és összesűrítése folytán vált ki konfliktusokat az életvilágban, mégpedig *elsőként* ott, ahol a szociálisan integrált életösszefüggéseket fogyasztó- és ügyfélszerepekké funkcionálják át, és beolvasztják a rendszerszerűen integrált cselekvéstartományokba. E folyamatok mindig is részét képezték a kapitalista modernizálódásnak. Történetileg mindaddig le tudták küzdeni az érintettek ellenállását, amíg elsősorban az életvilág anyagi újratermelésének a formálisan szervezett cselekvéstartományokra való átállításáról volt szó. A rendszer és az életvilág között húzódó arcvonal mentén az életvilág csak akkor tanúsít makacs és reményteljes ellenállást, ha szimbolikus újratermelésének funkciói kerülnek veszélybe.

(c) Mielőtt áttérnék ezekre az empirikus szempontokra, ismét föl kellennem egy elejtett fonalat. Max Webernek a szabadság elvesztéséről fölállított tételét a kommunikatív módon strukturált cselekvéstartományok rendszerszerűen indukált eldologiasodásaként értelmeztük, majd, az értékelméleti kezdeményezés kritikai elemzése során, olyan hipotézisekhez jutottunk, amelyek magyarázatot adhatnak arra, hogy modern kapitalista társadalmakban egyáltalán miért lépnek föl — még ha megváltozott formában is — eldologiasodási tendenciák. Hogyan fér azonban össze Max Webernek a vallásos-metafizikai világgépek széthullására és az értelemvesztés jelenségeire vonatkozó második kultúrkritikai tétele a főnti Marx-recepcióval? Marx és Lukács az *eldologiasodás elméletét az osztálytudat elméletével* egészíti ki és támasztja alá. Az utóbbi elmélet ideológiakritikailag fordul szembe az uralkodó tudatformákkal, és, a maga oldalán, privilegizált megismerési lehetőségeket jelent be. A szociális állam által megbékített osztályellentét és az osztályszerkezet anonimizálódása láttán azonban az osztálytudat elmélete elveszíti tapasztalati vonatkozását. Nem alkalmazható már egy olyan társadalomra, amelyben egyre kevésbé lehet azonosítani szigorúan osztályspecifikus életvilágokat. Horkheimer és munkatársai ezért ezt az elméletet következetesen a *tömegkultúra elméletével* helyettesítették.

Marx a maga dialektikus ideológia-fogalmát a XVIII. századi polgári kultúra példáján fejlesztette ki. Ezek a tudományban és filozófiában, természetjogban és közgazdaságban, művészetben és irodalomban klasszikus módon megfogalmazódó műveltségismények éppúgy tért hódítottak a polgárság és a polgáriassult nemesség önértelmezésében és magánéletének alakításában, mint az államrend elveiben. Marx fölismerte a polgári kultúra ambivalens tartalmát. Ez az autonómiára és tudományosságra, individuális szabadságra és egyetemességre, valamint a fönntartás nélküli, radikális önleplezésre igényt tartó kultúra egyrészt a kulturális racionalizálódás eredménye; mivel nem támaszkodik a hagyomány tekintélyére, nyitott marad a bíráló és önbíráló számára. Másrészt azonban eszméinek elvont és történetietlen, a társadalmi valóságon túllendülő normatív tartalmi nemcsak egy kritikailag változtató gyakorlat irányítására, hanem egy afirmatív, igazoló gyakorlat idealista üdvözítésére is szolgálhatnak. A polgári kultúra ezen utópikus-ideologikus kettős jellegét Marxtól Marcuséig<sup>20</sup> újra és újra kidolgozták már. Ez a leírás mármint pontosan ráillik azokra a tudati szerkezetekre, amelyeket a kölcsönös megértés modern formáinak föltételei közt elvárhatunk.

A „kölcsönös megértés modern formájának” (moderne Verständigungsform) neveztük azt a kommunikációs szerkezetet, amelyet a profán cselekvési területeken az jellemez, hogy egyrészt a kommunikatív cselekvések erősebben eloldódnak a normatív összefüggésektől és a kitágított kontingencia-mozgásterekben jobban összesűrűsöd-

<sup>20</sup> H. Marcuse, „Über den affirmativen Charakter der Kultur”, *Schriften* 3. köt., Frankfurt 1979, 186 skk. o.; uő.: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt 1969; uő.: *Konterrevolution und Revolte*, 1973; lásd erről J. Habermas: „Über Kunst und Revolution” in: *Philosophisch-politische Profile*, bővített kiad., Frankfurt 1981, 253 skk. o.

nek, valamint hogy másrészt intézményesen kifejeződnek az érvelésformák: az elméleti diskurzusok a tudományos életben, a morális-gyakorlati diskurzusok a politikai nyilvánosságban és a jogrendszerben, végül az esztétikai kritika a művészeti és az irodalmi életben (3. ábra, alsó sor). A korai modernitás korában ugyan a szakrális tartomány még nem tűnt el egészen; s szekularizáltan továbbél mind az auráját még le nem vetkőzött művészet kontemplációjában, mind a gyakorlatilag hatékony vallásos és filozófiai hagyományokban — egy még nem teljesen profanizált polgári kultúra ezen átmeneti formáiban. Amint azonban eltűnik ez a maradék szakrális szféra, s itt is föloldódik az érvényességi igények tünetcsoportja, rögtön érezhetővé válik az „értelemvesztés”, ami annyira foglalkoztatta Weber-t. Eltűnik az a racionalitásbeli szintkülönbség (Rationalitätsgefälle) is, amely mindig megvolt a szakrális és a profán terület viszonyában. A profán tartományban föl szabaduló racionalitás-potenciált eladdig világképek korlátozták és semlegesítették. Szerkezetileg nézve ezek a világképek a köznapi tudatnál alacsonyabb racionalitás-fokon álltak, de intellektuálisan egyben kidolgozottabbak és jobban artikuláltak voltak. Ezenfelül a mitikus vagy vallásos világképek olyan mélyen gyökerestek a rituális vagy kultikus gyakorlatban, hogy a kollektív meggyőzésekben erőszakmentesen kialakult motívumok és értékorientációk védve maradtak a disszonáns tapasztalatok beáramlásától és a köznapi racionalitástól. A polgári kultúra profanizálódásával ez megváltozik. Eltűnik vele egy, a köznapi gyakorlat által meghaladott racionalitás-fok irracionálisan kötelező, szakrálisan konzervált ereje. Gőzként párolog el azon alapmeggyőzések szubsztanciája, amelyek kulturálisan szankcionáltak és nem szorulnak rá az érvelésre.

A kulturális racionalizálódás logikájából adódik az az iránypont, amely felé a kulturális modernitás közelít. A profán cselekvésterület és egy véglegesen varázstalanított kultúra közti racionalitásbeli szintkülönbség kiegyenlítődésével a kultúra elveszíti azokat a tulajdonságait, amelyek képessé tették ideológiai funkciók betöltésére.

Ez a Daniel Bell által „az ideológia végének” kikiáltott állapot ugyanakkor sokáig várattott magára. Csak a polgári eszmények jegyében kivívott francia forradalom nyitotta meg az ideológiailag meghatározott tömegmozgalmak korszakát. A *klaszikus polgári emancipációs mozgalmak* az egyik oldalon *tradicionalista reakciókat* váltottak ki, amelyek az utánzott szubsztancialitás polgárság előtti színvonalára való visszaesés jeleit hordják magukon. A másik oldalon egységet nélkülöző *modern reakciók* tünetcsoportjai jöttek létre. E modern reakciók tudományos, de leginkább áltudományos, közkeletű nézetek széles körét fogták át, amelyek az anarchizmustól, kommunizmustól és szocializmustól kezdve a szindikalista, radikális demokrata, és konzervatív-forradalmi orientációkon át egészen a fasizmusig és a nemzetiszocializmusig terjedtek. Ezek jelentették a *polgári* társadalom talaján sarjadt *ideológiák második generációját*. A formális színvonal és a szintetizáló erő minden különbözősége mellett, van egy közös vonásuk: a klasszikus polgári ideológiákkal szemben ezek, a XIX. században gyökerező világnézetek specifikusan modern elvonási tüneteket dolgoznak föl, olyan hiányokat tehát, amelyeket a társadalmi modernizálódás váltott ki az életvilágban. Ebbe az irányba mutatnak példának okáért a politikai nyilvánosság

3. ábra. A kölcsönös megértés formái

Cselekvés-területek	Szakrális	Profán
Az érvényességi szféra differenciálódása	Kulturális gyakorlat	Kommunikáció
	Gyakorlatot irányító világképek	Célt követő tevékenység
Érvényességi és hatékonysági összefüggések összeválasztása: performatív-instrumentális beállítódás	1. Rítus (a társadalmi szolidaritás intézményesítése)	—
	2. Mítosz	—
Érvényességi és hatékonysági összefüggések közötti differenciálódás: sikerre versus kölcsönös megértésre irányuló beállítódás	5. Szentség/ima (üdvözülési és megismerési utak intézményesítése)	3. Partikularisztikusan kötött kommunikatív cselekvés holisztikus érvényességi orientációval
	6. Vallásos és metafizikai világképek	4. Célt követő tevékenység mint föladatra irányuló szerepelem (technikai találmányok kiaknázása)
Specifikus érvényességi igényeknek a cselekvés szintjén való kifejeződése: objektíváló versus normakonform versus expresszív beállítódás	9. Auratikus művészet kontemporalív földézése (a művelvezet intézményesítése)	7. Normatív módon szabályozott kommunikatív cselekvés, igazságtételek érvéles útján történő kezelése
	10. Vallásos szándékétika, racionális természetjog, állampolgári vallásosság	8. Törvényes hatalom által szervezett célt követő tevékenység (speciális hivatásgyakorlati tanult tudás kiaknázása)
Speciális érvényességi igényeknek a diszkurzus szintjén való kifejeződése: kommunikatív cselekvés versus diszkurzus	—	11. Normatív eloldott kommunikatív cselekvés és intézményesített bírálat
	—	12. Célt követő tevékenység mint erkölcsileg semlegesített célracionális cselekvés (tudományos technológiák és stratégiai kiaknázása)

erkölcsi vagy esztétikai megújítását, egyáltalában az adminisztrációvá zsugorodott politika fölélnkítését áhító vizionált vágyak. Így a moralizáló tendenciák autonómia- és participációs eszményekben fejeződnek ki, amelyek különösen a radikális demokrata és a szocialista mozgalomban gyakoriak. Esztétizálódási tendenciák jelentkeznek az expresszív önmegjelenítés és az autenticitás iránt megnyilvánuló igényben. Ezek mind a tekintélyelvű (fasizmus), mind a tekintélyelvűséget elvető mozgalmakban (anarchizmus) uralkodóvá válhatnak. E tendenciák annyiban vannak összhangban a modernitással, amennyiben a racionalizálódás kapitalista mintája által elnyomott vagy elhanyagolt erkölcsi-gyakorlati, illetve expresszív mozzanatok nem metafizikailag vagy vallásosan kielégítő világeképek segítségével „mentik meg”, hanem egy, valamilyen formában forradalmasított társadalom új életformáiban gyakorlatilag kívánják érvényre juttatni.

*Tartalmi* különbségeik ellenére e világnézetek az első generáció ideológiáival — a racionális természetjog, az utilitarizmus, egyáltalában a polgári társadalom- és történetfilozófia származékaival — együtt osztoznak meg a társaknak vagy bajtársaknak címzett totalizáló rendről szóló elképzelések *formájában*. Azonban *a fejlett modernitás kommunikációs szerkezetének kialakulásával szét kell hullania az életvilág szemszögéből kialakított össz-értelmezés* éppen ezen integrációra alkalmas és globális formájának. Csak ha eltörlik a szakrális világ auratikus nyomait, s elröppennek a világekészerűen szintetizáló képzelőerő teremtményei, csak akkor válik olyan világosan átláthatóvá a kölcsönös megértésnek érvényességi bázisában teljességgel kifejeződött formája, hogy a köznapi kommunikációs gyakorlat már nem nyújt menedéket többé az ideológiák szerkezeti erőszaka számára. Ekkor az önállósult alrendszer követelményeinek *fölismerhetően* kívülről kell hatniuk a társadalmilag integrált cselekvéstartományokra. Már nem rejtőznek el a szakrális és a profán cselekvésterület racionalitásbeli szintkülönbsége mögé, nem nyúlhatnak bele észrevétlenül a cselekvési orientációkba, hogy az életvilágot intuitíve hozzáférhetetlen összefüggések alá rendeljék.

Ha azonban a racionalizált életvilág elveszíti szerkezeti lehetőségeit az ideológiák kialakítására, ha az életvilág instrumentalizálódásáról árulkodó tényeket már aligha lehet eltagadni vagy a látóhatárból eltávolítani, akkor várható lenne, hogy a rendszer és a társadalomintegráció formái közti konfliktus nyíltan megjelenjék. Azok a késői kapitalista társadalmak, amelyekre érvényes a szociális-állambeli pacifikálódás, nem igazolják ezt a föltevést. E társadalmak az ideológiaképzés helyett nyilvánvalóan valamilyen funkcionálisan egyenértékű eljárást fejlesztettek ki. Azon pozitíve elvégzendő föladat helyébe, hogy egy bizonyos értelmezési szükséglet ideológiailag fedezzenek, az a negatív követelés lép, hogy az ideológiák integrációs szintjén ne is engedjenek fölvetődni értelmezési teljesítményeket. Mármint az életvilág mindig a hozzá tartozók interszjektíve osztott globális tudásának formájában konstituálódik. Így a rendelkezésre már nem álló ideológiák helyett keresett egyenértékű eljárás egyszerűen abban áll, hogy a totalizált formában föllépő köznapi tudás diffúz marad. Mindenesetre el sem éri az artikuláltság azon színvonalát, amelyen a tudást — a

kulturális modernitás mércéje alapján — egyedüli módon érvényesnek lehet tekinteni. A *köznapi tudattól* elrabolják szintetizáló erejét, s így *fragmentálják*.

Valójában ez a hatás azáltal jön létre, hogy a tudománynak, az erkölcsnek és a művészetnek egymástól való, a nyugati racionalizmust jellemző elkülönböződése nemcsak a speciálisan megmunkált szektorok önállósulását, hanem azoknak a köznapi gyakorlatban *természetadta módon* továbbfejlődött hagyomány-áramáról való leszakadását is maga után vonja. Ezt a leszakadást mindig újra meg újra problematikusnak érezték. A „filozófia” és a művészet megszüntetésére irányuló kísérletek föllázdak azon szerkezetek ellen, amelyek a köznapi tudatot a makacsul kifejlesztett, exkluzív szakértői kultúrák mércéjének vetették alá, de ugyanakkor a hozzá vezető utat elvágják előle.<sup>21</sup> A köznapi tudat immár fölfüggesztett érvényességi igényű hagyományokban kénytelen támaszt keresni, de mégis mindenütt reménytelenül szétforgácsolt marad, ahol kivonja magát a tradicionalizmus bűvköréből. Ma a hamis tudat helyébe a *fragmentált* tudat lép, és ez útját állja az eldologiasodás mechanizmusáról való fölvilágosodásnak. Csak ezáltal vannak adva az *életvilág gyarmatosításának* föltételei. Az önállósult részrendszerek követelményei — mihelyst levetették ideológiai fátylukat — *kívülről* hatolnak be az életvilágba, akár a gyarmatosítók egy törzsi társadalomba, s beolvadásra kényszerítik azt. A honi kultúra szétszórt szempontjait nem lehet annyira összehangolni, hogy a perifériáról átláthatóvá válják a nagyvárosok és a világpiac játéka.

A késői kapitalizmusbeli eldologiasodásnak a rendszer és az életvilág fogalmaiban újrafogalmazott elméletét tehát ki kell egészíteni a kulturális modernitás elemzésével, amely átveszi az osztálytudat túlhaladott elméletének a helyét. Nem ideológiakritikát kell művelnie, hanem tisztázni kell a kulturális elszegényedésnek és a köznapi tudat fragmentálódásának jelenségeit. Ahelyett, hogy a forradalmi tudat szétszórt nyomát kutatná, meg kellene adnia azokat a föltételeket, amelyek között a racionalizált kultúra visszakapcsolható az életerős hagyományokra rászoruló köznapi kommunikációhoz.

(3) *Az eljogiasítás tendenciái.* A fejlett kapitalista társadalmakban föllépő eldologiasodás tünetcsoportját azzal magyaráztam, hogy gazdaság és állam közegvezérelt rendszerei monetáris és bürokratikus eszközökkel nyúlnak bele az életvilág szimbolikus reprodukciójába. Hipotéziseink szerint az „életvilág gyarmatosítása” csak akkor valósulhat meg,

— ha a hagyományos életformák annyira leépültek, hogy az életvilág szerkezeti alkotórészei (kultúra, társadalom, személyiség) messzemenőig elkülönböződtek;

— ha az alrendszerek és az életvilág közti csereviszonyokat (a szervezett munkahelyeken való foglalkoztatás és a magánháztartások kereslete, az ügyfeleknek a nyilvános hivatalokhoz való viszonya és a legitimációs folyamatban való formális részvétel céljából) kikristályosított szerepek révén szabályozzák;

<sup>21</sup> A szakembereknek a köznapi életbe való, közvetítés nélküli belenyúlásának, valamint a gyakorlat eltudományosításának deprofesszionalizálódási tendenciák felelnek meg, amelyeket U. Oevermann egy, egyelőre szóban előadott, igényes elmélettel kíván magyarázni.

— ha az érintettek rendszerkonform juttatások ellenében belenyugszanak azokba a reális absztrakciókba, amelyek által a foglalkoztatottak munkarejét igazgatni, s a választópolgárok szavazatait mozgósítani lehet,

— miközben e térítéseket a szociális állam mintájára a kapitalista növekedés gyarapodásából finanszírozzák, s olyan szerepekbe csatornázzák, amelyekben elsődlegesen a munka és a nyilvánosság világából lecsapolt, az önmegvalósításra és önmeghatározásra vonatkozó privatizált remények kapnak helyet — azaz a fogyasztók és a kliensek szerepeibe.

Mármost az életvilág belső gyarmatosításáról szóló kijelentések az elvonatkoztatásnak viszonylag magas szintjén állnak. Ez társadalomtudományi megfontolásoknál — ahogyan azt a rendszerfunktionalizmus példája is mutatja — nem olyan szokatlan. Azonban egy ilyen, a túláltalánosítás veszélyének állandóan kitett elméletnek legalább annyit meg kell tudnia mondani, hogy *milyen fajta* empiria illik hozzá. Ezért a kommunikatív módon strukturált cselekvésterületek eljogiasításának példáján szeretném szemléltetni azokat az evidenciákat, amelyek segítségével ellenőrizni lehetne a belső gyarmatosítás elméletét. Azért választom ezt az esetet, mivel sem módszertanilag, sem tartalmilag nem okoz különösképpen nehéz problémákat. A jogfejlődés Durkheim és Weber óta a szociológia klasszikus, nem vitatott területének számít.

Ha igaz az, hogy az életvilág szimbolikus újratermelését nem lehet patológikus mellékhatások nélkül a rendszerszerű integráció alapjaira átkötni, s ha éppen ez a trend jelenti egy sikeres szociális állami arrangement elkerülhetetlen mellékhatását, akkor a kulturális újratermelés, a társadalmi integráció és a szocializáció területein — az említett föltételek mellett — végbe fog menni a formálisan szervezett cselekvéstartományokhoz való hasonulás. Formálisan szervezettnek azokat a társadalmi viszonyokat nevezzük, amelyek csak a modern jog formáiban konstituálódnak. Ezért várható, hogy a társadalmi integrációról a rendszerintegrációra való átállás az eljogiasítási folyamatok formájában fog végbemenni. Az előrejelzett eldologiasodási hatásokat ezen az elemzési szinten is ki kellene tudni mutatni, mégpedig mint az eljogiasítás egy *bizonyos fajtájának* szimptomatikus következményét.

Az eljogiasítás e speciális esetét a családi és az iskolajog példáján szeretném vizsgálni. Ez csak azon eljogiasítás késői kifutása, amely a polgári társadalmat kezdete óta végigkísérte. Az „eljogiasítás” kifejezés egészen általánosan az írott jog modern társadalmakban megfigyelhető gyarapodásának tendenciájára vonatkozik. Ezenközben a jog *kiterjeszkedésétől*, tehát az új, eddig informálisan szabályozott társadalmi tényállások jogi elrendezésétől megkülönböztethetjük a jog *összesűrűsödését*, tehát a globális jogi tényálladékok további egyes tényálladékokra történő speciális felaprózását.<sup>22</sup> Az eljogiasítás terminusát Otto Kirchheimer a Weimari Köztársaság alatt vetette be a tudományos vitába. Akkoriban elsősorban az osztálykonfliktus bér- és

<sup>22</sup> R. Voigt: „Verrechtlichung in Staat und Gesellschaft”, in: uő. (szerk.): *Verrechtlichung*, Frankfurt 1980, 16. o.

munkajogi intézményesítését, egyáltalán a társadalmi és politikai küzdelmek jogi körülkerítését tartotta szem előtt. A szociális állam irányába mutató fejlődés, amely a weimari alkotmánynak a társadalmi részvételre vonatkozó jogában (*Teilhaberecht*) fejeződött ki, s nagy föltűnést keltett a korabeli államjogtan művelőinek körében (főleg Hellernél, Smendnél és Carl Schmittnél), csak az utolsó hullámverést képviseli az eljogiasítási hullámok sorában. Nagy vonalakban egy négykorszakos eljogiasítási folyamatot különböztethetünk meg. Az első lökés a *polgári államhoz* vezet, amely Nyugat-Európában, az európai államrendszer formájában, az abszolutizmus korában alakult ki. A második lökés a *jogállamhoz* vezet, amely a XIX. század Németországában, a monarchiában öltött példaszerű alakot. A harmadik lökés a *demokratikus jogállamhoz* vezet, amely a francia forradalmat követően Európában és Észak-Amerikában terjedt el. Az eddigi negyedik lökés a *szociális és demokratikus jogállamhoz* vezet, amelyet a XX. század folyamán az európai munkásmozgalom harcolt ki, s amely példának okáért a Német Szövetségi Köztársaság Alaptörvényének 21. cikkelyében kodifikálódott. E *négy globális eljogiasítási lökést* rendszer és életvilág szétkapcsolódásának, valamint az életvilág és az önállósult alrendszerek önereje közti konfliktusnak a társadalomelméleti szempontjai alapján szeretném jellemezni.

(a) Az európai jogfejlődés az abszolutizmus korában alapjaiban annak a két közegnek az intézményesüléseként érthető meg, amelyekben gazdaság és állam alrendszerekké jegecesednek ki. A *polgári állam* képezi azt a politikai rendet, amelyen belül végbemegy a koramodern rendi társadalmaknak a kapitalista ipari társadalmakká való átalakulása. Egyrészt az egyéni árutulajdonosok érintkezését a stratégiai-lag cselekvő és szerződéseket kötő jogi személyekre szabott magánjogrend értelmében szabályozzák. E jogrendet — amint láttuk — a pozitivitás, az általánosság és a formalitás jellemzi, s a modern törvényfogalom, valamint a szerződéseket kötő, tulajdont szerző, eladó vagy átörökítő jogi személyek koncepciója segítségével konstruáltuk. Kezkeskednie kell a magánszemélyek szabadságáért és tulajdonáért, minden jogi személy törvény előtti formális egyenlőségéért, s ezáltal a jogilag szabályozott cselekedetek kiszámíthatóságáért. Másrészt a közjog az erőszak monopóliumával rendelkező államhatalmat avatja a törvényes uralom egyetlen forrásává. Az uralkodó föl van oldva az egyes tartalmakra vagy meghatározott állami célokra irányuló orientációk alól, és instrumentálisan, azaz egyedül a bürokratikus szervezett uralom törvényes gyakorlásának eszközei által definiált. A hatásos hatalmi allokáció eszköze válik az egyetlen céljá.

Az eljogiasítás első lökése révén konstituálódik a „polgári társadalom”, ha e kifejezést a hegeli jogfilozófia értelmében vesszük. E korszak önismerete Hobbes „Leviatán”-jában találta meg a legkonzekvensebb kifejeződését. Témánk szempontjából ez annyiban érdekes, hogy a társadalmi rendet Hobbes kizárólag a polgári társadalmat megteremtő állam rendszerszempontjából konstruálja meg. Az életvilágot negatív módon határozza meg: ez mindazt átfogja, ami kívül reked a rendszeren, és amit a privát tetszésre bíznak. Az életvilág az, ami alól magánjog és törvényes uralom fölszabadítja a polgárt: a korporatív módon kötött, státusfüggő életviszonyok



foglalata, amelyek a rendi személy-, hivatás-, ipar- és földjogban találták meg partikularisztikus kifejeződésüket. Ami ezekből megmarad a polgári államban, azt a magánszférához számítják, amelyet privatív módon a fizikai túlélést biztosító béke minimuma és a piac törvényei szerint szűkös erőforrásokért vetélkedő elszigetelt szubjektumok empirikus szükségleteinek elszabadulása jellemez. Az életvilág az a közelebről meg nem határozott tartály, amelyből gazdaság és állam mint alrendszerrek kiszivattyúzzák azt, amire újratermelésük szempontjából szükségük van: a munkateljesítményeket és az engedelmességre való készenléletet.<sup>23</sup>

A hobbesi konstrukció éppen azt az absztrakciós szintet veszi célba, amelyen a polgári állam újítása — ti. a pénz és a hatalom intézményesítésének jogi előkészítése — jellemezhető. Amidőn Hobbes elvonatkoztat a modernség előtti életformák történeti szubsztrátumától, már előrevetíti az elméletben azt, amit Marx később a valóságnak mint reális absztrakciónak a számlájára ír. Az életvilágbeli szubsztrátum nélkül az abszolutista államnak nem lett volna legitimációs alapja: nem is működhetett volna nélküle. A polgári állam természetesen fölgyorsítja e szubsztrátum fölloldódását, amelyből hallgatólagosan táplálkozik. De az elhasználdott tradicionális életformákból, a fölbomlóban lévő intézményesített életviszonyokból alakulnak ki az eleinte osztályspecifikusan formálódó életvilág szerkezetei, amelyeket Hobbes nem vehetett észre, mivel teljesen a polgári állam rendszerének nézőpontjára helyezkedett. E nézőpontból mindannak, ami nem a modern állam, a modern jog formájában konstituálódik, *formátlannak* kell tünnie. De a modern életvilágnak éppoly kevésbé hiányoznak a saját szerkezetei, mint a történeti életformáknak. A *további* eljogiasítási lökéseket éppen úgy lehet fölfogni, hogy azok során az eleinte a piac és az uralom rendelkezésére álló életvilág újra és újra érvényre juttatja igényeit. Végére is az olyan közegek, mint a hatalom és a pénz, rászorulnak a modern életvilágba való *lehorgonyzásra*; a polgári állam csak így tehet szert modern igazolásszínvonalon álló, nem élőködő legitimitásra. Végül a strukturálisan kijegecesedett életvilág, amelyre a modern államok funkcionálisan rá vannak utalva, marad a legitimáció egyetlen forrása.

(b) A *polgári jogállam* a XIX. század német alkotmányosságában öltött mintaképszerű formát, amelyet a *Vormärz* olyan teoretikusai, mint Karl von Rotteck vagy Robert von Mohl<sup>24</sup>, később pedig F. J. Stahl<sup>25</sup> tisztáztak fogalmilag. Analitikus

<sup>23</sup> U. K. Preuss: „Der Staat und die indirekten Gewalten”, előadás a berlini Hobbes-kollokviumon, 1980. okt. 12—14. Vö. még F. Neumann úttörő vizsgálatát a harmincas évekből, amely most német fordításban is hozzáférhető: F. Neumann: *Die Herrschaft des Gesetzes*, Frankfurt 1980.

<sup>24</sup> H. Boldt: *Deutsche Staatslehre im Vormärz*, Düsseldorf 1975.

<sup>25</sup> I. Maus, „Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaates”, in: M. Tohidipur (szerk.), *Der bürgerliche Rechtsstaat*, I. köt., Frankfurt 1978, 13 skk. o. A híres meghatározás így hangzik: „Az államnak jogállammá kell válnia. Ez a jelszó, de valójában az új idők hajtóereje is. A jogállamnak a jog eszközeivel pontosan meg kell határoznia és rendíthetetlenül biztosítania kell hatáskörének pályáját és határait, valamint polgárai szabad szféráját. Ezenkívül nem szabad államilag, tehát közvetlenül megvalósítania (kikényszerítenie) az erkölcsi eszméket, csak amennyire ez a jogi szférára

fogalomként használva e koncepció azonban egy olyan eljogiasítási lökés általánosabb szempontjaira vonatkozik, amely semmiképp sem vág egybe a speciális németországi jogfejlődéssel.<sup>26</sup> Ez a második lökés a felsőbbség alkotmányjogi normálását jelenti, amelyet eladdig csak az uralomgyakorlás legális formája és bürokratikus eszközei korlátoztak és kötöttek. Mármost a polgárok mint magánemberek bírói úton érvényesíthető szubjektív-nyilvános jogokra tesznek szert az uralkodóval szemben, akinek akaratkialakításában azonban még nem vesznek részt demokratikusan. A *jogállamasodás* ezen útján a polgári magánjogrendet úgy hangolják össze az uralomgyakorlás apparátusával, hogy az igazgatás törvényességének elvét a „törvény uralmának” értelmében lehet értelmezni. A polgárok szabadságzférájába az igazgatás sem *contra*, sem *praeter*, sem *ultra* legem nem avatkozhat be. A magánszemélyek életének, szabadságának és tulajdonának garanciái már nemcsak a magánjogilag intézményesített üzleti érintkezés funkcionális mellékhatásaiból erednek. Sőt, a jogállamiság eszméjével az erkölcsileg igazolt alkotmányos normák rangjára emelkednek, s rányomják bélyegüket az egész uralmi rendre.

Társadalomelméletileg e folyamatot ismét két oldalról, a rendszer és az életvilág szempontjából lehet szemügyre venni. Az abszolutista állam önmagát kizárólag a pénz és a hatalom révén kikristályosított alrendszerek ügyvédjeként értelmezte, s formátlan anyagként kezelte a privátszférába eltolt életvilágot. Most e jogrendet olyan elemekkel bővítik, amelyek elismerik a polgárság modern életvilágának védelemre való jogát. Kívülről szemlélve olyan lépésként lehet fölfogni ezt, amelynek során a modern állam saját jogrendszeréből szerzi meg legitimitását a modern életvilág alapján.

(c) A *demokratikus jogállam* először a francia forradalomban öltött testet, s Rousseau és Kant óta egészen napjainkig foglalkoztatja az államelméletet. A fogalmat ismét elemzően használom, mégpedig arra az eljogiasítási lökésre, amely alkotmányjogilag váltja be a szabadságnak a természetjogilag koncipiált törvényfogalomban már meglévő eszméjét. Az alkotmányos államhatalmat demokratizálják; a polgárokat fölruházzák a politikai részvétel jogával. Törvénytervezetek csak akkor emelkedhetnek törvényerőre, ha tartalmazzák azt a demokratikusan biztosított föltételezést, miszerint egy általános érdeket fejeznek ki, s hogy minden érintettnek helyeselnie kellene azokat. E követelménynek azzal az eljárással kívánnak eleget tenni, amely a törvényhozást a parlamenti akaratkialakításhoz és nyilvános vitához köti. A *legitimációs folyamat eljogiasítása* az általános és egyenlő választójog, valamint a politikai szövetségek és pártok szervezkedési szabadságának elismerése formájában

---

tartozik, tehát csak a legszükségesebb korlátozásokig. Ez a jogállam fogalma. Ez nem azt jelenti, hogy az állam adminisztratív eszközök híján csak a jogrendet tartaná kezében, vagy hogy pusztán az egyes ember jogait védené. A jogállam egyáltalában nem az állam célját vagy tartalmát jelenti, hanem csupán azt a módot és jelleget, ahogyan azokat megvalósítja.” F. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts*, II. köt., Darmstadt 1963, 137 skk. o.

<sup>26</sup> E. W. Böckenförde: „Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs”, in: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt 1976, 65 skk. o.

érvényesül. Ezáltal kiéleződik a hatalommegosztás, azaz a törvényhozás, a végrehajtás és az igazságszolgáltatás funkcionálisan elkülönült intézményei egymáshoz való viszonyának problémája is. Ez a probléma a jogállamon belül csak a végrehajtás és az igazságszolgáltatás viszonyában vetődött föl.

Társadalomelméletileg nézve a demokratizálódás ezen lökése ugyanazon a vonalon helyezkedik el, mint az ezt megelőző jogállamasodás. A modern életvilág újfent érvényesíti önmagát egy minden konkrét életviszonytól elvonatkoztató uralmi szerkezet követelményeivel szemben. Ezáltal bizonyos mértékig lezárul a hatalom közegének a racionalizált, s már korántsem csak a polgárság körében elkülönült életvilágba való lehorgonyzásának folyamata.

A polgári társadalom számára első, konstitutív eljogiasítási lökést még azok az ambivalenciák uralták, amelyeket Marx olyan példamutatóan leplezett le a „szabad” bér munka esetén. E szabadság iróniája abban állt, hogy a bér munkásoknak társadalmi emancipációjukért, azaz a szabad költözködésért és az önkéntességért — amelyekre a munkaszerződés és a szervezeti tagság épült — életmódjuk normatív tudomásul egyáltalán nem vett proletarizálódásával kellett megfizetniük. A következő két eljogiasítási hullámot már a polgári emancipációs mozgalmak pátosza jellemzi. Az először abszolutisztikus alakban föllépő bürokratikus uralom alkotmányosodása és demokratizálódása során *egyértelműen* megmutatkozik a jogi szabályozások szabadságért kezeskedő jellege. A polgári formális jog mindenütt elveszti a szabadságjogok romboló mellékhatások árán megvásárolt megvalósításának ambivalenciáját, ahol fölismerhetően az életvilág igényeit érvényesíti a bürokratikus uralommal szemben. Még egyszer jellemeznem kell itt a demokratikus jogállam kebelében kifejlődött *szociális államot*, amely folytatja a *szabadságot szavatoló eljogiasítás* e vonulatát. Láthatóan hasonló módon szelidíti meg a gazdasági cselekvésrendszert, mint ahogyan a megelőző eljogiasítási lökések az adminisztratív cselekvésrendszert. A szociális állambeli vívmányokat szabadságot szavatoló szándékkal politikailag kellett kiharcolni, illetve biztosítani. Fölvetődik a párhuzam: ahogy amott a bürokratikus hatalomgyakorlás belső dinamikáját, itt a gazdasági fölhalmozási folyamat önjelét békítik ki az immár racionalizált életvilág önértelmű szerkezeteivel.

Valójában a *szociális és demokratikus jogállam* irányába tartó fejlődés az osztályszerkezetben lehorgonyzott társadalmi erőszakviszony alkotmányosodásaként fogható föl. Klasszikus példák erre a munkaidő korlátozása, a szakszervezeti egyesülési szabadság és bérautonomia, az elbocsátás elleni védelem, a társadalombiztosítás stb. Ezekben az esetekben a munka világában lejátszódó eljogiasítási folyamatról van szó, amely eleinte a magántulajdonosoknak a termelési eszközök fölötti rendelkezési és szervezési hatalma alá tartozott. Itt is *egy jogilag már konstituált* cselekvéstartományon *belül* végbemenő hatalomkiegyensúlyozó eljogiasításról van szó.

Az osztálykonfliktust behatároló és a szociális államot kialakító normák, haszonélvezőik szemszögéből, valamint a demokratikus törvényhozó szemszögéből is, szabadságért kezeskedő jelleggel bírnak. Ez azonban kétségtelenül nem érvényes

minden szociális állambeli szabályozóra. Így az állami társadalompolitikához kezdettől fogva a *szabadságért való kezeskedés* és a *szabadság megvonásának ambivalenciája* tapadt.<sup>27</sup> Az eljogiasítás első, tőke és bérmunka viszonyának szempontjából konstitutív lökése ambivalenciáját egyrészt a polgári magánjogi normák társadalmilag emancipatív értelme ellentmondásosságának, másrészt az azokra való represszív társadalmi kihatásainak köszönhető, akik kénytelenek voltak munkaerejüket áruba bocsátani. Mármost a szociális államban található jótállások hálójának kell enyhítenie a bérmunkára támaszkodó termelési folyamat ezen külső hatásain. De minél sűrűbbre fonják ezt a hálót, annál világosabban lépnek föl *másfajta* ambivalenciák. Ezen egyelőre utolsó eljogiasítási lökés negatív effektusai nem mellékhatásokként lépnek föl, hanem *magából az eljogiasítás szerkezetéből* adódnak. Ekkor magának a szabadság szavatolásának az eszközei azok, amelyek veszélyeztetik a haszonélvező szabadságát.

Az állami társadalompolitika területén ez a körülmény az „eljogiasítás és bürokratizálódás mint a szociálpolitika határai” címszó alatt széles körű visszhangra talált.<sup>28</sup>

A társadalombiztosítási jog példáján ismételten megmutatták,<sup>29</sup> hogy biztosítási esetekben (pl. betegség vagy öregség) a pénzbeni juttatásokkal szemben támasztott jogigények történetileg kétségtelenül haladást jelentenek a hagyományos szegénygondozáshoz képest, hogy azonban az élet kockázatainak ez az eljogiasítása jelentős árat követel, a jogosultak *életvilágába történő*, átstrukturáló *beavatkozások* formájában. Ezek a költségek a társadalomjogi igények bürokratikus érvényesítése és monetáris beváltása révén keletkeznek. A polgári jog szerkezetéből adódik az a szükségyszerűség, hogy a szociális állambeli jótállásokat, pontosan *specifikált* általános tényállásokkal szemben támasztott, *individuális* jogigényekként fogalmazzák meg.

A társadalomjogban az *individualizálás*, tehát az a körülmény, hogy az igényeket egy stratégiailag cselekvő, magánérdekeit követő jogi személynek tulajdonítják, a szabályozásra rászoruló élethelyzetekben még viszonylag megfelelőbb lehet, mint pl. a családjogban. Az idősök gondozása individualizáló meghatározásának pl. ugyanakkor nyomasztó kihatásai lehetnek az érintettre és a házastársához, barátaihoz, szomszédaihoz stb. fűződő kapcsolataira. De kihatásai lehetnek a szolidáris közösségek önzetlen segítőkészségére is.

A köznapi helyzetek újbóli meghatározásának kényszere főként a *tényállás specifikálásából*, ez esetben tehát a társadalombiztosítás kifizetése tényállásának specifikálásából ered: „[...] biztosítási eseten közönségesen az élet azon fordulata tényének bekövetkezését’ értik, amellyel szemben a társadalombiztosításnak védelmet kell nyújtania’. Ha ilyen teljesítmény iránti igény áll fenn, kielégítik. A társadalmi

<sup>27</sup> T. Guldemann et alii: *Sozialpolitik als soziale Kontrolle*, Frankfurt 1978.

<sup>28</sup> Irodalom található E. Reidegeld: „Vollzugsdefizite sozialer Leistungen” in: R. Voigt (szerk.), i. m. 275 skk. o.

<sup>29</sup> Chr. v. Ferber, *Sozialpolitik in der Wohlfahrtsgesellschaft*, Hamburg 1967.

tényállások eljogiasítása révén ezáltal az alkotmányos jognak a társadalmi viszonyoktól és okozásoktól (Verursachung), függésektől és szükségletektől 'idegen' ha- akkor szerkezetét is áttemelik a gazdasági-társadalmi elosztás teendői közé. Ezzel a szerkezettel azonban nem lehet megfelelő, és főleg nem lehet megelőző módon reagálni a kifizetés tényállásának okozására.”<sup>30</sup> Végül a tényállás *általánossága a bürokratikus teljesítmény-bevetésre*, tehát az igazgatásra van szabva, amely a jogigényben adott társadalmi problémát kezeli. A szabályozást igénylő, az élettörténet és egy konkrét életforma összefüggésébe ágyazott helyzetet erőszakos elvonatkoztatásnak kell alávetni. Nemcsak azért, mert jogilag kell besorolni, hanem azért, hogy adminisztratív úton foglalkozhassanak vele. Eközben a munkálkodó hivataloknak erősen szelektív módon kell eljárniuk, s *ki kell választaniuk* azokat a társadalmi szükséghelyzeteket, amelyeket egyáltalában a jogilag kiagyalt kifizetési tényállások mellett meg lehet ragadni a törvényesen eljáró bürokratikus uralom eszközeivel. Ez egyébiránt jól jön a településektől távoli, társadalmi szükséghelyzeteket központositva és komputerizálva földolgozó mammalszervezeteknek, amelyek ügyfeleiknek a jóléti hivataloktól való társadalmi és pszichológiai távolságához még hozzáadják a tér- és időbeli távolságot is.

Ráadásul a bekövetkezett életkockázatok *pénzbeli juttatások formájában* róják le. Gondoljunk olyan példákra, mint a nyugdíjkorhatár elérése vagy a munkahely elvesztése. Az ilyen események révén tipikus módon megváltozott élethelyzetek és problémák általában nem viselik el fogyasztói tartalmakká történő átfogalmazásukat. A rendszerkonform kárpótlások ezen elégtelenségének kiegyenlítéseként épültek ki a *terapeutikus segítségnyújtás társadalmi szolgáltatásai*.

Ezáltal azonban csak magasabb szinten termelődnek újra a szociális állam beavatkozásainak ellentmondásai. A szakemberek által elrendelt kezelés formája legtöbbször ellentmond a terápia azon céljának, hogy növekedjék az ügyfél öntevékenysége és önállósága. „[...] a társadalmi szolgáltatások előkészítésének folyamata saját valóságot teremt, melyet a közalkalmazottak professzionális kompetenciája, az igazgatási cselekvés keretfeltételei, a biográfiai és az aktuális 'hogylét', s a szolgáltatást igénylő, illetve annak magát alávető személy együttműködésre való képessége és alkalmassága táplál. A rétegspecifikus igénybevétele, illetve a bíróságok, a büntetőszervek és más hivatalok kiutalásainak, valamint a szolgáltatásoknak a jogállam bürokratikus szervezeteinek hálójában való megfelelő lokalizálásának és kialakításának e területein fennmaradó problémái mellett a pszichológiai, pszichoszociális és emancipatív segítségnyújtás e formái voltaképpen olyan funkcionálási módokat, racionalitás-kritériumokat és szervezeti formákat kívánnak meg, melyek idegenek a bürokratikus strukturált igazgatástól.”<sup>31</sup>

A társadalmi szolgáltatások, egyáltalában a büntetésvégrehajtástól a lelki betegek, a kábítószerélvezők és a viselkedészavarokkal küzdők orvosi ellátásán át a társadalmi

<sup>30</sup> Reidegeld, in: Voigt (szerk.), i. m. 277. o.

<sup>31</sup> Uo. 281. o.

munka klasszikus formáin és az életsegélyszolgálat, a lelkipásztorkodás és a vallásos csoportképzés pszichoterápiái és csoportdinamikai formáin keresztül egészen az ifjúsági munkáig, a közművelődési rendszerig, az egészségügyig és az általánosan megelőző módszerekig mindent átfogó terapeutokrácia paradox következményein különösen világosan mutatkozik meg az utolsó, szociális állami eljogiasítási lökés ambivalenciája. Abban a mértékben, amennyire a szociális állam átnyúl a termelési szférában közvetlenül föllépő osztálykonfliktus kibékítésén, és a privat életterületek fölé az ügyfélviszonyok hálóját teríti ki, annál erősebben jelentkeznek az eljogiasítás patológikus mellékhatásai. Ez az eljogiasítás egyidejűleg az életvilág központi területeinek bürokratizálását és monetarizálódását jelenti. *Ennek az eljogiasítási típusnak a dilemmatikus szerkezete* abban van, hogy a szociális állam jótállásainak a társadalmi integráció céljait kell szolgálniuk, mégis egyben előmozdítják azon életösszefüggések dezintegrációját, melyeket egy jogi formába öltöztetett társadalmi intervenció révén leválasztanak a kölcsönös megértés cselekvéseket összehangoló mechanizmusáról, s a pénz és a hatalom közegeire állítanak át. Ebben az értelemben beszél R. Pitschas az állami szociálpolitika mint a társadalmi integráció válságáról.<sup>32</sup>

E jelenségek empirikus elemzése szempontjából fontos tisztázni azokat a kritériumokat, amelyek segítségével meg lehet különböztetni egymástól a szabadság szavatolásának és megvonásának aspektusait. Jogi szempontok alapján először az alapjogoknak szabadság- és részvételi jogokra való klasszikus felosztása kínálkozik. Azt gondolhatnánk, hogy a polgári formális jog szerkezete pontosan akkor válik dilemmatikussá, ha ezekkel az eszközökkel már nemcsak a privat akarat területeit kell negatorikusan elhatárolni, hanem pozitív módon kell jótállni az intézményekben való részvételért és a teljesítményekben való részesedésért. Ha beigazolódna ez a föltevés, akkor már az eljogiasítás harmadik, demokratizáló — s nemcsak a negyedik, a szociális államhoz vezető — lökésénél is számítanunk kellene a szabadság szavatolásának a szabadság megvonásába történő átcsapására. Ténylegesen található jelek arra, hogy az *állampolgári szabadságjogok gyakorlásának megszervezése* a választói szerep szegmentálása, a vezető elitcsoportok versengése, a bürokratikus megkérgesedett pártszervezetekben működtetett függőleges irányú akaratkialakítás, önállósult parlamenti testületek, elhatalmasodott kommunikációs hálók stb. révén, jelentős mértékben korlátozza a spontán vélemény- és a diszkurzív akaratképzést. De ilyen

<sup>32</sup> „Jogállam és szociális állam kereszteződésének területén az aktív társadalomépítést állami szabadságszervezéssé átváltó társadalompolitika azzal fenyeget, hogy legyüri az egyes ember önszegélyezés iránti igényét. Eközben az állami teljesítményrendszer nemcsak az állam és a társadalom közti mandátum-elosztást oldja fel, hanem egész *életmintákra* nyomja rá a bélyegét e társadalmi szolgáltatások kialakítása révén. Ahogyan a polgár élete eljogiasított formában az élet összes viszontagságai ellen biztosítva van születésétől fogva halálán túlig is, amint azt a hátrahagyottak ellátásának joga mutatja, úgy gubózik be az egyes ember létének társadalmi burkába. Életét anyagi gondoktól mentesen éli, de egyben az állami gondoskodás túlzásaitól, valamint az e gondoskodás elvesztésétől való féltelmtől gyötörtén.” R. Pitschas: „*Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung*”, in: Voigt (szerk.) i. m. 155. o.

érvekkel a szabadságmegvonás szempontjait nem lehetne levezetni a részvételi igények *formájából*, hanem csakis *kielégítésük* bürokratikus módjából. Az általános választójog, a gyülekezési, sajtó- és véleménysszabadság *elveitől*, melyeket a modern tömegkommunikáció föltételei mellett már a demokratikus részvételi jogok értelmében kell elemezni, aligha lehet elvitatni szabadságot szavatoló jellegüket.

Egy másik, inkább jogszociológiai természetű és társadalomelméletileg értelmezhető kritérium vezethet tovább bennünket. Mégpedig a jogi normák azon szempont szerint történő fölosztása, hogy vajon, a pozitívizmus értelmében, csak eljárások révén legitimálhatók-e, vagy pedig materiális igazolásra is alkalmasak. Ha egy jogi norma legitimitását kétségbe vonják, akkor megvédéséhez sok esetben már a törvény, a bírósági döntés vagy az igazolási aktus létrejöttének formálisan korrekt módjára történő pusztá utalás is elegendő. Ezt a jogi pozitívizmus az eljárás általi legitimáció fogalmával írta körül, anélkül azonban, hogy fölismerte volna: a legitimáció e módja önmagában nem elégséges, hanem a legitimáló államhatalmak igazolásra való rászorultságára utal.<sup>33</sup> Csakhogy, a pozitív jog változó és egyre bővülő tömegére való tekintettel, kétséges esetben a jogi személyek megalégszenek az eljárás általi legitimációval, mivel materiális igazolás sok esetben nemcsak hogy nem lehetséges, hanem az életvilág szempontjából értelmetlen is. Ez minden olyan esetre érvényes, amelyben a *jog szervezési eszközül* szolgál a *közegvezérelt alrendszerek számára*, amelyek már amúgy is önállósultak a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés normatív összefüggéseitől. Jellegzetes példákat kínál erre a gazdasági, kereskedelmi, vállalkozói és igazgatási jog legtöbb tárgya. Itt a jogot úgy kombinálják a pénz és a hatalom közegeivel, hogy ő maga veszi át a vezérlő médium szerepét. A *jog közege* ugyanakkor továbbra is a *joggal mint intézménnyel* kapcsolódik össze. Jogi *intézményeken* olyan jogi normákat értek, amelyeket nem lehet az eljárásra való pozitívista utalással legitimálni. Erre tipikus példát nyújtanak az alkotmányjog alapjai, a büntetőjog és a büntetésvégrehajtás elvei, valamint minden erkölcsközeli büntény (gyilkosság, magzatelhajtás, nemi erőszak stb.) szabályozásai. Amint a köznapi gyakorlat során *ezen* normák érvényességét kérdőjelezi meg, már nem elégséges a legalitásra való utalás. Materiális igazolásra szorulnak, *mivel* magának az *életvilágnak a törvényes rendjéhez* tartoznak, és az informális cselekvési normákkal együtt a kommunikatív cselekvés hátterét képezik.

A modern jogot szabályalkotási és igazolási elvek kombinációjával jellemeztük. Ez a szerkezet egyszerre teszi lehetővé az igazolások útjának pozitívista módon történő meghosszabbítását és az alapok irányába eltolt igazolás-probléma moralizáló kiélezését. Most már látjuk, hogyan illik e jogi szerkezethez a rendszer és az életvilág szétkapcsolódása. A vezérlő közegként fölhasznált jog tehermentesítve van az igazolás-problematikától, s csak a formálisan korrekt eljárásokon keresztül kapcsolódik össze a társadalmi legitimációra ráutalt jogi korpusszal. Ezzel szemben a

<sup>33</sup> Lásd fentebb, I. köt., 358 skk. o.

jogi intézmények az életvilág társadalmi alkotórészei közé tartoznak. Adott esetben ugyanúgy moralizálhatók, mint a többi cselekvési norma, amelyeket nem az állami szankcionáló hatalom fedez. A megváltozott legitimációs alapok ugyanakkor nem érintik közvetlenül a jogi normák fönnállását, de lökést adhatnak az érvényes jog törvényes (vagy határesetben forradalmi) megváltoztatásához.

Mint pénzzel és hatalommal összekapcsolt komplex közeg, a jog közvetlenül a polgári formális jog formáiban konstituálódott, formálisan szervezett cselekvésterületekre terjed ki. Ezzel szemben a jogi intézményeknek nincsen *konstituáló* erejük, csak *szabályozó* funkciójuk. Szélesebb politikai—kulturális és társadalmi összefüggésekbe ágyazódnak be, összefüggésben vannak erkölcsi normákkal, és formákat adnak a kommunikatív módon strukturált cselekvéstartományoknak: a már informálisan konstituált cselekvésterületeket állami szankciók alá eső, kötelező formával látják el. E szempontok alapján az eljogiasítás folyamatait is aszerint különböztethetjük meg, hogy vajon az életvilág megelőző intézményeihez kapcsolódnak-e, s társadalmilag integrált cselekvésterületeket formálnak-e meg jogilag, vagy pedig csak összesűritik a rendszerszerűen integrált cselekvésterületek szempontjából konstitutív jogviszonyokat. Ehhez a megfelelő legitimációs módra irányuló kérdés lehetne az első próba. A technizált és morális összefüggésektől megtisztított (entmoralisiert) jogi tárgyakat, amelyek együtt nőnek a gazdasági és igazgatási rendszer komplexitásaival, a funkcionális követelmények és a fölérendelt normákkal való megegyezés szempontjából kell megítélni. Történetileg nézve az írott jog folyamatos gyarapodása valószínűleg nagyrészt e kategória alá tartozik, és egyszerűen csak a jog közegének megnövekedett igénybevételét jelzi. Másrészt a korszakos eljogiasítási lökéseket *új jogi intézmények* létrejötte jellemzi, amelyek a köznapi gyakorlat jogtudatában is tükröződnek. Csak az eljogiasítás e második kategóriájával kapcsolatban vetődik föl a normatív megítélés kérdése.

Az első eljogiasítási lökésnek annyiban volt szabadságot szavatoló jellege, amennyiben a polgári magánjog és a legalitás eszközei révén gyakorolt bürokratikus uralom legalább megvalósította az előmodern erőszak- és függőségi viszonyok alóli fölszabadulást. A következő három eljogiasítási lökés annyiban biztosította a szabadság növekedését, amennyiben a hatalom és a pénz közegének intézményesítésével fölszabadított politikai és gazdasági dinamikát az állampolgárok és a jogi magánszemélyek érdekében le tudta kötni. A szociális és demokratikus jogállam irányába tartó lépésenkénti fejlődés azok ellen a modern hatalmi és függőségi viszonyok ellen irányul, amelyek a kapitalista üzem és a bürokratikus uralmi rendszer kialakulása, egyáltalában gazdaság és állam formálisan szervezett cselekvésrendszerei nyomán jöttek létre. E cselekvési rendszerek önereje ugyancsak a jog szervezeti formáiban működik, de úgy, hogy itt a jog egy vezérlő közeg szerepét veszi át, s nem az életvilág intézményes alkotórészét helyettesíti.

Az érvényes jog, közeg-szerepében, többé-kevésbé funkcionális lehet, de az életvilág látóhatárán túl már értelmetlen dolog rákérdezni a jogi szabályozások szabadságot szavatoló vagy szabadságot csorbító jellegére. A szabadság szavatolásának és a



szabadság megvonásának ambivalenciáját vissza lehet vezetni a jog mint intézmény és mint közeg dialektikájára. Mégpedig azért, mivel a szabadságért való kezeskedés és a szabadságmegvonás alternatívája csak az életvilág szemszögéből, tehát jogi intézmények viszonylatában vetődik föl.

Eddig abból a föltételezésből indultunk ki, hogy a jogot csak formálisan szervezett cselekvésterületeken hasznosítják közegként, miközben vezérlő közegként közömbös marad mind az életvilággal, mind az anyagi igazolásnak csakis az életvilág látóhatárán belül fölbukkanó kérdéseivel szemben.

E föltételezést azonban a szociális állam beavatkozása láttán el kell vetnünk. Az állami társadalompolitikának a jogot éppenséggel közegként kell fölhasználnia, hogy a kommunikatív módon strukturált cselekvésterületeken föllépő szükséghelyzeteket szabályozhassa. Persze bizonyára igaz az, hogy a társadalmi részvétel és kiegyenlítés alaptétele — hasonlóan pl. a gyülekezési szabadsághoz — alkotmányjogilag lehorgonyzott intézmény, amely kényszermentesen kapcsolódik a modern életvilág törvényes szabályozóihoz. De a társadalomjog, amelyen keresztül a társadalmi kiegyenlítést lebonyolítják, egy fontos szempontból különbözik pl. a bérjogtól, amely által működésbe lép a gyülekezési jog. Különbözik abban, hogy a társadalomjogi intézkedések — általában a kiegészítések kifizetései — nem nyúlnak bele — mint a kollektív munkaszerződések — bérek és jövedelmek révén egy már *egyébként is* szervezett cselekvéstartományba, hanem olyan szükséghelyzeteket szabályoznak, amelyek, mint az életvilág helyzetei, a kommunikatív módon strukturált cselekvésterületek egyikéhez tartoznak. Ezért az állami szociálpolitika példáján fölmutatható eldologiasodási hatásokat azzal magyaráznom, hogy a társadalmi kiegyenlítést szavatoló *jogi intézmények* csak a *közegként fölhasznált társadalomjog* által válnak hatékonnyá. E jogszerkezet paradoxiját cselekvéseméleti szempontok alapján a következőképpen lehet magyarázni. Mint közeg, a társadalomjog is olyan cselekvésterületekre szabott, amelyek csak jogi szervezeti formákban konstituálódnak, és amelyeket csupán rendszerszerű mechanizmusok tartanak össze. A társadalomjog azonban ugyanakkor informális életvilágbeli összefüggésekbe ágyazott cselekvéshelyzetekre is kiterjed.

Az állami szociálpolitikának az általunk figyelemmel kísért összefüggésben szemléltető helyi értéke van. A belső gyarmatosítás tétele kimondja, hogy a gazdaság és az állam, mint alrendszerek, a kapitalista növekedés következtében egyre bonyolultabbakká válnak, s egyre mélyebben hatolnak be az életvilág szimbolikus újratermelésébe. Ezt a tételt jogszociológiailag mindenütt ellenőrizni kell, ahol csak fölfeslettek a kapitalista modernizálódás hagyományos védőpárnái, s a kulturális újratermelés, a társadalmi integráció és a szocializáció központi területeit a gazdasági növekedési dinamika, s ezzel az eljogiasítás örvénye leplezetlenül ragadja magával. Ez nemcsak a környezetvédelem, a reaktorok biztonsága, az adatvédelem témáira érvényes, amelyeket a nyilvánosságban oly sikeresen dramatizáltak. Az életvilág informálisan szabályozott szférái eljogiasításának tendenciája széles vonalon érvényesül. Mégpedig annál inkább, minél több szabadidőt, kultúrát, pihenést,

turizmust ragadnak magukhoz az árugazdaság törvényei és a tömegfogyasztás definíciói, minél inkább alkalmazkodnak a polgári család struktúrái a foglalkoztatási rendszer követelményeihez, minél inkább átveszi az iskola a hivatás- és életlehetőségek elosztását stb.

Az eljogiasítás szerkezetét az iskola- és családjogban hasonló ambivalenciák jellemzik, mint a társadalomjog területét. Ezeket a problémákat, amelyek a jogpolitikusok vitáit is uralják, a Szövetségi Köztársaságban az iskola-<sup>34</sup> és a családjog-fejlődés<sup>35</sup> egyes aspektusaira vonatkozólag dolgozták ki. Az eljogiasítás mindkét esetben először a *jogállami alapelvek érvényesítését*, a gyermeknek szüleiével, a feleségnek férjével, a diáknak az iskolával, valamint a szülőknek, a tanárnak és a tanulóknak az állami iskolai igazgatással szembeni alapjogainak elismerését jelenti. „Egyenjogúság” és „gyermekjólét” címszavak alatt leépítik a családapának a Polgári Törvénykönyvben még többek közt birtokjogilag lehorgonyozott tekintélyelvű státusát, a kompetenciák arányosabb elosztása és a többi családtag igényeinek javára. Ennek a családban fönnálló természetadta, gazdaságilag megalapozott patriarchális erőszakviszonynak az iskola oldalán azon meghatározott erőszakviszony alkotmányosítása felel meg, amely egészen az 50-es évekig fönnállt állami bürokrácia és iskola között. A családjog központi területeit (házasságkötés, eltartási kötelezettség, házassági birtokjog, válás, szülői felügyelet és gyámság) az igazságszolgáltatás és a törvényhozás révén reformálták meg, viszont az iskola jogállamosítását (Verrechtstaatlichung), tehát az állami iskolai felügyelet által definiált jogmentes tér szabályozását, elsőként az igazságszolgáltatás kezdeményezte, és igazgatás révén a kultuszbürokrácia hajtotta végre.<sup>36</sup> A bürokráciának gondoskodnia kellett arról, hogy a tanítási folyamatok és az iskolai intézkedések, amennyiben ezek a tanuló életútja vagy a szülők kívánságai szempontjából relevánsak, olyan formát öltsenek, hogy hozzáférhetővé váljanak utólagos bírósági ellenőrzések számára. Csak újabban szólította föl az igazságügy a törvényhozókat, hogy tereljék törvényes keretek közé a parttalanná váló eljogiasítást.<sup>37</sup>

A jogvédelem, valamint az alapjogok érvényesítése a családban és az iskolában egyes tényállások, kivételek és jogi következmények magas fokú differenciálását követeli meg. Ezen úton e cselekvésterületeket megnyitják a bürokratikus beavatkozások és a bírósági ellenőrzés előtt. Család és iskola semmi esetre sem formálisan szervezett cselekvésterületek. Ha *kezdetől fogva* jogi formában lennének konstituálva,

<sup>34</sup> A. Laaser, „Die Verrechtlichung des Schulwesens”, in: Projektgruppe Bildungsbericht (szerk.), *Bildung in der BRD*, Hamburg 1980; I. Richter, *Bildungsverfassungsrecht*, Stuttgart 1973; uő. *Grundgesetz und Schulreform*, Weinheim 1974.

<sup>35</sup> S. Simitis—G. Zenz (szerk.); *Familie und Familienrecht*, I—II. köt., Frankfurt 1975. Vö. P. Finger: *Familienrecht*, Königstein 1979; G. Beitzke: *Familienrecht*, München 1979.

<sup>36</sup> Az igazságszolgáltatásnak az iskolarendszer szabályozásába való fokozódó bekapcsolásáról lásd A. Laaser, i. m. 1348 skk. o.

<sup>37</sup> Az iskolai törvényhozásról lásd A. Laaser, i. m. 1357 skk. o.

akkor a jogi normák összesűritése a társadalmasodás egy másik elvére való átállítása nélkül is a pénz és a hatalom újraelosztásához vezethetne. Valójában azonban az életvilág ezen szféráiban *mindennemű* eljogiasítás *előtt* normák és cselekvésösszefüggések állnak, amelyek funkcionálisan szükségszerűen, a kölcsönös megértésre mint a cselekvésösszehangolás mechanizmusára épülnek. E szférák eljogiasítása ezért nem a formális szabályozók amúgy is meglévő hálójának sűrítését jelenti, hanem a kommunikatív cselekvésösszefüggés jogi kiegészítését és megformálását. Ezt azonban nem jogi intézmények, hanem a jog mint közeg révén érik el.

A családi és iskolai viszonyok formalizálása a résztvevők számára a formálisan szabályozott családi és iskolai együttélés objektívalását és *elvilágiatlánítását* jelenti. Mint jogi személyek, objektíváló és sikerre irányuló beállítódás hordozóiként lépnek szembe egymással. Simitis leírja azt a komplementer szerepet, amelyet a jog a társadalmilag integrált cselekvési területeken játszik. „A családjog *kiegészíti* a társadalmi elvárás szabályok morálisan biztosított rendszerét, s ennyiben szigorúan komplementer jellegű.”<sup>38</sup> Ugyanez érvényes az iskolára is. Ahogyan ott a családi társadalmasodási folyamat, itt az oktatás pedagógiai folyamata bizonyos módon *adott* a jogi normák számára. Ezeknek a kommunikatív cselekvésen keresztül lezajló családi és iskolai művelődési folyamatoknak jogi szabályozásoktól függetlenül kell funkcionálniuk. Funkciózavarok lépnek föl azonban akkor, ha az eljogiasítás szerkezete adminisztratív és bírói ellenőrzést követel meg, amelyek a társadalmilag integrált összefüggéseket nemcsak kiegészítik jogi intézményekkel, hanem *át is állítják* a jog közegére. Ez az eljogiasítás ama negatív következményeinek cselekvéseméleti magyarázata, melyeket a jogi és jogszociológiai vitákban hangsúlyoznak.

Simitis és munkatársai empirikusan vizsgálták a család eljogiasításának dilemmatikus szerkezetét a szülői gondozói jog példáján.<sup>39</sup> A kutatócsoport a gyámhatóságok döntési gyakorlatára összpontosít. A gyermekjólét alapjogbeli védelmét csak úgy lehet érvényesíteni, hogy az államnak beavatkozási lehetőségeket biztosítanak a szülők egykoron érinthetetlennek tartott előjogaiba. Ennek az eljogiasításnak a dialektikája ösztönözte Simitist vizsgálata elvégzésére. „Bármennyire nélkülözhetetlenek legyenek is az állami teljesítmények, az egyes családtagok számára nemcsak előnyökkel járnak együtt. Egyidejűleg növekvő függőséget is teremtenek. A családtól való emancipáció új kötődés árán megy végbe. Hogy személyként konstituálódhasson, az egyes családtag kénytelen igénybe venni az állam részvételét. Ami az első pillantásra családon belüli uralmi szerkezetek feloldódásaként jelenik meg, arról alaposabb szemügyrevétel után kiderül, hogy csak a függőség egy másik formájának eszköze.”<sup>40</sup> A vizsgálat megmutatja, hogy a megkérdezett gyámügyi bírák elégtelen információs alapról hozzák meg ítéleteiket, miközben a „szellemi” jólét kárára jobbra a gyermek „testi

<sup>38</sup> S. Simitis—G. Zenz, i. m. I. köt., 48. o.

<sup>39</sup> S. Simitis et alii: *Kindeswohl*, Frankfurt 1979; G. Zenz: *Kindesmisshandlung und Kindesrechte*, Frankfurt 1979.

<sup>40</sup> S. Simitis—G. Zenz, i. m. I. köt., 40. o.

jólétét” tartják szem előtt. A bírói ítélethozatal gyakorlatának bizonyított pszichológiai hiányosságai azonban nem annyira a jogászok e föladatra való elégtelen szakmai fölkészítésével fügnek össze, hanem sokkal inkább olyan tényállások juszifikálásával, amelyek *másfajta* kezelésre szorulnak. „Alig találunk kezdeményezéseket a konfliktusok jobb megoldási lehetőségeinek felkutatására vagy ösztönzésére. Ennek okait magukban a szülőkben is kereshetnénk, de eljárásjogi (és tényleges) helyzetükben is, ami őket tendenciálisan a bíró és az ifjúságvédelmi hivatal között folyó tárgyalások ,tárgyaivá’, s ezáltal inkább az ,eljárás alávetettjeivé’, mintsem az ,eljárás résztvevőivé’ teszi.”<sup>41</sup> Csaknem minden esetben megmutatkozik, hogy „a bírók mennyire keveset tehetnek specifikusan jogi eszközeikkel, mindegy, hogy az eljárás számára elengedhetetlen beszélgetésről van-e szó a gyermekkel, vagy annak fejlődése szempontjából fontos faktorok megértéséről”.<sup>42</sup> Maga a jog közege az, amely megsérti az eljogiasított cselekvésterület kommunikatív szerkezeteit.

Ebből a nézőpontból érthetővé válik az a jogpolitikai ajánlás, miszerint a törvényhozó korlátozza a minimumra a gyermek jogvédelme szempontjából szükségszerű állami beavatkozásokat. „[...] a mindenkori lehetséges megoldások közül az érdemi meg az elsőbbséget, amely a legkisebb döntési teret engedélyezi a bírónak. A törvényes szabályozásnak ezért nem szabad — mint eddig történt — erősebb mértékben előnyben részesítenie a messzemenő bírói beavatkozást. Ellenkezőleg: mindent meg kell tennie azért, hogy a konfliktust mentesítse az eljogiasítástól.”<sup>43</sup> Ugyanakkor a bírónak a terapeutával való fölcserélése nem orvosság. A *social worker* csak *más* szakember, aki a jóléti állam bürokráciájának ügyfeleit nem szabadítja ki tárgyi helyzetükből. A gyámjognak terapeutikus joggá való átfunkcionálása csak meggyorsítaná a családjog beolvasztását az ifjúságvédelmi jogba. „Ebben a paracsaládjogban egy állami hatóság, az ifjúságvédelmi hivatal adja meg a hangot. A nevelés itt állami felügyelet mellett történik, s a szülőket beszámolásra kötelezik. Bármilyen előírásnál jobban árulja el a célt főként néhány régebbi kommentár nyelvezete. Az állami beavatkozás kompenzálja az áttört normalitást.”<sup>44</sup>

Az eljogiasított családi konfliktusok juszifikálás alóli mentesítésének paradox javaslatában ugyanakkor tanulságos az alapjául szolgáló intuitív fölismerés. A kommunikatív módon strukturált cselekvésterületek eljogiasításának nem szabad túlmennie a jogállami elvek érvényesítésén, akár a család, akár az iskola *külső* alkotmányának jogi intézményesítésén. A közegül felhasznált jog helyébe a konfliktusszabályozás azon eljárásainak kell lépniük, amelyek megfelelnek a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés szerkezeteinek: vagyis a diszkurzív akaratképzés folyamatainak és az egyetértésre irányuló tárgyalási és döntési eljárásoknak. Ez a következmény olyan magánterületeken, mint a család, még bizonyos mértékig

<sup>41</sup> S. Simitis et alii, i. m. 29. o.

<sup>42</sup> S. Simitis—G. Zenz, i. m. I. köt., 55. o.

<sup>43</sup> Uo., 51 skk. o.

<sup>44</sup> Uo. 36. o.

elfogadhatónak tűnhet föl, s egyébként is középrétegbeli nevelési orientációk mentén helyezkedik el. Egy olyan nyilvános területen, mint az iskola, az eljogiasítás és elbürokratizálódás alóli mentesítés analóg követelése ellenállásba ütközik.<sup>45</sup> Az oktatás erőteljesebb pedagógizálásának és a döntések szerkezete demokratizálásának követelését nem lehet minden további nélkül összeegyeztetni az állampolgár-szerep semlegesítésével,<sup>46</sup> s még kevésbé a gazdasági rendszer azon követelményével, hogy az iskolai rendszert kapcsolják le a művelődés alapjogáról, s zárják rövidebbre a foglalkoztatási rendszerrel. Az iskolapolitika alaporientációit firtató jelenlegi vitát társadalomelméletileg az életvilág gyarmatosításáért vagy a gyarmatosítás ellen folytatott harcra lehet megérteni. Én azonban az eljogiasítás elemző síkjára kívánok szorítkozni: ez az iskola területén nem kevésbé ambivalens kihatású, mint a családban.

A tanulók és a szülők jogvédelmét a pedagógiai eljárásokkal (mint buktatás, vizsgaeredmények), vagy az iskola és a kultúraigazgatás alapjogkorlátozó aktusaival (rendszabályozó büntetések) szemben a tanítási és tanulási folyamatokba mélyen belenyúló jusztfikálás és bürokratizálás árán biztosítják. Az egyik oldalon az állami szerveket az iskolapolitikai és iskolajogi problémában való illetékességük éppúgy túlterheli, mint a gyámsági bíróságokat a gyermek jólétéről történő gondoskodásban való illetékességük. A másik oldalon a jog közege összeütközik a pedagógiai cselekvés formájával. Az iskolai szocializáció kikezdehető igazgatási aktusok mozaikjává hullik szét. A nevelésnek a jog közege alá történő besorolása megteremti „a pedagógiai folyamatban résztvevőknek, mint individualizált jogi személyeknek, egy teljesítmény- és versenyrendszerben történő összefogását. Ennek elvontsága abban áll, hogy a jogrendi normák az érintett személyekre, szükségleteikre és érdekeikre való tekintet nélkül érvényesek, hogy tapasztalataikat elvágják, és feltépik életösszefüggéseiket.”<sup>47</sup> Ez mindenképpen veszélyezteti a tanár pedagógiai szabadságát és kezdeményezéseit. Az érdemjegyek jogerős lefedezése és a tanterv előírta túlzott fegyelmezés iránti kényszer az elszemélytelenedés, az újító kedv legátolása, a felelősségleépülés, az immobilitás stb. jelenségeihez vezet.<sup>48</sup> Frankenberg a pedagógiai munka eljogiasításának következményeit abból a szempontból vizsgálja, hogy a tanárok mint a normák címzettjei miként érzékelik a jogi előírásokat, s hogyan reagálnak azokra. Frankenberg jól dolgozza ki azokat a szerkezeti különbségeket, amelyek azon jogi forma, amelyben az igazságügy és az iskola vezetősége jogkörüket gyakorolják, s egy, csakis a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés révén megvalósítandó nevelési föladat között állnak fön. „A pedagógiai munka politikai—jogi dimenziójának uralkodó jegyeiként említhetjük: 1. a viselkedési elvárások és a konkrét cselekvéshelyzet között fennálló

<sup>45</sup> L. R. Reuter ebben az összefüggésben a „pedagógiai megbízatás rekonstrukciójáról” beszél „a művelődési intézmények pedagógiai felelősségében”; Reuter: „Bildung zwischen Politik und Recht”, in: Voigt (szerk.), i. m. 130. o.

<sup>46</sup> Vö. U. Scheuner: *Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie*, Opladen 1973, 61 skk. o.

<sup>47</sup> G. Frankenberg, „Verrechtlichung schulischer Bildung. Elemente einer Kritik und Theorie des Schulrechts”, disszertáció, München 1978, 217. o.

<sup>48</sup> Reuter in: Voigt (szerk.), i. m. 126 skk. o.

diszkrepanciát, 2. az iskolai vezetés ‚irányelv-kompetenciája’ és az igazgatási bíróságok konkretizáló hatásköre által nyújtott ‚kettős fedezéket’ ‚az állami nevelési megbízatás’ számára, 3. a tanárok pedagógiai cselekvésterének elmosódott körülhatárolását, 4. az adott esetben nyílt, máskor burkolt szankciókkal való fenyegetőzést normaszegő viselkedés esetére. Az iskolajog normakomplexumának áttekinthetlenségéhez a pedagógiai gyakorlat számára döntő jelentőségű norma-parancsok kiszámíthatatlansága járul.”<sup>49</sup> Ezek a szerkezeti differenciák elbizonytalanítják a tanárokat, s olyan reakciókat váltanak ki, amelyeket Frankenberg a pedagógiai cselekvés mozgásterének felül- vagy alullicitálásaként, azaz túlzott alkalmazkodásként vagy a joggal szembeni engedetlenségként ír le.

Az iskola különleges hatalmi viszonyának eljogiasítása fölszámolja az abszolutista államhatalom maradványait, de e kommunikatív módon strukturált cselekvésterület normatív átformálása a szociális állam beavatkozó szabályozási formájában megy végbe. Az igazságügy és az igazgatás ellenőrizte iskola észrevétlenül a létről való gondoskodás intézetévé válik, amely az iskolai képzést társadalmi teljesítményként szervezi és osztja el. Ebből, akár a család esetében, a pedagógiai folyamat jogtól és főként bürokráciától való megtisztításának a követelménye adódik. A jogállambeli iskolai alkotmány keretét, amely „az állami magánjogot egy erendendően nyilvános jogba” vezeti át, nem a jog közegének, hanem a konfliktuszabályozás egyetértésre irányuló eljárásainak segítségével kellene kitölteni — olyan „döntési eljárások igénybevételével tehát, amelyek a pedagógiai folyamatban résztvevőket érettnek tartják arra, hogy érdekeiket képviseljék, s ügyeiket önmaguk intézzék”.<sup>50</sup>

Ha megvizsgáljuk az eljogiasítás paradox szerkezetét a család, az iskola és a társadalmpolitika stb. területén, akkor könnyedén megfejtethető az ezekből az elemzésekből szabályszerűen adódó követelések értelme. Az értékek, normák és a kölcsönös megértést előállító folyamatok általi integrációra funkcionálisan szükségszerűen rászoruló élettartományokat meg kell óvnunk attól, hogy a gazdaság és az igazgatás önerővel terebélyesedő alrendszerei követelményeinek rendelődjenek alá, s hogy a jog vezérlő közege révén a társadalmasodás azon elvére állítsák át őket, amely ezen élettartományok számára diszfunkcionális.

## MAGYARÁZATOK A KOMMUNIKATÍV CSELEKVÉS FOGALMÁHOZ

A szociológiai cselekvésméletek a *társadalmi* cselekvés fogalmának tisztázásában érdekeltek. A társadalmi cselekvés példaszerű esetét bizonyosan aktorok (legalább két aktor) együttműködése képezi, akik instrumentális cselekvéseiket egy közös cselekvés-

<sup>49</sup> Frankenberg, i. m. 227 skk. o.

<sup>50</sup> Uo., 248. o. Ebbe az irányba mutat az a tartományi törvénytervezet is, amelyet a Német Jogásznakok Iskolajogi Bizottsága terjesztett elő. *Deutscher Juristentag. Schule im Rechtsstaat*, I. köt., München 1981.

terv véghezvitele érdekében hangolják össze. Ugyanis e modell alapján elemezhető példának okáért a társadalmi munka elemi esetei. A munka azonban még egyszerű társadalmakban is csak egyikét képezi az interakció több tipikus esetének. Éppen ezért abból az általános kérdésből kívánok kiindulni, hogy miképpen lehetséges társadalmi cselekvés. Az a kérdés, hogy: „Miképpen lehetséges társadalmi cselekvés?” csak annak a másik kérdésnek a megfordítása, hogy: „Miképpen lehetséges társadalmi rend?” Annak a cselekvéseméletnek, amelynek válaszolnia kell ezekre a kérdésekre, meg kell tudnia adni azokat a föltételeket, amelyek mellett *alter* hozzá tudja „kapcsolni” cselekvéseit *ego* cselekvéseivel.

Ez a kifejezés elárulja a társadalmi rend föltételei iránti érdeklődést, amennyiben ezek az egyszerű interakciók analitikus szintjén foglalnak helyet. A szociológiai cselekvésemélet számára nemcsak a társadalmi cselekvés formális jellemzői fontosak, hanem a cselekvések összehangolásának mechanizmusai is, amelyek lehetővé teszik az interakciók szabályszerű és állandó hálóinak kialakulását (*Vernetzung*). Az interakciók *mintái* csak akkor bontakoznak ki, ha azok a cselekvés-szekvenciák, amelyekhez különböző cselekvők járulnak hozzá, nem szakadnak meg kontingens módon, hanem szabályok szerint összehangolódnak. Ez éppúgy érvényes a stratégiai, mint a kooperatív viselkedésre nézve. A „hozzákapcsolási” mechanizmusok kutatása nem jelent előzetes döntést a konszenzuselméleti kiindulás mellett és a konfliktuselméleti kiindulással szemben. A szociológus nézőpontja ugyanakkor annyiban kétségkívül eleve irányt szab a cselekvéseméletnek, amennyiben a társadalmi cselekvés fogalmait csak a szociális rend fogalmaival való összefüggésben elemzi.

Innen magyarázható a *szociológiai* és a *filozófiai* cselekvésemélet néhány szembeötlőbb különbsége. Az előbbi előföltételezi azt, amit az utóbbi a témájául választ: mindenekelőtt a célt követő tevékenység struktúrájának (valamint a cselekvőképesség és a racionális választás hozzá tartozó fogalmainak) tisztázását. A szociológiai cselekvésemélet továbbá nem mutat érdeklődést az akaratszabadság és a kauzalitás, a test és a lélek viszonya, az intencionalitás stb. alapproblémái iránt, amelyek éppúgy kezelhetők ontológiai, ismeret- és nyelvelméleti összefüggésekben, mint a filozófiai cselekvéseméletben. Az interszubjektívan osztott társadalmi rend magyarázatának főadata végül eltereli a szociológiai cselekvéseméletet a tudatfilozófia premisszáitól. Ezért nem marad többé oly mértékig a magányos, megismerő és cselekvőképes szubjektum modelljéhez kötve, mint az analitikus cselekvésemélet, amelyben a szubjektum a létező tényállások teljességével áll szemben, s mind észlelően, mind pedig beavatkozóan viszonyul valamihez ebben az objektív világban. Az interszubjektivitás-elméleti kiindulópontú cselekvésemélet sokkal inkább olyan kérdésfeltevések újrafogalmazásához járulhat hozzá, amelyeket a filozófia eddig saját területéhez tartozónak tekintett.

Először is, az „egyetértéssel” és a „befolyásolással”, a cselekvések összehangolásának két mechanizmusát kívánom jellemezni, amelyek a társadalmi cselekvés legfontosabb fogalmainak alapjául szolgálnak (1). Ezek a cselekvéskonceptiók azt is eldöntik, hogy miképpen lehet esetenként elgondolni a társadalmi rendet. E

társadalom-koncepciókkal másfelől jellemezhető a ma egymással versengő kezdeményezések: mégpedig a társadalmi csere elmélete és a rendszerfunkcionalizmus, a szerepalakító cselekvés elmélete és az önábrázolás fenomenológiája, végül pedig a szimbolikus interakcionizmus és az etnometodológia (2). Ezen elméleti kezdeményezések egyoldalúságai és gyöngéi adnak alkalmat számomra, hogy bevezessem a kommunikatív cselekvés és az életvilág fogalmát (3). Ezek az intuitív elméletek olyan kifejtést igényelnek, amelyet itt és most nem végezhetek el. Legalább föl szeretném azonban sorolni és programatikusan megvilágítani a kifejtésnek azokat a lépéseit, amelyeket a kommunikatív cselekvés elméletében meg kell tennünk (4). Két kiterő erejéig egyrészt tárgyalni kívánom azt a kérdést, hogy miképpen függnek össze társadalomelméletileg a „stratégiai” és a „kommunikatív cselekvés”, valamint „rendszer” és „életvilág” alapfogalmai, másrészt pedig jelezni kívánom azokat a filozófiai problémákat, amelyek tisztázásához a cselekvés formálpragmatikai kiindulópontú elmélete hozzájárulhat (5).

(1) *A cselekvések összehangolásának mechanizmusai.* Az említett szociológiai cselekvéseméletek megegyeznek néhány alaplöntést illetőleg. Először is a mellett az elemzés mellett foglalnak állást, amely a cselekvő belső perspektívájából indul ki. A cselekvés mint egy szituáció definíciójára támaszkodó cselekvésterv véghezvitele érthető meg. Amikor a cselekvő megvalósít egy cselekvéstervet, úrrá lesz egy helyzeten. A cselekvéshelyzetet a cselekvő által értelmezett környezet egy szeletét képezi. Ez a szelet azon cselekvési lehetőségek fényében konstituálódik, amelyeket a cselekvő relevánsnak észlel cselekvéstervének megvalósítása szempontjából. A cselekvéseméletek továbbá abban is különböznek a viselkedéseméleti kezdeményezésektől, hogy propozicionális szerkezetű tudást tulajdonítanak a cselekvőnek. A cselekvőnek képesnek kell lennie arra, hogy *foro interno* megismételje és önmagának címezze egy megfigyelő kijelentéseit (*A úgy véli vagy hiszi, akarja vagy szándékolja, kívánja vagy fél attól, hogy „p”*). Végül a szociológiai cselekvéseméletek legalábbis *megegyező* tudást követelnek meg az interakcióban résztvevőktől: helyzetdefinícióiknak eléggé át kell fedniük egymást. Ugyanakkor megengedik a nyelvi kommunikációt, de legalábbis az információk kicserélését. A továbbiakban azonban a cselekvéseméleti kezdeményezések aszerint különböznek egymástól, hogy a cselekvések összehangolásának tekintetében *egyetértést*, tehát *közös* tudást, vagy pedig pusztán egymásra való *hatásgyakorlást* posztulálnak.

A „közös” tudás igényes föltételeknek kell hogy eleget tegyen. Nem beszélhetünk még ilyenről, ha a résztvevők néhány véleményükben megegyeznek; még akkor sem, ha tudják, hogy ezekben megegyeznek egymással. *Közösnek* azt a tudást nevezem, amely *egyetértést* konstituál, ahol is az egyetértés a bírálható érvényességi igények interszjektív elismerésében éri el végpontját. Az egyetértés azt jelenti, hogy a résztvevők valamilyen tudást érvényesként, tehát interszjektíven kötelezőként fogadnak el. A közös tudás csak annyiban képes arra, hogy a cselekvések összehangolásának funkcióit átvegye, amennyiben az interakciók következményei szempontjából releváns elemeket vagy implikációkat tartalmaz. Kölcsönös



kötelezettségek csak interszjektíven osztott meggyőződésekből jönnek létre. Ezzel szemben a (kauzális behatás értelmében vett) külsődleges hatásgyakorlás, egy másik, az interakciókban részt vevő személy meggyőződéseire, megőrzési egyoldalúságát.

Az interszjektívan osztott meggyőzések *kölcsönösen kötik* az interakcióban résztvevőket; az indokoknak a meggyőzésekhez kapcsolódó potenciálja képezi azt az elfogadott alapot, melyen az egyik fél adott esetben a másik belátására apellálhat. Az elkötelezésnek ezzel a hatásával (Bindungseffekt) nem bírhat olyan meggyőződés, amelyet az egyik fél a másikban (adott esetben hazugsággal) *indukál*. Monologikus meggyőzések, tehát az, amit mindenki *foro interno* igaznak vagy helyesnek tart, csak a mindenkori saját beállítódásra lehetnek hatással. Az egyoldalú behatás (vagy a kölcsönös befolyásolás) modelljében az indokok — legyenek akár mennyire jók is — nem képezhetnek föllebbviteli fokot: e modellben a jó indokoknak nincs privilegizált helyi értékük. Nem az eszközök fajtái számítanak itt, hanem egyedül a másik fél döntéseire gyakorolt befolyás sikere, mindegy, hogy azt pénz és erőszak, avagy szavak által érik-e el.

Az egyetértés és a befolyásolás a cselekvések összehangolásának olyan mechanizmusai, amelyek — legalábbis a résztvevők szemszögéből — kizárják egymást. A kölcsönös megértés folyamatait nem lehet *egyidejűleg* azzal a szándékkal megindítani, hogy egyetértésre jussunk az interakció valamelyik résztvevőjével, és hogy befolyást gyakoroljunk rá, hogy tehát kauzálisan előidézzünk benne valamit. A résztvevők szemszögéből az egyetértés nem róható ki, hatásvadász módon, az egyik fél által a másikra — sem instrumentálisan, a cselekvéshelyzetbe történő közvetlen beavatkozás által, sem pedig stratégiailag, a másik fél beállítódásainak sikerrel kecsegtető befolyásolása révén. Az egyetértés objektívan kikényszeríthető avagy indukálható ugyan, ámde ami *szemlátomást* külső behatás, külön juttatás, elijesztés, szuggesztívó vagy félrevezetés által jön létre, az szubjektívan nem számíthat egyetértésnek. Az egyetértés azonnal elveszíti a közös meggyőződés jellegét, amint az érintett fölismeri, hogy az egy másik fél reá gyakorolt külső befolyásolásából ered.

A cselekvő csak akkor kísérhet meg ilyen beavatkozást, ha cselekvéstervének végrehajtásakor objektíváló beállítódás talajára helyezkedik a külvilággal szemben, s közvetlenül cselekvésének következményeire, ti. a sikerre orientálódik. Ezzel szemben azok az interakcióban résztvevők, akik mindenkori cselekvésterveiket egyetértően hangolják össze, s csak az elért egyetértés föltétele mellett valósítják meg őket, beszélők és hallgatók performatív beállítódásának talajára helyezkednek, s vitatkoznak az adott helyzetről, valamint annak megoldásáról. A sikerre orientált beállítódás elszigeteli a cselekvőt a környezetében található más aktoroktól, hiszen számára a szemben álló felek cselekvései, akár csak a helyzet más alkotórészei, csupán eszközöket és korlátozásokat jelentenek saját cselekvéstervének megvalósítása szempontjából. E tekintetben a társadalmi objektumok semmiben sem különböznek a fizikaiaktól. A kölcsönös megértésre orientált beállítódás ezzel szemben függővé teszi egymástól az interakcióban résztvevőket, akik rá vannak utalva címzettjeik igenlő/tagadó állásfog-

lalásaira, mivel csakis az érvényességi igények interszubjektív elismerése alapján érhetnek el közmegegyezést.

(2) A teleológiai cselekvés vagy célt követő tevékenység fogalma Arisztotelész óta a filozófiai cselekvéstudomány középpontjában áll. Az aktor úgy valósítja meg célját, illetve idézi elő a kívánt állapot bekövetkezését, hogy egy adott helyzetben sikert ígérő eszközöket választ, s helyesen alkalmazza őket. Középpontban a *helyzetértelmezésre* alapozott és egy cél megvalósítására törekvő *cselekvésterv* áll, amely lehetővé teszi a *cselekvési alternatívák közötti döntést*. E teleológiai szerkezet minden cselekvéstudomány számára alapvető jelentőséggel bír. A társadalmi cselekvés fogalmai viszont aszerint különböznek egymástól, hogy miképpen kezdenek hozzá az egyes cselekvések összehangolásához. Az első osztályozás abból a szempontból adódik, hogy a cselekvéstudományi kezdeményezések *egonak alterre* való empirikus ráhatásával, vagy pedig *ego és alter* racionálisan motivált egyetértésének előállításával számolnak. Aszerint, hogy melyik eset forog fenn, az interakcióban résztvevők a sikerre vagy a kölcsönös megértésre orientálódó beállítódás talajára helyezkednek. Eközben előfeltételezzük, hogy ezek a beállítódások megfelelő körülmények között a résztvevők intuitív tudása segítségével azonosíthatók.

A stratégiai cselekvéstudomány megelégszik a sikerre orientált cselekvés szabályainak kifejtésével, míg a többi cselekvéstudomány az egyetértés azon feltételeit részletezi, amelyek mellett az interakcióban résztvevők megvalósíthatják mindenkor cselekvésterveiket. A normavezérelt cselekvés értékconszenzust előfeltételez a résztvevőknél, a dramaturgiai cselekvés egy önmagát hatásosan alakító szereplő és közönsége közötti konszenzuális viszonyra támaszkodik, a nyelvileg közvetített interakció pedig a közmegegyezés előállítását követeli meg, akár értelmező szerepátvétel és kreatív szerepalakítás, akár pedig kooperatív értelmezési folyamatok révén. A sikerre orientált cselekvés modelljéből kifejlesztett csere- és hatalomtudományok abból indulnak ki, hogy az interakcióban résztvevők cselekvéseiket kölcsönös befolyásolás révén hangolják össze (a); a nem-empirikus cselekvéstudományok viszont a behatásokat a nézetegyeztetés folyamataival helyettesítik (b).

(a) A teleológiai cselekvéstudomány *stratégiai cselekvéstudomány* bővül, ha a cselekvő sikerkalkulusába utat találhat legalább egy további, célirányosan cselekvő aktor döntéseinek elvárása. Ezt a cselekvéstudományt gyakran utilitarisztikusan értelmezik. Ekkor előfeltételezik, hogy az aktor a haszonmaximalizálás, illetve a hasznosság elvárások szempontjai alapján választja ki és hangolja össze eszközeit és céljait. A stratégiai cselekvésnek ebből a fogalmából ugyanakkor nem lehet eljutni további föltevés nélkül a társadalmi rend fogalmához. Az egocentrikus hasznosság kalkulációk egymásbakapcsolódásából interakciós minták, tehát az interakciók szabályszerű és szilárd hálói csak azon feltétel mellett jönnek létre, hogy a résztvevő aktorok preferenciái kiegészítik egymást, s megfelelőképpen kiegyenlítik az érdekhelyzeteket. Az a két példaszzerű eset, amelyekre ez általánosan érvényes: a szabadon konkuráló föl kínáló és igénylők közt lejátszódó csereviszonyok, valamint a parancsadók és a tőlük függők közötti szankcionált uralmi viszonyok keretében

létrejött hatalmi kapcsolatok. Ameddig a személyközi viszonyokat csak csere és hatalom révén szabályozzák, addig a társadalom *instrumentális rendként* jelenik meg, mely a cselekvési orientációkat a pénzért vagy a hatalomért folyó versengésre specializálja, s a döntéseket piaci, illetve uralmi viszonyokon keresztül hangolja össze egymással. Ezeket a tisztán gazdasági, illetve tisztán hatalmpolitikai rendeket azért nevezzük instrumentálisnak, mivel olyan személyközi kapcsolatokból jönnek létre, amelyekben az interakciókban résztvevők egymást eszközként használják föl — instrumentalizálják — a mindenkori saját sikerük reményében.

Mármost Durkheim, Weber és Parsons újra és újra rámutatnak arra, hogy az instrumentális rendek nem stabilak, hogy a társadalmi rendeket nem lehet kizárólag az egymásba nyúló érdekhelyzetek révén tartóssá tenni. Valójában a szociológiai csere- és hatalomelméletek nincsenek meg a normatív rend fogalmának kölcsönvétele nélkül. Így, példának okáért, P. Blau a cseretevékenységről kialakított elméletének utilitarisztikus alapfogalmait olyan igazságossági elképzelésekkel egészíti ki, amelyek segítségével az aktorok kárpótlásait mint többé-kevésbé *faireket* ítélik meg.<sup>1</sup> R. Dahrendorf pedig, konfliktuselméletében, az uralmat, teljességgel weberi értelemben, olyan intézményesített hatalomként fogja föl, amely legitimációra szorul.<sup>2</sup> Mindkét megoldás olyan normatív alkotórészt képez, amely túlmegy az egyébként instrumentálisan koncipiált renden, az alapjául szolgáló stratégiai cselekvésmódban azonban idegen testként jelenik meg.

Következetesebb megoldást kínál a rendszerfunktionalizmus, amely a stratégiai cselekvés fogalmát a *közegvezérelt interakció* fogalmával helyettesíti, míg a társadalmi rendet eleve a határfőnntartó rendszerek modellje alapján, tehát a cselekvésemélet fogalmi perspektívájától függetlenül képzei el. A társadalmi cselekvés fogalmát a kommunikációs, illetve a vezérlő közeg rendszerelméletileg bevezetett fogalmához szabja.<sup>3</sup>

Egy ilyen közeg azon kód sajátosságaival rendelkezik, amelynek segítségével információk vihetők át az adóról a vevőre. A nyelv grammatikai kifejezéseivel ellentétben egy vezérlő közeg szimbolikus kifejezéseibe, így például az árakba, egy preferencia-struktúra van beépítve: a szimbolikus kifejezések a vevőt informálhatják egy ajánlatról, s egyidejűleg arra készíthetik, hogy elfogadjja az ajánlatot. A vezérlő közeg úgy épül föl, hogy *alter* cselekvéseit a kockázatterhes közmegegyezésképző folyamatok kikerülésével „kapcsolja hozzá” *ego* cselekvéseéhez. Ez az automatizmus azért lép föl, mivel a közeg kódja csak

- az alaphelyzetek egy jól körülhatárolható osztályára érvényes,
- amely az egyértelmű érdekhelyzetek révén oly módon definiált,
- hogy a résztvevők cselekvési orientációit egy általánosított érték rögzíti;

<sup>1</sup> P. Blau: *Exchange and Power in Social Life*, New York 1966.

<sup>2</sup> R. Dahrendorf: *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford 1959.

<sup>3</sup> J. Habermas: „Bemerkungen zu T. Parsons Medientheorie”. A W. Schluchter által szerkesztett *Verhalten, Handeln und System* c. kötetben (Frankfurt 1980).

- hogy *alter* alapvetően két alternatív állásfoglalás közt választhat;
- hogy *ego* ajánlatok révén irányíthatja ezeket az állásfoglalásokat;
- hogy az aktorok csak a cselekvések következményeire orientáltak, tehát rendelkeznek azzal a szabadsággal, hogy döntéseiket saját cselekvési sikerükre vonatkozó kalkulációiktól tegyék függővé.

A pénz példaszzerű esetében az *alphelyzetet* a javak cseréjének folyamata definiálja. A cserepartnerek gazdasági *érdekeket* követnek, amennyiben alternatív célokért — szűkös erőforrások fölhasználása mellett — megkísérlik optimalizálni a ráfordítás és a bevétel arányát. Eközben az *általánosított érték* a haszon, ahol az „általánosított” kifejezés azt jelenti, hogy minden, a pénzforgalomban résztvevő aktort mindenhol és minden időben azonos módon kötelez. A pénzkód oly módon sematizálja *alter* lehetséges állásfoglalásait, hogy vagy elfogadja, vagy elutasítja *ego* csereajánlatát, s ezzel vagy tulajdont szerez, vagy pedig lemond annak megszerzéséről. E föltételek mellett a cserepartnerek ajánlataik révén tudják kölcsönösen szabályozni egymás *állásfoglalásait*, anélkül, hogy ráhagyatkoznának a kommunikatív cselekvésben előföltételezett együttműködési készségre. Az aktoroktól ilyenkor sokkal inkább a cselekvéshelyzettel szembeni objektíváló beállítódást, valamint a cselekvés következményeire való racionális orientációt várják el. A *rentabilitás* képezi azt a mércét, amelynek alapján a siker kalkulálható.

A pénz közegeén keresztül vezérelt interakció fogalma a piac közvetítette stratégiai cselekvés koncepciójából áll elő, s egyidejűleg helyettesíti is azt. E fogalom a társadalom olyan rendszerelméleti fogalmához illeszkedik, amelyet nem kell — mint az instrumentális rendét — normativisztikus alapfogalmakkal földúsítani.

Rendszerint a stratégiai jellegű interakciókat is mint nyelvi közvetítetteket fogják föl, azonban e modellen belül magukat a beszédaktusokat is föloldják a sikerre orientált cselekvésekben. A stratégiaileg cselekvő szubjektumok számára ugyanis, akik *közvetítés nélkül* valósítják meg cselekvésterveiket, a nyelvi kommunikáció ugyanolyan eszköz, mint bármelyik másik: a nyelvet perlokutív hatások kedvéért veszik igénybe. Kétségkívül léteznek a kölcsönös megértés közvetett folyamatai is. Akár úgy, hogy az egyik fél jelek segítségével értésére ad valamit a másinak, közvetett módon arra indítva őt, hogy a helyzetészeletek következtető feldolgozása útján véleményt alkosson magának, vagy elhatározásra jusson. Akár pedig úgy, hogy az egyik fél, egy már bejáratott köznapi kommunikatív gyakorlat talaján, a másikat észrevétlenül saját céljai elébe fogja be, tehát a nyelvi eszközök manipulatív bevetésével egy általa megkívánt viselkedésre készíti, s ezzel saját cselekvése sikerének eszközévé teszi. Csakhogy ez a következményre orientált nyelvhasználat elhibázza annak az egyetértésnek a nyelvben magában meglévő *telosztát*, amelyet a kommunikációban résztvevők megteremthetnek egymással, valamivel kapcsolatban.

(b) A nem-stratégiai cselekvés modelljei a kölcsönös megértésre irányuló nyelvhasználatot — még ha esetenként egyoldalú is — a cselekvések összehangolásának lényeges elemeként előföltételezik. A normavezérelt cselekvésben a kölcsönös megértés folyamata egy már fönnálló normatív csoportegyetértés föllevenítését, a

dramaturgiai cselekvésben pedig a közönségre vonatkoztatott önmegjelenítést szolgálja, amellyel a szereplők hatást keltenek egymásban. E két koncepciót abban az értelemben használom, ahogyan Parsons, illetve Goffmann bevezette őket.<sup>4</sup>

A *normavezérelt* cselekvés fogalma nem egy elvileg magányos aktor viselkedésére vonatkozik, aki más aktorokra bukkan környezetében, hanem egy társadalmi csoport tagjaira, akik cselekvéseiket közös értékekhez szabják. Az egyes aktor egy normát követ (vagy vét ellene), amint egy adott helyzetben teljesülnek azok a föltételek, amelyekre a norma alkalmazható. A normák egy társadalmi csoportban meglévő egyetértést fejeznek ki. Egy csoport mindazon tagjai, akikre érvényes egy bizonyos norma, elvárhatják egymástól, hogy meghatározott szituációkban a mindenkor megkövetelt cselekvéseket hajtsák végre, illetve mulasszák el végrehajtani. A *normakövetés* középponti fogalma egy általánosított viselkedési elvárás teljesítését jelenti. A viselkedési elvárás nem egy megjósolt esemény elvárásának kognitív értelmével bír, hanem azzal a normatív értelemmel, hogy a hozzátartozók *jogosultak* egy viselkedés elvárására. Ez a normatív cselekvésmodell képezi a szerepelmélet alapját.

A dramaturgiai cselekvés fogalma, elsődlegesen, sem nem egy magányos aktorra, sem nem egy társadalmi csoport tagjára vonatkozik, hanem az interakciónak egymás számára olyan közönséget képező résztvevőire, amelynek szeme előtt ábrázolják önmagukat. Az aktor a közönségében egy bizonyos képet, benyomást idéz elő önmagáról, miközben többé-kevésbé célirányosan leleplezi szubjektivitását. Minden cselekvő ellenőrizheti a saját szándékai, gondolatai, beállítódásai, kívánságai, érzelmei stb. szférájához vezető nyilvános utat, amelyhez csak ő férhet hozzá privilegizált módon. A dramaturgiai cselekvésben a résztvevők önmaguk hasznára fordítják ezt a körülményt, és interakciójukat a mindenkori saját szubjektivitás kölcsönös hozzáférhetőségének szabályozása révén irányítják. Az *önmegjelenítés* centrális fogalma ezért nem a viselkedés spontán kifejezését, hanem a saját élmények kifejezésének nézőkre vonatkoztatott stilizálását jelenti. Ez a dramaturgiai cselekvésmodell elsősorban az interakciók fenomenológiai irányultságú leírására szolgál. Elméletileg általánosító kezdeményezéssé azonban eleddig nem dolgozták még ki.<sup>5</sup>

A normavezérelt cselekvésnek az elismert normák vagy a fönnálló intézmények rendszereként fölfogott társadalmi rend felel meg. Az intézmények annál időtállóbb-

<sup>4</sup> T. Parsons: *The Structure of Social Action*, New York 1949; E. Goffmann: *Wir alle spielen Theater*, München 1968; uo.: *Interaktionsrituale*, Frankfurt 1971.

<sup>5</sup> Ezenfelül Goffmann kétértelműen használja ezt a cselekvésmodellt. Az önábrázolás skálája a saját szándékok, kívánságok, hangulatok stb. őszinte közlésétől egészen azoknak a benyomásoknak a cinikus irányításáig terjed, amelyeket az aktor másokban idéz elő. Még egy ilyen *impression management* is a dramaturgiai cselekvés leírásához tartozik, amíg az egy olyan gyanútlan közönséghez fordul, amely a stratégiai szándékot félreismerve konszenzuson alapuló előadásban vél részt venni. Egyébiránt a szimbolikus-represszív hatalomgyakorlás egy körmönfont formájáról van szó, tehát a sikerre irányuló cselekvés speciális változatáról, amelyből — jó példát képeznek erre Pierre Bourdieu munkái — egy megfelelő hatalomelméleti társadalommodell vezethető le.

nak számítanak, mennél jobban integrálhatók a normatívan megkövetelt értékorientációk az adott érdekhelyzetekkel. E társadalomkoncepció ugyanakkor olyan szűkre van szabva, hogy nem hagy teret az aktor konstruktív teljesítményei számára, s így kiteszi magát annak az ellenvetésnek, miszerint egy „túlszocializált” cselekvő szubjektumot (D. Wrong) előfeltételez. Ezzel szemben a dramaturgiai cselekvésmo- dellben előfeltételezett aktor „alulszocializált”. E cselekvésmo- dellben teljességgel hiányzik az intézményes rendek számára fönntartott fogalmi hely. Ehelyett a saját maguk által fönntartott önazonosságok pluralizmusával számol, amelyek az önmegjelenítés módjában kommunikálnak egymással. Ez az expresszivistikus modell teret enged ugyan az aktor alkotó teljesítményeinek, ám mégis olyan gyengeségekről árulkodik, melyek a normativisztikus modell gyengéihez tükörképszerűen viszonyul- nak. Míg a túlzottan társadalmasult szubjektumokban ugyanazok a normatív struktúrák termelődnek csupán újra, amelyek a társadalmi rendben intézményesültek, addig a sokszorosan összetettebben megjelenő identitások olyan lényekként konceptu- alizálódnak, amelyek ki vannak emelve a társadalomból, vagy pedig mintegy kívülről lépnek be abba.

Ezeket az egymást kiegészítő hibákat a *szimbolikus interakcionizmus* küzdi le, amely a szerepátvételt olyan tanulási folyamat mechanizmusaként képze- li el, amelynek során a növendék fölépíti társadalmi világát, s egyidejűleg kialakítja saját identitását. A szerepátvétel koncepciója megengedi, hogy az individualizálódást társadalmasodási folyamatként, s a társadalmasodást egyúttal individualizálódásként fogjuk föl. A szimbolikus interakcionizmus az intézményes rendek és az identitások sokfélesége közötti elvont ellentétet egy olyan körkörös fejlődési folyamatban oldja föl, amely mindkét oldal — tehát a társadalmi rend és az aktorok — számára egyaránt konstitutív. E fogalmi újításokkal reagál a társadalmi rend konceptualizálásának már említett gyöngéire, anélkül azonban, hogy megújítaná a társadalmi cselekvés fogalmát magát. A szimbolikus interakcionizmus minden társadalmi cselekvést szocializatori- kus interakciók mintájára képze- li el. Nem tisztázza viszont, hogy miképpen funkcionálhat a nyelv a társadalmasodás közegeként.

Ezzel a problémával a fenomenológiai és a hermeneutikai kezdeményezések, különösképpen a H. Garfinkel által megalapított *etnometodológia* foglalkozott. E kezdeményezések a társadalmi cselekvéseket olyan kooperatív értelmezési folyama- tokként fogják föl, melyek során az interakcióban résztvevők tárgyalásos úton közös helyzetértelmezéseket küzdenek ki, hogy összehangolhassák cselekvési terveiket. Ugyanakkor olyannyira kizárólagosan az aktorok értelmezési teljesítményeire koncentrálnak, hogy a cselekvések beszédaktusokban, a *társadalmi interakciók* pedig hallgatólagosan *konverzációkban oldódnak föl*. Ebből a szempontból a társadalmi rend olyan, interszjektívan előállított fikciók kontingens sorozataivá párolog el, amelyek csak azért bukkannak föl az értelmezések áramából, hogy azután újra széthulljanak. Az értelmezők minden interakciós sorozat által megújítják a normatívan strukturált társadalom látszatát, valójában azonban az egyik törékeny, pillanatnyi közmege- gyezéstől bukdácsolnak a másikig. Abból a kommunikatív cselekvésből, amelyet egy

örökké tartó beszélgetés önmagában keringő hermeneutikájában oldanak föl, legjobb esetben is csak a társadalmi rend olyan fogalma nyerhető, amely a társadalmat a kulturális hagyományok reflexíven megtört továbbfejlesztésével azonosítja.

Először azt kívánom megmutatni, hogy a szimbolikus interakcionizmus és az etnometodológia miért nem tud eleget tenni annak a föladatának, hogy a társadalmi cselekvés olyan fogalmát fejlessze ki, amelyben a közmegegyezés nyelvi kialakítása veszi át a cselekvések összehangolásának funkcióját. Ez a magyarázat kulcsként szolgál a kommunikatív cselekvés azon társadalomtudományosan gyümölcsöző fogalmához, amelyet másutt részletekbe menően kidolgoztam.<sup>6</sup>

(3) Mind a szimbolikus interakcionizmus, mind a fenomenológiai kiokított etnometodológia azt a föladatot tűzi ki maga elé, hogy tisztázza a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés összehangolásának nyelvi mechanizmusát. A szerepátvétel és az értelmezés koncepcióival azonban *más* célokra irányuló elemzések örvényébe kerülnek: a kommunikatív cselekvést olyan közegként mutatják be, amelyen keresztül szocializációs folyamatokat bonyolítanak le vagy normatív rendek meglétét szinlelik. A cselekvésemélet voltaképpeni céljától való ezen eltérést arra vezetem vissza, hogy a G. H. Meadhez és a A. Schützhez kapcsolódó kutatási hagyományok nem tesznek elég gondosan különbséget *világ* és *életvilág* között. Azt, hogy *miről* értekeznek egymással az interakciókban résztvevők, nem szabad összetéveszteni azzal, hogy *miből* merítik az értelmezési teljesítményeikhez szükséges erőt. A kölcsönös megértésre irányuló cselekvés önmagában reflektált. Ezért a társadalmi rendek, valamint a cselekvő szubjektumok identitásai két helyen vetődnek föl. A résztvevők explicit módon úgy tudnak róluk, mint a cselekvéshelyzet *tematizálható alkotórészeiről*. Mint a kommunikációs folyamat előállításának *erőforrásai* ugyanakkor a háttérben maradnak, és, hasonlóan a kulturálisan fölhalmozott értelmezési mintákhoz, csak implicit tudásként jelenvalók. Az interakcionizmus és a fenomenológia olyan kiindulópontot választ ugyan, amely arra sarkallja őket, hogy szétválasszák a témákat az erőforrásoktól, tehát hogy megkülönböztessék egymástól a tartalomnak és a nézetegyeztetési folyamatok konstitúciójának a szintjét. Mivel azonban analitikusan nem bontják ki eléggé ezeket az összefüggéseket, e két szempont egyike mindig önállósul. Az egyik esetben a konstitúció szempontjai uralkodnak: a társadalmi szerepekbe beépített perspektíva-struktúra annyira leköti a figyelmet, hogy a kommunikatív cselekvés leszűkül a szerepátvételnek a szocializációs folyamatok számára releváns dimenziójára. A másik esetben a témák együttműködő földolgozása olyannyira előtérbe kerül, hogy a kulturális tudás marad meg egyedüli erőforrásnak, s így a társadalmi rend mintegy elmerül a beszélgetésekben.

Az életvilág szimbolikus újratermelését csak akkor leszünk képesek megfelelő módon konceptualizálni, ha (a) azonosítjuk azokat a *világra való vonatkozásokat*, amelyek talaján a kommunikatív cselekvő szubjektumok állanak; ha (b) a

<sup>6</sup> J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981. A helyenként szó szerinti átvételeket a következőkben nem fogom idézetekként jelölni.

kölcsönös megértésre irányuló cselekvés szemszögéből újrafogalmazzuk a *situáció* fogalmát, hogy különbséget tehessünk az életvilág *kontextusképző*, illetve *konstitutív* teljesítményei között; s végül, ha (c) föladjuk az aktor szemszögét, hogy láthassuk, a kommunikatív cselekvés mennyiben járul hozzá az életvilág fönntartásához és előállításához.

(a) *Világra való vonatkozások*. Fregéhez és (a korai) Wittgensteinhoz kapcsolódva meghonosodott a világ egy szemantikai fogalma. Eszerint a világ mindaz, aminek esete fönnáll. Ha ehhez hozzávesszük a Peirce-höz kapcsolódva kifejtett intervencionisztikus törvény- és kauzalitásfogalmat,<sup>7</sup> akkor az objektív világot egy időmutatóval láthatjuk el, amit ekkor törvényszerűen összekapcsolt tényállások összességéként definiálhatunk, amelyek egy adott időpontban fönnállnak vagy bekövetkeznek, illetve beavatkozások révén előidézhetők. Szemantikai szinten az ilyen tényállások a kijelentő-, illetve a szándékot kinyilvánító mondatok propozicionális tartalmai által képviseltként gondolhatók el. A célt követő tevékenység főntebb bevezetett modelljéhez kapcsolódó ontológiai előföltételeket ekkor e világfogalom segítségével fejthetjük ki. Hogy egy történést (Vorgang) teleológiai cselekvésként foghassunk föl, el kell ismernünk (legalább implicit módon) az aktornak a véleményformálásra és -ellenőrzésre, valamint az elhatározásra és annak kivitelezésre való képességét. Ezzel azt állítjuk, hogy az aktor alapvetően kétféle vonatkozás talajára helyezkedhet az objektív világgal kapcsolatban: megismerhet létező tényállásokat, illetve létrehozhat kívánt tényállásokat.

Ugyanezek az ontológiai előföltételek érvényesek a *stratégiai cselekvés* fogalmával kapcsolatban is. A stratégiailag cselekvő szubjektumoknak, akik nem korlátozódnak instrumentális beavatkozásokra, s céljaikat a más aktorok döntéseire való befolyás útján követik, a tekintetben, ami előfordul a világban, ki kell bővíteniük konceptuális apparátusukat (döntésképes aktorok *versus* dolgok és események); a világon belüli entitások komplexitásával azonban az objektív világ fogalma nem lesz még bonyolultabbá. A stratégiai cselekvéssé kijegecesedő célt-követő tevékenység *egyvilág*-fogalom marad. Ezzel szemben a normavezérelt és a dramaturgiai cselekvés-fogalmak egy aktor és egy mindenkori további világ között fönnálló viszonyokat előföltételeznek.

A létező tényállások objektív világa mellé az első esetben a *társadalmi világ* lép, amelyhez a szerepalakító szubjektum éppúgy hozzá van rendelve, mint azok az aktorok, akik egymással legitím módon szabályozott személyközi viszonyokat alakíthatnak ki. A társadalmi világ intézményes rendekből áll, amelyek megszabják, hogy mely interakciók tartoznak a mindenkori jogosult társadalmi viszonyok összességéhez, s egy ilyen normakomplexum minden címzettje ugyanahhoz a társadalmi világhoz rendelődik hozzá. Amint az objektív világ értelme a tényállások létezésére való utalással, úgy a társadalmi világ értelme a normák parancsoló érvényességével [Sollgeltung] (vagy elismerésre méltóságával) magyarázható meg.

<sup>7</sup> G. H. v. Wright: *Explanation and Understanding*; London 1971.



Szemantikai szinten a normákat, amelyeket e normák címzettjei mint igazoltakat fogadnak el, az általános normatív mondatok (vagy parancsok) hasonló módon képviselik, mint a tényeket az igaz asszertorikus mondatok.

Amikor egy történetet *normavezérelt cselekvésként* írunk le, előfeltételezzük, hogy a résztvevők megkülönböztetik cselekvéshelyzetük normatív alkotórészeit a tényszerűektől, tehát az eszközöket és föltételeket a jogoktól és kötelességektől. A normatív cselekvésmodell abból indul ki, hogy a résztvevők egyfelől az objektíváló beállítódás talajára helyezkednek valamivel kapcsolatban, aminek az esete fönnáll vagy nem áll fönn, másfelől pedig a normakonform beállítódás talajára valamivel kapcsolatban, ami — akár jogosan, akár jogosulatlanul — meg van parancsolva. A cselekvést azonban — ahogyan a teológiai cselekvésmodell is — *elsődlegesen* aktor és világ közötti viszonyként képzei el: itt a társadalmi világhoz való viszonyként, amellyel, szerepében, az aktor mint a normák címzettje áll szemben, s amelynek keretében, legitim módon szabályozott, személyközi viszonyokba léphet. De sem itt, sem amott nem előfeltételezik *magát* az aktort olyan világgként, amelyhez ő maga reflexív módon viszonyulhatna. Csak a dramaturgiai cselekvés fogalma követeli meg a szubjektív világ további előfeltételezését, amelyhez a cselekvése során önmagát megjelenítő aktor viszonyul.

A *dramaturgiai cselekvés* esetében az aktornak, amidőn egy közönség előtt önmagáról képet nyújt, viszonyulnia kell saját szubjektív világához, amely azon élmények összességéként definiálható, amelyekhez a cselekvő mindenkor privilegizált módon férhet hozzá. A szubjektivitás ezen tartománya ugyanakkor csak annyiban érdemli meg a „világ” nevet, amennyiben hasonlóképpen kifejthető e szubjektív világ jelentése, mint a társadalmi világé a normák fönnállására való (a tényállások meglétével analóg) hivatkozással. Azt lehet talán mondani, hogy a szubjektivitást úgy képviselik a hitelesen kinyilvánított élményt kifejező mondatok, mint ahogyan a létező tényállásokat az igaz kijelentések, és az érvényes normákat az igazolt, kellőséget tartalmazó mondatok [Sollsätze]. A szubjektív élményeket nem szabad mentális állapotokként vagy belső epizódokként fölfognunk, hiszen ezáltal entitásokhoz, tehát az objektív világ alkotórészeihez tennénk őket hasonlatossá. Élmények bírását persze fölfoghatjuk a tényállások meglétének hasonlatosságára, de nem szabad az egyiket a másikba beolvasztanunk. Egy megnyilatkozásra képes szubjektum [äusserungsfähiges Subjekt] nem „rendelkezik” vagy „bír” ugyanabban az értelemben kívánságokkal vagy érzelmekkel, ahogy egy megfigyelhető objektum kiterjedéssel, súllyal, színnel és más efféle tulajdonságokkal. Az aktornak abban az értelemben vannak kívánságai és érzelmei, hogy ezeket az élményeket egy közönség előtt tetszése szerint, mégpedig úgy juttathatná kifejezésre, hogy e közönség — amennyiben hisz neki — a kinyilvánított kívánságokat vagy érzelmeket mint valami szubjektívát a cselekvő számlájára írja.

Amikor egy történetet dramaturgiai cselekvésként írunk le, előfeltételezzük, hogy az aktor elhatárolja belső világát a külvilágtól. E külvilágban az aktor kétségkívül különbséget tehet a cselekvéshelyzet normatív és nem normatív alkotórészei között. Goffman cselekvésmodellje azonban nem veszi számításba azt, hogy a cselekvő a

társadalmi világhoz a *normakonform* beállítódás talajáról viszonyul: a legitim módon szabályozott interakciókat csak mint társadalmi tényeket veszi figyelembe. Ezért helyénvalónak tűnik a dramaturgiai cselekvést is olyan fogalomként osztályozni, amely *két világot* előfeltételez, ti. egy belső és egy külső világot, illetve egy szubjektív és egy objektív világot.

Az eddig tárgyalt aktor-világ-vonatkozások a *leírások* azon ontológiai előfeltételeihez tartoznak, amelyekben megjelennek az ezeknek megfelelő cselekvés-koncepciók. Amikor, társadalomtudósként, ilyen leírást készítünk, előfeltételezzük, hogy az aktorok kapcsolatba lépnek azokkal a világokkal, amelyeket érvényes asszertorikus, normatív vagy expresszív mondatok által képviseltként gondolunk el. Amint a *kölcsönös megértésre irányuló cselekvés modelljét* alkalmazzuk, ugyanezeket az aktor-világ-vonatkozásokat kell a cselekvők számlájára írunk, ez esetben azonban reflexív viszonyokként. Ekkor azt előfeltételezzük ugyanis, hogy az aktorok az általuk fölvetett világra való vonatkozásokon egyúttal nyelvileg is uralkodnak, és mozgósítják őket a kölcsönös megértésnek együttműködően követett célja érdekében. *Maguk* a leírt szubjektumok használják azokat a mondatokat, amelyek segítségével eddig a leíró társadalomtudós önmaga számára világossá tette a tények, normák és élmények, azaz a célt követő, a normavezérelt és a dramaturgiai cselekvés referenseit. Az interakcióban résztvevők ilyen mondatokat azon kommunikatív aktusok során alkalmaznak, amelyek révén úgy akarnak kölcsönös megértésre jutni helyzetükkel kapcsolatban, hogy mindenkori cselekvésterveiket egyetértően össze tudják hangolni.

A kommunikatív cselekvés fogalma arra biztat, hogy az aktorokat beszélőként is szemléljük, akik viszonyulnak valamihez az objektív, a társadalmi vagy a szubjektív világban, s eközben kölcsönösen elfogadható vagy kétségbe vonható érvényességi igényeket támasztanak. Az aktorok nem *közvetlenül* viszonyulnak valamire az objektív, a társadalmi vagy a szubjektív világban, hanem amikor valamiről a világban megnyilatkozást tesznek, megnyilatkozásukat azon lehetőségnek megfelelően relativizálják, hogy annak érvényességét más aktorok kétségbe vonhatják. A nézetegyeztetés mint cselekvéseket összehangoló mechanizmus úgy működik, hogy az interakcióban résztvevők megegyezésre jutnak a megnyilatkozásaik igényelte *érvényességgel* kapcsolatban, tehát interszubjektívan elismerik az általuk kölcsönösen támasztott *érvényességi igényeket*. Egy beszélő egy bírálható igényt terjeszt elő, amidőn megnyilatkozása révén legalább egy „világhoz” viszonyul, s eközben arra használja föl azt a körülményt, hogy ezen aktor és világ közti viszony alapvetően hozzáférhető az objektív megítélés számára, hogy a másik felet racionálisan motivált állásfoglalásra készítse. Ha eltekintünk a fölhasznált szimbolikus kifejezés jólformáltságától, akkor az aktornak, aki ebben az értelemben kölcsönös megértésre törekszik, megnyilatkozásával implicit módon három érvényességi igényt kell támasztania. Ti. azt az igényt,

— hogy a tett kijelentés igaz (illetve, hogy az éppen csak megemlített propozicionális tartalom létezési előfeltételei valóban adottak);

— hogy a szándékolt cselekvés egy érvényes normatív kontextusra való vonatkozásában helyes (illetve, hogy az a normatív kontextus, amelynek eleget kellene tennie, legitim), és

— hogy a beszélő manifeszt szándéka úgy értendő, ahogyan az kinyilvánítatik.

A beszélő tehát igazságot igényel a kijelentések vagy a létre vonatkozó preszuppozíciók, helyességet a legitim módon szabályozott cselekvések és azok normatív kontextusa, s hitelességet a szubjektív élmények közzététele számára.

(b) *Világ és életvilág.* Ha cselekvésen a szituációkon való úrrá levést értjük, akkor a kommunikatív cselekvés fogalma főként két szempontot metsz ki a helyzeten való úrrá levésből. Egyrészt a cselekvésterv véghezvitelének teleológiai, másrészt pedig a szituáció értelmezésének és az egyetértés elérésének kommunikatív aspektusát. A kölcsönös megértésre irányuló cselekvés számára konstitutív az a föltétel, hogy a résztvevők egy közösen definiált cselekvéshelyzetben egyetértően vigyék végbe terveiket. Eközben megkísérelnek elkerülni két kockázatot: a *meghiúsult kölcsönös megértés*, tehát az egyet-nem-értés vagy félreértés, és a *meghiúsult cselekvésterv*, azaz a sikertelenség kockázatát. Az első kockázat elkerülése a második leküzdésének szükségszerű föltétele. A résztvevők nem érhetik el céljaikat — legalábbis nem a kommunikatív cselekvés útján —, ha nem tudják kielégíteni a szituációban való cselekvési lehetőségek számára szükséges kölcsönös megértésnek a szükségletét.

A *sztituáció* az életvilágnak egy bizonyos téma által elhatárolt szeletét jelenti. A téma (legalább) egy résztvevő érdekeivel és cselekvéscéljaival kapcsolatban vetődik föl. Körülírja a szituáció tematizálható alkotórészeinek *relevancia-tartományát*, és hangsúlyt kap azon tervek révén, amelyeket a résztvevők, helyzetelemzésük alapján kidolgoznak, hogy mindenkori céljaikat megvalósíthassák. Az értelmezett cselekvéshelyzet a cselekvési alternatívák, tehát a tervek véghezviteléhez szükséges föltételek és eszközök tematikusan föltárt játéktérét írja körül. A szituációhoz hozzátartozik mindaz, ami a megfelelő cselekvési kezdeményezések *korlátozásaként* jelentkeznek. Az aktor háta mögött megmarad az életvilág, mint a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés erőforrása, azokkal a korlátozásokkal viszont, amelyeket a körülmények terveinek végrehajtása elé emelnek, mint a szituáció alkotórészeivel találja magát szemben. Ezeket pedig, a három formális világfogalom vonatkoztatási rendszerében, tények, normák és élmények szerint osztályozhatjuk.

Ha ily módon vezetjük be a szituáció fogalmát, akkor a „világot” és az „életvilágot” a dolgok *tematizálásának* és a *kezdeményezések játéktere korlátozásának* két szempontja alapján különböztethetjük meg egymástól.

A „világ” és az „életvilág” koncepciói először is azon tartományok elhatárolására szolgálnak, amelyek egy adott helyzetben a résztvevők szempontjából vagy hozzáférhetők a tematizálás számára, vagy kivonják magukat alóla. A résztvevőknek a szituáció felé forduló perspektívájából az életvilág a *nézetegyeztetés folyamatainak látóhatárképző kontextusaként* jelenik meg, amely korlátozza a cselekvéshelyzetet, s ezért hozzáférhetetlen marad a tematizálás számára. A témák változásával eltolódnak az életvilágnak azok a szituáció szempontjából releváns szeletei is, amelyeknél az

aktuális cselekvési lehetőségek tekintetében kölcsönös megértés iránti szükséglet lép föl. Csak amit ilyen módon tesznek egy szituáció alkotórészévé, tartozik azon kommunikatív megnyilatkozások tetszőlegesen tematizálható előfeltételeihez, amelyek révén az interakcióban résztvevők egyeztetik nézeteiket valamiről a világban. E szituációtól függő preszuppozíciók szükségszerű, de nem elégséges kontextust képeznek. Ahhoz nem elegendők, hogy a nyelviileg egységesített kifejezések szó szerinti jelentését egy szöveg tökéletesen meghatározott jelentésévé egészítsék ki. Ezért ajánlatos megkülönböztetni egymástól a *sztuáció és az életvilág kontextusát*.

Amint azt Searle a kései Wittgensteinhoz kapcsolódva kimutatta,<sup>8</sup> egy szöveg értelme csak egy kulturálisan begyakorolt, életvilágbeli háttérföltételezések státusával bíró előzetes megértés talajáról ragadható meg. Ez a fundamentális háttértudás, amelynek hallgatólagosan ki kell egészítenie a nyelviileg egységesített megnyilatkozások elfogadhatósága föltételeinek ismeretét, hogy a hallgató megérthesse szó szerinti jelentésüket, különös tulajdonságokkal bír. Olyan *implicit* tudást képez, amely nem képezhető le végesen sok propozíció segítségével. S olyan *holisztikusan strukturált* tudást, amelynek elemei egymásra utalnak. Végezetül pedig olyan tudást, amely annyiban *nem áll rendelkezésünkre*, amennyiben nem tudatosíthatjuk és nem vonhatjuk kétségbe tetszés szerint. Az életvilág a magátólértetődőségek módusában jelenvaló, amelyekkel a kommunikativan cselekvők, intuitív módon, annyira meghitt viszonyban vannak, hogy még csak problematizálódásukkal sem számolnak. Az életvilágról nincsen szoros értelemben vett „tudásunk”, mivel az explicit tudást az jellemzi, hogy kétségbe lehet vonni, illetve meg lehet indokolni. Csak az életvilágnak a szituáció szempontjából releváns szelete képez *tetszőlegesen tematizálható* kontextust azon megnyilatkozások számára, amelyek révén a kommunikációban résztvevők *témává* tehetnek valamit mint valamit az egyik világban.

Az életvilágnak azonban nemcsak *kontextusképző* funkciója van, hanem egyúttal olyan meggyőződések tárházát is fölkinálja, amelyből a kommunikációban résztvevők merítenek, hogy konszenzusképes értelmezésekkel elégték ki az egy szituációban fölvetődött, kölcsönös megértés iránti szükségletet. Az életvilág mint erőforrás a nézetegyeztetés folyamatai számára konstitutív. Így „világ” és „életvilág” nemcsak a dolgok tematizálásának szempontja, hanem a cselekvési játéktér korlátozásának szempontja alapján is különböznek egymástól. Az életvilágot, amennyiben *értelmezési erőforrásként* vesszük figyelembe, háttérföltevések olyan, nyelviileg szervezett készleteként képzelhetjük el, amely a kulturális áthagyományozódás formájában reprodukálódik. A kulturálisan áthagyományozott háttértudás bizonyos mértékig transzcendentális helyzetet foglal el a segítségével előállított kommunikatív megnyilatkozásokkal szemben. Gondoskodik arról, hogy e kommunikációban résztvevők már tartalmilag értelmezetten találjanak rá az objektív, a társadalmi és a szubjektív világ közötti összefüggésre. Ha túllépnek egy adott szituáció látóhatárán, nem léphetnek az ürességbe. Máris a kulturálisan magátólértetődőnek egy másik, most aktuális, de

<sup>8</sup> J. Searle: „Literal Meaning”. A szerző *Expression and Meaning* c. kötetében (Cambridge 1979).

előzetesen értelmezett tartományában találják magukat. A köznapi kommunikatív gyakorlat területén nincsenek teljességgel ismeretlen szituációk. Az új helyzetek is egy, számunkra mindig is már otthonos kulturális tudáskészletből fölépülő életvilágból bukkanak elő. Vele szemben a kommunikatíven cselekvők éppoly kevésbé képesek egy világon kívüli helyzet talajára helyezkedni, akárcsak a nyelvvel mint nézetegyeztetési folyamataik közegével szemben.

Amikor a kommunikációban résztvevők egy beszédaktust hajtanak végre vagy értenek meg, olyannyira saját nyelvükön belül mozognak, hogy egy aktuális megnyilatkozást nem tudnak mint „valami interszjektívát” oly módon *maguk elé* képzelni, mint ahogy egy eseményt valami objektívnak tapasztalnak, ahogy egy magatartási normával mint valami normatívval találják magukat szemben, vagy mint ahogy egy kívánságot, egy érzést mint valami szjektívát élnek meg vagy tulajdonítanak másoknak. A nézetegyeztetés közege sajátos *féltranszcendenciában* marad. Amíg a kommunikációban résztvevők megtartják performatív beállítódásukat, addig az aktuálisan használt nyelv a *hátuk mögött* marad. Kultúra és nyelv ezért normális esetekben nem számítanak a szituáció alkotórészei közé. Egyáltalán nem korlátozzák ugyanis a cselekvések játékterét, de nem is tartoznak azon formális világkonceptiók egyikéhez sem, amelyek segítségével a résztvevők kicserélik a helyzetükkel kapcsolatos nézeteiket. Nincs *szükségük* olyan konceptióra, amelynek alapján egy cselekvéshelyzet elemeiként volnának fölfoghatók.<sup>9</sup>

Az intézményekkel és a személyiségstrukturákkal másként van ez, mint a kulturális hagyományok esetében. Ezek nagyon is korlátozhatják az aktorok kezdeményezésterét, s mint a szituáció alkotórészei *állhatnak szemben velük*. Ezért mint normatív vagy szjektív elemek kezdettől fogva a formális világfogalmak valamelyike alá tartoznak. E körülménynek ugyanakkor nem szabad ahhoz a föltevéshez vezetnie, hogy a normák és az élmények (a tényekhez, illetve a dolgokhoz és az eseményekhez hasonlóan) kizárólag úgy jelenhetnek meg, mint amiről az interakcióban résztvevők kicserélik nézeteiket. Kettős státusuk lehet: egyfelől egy társadalmi, illetve egy szjektív világ alkotórészei, másfelől pedig az életvilág strukturális komponensei lehetnek. Az életvilágbeli háttér egyéni készségekből — tehát az arra vonatkozó intuitív tudásból, hogy *miképpen* lehet megoldani szituációkat —, továbbá társadalmilag bejáratott gyakorlatokból — ti. az arra vonatkozó intuitív tudásból, hogy *mire* lehet hagyatkozni egy szituációban —, nem utolsósorban pedig a triviálisan ismert háttérmeggyőződésekből áll. Társadalom és személyiség nem pusztán korlátozá-

<sup>9</sup> Kultúra és nyelv csak azokban a ritka pillanatokban, amikor mint *erőforrások fölmondják a szolgálatot*, fejtenek ki olyan sajátos ellenállást, amilyent a megzavart kölcsönös megértés helyzeteiben tapasztalunk. Ilyenkor tolmácsok, értelmezők vagy terapeuták helyreállítási teljesítményeire szorulunk. De nekik is csak a három ismert világfogalom áll rendelkezésükre, amikor az életvilág diszfunkcionálisan ható elemeit — érthetetlen megnyilatkozásokat, átláthatatlan tradíciókat, határesetként egy meg nem fejtett nyelvet — akarnak bevonni egy szituáció közös meghatározásába. Az életvilágnak azokat az elemeit, amelyek mint erőforrások fölmondják a szolgálatot, a cselekvési játékteret korlátozó kulturális tényekként kell tudatosítaniuk.

sokként hatnak, hanem erőforrásokul is szolgálnak. Annak az életvilágnak a megkérdőjelezetlensége, amelyből kiindulva kommunikatíván cselekszünk, abban a biztonságban nyeri magyarázatát, amelyet az aktor a bevált szolidaritásoknak és a kipróbált kompetenciáknak köszönhet. Sőt, azon életvilágbeli tudás paradox jellege, amely csak azért közvetíti az abszolút bizonyosság érzését, mivel nem tudunk *róla*, annak a körülménynek köszönhető, hogy az arra irányuló tudás, hogy *miben* lehetünk bizonyosak, s az arra vonatkozó tudás, hogy *hogyan* tesszük ezt és ezt, még differenciálatlanul összefügg azzal, *amit* a reflexió előtt tudunk. Ha azonban az értékeken és normákon keresztül integrált csoportok szolidaritásai, valamint a társadalmasult egyének kompetenciái hasonlóképpen *a tergo* folynak bele a kommunikatív cselekvésbe, mint a kulturális hagyományok, akkor ajánlatos helyesbíteni az *életvilág fogalmának kulturálisztikus megrövidítését*.

(c) Az életvilág fogalmát a kommunikatív cselekvés háttereként vezettem be. Miközben a cselekvő számára az életvilágnak a szituáció szempontjából releváns szelete mintegy előlről, problémaként tolul föl, amelyet önállóan kell megoldania, addig *a tergo* életvilágának háttere hordozza őt. A szituációkon való úrrá-levés olyan körkörös problémaként vetődik föl, amelyben az aktor egyszerre kezdeményezője a számlájára írható cselekvéseknek, s ugyanakkor terméke azon hagyományoknak, amelyekben benne áll, azon szolidáris csoportoknak, amelyekhez tartozik, s azon szocializációs és tanulási folyamatoknak, melyeknek alá van vetve. Ha mármost a cselekvő nézőpontja helyett az életvilágéra helyezkedünk, akkor a cselekvéseméleti kérdést átvezethetjük abba a voltaképpen szociológiai kérdésföltevésbe, hogy milyen funkciója van a kölcsönös megértésre irányuló cselekvésnek az életvilág újratermelésében. Amidőn az interakcióban résztvevők kicserélik egymással helyzetükkel kapcsolatos nézeteiket, olyan kulturális hagyomány talaján állanak, amelyet egyidejűleg fölhasználnak és *megújítanak*. Amidőn továbbá az interakcióban résztvevők cselekvéseiket a bírálható érvényességi igények interszjektív elismerésén keresztül hangolják össze, társadalmi csoportokhoz fűződő hozzátartozásokra támaszkodnak, s egyidejűleg *megerősítik* integrációjukat. Amidőn pedig a fölnövekvők kompetens módon cselekvő vonatkoztatási személyekkel együtt vesznek részt interakciókban, akkor internalizálják társadalmi csoportjuk értékorientációit, és általánosított cselekvési képességeket sajátítanak el.

A *nézetegyeztetés* funkcionális *nézőpontja* alapján a kommunikatív cselekvés a kulturális tudás áthagyományozására és megújítására, a *cselekvések összehangolásának* szempontja alapján a társadalmi integráció és a szolidaritás előállítására, a *szocializáció aspektusa* alapján pedig a személyes identitások kialakítására szolgál. Az életvilág szimbolikus struktúrái az érvényes tudás folyamatossá tétele, a csoportszolidaritás megszilárdítása és beszámítható aktorok fölnövelése útján termelődnek újra. Az újratermelési folyamat hozzáköti az új szituációkat az életvilág meglévő állapotaihoz, éspedig a kulturális hagyomány jelentéseinek vagy tartalmainak *szemantikai* dimenziójában éppúgy, mint a szociálisan integrált csoportok *társadalmi terének* és az egymásra következő nemzedékek *történelmi idejének* dimenziójában. A

*kulturális újratermelés, a társadalmi integráció és a szocializáció* ezen folyamatainak mint az életvilág *strukturális alkotórészei* a kultúra, a társadalom és a személy felelnek meg.

*Kultúrának* azt a tudáskészletet nevezem, amelyből a kommunikációban résztvevők értelmezésekkel látják el magukat, amikor kicserélik nézeteiket valamivel kapcsolatban egy világban. *Társadalomnak* azokat a legitim rendeket hívom, amelyekben keresztül a kommunikációban résztvevők társadalmi csoportokhoz való hovatartozásukat szabályozzák, s ezzel biztosítják a szolidaritást. *Személyiségen* azokat a kompetenciákat értem, amelyek beszéd- és cselekvőképessé teszik a szubjektumot, olyan állapotba hozzák tehát, hogy részt vehessen a nézetegyeztetés folyamataiban, s hogy ezenközben megőrizhesse saját identitását. A szimbolikus tartalmak szemantikai mezője: a társadalmi tér és a történeti idő képezi a kommunikatív cselekvések dimenzióit. A kommunikatív mindennapi gyakorlat hálójává összeszövődő interakciók képezik azt a közeget, amelyen keresztül a kultúra, a társadalom és a személy újratermelődik. Ezek az újratermelési folyamatok kiterjednek az életvilág *szimbolikus strukturáira* is. Ezekről meg kell különböztetnünk az életvilág *materiális szubsztantumának* fönntartását.

A materiális újratermelés a célt követő tevékenység közegében megy végbe, amellyel a társadalmasult egyének beavatkoznak a világba, hogy megvalósíthassák céljaikat. A problémák, amelyeken a cselekvőnek a mindenkori szituációban úrrá kell lennie — mint Max Weber észrevette — a „belső” és a „külső szükség” problémáira oszlanak. A cselekvő szemszögéből adódó föladatok e kategóriáinak, az életvilág fönntartásának nézőpontjából tekintve, a szimbolikus és a materiális újratermelés folyamatai felelnek meg.

(4) A kommunikatív cselekvés, valamint az életvilág fogalmát intuitív módon a szociológiai diszkusszió összefüggéseiből fejlesztettem ki. A formálpragmatikai fogalomelemzés, amelyet itt nem végezhetek el, esetleg előkészítheti egy bizonyos előzetes megértés plauzibilissé válását. A következőkben megemlítek néhány rekonstrukciós kísérletet, amelyeket másutt hajtottam végre.

(a) *Sikerre versus kölcsönös megértésre való orientáció.* A kommunikatív és a stratégiai cselekvés elhatárolásához szükséges annak magyarázata, hogy mit is jelent kölcsönös megértésre irányuló beállítódás alapján cselekedni. Így nevezem a kommunikációban résztvevők beállítódását, akik közül — elemi esetekben — az egyik végrehajt egy beszédaktust, a másik pedig „igen”-nel vagy „nem”-mel állást foglal azzal kapcsolatban. Mármint láthatóan nem minden, nyelviileg közvetített interakció kínál példát a kölcsönös megértésre irányuló cselekvésre. Az elemi beszédaktus csak akkor szolgálhat modellül a sikerre orientált cselekvésre vissza nem vezethető konszenzusképzés számára, ha a kölcsönös megértésre irányuló nyelvhasználat az egyáltalában vett nyelvhasználatnak az eredeti móduszaként tüntethető ki, amelyhez a következményre orientált nyelvhasználat és a közvetett nézetegyeztetés (az értéseredés) parazitákként viszonyulnak. A föladat tehát abban áll, hogy igazoljuk: nem tudjuk megérteni, mit jelent a *hallási effektusok* nyelv általi *kiváltása*, ha előzetesen

nem tudjuk, mit jelent, hogy beszélők és hallgatók kommunikatív aktusok segítségével egyetértésre jutnak egymással valamivel kapcsolatban. Pontosan ezt képes nyújtani a beszédaktusok illokúciós erőinek és perlokúciós hatásainak a részletes vizsgálata. A beszédaktusok csak akkor szolgálhatnak a hallgató befolyásolásának perlokutív céljára, ha alkalmasak illokúciós célok elérésére is. Ha a hallgató nem értené meg, amit a beszélő mond, akkor egyetlen, teleologikusan cselekvő beszélő sem volna képes kommunikatív cselekvés segítségével rávenni a hallgatót, hogy a kívánt módon viselkedjék. Ennyiben a következményre-orientált nyelvhasználat nem eredeti nyelvhasználat, hanem az illokúciós célokat szolgáló beszédaktusok alárendelése a sikerre irányuló cselekvés föltételeinek.<sup>10</sup>

(b) *Racionálisan motivált egyetértés.* A kommunikatív cselekvés fogalma annak bizonyításán áll vagy bukik, hogy a kommunikatív egyetértés — legegyszerűbb esetben: egy hallgató igenlően foglal állást egy beszélő beszédaktusában előterjesztett ajánlatával kapcsolatban — képes betölteni a cselekvések összehangolásának funkcióit. A hallgató, „igen”-jével, megalapozza azt az egyetértést, amely egyfelől a *megnyilatkozás tartalmára*, másfelől a *beszédaktusban immanensen meglévő jótállásokra* és az *interakciók következményei szempontjából releváns kötelezettségekre* vonatkozik. A beszédaktusra nézve tipikus cselekvéspotenciál abban az igényben jut kifejezésre, amelyet a beszélő explicit beszédaktusok esetében egy performatív ige segítségével támaszt arra, amit mond. Amikor a hallgató elismeri ezt az igényt, egyben a beszédaktus révén tett ajánlatot is elfogadja. Ez az illokúciós siker annyiban releváns a cselekvés szempontjából, amennyiben általa jön létre beszélő és hallgató személyközi viszonya, amely elrendezi a cselekvés játékterét és az interakció következményeit, valamint általános cselekvési alternatívákon keresztül kapcsolódási lehetőségeket nyit meg a hallgató előtt. Mármost fölvetődik a kérdés, honnan merítik cselekvéseket összehangoló erejüket a beszédaktusok, ha egyszer ezt az autoritást az intézményesen szabályozott beszédaktusoktól eltérően nem közvetlenül normák társadalmi érvényességétől kölcsönzik, és a fölszólító akaratnyilvánításoktól eltérően nem is egy esetlegesen rendelkezésre álló szankciós potenciálnak köszönhetik.

A további elemzés során megmutatkozik majd, hogy egy beszédaktus ajánlatának racionálisan motiváló ereje nem a mondottak érvényességéből származik, hanem abból, az összehangolás szempontjából hatékony *jótállásból*, amelyet a beszélő a tekintetben vállal magára, hogy szükség esetén igyekezni fog beváltani a bejelentett igényt. Jótállását a beszélő az igazságra és helyességre vonatkozó igények esetén diszkurzívan, tehát indokok fölhozásával, a hitelességre vonatkozó igények esetében pedig torzítatlan magatartással válthatja be. (Azt, hogy valaki gondolja is, amit mond, csak tevékenykedésének következményével, nem pedig indokok fölsorolásával teheti lehetővé.) Amint a hallgató ráhagyatkozik a beszélő följánlotta jótállásra, életbe lépnek azok, az *interakció következményei szempontjából releváns kötelezettségek*, amelyek benne foglaltatnak a mondottak jelentésében. A cselekvési kötelezettségek,

<sup>10</sup> J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. köt., 387—397. o.



példának okáért, parancsok és utasítások esetében elsősorban a címzettre érvényesek; ígérek és szerződések esetén szimmetrikusan mindkét félre; normatívan tartalmas ajánlások és figyelmeztetések esetén pedig aszimmetrikusan mindkét félre.

A regulatív beszédaktusoktól eltérően a konstatív beszédaktusok jelentéséből csak annyiban adódnak kötelezettségek, amennyiben beszélő és hallgató megegyeznek abban, hogy cselekvéseiket olyan helyzetértelmezésekre alapozzák, melyek nem mondanak ellent a mindenkor igaznak elfogadott kijelentéseknek. Az expresszív beszédaktusok jelentéséből oly módon származnak közvetlenül cselekvési kötelezettségek, hogy a beszélő részletezi, viselkedése mivel nem áll ellentétben, illetve mivel nem fog ellentétbe kerülni. Hála a nézetegyeztetésre épülő kommunikáció érvényesség alapjának, egy beszélő képes rávenni egy hallgatót beszédaktusa révén tett ajánlatának elfogadására, s ezzel egy csatlakozást biztosító összekapcsoló effektust előidézni az interakció folytatása számára, amikor jótállást vállal egy bírálható érvényességi igény beváltásáért.

Az illokúciós kötőeffektusok társadalmi méretekben természetesen csak azért tehetnek szert empirikus hatékonyságra, mivel a kommunikatív cselekvések olyan életvilágbeli kontextusokba ágyazódnak, amelyek szavatolják a széles körű háttérkon-szenzust. (A kommunikatív cselekvésbe beépített egyet-nem-értés kockázatának súlya nemcsak az esetlegesen kipattanó érdekkonfliktusokból adódó problémák nyomásától függ, hanem strukturálisan növekszik az életvilág előrehaladó racionalizálódásával, különösképpen a kulturális hagyományok reflexív-válásával és a kommunikatív cselekvésnek a normatív kontextusokból való kibomlásával is.)

(c) *Érvényességi igények és kommunikációs módok.* A formálpragmatikai vizsgálódás magját a beszédaktusok általános pragmatikai előfeltételeinek elemzése képezi. Itt *először* is azon bírálható érvényességi igények pragmatikai szerepéről van szó, amelyek interszubjektív elismerésen alapulnak és indokok egy potenciáljára utalnak. Meg kell mutatni, hogy minden kölcsönös megértésre irányuló beszédaktus mint egész pontosan három szempont alapján utasítható vissza, azaz tagadható meg: a helyesség szempontja alapján, amelyet a beszélő a szándékolt cselekvés számára egy normatív kontextusra hivatkozva (illetve közvetetten maguk e normák számára) igényel; az igazság szempontja alapján, amelyet a beszélő megnyilatkozásával egy kijelentés (illetve egy nominalizált kijelentés tartalmára vonatkozó egzisztenciális preszuppozíciók) számára igényel; végül pedig a hitelesség szempontja alapján, amelyet a beszélő a számára privilegizáltan hozzáférhető szubjektív élmények számára igényel. A beszélő kommunikatív szándékában áll (a) az adott normatív kontextusra való tekintettel *helyesen* cselekedni, hogy közötte és a hallgató között legitimként elismert személyközi viszonyok jöjjenek létre; (b) *igaz* kijelentést (illetve helytálló egzisztenciális előfeltevéseket) tenni, hogy a hallgató átvehesse és oszthassa a beszélő tudását; és (c) véleményét, szándékát, kívánságait *hitelesen nyilvánítani* stb., hogy a hallgató elhiggye a mondottakat.

A normatív meggyőződés, a propozicionális tudás és a kölcsönös bizalom közösségére törekvő érvényességi igények elemzése *másodszor* kulcsot ad kezünkbe a

nyelvileg közvetített kölcsönös megértés alapfunkcióinak azonosításához. A nyelv (a) a személyközi viszonyok megteremtésére és megújítására szolgál, miközben a beszélő hivatkozik valamire a legitim rendek *világából*; (b) állapotok és események ábrázolására vagy előfeltételezésére, miközben a beszélő hivatkozik valamire a létező tényállások *világából*; és (c) élmények kinyilvánítására azaz az önábrázolásra, miközben a beszélő hivatkozik valamire a számára privilegizáltan hozzáférhető szubjektív *világából*.

E funkcióknak, *harmadszor*, a nyelvhasználat alapmódjai felelnek meg. Ezekre kell visszavezethetőnek lennie az egyes nyelvekben kimunkált illokúciós erők széles spektrumának. Csak kevés illokúciós típus bír olyan általános jelleggel, hogy közvetlenül alkalmas volna egy alapmód jellemzésére. Az ígéretek és a parancsok képviselik a regulatív, a megállapítások és az állítások a konstatív, a vallomások pedig az expresszív nyelvhasználatot.

A kölcsönös megértésre irányuló nyelvhasználat tiszta típusai, főként az egyszerű normatív, asszertorikus és expresszív mondathasználat tipikus esetei képezik *negyedszer* a világhoz való viszonyulások és azon alapbeállítódások elemzésének megfelelő modelljeit, amelyek talajára a beszélőnek helyezkednie kell, ha hivatkozni akar valamire egy világból. Az objektív, a szubjektív és a társadalmi világ fogalmainak megfelel az *objektíváló beállítódás*, amelynek talaján egy semleges megfigyelő viszonyul valamihez, ami a világban végbemegy; továbbá az *expresszív beállítódás*, amelynek talaján az önmagát ábrázoló szubjektum egy közönség szeme előtt leleplez valamit bensőjéből, amihez privilegizált módon férhet hozzá; és végül a *normakonform beállítódás*, amelynek talaján a társadalmi csoportok egy tagja eleget tesz vagy megsérti a legitim viselkedési elvárásokat.<sup>11</sup>

(d) *Kommunikatív mindennapi gyakorlat és életvilág*. A formálpragmatikai elemzést végül, amely a túlidealizált, egyedi és elemi beszédaktusokból indul ki, addig kell folytatni, amíg fölismerhetővé nem válnak a komplex cselekvés-összefüggések és a kommunikatíven strukturált életformák vizsgálatához szükséges kapcsolódási pontok. Itt *először* is arról az alapvető problémáról van szó, hogy miképpen viszonyul egy beszédaktus szituatív jelentése az őt alkotó mondatok szó szerinti jelentéséhez. Ki kell mutatni, hogy a szó szerinti jelentés rá van utalva a szituáció kontextusa és az életvilágbeli háttér általi kiegészítésekre. A nyelvileg standardizált kifejezések jelentésének ez a relativizálása természetesen nem vezethet a szemantikai invariánsok kontextualisztikus föloldásához, tehát következetes jelentés-relativizmushoz, hiszen a partikuláris életformák nem csupán családi hasonlóságokat mutatnak, hanem az életvilágok általános infrastruktúrái is visszatérnek bennük.<sup>12</sup> Ezen erős tétel alátámasztására nem elegendők a jelentéselméleti megfontolások. Szükséges, *másod-*

<sup>11</sup> Uo. I. köt., 410—439. o. Még nem végeztem el azokat a pragmatikus logika körébe vágó vizsgálatokat, amelyek megmagyarázhatnák az egyik kommunikációs módról a másikra való *szabályozott* átmenet közbeni érvényesség-invariánciákat. Az intermodális érvényességátvitelről, lásd. uo. I. köt., 442 sk. o., 84. j.

<sup>12</sup> J. Habermas: *Theorie...*, I. köt., 449 skk. o., II. köt., 205 skk. o.

szor annak bizonyítása is, hogy belső összefüggések állnak fön­n egyrészt az elemi beszédaktusok strukturális alkotórészei, másrészt pedig azon funkciók között, amelyeket a beszédaktusok az életvilág új­ratermelésében betöltenek.

Előjáróban az elemi beszédaktusok közönséges formájáról leolvasható propozici­onális, illokúciós és expresszív alkotórészeit hozzárendeltem a beszélő kognícióihoz, obligációihoz és expresszióihoz. S ha most — fejlődé­selméleti szemszögből — összehasonlítóképpen bevonjuk a viselkedéskutatásból ismert, nyelv előtti korrelá­tu­mokat, akkor meglátjuk, hogy hogyan kellett azoknak nyelvi szinten megváltozniuk. Az észlelések és képzetek éppúgy propozicionális struktúrát öltenek föl, mint az adaptív viselkedés. A rituálisan megteremtett szolidaritás és a közösséggel szembeni kötelezettségek a normavezérelt cselekvés szintjén egyfelől a fön­nálló normák intersubjektív elismerésére, másfelől normakonform cselekvési motívumokra hasad­nak. A spontánul föllépő, testhez kötött expressziók elveszítik akaratlanságukat, amikor nyelvi megnyilatkozásokkal helyettesítik, vagy azok segítségével értelmezik őket. Az expresszív megnyilatkozások kommunikatív szándékokat szolgálnak: intencionálisan bevethetők.

A kogníciók, obligációk és expressziók ezen nyelvi alapra történő átállítása adhat magyarázatot arra, hogy a nyelvi kommunikációs eszközök miért vesznek át bizonyos funkciókat: nevezetesen a *nézetegyeztetés* funkcióján kívül a *cselekvések összehangolásának* és az aktorok *társadalmatisításának* funkcióját. A nézetegyeztetés szem­pontjából a kommunikatív aktusok a *kulturálisan fölhalmozott tudás közvetítésére* szolgálnak. A kulturális hagyomány, amint kimutattuk, a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés közegén át termelődik újra. A cselekvések összehangolásának szempontjából ugyanezek a kommunikatív aktusok a *normáknak* a mindenkori kontextusnak megfelelő teljesítését szolgálják: a társadalmi integráció is e közegen keresztül megy végbe. A társadalmasodás szempontjából végül a kommunikatív aktusok belső magatartási szabályok kiépítésére, egyáltalában a *személyiség­struktúrák* kialakítására szolgálnak: Mead alapbelátásai közé tartozik, hogy a szocializációs folyamatok nyelvileg közvetített interakciók révén mennek végbe.<sup>13</sup>

*Harmadiknak* marad az a föladat, hogy a formálpragmatikai vizsgálódásokat úgy hozzuk vonatkozásba az empirikus kezdeményezésekkel, hogy a komplex köznapi gyakorlat áthatolását szolgáló analitikus eszközök elegendő flexibilitásra tehessenek szert. A kölcsönös megértésre irányuló cselekvés normatívan tartalmas koncepcióját egyébként gyümölcsözővé lehet tenni a nyelvi valóság­szintek (játék, fikció, vicc, irónia stb.), valamint a nyelvi patológiák szisztematikus kutatásában.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Uo. II. köt., 97—117. o.

<sup>14</sup> Uo. I. köt., 440—447. o.

## *(5) Exkurzusok*

### *(a) A társadalmi cselekvés és a társadalmi integráció szintjei*

A kommunikatív és a stratégiai cselekvést a társadalmi cselekvés két típusának tekintem, amelyek a cselekvő szemszögéből is alternatívát jelentenek. Az interakcióban résztvevőknek — mint ahogy intuitíven mindig is — választaniuk kell a kölcsönös megértésre, illetve a sikerre irányuló beállítódás között. A célt követő tevékenység és a kommunikáció struktúrái ezzel szemben csak analitikus szempontok alapján választhatók el egymástól. E struktúrák mindenestre, cselekvéstípusok szerint, különböző összetételűek. A stratégiai interakciókban a kommunikatív eszközöket is a következményre orientált nyelvhasználat értelmében használják föl. A nyelvileg közvetített konszenzusképzés itt, a kommunikatív cselekvéstől eltérően, nem a cselekvések összehangolásának mechanizmusaként funkcionál. A kommunikatív cselekvésben az interakcióban résztvevők egy kommunikatív úton elért egyetértés föltételei mellett valósítják meg cselekvésterveiket, míg maguk az összehangolt cselekvések megtartják a célt követő tevékenységek jellegét. A célt követő tevékenység éppúgy alkotóelemét képezi a kölcsönös megértésre irányuló, mint a sikerre irányuló cselekvésnek. A cselekvések mindkét esetben az objektív világba való beavatkozást implicálják. Az egyes cselekvéscéloktól függően instrumentális cselekvéseket — azaz a fizikai tárgyak manipulatív megváltoztatását — is magukban foglalhatnak. Instrumentális cselekvések ennél fogva fölléphetnek a társadalmi cselekvések mindkét típusának alkotórészeként.

Az életvilágnak a célt követő tevékenység közegében végbemenő materiális újratermelésében stratégiai és kommunikatív cselekvések egyaránt részt vesznek. Ezzel szemben az életvilág szimbolikus újratermelése teljes egészében a kölcsönös megértésre irányuló cselekvésre ráutalt. A materiális szubsztrátum megőrzése természetesen szükségszerű föltétele az életvilág szimbolikus struktúrái fönntartásának. A tradíciók elsajátítása, a szolidaritások megújítása, az egyének társadalmisítása azonban rászorul a köznapi kommunikáció természetadta hermeneutikájára, s ezzel a konszenzusképzés közegére. Az az interakció, amelynek során az egyik fél a másikat a befolyásolás objektumaként kezeli, elmegy a nyelvileg megteremtett interszubjektivitás eme dimenziója mellett. A kölcsönös befolyásolás keretében nem lehet áthagyományozni a kulturális tartalmakat, nem lehet integrálni a társadalmi csoportokat, s nem lehet szocializálni a fölnövekvőket.

Az életvilág materiális újratermelésének szempontjából a társadalmi cselekvésből a célt követő tevékenység aspektusa releváns, a kölcsönös megértés aspektusa viszont az életvilág szimbolikus újratermelésének szempontjából fontos. Ebből adódik az újratermelés típusainak és a cselekvéstípusoknak a javasolt egymáshoz rendelése. Megfordíthatóan egyértelmű hozzárendelés csak a szimbolikus újratermelt életvilág és a kommunikatív cselekvés közt található. Ez a kép kissé bonyolultabbá válik, amikor a materiális újratermelés összefüggéseit többé már nem a cselekvő

szubjektumok belterjes szemszögéből szemléljük, akik helyzetükön célra-irányulóan lesznek úrrá, hanem rendszerként *objektivizáljuk*. Az életvilág materiális újratermelése még határesetekben sem zsugorodik össze olyannyira áttekinthető dimenziókra, hogy kollektív együttműködés szándékolt eredményeként képzelhetnénk el. Normális esetben latens, a résztvevők cselekvési orientációin *túlmenő* funkciók beteljesüléseként megy végbe. Amennyiben mármost az együttműködő cselekvések összeadó hatásai teljesítik a materiális szubsztrátum megőrzésének követelményeit, akkor ezeket a cselekvéssz összefüggéseket funkcionálisan, azaz a funkcionális mellékhatások visszajelzése mellett, meg lehet szilárdítani. A cselekvések e latens funkciói megkövetelik a cselekvések *eredményei és következményei* között fönnálló, a cselekvési *orientációk* hálóján *túlmenő* rendszerszerű összefüggésnek a fogalmát.

A társadalmakat életvilág és rendszer aspektusából vehetjük szemügyre; ezen aspektusoknak megfelelően a társadalmi integráció különböző mechanizmusaival kell számolnunk. Egyértelmű hozzárendelés ismét csak a kommunikatív cselekvés és a társadalmi integráció között áll fönn. Ezzel szemben a rendszerszerű integráció mechanizmusai a célt követő tevékenység eredményeihez és következményeihez, tehát azokhoz a hatásokhoz kapcsolódnak, amelyeket az objektív világban mind kommunikatív, mind pedig stratégiai cselekvések kiválthatnak.

Létezik ugyanakkor a rendszerszerű mechanizmusok egy osztálya, amely nem fér össze egyformán *mindkét* cselekvéstípussal: a pénz és a hatalom vezérlő közegei. Ezek a *nyelvtől megfosztott* (entsprachlicht) kommunikációs közegek egy normáról és értékekről, egyáltalában a nyelvi konszenzusképzésről messzemenőig leválasztott társadalmi érintkezést irányítanak — főként a célracionális gazdasági és igazgatási cselekvés azon alrendszerében, amelyek önállósultak az életvilág kontextusaival szemben. Mivel a vezérlő közegek kikényszerítik a kommunikatív cselekvés átállítását a közegvezérelt interakcióra, e téren újfent egyértelmű hozzárendelődés adódik egyrészt a stratégiai cselekvés, másrészt pedig a közegekben kifejeződött cselekvés-rendszerek között.

### (b) Filozófiai következmények

A kommunikatív cselekvés elmélete a társadalomelmélet szükségleteihez szabott. De ha keresztülvihető az a program, amelyet az *Első közbevetett elmélkedésben*<sup>15</sup> vázoltam föl, akkor az elméletnek következményekkel kell járnia filozófiai problémák megoldására nézve is. Először is hozzájárul a *jelentéselmélethez*. Az igazság szemantikai megközelítését továbbvive a formális pragmatika egy nyelvilag standardizált megnyilatkozás megértését azon általános föltételek ismeretére vezeti vissza, amelyek mellett a hallgató elfogadhat egy megnyilatkozást. *Akkor értünk meg egy megnyilatkozást, ha tudjuk, hogy mi teszi elfogadhatóvá*. A beszélő szemszögéből az

<sup>15</sup> Uo. I. köt., 367 skk. o.

elfogadhatóság föltételei azonosak illokúciós sikerének föltételeivel. Az elfogadhatóságot nem objektivisztikus értelemben, azaz egy megfigyelő nézőpontjából definiáljuk, hanem a kommunikációban résztvevők performatív beállítódásából kiindulva. Egy beszédaktust akkor nevezhetünk „elfogadhatónak”, ha eleget tesz azoknak a föltételeknek, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a hallgató „igen”-nel foglalhasson állást a beszélő támasztotta igénnyel kapcsolatban. Ezeknek a föltételeknek nem lehet egyoldalúan, sem a beszélő, sem a hallgató relativizálásával eleget tenni, mivelhogy ezek azon nyelvileg közvetített igény interszjektív föltételeit jelentik, amely a beszédaktusok tipikus módján tartalmilag specifikált egyetértést alapoz meg az interakciók következményei szempontjából releváns kötelezettségekkel kapcsolatban.

A kommunikatív cselekvés elmélete továbbá maga elé tüzi azt a föladatot, hogy fölkutassa a köznapi kommunikatív gyakorlatban munkáló észet, s hogy a beszéd érvényességi bázisából kiindulva rekonstruálja *az ész megrövidíttelen fogalmát*. Ha a propozicionális tudásnak a célt követő tevékenységekben történő nem-kommunikatív használatából indulunk ki, akkor már eleve a *kognitív-instrumentális racionalitás* azon fogalma mellett döntünk, amely, az empirizmuson keresztül, erőteljesen rányomta bélyegét a modernség önmegértésére. E fogalom magában hordja a sikeres önérvényesítés konnotációját, amit a kontingens környezet föltételei fölötti informált rendelkezés, valamint a hozzájuk való intelligens alkalmazkodás tesz lehetővé. Ha ezzel szemben a propozicionális tudásnak a beszédaktusokban való kommunikatív alkalmazásából indulunk ki, akkor egy tágabb, a logoszra vonatkozó régebbi elképzelésekhez kapcsolódó másik racionalitás-fogalom mellett hozunk előzetes döntést. A *kommunikatív racionalitásnak* ez a fogalma olyan konnotációkat hordoz magában, amelyek végső soron az érvelő beszéd kényszermentesen egyezkedő, konszenzusteremtő erejének központi jelentőségű tapasztalatára vezethetők vissza, amelynek során a különböző résztvevők meghaladják saját, eleinte csak szubjektív fölfogásukat, s hála az ésszerűen motivált meggyőződések közösségi mivoltának, egyúttal megbizonyosodnak az objektív világ egysége és életösszefüggésük interszjektivitása felől. Ez a szembeállítás persze már annak a félrevezető kísérletnek a következménye, amely leválasztotta a kognitív-instrumentális észmozzanatot az átfogó észfogalomról.

A szakértői kultúrák szintjén ma az ésszerű orientációk biztosan annyira szétszóródtak már, hogy az igazságra, az igazságosságra és az ízlésre vonatkozó kérdések reflexív földolgozása mindegyik területen a saját logikáját követi. De az ész egysége procedurálisan, ti. az érvényességi igények érvelő beváltásának eljárása által, még ezen a szinten is biztosítva van. A formál-pragmatikai kiindulópontú *érvélelmélet*, a kommunikatív cselekvésben előforduló érvényességi igények különböző szerepeihez kapcsolódva, képes különbséget tenni a diszkurzus eltérő formái közt, és tisztázni az e diszkurzus-típusok közötti belső kapcsolatokat.

A kommunikatív cselekvés elmélete végül magába olvaszt bizonyos kritikai lökéseket is, amelyek Humboldtól kezdve (egészen Austinig és Rorty-ig) a

nyelvfilozófiából indultak ki. A nyelvfilozófia bírálja a nyugati filozófiának a létező világgal kapcsolatos egyoldalú viszonyát. Az *ontológiai* gondolkodás elsőbbségének felel meg a megismerésnek az episztemológiában és a tudományelméletben való privilegizálása, valamint az asszertorikus mondat módszertani kitüntetettsége a szemantikában. Az egyáltalában vett kölcsönös megértés formálpragmatikai vizsgálata föloldhatja ezeket a merevségeket. Az ontológiai és a kognitivistikus egyoldalúsításokkal szemben érvényre juttathatja azt a decentrált világmegértést, amely *a limine* összekapcsolja az objektív világot a társadalmi és a szubjektív világgal, s amely megköveteli a propozicionális igazság, a normatív helyesség és az őszinteség, illetve hitelesség megfelelő érvényességi igényeire való egyidejű orientációt.

## SZEMLE

### TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA\*

BUCSAY MIHÁLY

Wolfhart Pannenberg igen termékeny teológiai író. Ma őt tekintik a protestáns teológiai antropológia vezető kutatójának. Jó hírét sűrűn megjelenő, rendszeres teológiai és antropológiai munkáinak köszönheti. Az előbbi csoportba tartozik a *Grundfragen systematischer Theologie* c. vaskos kötet, amely 1979-ben már 3. kiadásban jelent meg; de meg kell említenünk a *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973), továbbá az *Ethik und Ekklesiologie* című (1977) köteteket is. Teológiai-antropológiai munkái közül a *Was ist der Mensch* című 1981-ben már 6. kiadásban jelent meg. A népszerű Kleine Vandenhoeck-Reihe sorozat 1443. kötete ugyancsak Pannenbergnek egy teológiai antropológiai írása. Ezekben a kiadványokban már fölbukkan a most előttünk álló, impozáns szintézis gondolatai közül a legtöbb. Van azonban olyan, ami a szerző szerint is csak ebben a summázásban szerepel, mégpedig mint következetesen végigvitt, összefogó gondolat: az ember identitástudatának kiteljesedése, ill. az ezért folyó küzdelem, mint az emberélet fő témája. Pannenberg a Scheler, Plessner és Gehlen által lerakott síneken halad előre, de támaszkodik v. Uexküll, A. Portmann és az ún. „Verhaltensforschung” eredményeire is. Fő tétele az, hogy az ember „önmaga felé úton levő lény”, és ennek folytán mind közösségi, mind történeti vonatkozásban vallásos meghatározottságú. Pannenberg az antropológia segítségével óhajta kimutatni, hogy a vallás alapvetően hozzátartozik az emberi konstitúcióhoz. Ezt a racionális gondolkodás szintjén óhajta igazolni, mert enélkül szerinte az a veszély fenyegeti a teológiát, hogy valamiféle kulturális gettóba szorul, nem annyira a benne bízók száma miatt, mert ez lehet nagyon impozáns is, hanem az

általa képviselt igazság általános tudományos érvényének hiánya miatt.

A szerzőről annyit, hogy 1928-ban született Stettinben, 1953-ban szerzett doktorátust, 1955-ben docensi képesítést. Előadói tevékenységét Heidelbergben kezdte meg, majd a wuppertali teológiai főiskolán, 1961-től Mainzban, 1967-től Münchenben működött mint egyetemi tanár. A mű fölosztása ez: Az első főrészben Pannenberg az embernek a természetben elfoglalt sajátos helyzetét írja le; s ezt mint a világra néző nyitottságot, az emberi életforma „excentricitását” határozza meg. (A teológiai perspektíva szemszögéből itt mindezzel mint az ember Isten-képességével és a bűnnel foglalkozik.) A második főrész az embert mint a társadalom tagját tárgyalja, míg a harmadik mint a kultúra hordozóját, a történelem alanyát.

Az egész mű alap gondolatát Pannenberg tudatosan Herdertől veszi át (vö. 40—43. o.). Eszerint a történelem nagy nevelőiskola, melynek célja, hogy a századok és korszakok előrehaladtával az ember olyan „felnőtt” lényé váljék, akinek identitása magában foglalja az önmagával, a természettel, az embertársakkal, a kultúrával, a történelemmel és, ezeken keresztül, Istennel való nagy, békés, termékeny összhangot. Pannenberg jól látja, hogy az újkorban már nem az isteni kinyilatkoztatás, hanem a tapasztalás és a gondolkodás, az emberi általános-érvényűség az a talaj, amelyen a viták eldőlnék. Tehát földadatának tekinti, hogy választ adjon arra az újkori ateizmusra, amely a maga igazát ezen a szinten, különös mértékben pedig az antropológia talaján igyekezett igazolni. Ez állt, írja a szerző, Feuerbachra és Marxra éppúgy, mint Nietzsche, Freudra és követőikre. Ha sikerül bizonyítani, hogy

\* Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1983, 540 oldal.



a vallás az emberi képzelődésnek, az ember önmagától való elidegenedésének olyan terméke, amelynek elemzésére már pusztán a vallástörténet és a valláskritika hivatott, akkor szertefoszlik a kereszténységnek az az igénye, hogy hagyományait és igehirdetését hitelre érdemesnek tekintsék az újkori élet összefüggéseiben: oda sorolandó a babona egyéb alakjai mellé (15. o.). Pannenberg itt jól látja, hogy igazság csak egy van. S ha valakinek az igazsága nem tud általános érvényt szerezni, akkor az annak a valakinek számára sem maradhat tartósan igazság. Ezek szerint a keresztyén hit is csak az emberlét tudományos értelmezésével összefüggésben igazolhatja a maga igazságérvényét; csak így dönthető el, vajon „a vallás elengedhetetlen kelléke-e az emberéletnek, vagy pedig — éppen ellenkezőleg — csak ahhoz járul hozzá, hogy az ember elidegenedjék igazi önmagától?” (15. o.).

A szerző nem hallgatja el, hogy fölfogását sok jeles teológus élesen elutasítja. Hiszen E. Schaefer, K. Barth és iskolájuk éppen az „antropológiai átkarolás veszélyétől” akarták megszabadítani és megmenteni a teológiát. Szerintük a teológia témája Isten, Istennek Isten-volta, nem pedig az ember, az ember vallásos tapasztalása (16. o.). Szerzőnk oly módon osztja ezt a fölfogást, hogy rámutat: az ilyen megállapítás csak a második lépés lehet. Pannenberg azt tartja „a dialektikai teológia tragikumának”, különösképpen a barthi teológia „tragédiájának” (16. o.), hogy, lebecsülve és elutasítva az antropológiai argumentálást, „megfosztotta tanítását minden védelemtől azzal a gyanúval szemben, hogy hite nem egyéb, mint önkényes, szubjektív emberi tételezés” (uo.). „Azzal a követkeléssel, hogy az igazoló érvelés helyére a pusztá döntést tette, a teológiai szubjektivizmust, szándéka ellenére, a csúcspontig fokozta” (uo.). Az első lépést tehát a teológusnak az antropológia területén kell megtennie. Pannenberg szerint ezzel segít majd a nem-teológiai antropológiának is, mert ott, a sajátos újkori helyzetben, az lett a szokás, hogy az emberlét vonatkozásaiból kiszűrjük a vallást (18. o.). Pannenberg szerint tehát a teológus nem teheti meg az első lépést a tudományos antropológia eredményeinek és problematikájának kritikai földolgozása nélkül. Hogy ezek a fölismerések beépíthetők a teológiába, azt a teológus biztosra veheti, hiszen „a Biblia Istene az egész valóság teremtője”. Más kérdés azután, hogy ez az egybeszerkesztés könnyűszerrel sikerül-e? Nemcsak az

Isten-gondolat kimeríthetetlen, de a világ is túl nagy és túl nyitott, s ilyen a mi magunkról és a világról szerzett tapasztalásunk is (19. o.).

A szerző a hagyományos, dogmatikus teológiai antropológiával szemben saját kutatási módját *fundamentális teológiai antropológiának* nevezi (21. o.). Ebben sorra veszi mindazt, amit a tudományos antropológia az emberről mint egyénről és személyiségről, továbbá a kultúráról, a társas szervezetelekről, a történelemtől mondani tud, s ezt azután ki óhajtja egészíteni a szerinte nélkülözhetetlenül oda tartozó vallási és teológiai „implikációkkal” (22—23. o.).

Melyek ezek az implikációk? A szerző szerint az ember abban a sajátos feszültségben él, hogy egyfelől kénytelen a világra odafigyelni, mert csak ez biztosítja és teszi teljessé életét, másfelől viszont ez a benne megképződő „világ” — Pannenberg ezt, Mead nyomán (153—181. o.) az ember „Selbst”-jének nevezi — ambivalens valami, mert feszültségben van az ember „én”-jével. A világ nyitott akkor is, ha az „én” szívesen lezárna. A világnak ez a nyugtalanító nyitottsága vezet — a szerző szerint — az Isten-gondolat fölvetődéséhez. A világ nyitottsága Isten felé irányítja és sodorja az embert, az Istenképesség fölismerése és vállalása felé. A nyitottságban egyre inkább megjelenő teljes valóság: az Isten (66. o.). A teológiai antropológia az Istenképesség és a bűn pólusai között látja küzdeni az embert. Mert az ember, aki a teljesség, az önállítás útjára tér, az Isten köré rendelt mindenségben önmagát teszi meg középpontnak, önmagát kergeti, fölírja kapcsolatát a másik emberrel és a természettel, bűnnel terheli meg magát. Az ember Istenképése mint az Isten és a másik ember felé való nyitottság jelentkezik, mint az ebben való helytállás föladata, az emberügy szolgálata személyes és egyetemes vonatkozásban. Ezzel jut ellentétbe a személyes vagy társas törekvések önös partikularitása. Szembe kerül az ember egyetemes emberi rendeltetésével és veszélyezteti azt (399—402. o.). A történelemnek azt a célját, hogy az emberi nem közösséggé nevelkedjék, súlyosan veszélyeztetik a partikuláris törmörülések, gondolatok, intézmények.

Pannenberg a gyermekek közös játékában, a „Gruppenpiel”-ben látja az antropológiai alapmodellt. Az ember alapvetően közösségi lény. A gyermekek játékában, ahol ez szemlélhető, mindig van valami értelem, amiért csinálják. Ez az értelem korrespondál a világgal, amelyre, már mint

jövendő felnőtt, a gyermek is irányul. Ahhoz, hogy a játéknak ez az értelme megvalósuljon, átélt élmény lehessen, a játéknak szabályai vannak, amelyeket a játszó csoport vállal. A nyitott világ játékos meghódítására, közösségi megelégsére irányuló szabályozott, fegyelmezett cselekvés — Pannenberg szerint — az antropológiai paradigma. A szabályt meg lehet szegni, lehet csalni, lehet egyéni vagy csoportérdekből kísérletet tenni a látványosabb szerep kisajátítására, a trükkös érvényesülésre, de mindez előbb-utóbb megrontja, fölbomlasztja magát a játékot.

Pannenberg úgy véli, hogy amikor az ember figyelme a véges tárgyra, annak jelentésére ráirányul, az odafigyelés túlnyúl a végesen, mert az utóbbi jelentése csak összefüggéseiben, mindezek pedig csak az egész összefüggésében állapíthatók meg érvényesen és megnyugtatóan (69. o.). A szerző azonban korántsem pusztán az értelmezési, intellektuális háttérre gondol, hanem egyben valami olyan érzelmi, egzisztenciális alapra is, amelyet „Grundvertrauen”-nak, alapvető bizalomnak nevez, és melynek az emberi szituáció leírásában nála nagy szerep jut. Így ír: „[...] amikor valamely egyes, meghatározott tárgy felé fordulunk, túlnyúlunk minden meghatározotton, korlátozotton és végesen, s szembetaláljuk magunkat a vallási tematikával, az alapvető bizalommal, mely életünket hordozza” (uo.). „Ez érvényes arra az emberre is, aki tudatának kifejezettségében [Ausdrücklichkeit] vallástalannak értelmezi magát” (uo.). „Az ember megtapasztalja” — véli a szerző — „hogy saját rendeltetésének problémája és a világ problémája egy és ugyanaz a kérdés” (uo.). Sietve hozzátézi azonban, hogy ezt nem úgy kell fölfogni, mint valamilyen „antropológiai istenbizonyítékot”. „Az Isten-probléma csak mint probléma jár föltétlenül együtt az ember embervoltával” — írja (70. o.). Szerinte minden ember az életét hordozó alapvető bizalomból él, legyen az Isten, vagy valami más, amiben teljesen megbízik. Hogy aztán nem homokra épített-e, „az majd az élet folyamán tűnik elő” (70. o.). Pannenberg a „Grundvertrauen” összefüggésébe, azaz az emberi élet vallási tematikájába bevonja azt is, hogy nem a mulandóság és a halál az utolsó szó, hanem hogy az ember valamilyen módon halhatatlan (71. o.).

Amint látjuk, szerzőnk a vallás általános jelenlétében, illetve ennek tartalmában, az alapvető bizalomban és a halál utáni élet reménységében már

könyve elején kitézte azokat a téziseit, amelyekre könyve további, csaknem félezer oldalát átfogó részében fog majd válaszolni, megkísérelve a két tézist az egyéni, a közösségi, a történelmi lét területein antropológiailag alátámasztani. A halhatatlanság iránti reménységet illetően Pannenberg, a túlvilág hitével kapcsolatban, igen nyomatékosan megjegyzi, hogy a vallásos hit neurotikusan elferdülhet. Ez különösen akkor megy végbe, ha a vallás merőben túlvilági vigasszá válik, és az embert nem ösztökéli evilági földadatainak megoldására. A vallásnak olyan korrumpálódásáról van itt szó, amit a szerző szerint Marx helyesen jellemzett úgy, hogy a vallás ópiummá vált a nép számára. Azonban az ilyen neurotikus kisiklás nem jogosíthat föl arra, írja a szerző, ami Freudnál is történt, hogy ti. a vallást általánosságban tömegneurózisnak értelmezzük. Az ilyen magyarázat figyelmen kívül hagyja az aktív világformálásnak azt a szembeszökő teljesítményét, amihez a vallások éppen az élet nagy sanyarúságai közepette erőt adtak (222. o.).

A „Grundvertrauen”, a Mindenség irányában való alapvető bizalom eredetét Pannenberg az anyai szeretetben látja. Erre a szeretetre felel a gyermek az alapvető bizalommal. Az anyához fűződő kapcsolatok lazulásával, a felnötté cseperedés folyamán, mint egyre alapvetőbb probléma jelentkezik, hogy miként tudhatná magát az ember olyan lénynek, akit szeretnek. Az ember szomjas egy határtalan, korlátokat nem ismerő szeretetre. Erre a nagy szomjúságra kísérli meg a választ a vallásban, ennek jelensége a vallásos jelenség (223—224. o.). A gyermek számára az anyai szeretet már valamilyen módon a nagy, korlátlan szeretetet, az Isten szeretetét jelezte, reprezentálta (224. o.). „Az alapvető bizalom tárgya már annak kezdeteiben is az Isten” (uo.). Pannenberg gondolata itt érintkezik a jeles római katolikus teológuséval, Hans Küngével, aki szintén az alapvető bizalmat tekinti az Istengondolat kezdeményének. (Vö. Küng: *Existiert Gott?* 1978, 524 sk. o.) Küng szerint — és ezzel Pannenberg is egyetért — az alapvető bizalom nem föltétlenül valamilyen pozitív Isten-hit: az ateista is folytathat, erre az alapvető bizalomra támaszkodva, valódi emberi értelemben vett erkölcsös életet. Ez a különbség választja el egymástól a humanista ateistát és a nihilistát. Az ateistának ezt az alapvető bizalmát Küng azonban olyannak tartja, amely nem jut el a maga céljához, a valóság teljes egybelátásához, míg Isten igenlése eljuttat ide, s

ezért ez nevezhető az alapvető bizalom radikális formájának.

Mindezzel a szerző nem tekinti Isten létét „bizonyítottnak”, arra viszont rámutat, hogy a vallási tematika az emberlét konstitutív tartozéka. A gyermek számára a határtalan szeretet iránti szomjúság implikál olyan „instanciát”, amely, vagy inkább aki igazolni tudja az eleinte a szülők felé irányuló határtalan bizalomnak, az ilyen bizalom határtalanságának a jogosságát (226—227. o.). Mind az alapvető bizalom a gyermeknél, mind pedig annak elmélyülése és kiszélesedése az Isten-hit mértékéig, Pannenberg szerint az ember Istenképességének következménye. Mint olyan vágyakozik részesülni Istenből. Ennél a pontnál Pannenberg az életföladathoz való negatív hozzáállásnak, a bűnnek az eredetét is megjelöli. Ez akkor áll ugyanis elő, ha az ember úgy akar részesülni Istenből, hogy mintegy lehúzza magához, végességének valamelyik elemével akarja összefüggésbe hozni (mágia). Nem akarja betölteni rendeltetését, amely az életben való teljes részvétel az emberek szolgálatában és Isten dicsőítésében, hanem maga akar a középpont, Isten lenni (228. o.). Ez a partikuláris magatartás, amely nem magát akarja Istennek, hanem Istent akarja magának, mintegy személyes zsákmányként, alávetni, a bűn általános formája.

Az elidegenedés kérdésében Pannenberg szerint a fő ellentét közte és Marx között a következő: Marx szerint a munkás én már birtokában van emberi lényegének, de ez abba a veszedelembé juthat, hogy valaki más teszi rá a kezét, eltulajdonítja, elidegeníti. Pannenberg szerint viszont az emberi lényeg nincs még véglegesen az ember birtokában, hanem az egész életen, sőt az egész történelmen át úton van megvalósulása felé. Az ember tehát — így Pannenberg — akkor idegenedik el magától, ha elzárja magát, belső fejlődését a tulajdon jövője, azaz Isten elől. Ismeretes, hogy Feuerbach szerint a vallás nem más, mint az elidegenedés összfoglalata, amely abban áll, hogy az ember a tulajdon fajlagos erőit, saját fajtáját mint valami idegen lényt állítja szembe magával és tiszteli az istenképzetben. Marx a vallásban már nem az elidegenedés összfoglalatát látja, hanem csak egyik tükröződését az ember reális, gazdasági alapú elidegenedésének (268. o.).

Pannenberg sok vonatkozásban elismeri Feuerbach és Marx kritikájának jogosságát és hasznosságát: „Kritikájuk a vallásnak egy olyan formájára irányul, amely nem *ennek* a világnak a

jobb megértéséhez ad segítséget, hanem azt állítja, hogy emellett a világ mellett van egy *másik* világ. E másik világnak a szembeállítás a tényleges világgal akkor értelmes és hasznos, ha ennek a világnak az önelégültségét hivatott megkérdőjelezni, azzal szemben állít alternatívát, amelynek a fényében az ember ennek a világnak a megjobbítására kap indítást. Ha azonban a vallás ‚másvilága’ e világ hétköznapjait nem bírálja, nem akarja megváltoztatni, akkor az ilyen vallás a maga istenének a *tehetetlenségéről* tanúskodik a való világhoz fűződő viszonyában. Az ilyen vallás tényleg nem tükröz egyebet, mint az ember meghasonlottságát, elidegenedését.” (272—273. o.) Marx jól látta — folytatja Pannenberg —, hogy a vallásban kifejeződik az embernek a világgal szembeni elégedetlensége. Ez az elégedetlenség Pannenberg szerint első lépés lehet az emberi szituáció hiteles, már vallásos megvilágítása felé; erre a lépésre azonban Marxnál nem kerül sor, mert — véli a szerző — Marx álláspontja szerint a világnak csak bizonyos vonatkozásokban van szüksége változásokra, hogy értelmes legyen. A hiteles vallás viszont radikálisabban kérdőjelezi meg a maga profánításában önelégültté vált világot. A vallás korrumpálódott formájával szemben helye volt és van a kritikának; ezt a kritikát azonban a kritikusok ellen lehet fordítani, mihelyt azok világi instanciák számára vesznek igénybe vallásos dignitást. A marxizmusban ez úgy történik — véli Pannenberg —, hogy benne az embernek, az emberi munkának, különösképpen a proletariátus cselekvésének jut ki az a — lényegében véve vallási — funkció, hogy értelmessé tegye az emberi történetet. Ezzel azonban Marx, a szerző szerint, még nem ragadta meg teljes mértékben az ember elidegenedését: ez ugyanis, a maga teljes mélységében, az Istentől való elidegenedés következménye, amelyet Pannenberg szerint már a paradicsomi történet is úgy mutat be, mint elidegenedést az Isten teremtette természettől és az Isten teremtette másik embertől. Ez a közösségi életben úgy jelentkezik, mint kapzsiság, irigység, hiú becsvágy, a mások fölötti hatalomra való törekvés. Ez az alapvető elidegenedés Istentől azután nem marad egyéni jelenség, hanem megteremti a társas életben is a maga struktúráit, intézményeit, s ezek egyike a kizsákmányolás és az elnyomás (276. o.).

Gehennek azt a tételét, hogy a vallás és az Isten az ember teremtménye, annak a folyamatnak a mellékterméke, melynek során az ember kultúrát

teremt, Pannenberg még a művészet és a technika vonatkozásában sem tartja igazolhatónak. Az ember még ott sem igazi teremtő, hanem mindkettőben az ember is és a természet is egyre jobban megmutatja egymásnak a tulajdon arcát, mintegy ráírja a saját vonásait a másikra. Alkotótevékenysége révén az ember közelebb kerül a valósághoz, de nem válik teremtővé (310. o.).

Pannenberg arra is nagy súlyt helyez, hogy az úgynevezett pogány vallásokban sem csupán a mágiának, a bálványkultusznak a megnyilvánulása-it kell látnunk, hanem azokon is keresztülsüt az isteni hatalom dicsérete, s azzal együtt a gonosz, isteni segítséggel való, legyőzésének reménysége. Pannenberg ezt a hitet nevezi „az emberek közös világa centrumának, az emberek lehetséges egysége fundamentumának” (328. o., vö. a 468. és 469. o.-t is). Szerinte: „A történelem egységét szavatoló isteni alanyt emberi alánnyal pótolni nem lehet, sem feltételezett kultúralanyokkal, sem ha a történelmet vesszük a saját alanyának” (491. o.). Mihelyt az ember nem tudja egyetlen értelmes egységként átélni sem saját mivoltát, sem a társadalmat és a történelmet, az önmagával való azonosság megképződése és növekedése megrokkann. Olyan érzések, mint a magányosság, az aggodás, a gyűlölet, az élet értelmetlenségének, saját maga elvesztettségének érzése ekkor szükségszerűen jelentkeznek (503. o.).

Az emberi személyiség — Pannenberg szerint — az isteni teremtő erő és akarat, egyszóval a szellem hatékonyságának egy speciális esete. A személyiség a jövőre irányul. Hogy a jelenben irányt tudjon adni saját magának, előreveszi a dolgok végleges valóságát (513. o.). Ez a hit. A szellem munkájaként az ember, ez az eksztatikus lény kilép önmagából, s nemcsak a világban vesz ily módon részt, hanem, teremtmény-volta ellenére, magában az isteni szellemen is. Ha azonban az élet kitágulásának, egészséges növekedésének ezt a lehetőségét, a világban, a történelemben való széles és mély részvételt az önös én visszájára fordítja, azaz elfordítja a közös jó irányából önmaga felé, a maga partikuláris végessége felé, akkor nemcsak környezetét rombolja, de maga is tönkremegy bele (514. o.). Az isteni szellem ott működik hitelesen, ahol az ember a közösséget szolgálja: „Az ember Isten-képességének az azt realizáló és reprezentáló Jézus Krisztus felől nézve ténylegesen szociális struktúrája van.” (516. o.) Krisztus élő valósága pedig nem korlátozódik a Názáreti Jézusra, mert ő a keresztáldozat intenciója

szerint tanítványainak, követőinek közösségében, „új életében” van jelen. Az egyház nem más, mint az eljövendő Isten-országának kezdeménye, első zsengeje és záloga. Jellemzője, hogy benne az ember nincs elválasztva eredetétől, az isteni szellemtől, így ennek folytán halhatatlan. A testnek és a szellemnek ebben a végső egységében teljesül a magamról, a világról, a történelem értelméről való tudás, a mindezekben való tevékeny egység teljessége, egy olyan saját identitás, amely bizonyos szempontból már az örökkévalóság jelenléte (517. o.). Ezekkel a gondolatokkal fejeződik be Pannenberg könyve.

Nem könnyű olvasmány. A szakirodalomban fölvetődött nézetek tömegének szinte egyenlő súllyal való tárgyalása néha azzal fenyeget, hogy eltorlaszolja az utat. Így pl. a „Schuld” (bűntartozás), majd később a „lelkiismeret” szakirodalmának aprólékos tárgyalása már inkább a bibliai teológia, mint az antropológia előadásmódját követi. Persze a résztémákban is sok-sok becses idegen és saját gondolat van összesűrítve, pl. azokban, amelyekben Pannenberg a nyelv, a tulajdon, a munka, a gazdasági élet, a szexualitás, a házasság, a család, az állam, a jogrend irodalmának egész garmadáját ismerteti, s az ismertetett nézeteket elfogadja vagy cáfolja.

Mindezek ellenére a tüzetesebben odafigyelő olvasó úgy találja, hogy Pannenberg a szakirodalom egy-egy szektorát mégsem vette eléggé figyelembe. Az antropológia terén a differenciális antropológia mellőzése jelent hiányt. Eduard Sprangernek az életformákról szóló, immár klasszikus alkotása egyáltalán nem szerepel a konzultált irodalomban. De nem eléggé átfogó a szakirodalmi kitékintés teológiai téren sem: hogy csak egyet említsünk, hiányzik pl. az ún. fölszabadítási teológia. Ennek egyik képviselője, J. Cone szerint „az evangélium elválaszthatatlanul össze van kötve a szegények és elnyomottak felszabadításával. A hitet, ha az igazi, nem lehet másként kifejezésre juttatni, mint a társadalomnak humanista irányba fordítása iránti elkötelezettségben” (lásd *Evangelische Kommentare*, 1978, 473. o.). Vajon nem kellene-e akkor az antropológiának is tüzetesebben foglalkoznia azzal, hogy az elnyomás és kizsákmányolás miatt az emberi életforma igazi megélése, az identitás fölépülése megakad, ha ez a fölépülés a mai teológiában már jelen van? Hiszen embertömegek pusztulnak el a társadalomnak mai, az öngyilkosságig menő állapota miatt... Pannenberg több

helyen is érinti ugyan közvetve ezt a problematikát, ám egy, a *teljesség* igényével föllépő teológiai antropológiától itt többet is várhatunk, főleg, ha ez meghallgatást igényel a kereszténység és a marxizmus közt folyó mai dialógusban.

Föltűnő az is, hogy Pannenberg mellőzte az ismeretelméleti és tudományelméleti tisztázást mind a filozófiai, mind a teológiai antropológia esetében. Pedig nyilvánvaló, hogy a filozófiai antropológia — mind a biológiával, mind a lélektannal szemben — saját kutatási módszert és nomenklatúrát követel. Mennyire sajátos alkatúak a filozófiai antropológia olyan fogalmai, mint jelentés, jel, szimbólum, szabály, érdek, társadalom, történelem! (A teológia nomenklatúrájának sajátos jellegéről ne is beszéljünk!) Az ismeretelméleti reflexióra fordított idő utólag megtérült volna, mert az előadás során eleve utalni lehetett volna az antropológiai és a teológiai megismerés sajátos tárgya és módszere okozta nehézségekre, ill. nyitottságokra. Példának álljon itt az a paradoxon, hogy a hitnek egyfelől megvan a maga racionalitása, másfelől viszont olyan valami, ami nemcsak a racionalitás objektívizálható szintjén van otthon, illetve túlnő ezen a szinten, mert nem pusztán tárgyi valami, hanem személyes kapcsolat. Racionális érvekkel a hitet legfőljebb támogatni lehet, de nem létesíteni. Mind a kijelentés, mind a hívők tapasztalása szerint a hit Isten ajándéka, a kegyelem műve. Ennek komolyabban vétele lazíthatta volna azt a szorítást, amit Pannenberg könyvében a tudománynak és a hitnek szinte minden áron egymás mellé, egymásba való kényszerítése idéz föl. A hívő ember nagyra becsüli a tudományt, nem kevés tudós pedig a hitet. A kettő

jó darabon át egymás mellett tud haladni, anélkül, hogy azután egyetlen, objektíve fölírható tételsorba kellene őket kényszeríteni. Az összekényszerítés ma fölösleges áldozatokat követel mind a tudománytól, mind a hittől. Ma olyan ez a kettő, mint két fa a kertben: egyik is, másik is kissé magában áll, de ettől még mind a kettő izes gyümölcsöt teremhet.

Mindezek ellenére megvan a maga haszna az olyan rendkívül nagy és fáradságos vállalkozásnak, mint a Pannenbergé. A hitnek és a tudománynak egymás mellé szorítása azzal az eredménnyel mindenesetre jár, hogy mintegy egymáson csiszolódnak, ennek folytán maibbá, életesebbé válnak, és talán megtanulják azt is, hogy egymás iránt türelme-sebbek legyenek, egymást jobban megbecsüljék. Pannenberg igen magas célt tűzött maga elé. Egyszerre akarta kiegészíteni az antropológiát, annak szerves részeként, a teológiával, s a teológiát, annak szerves részeként, a tudományos antropológiával. A föladat merészsége — a sűrített, tömör előadás ellenére is — bizonyos vázlatosságot okozott mindkét oldalon. Az antropológus aligha fogja átrágni magát Pannenberg néha nagyon is csúrt-csavart következtetéseire, a teológus pedig a hitvallásos teológiai örökség egészét fogja hiába keresni a könyvben. De mind a marxisták, mind a keresztények számára, akik dialógust keresnek egymással, hasznos és tanulságos ez a mű. A mindkét fél számára elsőrangúan fontos területen, az emberi, társadalmi és történelmi problematikán vezeti őket keresztül, és talán tárgyi szinten is képes itt közelíteni elképzeléseiket, gondolataikat, megítéléseiket.

## A CSELEKVÉS HÁLÓJA\*

LŐRINCZNÉ THIEL KATALIN

Tordai Zádor az elmúlt időszakban egyszerre két könyvvel is jelentkezett, a *Megértő módon* (Magvető kiadás) és *A cselekvés hálója* című kötetekkel. Mindkét mű közös igényt próbál kielégíteni annyiban, hogy zárt szabályrendszerek helyett állandó nyitottságra, az adottságok aprólékos nyomonkövetésére helyett a nagy összefüggések tisztázására

törekszik. Az előbbi kötet tanulmányokat tartalmaz, de szinte valamennyi írás középpontjában a megértés, a magyarázat, az interpretáció kérdésköre áll, bár korántsem a klasszikus vagy a gadameri hermeneutika értelmében. Olyan alakokat (jelenségeket) elemez, akiknek maguknak is egyik, néha éppen központi mondanivalójuk az elemzés meto-

\* Tordai Zádor: *A cselekvés hálója*, Akadémiai, Budapest 1984, 205 oldal.

dikája, az interpretáció problémája volt. Tordai rámutat, hogy a megértés elmélete, filozófiai teóriája keveset meríthet a szaktudományok, a társadalomtudományok interpretációs metaelméleteiből, mert a vizsgálendő kérdéskörökhöz minden esetben szinte az egész világtörténetet kell mozgósítani. Mi itt most a második kötettel, *A cselekvés hálójával* foglalkozunk, de ez a mű az említett tanulmánykövetekkel voltaképpen szervesen összetartozik.

Tordai egyébként korábbi írásaiban is gyakran foglalkozik a közösségi létforma kérdéseivel, a nemzeti gondolatban megnyilatkozó közösségi élet értékeivel és gondjaival; műveiben szinte állandóan jelen van a közösségben élő, cselekvő ember problematikájával való foglalkozás. A szerző egyik, 1970-ben kiadott könyvében (*Az elidegenedés mítosza és valósága*, Kossuth kiadás) részletesen is foglalkozott a cselekvés, a cselekedet központi szerepével, s akkor az emberi cselekedetet mint az objektum—szubjektum-viszony magvát írta le. „A cselekedet — írja ott — ugyanakkor a társadalmi mozgás alapvető sejtje, a társadalmi struktúra és viszonyok hordozója is. Minden szintű társadalmi mozgás a cselekedetek olyan totalizációja, amely éppen a cselekedetek által egyesül cselekedetösszességé.” (I. m. 42. o.) A cselekvés, az emberi tevékenység tehát, az, ahol az egyéni lét és a társadalmi valóság szétválaszthatatlan egységet alkot. A szubjektum-objektum- viszony elemzése kapcsán Tordai az ember és a tevékenysége között feszülő „konfliktusos viszony” eredményének tekinti az elidegenedést: az egyén és a totalitás közötti ellentmondás következményének. Kifejti, hogy minden cselekedet valaminek a megváltoztatását, átalakítását célozza, s fölhívja a figyelmet, hogy a megváltoztatás egyben viszonyt is jelent; „feltételezi a megváltoztatást szenvedő és az azt előidéző tényezőket: az alanyt és a tárgyat. Az alany — más szóval szubjektum — a konkrét ember, vagyis az egyén. A tárgy — más szóval objektum — azt jelöli, amire az egyén cselekvése irányul, ami tehát a cselekvés következtében megváltozik.” (Uo., 43. o.) Ebben a korábbi műben a szerző a probléma magvát abban látja, hogy az egyének mindig totalitással találják szembe magukat, cselekedeteik ugyanakkor a totalizáció folyamatán során nyерen el objektív értéküket, úgy, hogy a folyamat során az egyének a totalitás részévé válnak: „Társadalmi voltuk és totalizáltságuk egyet jelent, és e folyamat megvalósulása [...] a cselekedetek konkrét totalizációja.” (Uo. 64. o.)

Régóta foglalkoztatja tehát a szerzőt az emberi cselekvés szerkezetének problémája, melyet most, *A cselekvés hálójában* igyekeznek a lehető legáltalánosabb formában, rendszerezetten kifejezni. Bár esszéisztikusan, csillámlóan, néha keresetten ír, kissé rejtett gondolatsora mögött sok réteg húzódik meg, s gyakran az olvasóra bizza az egyes rétegek föllejtését. Műve szigorúan szisztematikus fölépítésű, s ebben az esetben a rendezettségre való törekvés nem csupán formai megoldás. A mondani- való megértéséhez éppen a stílus adja a kulcsot. Fejtegetéseinek logikus rendjét, sodró menetét szándékosan nem „zavarja”, nem „töri meg” sehol sem lábjegyzet, sem idézet. A fölhasznált filozófiatörténeti anyag szublimálva van jelen a műben; sehol sincs megjelölve az idézett filozófus és műve, éppen a választott esszéizáló stílus és egyben a saját rendszerezettségre való törekvés miatt. Gondolatmenetének kifejtése során a szerző mindvégig ügyel arra, hogy a mű elején általa bevezetett és értelmezett terminológiák használatából ne lépjen ki. Így a mű, tartalmában és formájában egyaránt, eleget tesz az ontológiai és a logikai követelményeknek. Fejtegetéseit a valóság indukálja, de a valóság nem történeti háttérként szolgál példaanyagul, hanem, bár elhalványítva, de végig jelenvalóként érzékelhetően, ott van magában a műben. Ez a magas szintű absztrakcióra töre módszer (melyet nyilván szándékosan választott a szerző) nagyon alkalmas egy ontológia fölvázolásának megkísérlésére, s épp ebből következően egy — a lét egészét átfogó — dialektika leképezésére. A szerző fölhívja a figyelmet, hogy a legáltalánosabb, legelvontabb összefüggéseket épp a „háttérben” hagyott valóság fölismert törvényszerűségeiből, az oly sokszor elemzett emberi tevékenység napjainkra olyannyira bonyolulttá vált szerkezetének tanulmányozásából szublimálta.

A könyv önálló mondanivalóra számot tartó mű, melynek a korábban emlegetett két könyv mondhatni csupán bevezetése lehet. Tordai jogos igényt próbál kielégíteni: modern tapasztalati alapokon mutatni be az emberi cselekvés szerkezetét, elemezni a lét legalapvetőbb problémáit, összefüggéseit. Ugyanakkor „önmagunk vizsgálódó megértését” is célozza, s megpróbál ehhez segítséget nyújtani egy lehetséges lételméletben. Ontológiája „föltételes módját” a szerző gyakran hangsúlyozza, s fölhívja a figyelmet, hogy ez egy megértésmód csupán, s nem föltétlenül a lehetséges legjobb, vagy éppen az

egyedüli. „Hiszen nem történik más — írja saját művéről —, mint hogy bezárul a kör. Ami viszont csak annyit igazolhat, hogy az eszmefuttatás nem ellentmondásos, hogy nem ássa alá önmagát: annyit, hogy lehetséges képhez jutottunk. Vagyis elképzelésünk ‚megáll a lábán’ és meggyőző lehet. Nem többet. Nem azt, hogy a kép biztosan helyes és igaz. Az eredmény csupán egy magyarázat lesz, nem pedig a magyarázat. Elfogadható magyarázat, de nem vitán felüli. Gondolatmenetünk végén és a visszanyúló vizsgálat alapján sem lesz tehát jogunk elképzelésünket a feltételes módból kiemelni.” (9. o.)

Tordai, könyvének bevezetőjében, leszögezi, hogy az emberi cselekvés vizsgálatában akkor járunk el helyesen, ha a cselekvés okára és céljára egyaránt rákérdezzünk. Ugyanakkor fölhívja a figyelmet, hogy „minden emberi cselekvés célja: változtatás. Valamit megváltoztatni: ezért teszünk mindent. És ez akkor is igaz, amikor az ember valamit változatlanul akar tartani, ha megőrizni akar.” (7. o.) A változtatás viszont csak akkor értelmes cselekedet, ha olyan dologra irányul, ami önmagától nem jutna a kívánt állapotba. Azt, amit megváltoztat az emberi cselekedet, tárgynak nevezi a szerző. Am a cselekvés az alanyból — az emberből — indul ki és oda is tér vissza, ezért abból indul ki, ami „közte van”, a tárgyból, mert a tárgy soha nem lehet a kezdet vagy a vég. E bevezető gondolatok után Tordai négy fő fejezetben fejti ki mondanivalóját, mely mondanivaló fokról fokra tárul elénk, míg végül az összegzésben, az ötödik fejezetben éri el tetőpontját. Terjedelmes összegzésben vonja le a végső tanulságokat, azokat, amelyeket a lehetséges ontológia eredményeképpen le lehet vonni a megértéssel kapcsolatosan. Figyelemreméltó az is, hogy minden egyes fejezet előtt összefoglalja a fejezet magvát, lényegét.

A tárgy, a tevékenység és az alany összefüggésében a szerző megkísérli annak a folyamatnak a nyomon követését, mely az embernek a pusztán természetiként létező dologra kifejtett hatása eredményeként két irányban fejlődik tovább: részt a tárgyá tétel, a tárgyasulás (vagy tárgyasítás), részt pedig az alanyiasulás irányában. Az egyes fejezetekben számos relációt sorakoztat föl annak érdekében, hogy bemutassa a cselekvéssorok, a tevékenységegyüttesek, ill. az alanyiasulások fokozatait és viszonyukat a természethez, a társadalomhoz, az intézményekhez és a hatalom-

hoz. Mindezek bemutatásával Tordai Zádor a cselekvésrendszerek igen bonyolult hálózatát rajzolja meg könyvében.

A kiindulópont tehát a *tárgy*, de Tordai itt megkülönbözteti azokat az „anyagi létezőket”, amelyeket az ember már megváltoztatott, azoktól, amelyeket semmilyen emberi cselekvés még nem érintett. Megkülönbözteti tehát a „tárgyat” a „dologtól”. A tárgy az, ami a cselekvéshez van kötve, ez az, amivé válik a dolog, ha az ember elsajátítja, értünk-valóvá teszi. A dolog viszont csupán lehetőség, csupán önmozgása által adott. Az értünk-valóvá tevést tárgyasításnak nevezi, s ez jelenti egyrészt a cselekvés tárgyá-válasát, másrészt a dolog tárgyá-válasát egyaránt. A tárgyasítás tehát a cselekvés értelme, mely kétféleképpen történhet: egyrészt a dolog megváltoztatásával, másrészt épp érintetlenül hagyásával. Amikor ugyanis a dolgot érintetlenül hagyja a cselekvés, akkor a dolog bizonyos tulajdonságaitól vonatkoztatunk el. A cselekvés tehát mindig valaminek a megváltoztatása, s ennyiben folyamatosság—megszakítás. A tárgy és a cselekvés együtt adja számunkra a „lehetőségmezőt”; a tárgyasítás során a cselekvés kettős kiszakítás útján megváltoztatott és elvonatkoztatott tagadása lesz a természeti mivoltnak. „Ez a kettős kiemelés és kiszakítás, elvonatkoztatás: absztrakció” — mondja a szerző (16. o.). Ugyanakkor a tárgy és a cselekvés értelme és célja az ember önmagáért-való létének szolgálata, úgy, hogy a cselekvés a dolog tulajdonságaiból azokat emeli ki, amelyek a kívánt célt szolgálják. A tárgy szerepe igen jelentős az ember és a természet viszonyában, mert egyrészt általános és többszörös közvetítő, másrészt lehatároló, elválasztó is. Az ember tehát nincs a természet egészével tényleges viszonyban, ezért számára a természet fikció. A tárgy tehát, de még inkább a tárgyösszeség mindig az emberre utal, cselekvés által keletkezik, és értelmét az emberi fölhasználás adja meg. Ebben az értelemben, az emberért való létében, nevezi Tordai a tárgyat társadalmi valóságnak.

A cselekvésekből összetevődő önálló viszonyrendszer a *tevékenység*, mely nem csupán cselekvéssor, hanem folyamatos egység. A szerző megkülönbözteti tehát a tevékenységet a cselekvéstől. A cselekvések a tevékenységben határozódnak meg, ott kapják meg értelmüket, a cselekvések összessége együttes létforma: az emberi élet előfeltételeinek kölcsönös megteremtése. Az ember cselekvésvilágát

ugyanakkor tevékenységek együttese adja. A tevékenységben szerepet kapó cselekvések sohasem irányulhatnak önmagukra, s ugyanakkor közvetlenül más cselekvésre sem: cselekvés és cselekvés között csak közvetett, áttételes lehet a kapcsolat. A szerző leszögezi, hogy „minden cselekvésben mintegy az egész cselekvéssor ‚benne van’, legalábbis feltételezett jelenvalóságként”. (59. o.) Tordai „potenciális valóságnak” nevezi az új cselekvés megvalósulásának lehetőségét, mely lehetőséget a tárgyváltban mint viszonyban van adva. A tárgyasulást eredményező cselekvés tehát újra a lét világába kerül a továbbvivő cselekvés által. A cselekvések ennek eredményeképpen állítást és tagadást valósítanak meg egyszerre: „Ha a változtatás egy fennálló állapot (cselekvésbeli) tagadása, akkor az eszköz-szerű használat viszont egy fennálló állapot érvényesítése, tehát annak állítása.” (61. o.) Tehát a tevékenységben a változtatás során a tagadás alapja az lesz, hogy a tagadás „belsővé válik”, mintegy állító viszonyt hoz létre. Így a cél—eszköz—szándékoltság hármasszámviszonyában jön létre egy olyan kölcsönösség, melyben az állító tartalom valóságossá teszi a tagadást, s melyben ezáltal megjelenik az egyenlőtlenség. Az egyenlőtlenség aztán az egyik mozgatórugója lesz az új tevékenységnek, úgy, hogy a tevékenységrendszerben abban az irányban „mozdul el” a cselekvés, amilyen jellegű a rendszer, amilyen jellegű a szándékolt módosítás. Tehát minden cselekvésünket viszonyok, összefüggések és szándékok szabályozzák, s az állító és tagadó hatások bonyolult összessége határozza meg és alakítja. Ugyanakkor „a cselekvések — írja a szerző — állandóan ismétlődésbeli egymásmellettiségben léteznek. Ezáltal az, ami egymás utáni hatás, az egyidejű is lesz.” (71. o.) A tevékenység-szerkezet létformája azonban az állandó rendszerezettségére, az egyensúly létrehozására való törekvés, az „értünk-való volt”, az „emberért-való volt” megteremtése. A cselekvések egyszerre egyéniek és közösségek. Az egyéni cselekvésnek csak úgy van értelme, ha egy közös, megosztott tevékenység részét képezi. „Ezért lehet az önmagáért való lét szerinti cselekvések együttesen megvalósuló létformája az értünk való lét. Az összességek fenntartása az egyének (ön)fenntartása által történik: így jellemzi az értünk való lét a tevékenységben való léte is.” (79. o.)

Mindezek után Tordai továbblép, s az *alanyt* teszi vizsgálata tárgyává, azt az alanyt, aki a tevé-

kenységben tárggyá teszi a dolgot. Az alany pedig természetesen nem más, mint az ember, aki a cselekvésviszony része, aki nélkül nincs cselekvés, de aki ugyanakkor csak a tárggyal együtt alkotja a cselekvésviszony megfelelő pólusát. Tordai Zádor két szempontból vizsgálja a cselekvő alanyt, egyrészt a világhoz való viszonyában, másrészt a másik emberhez való viszonyában. Ennek a két szempontnak megfelelően az alanyra vonatkozó gondolatmenetét két külön fejezetben írja le.

Az alany a világhoz való viszonyában magatartásformákat alakít ki, egyrészt spontán módon, másrészt tudatosan a cselekvések által nyújtott tapasztalati alapokon. Ezeket „válaszrendszereknek” nevezi a szerző, amelyek örökös viszonyításban születnek, mert az egyén hol magát viszonyítja a világhoz, hol a világot önmagához, s ebből alakul ki az egyéniség. „Az egyensúly, amely az ember világát jelenti, ‚belülről’ nézve állandó mozgás, ellentétek és megoldatlanságok, kívülről” nézve állandóság: vagyis egyéniség.” (85. o.) A tudat tehát egyrészt a világra irányuló tranzitív, másrészt visszaható, önmagára irányuló reflexív viszonyok összessége, s ez adja az egyéniség magvát, tartalmát. Mind a reflexív, mind a tranzitív viszonyok a külső világ függvényei, s a viszonyok alapján kialakuló „magatartások megvalósult formája a cselekvés” — írja a szerző (86. o.). A cselekvés tehát az alanyból indul ki, s valamilyen hiány érzése, állandó igény, szükséglet tudata a motiválóerő. Ugyanakkor minden cselekvés jövőre-orientált megváltoztatás-igény, és — mint láttuk — még akkor is változást idézünk elő, ha változatlanul hagyunk. A jelen a jövőben folytatódik, úgy, hogy a jelen tagadásából „nő ki” a jövő. „Ugyanakkor — írja a szerző — e tagadás egyúttal a jövőnek mint olyannak általános értelmű állítása. Következik ebből, hogy a jövő az alany sajátlagos kiterjedése.” (87. o.) Ebben a folyamatban az egyén állandó reflexív viszonyban van a cselekvéssel, s ebből következik, hogy az alany és a világ viszonya állandóan módosuló, változó, de egyszerre tranzitív és reflexív viszony. Az egyén tehát a cselekvés során változtat a világon, s ezzel egy időben változtat önmagán is. S „csak az eredmény”-nél, a végpontoknál válik szét a viszony kettőssége, hogy a tárgyan mint tárgyasulás, az alanyban pedig mint alanyiasulás rögzítődjék. Az alanyiasulás tehát a tárgylétesítő viszony visszaható „terméke”, a cselekvésnek az egyénbe való beivódása, „beépülése”. Az ember ugyanakkor alanyiasulá-



sok összességéből áll, alany-volta folyamat, s egészként csak képzeletben tételezheti magát, csak mint a világ „komplementere”. Az ember alany-volta csak cselekvésként létezik, de saját létét mégis tényként éli meg.

Az alanyiasulás tehát egyrészt ismereti, tudati és érzelmi folyamat, de ugyanakkor gyakorlati is. Tordai megkülönbözteti a „létrehozó” és az „elfogyasztó” cselekvést. Az „elfogyasztó” cselekvést gyakorlati elsajátításnak nevezi, s ilyen a szükséglet kielégítése, az élvezet, az önmegvalósítás, a művészet befogadása, de a rituális fogyasztás is. A tárgy elfogyasztása, elsajátítása során — fogalmazza meg a szerző — a tárgy „értünkvalóságát” alanyiasítom, s ezáltal válnak a „többi emberek” cselekvései bennem belsővé, ezáltal ismerem el a többi ember „létezését”. A tevékenységben ugyanakkor több egyén vagy csoport cselekvései valósulnak meg, az együttes, a közös cselekvés hozza létre a tárgyban a közös jellemzőket. Minden cselekvő a maga alany-voltát a saját cselekvés által egy közösben valósítja meg, úgy, hogy cselekvésének közös volta minden egyes cselekvőben alanyiasul. Ennél azonban még szintén továbblép a szerző, s a társadalmi viszonyokra vonatkozóan megjegyzi, hogy a cselekvésekben az emberi viszonyok is alanyiasulnak. Az ember azonban egyszerre több tevékenységnek is részese, s így jut el Tordai Zádor a *közös-alanyiaság*, a „közös alanyiasulás”, az „együttvaló alanyiaság” fogalmához. „A közös alanyiaság — mondja — nem az egyedek alanyváltának valamiféle sajátos „összekapcsolása”, hanem alanyiaságuk megvalósulási módja: az alanyiasulásnak (és így az egyed alanyváltának) mint viszonynak egyik tartalmi vonatkozása.” (114. o.) S ez a viszony egyszerre belső is és külső is. A „közös alanyiaság” adja a viszony belső lényegét, melyben az alany mint egyed cselekszik, ugyanakkor épp az egyedi cselekvés által létrejön az alanyok közötti külső kapcsolat is. A „közös alanyiaság” fogalma elvezeti a szerzőt a társadalom fogalmához. A társadalomra irányuló tevékenység csak a „közös alanyiaság” talaján valósítható meg. Az ember nem alanya a társadalomnak — mondja Tordai —, hanem társadalmiságát a „közös alanyiaságon” keresztül éli meg. „Amikor az ember — írja — saját embervoltát tételezi, azt ugyanilyen módon teszi és éli meg. A társadalmi-volt konkrét tételezési módja így kölcsönviszonyban van az embervolt elvont tételezésével, úgy, hogy mindkettő meg kölcsönvi-

szonyban van az egyed egyénként való tételezésével.” (117. o.)

A társadalom szerveződésének tehát a „közös alanyiaság” az alapja. Ugyanakkor az egyén saját egyéniségével — mely folyamatosság —, mint egészszel, soha nincs tisztában. Csak a részleges kapcsolatokat éli át tudatosan. Ezek a részleges kapcsolatok azonban tele vannak ellentmondással, s ebben az ellentmondásrendszerben tételezi az ember egyedi- és közös voltát. Továbbá Tordai fölhívja a figyelmet arra, hogy a „tevékenységmegosztás” „munkamegosztással” való alakulása a „közös alanyiaságot” „diffúzzá” változtatta, azaz „minden, ami közös, az úgy fonódik egybe, hogy a társadalom egész viszonyrendszerével olvad össze”. (133. o.) Ennek eredményeképpen az ember önmagához való tudati reflexív viszonya összetevőiben önállóul és tagadásokban rendeződik el, s az egyén saját létalapját önmagán kívül valósítja meg. „Ezzel az ember önmagának való létének kettős alapját is szétválasztja: (a társadalmi) értünk való lét és (a természeti) önmagában való létként.” (135. o.) Mindezek következményeként fogja föl a szerző a mítosz keletkezését, mely az előbbi szétválasztottságot egységgé olvasztotta, szellemi, gazdasági, társadalmi téren egyaránt. A mítosz fontos szerepét abban látja, hogy a „közös alanyiaságot” „közösséggé-konstituált valósággá” tette. Mindez azonban a „megosztott társadalmakban” már elvesztette érvényességét: „csak részleges formái vannak annak, ami együtt jelenthette az egészt: egy „részéből” tudomány lett, a másik a vallásokban, majd az ideológiákban folytatódott, megint más részből a művészetek alakultak ki”. (137. o.) A „közös alanyiaság” tehát részlegesen valósul meg, s egyik ilyen fontos következménye a munkamegosztásnak az *intézményesülés*.

Az intézményesülést „beékelődésnek” fogja föl a szerző a „rendelkező” és a „megvalósító” tevékenység között. Ugyanakkor fölhívja a figyelmet, hogy bár az intézményesülés egyrészt oka az elidegenülésnek, másrésztől éppen az elidegenedés fölszámolását is szolgálja. A legáltalánosabb szintű intézmény, az állam demokratizmusa ezért éppen elidegenedettségének mértékével áll arányban. Mindezek figyelembevételével, az alanyra vonatkozóan, a szerző arra következtet, hogy az alanyi világ reflexív viszonyaiban az egyén két véglet között keresi az egyensúlyt: „Az egyik az azonosulás kiélezett formája: az önmegtadadásig menő

hit, amellyel az egyén valamely társadalmi törekvésnek vagy a társadalom adott formájának mint egésznek rendeli alá magát. [...] A másik véget a tagadást terjeszti hasonlóan ki.” (145. o.) Az egyensúly megtalálása lesz az eredményes cselekedet előfeltétele, amikor is az ember a „közös alanyisághoz” való viszonyát az egyéni elképzelés szerinti cselekedetekben valósítja meg.

Végül az összegzésben Tordai Zádor azt fogalmazza meg, hogy az alany és a tárgy kapcsolata egy-egy cselekvésben állandósul, egységet képez, egyetlen viszonyrendszert, „viszonyvilágot” alkot, de a cselekvés eredményeképpen az alany alanyiasul, a tárgy pedig tárgyasul, mintegy függetlenné válik a cselekvéstől. „Ezáltal és ilyenként válnak állandóvá, és ebből van a viszonynak mint cselekvésnek az önmagáért való lét és az értünk való lét kölcsönös egymásrautaltságában levő potenciális jellege. A viszony így változtatások lehetőségének állandósága.” (150. o.) A „viszonyvilág” elemzése kapcsán fogalmazza meg a szerző, hogy az ösközösséget követő „megosztott” társadalmi formákban szükségszerű a hatalom kialakulása, mert a hatalom az alany és a tárgy viszonyaiba beékelődő intézményesülés eredményezte aszimmetria sajátos kiegyensúlyozását igyekszik megvalósítani. Tehát ha egy társadalomban mindenki számára adott az egyéni—alanyi viszonyok stabi-

lizálásának lehetősége, ha az egyén és társadalmi ellentmondások alanyiasulási természetes módon „földoldhatók”, rendezhetők, akkor a társadalom viszonyai stabilak. A viszonylag általános rendezettség megvalósításában segít az ideológia, amikor az egyéni alanyiság minden elemét társadalmivá rendezett formába fogja össze. Legvégül a megértés és a megismerés viszonylagosságának okait fejti ki a szerző, s fölhívja a figyelmet arra, hogy épp a megértés relativitása miatt kell mindig „föltételes módban” tartani a magyarázatot is, mert „az összegeződés megértése az összességnek részévé lesz. [...] Az ember nem juthat függetlenedő szemlélethez, hanem belemerül abba, amit megragadni akar.” (198. o.) Mivel pedig a megértés — mely már maga is bizonyos „létmód” — egy univerzális ontológiát föltételez, ezért a műben fölvázolt „lehetséges” ontológia talajáról már beszélhetünk megértésről, ahol az ember a saját világát a többiek által is formált „közös alanyisághoz”, a tárgyhoz és az intézményekhez viszonyítja. S ezért „az emberi valóság, az egyes emberi vagy társadalmi jelenségek és folyamatok megértése olyan összesség—egység megértése szerint kínál a legtöbbet, amelyben minden rész meghatározott és meghatározó, és amely ilyen folyamatvoltában táruul fel mind összefüggéseiben, mind pedig részeiben”. (196. o.)

## AZ ELME MODULARITÁSA\*

PLÉH CSABA

Különleges érdemei vannak e kis könyvnek. Az M. I. T. hírneves nyelvész-, filozófia- és pszichológia-professzora, akárcsak korábbi munkáiban is (*Psychological Explanation 1965, The Language of Thought 1975*), több, igen intenzíven fejlődő mai kutatási terület végső elméleti előföltéveit veszi kritikusan szemügyre, hogy egy provokatív új kutatási keretet javasoljon, mely ebben az esetben, Fodor újabb munkái alapján nem meglepően, egyben a pszichikum fölépítéséről is új elképzelés.

A generatív nyelvészet keretében dolgozó pszicholingvisták — s Fodor a főszereplők közé tartozik

ezen a színpadon is — mindig hajlottak arra, hogy nézeteiket meglepő történeti párhuzamokkal támasszák alá. Chomsky kartézianus nyelvészete után megjelent Wundt nyelvlektanának újrafölfedezése, majd a nyelvelmélet tudatosan vállalt platonista programja is. Most egy ezeknél sokkal meglepőbb történeti tézissel van dolgunk: Fodor a frenológusok múlt század eleji „képességlektanában” fedezi föl a panáceát a mai kognitív pszichológia, nyelvészet és mesterséges intelligencia-kutatás gondjaira.

Az újrafölfedezés egész hangneme ismerős a

\* Jerry A. Fodor: *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass. 1983, 145 oldal.

korábbi történeti „kirándulásokból”. Egyszer volt, hol nem volt, mindenesetre távol az M. I. T.-től, egy olyan hagyomány a pszichológiában és az agykutatásban, mely szerint az emberi elme különböző agyi szerveknek megfelelő, egymástól minőségileg eltérő képességekből épül föl. Ezt a hagyományt az agykutatás és a pszichológia későbbi, mechanisztikus és empiricista fejlődése elnyomta, az emberi pszichikum finomságaival kapcsolatos mai fogalmi problémáinkat segíthet azonban meghaladni, ha visszatérünk ehhez a hagyományhoz. Ismét itt az idő az „elfojtott visszatérésére”!

A könyv általános tézisé a szerző dichotómiáit használva legegyszerűbb összefoglalni. A képességlélektan Fodor szerint — mind történetileg, mind a mára vetítve — két változata van. A jelenleg főként a pszichometriában élő horizontális változat szerint az emberi pszichikum minőségileg eltérő képességekre vagy hajlamokra bontható, melyek mindegyike több különböző tartalommal operál azonban. Az így értelmezett képességek — pl. emlékezet, észlelés, ítélet stb. — nem területspecifikusak tehát. A vertikális képességeknek a szerző által is képviselt hagyománya viszont sokkal szűkebb működési körű képességekkel operál: a képességek e felfogás szerint területspecifikusak, tartalomfüggők. Az emlékezet általános képessége helyett például külön föl kell tételeznünk a verbális, a zenei, a matematikai emlékezet képességét és így tovább.

Eleddig csak egy fogalmi tisztázással lenne dolgunk. Gallt, mint a „terület-specifikus” képességeket és nekik megfelelő „szerveket” feltételező vertikális képességlélektan elindítóját azonban azért „kell” újrafelfedezni, hogy párhuzamba lehessen őt állítani a mai fiziológiában és számítástudományban oly népszerű „modul”-felfogással az agy fölépítéséről, mely Fodor számára új „hardware” megoldást ígér a generativisták velünk születettségi tézisével kapcsolatban. Fodor szerint az emberi pszichikum és az emberi agy kettős szerveződést mutat. Vannak úgynevezett input elemzőrendszerek, melyek a moduláris elvnek megfelelően működnek: specifikus bemenetet vesznek fel, s ezt „önmagukban zárt” módon — vagyis más modulokból vagy általában kívülről jövő behatás nélkül — földolgozva eredményeznek egy kimenetet. A történeti keretben ezek felelnének meg a vertikális képességeknek. A pszichikum és az agy „maradék” része az általános intelligencia, a nem területspecifikus megismerési mechanizmusok világa.

Ezt a képet két további tézis egészíti ki. Az első szerint a nyelvi megértés folyamata input rendszerként működik. A gyors, egymástól független működés, a tartalomspecifikusság, valamint az alapvetően veleszületett szerveződés erre a teljesítményre is ugyanúgy jellemzőek, mint egyéb input rendszerekre. Másrészt Fodor igencsak peszsimista képet ad az „általános megismerési mechanizmusokról” — nemcsak hogy nagyon keveset tudunk szerinte ezekről, de nagyon kevés is várható a kutatásuktól. Ezért — bár Fodor ezt sohasem mondja ki feketén-fehéren — a megismerés kutatásában nyilván az a józan eljárás, ha a területspecifikus modulok határait toljuk ki, amilyen messzire csak lehet.

Fodor könyvének egész megközelítése történeti igényű, úgyhogy ilyen szemmel kell értékelnünk is. Téziseit azonban, a kifejtés kettősségének megfelelően, két általánosítottági szinten tekinthetjük: a szűkebb a nyelvészetre és a nyelvi folyamatokra vonatkozik, a tágabb pedig a megismeréskutatásról nyújtott összképre. Az utóbbi, közel három évtized során a generatív nyelvészethez kapcsolódó kutatók munkáiban több elmélet (pontosabban hozzáállás) volt megfigyelhető a nyelv és az „általában vett megismerés” kutatásának kapcsolatáról, bár, jelenlegi álláspontjukból kiindulva, sokan ma már talán az egykori meglétét is tagadnák a korábbi hozzáállásoknak. Kezdetben hideg elkülönülés jellemezte a két területet, az „általános megismerés” behaviourista kutatása és a nyelv mentalisztikus kutatása különböző utakat jártak. Ez azonban már a kezdetekkor is csak a kutatás hétköznapiiban volt érvényes. Elméleti szinten, Chomskynak Skinner: *Verbal behavior* c. munkájáról 1959-ben megjelent vezetés ismertetésétől kezdve, úgy tartják, hogy a nyelv tanulmányozása minta kell legyen a humán kognitív pszichológia egésze számára.

A hatvanas évek közepe táján azonban — megint csak a kutatás hétköznapi gyakorlatát tartva szem előtt — pozitív munkakapcsolatok kezdtek kialakulni a két terület között. A behaviourizmust levetkező amerikai kognitív pszichológia kialakulásával több párhuzamosság derült ki a nyelvészeti és a kognitív pszichológusok megközelítése között. Az észlelésnek és a nyelvi megértésnek a modern nyelvészetre alapozó elméletei például egyaránt már magának az „inger” fogalmának az elmélet- vagy „szervezet”-függését hangsúlyozták, míg a korábbi behaviourista megközelítések ezt többé-kevésbé elemzetlen fogalomként vették föl.

Hasonló párhuzamok derültek ki a perceptuális kutatások Új Szemléletét (New Look) képviselő kutatók által az észlelésben hangsúlyozott „felülről-lefelé” ható tényezők — pl. a gyakoriság, az elvárás, a szervezeti állapot hatása az észlelésre — és a nyelvpiszichológiában a magasabb, főként a mondatnyi szerkezetnek az alacsonyabb szintű elemek — szavak — észlelésére gyakorolt befolyása között, mely utóbbit akkoriban szintén úgy értelmezték, mint a mentális szerveződésnek az érzéki elemekre gyakorolt „felülről-lefelé” hatását.

A két terület továbbfejlődése és kidolgozottabbá válása azonban hamarosan világossá tette, hogy főnntartások nélküli fölirtölésük egymással csak történelmi véletlen volt, vagy inkább „szentségtelen szövetség” a behaviourizmussal szemben. Egyre több jelét lehetett látni a „kognitivist ellenforradalomnak”, ahogy Chomsky hű követői nevezni kezdték ezt a folyamatot. Olyan általános megismerési modellek jelentek meg, melyek azt sugallták, vagy nyíltan ki is mondták, hogy az általános megismerési modellek képesek a nyelvelsajátítás és a megértés folyamatának magyarázatára. Egész kis vitairódalom jött létre a kérdés kapcsán, ahol a „nyelvész-lelkük” többnyire arra mutattak rá, hogy a pszichológusok lelkesedése az „általános megismerési modellek” iránt a nyelvi folyamatok magyarázatában többnyire önbecsapáson alapult. E vitákban a nyelvészet relevanciáját képviselő irányzat mérsékelt képviselői többnyire középutas álláspontot foglaltak el, azt hangsúlyozva például, hogy a nyelvi ingerek földolgozásának van sajátosan nyelvi szintje, de ezt szemantikai-ismereti tényezők fölülbírálhatják.

Fodornak a könyvben képviselt álláspontja két szempontból is pozitív lépés e vitában. Először is újból világosan kifejti a nyelvészeti orientációjú iskola szélsőségeinek álláspontját: azt hirdeti, hogy nemcsak hogy van sajátosan nyelvi ingerföldolgozás, hanem ez teljességgel független a háttérismereti hatásoktól, ha azok egyáltalán léteznek. Fodor nagy érdeme, hogy a nyelvi megértéssel nem különösebben foglalkozó pszichológusok és filozófusok számára ezt a kérdéskört újra kiemelte a nyelvi anyag és a kísérleti tervek rejtett finomságainak köréből, s a megértés elemzését — s ezen keresztül a nyelv pszichológiájának problémáját — mint a kognitív pszichológiai modellálás központi problémáját mutatja be, mely szerinte természetesen nyelv és „megismerés” függetlenségét implikálja. A

szélsőségesen sarkított álláspontok nagy előnyét látjuk itt: világossá teszik, hogy végső soron mi a kutatás tétje egy adott területen. Fodor álláspontjának másik érdeme, hogy a korábbiaknál világosabban fejti ki, hogy az „általános megismerési modellek” kialakulása racionalista-innátista szempontból a pszichikum hagyományos empirista fölfogásának visszatéréseként értelmezhető. Fodor könyve — s ez a „képeségpszichológia” újrafölfedezésének érdeme — világosan megmutatja, hogy a pszichológusok között kétféle gondolkodásmód létezik a belső visszavezetést illetően, vagyis az egyes lelki jelenségek kapcsolatát illetően. A hagyományos empirizmus és az „általános megismerés” mai képviselői számára eszményileg minden lelki jelenség visszavezethető kell legyen néhány kisszámú alapjelenségre, legyen az az asszociáció, a séma, vagy a keret. A racionalista és/vagy a képeségpszichológiai hagyomány viszont — mint Fodor a könyv bevezető soraiban mondja — azt tételezi föl, „hogy számos egymástól alapvetően eltérő pszichológiai mechanizmust kell feltételeznünk, hogy megmagyarázhassuk a lelki élet tényeit” (1. o.). Egyszerre érdeme a könyvnek a hagyományos és a mai leegyszerűsítő elképzelések közötti folyamatosság megmutatása, és a generativista gondolkodásmód minőségi aspektusának hangsúlyozása. Világosan fejt ki olyan dolgokat, melyeket sokan előföltételeztek, de sosem mondtak ki nyíltan.

Nyelv és megismerés kapcsolatának kritikusa pontja több helyen kereshető, legnyilvánvalóbban talán az elsajátításban, ahol az álláspontok igen világosan megfogalmazódtak, mint azt az utóbbi években talán Chomsky és Piaget vitája mutatta legvilágosabban. Fodor azonban a nyelvi megértés elemzésére alapozza érveit, úgyhogy maradjunk mi is ennél. A modulszerűen működő elemző egységek a nyelvi megértésben is áthatolhatatlanok a külső információ számára, mondja Fodor. Hogyan tud ez az elképzelés megküzdeni a beszédmegértés kontextuális és háttérismereti befolyásolóival? Fodor eljárása lényegében fogalmi jellegű eltolásokat használ itt. Először is az észlelés teljes folyamata — mondja — nem azonosítható az input elemzők kimenetével. Az input elemzés *után* megjelenhet az elvárások s hasonló tényezők hatása. (Ezt tükrözi Fodornak az a csak szelektív adatokkal alátámasztott tézise, hogy a kontextus sosem facilitálja az észlelést, hanem csak a valószínűtlen vagy valószínűtlen értelmezést lassítja le.) A pszichológus

számára Fodor „megoldása” több problémát rejt magában. Ha a percepcióhoz vezető további, az önmagukba zárt modulokon túlvivő lépéseket tényleg komolyan kell venni, akkor jobban ki kellene dolgozni őket. Fodor azonban csak megemlíti ezeket. anélkül, hogy pontos jellemzéssel egy észlelési rendszerré szervezné az egész képet. Ha pedig utal rájuk, akkor olyan mechanizmusokra céloz — pl. a találgatásra —, melyeknek nagy hagyományuk van a pszichológiai kutatásban. Egy olyan elméletben, mely több helyen is azt hirdeti, hogy végleg leszámol az észlelés „Új Szemléletével”, bizony részletes érvelésre lenne szükség a kontextus, az ismeretek, szükségletek ún. válaszhajlam-magyarázataival kapcsolatban, évtizedes vitákat illetően. Másként az olvasónak az a benyomása támad, hogy Fodor számára az input rendszereken túlmenő mechanizmusok igazából elhanyagolhatók.

Fodor másik fogalmi trükkje maguknak az input rendszereknek a kiszélesítése. A fonetikai kontextus hatását a hangészlelésre és más hasonló jelenségeket például úgy értelmez, mint az önmagukba zárt modulokon *belüli*, felülről lefelé működő hatásokat. Az asszociatív hatásokat pedig a „szótári modulba” illeszti bele. Ez a megoldás megint csak nem túl meggyőző, mivel nem is törekszik arra, hogy megküzdjön a szótári és világismereti hatások elválasztásának nehézségeivel kapcsolatos évtizedes vitairódalommal.

A nyelvi megértés „ortodoxan” meggyőző erejét nagymértékben csökkenti, hogy a jelenségek fogalmi újraelhelyezése mellett Fodor egyetlen pozitív evidenciával támasztja alá fölfogását. Szerinte többértelmű kifejezéseknél a kényszerűen működő modulok mindig kialakítják a mindegyik értelmezésnek megfelelő reprezentációt. Ez azonban szintén olyan kérdés, ahol az idézett kisszámú pozitív példa nem tekinthető az utolsó szónak, akár csak az elmúlt évtizedek ignorált kutatásainak fényében sem.

A könyvnek a nyelvi megértéssel foglalkozó fejezetei már éppen eleget nyújtanak ahhoz, hogy meghökkentsék a kognitív pszichológust. Ezt az érzést csak fokozza az, hogy milyen negatív képet ad Fodor a megismerés kutatásáról általánosságban. Több helyütt hirdeti, hogy bár vannak általános (= nem moduláris) megismerési mechanizmusok, megérteni csak a modulszerűeket leszünk képesek. Pl. a 126. oldalon: „a modularitás határai

valószínűleg annak a határai is, amit képesek leszünk megérteni az emberi pszichikumból”.

Nincs mód itt annak végigtekintésére, vajon tényleg olyan szomorú-e a megismerés kutatásának állása, mint ahogy azt Fodor beállítja. Két mozzanatot azonban érdemes kiemelni. Fodor az eredetileg egyedi empirikus tételeknek a szélsőséges végletekig való kielezéséhez meglévő jó érteke segítségével, világosan rámutat az általános megismerési modellek alapvető nehézségére: nincsen elméleti határa annak, hogy milyen mennyiségű háttéradat-forrás veendő tekintetbe egy modellben, s még a megértés vagy a problémamegoldás ilyen interakciós folyamatainak leegyszerűsítésére hivatott fogalmak — pl. a keretek vagy a forgatókönyvek — sem érzéketlenek e bírálattal szemben. A mesterséges intelligenciakutatás „általános megismerési modelljeinek” valóban ez a fő gondja. Az összképből azonban hiányoznak azok a megközelítések, melyek a főnti fogalmakat, pl. a keret fogalmát, lefelé is kitérítik, s az elemi, biológiailag kódolt információfeldolgozási egységektől egészen a szociális elvárásokig kiterjedő érvénnyel alkalmazzák. Fodor megtehetné, hogy cáfolja a próbálkozásokat a megismerés egységes kezelésére — David Rumelhart munkáiban látható ilyen törekvés például —, könyvének mindenképp hiányossága azonban, hogy szóba sem hozza őket.

Az az érzésem, hogy ennek oka egyszerű. Bár a moduláris megközelítés megengedi azt, hogy vannak általános megismerési rendszerek, azonnal megismerhetetlennek deklarálja ezeket. Ne foglalkozunk most azzal a nem túl bátor föltételezéssel, hogy veszélyes dolog olyasmiket tételezni, amik *in principio* megismerhetetlenek. Még ezt zárójelbe téve sem kerülhető el az az érzés, hogy Fodor legszívesebben megszabadulna a „megismeréstől általában”, s az egész pszichikumot önmagukba zárt, föladatspecifikus modulokból építené föl. Ha azonban ezt bevallaná, akkor szembe kellene néznie azokkal az egyéb egységesítő fölfogásokkal, amelyek az általános megismerésből indulnak el lefelé. E konfrontáció elkerülésének egyszerű módja a „kettős fölfogás”, kombinálva a „megismerésre” vonatkozó ignoranciánk tézisével.

Fodor könyve ugyan nem a pszichológia vagy a fiziológia történetéről szól, mégis érdemes kiemelni a történeti bemutatás olyan hiányosságait, melyek megvilágítják a szerző általános álláspontját. A

legsúlyosabb ezek közül az, hogy Fodor, az ismeretelmélet történetét vázolván, az egész Kant—Johannes Müller—Helmholtz—Mach—Karl Popper vonalat negligálja. Ez három szempontból is szimptomatikus kihagyás.

Az újkori ismeretelmélet történetét vizsgálva Fodor eljut Hume székesziséhez, sosem lép azonban tovább, hogy megnézzé, mit kezdett Kant ugyanezekkel a kérdésekkel. Tudjuk jól, hogy ezzel szemben a kognitivisták — pl. a már említett Rumelhart is — most fedezik föl újra Kantot, benne találják meg saját séma-központú fölfogásuk ösét, a sémák és a tapasztalás, mint a megismerés két pólusa, kiemelésével. Kant ismeretelméletének pszichologizálásáról van itt szó, de bevallott pszichologizálásról. Fodor megállás Hume-nál megint csak az igazi konfrontáció kerülését mutatja.

A második gond e kontinentális hagyomány második lépésével kapcsolatos. Johannes Müllertől kezdve erőteljes hagyománya van „Kant anatomizálásának”, ahogyan ellenségei nevezik ezt az irányt. A specifikus érzékszervi energiák törvénye, s a XIX. századi, ezt követő kutatások az elemi érzékelés fizioiogiájáról, hajlottak a Fodor által „önmagukba zárt input elemzőknek” nevezett rendszerek föltételezésére. Itt többről van szó, mint megfeledekezésről. Jól mutatja ezt Helmholtz teljes kihagyása. Helmholtz képe az észlelésről meglehetősen hasonlít Fodoréra — egy döntő kivétellel. Mint Johannes Müller jó tanítványa, ő is föltételez mereven rögzített input rendszereket — ezt dolgozza ki például hallásemélete —, valamint „általános megismerési folyamatokat”, melyeket a „tudattalan következtetés” címszó alatt fog át. Az empirista Helmholtz azonban, s ez a vízvázasztó, a specificitást és a „modularitást” az alapjelenségekre igyekezett korlátozni, és sokkal nagyobb terhet rakott az általános megismerési folyamatokra a percepcióban. Helmholtz empirizmusa nem szabadna elég ok legyen teljes ignorálására. Továbbmenve, azt is mondhatnánk, hogy a Fodor fölvetette „agyi masinéria” — az input rendszerek világosan lokalizáltak, az általános megismerés pedig nem — szintén messze nem eredeti. Elvont szinten ez volt a múlt század végi kontinentális, különösen a német neurológia hagyományos megközelítése, s a letérések erről az útról — akár a teljesen lokalizacionista fölfogás, akár a „tömeghatás” irányába — mind erre a hagyományos képre adott reakciók. Fodor egyébként a lokalizáció történetéről szólva meg sem

említi akár Lashley akár Lurija nevét, a német neurológusokról nem is beszélve.

Végül a harmadik pont. Fodor ismételtelen beszél a tudománytörténet és a megismerés pszichológiája közötti párhuzamokról. Teljesen megfeledekezik azonban e párhuzamosítás nagy hagyományáról, kezdve a tudományos elméletek és a megismerés pszichológiájának korai darwinista kezeléséről Ernst Machnál, egészen Popper mai párhuzamkeresésig. Több mint igazságtalanság megfeledekezni ezekről a pozitivistákról vagy pszeudo-pozitivistákról. Szerintem emögött az rejlik, hogy Fodor, aki más összefüggésben, a test—lélek összefüggés kapcsán a funkcionalizmus egyik mai bajnoka, teljesen elhanyagolja a megismerés és a tudás funkcionalista értelmezését.

A könyvben további történeti lekerékítések is vannak. Talán kisebb jelentőségű az, amelyik a pszichometria történetével foglalkozik. A Gall kezdeményezte „sokfaktoros” hozzáállás mai képviselőit, közelebből Guilford munkáit, teljesen kifelejtí Fodor. Ezt nemigen lehet másként értelmezni, mint annak tüneteként, hogy Fodor mindenáron azt akarja igazolni, hogy egy elfeledett hagyományt éleszt fel, hiszen Guilford intelligencia-szerkezet modellje, az anyagspecifikus faktorokkal, meglehetősen szoros párhuzamot mutat Fodor „vertikális képességeivel”.

Magának Gallnak beállítása is meglehetősen egyoldalú azonban. Fodor nem tud mit kezdeni azzal, hogy Gall számára a képességlektan legfőbb célja az egyéni különbségek vizsgálata volt. Amikor pedig szabadkozik emiatt, valamint magyarázni próbálja Gall elfelejtését, meg sem említi a „dudortan” fölépítésével kapcsolatos módszertani problémákat. (Nevezetesen azt, hogy Gall csak pozitív eseteket keresett, melyek alátámasztották hipotézisét, s kiinduló föltevését arról, hogy a koponyacsontok pontosan követik az agy lágyanyagának konfigurációját, meg sem próbálta igazolni.) A Gallt tárgyaló standard történeti munkák, különösen Robert Young jelentős könyve (*Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century*, Oxford 1970) — melyet Fodor megint csak meg sem említi — e két kérdést központi helyen tárgyalják. Gall lényegében Young számára is pozitív hős, de egészen más okból, mint Fodor számára: ő a pszichikum evolúciós-funcionalista megközelítésének előfutárát látja Gallban, akinél az egyéni különbségek előtérbe helyezése összefügg az

agy alkalmazkodásos elméletével. Azt hiszem, ebben az eltérésben fejeződik ki legjobban Fodor könyvének alapvető hiányossága: egész érvelését gyöngíti egy valóban funkcionalista-biológiai perspektíva hiánya.

Összességében azonban a könyv mindenképpen figyelemre méltó vállalkozás. Eddig legvilágosabban és legnyíltabban mutatja be a pszichikum nyelvközpontú és kognitivisták megközelítéseinek ellentétét. Ebben a minőségben minden bizonnyal hosszú éveket egy jellegzetes hozzáállás legjobb

kifejtéseként fog szerepelni a szakirodalomban. A pszichikum kettős szerveződéséről szóló tézise, valamint a specializált, moduláris rendszereket kutató diszciplínák fölényének hirtetése mondhatni kellően dogmatikusak — mint az elmélet logikai ugrásai s történeti amnéziái egyaránt mutatják —, s talán éppen ezért jelentenek intellektuális kihívást nyelvészeknek, pszichológusoknak, filozófusoknak és a mesterséges intelligencia-kutatás jövőjében hívőknek egyaránt.

## AZ ESZMEI PROBLÉMÁJA\*

PELLE JÓZSEF

Nagyon fontos probléma az, amivel a könyv foglalkozik; s a szerző eddigi életművének tiszta kikerült marxista általánosítása. Ezen nemcsak azt értem, hogy a marxizmus — elsősorban Marxnak *A tők*-ben megfogalmazott — elveiből indít, hanem azt a módszert is, amivel Marx is dolgozott, azt, hogy nemcsak támaszkodott a tudomány addig elért eredményeire, hanem közvetlenül a gyakorlati életet is tanulmányozta. Röviden úgy lehetne ezt jellemezni, hogy kiindult a tudomány általános eredményeiből, de a gyakorlati, a mindennapi életet is tanulmányozta, s így jutott el újabb, tudományosabb eredményekhez.

Közismert, hogy a marxista filozófia alapkérdése a lét és tudat viszonyának kérdése, de tulajdonképpen ez az egész filozófiatörténet hagyományosan alapvető kérdése is. Ugyancsak közismert, hogy a marxizmus szerint a lét az elsődleges, a tudat pedig ebből leszámaztatott, tehát „másodlagos”. Csak-hogy az eszmei átalakul (az emberi tevékenység által) anyagivá, vagyis objektívalódik, még akkor is, ha nem helyesen tükrözi a valóságot. Egyes pszichológusok szerint a marxizmus nem ad konkrét segítséget az ismeretelméleti problémák megoldásához, az itt ismertetett könyv azonban éppen ezekre a kérdésekre igyekszik, a dialektikus materializmus mai szintjén, elfogadható tudományos választ adni. Formai, de végső soron tartalmi kérdés is, hogy a problémák kifejtésénél olyan válaszokat ad, amelyek megfelelnek a marxista dialektika által támasz-

tott elv, a „történeti és logikai egysége” elve követelményének. A könyv egyébként hat fejezetből és egy rövid, de fontos bevezetésből áll.

A szerző szerint Marx és Engels az eszmeinek mint szubjektív realitásnak a jelentőségét hangsúlyozták, amikor azt írták, hogy gondolataink, érzelmi képeink, belső indulataink stb. — realitások. Ismeretes az is, hogy Marx szerint az eszmei nem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított anyagi. Erre a „lefordításra” azonban sokáig nem vetettek kellő figyelmet, pedig tulajdonképpen itt ragadható meg a marxista gnoszéológia legfontosabb problémája. A könyv ennek a konkrét megfogalmazását igyekszik elvégezni, gazdag pszichológiai, agyfiziológiai és társadalomfilozófiai anyagra támaszkodva. Sajnos a szociológiai anyag eléggé hézagos, s ennek hiányában épp a könyv azon fejezete a legkevésbé kidolgozott, amelyik az utolsó, végső és összegző fejezet kell hogy legyen: „Az eszmei és anyagi szociális dialektikája”.

Az „eszmei” kategóriája a mű szerint nemcsak egyszerűen mint tudás jellemezhető, vagy mint információ, mint tükrözés (az utóbbi lehet merőben materiális jellegű is); hanem egy létező tudás módjáról van szó, s éppen a kiinduló „szokatlan” létezési módokról és az alkotó átalakításról, az élő gondolkodásban, vagyis a szubjektív realitás formájában. Az ismeretelméletet nem szabad pszichologizálni — néhány ismeret igazán függ a hely és az idő konkrét állapotától is. Fontos kérdés a

\* Dubrovskij, David I.: *Problema ideal'nogo, Myszl'*, Moszkva 1983, 226 oldal.

szubjektív valóság jelenségei kapcsolatának jellege, és éppen a beszédfolyamatokkal szemben — sok esetben ez közel áll a gondolkodás és a nyelv viszonyának klasszikus kérdéséhez. A gondolkodás és a nyelv viszonyának kérdése a szovjet filozófiában nincs egységesen interpretálva. A szerző a pszichológizálás ellen ír, az ellen, hogy a „mentálisat” azonosítsák a pszichikaival. Az eleven gondolat vagy a gondolkodás reális folyamata — sohasem absztrakt gondolkodás. Az utóbbi tiszta formában csak az embertől elidegenedett formában lehetséges, pl. az elektronikus számítógépekben. A gondolkodás reális folyamata és a gondolkodás mint a logika tárgya, mint logikai folyamat, erősen különbözik egymástól.

Az információ mindig megtestesülés a saját hordozójában, s következésképpen csak kód formájában létezik. Komoly problémát jelent, hogy a gondolkodás a beszéd terméke-e, mert létezik belső beszéd, nem verbális és verbális — éppen ezért a belső kódoknak is két ismérve van. A művész alkotó tudata sohasem esik egybe a nyelvi tudattal, a nyelvi tudat csak egy motívum, anyag — elejétől a végéig irányított tiszta művészi feladattal. A szubjektív valóság szerkezete, a szubjektív valóság, mint egész, többszínű, dinamikus, bipoláris szerkezet.

Az igazság az, hogy ezzel a problémával eddig elsősorban az idealista filozófiák foglalkoztak. A szubjektív valóság minden intervalluma magába foglalja a tartalmas mezőt és az ént. Ilyen módon a „tartalmas mező” magában hordja az én személyiség-vonásait, az adott aktivitását. Téves föltételezni, hogy a tudomány nem léphet be az individuális megismételhetetlenbe. A tudományos megismerés ebben az esetben, operálva a személyes motívumokkal és létrehozva az újat, az absztrakttól a konkrét felé mozog.

A szubjektív valóság szerkezetét absztraktul lehet jellemezni a következő módon. Dinamikus (vagyis a komponenseinek az ábrázolása, kapcsolatai állandó változásban vannak, és ebben az értelemben a stabilitás csak az állandóan tökéletesedő lokális és globális változásokat jelenti). Sokszínű (vagyis nem

egyenesvonalúan rendezett, a dinamikus változások sokszínűségének a kifejezését jelenti, amelyekből mindegyik különös minőség, nem hasonlítható máséhoz, ami a rendezett saját módszerével rendelkezik, a szervezetével is). Bipoláris (például az értékelő fölmérés, kiterjedés bipoláris, vagyis az alapvető kapcsolatai az ultraszubjektív viszonyai, a szubjektív valóság egészét meghatározó, az ellentétek egységét jelentik). Végül úgy is szemlélhető, mint önorganizáló szerkezet (egységét alátámasztja és realizálja belső faktorokkal, amelyek biztosítják a lokális változások és rekonstrukciók automatikusságát, nem sértve meg az egységet).

A szubjektív valóság egészében, egész szerkezetében, absztrakt jellegű. Ezzel mélyebben tárul föl a tartalom minden ismertetőjele, és még a szubjektív valóság egészében vett absztrakt jellege is. Ez a mozgás a tartalom folyamata: az objektum viszonytűkröződése, és egyidejűleg egységes viszony a visszatűkrözőtthöz, és magának a „tartalom” mozgásának a gyakorlása. Az „én” és a „nem-én” modalitásának minden intervallumában megőrzi a maga meghatározottságát és tartalmát, sajátos tartalmat visel. Emellett az adott intervallumban dominálhat a „tartalom”, amelyik az „én” módbeliséghez tartozik (amikor figyelmem az engem érdeklő külső tárgyra koncentrálódik, bármilyen tevékenység által). De ugyanaz a „tartalom”, amely a „nem-én”-hez tartozik, vagyis ami tűkrözi a más emberek sajátosságait és különösségeit, a külső tárgyakat és folyamatokat, átmehet az „én” módbeliségébe, átalakulhat a „másikból” a „sajátba”, „kiszajátíthatja” az „én”-t az empátia aktsuaiban, a természet jelenségeinek humanizálásában, abban a játékban, amelyben interiorizálódik a másik ember tapasztalata, az új szociális szerep folyamatában való kiszajátításban stb. Az „én” és a „nem-én” módbeliségét nem szabad kivonni a szubjektív realitás hatásaiból, de bennük a külső valóságos világnak és magának az embernek a tűkrözőése, valamint az ő belső világának, mint szubjektív valóságnak a tűkröződése megy végbe.



## ÍTÉLETEK ÉS ESEMÉNYEK\*

TÓTH LAJOS

Rudolf Haller osztrák filozófusnak, Alexius Meinong és Otto Neurath művei kiadójának az alábbiakban bemutatásra kerülő könyve valóban „legfontosabb problémákat” tárgyaló tanulmányok gyűjteménye. E problémák szövevényessége mindegyik előtt azt követeli meg, hogy pontosan körülhatárolt kérdéseket tegyünk föl, hiszen a jó és világosan megfogalmazott kérdésfeltevés már majdnem azonos a válaszadással. Ezért e könyv célja — írja Haller — inkább kérdések és problémák megfogalmazása, mintsem kész és végleges válaszok kidolgozása. Ebből persze nem következik az, hogy a könyv szerzőjének ne lenne igen határozott elképzelése arról az irányról, amelyben a lehetséges megoldásokat keresni kell. Ezeknek az elképzeléseknek a summázatát adja meg Haller a könyv előszavában, a többi tanulmány az itt kifejtett elveket igyekszik érvényesíteni az egyes részterületek elemzésekor.

Nem lehet elfogadni azt a nyelvlogikai álláspontot — kezdi művét a szerző —, amely a nyelvet kizárólag szintaktikai rendszernek tartja, továbbá azt sem, amelyik a nyelv érvényességét episztemikus jellegére korlátozza. Ítéleteinkből ugyanis nemcsak azt tudjuk meg, hogyan gondolkodunk, hanem azt is, miként viselkednek azok a dolgok, amelyekről ítélnünk. Ezért ítéleteink igazságát csak a szemantikai, azaz a tárgyak és a tárgyakra az értelmükkel referáló nyelvi kifejezések között fennálló viszonyok segítségével lehet kielégítően megmagyarázni. Ezek a referensek tárgyak és események. Ebből már sejthető, hogy az „ítélet” és „esemény” fogalmak világfölfogásunk lényeges összetevői, s a kötet tanulmányai épp jelentőségüket akarják megvilágítani a részproblémák elemzésekor. Az ismertetés során én is ezt az utat követem, tehát külön-külön ismertetem az egyes tanulmányokat, kivételt csak a harmadik, illetve az örökik fejezettel teszek, ezeket ugyanis, lévén, hogy hasonló kérdéseket vizsgálnak, együtt tárgyalom.

1. *Az azonosságprobléma.* Az azonosság kérdése, annak a jelentékeny fáradozásnak ellenére, amelyet

minden idők gondolkodói a megválaszolásra fordítottak, korántsem lezárt kérdés. Tárgyalásánál — úgy tűnik — először arra kell választ adnunk, vajon az „igazság” episztemológiai avagy ontológiai fogalom-e; amikor azt mondjuk valamiről, hogy önmagával azonos, akkor vajon tudásunkról vagy magukról a tárgyról beszélünk? Ezekre a kérdésekre, mivel az azonossági állításoknak különböző fajtái vannak, nincs egységes válasz. Legegyszerűbbek a tautologikus, tehát az „ $a = a$ ” formájú azonosságállítások, ezeknél ugyanis nyilván nem az azonosságról való ismeretünkről, hanem magáról az azonosságról van szó, amelyet itt úgy tekintünk mintha számára két dolog lenne konstitutív. E tisztán ontológiai azonossággal szemben az „ $a = b$ ” típusú azonosságállításokban már episztemikus elemeket is találunk, tehát elemzésük során arról a formáról is megtudunk valamit, amelyben a világot leírjuk. A tárgyi oldal vizsgálatánál olyan kérdésekre kell válaszolnunk, mint a dolgok azonossága alapjának vagy a fizikai objektumok tér—idő adatokkal való azonosíthatóságának a kérdése. Az ismeret-oldaláról annyi bizonyosnak tűnik, hogy „ $a$ ”-nak „ $b$ ”-vel való azonosságáról való tudásunk csak empirikus lehet. Ez választ ad arra a kérdésre is, hogyan lehetségesek egyáltalán kontingens azonossági állítások akkor, amikor az azonosság minden dologra nézve szükségszerű. A kontingenciának nyelvi okai vannak, mivel az „ $a = b$ ” metanyelvi sémája: „ $a$ ” és „ $b$ ” ugyanannak az objektumnak a nevei — nem fejez ki szükségszerűséget. A tárgyi azonosságra nézve Leibniz egy tétele jelenti a megoldást, amely szerint  $x = y$ , ha minden, ami  $x$ -re igaz, igaz  $y$ -ra is, és minden, ami  $y$ -ra igaz, igaz  $x$ -re is. Az azonosságnak ez az alapelve nem episztemikus, azaz nem egyezik meg a szubsztitúció alapelvevel, amelynek követelménye az, hogy az igaz azonosságállítás mindkét terminusát bármely tetszőleges, igaz kijelentésben *salva veritate* föl lehessen cserélni; a két alapelv különbségét az episztemikus kontextusok világosan megmutatják.

\*Rudolf Haller: *Urteile und Ereignisse* (Studien zur philosophischen Logik und Erkenntnistheorie), Verlag Karl Alber, Freiburg—München 1982, 212 oldal.

2. *Feltételek, előfeltevések, okozások.* A címben jelzett mindhárom témakör alapját a „ha ... akkor” szerkezetű állítások képezik, noha ezek igencsak különböző módon értelmezhetők. Az előfeltételek vizsgálatánál Strawson preszuppozícióelméletéből indul ki Haller. Az elmélet, kissé leegyszerűsített formában, azt állítja, hogy a kijelentések igazságföltételei különböznek egzisztenciaföltételeiktől: míg az előbbieket meghatározó ítéletek az állítások, addig az utóbbiakat meghatározók a preszuppozíciók, amelyek előfeltételei annak, hogy egy állítás igazságértékkel bírjon. Haller szerint ez kis pontosításra szorul, hiszen ha az állításban megkülönböztetjük az állítás aktusát és ennek propozicionális tartalmát, akkor azt kell mondanunk, hogy pusztán az utóbbiból nem következik az, hogy a kijelentés szempontjából szükségszerű egzisztenciaföltételek kielégítettek. A helyzet inkább az, hogy maga a beszélő, a beszédaktus végrehajtása közben, fölteszi, hogy a feltételek kielégítettek, azaz, hogy a referálás sikeres. A feltevések tehát, ezek az először Meinong által vizsgált episztemikus attitűdök, itt éppúgy fontos szerepet játszanak, mint a föltételes állítások elemzésénél, ez utóbbiakat ugyanis úgy interpretálhatjuk, hogy hitbeállítódásra vonatkoztatjuk őket. Ezek a beállítódások egyaránt vonatkozhatnak lehetséges vagy lehetetlen helyzetekre, hiszen a doxasztikus rendszeren, amelyben ezeket vizsgáljuk, az irreális helyzetek sem változtatnak semmit, mivel a feltevések, igazságérték nélküli állítások lévén, semmilyen rendszerrel nem állhatnak ellentmondásban. Érdekes, hogy Haller elutasítja a „lehetséges világok” fogalmának ontológiai használatát. Ezeket a világokat Stalnaker nyomán föltételes hitek ontológiai analogonjaként értelmezi, amelyek a valóságos világtól, a föltételes állítás előtagjának igazságát kivéve, csak minimálisan különböznek. Ám ez, véli Haller, nem lehetséges, mivel egy ténynek ellentmondó „világban” nemcsak egy, hanem az összes többi tény is megváltozik.

A kauzalitás modern elméletei közül Haller a deduktív és az intencionális modelleket veszi számba. A deduktív modell szerint a kauzalitás események közötti viszony, vizsgálata során pedig mindig a törvényszerűség után kutatunk. Ezt a törvényszerűséget vagy az általánosórvényűségben vagy a viszonyok szükségszerű voltában véljük megtalálni. Mindkét stratégia ellen komoly érveket lehet fölhozni. Az általánosórvényűség alapelve

előfeltételezi azt, hogy az események sohasem teljesen individuálisak. Ennek ellentmond a Boltzmann-argumentum, amely szerint az eseményt kiváltó körülmények az egész univerzumot átfogják, ez pedig sohasem található kétszer ugyanabban az állapotban. A szükségszerűség elleni döntő, már Hume-nál megtalálható érv viszont az, hogy a kauzális ítéletek tényítéletek lévén sohasem analitikusak. Épp ezt tagadja a kauzalitás intencionális modellje, amelyet Haller von Wright gondolatai alapján (vö.: *Erklären und Verstehen*, hrsg. von Grewendorf-Meggle, Athenäum, Frankfurt 1974.) fejt ki. Von Wright szerint ugyanis a szubszumpatív modellel megmagyarázhatatlan cselekvés és a cselekvésintenció között logikailag szükségszerű kapcsolat áll fenn, a kauzalitás viszont csak a cselekvő szubjektumok fogalmából kiindulva magyarázható. Az analízis során pedig a föltételhez és a föltételezethez illő logikai forma az arisztotelészi praktikus szillogizmus. Haller a fejezet végén arra a következtetésre jut, hogy a cselekvéseket motivumok okozataként leíró szubszumpatív, és a cselekvéseket *ex post facto* szükségszerűként fölfogó intencionális modell egymással összhangba hozható, mivel az egyik a viselkedés külső, a másik pedig a belső oldalát vizsgálja.

4. *Az észlelési ítéletek és következményeik.* Az észleléseket csak két terület, a materiális külvilág és az észlelési fórum együttes figyelembevételével lehet elemezni. Az észlelések nem elemezhetők pusztán pszichikus folyamatokként, mivel az észlelt tárgy létezésére nézve lét kijelentéseket implikálnak. Ez egyben az észlelések helyességének kritériuma is; az észlelés akkor helyes, ha létezik az a tárgy, amelyre az észlelés által implikált lét kijelentés vonatkozik. A sikertelen észleléseknek két fajtájuk van. Míg az egyszerűen nem-találó észlelés esetében létezik az a tárgy, aminek leírását valamivel fölcseréltük, addig a farce-szerű észlelések esetében nincs ilyen tárgy. Kénytelenek vagyunk elismerni, hogy az ilyen típusú észlelések inexistenciákra vonatkoznak, azaz ítéleteik szinguláris terminusai — terminusok a semmiről. Az ilyen észlelések esetében a tisztán kauzális magyarázat nem kielégítő, noha el kell ismerni, hogy az ezeket episztemikus beállítódásokként vizsgáló elméletnek is súlyos problémákkal kell szembenéznie. Haller a fejezetet is egy ilyen probléma fölvetésével zárja. Kérdéses ugyanis, hogy miként igazolható észleléseink tárgyainak és azon nyelvi vagy propozicionális beállítódásainknak a

strukturális azonossága, amelyeket a létezési ítéleteknél leírásokként észleléseink megalapozására használunk.

3. *Elméletek, mesék és parabolák* — 5. *Az úgynevezett Münchhausen-trilemmáról*. E két, utolsóként ismertető tanulmány a tudományos megismerés, sőt tudásunk megalapozhatóságának kérdésével foglalkozik, mégpedig oly módon, hogy valamilyen harmadik utat javasol a megalapozhatóság naiv hite és teljes elvetése között. A megalapozhatóság naiv hite ugyanis abból, a filozófia történetében egészen napjainkig sokakra jellemző mélységes félreértésből származik, amely propozicionális tudásunk igazolását ítéletekben keresi. Ez a kísérlet rövid úton elvezet az ún. Münchhausen-trilemmához, azaz vagy végtelen regresszust, vagy körbenforgást, vagy az eljárás megszakítását eredményezi. Ez utóbbi, legérdekesebbnek tűnő probléma tárgyalásakor Haller igen nagy figyelmet szentel az egykori Bécsi Kör egyik vezető teoretikusa, Moritz Schlick tudományfelfogásának, s végül negatív egyenleget von. Schlick önevidens tételei, báziskijelentései, konstatálásai, mivel kommunikálhatatlanok, alkalmatlanok arra, hogy tudásunk fundamentumát képezzék. Ebből azonban nem következik, hogy tudásunk megalapozására nem is szabad törekedni. Ezt a tételt vallják ugyanis olyan kritikai racionalisták, mint Hans Albert vagy olyan tudományfilozófusok, mint Paul Feyerabend. Albert szerint a revideálhatatlan alapok, az abszolút értelemben vett bizonyosság kizárja a megismerés igazságát, hiszen ez a releváns ellentmondások fölfedezésében áll. Ezért az alapok kutatása helyébe az ellentmondások kutatását kell állítani. Ugyanezeket a biztos alapokat Feyerabend — Haller értelmezésében — morális indokok alapján utasítja el, az ilyen fundamentumok ugyanis lehetetlenné tennék az elméletek közötti szabad

választást. Ez persze Feyerabendnél együtt jár egyfajta — Haller szerint tarthatatlan — ontológiai nihilizmussal, mivel szerinte nemcsak fogalmi apparátusunk létrehozásában vagy elvetésében vagyunk szabadok, hanem a tények megalkotásában is, hiszen ezek a tudományos elméletek által konstitáltak.

Haller, a két ellentétes álláspont ismertetése után, mindkét tanulmányban egyfajta harmadik út intuitív vázlatát adja. A tudományos megismerés alapját a meinongi nem-teljes tárgyak adják, a megismerés folyamata nem más, mint ezek kiteljesítése, tehát meghatározásokkal való feltöltése. Ezek a tárgyak csak egy tárgyterületre vonatkozhatnak, a tényleges világra. Ugyanakkor, mivel az állítások igazsága és az igaznak tartás, mint ezt a tényítéletek analizise bizonyítja, egymástól függetlenek, tehát, mivel igaznak tarthatunk hamis állításokat is, azért az alapok kutatásába ismeretszerű beállítódásaink vizsgálatát is be kell vonnunk. Operatív fogalomnak az igaznak tartás fogalmát választjuk, ennek egyik határfogalma a feltevés, a másik a tudás. Feltevéseinktől, e minjmálkövetelményektől, a tudásig haladva, meggyőződésünk foka úgyszólván éppúgy növekszik, mint az elégséges alapok bizonyossága. E növekvő sorozat tagjai a feltevés, a vélekedés, a hit és a tudás. „Ítéleteinkben pedig — zárja fejtegetéseit Haller — mindig olyan végpontokhoz jutunk, amelyek maguk már nem propozicionális tudást fejeznek ki, hanem amelyek — ahogy von Wright mondja — olyan előtudást (Pre-Knowledge) képeznek, amelyet racionális megalapozásunkban előfeltételezünk, és amelyhez végül vissza is térünk. Ezt az elő-tudást inkább praktikus tudásnak lehet nevezni, noha benne olyan kognitív beállítódások és nyelvi megnyilvánulások egész sora foglaltatik, amelyeket mi csak ebben a kontextusban használunk végpontként.” (184. o.)

## A HUMANISTA ÉRTÉKEK LEHETŐSÉGE\*

ZILAI JÁNOS

Mindig öröm számunkra, ha a határainkon túl élő magyarság szellemi alkotásaival megismerkedve tapasztalhatjuk kultúrájuk elevenségét. Az elevenségen itt nem a kultúra egyáltalában vett létét, hanem aktualitását, probléma-érzékenységet értjük; e könyv pedig, a tragikus fiatalon, 45 éves korában elhunyt Bodrogvári Ferenc könyve, időszerűségét tekintve fittyet hány arra a több mint tíz évre, amely megírása óta eltelt. A mű eredeti formáját a szerző mint doktori disszertációt védte meg a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán, 1973-ban. Némileg változtatott szövegét röviddel 1980-ban bekövetkezett halála előtt nyújtotta be a Novi Sad-i Fórum kiadónak, mely a könyvet 1983-ban jelentette meg. A magyar olvasók a következő év könyvhetén ismerkedhettek meg vele.

A könyv nem kis célt tűz maga elé: a filozófia történetében korszakos jelentőségű áramlatok, illetve gondolkodók értékfölfogását vizsgálja a filozófia alapkérdésének fényében. A szubjektum—objektum viszony, a világ átalakíthatósága, a „van” és a „kell” viszonyának kérdéseire adott különböző válaszok utalják a vizsgált gondolkodók nézeteit — legtöbbször szándékaik ellenére — a fennálló valóságot apologizáló ideológiák, illetve az utópiák eszköztárába. Mindez jelzi a szerző érdeklődését az alapvető kérdések iránt. Mint írja, „azért nem szorított egy szigorúan körülhatárolt részprobléma kimerítő elemzésére, mert korunk egyre inkább specializálódó kutatási tendenciáinak veszélyét, a fától az erdőt nem látó tudós tudatlanságában’ véli fölfedezni. Ezért, vállalva a ,tudatlan tudóskodás’ veszélyét, remélni meri, hogy a bírálat segítségével mégis hozzájárulhat az áttekintő kritikai gondolat kibontakozásához.” (14. o.)

A kritikai gondolat, s a világ erre támaszkodó reális átalakítása — melyet Marx az utolsó Feuerbach-tézisben föladatként jelölt meg — az eleven marxizmus meg nem szűnő követelménye. S e követelménynek valójában csak az eleven marxizmus felelhet meg, mert mint Bodrogvári kimutatja: a világ átalakításának értékszem pontjait csak az emberi gyakorlatban lehet meglesni, a világ olyan

fölfogásával, melyben „az ember alkotja a társadalmat és a társadalom alkotja az embert”, tehát „a humanista értékek lehetőségéről való kérdezés csak akkor lehetséges, ha az értékeket nem dedukáljuk kizárólagosan a szubjektumból, vagy csak az objektumból, hanem az ember lényegét olyan dialektikusan változó struktúrának tekintjük, amely a különböző elemek viszonyából alakul ki”. — „A történelem így az ember öntermelésének olyan ellentmondásos folyamatként tárul elénk, melynek totalitása az ember nélkül, semmit sem tesz’ (Marx), de amelynek kritikai megismerése lehetővé teszi az ember lényegének és történelmi céljainak megismerését.” (10. és 13. o.) Ilyenformán a szerző szerint „a filozófiai koncepciókat nem a vizsgálat tárgya, hanem a módszer különbözteti meg egymástól” (7. o.); így legfőképpen az ember és világa viszonyának fölfogása. Bodrogvári rendkívül nagy forrásanyagot fölhasználó elemzéseiből kiderül, hogy a Marxot megelőző filozófia a viszonyt (persze a történelmi korlátok miatt szükségszerű módon) annak valamelyik tagjának rovására eltorzították, de nincs ez másként korunk nem-marxista áramlataival sem.

Az ókor nagyjainak, Platónnak és Arisztotelésznek, valamint a középkori filozófiának vázlatos érintése után az újkorba érve Kant jelenti az első fontosabb állomást. Kant — végső soron etikai alapállása miatt — elválasztotta egymástól a valóságot és az azt rendező transzcendentális észet. Ezáltal elszigetelte egymástól a szubjektumot és az objektumot; az értéket így az embernek kell önmagának megadnia. Ez az érték nem levezethető, csak posztulálni lehet. Ezért az etika kiindulópontja nem lehet ilyenfajta kijelentés: „az ember valamilyenként adott lény”, hanem így kell szólnia: „az embernek valamilyenként kell léteznie”, azaz szabadnak. Ám mivel az értékelés föltétele az ismerés, a követelésé, hogy a követelt dolog ne legyen fönnálló, kiderül, hogy az ember valójában nem szabad lény, sőt, nem is lehet azzá — fejtegeti Bodrogvári. „Az erkölcsi dimenzióra szűkített szabadságfogalom csupán formálisan szabad, absztrakt embert, és formális, absztrakt értékeket engedélyez. Megmutatja az Ígélet Földjét, de nem

\*Bodrogvári Ferenc: *Érték és utópia* (Fórum, Novi Sad 1983, 111 o.).

engedi meg a belépést oda. Az ember tehát nem szabad (mert ha az lenne, akkor az etika értelmetlenség lenne), hanem a gyakorlati ész akaratával szabadságra kell törekednie. A megvalósulás azonban állandóan eltolódik. A szivárvány után csak futni lehet. Az ember tehát nem szabad, szabadnak kell lennie, ám nem lehet szabad. Ily módon a paradoxon megmaradt [...] mint olyan utópikus szabadság, amely nem szabadság, hanem szükségszerűség... Az empirikus és az intelligibilis jelleget nem eshet egybe.” (29–30. o.)

A dualizmus áttörését Hegel dialektikája jelentette. Bodrogvári, Marcuse Hegel-fölfogását követve érzékelteti Hegel nagyságát, azt, hogy „a szubjektív emberi alkotótevékenységet és ennek előzetes feltételeit vizsgálva Hegel rámutatott az ember szubsztanciális és történelmi meghatározottságának elválaszthatatlanságára”. (33. o.) Ám Hegelnél lét és lényeg, objektum és szubjektum végső egybeesésével adta volt a világgal való megbékélés. A filozófiája által megtestesített ész önkorrekciójára csak Marxnál került sor, aki „felismerte, hogy az élet megállapított formái önmaguk történelmi negációjának szintjéhez érkeztek; a humánusot kereső gondolatot — az egész filozófiát — a politikába transzponálta. A dolgok állapota negatív. Csak a bennük rejlő igazság, azaz a negáció negációjával felszabadított lehetőség teheti őket pozitívvá. Ezt azonban csak tudatos forradalmi akcióval lehet megvalósítani.” (35. o.) Az *Ész és forradalom* vonatkozó részei Marx rendkívül alapos megértéséről tanúskodtak: különösen így van ez a marxi dialektikát tekintve, mely „a tényeket, a meghatározott történelmi totalitást elválaszthatatlan elemeiként vizsgálva [...] nem tekinti pusztán szociológiai jelenségeknek, amelyeket objektívan leírhatna. Minden tény több önmagánál. Egyúttal negációt, a reális lehetőségek korlátozását is jelenti... Az adott, tehát az értelemmel felfogott valóságot nem szabad a valóság egészével azonosítani. A filozófia igazi célja, hogy a tudomány parciálitásának álobjektivitását feltárva a történelmi lehetőség totalitását a dialektikus negáció módszerével tárja a gyakorlat elé: a tények „van’ja mögött a humánus „kell” lényegét kutassa.” (37. o.) Ezzel együtt Bodrogvári a lehetőségek megvalósításának (a szocialista átmenetnek) szükségszerűségét részben félreérti (Marcuséhoz képest is), utalva valamely természeti szükségszerűségre (35. o.), másrészt nem teszi

világossá, hogy e lehetőség mennyire a valóságban gyökerezik — s épp ez különbözteti meg Marx fölfogását az utópiáktól —, mint az embernek a történelemben konstituálódott szabadsága. A szabadságnak a boldogsággal való azonosítása pedig Marx teljes félreértéséről tanúskodik. Természetesen igaz, hogy Marx nem ismert el semmilyen, az emberektől független történelem- és társadalomfölkölti célt, törekvése olyan közösség megteremtése volt, „amelyben minden egyes ember szabad fejlődése az összesség szabad fejlődésének feltétele”, ahol tehát nem válnak ellentété a közösségi eredmények s az egyéni élet hitványsága. Az egyének szabad fejlődése azonban nem azonosítható valamiféle merőben szubjektív „boldogsággal”, mint ahogy az emberek léte sem azon múlik, miként ítélik meg azt ők maguk.

Áttérve a jelenkor fő áramlataira, a szerző — a pozitívizmus és az egzisztencializmus ellenében — Marcuse kritikai elméletét tekinti (bár fönntartásokkal) a marxi hagyomány egyik folytatójának. A pozitívizmusról és egzisztencializmusról szóló fejezet a könyv talán legjobb része. Bodrogvári itt kimutatja, hogy az „adott”, a világ elkülönült részeinek, illetve az azokról szóló kijelentések vizsgálatával, kirekesztve abból az értékeket, miként válik a pozitívizmus tudományos segédeszközzé, míg teret nyit irracionalista, vagy manipulatív ideológiáknak; hogy a pragmatizmus (Dewey, Skinner) az érték utólagos, „hasznosság” vizsgálatával hogyan választja el azt a cselekvéstől, amivel az emberi viszonyok érték nélküli szervezőtudományi modellé válnak; hogy miként lesz a világ egydimenziójává, ha a valóságos lehetőségalkotás helyére „esélyek” megkeresése, fölismerése lép. A kritikus viszonyulás hiányában objektum és szubjektum „ájult egységéről” beszélhetünk, mely a fönnálló apológiához vezet.

Az egzisztencializmusról adott elemzés jellemzi legjobban Bodrogvári vizsgálati módszerét: nem pusztán ideológia-kritikát nyújt, hanem az egzisztencializmus saját alapkérdéseinek fényében mutatja ki annak tehetetlenségét önnön céljaival szemben. E szembesítés eredményeként születnek meg a bírálat általános elvei. Az egzisztencializmus célja a szabadság, ám csupán a szabadság hiányát tudja fölmutatni; a totalitás hiányának totális átéléséből fakadóan csupán jelezni tudja — sikertelensége árán — a totalitás lehetőségeinek valódi létezését. Heidegger az elszigetelt emberben

keresi a totalitást, egy „elrejtett” igazságot, majd annak rejtettségével igazolja létezését, így bizonyítva be saját előfeltéveit. Mivel a „valódi” létből kirekeszti annak lényegi elemeit — az anyagi szférát, a termelést —, egy egyoldalú, beszűkített „létet” emel a legáltalánosabbá, melynek fogalmait — lét, létező stb. — igazi itt-levőként kezeli, s ezzel magát az általános osztályát rendeli alá saját elemeinek. Heidegger fölismeri a lét elidegenült mivoltát és az ember történelemalkotó szerepét (a világ mi vagyunk), ám megoldásában egy Marxszal ellentétes állásponton áll: Marxnál a lét tudatos lét, Heideggernél a tudat „létes” tudat — írja Bodrogvári —, melyben állandó a lehetőségválasztás szabadsága, csak éppen a szabadságot nem lehet választani. Végül is Heidegger a szubjektum—objektum viszony szubjektív oldalának dominanciájával teremti meg a Husserléhez hasonló ontológiáját, melyben szubjektum és objektum egybeesősődik, nem bontható föl. Célul tűzi ki a semmiből-teremtést (*creatio ex nihilo*), ám igazolja a latin mondást: *ex nihilo nihil fit*. Sartre-nál az objektum—szubjektum viszony tagjai nem oly összevontak, mint Heideggernél, sőt, bizonyos értelemben tragikus elszakítottaságukról beszélhetünk. Az elidegenedés időtlen szituációjába vetve hogyan létezhet az ember autentikus módon? — kérdi Sartre, s válaszában a szabadság vállalását tűzi ki célul. Ám ez a szabadságfogalom „az adott és a kell metafizikai antinómiáiból nem tud kikeveredni — írja a szerző. — Ha a szabadság adott (még ha ez az adott az állandó angazsálódás folyamata is), akkor igénylése értelmetlen, s vele a kiinduló tétel is, hogy az egzisztencia megelőzi az esszenciát, mert akkor az esszencia (a szabadság) már az egzisztenciában van. Ha pedig az egzisztencia mégis megelőzi az esszenciát, ha az ember a szabadsággal lehetséges és az önprojekció az emberré válás lehetősége, akkor az ember még nem szabad. Akkor a szabadság igénylés, feladat, kell, még nincs; de nincs is lehetősége, hogy legyen.” (58. o.) Sartre ugyanis az elidegenedést tartja a personalitás alapjának, s az örökkévalóság jegyében vizsgálva, kizárja megszüntetésének lehetőségét.

A könyv zárófejezete Herbert Marcuse „negatív filozófiáját” elemzi. Jól érzékelhető kettősséget jelent e részben a szerző nyilvánvaló szimpátiája a német filozófus iránt, s annak belátása, hogy e negatív filozófia valójában nem jelenti Marx módszerének folytatását. A marxizmus elemzési módszert

korunk valóságára alkalmazva, Marcuse tévutakra jut. A technikai fejlődést mint emberellenest veti el, a munkát, az emberi élet újratermelésének megszüntethetetlen alapját a játékban kívánja föloldani. A tulajdon- és osztályviszonyok elmosódásával, az *establishment*, a „represszív tolerancia” uralmának abszolútként-fölfogásával (*One Dimensional Man*) épp azt az általa jól ismert marxizmus elvet téveszti szem elől, hogy a fönnálló helyzet mindig magában rejtje meghaladásának lehetőségeit — veti Marcuse szemére Bodrogvári. Emiatt Marcuse kénytelen elvetni a szervezett osztályharcoló követelményét, tömegmozgalmak helyett „érintkezési viszonyoktól”, kulturális és ideológiai változásoktól, az „új szenzibilitástól” várja a valóság átalakítását, vagyis a „pacifikált”, boldog életet (*Eros and Civilisation*). A Marcuse által emlegetett „hamis egész” azonban nemcsak saját maga hamis, hamis a róla adott kép is. Bodrogvári jól látja, hogy Marcuse a praxisnak szubjektívizált fogalmat ad, s ezzel közel kerül az egzisztencializmushoz: utópikus felhangokra téve szert, a „van”-t „az abszolútizált kellés szférájába vonva szünteti meg”. (70. o.) Marcuse, amikor az elbontástól kezdve a munkavégzés folyamatát, sorssá változtatja, s az abból, a munka világából való kitörést az esztétikum utópikus, felszabadító erejével képzelel el, Nietzschehez kerül közel. A könyv Nietzsche tragédiáját abban látja, hogy jóakarata ellenére „legalábbis kikövezni segített” a fasizmushoz vezető utat. A szerző itt rövid utalást tesz Marx művének ama tragikumára, mely hagyatékának eltorzításában, az azzal való visszaélésben rejlik; de véleményünk szerint a tragikumról itt más értelemben beszélhetünk, mint Nietzsche vagy akár Marcuse esetében. Marcuse filozófiájáról — a benne mutatkozó alapvető ellentmondásokon túl — korunk valósága ítéletet mondott, főként, ami a „kivülállókból” kiinduló forradalmi akció illúzióját illeti. Bodrogvári is jelzi ezt: „Az individualizmusból induló *revolt* még akkor sem válhat értékdeállá, ha filozófiai szintre emelkedik, mert metafizikai beállítottsága miatt csupán ‚izolált reflexió’ marad. . . Az elidegenültség értelmetlen és kilátástalan átélésével a beatnik generáció önmagát tette a destrukció tárgyává: Létéből így Semmi lett.” (87. o.) Ezzel együtt egytéríthetünk Bodrogvári azon véleményével, mely szerint Marcuse, minden problematikus momentum ellenére, diagnózisával, kérdésfeltevéseivel „még jobban hozzásegíthet a tudományos forradalmi elmélet

önkorrekciójának és alkotó továbbfejlődésének kibontakozásához”. (92. o.)

A legkevésbé sikerültek a könyv utolsó oldalai. A szerző itt normatív meghatározását kívánja adni az ideológia és az utópia fogalmainak, hogy így tegye értelmezhetővé korábbi fejtegetéseit az egyes filozófiai „ideologikus”, illetve „utópikus” jellegéről. Fejtegetései azonban ellentmondóak, s a könyv korábbi részeihez képest is nehezen érthetők; az ideológiák és utópiák bonyolult kapcsolatára végül is nem derül fény. Ideológiának a szerző egyrészt csak az uralkodó osztályok érdekét, a „fennálló” reprodukcióját szolgáló hamis tudatot tartja, melynek tudományossága „*contradictio in adjecto*”; másrészt tudományosnak minősíti az önmagát megszüntetni kívánó ideológiát. Ehhez képest az utópiákat úgy jellemzi, mint amelyek a „történelmet a soha meg nem valóságulás minőségileg diszkontinuált, végtelen folyamatának” fogják föl (93. o.),

bár szerinte létezik „pozitívna, reálisna nevezett utópia” is, melyben megvan „a megoldás lehetőségének reménye”, s ezzel „akcióra serkent bennünket”. (95. o.) Így a szerző élesen elválasztja egymástól az ideológiát és az utópiát, mint abszolút apológiát és abszolút kritikát, s kettőjük között (helyett) „pozitívna” a tudományos módszert jelöli meg, melynek „értékideáljai ebből az elidegenült létezésből fakadnak; nem mint valamilyen, embertől független szükségszerűség felismert értéknormái, hanem mint tudatosan mérlegelt és választott lehetőségek, azaz a lehető lét ideális transzcendenciái”. (102. o.) Végül is ezen utóbbi sorok vonják azonban egységbe a korábbi elemzéseket, e szempont fontossága teszi a könyvet — minden nehézsége ellenére — rendkívülien gondolatébresztővé, többé, mint egyszerű filozófiai arcképcsarnok.

## A HAZUGSÁG DILEMMÁI\*

BRUNN ZSUZSA

Mi erkölcsös? Igazat mondani vagy hazudni? A mindennapos gondolkodás normája: „ne hazudj!”. Ez a norma azonban nem lehet abszolút: önmagában nincs is erkölcsi tartalma, a cél morális megítélése ad neki jelentést. De milyen célok, milyen megfontolások alapján választja az egyén végül is a hazugság alternatíváját? Mi szerint értékelt és ítélt? A megítélésben — mondja *Sissela Bok* — fő szempont kell legyen, hogy a hazugság csökkenti vagy sem annak viszonylagos függetlenségét, akinek hazudtunk. A hazugság relatív erkölcsi értéket ott nyerhet csupán, ahol az autonómia, a választási szabadság (amit csökkent) objektíve a rosszabb választást jelentené.

Egy elv továbbá csak akkor válik erkölcsivé, ha a cselekvést a *kötelességtudat* irányítja. Mindaddig, amíg ez a morális kötelezettség, morális öntudat ki nem alakul, a normák — jelen esetben az igazmondás erkölcsi normája — föltételes érvényességgel bírnak. A morális öntudat alapja pedig az, hogy az ember közösségben él, önmagát a közösség aktív tagjának tekinti. Az öntudat kérdése azonban

mélyebb filozófiai gondolatot is magában foglal. Az öntudat tudniillik a mindennapos megismerések, gyakorlati tevékenységek állandóan újrászűlítő eredménye, nem pedig elérendő (nyugvó) cél. „Az igazmondás erény, mindig mondj igazat!” erkölcsi formulája viszont a pillanat megállítására törekszik. Ez a lényegében elvont idealisztikus történelem-szemlélet nem vesz tudomást a mélyen strukturált, bonyolult, ellentmondásokkal terhes valóság dinamikus mozgásáról. Bok könyve a merev nézőpontokat föladva, a valóság legkülönfélébb szituációit eleveníti föl, több oldalról közelítve a problémák felé, amelyek vizsgálata során a morális öntudat fejlődése, mozgása tetten érhető.

Sissela Bok széttekint, s a reflektorfény erejével világítja be, mintegy körbepasztázza a témát érintő legfontosabb csomópontokat. Nem foglalkozik a hazugság nyilvánvalóan visszataszító és elítélendő formáival, hanem csupán azokra a dilemmákra helyezi a hangsúlyt, amelyek azokat szorongatják, akik úgy vélik, hogy életük túlságosan jelentéktelen, továbbá akik abban a hitben élnek, hogy a hazugság

\*Sissela Bok: *A hazugság*, Gondolat, Bp. 1983, 429 oldal.

megoltalmazhatja őket, illetve a társadalom javát szolgálhatja. Könyvének vezérfonala: hogyan kell *konkrétan* döntenünk, amikor az a kérdés, hazudjunk-e, vagy az igazat mondjuk. A mű az utilitarizmus és a pragmatizmus talaján áll: a hazugságokat az okozott kár és az elérhető haszon szempontjából mérlegeli.

E filozófiai alapállás az amerikai társadalom tipikus szemléletmódjával ötvöződik, hiszen a pragmatizmus nem véletlenül vált sajátos amerikai filozófiaként ismertté. Ma már mindennapi kifejezés az Egyesült Államokban, hogy a „pragmatista” a gyakorlati ember, aki mit sem törődik a filozófiai elvontságokkal. Számára csak egy próbája van minden cselekedetnek: az, hogy sikerrel jár-e. A könyv nyomán olyan társadalomkép rajzolódik elénk, amelynek történelemértelmezése nem jut el az egyén és a nemzedékek politikai, kulturális és etikai dimenzióinak lényegi folytonosságáig. A szerző, a társadalmi méretektől lebontva az egyénig, számos példát vizsgál, amelyek erkölcsi döntést, erkölcsi választást demonstrálnak. Nem tárul föl viszont e magatartásformák társadalmi, politikai meghatározottsága, a kultúra hagyományaival, szokásaival, az előítéletekkel való összefüggése. Az egyes fejezetek sokszor túlzottan gyakorlati problémákat érintenek. Ez talán erőssége is lehetne a könyvnek, azonban a rendkívül bő példaválaszték miatt néha olyan érzése támad az olvasónak, mintha egy háziasszonyok számára készült: „Hogyan viselkedjünk esküvőn... névnapon... múzeumban stb.” c. brosúrát forgatna.

Kár, hogy a szerző elsősorban ismertetésre vállalkozott, saját véleményét ritkán fejt ki, és ha igen, akkor is inkább egyes argumentumok analizálására vállalkozik. Ha közvetlenül nem is él tehát a társadalomkritika lehetőségével, közvetve (akarva-akaratlanul) mégis fölvezet — a vizsgált erkölcsi tulajdonságokon, viselkedésmódokon keresztül — az amerikai társadalom ama sajátosságait, amelyek meghatározó tendenciával érvényesülnek. Erre a

társadalomra az általános bizalmatlanság nyomja rá bélyegét: mindenki retteg, hogy becsapják, s a kölcsönös bizalmatlanság, a becsapástól való félelem vagy kitenyészti az erőszak, az agresszió, a kíméletlenség hajlamát, vagy lelki kimerültséget, ürességet, félelmet idéz elő — mindenképpen eltávolítva az embereket egymástól. Az így szerzett emóciók a társadalmi normáktól való eltérés, az úgynevezett anómia leglényegesebb elemei közé tartoznak. A szociális elszigeteltség, elidegenülés viszonyainak individualista ideológiája és pszichológiája azt a tényt fejezi ki, hogy az őszinteség, emberiség, becsületesség csak akadály annak az embertípusnak a kineveléséhez, amelyet ez a társadalom célul maga elé tűzött. Ebben a társadalomban az uralkodó etika lényeges követelménye az önérvényesítés, az erőszakra való képesség stb. A végletes individualizmus „értékei” így hozzájárulnak a személyiség belső bomlásához.

Hogyan érhető el az élet biztonsága? Nemcsak a könyv szerzőjét izgatja a kérdés, már Russel úgy vélte, hogy amit az emberek igazán kívánnak, az nem a tudás, hanem a biztonság. Egy olyan milió megteremtése a cél, amelyben mindenki felelős a maga világáért és tettei a normatív erkölcs megítélése alá esnek: nem szabad, hogy az ember valaha is, bárminek a kedvéért, pusztá eszközzé váljék. (Mint tudjuk, ez volt a kanti és fichtei etika eszménye is.) Tömeges erény csak ott lehetséges, ahol az emberek moráljukat a társadalmi tevékenységben realizálhatják, ahol van olyan viszonylag progresszív és nagy értékű cél, melynek eszközei is viszonylag pozitív értéktartalmúak.

Mint látható, a szerző által több fejezetben is vizsgált problémák: a politikai megfélemlítés, a politikai hazugságok, a demokrácia, a nyilvánosság problémája mind-mind túlmutat önmagán. S talán éppen ez az egyik fő erénye a könyvnek, hogy ti. problémaföltevései, kérdései — ha megválaszolatlanul maradnak is — továbbgondolásra kényszerítik az olvasót.



## A SZERETET MŰVÉSZE\*

WEISZ JÁNOS

A közelmúltban látott napvilágot Erich Frommnak *A szeretet művészete* című, 1956-ban az Egyesült Államokban megjelent műve magyarul; s a könyv rövid idő alatt olyan népszerűvé vált, hogy fél éven belül megjelent a második kiadása is.

Erich Fromm Frankfurtban született 1900-ban; pszichológiai, szociológiai és filozófiai tanulmányokat folytatott. Az 1930-as évek elején csatlakozott a Frankfurter Iskolához, s az iskolával együtt menekült a fasizmus elől Amerikába, 1934-ben. Ettől kezdve itt élt, 1980-ban bekövetkezett haláláig. Életművében két gondolatkör összeforrasztását hajtja végre: a Frankfurter Iskola kritikai társadalomelméletét szintetizálja a pszichoanalízissel. Elemzéseinek alapvető újdonságai ebből a szintézisből származnak. A Frankfurter Iskola számára kiindulópontul szolgáltak Marx elemzései az árufetisizmusról és az eldologiasodásról; szerintük ezekben a fejtegetésekben Marx megadta a kritikai gondolkodás alapmodelljét. A pszichoanalízist a kritikai elmélettel egyesíteni tehát annyit jelent, mint összekötni Freudot Marxszal. Fromm ezzel Wilhelm Reich kísérletét folytatja, aki már a 20-as évek végén beszélt e szintézis lehetőségéről, és ilyenek tekintette saját elméletét, amelyet „szexuál-ökonómiának” nevezett. Szerinte Marx és Freud elméletének közös a szerkezete: Marx a többségnek a kisebbség általi kizsákmányolását tudatosítja, míg Freud a társadalom által végrehajtott szexuális elnyomást mondja ki. Ezért a marxizmus és a freudizmus egymás segédtudományaivá válhatnak; s a „szexuál-ökonómia” mindkét nézetrendszerből megtartja azt, ami még aktuális.

Fromm újítása az, hogy nem „összeszedni” akarja azt, ami még érvényes Marxból, illetve Freudból, hanem a két gondolatkört valahogyan belsőleg szeretné egymásraveztetni. Fromm szerint a pszichoanalízis legnagyobb problémája, hogy nem tudott kritikaivá fejlődni: az ortodox analitikusok „pszichoanalízisükkal valójában konformizmusban utaznak, és meg sem próbálják feltenni azokat a lélektani kérdéseket, amelyek elvezetnének a jelenkori társadalom bírálatahoz”.

(51. o.) Frommnak ez a fő kifogása az őt megelőző elméletekkel szemben, s egyúttal ez jelenti programját is. Marx és Freud összekötése tehát azt fogja számára jelenteni, hogy a pszichoanalízist kritikaivá kell tenni; a pszichoanalízisnek a „jelenkori társadalom” kritikájává kell válnia. Ennek a programnak az ortodox pszichoanalízis felől tekintve botrányos mozzanata: a társadalmiság hangsúlyozása; Frommnak így először ezzel a problémával kell szembenéznie. Szerinte Freud eltorzította saját eredményeit, amikor a társadalmat csak mint az ösztönök visszaszorítóját vette tekintetbe. Fromm elemzéseiben a társadalom nemcsak elnyom, hanem vannak bizonyos alkotó funkciói is. Számára az ember nem elsősoiban ösztön-lény, hanem történelmi lény; a történelemből és a társadalomból kell megérteni az adott kor emberének jellemét. Az ember jellemének alapja tehát többé nem az ösztönstruktúra, mint ahogy azt Freud és követőinek nagyobb része is hitte, hanem az adott társadalom. Fromm tehát úgy újítja meg a pszichoanalízist, hogy egy új diszciplínával, a társadalomelmélettel köti össze.

*A szeretet művészetének* megjelenése előtt 15 évvel, 1941-ben lát napvilágot Fromm talán legjellegzetesebb műve, a *Menekülés a szabadságból* (Escape from Freedom). Ebben Fromm következetesen megvalósítja az előbbieken rekonstruált programot. Arra a kérdésre keres választ, hogy miért olyan, amilyen a XX. századi ember jellem szerkezete. A középkorban az embert még közvetlen kapcsolatok fűzték a világhoz. Még nem volt elidegenedett, nem ismerte az izoláltságot és a bizonytalanságot. A kapitalizmus kialakulásával az ember kiszakadt a szilárd kötelékekből, fölszabadult, de ezzel egyidejűleg bizonytalanná, tehetetlenné és szorongóvá vált. A zárt világ szétesésével az emberi élet értelmére vonatkozó kérdésre nem lehet többé válaszolni. A kiszabadulás a középkorból, a negatív szabadság létrejötte, az embert magányossá és izolálttá tette, bár ezzel együtt folyamatosan növekedett a pozitív szabadság lehetősége is. A XX. század kezdetétől azonban a negatív szabadság

\*Erich Fromm: *A szeretet művészete*, Helikon, Budapest 1984, 183 oldal.

főlénybe került a pozitív szabadsággal szemben. Az ember jelentéktelenségének érzése főnagyoobbodott: fogaskerékké vált egy gépezetben. Fölötteseit nem ismeri többé, a „fönök” is csak absztrakt hatalom. Az ember kicsinységének hatását növeli a hipnotikus hatású reklám is. Vagyis, s számunkra most csak ennyi érdekes: a modern kapitalizmus embere azért érzi magát magányos, izolált, jelentéktelen lénynek, mert az adott társadalom ezeket a pszichikai következményeket váltja ki belőle.

A negatív szabadság kibírhatatlan terhet jelent a modern ember számára. Elvileg kétféle kiút áll rendelkezésére: 1. továbbhaladás a pozitív szabadságig, vagy 2. menekülés a negatív szabadságtól. Ez utóbbinak több megvalósulási lehetősége van, most csak azt említjük meg, amelyet Fromm a legjellegzetesebbnek tart: „ennél az egyén megszűnik ön maga lenni; maradéktalanul elfogadja a kulturális sémák által neki felajánlott személyiségformát; így aztán szakasztott olyanná válik, mint a többiek, amint ezt el is várják tőle”. (*Menekülés a szabadságból*, magyarul a *Magatartásminták — azonosulás* című kötetben: 63. o.) Ezzel az ember elveszíti személyiségét. Akarata, gondolkodása, érzelmei már nem a sajátjai. A modern ember — Fromm ábrázolásában — manipulált, valamennyi tevékenysége előregyártott minták hálójában mozog. Önálló, autentikus megnyilvánulásra nem képes. Fromm így ugyanarra az eredményre jut, mint az őt megelőző amerikai neofreudizmus egyik legjellegzetesebb képviselője, Sullivan: a személyiség individualitása illúzió. Azzal a különbséggel, hogy Fromm szerint az emberi individualitás visszaszerezhető; az ember ugyanis nem véglegesen veszítette el autentikus megnyilvánulásainak lehetőségét. Ilyen autentikus megnyilvánulásnak tekinti Fromm a szeretetet, s ennek ábrázolásán keresztül adja a XX. századi kapitalizmus kritikáját.

*A szeretet művészetének* egyik kommentátora (H. K. Wells) Fromm témaválasztását a következőképpen motíválja: „Amerikában széles körben él, és mélyen gyökeret vert az a hiedelem, hogy a mai ember minden bajára a szerelem az orvosság. A könnyűzenétől a moziig, a könnyüregénytől a szexualitásról szóló és pszichológiai könyvek tömegéig — mindennek alánya és tárgya a szerelem.” (*Freudtól Frommig*, Kossuth, 1965, 181. o.) Fromm elfogadja és kiindulóponttá teszi a szeretetet és a szerelem jelentőségét, de elutasítja a tömegkommunikációs eszközök és a reklámapar

által népszerűsített szeretet (szerelem)-képet. Egy eredeti, autentikus szeretet-értelmezésre tesz kísérletet. Nem fogadja el a pszichoanalízis történetének szeretet-koncepcióit sem, mivel úgymond Freud számára a szeretet azonos a szexualitással, hiszen a szeretetet a következőképpen határozza meg: „Szeretetnek nevezik a férfi és a nő közötti kapcsolatot, akik genitális igényük alapján családot alapítottak, azonban a szülők és a gyerekek közti, a családban a testvérek közötti pozitív érzelem is szeretet, ámbár mi ezt a viszonyt céljában korlátozott szeretetnek, gyengédségnek írjuk le. A céljában korlátozott szeretet eredetileg éppen teljes értékű szeretet volt, és az ember tudattalanjában most is az.” („Rossz közérzet a kultúrában”, *Esszék*, Gondolat, Bp. 1982, 365. o.) Fromm szerint Freud elmélete azért vált rendkívül népszerűvé az I. világháború után, mert ekkor váltotta föl a megtakarítás értékét az elköltés, a vágy haladéktalan kielégítésének értéke. Fromm nem fogadja el Freud egyik követőjének, Sullivannak szeretet-koncepcióját sem, bár ő szigorú határvonalat húz szeretet és szexualitás közé. A szeretet lényege, Fromm interpretációja szerint, a sullivanai koncepcióban egy együttműködési helyzet, amelyben a résztvevők a következőt érzik: „A játékszabályok szerint játszunk, hogy megőrizzük tekintélyünket, valamint felsőbbrendűségünk és kiválóságunk érzését.” (Uo. 115. o.) Fromm szerint ez nem más, mint a páros önzés leírása, s ezért benne a kapitalizmus piaci viszonyainak kifejeződését láthatjuk. Fromm mindkét szeretet-koncepciót hozzáköti a polgári társadalom szerkezetéhez: szerinte itt a kapitalizmusban elsatnyult formában létező kétféle szeretet megfogalmazását kaptuk. (Freud: a szeretet = kölcsönös szexuális kielégülés; Sullivan: a szeretet = menedék a magány elől.) Hogyan lehet túllépni ezeken a koncepciókon, s egy igazi, a polgári társadalom adott állapotán túlmutató szeretet-koncepciót kidolgozni? Vagy másként: mi a frommi elemzés újdonsága?

*A szeretet művésze*té onnan indít, ahol a *Menekülés a szabadságból* zárult: a modern ember elveszítette egyediségét, szabványosított válszó, automata. A kérdés az, hogyan tud válaszolni léte alapvető kérdéseire. Ez korábban a monopolkapitalizmus negatív szabadságának problémája volt. Most, *A szeretet művészetében* alapvetően másként fogalmazódik meg: az ember önmagáról mint elkülönült entitásról tud, akarata ellenére született a világra, és akarata ellenére fog meghalni. Elszigetelt

léte kibírhatatlan börtön, melybe beleőrülne, ha nem sikerülne egy egyesülés formájában kitörnie belőle. Fromm szerint ez az emberi lét invariáns kérdése, bár a rá adott válaszok a történelem során sokat változtak. Az elkülönültségre adott tipikus válasz a beolvadás, az elszemélytelenedés. Az elemzés kereteit megszabó kiindulópont csaknem azonos a *Menekülés a szabadságból* koncepciójával, van azonban egy szembeszökő különbség: *A szeretet művészete* nem a monopolkapitalizmus törvényei által végrehajtott személyiség-deformálásra beszél, hanem az emberi lét általános problémáiról. Az elidegenedés többé nem a kapitalizmus terméke, hanem az emberi lét általános problémája. Ezzel Fromm kiindulópontjának egyértelműsége meginog. Az alapvető cél ugyanis a pszichoanalízisnek a társadalom elemzésével való alátámasztása volt, akkor viszont nem szabadna az emberi lét invariáns problémájára hivatkozni. A frommi elemzés azonban, ennek ellenére, alapvetően megtartja társadalmi-szociológiai orientáltságát. Az emberi lét alapvető kérdésére szerinte a XX. század körülményei között több válasz adható: orgiasztikus megoldások, konformizmus, alkotó munka stb.; azonban csak egy tekinthető adekvát: a szeretet, amely az alapkérdés egyetlen igazi megoldásának tekinthető, s ezért minden kor számára érvényes, megvalósításának feltételei azonban koronként változnak. Ennek a dimenzióknak a megtartása tartja fenn a frommi elmélet társadalmi és kritikai orientáltságát. A szeretet mint megoldás így hasonló (bár nem azonos) helyet foglal el, mint a pozitív szabadság a *Menekülés a szabadságból* fogalomrendszerében.

De mi az, hogy szeretet, hogyan lehet létrehozni egy olyan szeretet-koncepciót, amelynek központi fogalma nem közvetlenül saját korának kifejeződése, és mégis annak számára mond valamit, az ő problémáinak megoldását ígéri? A kiindulópont ez: a szeretet tevékenység, nem pedig érzelem. Szeretni elsősorban annyit jelent, mint adni, s ezért művészet, ugyanúgy, mint minden mesterség, s ezért el kell sajátítani. Ha pusztán érzelem lenne, akkor ezzel véletlenszerűvé válna, és nem kellene megtanulni. Fromm szeretet-fogalma tehát abban különbözik Freudétól és Sullivanétól, hogy *normatív*. Az adott koron való túllépés így válik lehetségessé. Egy normatív fogalommal kapcsolatban azonban mindig fölvetődik a kérdés: lehetséges-e megvalósítása az adott kor embere számára?

Vagyis: képes-e a Fromm által konformizáltként leírt ember a szeretetre? A válasz: nem. A szeretet gyakorlásához ugyanis, mint más művészetek gyakorlásához is, a következő tulajdonságokra van szükség: fegyelem, koncentráció, türelem, s hogy megtanulása mindennél előbbrevaló gond legyen. Fromm e komponensekről kimutatja, hogy a modern emberben egyikük sem található meg. A szeretet így az emberben latensen bennrejlő képesség, de a modern kor nem engedi kifejlődni. A modern kor jellegzetessége ugyanis, hogy mindenki a saját hasznát keresi. Hogyan lehet ezt összeegyeztetni a szeretet jegyében való cselekvéssel? S egyáltalán értelmes-e szeretetről beszélni ilyen körülmények között?

Herbert Marcuse fogalmazza meg, elméleti előzményekre való hivatkozással, hogy a főnálló körülmények között szeretetről beszélni annyit jelent, mint hozzájárulni az „általános csaláshoz”. Fromm ez ellen a következőképpen védekezik: a polgári társadalom működési elve és a szeretet elve valóban összeegyeztethetetlen, csak hogy Fromm szerint a kapitalizmus, ha csak kivételképpen is, de nyitva hagyta a nonkonformizmus lehetőségét. A szeretet ezekben a résekben létezhet mint kivétel. Fromm nem vitathatja el a szeretet megvalósulási lehetőségét, éppen kiindulópontja miatt. Számára a szeretet a lét alapvető kérdésére adható autentikus válasz, s így minden ember képessége. Ezt pedig nem lehet másként fönntartani, csak ha, legalább kivételképpen, minden kor embere számára hozzáférhetőnek tekintjük. A szeretetnek a XX. században az egyes ember életében való (még ha kivételképpen) megvalósíthatósága abból származik, hogy Fromm a társadalom által való jellemmeghatározást az emberi lét invariáns problémájával váltja föl. A kérdésnek a *Menekülés a szabadságból* című műben még a helye sincs meg. (Vagyis: a pozitív szabadság fogalmának helye azért nem azonos a szeretet helyével, mert az előbbinek nincs az általánoson kívül, az egyes ember számára rendelkezésre álló dimenziója.) Azt mondhatjuk, hogy Fromm-nak *A szeretet művészete* alapján igaza van, de a *Menekülés a szabadságból* gondolatköre alapján Marcusének van igaza. A szeretet általános, társadalmi szinten való megvalósulása azonban a társadalmi struktúra megváltozását követeli. „Ha az ember azért van, hogy szeretni tudjon, akkor az őt megillető helyre kell kerülnie. A gazdasági gépezetnek kell szolgálnia őt, és nem neki azt.” (159. o.) A

szereket az ember alapvető természete, ezért minden olyan társadalomnak el kell buknia, amely nem teszi lehetővé ennek realizálását, hanem ellentmond neki. A szeretet tehát az ember igazi képessége, de a XX. században társadalmi méretekben való megvalósítása lehetetlen. (Ezért nem az ember, hanem a monopolkapitalizmus felől tekintve normatív.) Így az adott társadalom az ember „természete” szempontjából mint nem-megfelelő jelenik meg. A szeretet elemzése így vezet a társadalomkritikához. A pszichoanalízist így termékenyíti meg a kritikai társadalomelmélet.

Fromm jelentős hatást fejtett ki az 50-es évek elején kialakuló amerikai kritikai szociológiára (természetesen a *Menekülés a szabadságból* Frommjáról van szó). Fromm itt — mint láttuk — azt igyekezett kimutatni, hogy a társadalom struktúrája meghatározott karakterű embereket hoz létre. Ez a gondolat, némi transzformációval, David Riesman *A magányos tömeg* című művének alap gondolatául szolgál. A probléma ugyanaz: a XX. századi ember jellegzetességeinek, karakterének magyarázata. A konformizált, individualitását elvesztett embert Riesman „kívülről irányított” embernek nevezi. Az ő jellegzetességének tartja Riesman a szeretetre való törekvést; a következőket mondja: „Bár időnként minden ember kívánja és igényli embertársai szeretetét, mégiscsak a modern, kívülről irányított típus avatja ezt fő irányítási forrásává és érzékenysége fő területévé.” (*A magányos tömeg*, Közgazdasági és Jogi K., 1983, 82. o.) Riesman szerint a modern ember alapproblémája a szeretet, Fromm szerint (az 5–6 évvel később megjelenő *A szeretet művészetében*) minden ember alapproblémája. A modern ember számára annyiban lehet hangsúlyosabb probléma, hogy a legkevésbé ő képes a megvalósítására. Az amerikai kritikai szociológia kialakulására tehát elsősorban Fromm korai művei (mindenekelőtt a *Menekülés a szabadságból*) hatottak. *A szeretet művészetének* megszületésekor már igen jelentős Fromm-hatásról beszélhetünk az amerikai szociológiai életben.

*A szeretet művésze* igazi hatását a 60-as évek diákmozgalmára fejtette ki. Wilhelm Reich: *A*

*szexuális forradalom* című műve mellett Fromm könyve volt az újbóloldali másik ideológiai alapműve. Közel 10 évvel a diákmozgalmak kialakulása előtt egy olyan kategoriális hálóban fogalmazta meg a maga társadalomkritikáját, amely megfelelt az újbóloldali attitűdjeinek. A kulcs: az adott társadalomnak a szeretet (a szerelem) nevében való bírálata. A könyv a 70-es évek vége felé azonban újra elevenen ható mű. Hogy csak egy könyvet említsünk, 1978-ban jelent meg Christopher Lash *Az önimádat társadalma* (*The Culture of Narcissism*) című műve, amely talán alapvető inspirációját kapta a frommi szeretetelemzéstől. Fromm mondja: „a szeretet létrejöttének fő feltétele a *narcizmus leküzdése*”. (142. o.) Lash szerint viszont a 70-es évtized a maga privatizmusával a narcizmust erősítette. A 70-es éveket Lash a következőképpen jellemzi: „Mivel a társadalomnak nincs jövője, annak van értelme csupán, ha a pillanatnak élünk, szemünket privát teljesítményünkre függesztjük, és, saját dekadenciánk műértőivé válva, gyakoroljuk a transzcendens önmegfigyelést.” (Lásd i. m., Európa, 1984, 16. o.) Lash gondolatai, túl azon, hogy egy Fromm által inspirált koncepcióba illeszkednek, arra a kérdésre is segítenek válaszolni, hogy miért népszerű Fromm a 70-es években. Mit kezd egy olyan kor *A szeretet művészetével*, amelyben a társadalomtól elfordult az érdeklődés, s az emberek a „transzcendens önmegfigyelésbe” menekültek. Egy ilyen korra nyilván nem a társadalomkritikai vonatkozás fog hatni, hanem a privatizált világ fölnagyobbodása miatt a szeretet és a szerelem elemzése. Ez viszont alapvető szükségletté válik a 70-es évek végén, a 80-as évek elején. Ezért lett szinte mindenütt bestsellerré *A szeretet művésze*, ahol csak kiadták.

Magyarországi Fromm-hatásról csak igen erőltetetten lehetne beszélni, legfőljebb a 60-as évek közepén népszerűvé vált hazai szerepelméleti kutatásokra kifejtett hatást lehetne megemlíteni. *A szeretet művészetének* hazai sikere talán annak köszönhető, hogy az általa földolgozott témakör, a szeretet, a szerelem elméleti-filozófiai kérdései iránt az utóbbi időben nálunk is megnőtt az érdeklődés.

## POZITÍV „EXISZTENCIALIZMUS”\*

UJSZIGETI DEZSŐ

„Tehát az öröm ellentétekkel és ellentmondó viszonyokkal teli fenomén: az öröm egyszerű álmódosításokkal körülagyazott és gyermeki ábrándozásokkal megtöltött állapot, a túlradó energia érzete; a másokkal való együvé tartozás érzése, de egyben a mások fölötti győzelem utáni vágy is kíséri. [...] Az örömben a kísértés érzését is megtaláljuk: hiszen abból, amit szeretek, sohasem kapok túl sokat; és mindig meg akarom szerezni, nemegyszer mások rovására. A valódi öröm bennünk keletkezik. Nem kívülről kapjuk meg, ezért nem rendelkezhetünk vele, nem birtokolhatjuk, csak meg- és átélhetjük [...]” Ekképpen ír Dalimír Hajko *A nappal terjedelme* (Rozpätie dňa) című könyve 15. oldalán.

Hajko mondhatni afféle kopernikuszi fordulatot hajt végre, amikor a „negatív” existencialisták elveivel diametrálisan ellentétes álláspontra helyezkedik. Ő ugyanis a pozitív emóciókat állítja előtérbe, ellentétben az existencialista írókkal és filozófusokkal, akiknek fő kiindulópontjuk a negatív emóciók, például a szorongás érzése.

Hajko e kötet apró esszékből áll, amelyek tárgyi tartalma ugyan a pszichológia területére tartozik, ám a szerző ezeket a tartalmakat nagyszerűen transzformálja filozófiai síkra. Tárgyalja az öröm, az álm, a játék, a bensőség, a visszatérés, a találkozás, az ajándék, az alkotás, a boldogság, az otthon témaköreit. Hajko úgy gondolja, hogy mindezek a lelki tartalmak csak akkor jöhetnek létre, ha az egyén nem másoktól elszigetelten él a társadalomban, hanem ellenkezőleg, mind több szállal fűződik hozzájuk. Hajko filozófiája nem a társadalom segélykiáltása, hanem iránymutatás az ember számára: hogyan kell élni, hogy megtalálja valódi otthonát. Mert az öröm, az ajándék és a többi mind-mind az otthon alkotórészei. S a filozófia többek között, mint Novalistól tudjuk, épp az a vágy, hogy mindenütt otthonra találjunk . . .

Vegyük hát sorra ezeket az otthont-alkotó lelki tartalmakat. Hajko megkülönbözteti az örömet mint érzést és mint állapotot. Az öröm mint érzés a

boldogság érzéséhez közeli, s lényegében azonos a szubjektív nyugalommal. Az örömet mint állapotot többek között a pszichikus feszültség ellazítása jellemzi. Az örömnek mindig története van, ám ez a történet a valóságban mindig előtörténet. A situációk mennyisége, amit az öröm érzése hat át, fokozatosan átmegy egy új állapot minőségébe, ami bevonja az ember teljes személyiségét: „az örömben arcunkkal önmagunk felé fordulunk, de egyidejűleg fölfedjük arcunkat mások számára is”. (17. o.) Az örömben, önmagában, nincs sem múlt, sem jövő. Az öröm a jelent hatja át, s kizár belőle bármilyen titkot. Az örömet önmagát nem szabad keresnünk, hanem keresnünk kell az emberekkel és tárgyakkal való olyan kapcsolatokat, amelyeket saját értékrendszerünk szerint helyesnek tartunk. „S ha megtaláljuk ezeket a kapcsolatokat — és megértjük az összes következményét annak, hogy megtaláltuk — átérezzük az örömet a legtisztább formában.” (18. o.) Az örömben az ember föltárja bensőjét a másik ember számára. Szintúgy ezt teszi a szomorúságban is. De míg a szomorúságban inkább elfogadni akarunk valamit, ami pótolja az elvesztett lelki és testi erőt, addig az örömben képesek vagyunk pozitívan adni és ajándékozni. Az öröm így lesz az ember otthona: „Elfogadni, adni, ajándékozni — ez a három alapdimenzió, amelyben a bánat és az öröm állapotai mozognak.” (20. o.) A szomorúság veszteség, az öröm viszont haszon, s csak ezt, mint állapotot, ajándékozhatjuk el.

Az otthon második alkotórésze az álm, ami szintén kétféle lehet: van olyan álm, ami az alvást, s van olyan álm, ami az életet tölti meg. A valódi álm nem ábrándozás, nem is látomás, és nem is illúzió, mert „az álm kísérlet a valóság tökéletesebb és átfogóbb megértésére. Az álm nem a másokhoz vezető ablakok bezárását jelenti, hanem a kinyitását, mert álmunk nem csupán a jelen tanúvallomása, hanem a jövő óhajtott képzele is. Az álm mindig, elkerülhetetlenül, tartalmazza a kölcsönösséget.” (23—24. o.) Az álm mindig a jövőben játszódik, még akkor is, ha jelenidejű, mert

\*Dalimír Hajko: *Rozpätie dňa*, Smena, Bratislava 1975, 109 oldal — *Filozófia a socialistická kultúra*, Veda, Bratislava 1979, 116 oldal.

az álom összeköti a jövőt a jelenel. Mindig valahol a kettő között mozog. A jelent azzal éleszti föl, hogy abba új terjedelmet helyez: hatalmat a logikus és az igazságos fölé. A reményt a törvénnyel köti össze. Nem is menekülés az álom, hanem épp a legszebb emberi szabadságok egyike: „Az álom megváltoztatja a múlthoz és a jelenhez való hozzáállásunkat, mindenekelőtt — elűzi belőle a győzelem hamis és ezért káros érzéseit.” (26. o.) Az álomban az ember élőkkel és holtakkal találkozik. Ezért összeméri és időfölkötti érvényessége és jelentősége van. Az álom a béke előképe, s a halállal szembeni életet is jelenti. A hétköznapok a közömbösség hordozói; az álom éppen ezt a közömbösséget szünteti meg, mert álmunk tárgyai a megoldatlan kérdések és viták: „Az ember, aki tud álmodni — és álmodni tudni kell —, szeretni is tud, [ . . . ] mert tud álmat elfogadni, adni és ajándékozni.” (31. o.)

Az otthon következő összetevője a játék: „A játék nem állapot, nem is érzés, és nem is az egyes ember álláspontja. A játék tiszta aktivitás; az eredménye ismét csak játék, de már más játék.” (34. o.) A játék előföltételezi a játszó ember fantáziáját: „Az emberi játék nem csupán a megismerés, hanem az alkotó munka nővere is.” (35. o.) Amikor játszunk, el kell rugaszkodnunk önmagunktól, és a másik ember arcába kell néznünk: „Az ember életében időnként eljön az a nap, amikor az arcnélküli idő fölött húzódo keskeny szakadék fölcsúszja a jelenet olyan pillanatokra, amelyeket nem tud beszorítani egységes versbe csupán a saját egyénisége segítségével. Ekkor érti meg a játék szükségességét. Megérti azt is, hogy nemegyszer a körülöttünk élő emberek érzéseivel játszunk csak [ . . . ]” (37. o.) A játék első terjedelme, szakasza a kérdés. Csak az léphet be a játékba, aki kérdést tesz föl. A játék a kinyitottság kezdete, de nem maga a kinyitottság, mert a játékban még mindig csak várakozunk.

„A játékban az ember megszünteti a benső-magány eredeti illúzióját, amit anyja öléből hozott magával.” (41. o.) A benső-magány előföltételezi a mások iránti bizalmat, mert bensőnk az ragyogja be igazán. Bensőnk azért nyitjuk ki leginkább, hogy mások iránti bizalmunkat önbizalmunk szilárd talajához tudjuk kötni. Az önbizalom olyan út, amelyen életünk bensőjéhez haladunk, s egyben híd is, amely otthontalanságunk szakadékán ível át. Bensőnk a környezethez való egyoldalú viszonyainknak az összessége. Azért egyoldalúak ezek, mert formálásukkor az ember önmagából indul ki és oda

is tér vissza: „Míg otthonunkba bárki és bármi beléphet, amit később majd teljességében befogadunk, de bensőnkbe nem lép be senki, semmi, amit előre el ne fogadtunk volna [ . . . ]” (43. o.) Csak aki tudja alakítani saját bensőjét, csak az tud belépni mások otthonába anélkül, hogy bensőjüket megzavarná. „De más ember benső világát megzavarni és tönkretenni, ez az ő gondolkodásának és életmódjának a legteljesebb elutasítását jelenti.” (45. o.) Az a benső, amelynek célja csupán önmagában van, maga a rabság, hiszen az ember életében a legnagyobb ajándék az együvértartozás érzése. A benső és az együvértartozás dialektikus egységet alkot, mert „az együvértartozás benső nélkül olyan, mint a gondolat agy nélkül, mint a vér erek és pulzus nélkül [ . . . ]” (48. o.) Aki bensőjét nem a mindennapokban keresi, annak számára nincs adva az emberi játék, öröm és álom, mert „a tiszta fogalmak világában nem találhatjuk meg az emberi reményt és az emberi szenvedést sem [ . . . ]” (49. o.)

Az ember az otthont-alkotó következő elem, a visszatérés aktusának segítségével tudja csak megérteni önmagát. Ezt önvizsgálatnak is nevezhetjük: „A visszatérés játék saját életünkkel, az emberi benső aktív formálása.” (51. o.) Az ember élete két idősíkban mozog: az álom adja a perspektív, a visszatérés a retrospektív síkot. „Az ember csak önmagába térhet vissza; a tárgyakhoz, a jelenségekhez, a mosolyhoz, az ölelésekhez és a könnyekhez nem. Mindezekre csak visszaemlékezhetünk. Visszatérni csak a mosoly, az ölelés, a könny átéléséhez lehet, ahhoz, ami a mosolyt vagy a könnyet előidézte.” (53. o.) A visszatérés tetteink vizsgálatának olyan eszköze, amellyel helyünket keressük az emberi közösségben. Ezért akiben megvan a visszatérés képessége, annak, de csak annak van otthona. Aki csak emlékezni tud, az nem birtokolhatja az otthont, mert „az emlék rajta kívül áll mint élettelen, mint föl nem ébredt jelen [ . . . ]” (56. o.)

Az igaz visszatérés a mindenkihez való visszatérést jelenti, mert annak mások, a társadalom számára kell hogy jelentősége legyen. Csak úgy lehet jelentősége mások számára ennek az önmagunkba való visszatérésnek, ha kapcsolatokat teremtünk az emberekkel. Ezeket a kapcsolatteremtéseket nevezzük találkozásnak. Minden találkozásnak három időfázisa van. Az első fázisban a találkozás szétöri az ember addig megszokott belső egyensúlyát, és ezt annál nagyobb erővel teszi, minél nagyobb intenzitással hat ránk a másik ember. A

második fázis a küzdelem, a harc, a konfliktus uralkodótere, a harmadik fázis viszont a kiindulópontok összeegyeztetése. „A találkozás nem azonos azzal, amivel (vagy akivel) találkoztunk. A találkozás az élet, az álom együttes keresése minden önámítás nélkül.” (63. o.) A közösség nem más, mint az ilyen találkozások rendszere, összessége, összefonódása.

Az ajándékról részben már volt szó. Ahhoz, hogy élni tudjunk, tudnunk kell elfogadni. Ahhoz viszont, hogy nyugodt lelkiismerettel elfogadhassunk, előzőleg adnunk kell. Ajándékot, és nem csupán tárgyakat, mert ez önmagában véve csak alamizsnaként hat: „Az ajándék nem áldozat. Az ajándék az önzésnek az önzetlenségtől való olyan megkülönböztetése, amelyben megtaláljuk és fölfedezzük képességünket, hogy azt adjuk, amire a másiknak szüksége van, s nem azt, amire már nekünk nincs szükségünk.” (71. o.) Csak azt ajándékozhatjuk el, amit birtokolunk, amink van, ami a miénk. Az ajándékozás képessége megsemmisíti a birtokvágyat. Hajko a következőképpen módosítja Descartes „cogito ergo sum” tételét: „annak révén vagyok, hogy ajándékozok”. (71. o.)

A birtoklás lehetővé teszi az ajándékozást, annak előfeltétele, s annak közvetítésével határozza meg létezőmet: „Az ajándék tehát hid a birtoklás és a létezés között.” (72. o.) Ezzel kapcsolatban az egzisztencialistákról Hajko ezt írja: „Az egzisztencialistáknak nem volt igazuk, amikor a létezés és a birtoklás fogalmait belsőleg kölcsönösen egymást kizárónak tartották, amikor a kettő közé áthághatatlan határvonalat húztak. Nem fogták föl az emberi létezés e két különböző pólusának dialektikus viszonyát. Mert amit birtokolunk, ugyan nem határozza meg az egzisztenciánkat, azonban az ajándéknak okvetlenül szükséges előfeltétele. Az ajándék viszont besorol minket az emberi közösségbe — önkifejező gesztus.” (72. o.) Mindaz, amit az ember birtokol, együttesen alakítja ki az otthonát. Az ajándékkal mások otthonát alakítjuk. „Az ajándék — nem egyedüli tett, hanem az élet módja.” (73. o.) Csak az tud ajándékozni, akinek megvan a képessége, hogy a saját érdekei fölé emelkedjen, tehát az, aki a mindennapjait és a munkáját másoknak tudja ajándékozni: „Tehát eltávolodni önmagunktól és megismerni az erők játékát, amibe mi is beavatkozunk — vagy legalábbis beavatkozhatunk — ez az ajándék.” (73. o.)

Ajándékozhatjuk önmagunkat, életünket, örömmünket, álmunkat, bensőnket, otthonunkat, alkotásunkat. Az ajándék, amelynek csak a jelenben van az alkotás nélkülözhetetlen előfeltétele.

„Ahhoz, hogy az ember az életét álomként, örömként, játékként élje meg, szükséges az aktivitás bizonyos közvetítő mértéke.” (75. o.) Nem csupán materiális és szellemi dolgokat alkothatunk, hanem új kapcsolatokat is az emberek között. „Az alkotás ontogenetikus folyamat, ezért kelti föl az öröm érzését.” (76. o.) Az alkotásnak mint emberi tevékenységnek előzménye a munka, következménye a gyakorlat. Ugyanis az emberi tevékenység három dimenzióval bír: munka, alkotás, gyakorlat. A munka annak a vágya, hogy hatalmunkba kerítsük az időt. A munka a jelent alakítja, s ennek föltétele a múlt megértése. Az alkotás már a jövő irányába mutat: „Az ember az alkotásban fölládozza jelenét a jövő nyeresége érdekében.” (84. o.) A munka önmagában még nem a mindennapok folytatása (csak a fönttartása), az alkotás viszont már a mindennapok titkainak átlépését jelenti. Megsemmisíti a mindennapok mítosztát, de egyben a jövő mítosztát teremti meg. Mindkét mítoszt egyszerre szünteti meg az emberi tevékenység harmadik dimenziója: a gyakorlat, amely „cél tudatosán időfölköti, mert önmagában egyesíti a múltat, a jelent és a jövőt, [...] az emberi nyugtalanság megtestesülése, [...] a történelmi mozgás magva, mert alapja a társadalmi életben rejlik. Az emberi nem múltja és jelene. Az egyén a jelenben járul hozzá — munkájával és alkotásával.” (85—86. o.)

E „hármasság” legfontosabb eleme az alkotás, amelynek azonban első föltétele az álom: ez ad talajt az alkotófolyamatnak. Az alkotás viszont értelmet ad az emberi álmunk azzal, hogy új anyagi és szellemi értékeket produkál. Az alkotás az álom nyelve. Az öröm és saját bensőnk is az alkotás föltételei közé tartozik: az öröm azzal, hogy az alkotófolyamat mozgatóereje, bensőnk viszont azzal, hogy megszilárdítja a mások iránti és az önbizalmat. Minthogy nem csupán önmagunk számára alkotunk, az alkotás folyamata nem nélkülözheti az ajándékozás képességét sem, s ugyanígy a játék közbeni felelősséget sem. Alkotás közben nem csupán találkozásainkból merítünk új impulzusokat, hanem állandóan reflektálunk saját bensőnkre is. A magas szintű és minőségű alkotás segít az embereknek abban, hogy megtalálják

otthonukat, s benne önmagukat, örömeiket, álmu-  
kat stb. Mindezek együttesen az ember boldogságát  
adják.

„Nincs boldogság az emberen kívül. Nincs ember  
a társadalmon kívül. Az emberi boldogsággal  
foglalkozó kérdések súlypontja áttolódik az egyéni  
és a társadalmi érdek problematikájának keresz-  
teződésébe.” (87—88. o.) Hajko szerint nem elég  
(mint Marx és Engels szerint sem), ha az egyén csak  
beleszületik a — mondjuk szocialista — társada-  
lomba, s akkor már garantálva is van számára a  
boldogság. A boldogság érdekében az embernek  
mindig tevékenykednie kell: „Az, amiben élünk,  
annak a következménye, ahogyan élünk és éltünk.”  
(91. o.) A társadalom vagy egy kollektíva bol-  
dogságát viszont csak metaforikusan értelmez-  
hetjük, mely mindig mint végcél és álom lebeg lelki  
szemeink előtt. Csak úgy teremthetünk kontaktust  
az emberi boldogság—anyagi jólét—társada-  
lom, mondhatni háromszöget alkotó, fogalmi  
között, ha „a konkrét ember konkrét problémáját  
orvosoljuk, azét az emberét, aki a saját életét éli,  
saját játékait játssza, saját örömét éli át, és a saját  
álmát álmodja meg egy történelmileg és szociálpoli-  
tikailag pontosan meghatározott társadalmi rend-  
szerben”. (92. o.)

A lélektartalmak egymástól függenek, egymásból  
következnek, egymást föltételezik — különböző  
tartalmi szinteken. Például: „A boldogság előfelté-  
telezi a munkát, az alkotást és a gyakorlatot. De  
nem csupán ezeken nyugszik.” (95. o.) Boldogság és  
otthon csaknem egy minőségi szintű tartalmak.  
Boldogság nélkül nincs otthon, otthon nélkül nincs  
boldogság. Hajkónak sikerül rendszerbe foglalnia  
ezeket a gondolatait. Rendszere keretét az otthon  
fogalma adja, amely már nem csupán lélektartalom,  
hanem a külvilág felé irányuló belső és külső  
tartalmi egység: „Az otthont nem birtokolhatjuk,  
mert nem csupán dolgok, tárgyak és érzéki észlele-  
tek összessége, hanem — és talán mindenekelőtt —  
emberek közössége.” (97—98. o.) Maga a ház, a kő,  
a festés stb. csak díszítmény, önmagában véve csak  
a lakásunk, még nem az otthonunk. Otthonában az  
ember sohasem lehet magányos, mert „az otthon az  
alapvető emberi biztonság megvalósulása”. (99. o.)  
Csak a házunk építését fejezhetjük be, az otthon  
kialakítását sohasem. Az otthon kinyitottság a  
bezártságban, az ember erkölcsiségének székhelye.  
„Az ember otthona nem az elidegenedett munka,  
hanem az olyan munka, amely az alkotás felé

irányul, és ami aktív alkotóeleme a társadalmi  
gyakorlatnak.” (102. o.)

Dalimir Hajko e köteté érdekfeszítő munka.  
Érdemes lenne magyarul is kiadni. Viszont másik,  
itt ismertetésre kerülő, ugyancsak színvonalas köte-  
te, a *Filozófia és szocialista kultúra* (Filozófia a  
socialistická kultúra) ezek után már némi csalódást  
okoz: mintha nem is ugyanannak a szerzőnek a  
munkája lenne. Ebben a könyvében, különösen  
annak utolsó harmadában, szinte belefeledkezik a  
definíciók ismertetésébe, melyek közül néhány ma  
már szinte csak közhelyszerűen hat.

Hajko itt először a szocialista kultúra fogalmát  
próbálja meghatározni, ami egészében végül is csak  
a könyv tartalmi összességében bomlik ki. Szerinte a  
kultúra nem áll szemben a természettel, hanem azon  
kívül áll ugyan, de részben tartalmazza is azt.  
Kiemelem a szerző következő megállapítását:  
„Történelmi szemszögből a kulturális értékek és a  
kulturális tevékenységek természettel szembeni vi-  
szonyának jelentősége fölélnkül az olyan idősza-  
kokban, amikor az emberi társadalom fejlődése  
törésvonalhoz érkezik. Az ilyen korszakokban  
születnek az olyan filozófiai, etikai és világnézeti  
elméletek, amelyek az emberi és a természeti fejlődés  
érintkezési pontjait keresik, a természetbe való  
visszatérést hirdetik [...]” (14. o.) Hajko emlékez-  
tet rá, hogy a föntieket vallották Róma sztoikus  
filozófusai az antik rabszolgatartó társadalom ha-  
nyatlása idején, majd a feudalizmus hanyatlásakor  
a reneszánsz előfutárai, s hogy ilyen nézeteket  
vallott Jean-Jacques Rousseau is.

A kultúra és a civilizáció fogalmának tárgyalásá-  
ra áttérve Hajko elveti az olyan nézeteket, mint  
amilyen például Aldous Huxleyé. Huxley szerint a  
kultúra metafizikus módon szemben áll a civilizá-  
cióval, s az emberiség történelme ebből fakadóan  
nem más, mint a kultúra és a civilizáció korszakai-  
nak periodikus váltakozása. Hajko kultúra-fogal-  
ma elsősorban Lenin nézetére támaszkodik: „olyan  
kultúrára van szükség, amely harcolni tanít”. (19.  
o.) Hajko itt a „harcolni” szót a következőképpen  
értelmezi: ez már Lenin szerint is az ember aktív  
tevékenységét jelenti. Mind a kultúra, mind a  
civilizáció a természet fölötti hatalomból fakad, de a  
kultúra annyiban több, hogy ezt a hatalmat sti-  
mulálni és irányítani tudja. A kultúra és a civilizáció  
között nincs áthághatatlan határvonal. Ugyanis  
„egy adott történelmi korban a civilizáció  
szférájába tartozó jelenségek abban a pillanatban



átkerülnek a kultúra körébe, amikor az emberi alkotás részeként kezdenek működni”. (21. o.) S amikor a kultúra jelenségei már nem az ember alkotó törekvését tükrözik, akkor már csak a civilizáció szférájába tartoznak. Kultúra és a civilizáció tehát dialektikus egységet alkotnak: együtt alakítják ki az ember társadalmi környezetét.

A könyv gerincét a szocialista humanizmus és a kulturális alkotás problémaköre adja. „A szocialista társadalom általánosságban, a szocialista kultúra önmagában, humánus és humanisztikus a saját lényegében, éppen azért, mert elsőrendű lehetőséget ad az önmegvalósítás szempontjából minden egyénnek, és lehetővé teszi számára, hogy sokoldalúan és harmonikusan kifejlessze egyéniségét” — írja Hajko (36. o.). Mindebben legnagyobb szerepe az alkotásnak mint kulturális jelenségnek van: az alkotás az, ami az egyént összeköti a társadalommal. S itt már megint a „pozitív egzisztencializmus” problémakörénél vagyunk, az ember egyéniségének mint öncélnak és a társadalom humánus építésének mint társadalmi célnak együttes megvalósításánál: „A kultúrát folyamatában kell fölfogni — mint az ember alkotó munkájának eredményét, perspektívikus kell hogy legyen, jövőbe irányított.” (37. o.)

Minden alkotás egy materiális pontból indul ki és társadalmi alapja van: „Az új értékeket az ember a semmiből nem teremtheti; az alkotás fogalmának semmi köze sincs a vallási, a teológiai ‘teremtés’ fogalmához, s nem függ össze a ‘géníusszal’ mint a polgári filozófia idealista kultuszával a ‘teremtő szellemről’ [ . . . ]” (38. o.) Kultúrát alkotni annyit jelent, mint történelmi időben élni, amelyben a jelent a múlt gazdagítja, s amelyben már jelen van a jövő állapot csirája is. Hajko kitágítja a kulturális érték fogalmának határait. Számára ez már nem csupán a külső természet fölötti hatalom mértékét jelenti, hanem a belső természet, az ember önmaga fölötti hatalmának mértékét is. Minthogy a társadalmi fejlődés sohasem egyenes vonalú, ezért egy adott korban sohasem lehet egyértelműen meghatározni, hogy mi rendelkezik jelenidejű kulturális új értékkel, és mi nem.

Hajko szinte minden fogalmat a szocialista társadalom szemszögéből értelmez; viszont számára mindig az egyén a kiinduló- és zárópont, s e pontok között a társadalom iver feszül időben és térben egyaránt.

## A MELANKÓLIA TÖRTÉNETI ALAKVÁLTOZÁSAI\*

JANDÓ MIKLÓS

Földényi F. László könyvében az európai fejlődés során kialakult melankolikus létmagyarázat változását követi nyomon. Magának a melankóliának a meghatározására ugyan nem kerül sor, mivel ez lényege szerint meghatározhatatlan: „A melankólia története a fogalmak pontosításának soha le nem zárható története [ . . . ]” (11. o.) Az ellentét a „mindenki számára közös valóság” és a „csak az egyén számára adott valóság” között feszül, a melankolikus pedig „fennen hirdeti (nem szóval, hanem létevel), hogy a valóság csakis az egyén számára létező, vagyis hogy az ember nem képes önmagáról megfelelően beszámolni, nem tudja magát másoknak átadni”. (392. o.) Földényi szerint a probléma igazi mélységében csak ontológiailag

közelíthető meg; a melankólia mint antropológiai jelleggel rendelkező jelenség érzékeny a társadalmi viszonyokra, lényege szerint azonban egzisztenciális létmagyarázatot hoz létre. Az intézményesültség, a társadalmi korlátozottság változásai pusztán a melankólia többé-kevésbé eltérő altípusait alakítják ki, az alapprobléma azonban megoldhatatlan, s ezért a melankolikus létértelmezés, rejtetten vagy nyíltan, de állandóan jelen van.

Földényi a melankólia történeti változását az antikvitástól tárgyalja. A görög kultúrában a test és lélek szétválasztása még ismeretlen volt. Szellemi és anyagi princípium organikus egységben jelenik meg itt a kozmoszban, szabadság és meghatározottság nem zárja ki egymást, a melankolikus „élete, a

\*Földényi F. László: *Melankólia*, Magvető, Bp. 1984, 405 oldal.

sorssal kialakított viszonya legalább annyira meghatározza állapotát (betegségét), mint az általa ellenőrizhetetlen kozmosz”. (19. o.) Melankolikuskok a jósok, az örültek, a rendkívüli emberek, a filozófusok, akik az időn is fölülkerekedő létezésünk törvényeit fölismerik, s a köznapi cselekvések helyett teljes életet élnek. A világ zártsága, elrendezettsége azonban eleve kudarcra ítélte vágyódásukat a végtelenség, a meghatározhatatlanság után; Arisztotelész szerint pl. kizárt, hogy a gondolkodás az ok—okozat végtelen sorozatán a meghatározhatatlanhoz érkezen el. A hiányérzet válik uralkodóvá; „nem tudni, minek a hiányáról van szó; a zárt világ, ami mindent felölel, a hiányt is képes palástolni”. (57. o.)

A hellenizmus idején a társadalom önvédelmi mechanizmusa még erősebben lépett működésbe, a melankóliát egyszerűen testi betegségnek tartották, a humorelmélet pedig pregnánsan jelzi, hogy az „organikus egymásraultság” helyére a „megfelelések rendszere” lépett.

A kereszténységben az egyedi és általános, az egyén érzéki egységese és az isteni szubsztancia elvont végtelensége között a hit aktusa teremti meg a közvetítést. Az egyedi dolgok létének végső alapja Isten, akinek mindenhatósága és állandó jelenléte teljesen zárta teszi a világot. A melankolikus nem tud menekülni, pusztán a „semmi” igenlése tudja kivonni a teljes determináltságból, az egyéni autonómia látszatát negatívan teremtve meg. A „monolitikus” jellegű keresztény ideológia a melankolikust elmebetegnek nyilvánítja; „a melankolikus [...] ágáló színész lett, akinek sorsát a nézők előre tudják”. (90. o.)

A reneszánsz irányába mutató asztrológia már általánossá teszi a melankóliát; bárki utolérheti, és egyben „a végzetet választani lehet”. (117. o.) A reneszánszban jelentkezik, az újkort megelőlegezve, az újkori dinamikus emberkép alapja: az a fajta életérzés, amely egyrészt hiába próbálja leküzdeni a külső és a belső összeegyeztetésének nehézségeit, másrészt pedig az autonómia és az abszolútumban fölfejlő imaginárius közösség iránti ambivalens vágyódást. Úgy érezzük, hogy ugyanezen, egymást kiegészítő, s mégis egymásnak feszülő ellentmondás társadalmi alapjaira világított rá M. Bahtyin, amikor azt írta, hogy a reneszánsz realizmusban „két világábrázolási koncepció keresztezi egymást: az egyik az, amelyik a népi nevetéskultúrából ered, a másik a befejezett és szétforgácsolódott lét tulaj-

donképpeni polgári koncepciója. A reneszánsz realizmus jellegzetes vonása, hogy benne az anyagi-esteti elv fölfogásának e két, egymással szemben álló vonulata rendre összeütközik. Az élet növekedő, kimeríthetetlen, elpusztíthatatlan, túlsorduló anyagi elve, ez az örökké nevető, defetiszáló és újjászülető elv ellentmondásosan fonódik össze az osztálytársadalom mindennapi életében érvényesülő sekélyes és földhözragadt, „anyagelvével”. (Lásd *François Rabelais*, Európa, Bp. 1982, 33. o.)

Míg a reneszánszban az abszolút autonómiát még mindenképpen megkísérelte elérni a melankolikus, a polgári világban a szomorúság, amely a reneszánszban még következménye volt az imént jellemzett ambivalenciának, a polgári világban okká válik. „A reneszánszban — írja Földényi — a szomorúság a legkétségbeesettebb állapot következménye; a polgári világban a szomorúságot oknak kiáltják ki, ami magától jön és magától múlik el (el kell leplezni, hogy megvesztegetésről van szó).” (184. o.) Az antikvitás a végtelenséget irreálisnak tartotta, a középkor pedig nem tekintette meghatározatlannak, a polgári világban pusztán földi végtelenségként jelentkezik. Ezáltal a melankólia (is) szekularizálódik. „A végtelenség az ember és a tárgyi világ viszonyában jelenik meg, és akár abban a formában tűnik fel, hogy az embernek végtelen lehetősége van a világon (17—18. század), akár abban, hogy az ember mértéktelenül ki van szolgáltatva a tárgyi intézményes világnak (19—20. század), mindenképpen a megkötöttség húzódik a mélyben.” (187. o.)

A modern gondolkodóknál a XVIII. századtól kezdve tapasztalható intézményellenesség érzülete mögött ezek szerint a végtelen lehetőségeket számonkérő, de már tudattalan értékérzékenység tehető felelőssé. . . Földényi ugyanakkor egy másik fontos fejleményre hívja föl a figyelmet; mégpedig a „beteg” és a „normális” viszonyának sajátos, többek között Foucault által is vizsgált megváltozására. Földényi ennek érzékeltetéséhez egy XVII. századi gondolkodót idéz: „Nincsen egészség — írta John Donne egyik költeményében —; az orvosok azt mondják, hogy legjobb esetben is csak semlegességet élvezünk. És lehet-e rosszabb betegség, mint tudni, hogy sohase vagyunk jól, és nem is lehetünk?” (197. o.) Ehhez a gondolathoz Földényi az alábbi, igencsak figyelemre méltó megjegyzést fűzi, egy másik XVII. századi angol

szerzőre, Robert Burtonra hivatkozva: „Az ember eleve melankolikus — mondja Burton; a melankólia okai megszámlálhatatlanok, ezért a betegség is gyógyíthatatlan. Ám ha mindenki beteg, akkor az egészség ismeretlen fogalom; az egészség utópikus mérce, amely, mint minden utópia, maga is újabb melankólia forrása.” (197. o.) S Burton eme gondolatában így joggal pillanthatjuk meg mondjuk Dino Buzzatti rémlátomását arról, hogy gondolataink, melyek saját teremtményeink, fölübén kerekedhetnek.

Az újkori melankóliában — fejtegeti tovább Földényi — a szomorúság, az unalom és a lustaság szorosan egybefonódik, és megadja neki a korábbiaktól megkülönböztető jellegét. A melankolikus különleges képessége az élet folytonos halálkénti való megélése — ez a gondolat „köszön vissza” mintegy Heidegger *Lét és idő* című művének egyik fontos kategóriájában, a „halálhoz való lét”-ben, s a halálnak „örök fenyegettségként” [der ewige Ausstand definiált elméletében. A halál fenyegettetésének ez a központi jelentőségűvé válása azonban legalább Schopenhauer-től eredeztethető. Annál érdekesebb, hogy a fenyegetettségnek és a halálközelségnek ez az érzése megjelenik a populáris, illetve, Bahtyin kifejezésével, a nevetéskultúrában is. Ebben az összefüggésben itt elég talán Alan Ginsberg verseire, elsősorban „Halál apa blues” című költeményére utalnunk, amely Magyarorszá-

gon valóban az „alacsony” kultúra részévé válhatott a Hobo Blues Band szuggesztív előadásában . . . Az úgynevezett „alacsony” kultúrának ezt a tovább is létező szerepét azért hangsúlyozzuk, mivel ennek fejlődésére még utalásszerűen sem tér ki Földényi. Holott, példának okáért, a XVIII. századi német „hátsólépcső-irodalom”, tehát a korabeli ponyvaregények, a francia fölvilágosodás és forradalom számos eszméjét tálták valóban „fogyasztói” formában az egyre növekvő számú olvasóközönség elé.

Érdekes tudásszociológiai kérdés lehetne Földényi könyve aktualitásának vizsgálata. A Német Szövetségi Köztársaságban már a hetvenes évek elején megjelent egy, ugyancsak a melankóliáról szóló könyv: Wolf Lepenies *Melancholie und Gesellschaft* című munkája (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971). A durván tizenöt éves „késés” okairól, természetesen, mi itt nem adhatunk számot. Mindenesetre a melankólia-probléma — kétségkívül — megjelent a mi életünkben is. Földényi F. László könyve végül is kitűnően, nagy anyagon kalauzolja át az olvasót a melankolikus életérzés csapásain. Az már azonban kívül esik a filozófia hatás- és illetékességi körén, hogy a melankólia konkrét társadalmi jelenségét és okait kísérelje meg — ugyanolyan alaposítással — föltárni, mint ahogy azt Földényi egyfajta életérzésben kimutatta.

## TÉNYEK A NŐI NEMRŐL — HATSZÁZ OLDALON\*

VERES ILDIKÓ

Úgy tűnik, nem véletlen, hogy napjainkban több európai országban is heves vitákat váltott ki a nő helyzete és szerepe a társadalom struktúrájában. Egy ilyen vita, beszélgetés eredménye a Sullerot által szerkesztett könyv, s a magyar könyvkiadást dicséri, hogy a nálunk is — a különböző folyóiratok hasábjain — folyó viták kellős közepén jelentette meg. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a társadalom most érzékeny erre a kérdésre. Ezért a könyv néhány alapvető problémájának bemutatása előtt nem lesz haszontalan egy-két gondolatot előre bocsátani.

A pszichikum érzelmi életének differenciálódása a polgári társadalom nívója, mely, mint ilyen, a korlátolt individuumnak nem sajátja, vagy csupán kisebb mértékben. Ezzel párhuzamosan, ezzel együtt mehet végbe az egyén önállósodása, egy természetadta közösségről való leszakadása. E folyamat tette lehetővé az individuum személyiségstruktúrájának finomodását. A föladatok és érzelmek között így manapság hierarchiát teremt az egyén, az elsődleges feladatra összpontosítva legtöbb energiát és érzelmet, s a megvalósítás is

\* *A női nem. Tények és kérdőjelek*, szerkesztette: Evelyne Sullerot, Gondolat, Bp. 1983, 567 oldal.

ennek függvényében történik. A hagyományos szerepek és feladatok így egyre kevesebbet jelentenek a személyiség kiteljesedésében. Mindez érvényes az emberre, mint önálló egyéniséggel rendelkező szubjektumra, legyen férfi vagy nő. Európában — az ókori előzmények után — a keresztény ideológia vette végleg uralkodó eszmévé a férfi felsőbbrendűségét, élesen és mereven elválasztva egymástól a két nemet. Napjainkra ez az ideológia többé-kevésbé fölbomlott — nem szükséges itt olyan közismert okokra kitérnünk, mint a nők tömeges munkábaállása és az ezzel együtt járó egzisztenciális függetlenség —, s ez a fölbomlási folyamat káoszt teremt, melyben próbáljuk keresni a biztos fogódzókat. A férfi társadalmi státusa szerint (családfő, politikus, hadvezér stb.) mindenképpen olyan szerepet töltött be az évszázadok folyamán, mely felsőbbrendűségét igazolni látszott. A nőknél — a közösségekben elfoglalt helyzetükből eredendően is — az individualizálódás, az önálló személyiségstruktúra kialakulása később indult el, s napjainkra jutott oda, hogy a nő saját magát önálló egyéniségként, személyiségként élje meg. E helyzetben, fővállalja egyrészt a hagyományos szerepeket, feladatokat — az anyaságot, az otthonteremtést stb. —, másrészt viszont meg kell felelnie különböző társadalmi elvárásoknak is, helyt kell állnia napi munkájában, s az itt elért sikerek legalább annyira gazdagítják egyéniségét, mint a családban jól megoldott feladatok. Szükséges persze — de itt részletesen nincs mód rá — differenciálnunk az elidegenítő, mechanikus munka (mely a sikerélményt többnyire kizárja) és a személyiséget kiteljesítő munka között, mely ténylegesen hozzájárul a szubjektum kibontakozásához.

Az érzelmek differenciálódása, a személyiség kibontakoztatása, az élet intenzív megélése a huszadik század emberére fokozottan jellemző (akár férfiakról, akár nőkről van szó). A két nem közötti különbség kezdetben csak a testi, biológiai, fiziológiai különbségekből fakad, az ezekből következő szerep-elkülönülések — bizonyos fokig — nyilván természetesen. A történelem folyamán azonban erre ráakódott a szociológiai és ideológiai sémák egész sora, mely már a civilizáció kialakulásakor végbe ment történelmi-társadalmi jellegű munkamegosztás következménye, hiszen nem véletlen, hogy az egymástól elkülönülő kultúrákban hasonló helyzet jött létre: a görög, az egyiptomi, a kínai stb. kultúrák egyaránt a férfit tették uralkodó nemmé.

*Evelyne Sullerot* tekintélyes kutatókat, tudósokat hívott össze Párizsban „A női nem” címmel megtartott kerekasztal-konferenciára, melynek írásos anyagát azután e kötetbe szerkesztette. A természettudományok, a biológia, a genetika, az élettan legújabb eredményei és következtetései mellett helyet kap a pszichológia, az antropológia, a történelem témaköre is. A főszerzők köre Párizs, Zürich, Firenze, Boston, Los Angeles, London neves intézeteinek, egyetemeinek professzoraiból, kutatóiból került ki.

A könyv szerkezete a következő: Az első rész (35—244. o.) a test, a második (247—372. o.) az egyén, a harmadik (375—565. o.) a társadalom aspektusaiból vizsgálja a problémát. A tanulmányokat irodalomjegyzék követi, mely a legújabb (angol, német, francia) kutatásokat, írásokat, fölméréseket ismerteti, segítve ezzel a témát tovább kutatni szándékozó munkáját. Némely írást a szerkesztő rövid megjegyzése követ, melyben — talán kissé didaktikusan — kiemel néhány gondolatot, időnként túlmutat az adott témán, a problémát a további szociológiai elmélkedés céljára mintegy előkészítve. Így a könyv elsődleges forrás lehet a szakemberek, az illető témát kutatók számára, mind a közölt tények, kutatások frissességét, korszerűségét, mind pedig módszereit tekintve.

A biológia és a történelem téhát a vezérfonal a „női nem” tényeinek föltárásában, s e két szempont teremt meg az egyes tanulmányok közötti (időnként azonban nem elég szerves) kapcsolatot. Úgy tűnik, a terjedelem, a közel hatszáz oldal — véletlenszerű. A tekintélyes oldalszám ellenére — bármennyire kezdeti lépésnek szánja is a szerkesztő — kisebb-nagyobb hiányérzetek maradnak az olvasóban. S a hiányérzet, úgy tűnik, jogos, hiszen olyan fontos kérdéskörök, mint pl. az érzelmek sajátos világa, a szerelem nem kapnak helyet a kötetben. Az, hogy Sullerot különböző nézőpontokat ütköztet, jogos eljárás, de egy idő után kicsúsznak az olvasó kezéből azok a kapaszkodók, melyek segítségével a problémát a maga egészében követhetné. Így a női nemről nyújtott kép inkább egy széttöredezett tükörhöz válik hasonlatossá. A szerkesztő is érzi ezt, s talán épp emiatt születtek a rövid összefoglalók a fejezetek végén, fölfűzve a tényeket egy olyan logikai szárla, melyet olvasás közben oly könnyű volt elveszíteni.

Sullerot a bevezetésben utal Simone de Beauvoir híressé vált mondására, mely szerint „senki sem

születik nőnek; azzá lesz”, s ezzel polemizálva így ajánlja könyvét az olvasóknak: „E könyv végeztével minden olvasó megérti majd, hogy ez a képlet megfordítható: a nő igenis nőnek születik, a férfitől eltérő, beprogramozott fizikai sorssal és az e különbségekhez kapcsolódó összes pszichológiai és társadalmi következménnyel. Ezen a sorson változtatni lehet, és azzá válni, amivé az ember akar; idomulni ehhez a sorshoz, vagy nyíltan eltávolodni tőle.” (31. o.) A nő számára a sorsához való egyetlen viszonyulás az elfogadás volt, s a passzív attitűd a nők nagy részénél csak századunkban kezd megváltozni.

Melyek azok a fő gondolatkörök, melyek a könyvben kibontakoznak? Fontosnak tartom, hogy a kiindulópont a nő fiziológiai, biológiai determináltsága, hiszen ezzel kapcsolatban vetődik föl elsőként a kérdés a két nem közötti különbségekre vonatkozóan. Az embrionális — a női és a férfi — egyedfejlődésében bipotencialitás van, a hím és a nőtény szervezet struktúrája genetikusan differenciálatlan az egyedfejlődés kezdeti szakaszán. Az alapprogram a nőtény-program, erre épül rá a hím-program, mely kétféle lehet: egyrészt genetikusan, mely az Y kromoszómával a hím ivarmirigyek kialakulását segíti elő, másrészt hormonális, mely a nemi identitás vizsgálatánál kiderül, hogy a gyermek viszonya saját neméhez sokkal inkább társadalmi-nevelési meghatározottságok függvénye, mint fenotípusáé.

A tanulmányok, miután megvizsgálják a nemek differenciálódását a fajok evolúciója során és a nemiség kifejlődésének összefüggéseit az egyednél, rátérnek a nemi különbségek elemzésére a felnőttkorú népességnél. Igen érdekesek e vonatkozásban Étienne Baulieu és France Haour tanulmányai, melyek a férfi és a nő közötti élettani és kórtani különbségeket vizsgálják az európai és az észak-amerikai populációkra vonatkozóan. A hormonális különbségek után az anyagcserében meglévő eltéréseket elemzik, s így állapítják meg, hogy a különböző nemi hormonok termelése az anyagcseré-folyamatok szintjén is eltéréseket hoz létre. A jól ismert morfológiai eltérések, az interszexuális állapotok, a szexuális azonosulás zavarai, az öregedés problémáinak elemzése után megvizsgálják a kórtani különbségeket. A pszichoszomatikus és viselkedésbeli különbségek között szó esik pl. arról, hogy az elmeegógyintézetek lakói többségükben

férfiak, míg az enyhébb neurotikus tünetek elsősorban a nőket jellemzik.

Figyelemre méltó Jacques Férinnek a menstruációra és a fogamzásgátlás problémájára vonatkozó elemzése. A történelem előtti időkben — tudjuk meg a szerzőtől — a menstruáció kivételes jelenségnek számított. A terhesség már az első ovulációk alkalmával bekövetkezett, s a peteérés ezután 3—4 évig szünetelt. A két terhesség közötti időszakot a szoptatás töltötte ki, s ezalatt elmaradt a menstruáció. Hozzájárult mindehhez, hogy igen rövid volt a nők élettartama. Csak a XIX. századra tehető a születésszabályozás tömeges elterjedése, s a medencetáji fájdalommal kísért petefészekciklusok ismétlődése. „Kérdéses azonban — írja Férin —, hogy a petefészekciklusok éveken át történő ismétlődése ovulációval és menstruációval, a terhességek elmaradása vagy ritkasága nem fenyeget-e ártalmas következményekkel. Ez a helyzet ugyanis [...] esetleg elősegíti a rák megjelenését [...]” (181. o.) Az ovulációt és a menstruációt egyaránt megszüntető hormonális fogamzásgátlószerek alkalmazása is újabb és újabb, komoly problémák elé állítja az orvostudományt. Tanulmányában megerősíti annak fontosságát, hogy lehetővé kellene tenni a nőnek az ősi, természetadta, menstruációs ciklusok nélküli állapothoz való visszatérést — a kíváncságot megvalósíthatóságát azonban nem elemzi kifejtetten. Roger V. Short szoros összefüggést mutat ki a pszichoszexuális fejlődés és a pubertáskor kezdetét szabályozó táplálkozási viszonyok között. A fejlett országokban ennek következtében korábbi a nemiség kifejlődése, mint az intellektuális érettségé.

Ezek a biológiai tények szolgálnak kiindulópontul a társadalmi tényezők, a pszichoszociális sajátosságok vizsgálatához, s ezen összefüggéseken belül vizsgálják meg a szerzők az egyén nemidentitását és szerepeit. E kérdéskörben Zella Luria azt mutatja ki, hogy a „nőiség” vagy „férfiúság” nem egyszerűen biológiai, hanem társadalmi meghatározottság. Ennek igazolására több példát is fölhoz vizsgálati anyagából. Így például egy lyoni fölmérés során bebizonyosodott, hogy hét hónapos kortól a pubertásig, hormonális szempontból, a két nem között semmiféle különbséget nem lehet kimutatni. A szülők hajlamosak sztereotip módon látni újszülött csecsemőiket, s ez az ítélet az apáknál erősebb. Így például a fiúkra gyakrabban használták a „nagy”, „markáns”, „masszív” jelzőt,

míg a kislányokat inkább a „szép”, „kedves”, „szelíd” szavakkal illették. Maccoby a nemi különbségek formáit vizsgálva a kétéves kort jelöli meg olyan küszöbként, amikor a két nem társas viselkedésében alapvető különbségek kezdenek kialakulni, bár nem fogadja el azt az álláspontot, mely szerint minden gyermek egyforma képességekkel, azonos pszichológiai előfeltételekkel születik, s csak a társadalmi környezet, a bánásmód formálja sorsukat. Új és meglepő eredményekről számol be Sandra Witelson „A nemi különbségek a megismerés neurológiájában” című tanulmányában. A nyelvi készség tekintetében a lányok, a nem-nyelvi kognitív képességek — pl. a térészlelés — terén a fiúk tűnnek ki. A genetikai és a hormonális tényezők befolyással vannak bizonyos kognitív képességekre. Az agyi féltekék működése eltér a két nemnél, s ez a különbség nemcsak a nemileg specifikus tevékenységeknél nyilvánul meg, hanem a nemileg nem-specifikus viselkedéseknél is; ennek pedig pszichológiai, társadalmi, klinikai és az oktatásban megjelenő következményei is vannak.

A könyv harmadik részében a társadalmi szempontok kerülnek előtérbe: a nemi hovatartozás kérdésében a társadalmi tényezők, a női és férfi társadalmi szerepek, magatartások komoly súllyal esnek latba. A főemlősök szaporodási rendszerében eredetileg két alapséma figyelhető meg: a többhím-rendszer és az egyhím-csoport. Miért fejlődik ki az embernél mind a két rendszer, illetve annak egyesítése: a rokonság és a család? mit jelent a szövetség és a kényszer a közösségekben? hogyan és miért jön létre az idősebb hímek hatalma a fiatalabak fölött? — e kérdéseket vizsgálja Robin Fox tanulmánya. Ezután két etnológus tanulmányát adja közre a kötet. Az egyikből a Felső-Voltában élő, írásbeliséggel nem rendelkező szamo nép gondolkodásmódját ismerhetjük meg, mely alapjaiban duális kategória-szerkezetre épül: meleg—hideg — ez a legfőbb dualizmus, s erre épül a többi, így a férfi—nő dichotómia is. A másik írás a berberek kultúráját mutatja be az adott vonatkozásban, de a témához csak lazán kapcsolódva. Helyzetjelentést kapunk (még hozzá igen felületes módon) a XII. századi nő életéről, aki minden területen uralom alatt állt, kivéve a szerelmet; majd a XVI—XX.

évszázadok női szerepei bocsáttatnak vitára, igen-csak röviden.

A kötetet végül a szerkesztő, Evelyne Sullerot tanulmánya zárja, melyben a nők szerepét vizsgálja az európai társadalmakban, a hetvenes évek végén. A szerepek megoszlásában az ipari forradalom hozott minőségi változást — fejtí ki —, de csak a második világháború utáni békeidő, a prosperitás, az életszínvonal emelkedése hozta felszínre igazán a társadalmak *rejtett* problémáit — így a „nőkérdést” is. A szerző megvizsgálja azokat az okokat, melyek a nők és férfiak „egyenlőségének” deklarálásához vezettek. Így például: az alkotmányokban elismerték a nők szavazati jogát, több helyen bevezették a szülési szabadságot; az orvostudomány fejlődése, a modern technika, a háztartási gépek stb. megjelenése komoly hatással voltak a nők életére. A társadalom, a technika fejlődése egyre több olyan feladatot, terhet vett le a család válláról, amelyek a század elejéig főleg a nők szerep- és munkaköréhez tartoztak; e nagymérvű feladatváltozás azonban identitásválságot okozott a nők nagy részénél. Sullerot a továbbiakban a gazdaságban és a családban napjainkra kialakult női szerepeket vizsgálja, s veti össze Európa társadalmait e vonatkozásban. Konklúziói sok tekintetben elgondolkodtatók: „[...] ha egy foglalkozás értéke csökken, akkor elnöiesedik [...]; ha egy foglalkozás elnöiesedik, akkor értéke kisebb lesz”. (538. o.) A férfiak előtt többféle munkalehetőség van; a nők hamarabb befejezik szakmai pályafutásukat — bár tovább élnek . . .

Meglepő ugyanakkor az a hangnem, amelyen a problémákat Sullerot feszegeti. Úgy tűnik, mintha úgy fogná föl a két nem viszonyát, mint harcot a hatalomért. Ilyen kifejezéseket használ: „a termékenység az a hatalom, melyet a férfi nem képes megszerezni” (548. o.); „a nő komoly ütőkártyákkal rendelkezik” (550. o.); „a nők a gyermeknevelést kényszernek fogják föl és nem veszik észre a benne rejlő hatalmat” (554. o.); „a két nem között elvi egyenlőség és szabad verseny jön létre, ez a nők számára még sokkal hátrányosabb lehet” (555. o.) stb. Úgy gondolom, nem ez az emberiség távlata, hanem inkább a harmónia kiküzdése a két nem között.

Eddig a tények — s kérdőjelek bőven maradtak.

# ÖNMAGUKAT TÚLÉLŐ SZTEREOTÍPIÁK\*

JÓRINÉ KISS MAGDOLNA

A társadalom közérzetét immár több mint 200 éve nyugtalanító probléma a nőknek a társadalmi munkamegosztásba történő bekapcsolódása. A „bajt” a tőkés termelési viszonyok kialakulása idézte elő a hagyományos viszonyok fölbomlásztásával: ez a nőt, megfosztva a létföltételeit biztosító házimunkától, szabad munkaerővé változtatta, úgy azonban, hogy a természetadta munkamegosztásban kialakult szerepkörét változatlanul meghagyta. A hagyományos társadalom nem akarta tudomásul venni, hogy elengedhetetlenné vált a nők házon kívüli tevékenysége, ezért nemkívánatosként kezelte ilyen irányú törekvésüket. A nők így, bár „ártatlanok” voltak a történelem alakulásában, kénytelenek voltak harcot indítani jogaik biztosításáért. E harc élére a feminizmus állt. A szocialista mozgalmak azonban elleneztek a nők külön harcát: fölszabadításukat a szocializmus győzelmével kapcsolták össze, amelynek mintegy automatikusan biztosítania kell minden ember — köztük a nők — társadalmi egyenlőségét. Bebel *A nő és a szocializmus* című híres művében klasszikusan fogalmazta meg ezt az álláspontot.

H. Sas Judit azt vizsgálja könyvében, hogy a fölszabadulás után közel 40 évvel hogyan élnek a magyar társadalomban azok a sztereotípiák, amelyek a férfi és nő társadalmi és családi szerepkörét természetes tulajdonságaik alapján, mintegy természetadta módon határozzák meg. A kérdést két síkon közelíti meg a szerző: tudománytörténeti és történelmi áttekintéssel indít, majd empirikus kutatások alapján von le következtetéseket mai viszonyainkról.

Az első megközelítésben — a tudományok, így a társadalomlélektan, etnológia, történelem stb. neves képviselőinek álláspontját fölsorakoztatva — arra keres választ, hogy a nemekhez fűződő szerep- elvárásokban mennyi a biológiai, illetve a társadalmi meghatározó, hogy mennyire változtatható az egyik a másik rovására és mitől függ ez a változás. Arra a következtetésre jut, hogy a férfiak és a nők közötti biológiai eltérések (az anatómiai stb.

különbözőség) a jelen történelmi szituációban nem indokolják a férfi és a nő ilyen mérvű szerepkülönbségeit. A történelem során társadalmi rangra emelkednek a természeti különbségek, s aszerint manifesztálódnak, hogy a társadalom melyik fél tevékenységét mennyire értékeli. A nemekre szabott követelmények kialakítják a kétféle követelményrendszert, mely az egyénnel szemben normaként funkcionál, a belépő nemzedékek szocializációs folyamatában egyik generációról a másikra hagyományozódik.

A szerző az 1870-es évekre teszi annak a harcnak a kezdetét, amely — fölismerve a nőknek a társadalmi munkamegosztásba történt bekapcsolódása tényét — iskolai képzésükért folyik. Ezt a törekvést a kiegyezés következményeként fölgyorsuló gazdasági élettel és a háborúk okozta munkaerőszükséglettel hozza összefüggésbe: úgy is mondhatnánk, hogy mindez a nálunk is meginduló kapitalizálódásból következik. Század eleji írások alapján bemutatja azt is, hogy hazánkat sem hagyta érintetlenül az a vita, amely a férfi és a nő szerepkülönbségét biológiai okokra visszavezetők és az ezt tagadók között folyt. Hogy a vitákból kik kerültek ki győztesen, azt az 1945-ig eltelt évtizedek társadalmi gyakorlata bizonyítja.

Ez a rövid elméleti és történeti áttekintés szolgál előzményül az empirikus vizsgálatokon alapuló kutatások elméleti következtetéseihez. „A mai jelenségeket — írja H. Sas — csak társadalmi kontinuitásban érthetjük meg, ahogy a múlt nyomot hagy a jelen arculatán, gazdasági viszonyainkon éppen úgy, mint gondolkodásunkon, emberi kapcsolatainkon, szocializációs mechanizmusainkon, erkölcsi normáinkon. És mindezt nem törölhették le, mint szerettük volna és hittük is sokáig, az 1945 óta bekövetkezett változások történelmileg rövid napjai.” (92. o.) Mielőtt rátérne annak vizsgálatára, hogy milyen a férfiak és nők helyzete a mai Magyarországon, megfogalmazza szociológiai álláspontját, „[...] amely legalábbis elméletben szintézisre törekszik. Ha fel is tételez és

\* H. Sas Judit: *Nőies nők és férfias férfiak. A nőkkel és a férfakkal kapcsolatos társadalmi sztereotípiák élete, eredete és szocializációja* (Akadémiai Kiadó, Budapest 1984, 251 oldal).

elfogad társadalmilag nem változtatható biológiai—fiziológiai adottságokat, a megkülönböztetés, a hátránnyá válás okait a történelemben is, a jelenben is egyaránt a társadalom viszonyaiban találja.” (93. o.)

Az elméleti kutatás alapját többirányú empirikus vizsgálatok szolgáltatják (leírásuk a könyv 94—95. oldalán található). A szerző célja annak földerítése, hogy a nőkről és a férfiakról, családi és társadalmi szerepeikről vallott normákkal mi történik a szocializációs tevékenység folyamatában. Mennyiben élnek tovább vagy változnak meg, „[...] milyen modelleket kapnak a ma születő és felnövő gyerekek, van-e számottevő különbség a társadalom egyes rétegeiben a szocializációs mintában”. (95. o.)

A nők a főlzszabadulás után tömegesen és gyors ütemben kapcsolódtak be a társadalmilag szervezett munka folyamatába. 1975-ös központi statisztikai adatok szerint a 14—54 éves korú nőknek 83,6%-a dolgozott. A férfiak és a nők társadalmi helyzetét vizsgálva azonban megállapítható, hogy azok ma is jelentősen különböznek. Különbség van bérezésükben, társadalmi mobilitásukban, iskolai végzettségükben (a férfiak elsősorban a társadalom szükségleteinek megfelelő tanulmányokat folytatnak, amely valamilyen tevékenységre specializálja őket, a nők nem mindig). A nők munkábalépése sokszor nem szabad választás következménye, hanem kikényszerített jelenség. Annak ellenére, hogy a munkaképes nőknek több mint 80%-a dolgozik, a természetadta munkamegosztás szerint létrejött családi szerepmegosztás mégis vajmi keveset változott. „Mi tartja fenn a családi életmód hagyományos vonásait?” — kérdi a szerző. (96. o.) Az erre a kérdésre adható válasz igen sokrétű, amit mindenekelőtt a társadalom objektív létviszonyai determinálnak.

A nők nálunk is — mint a tőkés társadalmak kialakulásakor — az ipari termelés extenzív fejlesztési időszakában kapcsolódtak be a termelésbe. A termelés jellegéből adódóan különösebb képességre nem volt szükségük, ezért a női munkának már eleve velejárójává vált a férfiakénál alacsonyabb szakképesítés. Ebből következően viszont a termeléshez való hozzájárulásuk értéke nem érte el a férfiakét, amely meghatározóvá vált mind társadalmi, mind családi megítélésükben. Értéktelenebb munkájuk eredményeként kevesebb bért visznek haza, mint a férfiak, ezért a családon belüli érték-egyensúly fönntartásához nekik kell végezniük a

mindennapi élet reprodukciójával kapcsolatos földadatokat. Az „egyenlő munkáért egyenlő bért” szinte elcsépeltnek ható elve így még ma is csak mint elvont követelmény létezik: „A nők általában mindig annyit keresnek, mint a náluk egy vagy két kategóriával alacsonyabb beosztásban, alacsonyabb képesséssel rendelkező férfiak.” (116. o.)

A meglévő helyzet konzerváló hatást gyakorol azokra a sztereotípiákra, amelyek a történelem során, a nemekkel szemben támasztott követelmények szerint, beidegződtek. A fiúk és a lányok fölkészítése a társadalmi munkamegosztásban való részvételre ma is kétféle követelményrendszer szerint folyik mind a családban, mind pedig a szocializációt szolgáló állami intézményekben. A nők előrejutási esélye azonos indulás esetén is sokkal rosszabb, ezért mobilitási lehetőségeik jóval kisebbek, mint a férfiaké. Mivel itt is hátrányosabb helyzetben vannak, ezt szintén a családban végzett tevékenységgel kénytelenek kompenzálni, bár ha előmenetelük sikeresebb, azt a család is értékeli, és hogy elősegítse előmenetelüket, mentesíti őket a családi munkamegosztás földadatainak egy része alól.

A tanulmány ezután azt vizsgálja, hogy a férfi és női szerepek sztereotípiái hogyan élnek a ma fölnövekvő nemzedék tudatában. A kutatások eredményeképpen kiderült, hogy a nőekkel szemben támasztott követelmények nem egységesek. A legerősebb az anyaszerep követelménye, amit a nők vállalnak is: ennek bizonyítékául szolgálhatnak a válások során hozott döntések. A hagyományos fölfogást az átlagosnál is nagyobb arányban, szinte minden vonatkozásban, a közép rétegek képviselik s a legkonzervatívabb a falusi lakosság. Általános következtetésként adódik itt, hogy a hagyományos — a természetadta munkamegosztással létrejött — férfi és női szerepek társadalmunkban nem változtak sokat. Ennek oka egyrészt a történelmi hagyományokban, másrészt a mai társadalmi-gazdasági berendezésekben gyökerezik. Lassú változás észlelhető az ún. hivatásszerű tevékenységet folytató nők ön- és társadalmi megítélésével kapcsolatban; a társadalmi munkamegosztás alacsonyabb szintjén tevékenykedő nőktől viszont a hagyományos női szerepeket kérik számon, amit ők általában maguk is elfogadnak, mert számukra ma is normaként funkcionál.

A szerző megállapítja, hogy a pozitív társadalmi szerepváltozás voltaképpen csak a nőket érinti, a



férfiak szerepköre szinte változatlan marad. A nők elsajátítanak bizonyos — eddig kizárólag férfiakat jellemző — magatartásmódokat és tulajdonságokat, amelyek egyrészt veszélyeket is hordozhatnak, másrészt elősegíthetik emberi kiteljesedésüket is. A férfiak viszont — mivel a velük szemben támasztott követelmények változatlanok maradtak — nem szereztek új vonásokat, hanem inkább, mondhatni, vesztettek a meglévőkbel. A női személyiséggel kapcsolatos követelmények ellentmondásos humanizálása tehát bizonyosan megindult, a férfiakkal kapcsolatos személyiségnormák változását ellenben a kutatás során kapott adatok nem érzékeltetik világosan. A férfiak szerepköre így inkább homályosabbá válik. Pedig az elmúlt időszak vitasorozata, amely a férfi és nő társadalmi és családi szerepéről folyt folyóirataink és lapjaink hasábjain, arra enged következtetni, hogy a történelem során konzerválódott férfi-szerepek is kezdenek lazulni és olyan vonásokkal bővülni, amelyek előzőleg kizárólag nőkkel szemben támasztott követelmények voltak. A részleges szerepvesztést olyan példák is bizonyítják, melyek szerint a férfiak nem képesek a

hagyományos értelemben vett családfői követelményeknek megfelelni stb. A tanulmányban felsorakoztatott tények alapján egyértelműen adódik az a megállapítás, hogy a szocializmus viszonyai nem szüntetik meg automatikusan a nők társadalmi hátrányait, s ha igen, az a jelen történelmi szituációban nem mindig eredményezi föltétlenül a két nem viszonyának humanizációját. A szerző vállalkozása, mivel egyértelműen „nőpárti”, helyenként merésznek, talán még feministának is hat, azonban egyáltalán nem feminista. Napjainkban a feminizmus mérsékeltabb irányzatai is ennél sokkal radikálisabb követelményekkel állnak elő. Az igaz, hogy a férfiakkal és a nőkkel szemben támasztott sztereotípiák túléltek azt a társadalmi valóságot, amelynek talaján gyökereztek. Általános iskolás olvasókönyveink megfogalmazhatják őket, a társadalom közvéleménye hordozójukká válhat — az élet követelményei azonban szembefordulnak velük, s a mindennapok gyakorlatában egyre inkább erősödnek azok az — ellentmondásos — tendenciák, amelyek megcáfolják őket. Így válnak a sztereotípiák önmagukat is túlélővé.

## SZAKNYELVÉSZETI ALAPOZÁS EGY MARXISTA NYELVFILOZÓFIA ÉPÜLETÉHEZ\*

HAVAS FERENC

Hálátlan feladat egy filozófiai folyóirat közönségét arra biztatni, hogy figyelemmel olvasson el egy — legalábbis az első látszatra — kifejezetten szaknyelvészeti könyvről szóló, s ennek következtében óhatatlanul lingvisztikai okfejtésekkel terhelt ismertetést. Ennél kockázatosabb már csak az a próbálkozásom lehet, hogy fölkeltem az igényt magának az ismertetendő műnek kézbevitelére. Továbbá tudatában vagyok annak is, hogy véleményem korántsem általánosan elfogadott, mégis mély meggyőződéselem, hogy olyan munkát ajánlok a filozófus olvasó figyelmébe, mely nemcsak nyelvtudománytörténetileg tekinthető jelentős teljesítménynek, de — s remélem, erre az alábbiakban sikerül majd rávilágítanom — megfelel a recenzio címében jelzett filozófiai igényeknek is.

Becsülettel meg kell mondani, hogy *Zsilka János De constructione* (a továbbiakban: *Dc*) című műve a szaknyelvész számára is nehezen emészthető olvasmány. A szerző könyveinek feszes, tömör, sok helyütt csak erőfeszítések árán követhető gondolatmenete olvasóit — különösen az újakat — eddig is nemegyszer zavarba ejthette. Kényelmetlen a kifejtés szinte redundanciamentes szárazsága, a mondatok egyfelől imponáló, másfelől azonban egy ponton túl fásasztóvá váló, bárdyszerű élessége, az írásjelek néhol desiffrirozást igénylő használata, a stílusbírák és figyelmetlenségek gyakori zökkenői. Mindehhez a *Dc*-ben bizonyos szerkesztési problémák is járulnak, egyes gondolatmenetek igazán csak bizonyos későbbiek alapján érthetők meg, ami voltaképpen a könyv többszöri elol-

\* Zsilka János: *De constructione. Történet és állapot egysége a nyelvben*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1982, 230 oldal.

vasását igényli a lelkiismeretes és kitartani kész olvasótól. Mindazonáltal tekintsünk el ezúttal az egyébként nem légből kapott kifogások és bíráló megjegyzések listájától, mely végül is mindenképpen kicsinyesnek bizonyulna a könyv valódi hordegrejéhez képest. A szikár kifejtésben ugyanis megítélésem szerint olyan teljesítménnyel állunk szemben, mely nem egyszerűen a szerző életművében zár le egy sok szempontból igazán csak most értékelhető periódust, de *nyelvtudománytörténetileg* is: a könyvben egy közel kétezer éve a nyelvi vizsgálódások középpontjában álló kérdéskör nyer összefoglaló és az elméleti nyelvtudományban minőségileg új fokra továbbblendítő megoldást.

A szóban forgó kérdéskör — legáltalánosabb formájában megfogalmazva — a nyelvi kategóriák, a szintaktikai szerkezet és a lexikai elem jelentésének összefüggése. A tudománytörténeti előzményeket maga a szerző is összefoglalja könyvének bevezetésében. Az i. e. V. század második felében elindult grammatikai vizsgálatok mintegy fél évezred alatt létrehozták a szóosztályok tanát, más szóval elégséges — bár utóbb nem kimerítőnek bizonyult — kritériumok alapján sikerült megállapítani a specifikus (tehát nem-logikai) nyelvi kategóriák rendszerét. Tanúsítja ezt a Dionysziosz Thrax-féle kategoriális grammatika (i. e. 166 körül), mely az i. sz. II. században Apollóniosz Dyszkolosz grammatikájában egészül ki először szintaxissal. (Ezt követi háromszáz év múltán Priscianus 18 kötetes latin nyelvtana, melynek szintaxissal foglalkozó utolsó két kötetére utal Zsilka könyvének főcíme.) A dyszkoloszi—priscianusi grammatika veti föl először egyértelműen a szintaktikai szerkezet, a lexikai elem és a nyelvi kategória belső összefüggésének kérdését. A középkori *grammatica speculativa* a specifikusan nyelvinek a megragadásában némi visszalépést jelent, amennyiben a nyelvi kategóriákat azonosítja a logikaiakkal. A XVII. században a racionalista nyelvtan azonban az ige szerepének kiemelésével, illetve a közvetlenül meg nem jelenő mondat szerkezetek létezésének fölvetésével már lényeges új momentumokat is nyújt. A XIX. századi történeti—összehasonlító nyelvészet kulcsfogalmává az — egyelőre kizárólag diakronikus értelemben vett — *levezetés* válik. A század végén az újgrammatikusoknál egyes elszigetelt momentumokban fölsejlik: nemcsak a történet magyarázhatja az állapotot, hanem létezik fordított irányú összefüggés is. Közben megszületik a sze-

mantika diszciplínája: Reisig a harmincas évek végén fölismeri a jelentések egymásból való levezet-hetőségét. Az állapot előtérbe kerülése Saussure-nél egy statikus, ámde rendszerközpontú szemléletben veti meg a strukturalizmus alapjait. Míg az ötvenes évek végéig a leíró nyelvészeti kutatások a történetiségen túl a jelentés és a levezetés vizsgálatától is eltekintve elemzik a nyelv kifejezési oldalát, másfelől, ettől függetlenül, a jelentésről szóló mező-elméletekben fölvetődik a szemantika és szintaxis belső összefüggésének kérdése. A jelentés és a szinkrón levezetés az ötvenes évek végétől kapja vissza rangját a vezető nyelvelméletekben. Harris fölismeri, hogy a szintaktikai kategóriák nem bármely elemei türik meg egymást a mondat szerkezetben — amelyek igen, azok az „individuális koo-kkurrensek” —, valamint hogy a szerkezeti szinonímia elemzése levezetéseket igényel. Ugyanerre a következtetésre jut Chomsky előbb a szerkezeti homonímia és általában a mondat szerkezetek tekintetében (1957), majd, Katz és Fodor szemantikájának hatására, a kategóriák tekintetében is (1965). A Harris—Katz—Fodor—Chomsky-féle elmélet a három vizsgált tényező (elem, szerkezet, kategória) összefüggésének egyfajta megoldását nyújtja, amely azonban egyoldalú elvontságában és formalizmusában meglehetősen problematikus. A generatív elméleten belül a generatív szemantika volt képes, e formalizmus részleges megbontásával és bizonyos minőségi momentumok fölfedezésével, a legtöbbre jutni a kérdés megértésében, ám végül is a keret határai ismét a logicista deduktivitás irányába szorították. A kérdés valódi megoldására csak egy, a generatív koncepción a dialektikus szemlélet irányába túllépő elméletben van lehetőség.

A megoldás részletei fokról fokra bontakoztak ki Zsilka eddigi műveiben. Az *A magyar mondatformák rendszere és az esetrendszer* című könyvtől a legutóbbi *Jelentésintegráció*ig tartó, lényegében a szinkrón rendszert elemző folyamat azonban inkább új és új kibontott részletekkel gazdagította a már kidolgozott rendszert, míg a *Dc* az egész eddigit helyezi, egy minőségileg magasabb szinten, új megvilágításba. Mint ismeretes — s mint ezt Zsilka maga is összefoglalja —, eredetileg egy látszólag véletlenszerűen választott terület, a tárgyias mondatformák rendszere volt az elemzés tárgya. Az eredmény, a mondatformák homoszintaktikai, szerves, illetve hipotetikus rendszerének leírása a nyelv bennük kibontakozó dialektikus működési

elveinek föltárásával, a nyelvészek körében meglehetősen ismert; tájékozódás céljából helyszüke folytán hadd utaljak itt csak a következő ismertésekre: Redl Károly, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1978/3, 423—429. o.; Havas Ferenc, *Nyelvtudományi Közlemények*, 84/2 (1982), 443—447. o. Miután világossá váltak a transzformációs csoport belső tárgygal, illetve *accusativus obiectivusszal* szerkesztett sorainak, valamint az erre épülő, az ige egyre elvontabb jelentéseit létrehozó és feltételező, egyre szélesebb pragmatikus hatáskörű két ún. magányos sornak a szerves és a konkrét—általános kettős mozgásában funkcionáló összefüggései, a jelenlegit megelőző könyvekben a szerző — ismét: látszólag — más témához fordult: előbb a különböző típusú, expliciten (morfológiailag is) levezetett igék, majd — a *Jelentésintegráció* című kötetben — az egymással csupán implicit szemantikai összefüggésben álló különböző igék jelentésstruktúrájának elemzéséhez. Utólag vált világossá, hogy ezek a vizsgálódások ugyanannak a rendszernek a kérdéseire vonatkoznak, mindenekelőtt az első és második magányos sor közötti jelentős ugrás működésének megértését célozzák. Amíg ugyanis csak az *accusativus obiectivus* körül egyszerű (mondhatnánk tulajdonképpen, első szótári jelentésükben szereplő) főnevekkel szerkesztett sorokról van szó, addig a szerves → hipotetikus, illetve hipotetikus → szerves levezetések, illetve a transzformációs csoport második sorának — nagyjából az első sor szerkezeti analógiájára — újabb lokállissal való szeretlen kiegészülése elégséges magyarázatot nyújt az ige első és második jelentésével —  $I(jel_1)$ ,  $I(jel_2)$  — jellemzett előrelépésre a mondatformák rendszerében (bár nem kizárt, hogy különösen az igekötők elemzése területén itt is fognak még új momentumok felderülni). Ezzel szemben az  $I(jel_2) \rightarrow I(jel_3)$ , illetve a nekik megfelelő mondatformák közötti ugrás egy ilyenfajta analógiás továbblépési magyarázat lehetőségeihez képest túlságosan is *minőség*. A *Dc* elemzése szerint itt nem kevesebbről van szó, mint a valóság másodlagos tükrözésének kialakulásáról. Az  $I(jel_{-2})$ -ben ugyanis a nyelv a rajta kívüli valóságot közvetlenül ábrázolja (pontosabban az  $I(jel_3)$ -hoz képest közvetlenül, egymás között persze a közvetlenség egyre csökkenő mértékében), az  $I(jel_3)$  szintjén viszont a nyelv mintegy önmagára irányul: a mondat szerkezet egyes elemei maguk is mondatok lehetnek (mellékmondatként vagy impliciten); ezzel párhuzamosan

pedig egyfelől az interszubjektív kommunikációs szituáció nyelvi fölismer(öd)ésének hatására, másfelől — s talán elsősorban — a nyelvi általánosulási folyamatok létrehozta hipotetikus *tesz, okoz* stb. jelentések folytán, melyekből a korábban egyszerűbb és közvetlenebb nyelvi ábrázolások most utólag deduktíve levezethetők, a valóság nyelvi tükrözésének *par excellence* kerete, vagyis az interszubjektív kommunikációs aktus, fogalmilag általánosul, önálló jelentésekben csapódik ki: *mondom, hogy... , kívánom, hogy... , parancsolom, hogy...*  stb. Minthogy az így kialakult mondatformák mellékmondata bármely szintű mondatforma lehet, ennek fényében a korábbi zárt (interszintagmatikus) mondatok is újraelemződnek: *vágja a fejszét a fába* → *okozza, hogy a fejsze a fába vágódjon/legyen vágva* stb. Ez az újraelemzés teszi lehetővé azt a nyelvi általánosulást, melynek során a főnév és a mondat különbsége viszonylagossá válik — az  $I(jel_3)$  szintjén az ige névszói kiegészítői mondatok helyett állnak, illetve mellékmondatai főmondati névszókká sűrítethetők —, illetőleg az eredeti cselekvő (tranzitív) igék kifejezte tartalom egy általánosabb cselekvés (*tesz, okoz* stb.) fényében mint létrejött állapot kezd fölismerődni, ami a továbbiakban egyaránt lehet az intranzitivitás és a passzív igenen alapja.

A másodlagos tükrözésnek megfelelő mondatformák tehát a *tesz, okoz* stb. mozzanat absztrahálódásának (de persze nem feltétlenül morfológiai explikálódásának) következményeiként állnak elő, mintegy szerkezeti keretet teremtve a nyelvilleg kiemelkedett feltétel-, ok-, cél- stb. -viszonyok kifejeződése számára. Kialakulásukkal ugyanakkor ezek a momentumok gazdagabb tartalommal telítődnek, sőt éppen e mellékmondati szerkezetek révén nyerik el mai értelmüket. Így tehát az a hagyományos nézőpont, mely szerint az alárendelő mellékmondatok az egyes főmondati komponenseket helyettesítik, félígazságnak bizonyul. Egy alapvetőbb értelemben a viszony éppen fordított: abban a komplexitásban, ahogyan az egyszerű mondatok belső szintaktikai viszonyait ma ismerjük, e viszonyok valójában a komplex mondatok révén jönnek létre (nem véletlen, hogy azonosításuk céljából ma is lényegében komplex mondatokká explikáljuk őket, illetve ilyeneknek megfelelő kérdéseket teszünk föl). A kifejelett egyszerű mondat szerkezete tehát előfeltételezi az (alárendelő) összetételeket, bármennyire paradoxnak tűnjék is ez a jelenség szintjén. (Az

ilyen és ehhez hasonló följelölések jelentőségre még visszatérek.)

Az I(jel<sub>2</sub>) → I(jel<sub>3</sub>), illetve az ennek megfelelő mondat szerkezetbeli minőségi ugrást jelentő folyamatnak belső mozgatója a *jelentésintegráció*. Lényege az, hogy egy szó, illetve egy szó szerkezet valamely nem-tulajdonképpeni, más szóval metaforikus jelentése nem egyszerűen saját alapvető(bb) jelentéséből, hanem csak más szavak, sőt, egyes esetekben mondatok bizonyos jelentéseinek keresztül jön létre; más szóval egy olyan jelentés produkálódik, mely két vagy több elem (szó, mondat) egységén alapul, amelyen belül az összetevő elemek önállósága megszűnik (illetve csak megszüntetve őrödik meg). A „*tartja a várat*” *tart*-ja például a „*kezében tart*” *tart*-jából csak a közvetlenül nem látható *meggátol* mozzanaton keresztül érthető meg; vagy az *inget vált, levelet vált* stb. egymástól oly eltérő jelentésű *vált*-jai csak olyan ige-, ill. mondatpárookra vonatkoztatva érthetők meg egyazon *vált* ige különböző jelentéseiként, melyekben eredetileg immanens az *egyik(et) a másik helyett*, illetve a — persze csak az így létrejövő hipotetikus *vált*-ból utólag dedukálható — „*kölcsönöség*” jelentésmozzanata. (Ez egy szersmind eklatáns példája annak, hogy egy logikai fogalom — jelen esetben a „*kölcsönöség*” — nyelvi általánosulási folyamatokban — mint pl. a hipotetikus *vált* — találja meg előtörténetét és előfeltételezettségét.) Lényeges mozzanat, hogy az integráció során igen gyakran valamely külső kiegészülés a magasabb szintű följelölődés előidézője. (A külső kiegészülésnek lényeges szerepe van a korábbi fokokon is: az I(jel<sub>2</sub>) szintjén az anorganikus lokális, a transzformációs csoportban, mint látni fogjuk, a második névszó a döntő szerkezeti továbblépés kiváltója.) Maga az említett elvont *tesz* is előbb a denominális, később a deadverbiális levezetésekben absztrahálódik (tehát a *ken zsirt/zsirr* → *zsiroz*; *ló nyilat/nyillat* → *nyilaz* stb. felől, illetve — határozói kiegészítések révén — a *sózsa a levest + rosszul* → *elrontja*; *számolja a példát + rosszul* → *elrontja* stb. felől; vö. utólag: *teszi rosszul/rosszá* → *elrontja*). Az integrált külső kiegészítés azonban nem mindig jelenik meg morfológiailag, mint az *elront* (≡ *rosszul*) esetében. A *leforráz valakit* tulajdonképpeni jelentésének mélyén természetesen ott van a *forrón: önt vizet valakire*, illetve *leönt vízzel valakit + forrón* → *leforráz*. Metaforikus jelentésében („*megszégyenít*”) azonban csak szemantikailag elemezhető ki az integrált elem: *vörössé/úgy, hogy vörössé válik*,

ami a *leforráz* és a *szid*, illetve *megszégyenít* egymástól eredetileg független következményes határozója, s amely közvetlenül meg sem jelenő elem azonossága révén lép a *szid*, *megszégyenít* helyére a *leforráz*. Az ehhez hasonló jelentések sora azután egy még általánosabb, hipotetikus *tesz*-hez vezet, amely most már följelölődik minden ige nek, magába sűrítve „*az ige mint olyan*” legáltalánosabb jelentéstani és szerkezetmeghatározó lényegét.

A *tulajdonképpeni jelentés* → *metaforikus jelentések* → *hipotetikus jelentés*, illetve utólag: *hipotetikus jelentés* → *bármely jelentés* mozgás persze a *tesz*-re mindenekelőtt annak következtében hat, hogy bármely ige esetében, amelynek egyáltalán van több jelentése (és kérdés, nem ilyen-e minden ige), fönnáll. A *húz* ige közvetlen jelentése a *ló húzza a szekeret* típusú mondatokból kiemelkedve metaforikus jelentésekben áll előttünk a *nagyot húz a borból, ágyat húz, húzza az ügyet* stb.-féle mondatokban, ugyanakkor — ha csak nem tagadjuk, hogy ugyanarról az igeről van szó — mindannyian rendelkezünk egy elvont általános *húz*-képzettel is, azaz a *húz* hipotetikus jelentésével, melyből ezek mindegyike (a tulajdonképpeni is) deduktíve megérthető („*húz, mégpedig az adott esetben úgy, illetve abban az értelemben, hogy...*” módon). Mindeközben a *húz* tulajdonképpeni, mintegy közvetlenül belátható jelentése elemződik, mozzanatok összességüként ismerődik föl (*elmozdítás + föl nem emelve + folyamat + egészen valameddig* stb.). A hipotetikus nem is egyéb, mint a tulajdonképpeniiből kibontott, illetve a metaforikus jelentések és szerkezetek szintjén a többiekől izolálódott jelentésmomentumok absztrakt, rendezett reintegrációja. Benne mintegy összefoglalódik, hogy a különböző szerkezetekben milyen jelentésmozzanatok váltak explicitté, illetve, hogy az ezekkel a mozzanatokkal strukturált ige éppen ilyenén tartalmánál fogva milyen szerkezeteket alkothat.

Az eddig mondottakból messzeható következmények adódnak. Mint láttuk, a jelentés és a szerkezet összefüggésében a jelentésnek a szerkezetek (konkrét mondatok) felőli meghatározottságához kell fordulnunk, hogy földerítsük a jelentésintegráció jelenségét, az utóbbi viszont a maga részéről az I(jel<sub>2</sub>) → I(jel<sub>3</sub>) típus szerkezeti különbségének magyarázatául szolgál. A tulajdonképpeni jelentés a metaforikus jelentések kialakulása révén elemződik belsőleg, de egyfelől a metaforikus jelentések a tulajdonképpeniéhez képest új szerkezetekben

jönnek létre (tehát a jelentésdimenzionálódás oka a szerkezet); másfelől: a tulajdonképpeni jelentés elemeit a metaforikus jelentéseken keresztül kibontó folyamat ezeket az elemeket a mindannyiuk fölé rendelődő hipotetikus jelentésben egyesíti, amely így annak összefoglalása, hogy a szó mit jelent és milyen szerkezeteket alkothat általában (tehát a szerkezet oka a jelentésdimenzionálódás). A jelentések belső dimenzionálódása a szintaktikai expanzió függvénye, a szerkezeti lehetőségek tágulása pedig a jelentések dimenzionálódásáé. „Míg a valóságosan működő nyelvben a jelentések rendszere úgy értelmezhető, mint a szintaktikai sorok kondenzációja, másfelől: a szintaktikai sorok összefüggései — lineárisan és vertikálisan — az elemek belső mozgásainak kivetülései. A valóságosan működő nyelvben a két vonatkozás elsőségének kérdése nem vehető fel.” (137. o.)

Bármilyen tartalmas legyen is a mondatformák és jelentések egymást feltételező előrehaladási mechanizmusának földériteése, mindazonáltal a nyelv szinkrón mozgásának a kutatás korábbi stádiumában kidolgozott rendszere a *Dc*-ben csak nyitány a könyv leglényesebb fejezeteihez.

Mindaddig a ma működő nyelv mondatformáinak dinamizmusát a transzformációs csoport, tehát az *I(jel<sub>1</sub>)* szintjéről kiindulva elemeztük. Ugyanakkor nem nehéz belátni, hogy a szinkrón kiindulás, a háromtagú tárgyias igei szerkezet, történetileg maga is levezetett. Az *I(jel<sub>1</sub>)*-et megelőző nyelvi fejlődésről azonban nem állnak rendelkezésünkre adatok; annak feltételezése, hogy a mai értelemben vett ige az idők egy pillanatában pusztán „összeállt” egy vagy különösen egyszerre két mai értelemben vett főnévvel, hogy létrejöjjön a transzformációs csoport első sora — külsődleges, formális, történetileg abszurd koncepció lenne; arról nem is beszélve, hogy éppen azt előfeltételeznél, amire magyarázatot keres. Zsilka János mélyen dialektikus alapfogalata abban áll, hogy ahogyan a metaforikus szint — *I(jel<sub>1</sub>)* — elemei egy korábbi szint mondataiból származnak, úgy föltehető, hogy maguk az interszintagmatikus mondatok — *I(jel<sub>1</sub>)* — is egy korábbi rendszer minőségileg más, „embrionális” mondataiból jöttek létre; másfelől ennek az ősi állapotnak az elemei, megszüntetve ugyan, de megőrződnek, illetve reprodukálódnak az *I(jel<sub>1</sub>)* → *I(jel<sub>2</sub>)* → *I(jel<sub>3</sub>)* folyamataiban, vagyis végeredményben a *mai* rendszer belső mozgásformáinak megértése — és ilyen ősi folyamatok esetében csakis ez

— elvezet az *előtörténet* föltárásához is. A történet ugyanis belülről határozza meg az állapotot; a dolog az, amivé lett.

Az ősi mondat szintjének megragadásához mindenekelőtt a szubsztancia és funkció fogalmait kell tisztázni. E kettő mintegy előképe a mai főnév—ige megkülönböztetésnek, de ez a különbség csak egymásra vonatkoztatott egységükben ragadható meg. Vannak alapvető nyelvi egységek — ige—főnév kapcsolatok —, melyekben a kettő szinte egybeesik: a *kés* mintegy a *vág* szubsztancionalizálódása, a *vág* mintegy a *kés* funkcionálizálódása. Az, hogy a kettő egymásra vonatkozva határozódik meg, igen lényeges fölismerés, főleg a főnévre nézve. A főnév végül is nem egyéb, mint mindannak kondenzációja, ami valamivel kapcsolatban egyáltalán állítható, vagyis funkciók kondenzációja. *Fa az, ami nő, terem, zöld, amin gyümölcs van, amit metszenek, permeteznek* stb. stb. Amit egy főnévről állítunk, ugyanakkor más főnevek soráról is állítható (aminthogy egy funkció sem más, mint kondenzációja a vele predikálható szubsztanciáknak). Ebből adódóan bármely közvetlen állítás egy szubsztanciáról (pl. *a fa zöld*) előfeltételezi közvetlenül jelen nem lévő állítások, azaz funkciók létét (ha a fáról kizárólag annyit lehetne állítani, hogy zöld, akkor „fának lenni” nem jelentene többet, mint „[egyfajta?] zöldnek lenni”). Ez a felfogás alátámasztja a marxizmus ismeretelméletének egyik lényeges princípiumát, mely tagadja, hogy a szubjektum tudatában az objektum mintegy utólag, egymástól független érzéki adatok összességéből állna össze. Egy érzetminőség kiemelése (nyelvileg: egy állítás) cleve feltételezi az összes többi hallgatólagos egységként való alanyiságát, a szubsztanciaként való felfog(ód)ás egy sor — az adott szempontból mindenestre elégségesen sok, bár nem föltétlenül tudatosított — funkció, tehát állítható érzetminőség kondenzált felfog(ód)ását jelenti, s ennek oka, úgy látszik, a főnév nyelvi természetében keresendő. Ha a *fa* csak „utólag” állna össze a tudatomban, egyetlen kijelentést sem tehetnék róla (hiszen: mi zöld? mi magas? min terem gyümölcs? stb.), s így valójában „utólag” sem állna össze. (Csupán utalok rá: milyen ismeretelméleti távlatokat nyit meg annak belátása, hogy az *érzékelés* tárgyának jellegzetes emberi *fogalmi* megragadása bizonyos *nyelvi* alakulatok belső természetében alapozódik meg.)

Visszatérve a szubsztancia és a funkció eredeti

egységéhez: ez az nyelvnek az a feltételezett legősbibb foka, ahol szó és mondat közvetlenül egybeesik, pontosabban csak mondat van, amelynek jelentése differenciálatlanul és közvetlenül vonatkozik a valóság egy szituációjára, annak — utólagos szemléletünk szerint — hol szubsztanciális, hol funkcionális oldalát jelölve („*vág* = *kés*”). Szubsztancia és funkció kettéválása — azaz tulajdonképpen létrejött — annak a technikai fejlődés kiváltotta fölismer(öd)ésével párhuzamos, hogy ugyanaz a funkció különböző tárgyak tulajdonsága lehet. Ha azt, amit *par excellence* módon a késsele lehet végezni (illetve amit a kés végez — ezen a szinten ezek aligha tisztázott különbségek), a kapa, a fejsze, a sarló, az olló stb. is végezheti, akkor funkcionális szempontból mindegyikükre jellemző a *kés/vág* funkció, pontosabban a *kés* a *kapá*-hoz stb. viszonyítva a funkció felismerődésévé válik („*a kapa kés*” = „*a kapa vág*”, illetve „*vág(ja) a kapá(t)*”).

Mint hogy sok hasonló funkciójú tárgy közös funkciójának jelölésére a tárgyak, eszközök különböző halmazain belül megtörténik egy tárgy nevének kiemelkedése, általánosan is létrejön az elemi szintaktikai szerkezet: két eredetileg egymástól független mondat, mely egyaránt jelölhetett szubsztanciát (S) és funkciót (F), összekapcsolódik, miközben az egyikben kiemelkedik a szubsztanciálitás, a másikban a funkcionalitás mozzanata. Tehát első stádium: „*kés/vág*” ( $F_1/S_1$ ), illetve „*kapá/kapál*” ( $F_2/S_2$ ); a második stádiumban e kettő kapcsolatba lépése révén egyfelől kettéválik a „*kés (ami vág)*” és a „*vág (ami kés)*”, illetve a „*kapa (ami kapál)*” és a „*kapál (ami kapa)*”; másfelől kialakul az új típusú szintaktikai szerkezet: *vág* — *kapa*, tulajdonképpen  $F_1—S_2$ . Az  $F_1 (\supset S_1) \leftrightarrow S_1 (\supset F_1)$ , illetve  $F_2 (\supset S_2) \leftrightarrow S_2 (\supset F_2)$  folyamat, tehát az eredeti F/S típusú mondatok jelentéstani önmegkettőződése, az  $F_1—S_2$  típusú mondatok kialakulásával párhuzamos, a két folyamat, az elemi szintaktikai szerkezet létrejötté és a szubsztancia—funkció-elkülönülés, egymást feltételezi. Egyébként ez az a folyamat, melyben a korábbi mondatok egymáshoz, illetve az általuk alkotott szerkezethez képest szavakká kezdenek válni. (Csak — minimum — innen visszatekintve van értelme azt mondani, hogy az első stádiumban a mondat és a „szó” egybeesett.) Fontos megjegyezni, hogy a *vág* és *kapa* kapcsolataként a „*kapa vág*” jelentésében a *kapa* mint szubsztancia és a *vág* mint funkció

kapcsolatáról általában van szó, anélkül, hogy ezen a szinten pontosan tisztázódnék — azaz hogy konstituálódnék — a *kapa* későbbi (grammatikai) viszonya a *vág*-hoz. A *vág* a *kapa* funkciója lévén, a *kapá*-ban van ugyan valami lappangó alanyyszerűség, de mindenekelőtt a leendő belső tárgy, illetve eszközhatározó előképe. (Az itt tárgyalt szinthez tehát a mai értelemben vett a *kapa (jól) vág* mondatnak mindenesetre nincsen köze, hiszen ez utóbbi metaforikus alanyával és intranszitiv igéjével nem hogy a transzformációs csoportot, de még az  $I(jel_3)$ -t is előfeltételezi.) Az a tényleges viszony, mely az elemi szerkezetben a szubsztanciális elemet a funkcióhoz köti, Zsilikánál az „ősi tárgy” elnevezést kapja, minthogy közvetlenül a transzformációs csoport első sorában szereplő belső tárgy előzménye, azonban, mint az imént említettem, szemantikailag éppúgy előzménye az instrumentálisnak (sőt formailag — úgy látszik — közvetve még az *accusativus obiectivus*nak is), míg szubsztancia-voltából eredően nem idegen tőle a „kvázi- alanyi” viszonyulás sem. Mindez egyfelől azt mutatja, hogy az ősi mondat csírájában tartalmazza a mai mondat kategóriáit, másfelől pedig, hogy ő maga még nem elemezhető ez utóbbiakban.

Az előrelépés az ősi mondatról a transzformációs csoport első sorához, mint gyakran később is, a külső elemmel való kiegészülés révén következik be. A harmadik elem belépése új szerkezetet hoz létre, melyben az első kettő morfológiai egysége éppen a harmadikhoz képest explikálódik — a látszólag háromtagú kifejezés így lényegében kéttagú, csupán első tagja maga is összetett. Az ily módon létrejött szerkezet: a transzformációs csoport. Ez az alakulat a mai értelemben vett mondat és az alapvető kategóriák születésének fázisa, ezért részletesebben is, szemügyre kell vennünk. A transzformációs csoport kialakulása nem egyéb, mint megismétlése annak a jelentésmeghasonlásnak, mely a korábbi fázisokban egyszer már végbement, ti. az egy funkció—több szubsztancia felismerésének. Míg azonban korábban ez bizonyos szubsztanciák funkcionalizálódását (ill. egyáltalán S és F elválását) jelentette, itt a funkcionális több szubsztanciára való egyidejű (lineáris) kiterjedéséről van szó: a *vág*-hoz a szituáció logikájából eredően a *fejsze*-n stb. kívül, mondjuk, a *fa* is csatlakozik. A funkció kilép eredeti köréből — létrejön az *accusativus obiectivus*. Az ősi tárgy közvetlen folytatása tulajdonképpen most válik belső tárggyá, illetve eszközhatározóvá, s ami

nem kevésbé lényeges, most, a funkcióhoz és a kiegészüléshez való új viszonyában veszi el eredeti szubsztancialitásából „kvázialany” jellegét. Még pontosabban: azáltal, hogy a funkció ősi tárgy-szerű szubsztanciája a harmadik elemmel való kiegészülés révén mint a funkció belső tárgya, illetőleg a külső céltárgyra irányultsághoz képest annak eszköze ismerődik föl, a háromtagú szerkezet belső viszonyai megszüntetik az eddigi szubsztancialitás objektív látszatát, megkövetelik tehát a *tulajdonképpeni* „szubsztanciának”, a funkció által most már egyértelműen cselekvésként ábrázolt tevékenység *aktív* szubsztanciájának kategoriális fölismerődését — így jön létre az *alany*.

Ez a gondolatmenet, melynek jelentőségét nehéz túlértékelni, mindenekelőtt felold néhány fenntartást, amely hallgatlagosan vagy kimondva mindaddig fennállt a transzformációs csoportra vonatkozó Zsilka-elemzésekkel kapcsolatban. Egyfelől azt a tényt, hogy az elemzés kiindulásául szolgáló példamondatokból hiányzott az alanyi rész, gyakran (önkényes) redukciónak tekintették. Másfelől a háromtagú szerkezetekből való kiindulás „gyanús” volt, mivel nehezen lehetett elképzelni, hogy egy primitív mondatforma egyszerre három elem kapcsolódásából álljon elő. Harmadrészt — s ezt már e sorok szerzője is osztotta — homályos volt az „ősi tárgy” fogalma. Mindezeknek a fenntartásoknak külsődleges oka az a különös — bár utólag érthető — körülmény volt, hogy a korábbi könyvek a nyelvi alakulatok fejlődésének közepén kezdték az elemzést, tudniillik az egyszerűségnek azon a fokán, amely a ma működő nyelvben megragadható volt. Az ősi tárgy mi-benlétét igazán csak most lehet megérteni (amikor is világossá válik, hogy tulajdonképpen nem „tárgy”). Az alanytól való eltekintés utólag most igazolódik, hiszen kiderül, hogy az alany történetileg levezetett kategória, hogy tehát a transzformációs csoport viszonyai történeti előfeltételét képezik az alany-nak, s így a dolog természetéből folyik, hogy az elemzésben az alanytól egy ideig el lehet tekinteni. (Ugyanakkor, úgy látszik, az I(jel<sub>2</sub>)—I(jel<sub>3</sub>) szintjének szokásos, alany nélküli ábrázolását utólag némileg preparálni kell tekintenünk.) Ami a háromtagúságot illeti, most válik egyértelművé, hogy látszat: a külső kiegészülés utólag egytagúnak tételezi a kiegészített szerkezetet, amely maga is kéttagú volt — csak hogy a szerkezet egy minőségi-leg korábbi fokán.

A fentiekben vázolt folyamatban, melynek során az Alany—Állítmány—(⇒ Eszközhatározó)—Tárgy típusú, mai értelemben vett mondatforma kialakul, egy sor egyéb lényeges momentum is jelzi a minőségi előrelépést. Mindenekelőtt, mint a sémából is látható, ezen a fokon jönnek létre a legfontosabb szintaktikai kategóriák. Az, hogy az alany megjelenése az *accusativus obiectivus* kialakulásának ellenpólusa, új megvilágításba helyezi a hagyományos értelemben vett „tőmondat” fogalmát: a szubjektum—predikátum típusú mondatfölcsoportolás valójában történetileg levezetett, s az intranzitivitás ennek következtében elvontan, szerkezet típusában is előfeltételezi a tranzitív szerkezetek létét. (Ismét csak utalok rá: olyan nyelvi elemzésekről van szó, melyek a logikai — s így egyáltalán a filozófiai — gondolkodás előtörténetét is megvilágítják, hiszen a szubjektum—predikátum típusú mondatfölcsoportolással az ítéletalkotás *par excellence* kerete jön létre, s ezáltal minőségi ugrás következik be az emberi gondolkodás fejlődésében.) Másfelől nyelvtanilag — ezt a kérdést eddig nem érintettük — ugyanebben a strukturális átértékelődési folyamatban, azzal párhuzamosan, ahogyan az elemek interszintagmatikus viszonya létrejön, a névmási tövek, melyek korábban más tövekkel alkothattak laza, szinte csak a nyelven kívüli valóságra való rámutatással létrejövő összefüggést, a szerkezetbe lépő tövekkel szorosabb morfológiai egységet alkotnak. Ezt másképp úgy értékelhetjük, hogy az ősi mondatok egymáshoz kapcsolódása, és ezzel szavakká váló „lefokozódásuk”, párhuzamos korábbi laza (ős)szintaktikai szerkezetük morfológizálódásával, a szókategóriák tehát egy és ugyanazon folyamatban jönnek létre szintaktikailag és morfológiailag (pl. állítmányiség és igeragozás). A mai értelemben vett mondat szerkezet, elsősorban az alany kicsapódása révén, másfelől strukturálja a jelentésében eddig pusztán immanens cselekvésmozzanatot is, az eredeti tényállás ugyanis mintegy tárgyává válik az alany cselekvésének: *tesz* → *valaki tesz valamit* (és ez a valami az ősi mondat tartalma). Ez az új *tesz* az a hipotetikus jelentés, melyből utólag az I(jel<sub>1</sub>)-gyel (a további absztrahálódás során pedig bármely típusú igével) szerkesztett mondatok legáltalánosabb formái és jelentései mozzanataikban — melyek így ugyanannak az összefüggésnek különböző vetületei — deduktíve levezethetők, illetve amely *tesz* jelentés a továbbiakban ott van minden mondat mélyén, mint annak

legalapvetőbb szintaktikai—szemantikai kondenzátuma és szervezője. Ezekkel és más, itt sajnos nem részletezhető folyamatokkal a szerkezet, a szókategóriák és a szerkezetalkotó esetkategóriák dialektikus formái és jelentésbeli összefüggése történeti oldalról is megvilágosodik.

Még ha a fenti kifejtés a nyelvészetben nem közvetlenül érdekelt olvasó számára (a szó mindkét értelmében) kimerítőnek tűnik is, jeleznem kell, hogy a *Dc* egy sor lényeges kérdéséről — nem utolsósorban magának a dialektikus nyelvelméletnek a modern nyelvtudomány egyéb iskoláihoz való viszonyáról — terjedelmi és tematikus szempontból még így sem ejthetem szót. Föltétlenül össze kell azonban foglalnom, miben látom a könyv kiemelkedő jelentőségét a nyelvtudomány, illetve a nyelvfilozófia szempontjából. Ami az elsőt illeti, először is a könyv tematikája: a szerkezet, az elem és a kategória összefüggésének kérdése önmagában egyike a legnagyobb szabásúaknak, mely a lingvisztika történetében valaha is fölvehető volt. Elvégre közvetlenül a nyelv működésének megértéséről van szó. Hogy a Zsilka János adta válasz tudománytörténetileg jelentős, bizonyítja, hogy elméletével nem tesz érvénytelenné minden megelőző eredményt, hanem ellenkezőleg: egy magasabb szinten egyesíteni tudja mindazokat a momentumokat, melyek a probléma kétezre éve folyó megoldáskísérleteiben fölvetődtek. Az elmélet tartalmi csomópontjait, legalábbis a lényegesebbeket, a fentiekben megpróbáltam vázolni. A döntő áttörés azonban meglátásom szerint *nyelvszemléleti* jellegű. Végül is évezredek, de legalább százados hagyományok alapján, mindannyiunkban a megfellebbezhetetlen evidencia szintjén él az a felfogás, hogy a nyelv egyszerű, az egyszerűekből összetett és az összetettekben még összetettebb szerkezetekből építkezik, hogy a szavak morfémből, a mondatok sza-

vakból, az összetett mondatok egyszerűekből stb. állnak össze; hogy ennek következtében a nyelvmagyarázat lényege annak bemutatása, hogy ami komplex, hogyan vezethető vissza közvetlenül kielemezhető részeinek tulajdonságaira. A dialektikus nyelv szemlélet, mondhatni, kopernikuszi módon fordul szembe ezzel a mindennapi kézzelfoghatósággal. Tanúsága szerint a szinkrón rendszerben a komplexum felől magyarázható annak — nála belső struktúráját tekintve semmivel sem kevésbé komplex — eleme: egymást feltételezik tehát a komplexum túlsúlyossága mellett; szinkrón összefüggésük pedig az állapot létezés módját belülről meghatározó, a szinkroniában egy más szinten reprodukálódó *történeti* folyamatok közvetítésével konstituálódik, az általánosulások és konkretizációk egymást váltó és feltételező mozgásformáiban. Ami a komplexumban jelen van, abban közvetlenül jelen nem lévő szerkezetek, szavak, kategóriák, jelentések munkálnak; ha akár az elem, akár a komplexum egyszerűbb elveit keressük, a magyarázatot minőségileg korábbi stádiumokban fogjuk megtalálni. Az elem a rendszerben, az elem és a rendszer saját történetében újból és újból közvetítődik.

A dialektikus közvetítettség felfedezése a nyelv mozgásformáiban elvileg nem kevésbé jelentős, mint volt a társadalomtudományban — a nyelvi működés lényegének megragadása olyan minőségi előrelépést jelent, melynek jelentőségét igazán csak következményeiben lehet majd fölmérni. E következmények egy része kétségtelenül nyelvfilozófiai lehet. S ha az emberi gondolkodás történetének prediszkurzív korszaka a nyelv mélyrétegeiben tárható föl, akkor a *De constructione* nemcsak a marxista nyelvfilozófia alapvetése, hanem egyáltalán az ismerelmélet problémái szempontjából is komoly inspirációkat kelthet filozófus olvasóiban.



## AZ IRODALMI SZÖVEG ESZTÉTIKAI-FILOZÓFIAI TERMÉSZETE\*

ROT SÁNDOR

A szövegelemlet, amely a filológia oszthatatlanságának új, meggyőző hírnöke és az esztétikai-filozófiai kutatások hatékonyságának ékes bizonyítéka, az utóbbi évtizedben világszerte nagy sikereket ért el, de ugyanakkor több ellentmondásos, sőt polárisan szembenálló nézetet is felszínre hozott. Ezek megnyugtató tisztázásához nagy erőfeszítésre és beható elméleti és gyakorlati kutatásra van szükség. Ezért örömmel üdvözölhetjük ezt a monográfiát.

L. Bredella, német tudós, monográfiájában igyekszik föltárni az irodalmi szövegek megértésének esztétikai-filozófiai természetét. A kutató előtt álló föladat bonyolultsága érthetetlen a modern polgári kritikai-elméleti gondolkodás ismerete nélkül. Egyrészt nem tud teljes egészében elszakadni a szilárdan meggyökeresedett tézistől, mely szerint a művészet rendkívül viszonylagos, a reális valóságtól elidegenített jellegű, ellenkező esetben el kellett volna ismerni az irodalom társadalmi, szociális természetét. Másrészt maga a megértés elve, azaz adott esetben a világ művészi ábrázolásának értelmes magyarázata nyomatékosan megkövetelte a világ összefüggésbe hozatalát az olvasó élettapasztalatának világával, azaz végső társadalmi tapasztalatával, a szociális jelleg ebből logikusan következő összes következményével.

Ezért Bredella igyekszik a „középutat” választani, ami figyelemre méltó a modern nyugati irodalomtudomány azon tendenciája számára, amely elutasítja a műalkotás mint önálló tárgy — mely független alkotójától is, olvasójától is — iránti rendkívül formalisztikus, egyoldalú érdeklődést. Ugyanakkor bírálja azt az elméletet is, amely az irodalmat menekülésnek tekinti a valóságból az ábrándok birodalmába, ami kielégíti az olvasónak tulajdonított csillapíthatatlan vágyakat, és igyekszik elméletileg elkülöníteni magát a művészetnek mint a valóság utánzásának és reprodukálásának értelmezésétől.

A kulcsfogalom, amivel a kutató mint alapvető módszertani elvvel operál, „a tapasztalat”. Ezen

általános fogalom alá vonja a kritikus — nem bontva alkotórészeire — az egyén minden tárgyi-érzéki és társadalmi gyakorlatát, bár a fő hangsúlyt a lelki-erkölcsi, értelmi és megismerő-tájékoztató képességére helyezi.

A másik kulcsfogalom az „életvilág” (Lebenswelt). Sokban Diltheyt és későbbi magyarázóit követve, Bredella az „életvilágot” mint zavaros és kaotikus, állandó „célhiánnyal” küzdő, de az élet teljességéről fogalmat nyújtó világot értelmezi, ellentétben a természettudományok egyes ágazatainak „atomisztikus” nézőpontjával, melyek nem hozhatók egységes álláspontra. Ugyanakkor nála már ez az „életvilág” jelentős mértékben a belső élmény eredményeként lép föl, azaz mint belső tapasztalat, melynek következtében a megértés folyamata maga is élményjellegűt ölt.

Ily módon a kutatás alapproblémája az olvasó „élettapasztalata” és a műalkotások, elsősorban a szépirodalom, lelki földolgozása során kialakult „esztétikai tapasztalata” közti összhang és eltérés fokának meghatározása felé fordult.

Bredella hermeneutikai szempontból magyarázza a megértést, mint bonyolult, a teleológiai érvektől mentes és az „egyes adatok” — melyek közt egyenesvonalú-kauzális és egyoldalúan determinált összefüggés alakult ki — tanulmányozására korlátozódó „empirikus-analitikus” értelmezéssel élesen szembenálló jelenséget. Ez utóbbi eredményeképpen születik meg az atomisztikus világkép. E magyarázattal ellentétben a megértés bonyolult struktúrával és olyan összetevőkkel rendelkezik, mint fölfogóképesség és kölcsönös közvetítés. Így a megértés föladata nemcsak a cselekvés és eredmény, hanem a motívumok előzetes ismerete és a tett célja, valamint magyarázata közti kapcsolat megteremtése „az előzetes tapasztalatok, szükségletek, normák és célok világában”. (46. o.) Az igazi megértés, Bredella szerint, „az eleven világ tapasztalatából indul ki, amelyben az életfeltételek, szándékok és a cselekvés alapelvei belső, egymást kölcsönösen feltételező kapcsolatban vannak”. (46. o.)

\*L. Bredella: *Das Verstehen literarischer Texte*, Kohlhammer, Stuttgart etc. 1980, 228 oldal (*Sprache und Literatur* sorozat, 106. sz.).

„Az esztétikai tapasztalat” vizsgálatának fő alapelve abban áll, hogy „nem áll szemben az életvilággal, hanem kiszélesíti a benne foglalt lehetőségeket” (18. o.), ami a maga részéről nagy hatással van az olvasó belső tapasztalatának, a világról és életről alkotott elképzeléseinek gazdagodására. Következésképpen, hangsúlyozza a szerző, az esztétikai tapasztalat nem vitatja az „életvilág” tapasztalatát, sőt, ellenkezőleg, föltárja, az olvasó számára láthatóvá teszi a benne létező látszólag elszigetelt jelenségek közti kapcsolatokat, s ezzel nyitja föl értelmét.

Ugyanakkor az esztétikai tapasztalat lényegesen különbözik az „életvilág” tapasztalatától, amennyiben az irodalmi szöveg világa fikatív, kitalált világ. Ez mindenekelőtt azzal magyarázható, hogy bár az olvasó is egész lelkével a fikatív világ „értelmi igényeinek” élhetne, de az őt és a kitalált világot elválasztó esztétikai távlatnak köszönhetően nem kapcsolódik annyira az irodalmi szöveg „fikatív jellegéhez”, hogy elveszítse értelmi és értékelőtájékozódó képességét, ami Bredella néhány megjegyzése alapján a reális világban, ahol cselekvő személyként lép föl, megtörténhet vele. Bár az olvasó is „feltárja a kitalált világ értelmét, de azt nem változtatja meg”. (18. o.) A tanulmány kiemeli, hogy az irodalmi szövegeknek ez a jeltermészete hangsúlyozza azt a tényt, miszerint nem a reálisan létező világról van szó, és alakítja ki a műalkotásnak azt a „fikatív jellegét”, ami lehetővé teszi az ábrázolt tapasztalat értelmének föltárását, és ösztönzi az olvasót arra, hogy összekapcsolja egymással a szöveg egyes kijelentéseit és kiderítse a különböző szempontok összefüggésének általános értelmét. Emellett Bredella szerint az olvasónak tiszteletben kell tartania „az esztétikai távlatot” nemcsak az irodalmi szöveg fikatív világa, hanem saját élettapasztalata viszonylatában is, hogy az olvasottak hatására megváltoztassa vagy helyesbítse előző nézeteit.

Bírálva azt a nézetet, mely szerint az irodalom az olvasó reális életében elnyomott vagy tabuként kezelt ösztöneinek kárpótlásaként fogható föl, a kutató kiemeli, hogy ez a hozzáállás magát az olvasót is „csillapíthatatlan vágyak tömegének” tartja (206. o.), az irodalmat pedig „gyógyszernek”, „narkotikumnak”, ami elvezeti az olvasót a varázslatos álmok világába. A kritikus Mukařovskya hivatkozik, aki meggyőzően bizonyította, hogy az irodalmi szöveg csak akkor hat az olvasóra, ha a fikatív világ kölcsönös összefüggésben van tapasza-

latával, bármennyire közvetett módon történik is ez. „Az irodalom — emeli ki Bredella — következésképpen nem narkotikum, aminek segítségével az olvasó elfeledkezik magáról és az egész világról, és teljességgel elmerül a hősbén, ellenkezőleg, aktivizálja felfogó- és ítélőképességét, és feltárja előtte tulajdon életvilága megértésének perspektíváit.” (205. o.)

Ugyanakkor a német tudós feszült figyelemmel fordul ama koncepció felé, mely szerint a valóságot a művészet reálisan tükrözi. Szerinte az irodalom állítólag nem számol azzal, hogy az olvasó aktívan fogja föl a műalkotás fikatív világát, „túl kis jelentőséget tulajdonít a fikatív és reális világ közti különbségnek”. (206. o.)

Az olvasás folyamán az olvasó „esztétikai élvezetet” vagy „az olvasás örömeit” éli át, ami annak következtében jön létre, hogy az olvasónak sikerül föltárnia a műalkotás gondolati egységét, fölfognia „értelmi távlatait és indokait”. (207. o.) „Az esztétikai élvezet nemcsak a mű formális kapcsolatainak élvezéséből áll — melyekben megszűnik az értelemre és az életvilágra való emlékezés —, hanem a vágyak világa ábrázolásának élvezetéből is, melynek hatására az olvasó elfelejti örömtelen életét, amennyiben az irodalmi szövegek a külső és belső, a különös és általános, a múlt, jelen és jövő dialektikájában feltárják a tapasztalat és tett célját.” (215. o.)

A kritikus úgy gondolja, az olvasó sajátos helyzetben van a fikatív valóság viszonylatában. Lehetővé teszi, hogy a megértés során létrejöjjön a fikatív világ, és a legaktívabb módon vesz részt az alkotás céljának megállapításában. De ugyanakkor szemben is áll a fikatív világgal, és ki van zárva belőle. Ez teszi lehetővé, hogy „szuverén véleménye” legyen az ábrázolt tapasztalattal kapcsolatban, tisztázza a különböző álláspontokat (pl. Aziza, Mrs. Moore, Ronin — E. Forster „Indiai utazás”-ában, 1924), kapcsolatot létesítsen köztük, és ítéletet hozzon. Ezzel aktivizálódik ítélőképessége. A mű fikatív világát irányító konfliktusok, célok és esztétikai normák mélyébe hatolva az olvasó kiszélesíti, gazdagítja és differenciálja saját értelmi határait, módosítja „felfogóképességét”. Ebben látja Bredella a szépirodalom megértésének sajátosságát, ami a legszorosabb kapcsolatban van az olvasó ön- és világfölfogásával.

Így nyugodtan mondhatjuk, hogy a szövegelmélet esztétikája és filozófiája hasznos munkával gazdagodott.

## A RENDBESZEDETT ESZTÉTIKA\*

RÉNYI ANDRÁS

Művének korszakos jelentőségével a szerző is bizonyosan tisztában van, ha úgy ítéli: „az esztétika azért kelt oly kevés figyelmet, mert mindeddig igen kevés eredménnyel, esetlegesen művelték ezt a tudományt”. (379. o.) Már a fülszöveg azt a, manapság tudományos irodalomban ritkán olvasható célkitűzést fogalmazza meg, hogy a munka „kifejtésének menetét tekintve az átfogó esztétikai elméletek hagyományait követi: teljességre törekszik. [. . .] minden lehetséges esztétikai értékfajta kitér, ezek rendszerező elemzését vállalja [. . .]” — jöllehet a közel huszonöt ívnyi korpusz (mint az utószóából értesülünk) csupán vázlatos bevezetője egy „részletesen kidolgozandó általános esztétikának” (503. o.). Semmi kétség: a mű bátran és következetesen fog két és félezer év esztétikatörténetének rendbetételéhez, kendőzetlen nyíltsággal leplezi le azokat az álproblémákat, logikai bakugrásokat, terminológiai ügyeskedések mögé rejtett blöfföket, amelyekkel az esztéták mindeddig helyettesítették az esztétikát, s amelyek miatt az napjainkig oly zürzavaros és minden figyelemre méltatlan maradt. . . Egyszersmind kimutatja azokat az álságos módszereket — mindekelőtt a „társadalomellenes tudományoskodás” eszközeit —, amelyekkel a filozófusok és esztéták a társadalom naivitásából származó tekintélyüket és kiváltságos pozícióikat igyekeztek körülbástyázni (234. o.). Mint minden valamirevaló *tudományos* munka, természetesen e mű is messzemenően kama- toztatja a „szakirodalom” (176. o.) eddig fölhalmozott valamennyi *elfogadható* „kutatósi eredményét” (34. o.): Arisztotelésztől Szent Ágostonon, Hegelen és Marxon át Lukácsig s még tovább szigorú módszerességgel szűri ki a filozófusok és esztéták itt-ott elejtett helyes megjegyzéseit, találó megfigyeléseit, pontos „leírásait” a temérdek fölösleges locsogásból. Az új elmélet tehát messzemenően merít „a valóság esztétikai megismerését továbbfejlesztő elődök láncának történelmi tapasztalataiból” (502. o.), s mindekelőtt persze kudarcaikból: ezért aztán a maga részéről, a bölcséletörténet fogalmi-gondolati ingoványa helyett, új, *szilárd* alapokra —

a „tényekre” és a „rendszeres gondolkodásra” (288. o.) építi rendszerét. Ez a *pozitív*, ténytudományi alapállás az egyedüli biztosíték arra, hogy csakugyan a „valóságot” és csakugyan „esztétikailag” fogjuk „megismerni”, ez az egyetlen reális esély, hogy az esztétika végre fölébredjen oly hosszú Csipkerózsika-álmából, s azzá legyen, aminek mindig is lennie kellett volna.

Mert az esztéták és filozófusok mindeddig tökéletesen alkalmatlannak bizonyultak arra, hogy „az esztétikai jelenségek tényeinek [!] ellentmondásmentes magyarázatát” (503. o.) nyújtásák. Olykor egyszerűen csak naivak voltak, mint Hegel (434. o.), Csernisevszkij (312. o.) vagy Marcuse (53. o.). Máskor az volt a baj, hogy nem értették tulajdon anyanyelvüket, mint pl. Herder, aki teljesen fölöslegesen vitatta Kantnak a fenségessel kapcsolatos álláspontját: nem tudta, hogy ugyanaz a német szó két különböző „dolgot” is jelenthet, s amikor „fenséges”-t mond, valójában a „magasztos”-ra gondol (125—126. o.). Olykor arisztokratikus hajlamaik viszik tévútra az esztétákat: szeretnek „homályosan”, „nyakatekerten” fogalmazni, sőt „közérthetetlen szakkifejezésekkel dobálózni”, mint pl. Schiller (35. o.). Máskor meg egyszerűen jellemgyengeségük miatt nem képesek egyenes választ adni, mint pl. Lessing, aki — gondolati erőtlensége mellett — azért kerülte meg a „rútság” problémáját, mert „nem mert szembezállni a közhiedelemmel” (137. o.). A csödtömeg egy további, fontos oka a gondolkodók pusztá műveletlensége: Hegelnek az indiai művészettel kapcsolatos fejtegetéseiben például „a gögös európai vagy a hiányos ismeretekből általános törvényeket kiokoskodó filozófus” (119. o.) leplezi le önmagát. A szakterület szellemi, izlésbeli és morális elnyomrodásának legszembetűnőbb példáit mindazonáltal a frankfurtiak szolgáltatják, „azok a szakírók, akik történelmi műveltségük hiányosságait a szilárd meggyőződéssel foltozzák ki, mely szerint a világ minden gondja-baja a közelmúltban keletkezett”, mivel „úgy tudják, hogy a szórakoztató művészet is a kapitalizmusban vált „problémává”” (224—225.

\*Szerdahelyi István: *Az esztétikai érték*, Gondolat, Budapest 1984, 545 oldal.

o.), holott nemcsak azt illene tudniuk, hogy „már a görögök is” ismerték a szatíriátéket, de azt is, hogy a primitív törzsi kultúrákban is gyakorta találkozni különféle „divatörületekkel” (88. o.). Emellett például Adorno — „századunk oly divatos művészetfilozófusa” (225. o.) — nemcsak hogy nem eléggé jártas a történelemben (284. o.), de ráadásul még giccscsőr is (noha nem a giccs „derűs”, hanem ún. „komor-visszatükröző” válfajának szószólója), s ekképpen a „művésztudományainkban uralkodó sznobságnak” (226. o.) valóságos idollja. Hasonlóképpen Walter Benjamin, a „rémképekben tetszelgő kultúrkritika” (225. o.) másik atyamestere, akinek „ókonzervativizmusa a legkonzervatívabb sznobság mértékrendjével sem egyeztethető össze” (284. o.), vagy Habermas, „a tömegkommunikáció társadalomvesztő gépördögével ríogató szakirodalom” egyik „pápája” (285. o.).

Vannak azért persze — „Arisztotelésztől Lukácsig” — „komolyabb esztéták” (290. o.) is; a rendszeres gondolkodás Új Elmélete mindazonáltal náluk sem esik a hamis tekintélytisztelőt csapdájába. Nyers őszinteséggel rántja le a leplet a folyton önmagának ellentmondó Arisztotelészről (151. o.) és Hegelről (436. o.) éppúgy, mint a „különöségről” tautologikus spekulációkba bonyolódó Lukácsról (427. o.). Lukács egyébként még helyes irányba mutató gondolatait is folyton összekuszálja pongyolaságaival, mint például azzal, hogy a nagy művészetet egyebek mellett „az emberiség emlékezetének” nevezi: hiszen nyilvánvaló, hogy az emberiségnek a művészi alkotásokon kívül vannak más emlékei is, ezért Lukács zavaros metaforája tudományos „pontosításra” szorul: a „visszatükröző művészet” nem „azonos” az emberiség emlékezetével, hanem annak csupán „része” (461. o.).

Így válik hát nyilvánvalóvá, hogy évezredek temérdek erőfeszítése, megannyi új nekirugaszkodása után az esztétika miért maradt mégis napjainkig oly „fejletlen” (382. o.) és „kidolgozatlan” (376. o.). Mert „a filozófus esztéták csak elvont okoskodásaikat, a művész-esztéták egyéni módszereiket kívánták igazoltatni” vele (379. o.) — miközben megengedhetetlenül negligálták a „tényeket”, sőt, „katasztrofális kényelmességükben” (262. o.) nem áttalották jól-rosszul leírni azt vagy azt az egyedüli jelenséget s ezt a képet aztán egyszerűen általánosítani. Az Új Elmélet viszont előképei között nem véletlenül tartja számon az olyan, méltatlanul elfeledett *rendszerezőket*, mint Karl

Rosenkranz (140. o.) vagy Robert Zimmermann (109. o.), akik — ha gondolatilag talán nem is kellő igényességgel — de legalább elegendő *szorgalommal* láttak az „esztétikai jelenségek tényeinek” összegyűjtéséhez és osztályozásához.

Az Új Elmélet e főtebb jellemzett tapasztalatai alapján fogalmazza meg a maga módszertani vezéreszméjét: „többre jutunk, ha az esztéták helyett a tényekhez fordulunk” (26. o.). Aligha túlzás, ha e metodológiai megújulásban az esztétikatörténet valóságos *kopernikuszi fordulatát* sejtjük: az előttünk fekvő mű ugyanis grandiózus vállalkozás arra, hogy az esztétikai gondolkodást végre-valahára megszabadítsa évezredek *bölcséleti görceitől*, amaz ősi, hibás beidegződés bénító erejétől, mely a dolgok csillámló sokrétűségében mindenáron valamilyen végső *egység* megragadását tekintti problémának. A filozófiailag hangolt esztétika mindeddig nem ismerte föl, hogy a *rendszerelvű* gondolkodás igazában és lényege szerint a *rendszerelő* gondolkodás, amelynek főladata nem a „jelenségek tényeinek” mind elvontabb, mind általánosabb fogalmakban, formulákban való eltüntetése, hanem ellenkezőleg, olyan *gyűjtőfogalmak* rendszerének kidolgozása, amelyben mindegyikük elhelyezhető, s így — szükség esetén — meg is található. Már a kötet *tárgymutatója* is világosan tükrözi e fölismerést: helyet talál itt a „szalonzéné”-től a „konferansz”-ig, a „harci tánc”-tól a „művészi torná”-ig csaknem valamennyi meghatározásra váró „tény”; csakúgy, mint a „hősies báj”, a „parlagiság”, a „rémületesség” vagy a „szörnyűség” visszakeresésre méltónak és szükségesnek ítélt kategóriái. Az Új Elmélet az esztétikai paradigma radikális megújításától sem riad tehát vissza, aminek további fényes bizonyítéka, hogy viszont olyan, a filozófia rossz hírébe keveredett kategóriák, mint „forma”, „stílus”, „világnézet”, vagy „individuum” (esetleg: „személyiség”) száműzetnek a tárgymutatóból és — értelemszerűen — a gondolatrendszerből.

Az Új Esztétika tudományos ideálja a fő- és altípusoknak, al- és válfajoknak egy olyan, a végtelenségig finomítható skatulyarendszere, amely, ha el nem is érné, legalább megközelítené a valóság „esztétikai arculatának” (15. o.) komplexitását, amelyben minden egyes „tény” *ellentmondásmentesen* besorolhatóvá és rangsorolhatóvá lesz. A nehézséget itt mindössze az okozza, hogy a „dolgok” végtelenül sokfélék; számtalan „arcukat”,

valamint „tulajdonságuk” van, s minthogy ezeknek „sajátos egységét” reprezentálják — legalább ugyanannyiféle „csoportosítási szempontra”, „kritériumra”, illetve ezeknek különböző prioritásokon alapuló kombinációira, „alakzataira” van szükség „ellentmondamentes” besorolásukhoz. Föladatát az Új Esztétika tehát abban látja, hogy a valóság dolgainak csak az esztétika „szempontjára szűkített tulajdonságait” szisztematizálja és katalogizálja. Ezért aztán különös gondot fordít arra, hogy ne keverje össze a mindenkori „szempontokat”; s például Einstein arckifejezésének „esztétikai” tartalmába ne vegyítse bele, hogy „az értelem szabadsága” felől nézve itt egy zseniről van szó — így aztán tisztán és világosan rögzíthető a tény, hogy „Einstein lelkéből épp a zsenialitás nem tükröződött vissza az arcán, amely [. . .] leginkább egy öreg, részeges tengerészhez illet volna” (207. o.).

A végső cél tehát „a jelenségek egyedi értékvizsgálata” (256. o.), ehhez viszont elengedhetetlen, hogy már jó előre rendelkezünk a szükséges mennyiségű, szilárdan tudományos „kritériummal”, „mértékrenddel” stb., hogy birtokunkban legyenek a „logikailag lehetséges” alapesetek (197. o.), s így ne tévesszük szem elől sem a nagyszámú „átmeneti jelenségeket”, sem azokat a „veszélyzónákat”, amelyek időnként fölbukkannak fix kategóriáink között, s az óvatlan rendszerezőt, ha nincs szilárd tudományos bázisa, könnyűszerrel értékcspadákba ejthetik (257. o.). Egy ilyen például áldozatai között tudhatja az eddigi esztétikai gondolkodásnak csaknem az egészét. Arról van szó, hogy a művészetelmélet „mindeddig a mindent a szépség vagy az igazság, vagy a szépség és igazság azonossága alapján magyarázó elméletek” zsákutcájában toporgott (216. o.) — ahelyett hogy fölismerte volna a világos különbséget a „szép” és a „visszatükröző” *művészetfajok* között. Ezek különbsége voltaképpen roppant nyilvánvaló: míg az elsöben a „szépség”, a másodikban az „igazság mértékéhez igazodó értékrend” az uralkodó. A veszély mármint abban áll, hogy ha nem tudjuk *helyesen besorolni* a vizsgált műalkotást és „a kor igazságát” kérjük számon pl. Botticelli „Vénusz születése” c. művén, amely pedig — „szépművészeti” alkotás lévén — nem ezt, hanem a „korszerű szépséget” tükrözi — nos, akkor bizony előfordulhat, hogy Botticelli remekművét a korabeli firenzei társadalmi állapotok hazug megszüpítésének, giccsek minősítjük. Holott az ilyen, sosemvolt

tündérvilágot élénk állító mű — „alkotójának szándékaitól függetlenül” — eleve nem értelmezhető a valóság visszatükröződésének, minthogy „a történelem során még sehol, soha nem volt olyan pillanat, amikor az emberi világ arculta a maradéktalan szépség jegyében tündökölt volna” (257. o.), s így azt híven visszatükrözni sem volt — nyilvánvalóan — soha lehetséges. Épp ezért a kérdés, hogy „mikor állunk szemben olyan művel, amelyik nem a kort tükrözi, hanem a korszerű szépséget örökíti meg” (257. o.) — szigorú tudományossággal elvileg mindig eldönthető, s az esztétának itt kutya kötelessége, hogy ne keressen kibúvókat, hanem egyenes választ adjon a *tudományos osztályozás* e vagy-vagy-ára.

Ha mármost a „rendszeres gondolkodás” kellő állhatatossággal és körültekintéssel fog a dolgok esztétikai arculatának föltérképezéséhez, akár még olyan, leginkább talán a mengyelejevi periódusos rendszerre emlékeztető — egyelőre ugyan üres — fogalmi rubrikákat is lehet, amelyeknek, a *tények* és a *logika* alapján, létezniök *kell*, noha eddig még senki nem vett róluk tudomást, s így nevet sem adott nekik (197. o.). Láttuk, hogy már a tárgymutató is jelez néhány ilyen *elemi* fölfedezést — azt csak bizonytalanul sejtethetjük, mi mindennel szolgál majdan a kikerekített Nagy Általános Esztétika. Mindez azonban csupán ideál — és az Új Elmélet *nem* idealista. Lépten-nyomon fölhívja olvasója figyelmét a rendszer „hézagaira”, „kidolgozatlanságára”, „vázlatosságára”; arra pl., hogy az esztétikai minőségek egymásba való átmeneteinek pontos rögzítéséhez „új nyelvi szókészlet” szükségeltetnék, sőt még arra is, hogy bizonyos finom distinkciók, mint tesztem „Giulietta Masina humorosból bájosba és Audrey Hepburn kecsesből fenségesbe átváltó mosolyának” (198. o.) elkülönítése, alkalmasint — *horribile dictu* — haszontalanok is lehetnek. A „rendszeres gondolkodás” azonban nemcsak nem idealista, de lefegyverzően őszinte is; és így megvallja, hogy noha a rendszer ilyenfajta, a végtelen aprólékosságig menő kidolgozását nem tartja *elvileg* lehetetlennek, ám ő maga, személy szerint, *unná* a dolgot (200. o.). Így hát inkább megalkuszik a ténnyel, hogy, Madách-csal szólva, „a mindenség gyűrűjéből” — legalábbis egyelőre — nem érdemes „kitörnie”, s inkább visszatér a „Földre”, ahol „naggyá lehet” (200. o.).

Az ily módon rendbeszedett esztétika tehát — mint az eddiekből is látható — mindenekelőtt

mint *pozitív ténytudomány* jelenik meg, amely végre képessé vált arra, hogy az esztétikai gondolkodás történetének makacsul vissza-visszatérő dilemmáit egyszer s mindenkorra érvénytelenítse. Vegyünk csak egyetlen példát. Amióta egyáltalán esztétikáról beszélhetünk, a gondolkodók szüntelenül és mindhiába kérődznek a *katarzis* problémáján. Sikertelenségük oka most, az Új Esztétika fényében, napnál is világosabban mutatkozik meg: egyszerűen nem összeillő dolgokat és szempontokat akartak mindenáron párosítani. Arisztotelésznél persze, aki az egészet kiagyalta, a katarzis-problematika még nem volt több egy, „a tragédia egyik hatáslehetőségére vonatkozó, mellékesen odavetett és homályos megjegyzésnél” (318. o.), s ezt csak a nagyképű utókor fújta föl az esztétika központi kategóriájává. Holott a katarzis, *nyilvánvalóan* nem lévén elengedhetetlen „ismérve” *mindig és minden* befogadásnak, nem is tarthatott igényt az ilyen fokú általánosság rangjára. Ami pedig némely esztéták ama törekvését illeti, hogy a „katartikus hatás” tényéből egyenesen a műalkotások „értékére” vonatkozó következtetéseket vonjanak le — nos, ez a dolgoknak oly gyermekes összezavarása, amit igazán nem nehéz *tényekkel* cáfolni. Egrészt: a művészetek története telis-telei van meg nem értett zsenikkel — hogyan lehetne hát akkor a mindenkori közönség ítéletére bízni az „objektív esztétikai értékrend” (376. o.) meghatározását? Másrészt közsímet, hogy fércművek és giccek is erényesebbé tehetik a közönséget, sőt alkalmasint egy a kellő pillanatban elhelyezett pofon is kiválthatja a kívánt megtisztító hatást — hogyan lehetne akkor hát ez a nagy művészet kritériuma? A hagyományos esztétika alighanem ilyen katartikus élményként — szégyenkezéssel vegyes megtisztulással — könyvelheti el a kijózanító pofont, amelyet a probléma csakugyan *pofonegyszerű* megoldásaként az Új Elmélet a képébe vág: kudarcának oka, hogy figyelmen kívül hagyta: „a műalkotás objektív értéke nem a mű—befogadó összefüggés síkján (azaz a hatás síkján) mutatkozik meg, hanem a mű és a történelmi kor összefüggésében” (321. o.). Ahelyett tehát, hogy a művek objektív-történelmi érvényességét, társadalmi objektivitását, közösségimbenbeli tartalmait makacsul és mindenáron az egyes befogadói élményben akarta volna tetten érni, jobban tette volna, ha közelebről megnézi a műalkotást, s megkülönbözteti annak „*objektív értékét*” a „*hatásértékétől*”. Akkor értelmét veszítette

volna a sok fecsegés a „félelemről”, a „részvétről”, a „szenvedélyektől való megszabadulásról”, s minden szubjektivistá hókuszpókusz nélkül föltáruolt volna a műnek „a világképet igazabbá és pontosabbá tevő hatása” (320. o.).

E remek teoretikus huszárvágás, a katarzis gordiuszi csomójának ez az egyetlen bátor nyisszantással való „megoldása” azzal a további rendkívüli előnyrel jár, hogy egyszer s mindenkorra eltünteteti az elméletből a műélmény *szubjektumát*, az esztétikai elméletek emez örök kotnyeleskedőjét. Amit ugyanis e teóriák makacsul a befogadó, az esztétikai *alany* tevékenységként akartak meghatározni, az most a mű, az esztétikai *tárgy* objektív sajátosságává lényegül, ámbátor olyan tulajdonságává, amely inkább jellemzi az alanyt, mint a tárgyat. Mert a műalkotás hatásértéke „elsősorban a befogadót jellemzi”, az ő „jellemvonásaitól” függ (320. o.). Hogy valamely dolog tulajdonságát úgy határozzuk meg, mint ami inkább jellemző egy másik dologra, mint őrá magára — nos, ez nyilván csak a hagyományos eljárás divatjamúlt normái szerint tekinthető értelmetlennek. Az Új Elmélet így — úgy látszik — új (jóllehet egyelőre beláthatatlan) logikát is teremt. Persze lehetséges, hogy nem csupán a hagyományos dialektikával szembeni szépszis, hanem egy új emberkép fejezi ki magát e koncepcióban. Mert ez a befogadó már nem alanya önnön alkotó-elsajátító tevékenységének, csupán tárgya a mű tevékenységének, a hatásnak; nem befogadja, legföljebb elfogadja a művet. A műhöz (legalábbis a „sikerült” műhöz) egyébként sincs semmi köze: az nélküle is teljesen kész „dolog”. A mű „meghatározatlan tárgyiassága”, „kitöltetlen helyei” ugyanis csak olyan, tartalmi szempontból jelentéktelen részletekre korlátozódnak, amelyeket az alkotók nyilván csupán kényszerű technikai okokból bíznak a befogadóra (464. o.). A befogadó aktivitása ily módon az „érzékelés” és az „értékelés” aktusaiban összegződik: érzékelésében az esztétikai ingerforráshoz, értékelésében pedig vagy mások hamis, vagy az „objektív esztétikai értékrend” fölismert, azaz helyes normáihoz *alkalmazkodik*. Tehát vagy a Többség nyájszelleme, vagy a Tudás meggyőző ereje telepszik rá: neki magának, mint — állítólagos — individuumnak, nincs önálló igazsága. Nem is jut neki egyetlen picinyke alfejezet sem huszonöt íven keresztül, de távoli ígérlet sem, hogy a folytatás valamelyik kötetében talán még szerény helyet fog találni. Akár „esztétikai alanyként”, akár „szubjek-

tumként”, vagy csak szerényebben „befogadóként” keresi, sehol nem leli magát — még a tárgymutatóban sem.

De így jár jól végül ő is, az Elmélet is. Ő azért, mert mostantól nem kell örökösen hallgatnia az érvénytelenné lett esztétikai molesztáló fölszólításait („Ismerd meg önmagad!”, „Változtasd meg élted!” és hasonló); a folytonos megtisztulásokra és transzfigurációkra való fárasztó ösztökéléseket. De az Elmélet is jól jár, mert a szubjektum kiiktatásával megszabadul a filozófiai hagyomány egy sor kedvelt, ám haszontalan kategóriájától: hiszen ha nincs szubjektum, akkor nincs minek objektívalódnia, elidegenednie, eldologiasodnia sem — és így tovább.

Az ilyen filozófiai „veszteségeért” azonban az Elmélet — sok rejtett gyöngyszem mellett — egy nagyszabású történeti-antropológiai koncepcióval kárpótol bennünket (már ha volt egyáltalán kárunk). Ennek középpontjában az „emberi lényeg” híres marxi fogalma áll — megfosztva persze ama filozófiai sallangoktól, amellyel sajnálatos módon, maga Marx is hajlamos volt körülvenni kategóriáit. A *ténytudományos* filozófia számára az „emberi lényeg” mint „megkülönböztető jegy” (36. o.) jön számításba: az ember lényege az a kritérium, amelynek alapján minden kétséget kizáróan eldönthető, hogy mely élőlény tartozik az „ember” kategóriájába, és melyik nem. E forradalmian új módszertani alapállásból nyer értelmet az a hagyományos filozófiai antropológia álláspontjáról alkalmasint badarságnak minősíthető Feuerbach-kritika, amely szerint „testünk totalitása — azaz szőröstül-bőröstül, minden egyes hajszálunkkal az egésze — nem egyformán tartozik lényegünkhöz. [...] tulajdonságaink jó része megtalálható az állatvilágban is, és így ezek nem lehetnek az ember megkülönböztető vonásai”. (38. o.) E „megkülönböztető vonások” abban összegződnek, hogy „csak az emberek képesek arra, hogy viszonyaikat tudatos felismerések alapján, szabadon változtassák”. (38. o.) Ennek alapján az ember lényege a „szabadság és korlátozottság sajátos egységeként” (65. o.) értelmeződik — *sajátosként* ti. azért, mert az állatok is fölfoghatók ilyen egységként. Ami tehát végül is megkülönböztet bennünket az állatoktól, az „a szükségszerűség megismerésére épülő uralom *menyisége és minősége*” (61. o.). Az állatok csak egyszerű „összefüggéseket ismernek és használnak fel”, az ember viszont

garmadával halmozza ezeket — a végén talán oly sokat, hogy még bele is zavarodik. (Legalábbis így értelmezhető az a paradoxon, amely szerint „minél fejlettebb lesz az ember esztétikai érzéke, annál inkább növekedik ítélőképességének bizonytalansága”: 351. o.) De honnan származik e képességünk a megismerésre, s következésképp a szabadságra? E kérdés, úgy tűnik, nem tartozik az esztétikai teóriára, amely eléggé ökonomikus ahhoz, hogy ne pazaroljon helyet és energiát olyan problémák analizésére, mint az ember és természet anyagcseréje, a munka, vagy a tudat kategóriája. Elintézheti ezt mindössze azzal, hogy az ember „ellesi a természet titkait” (38. o.). Esztétaként egyébként sem kell követnünk némely szakírók primitív analógiás módszerét, amellyel pl. a „termelés”, a „fogyasztás” vagy a „termék” marxi kategóriáit kritikátlanul az esztétikára is érvényesíteni akarták. Eltekintve attól, hogy már a termelés—fogyasztás dialektikájának marxi elemzése is „kérdéses” (346. o.), e „gazdasági fogalmak” semmiképp sem általánosíthatók — a műalkotást pl. élvezése közben nem lehet „elfogyasztani” stb. (347. o.) Az újesztétára az „emberi lényeg” keletkezéséből is csak annyi tartozik, amennyi az ember „szépérzékének” keletkezését illeti; bár a maga módján természetesen érvényesíti a *genetikus* magyarázat módszertani alapelvét, amennyiben egyenesen a Genezisig — tudniillik Ádámig és Éváig — megy vissza (66. o.). Elméleti spekulációk helyett történeti folyamatot, méghozzá mindjárt háromlépcsőset vázol föl: „Keddetben az ember [...] nem eszközeivel, hanem a horda tagjainak célszerűbb együttműködésével növelte szabadságát a természet erőivel szemben”, következésképp, érzéki zemei előtt, amint azt már Marx is megfigyelte a *Grundriss*-ben (!), „mint az első nagy termelő erő, a közösség” (értsd: társainak megejtő idomai, ringó járása vagy éppen göthös-suta téblábolása), „jelenik meg” (67. o.). Mert hiszen „ha a szépség érzéki formában megjelenő szabadság, akkor világos, hogy ezt előbb kellett az emberi alkaton, mozgásban felfedezni, s csak azután alakulhatott ki, ennek alapján, a tárgyak iránti esztétikai fogékonyság”, ezek ti. „nem kevésbé valóságosan tartalmazták az emberi lényegget, mint az ember maga” (70. o.). Végül az utolsó történeti fázisban a természet esztétikuma is föltárult az ember előtt. Az Elmélet tesz ugyan bizonyos kronológiai és datálási javaslatokat arra nézve, mikor is üthetett ki először a „szabadság”

érzékileg az ősember bőrén, s milyen ütemben hódította meg, mintegy zsigereiből kiindulva, az egész univerzumot — maga is tisztában van azonban ezek vitathatóságával, minthogy őstörténeti kérdésekben nem érzi magát igazán kompetensnek.

Térjünk azonban vissza a ténytudománytól a történetfilozófiához — az Elmélet ugyanis semmiképpen sem követi azok kényelmes útját, „akik gondolati problémáikat az illetékesség áthárításával oldják meg” —, a szabadság pedig égető probléma egy olyan esztétika számára, amely központi értékfogalmát, a szépséget, a szabadság „érzéki formájaként” definiálja. Miben áll tehát az ember szabadsága? Nos: „szabadság lehetőségeink határait az anyagi termelőerők fejlődési foka jelöli ki, s amit tehetünk, csupán annyi, hogy a termelési viszonyokat és az ezeknek megfelelő jogi-politikai intézményrendszert úgy alakítjuk, hogy ezek minél jobban kihasználják az adott lehetőségeket”. (52. o.) A „termelőerők” tehát fejlődnek a maguk szükségszerűségei szerint — az emberi tevékenység pedig nem egyéb, mint a „termelési viszonyok” szabad alakítása. Ha például korlátozott a javak mennyisége a termelőerők fejlődésének adott fokán, akkor objektíve lehetetlen, hogy mindenki korlátlanul részesedjék belőlük. Ámde „az elosztás mikéntje már a közösség mértékadó részének belátásától függ: történhet az ilyen vagy olyan előjogokhoz igazodó egyenlőtlenség legkülönbözőbb változatai szerint éppúgy, mint a teljes egyenlőség alapján”. (351—352. o.) Az ember szabadsága önmaga korlátozottságának — sőt korlátoltságának — *belátásában* rejlik: ha e fölismert korlátokhoz igazítaná társadalmi viszonyait (értelemszerűen: tulajdont, munkamegosztást, elosztást), nyilván nem támadna konfliktus termelőerők és termelési viszonyok között, s harmonikusan bontakozna ki végtelen szabadsága. „Sajnos”, azonban „történelmünk során ez eddig sohasem sikerült: társadalmi fejlődésünk a rég elavult korlátok tragikomikus továbbélésének és a gyakorlatilag megvalósíthatatlan szabadságcélkítüezések tragikus bukásának rossz végletei között tántorogva halad előre [...]” (52. o.) Az emberiség boldogulásának legfőbb akadálya maga az emberiség, amely nosztalgikusan ragaszkodik avitt limlomokhoz, s ugyanakkor megvalósíthatatlan mesevilágokról álmodozik — nem hajlandó fölismerni a kiáltó ellentétet a természet fölötti csaknem korlátlan uralma és a „társadalmi természettel szembeni alávetettség” között.

Pedig csupán „kellő önuralom” kérdése, hogy *belássuk*: akkor vagyunk igazán szabadok, ha tudjuk, mennyire nem szükséges szabadoknak lennünk, és — kilátástalan lázongás és öncsaló utópizmus helyett — megtaláljuk „*a mindig egyetlenegy legjobb lehetőséget*” (47. o.) az „adottak” közül. Mivel pedig minden korszaknak megvannak a maga alternatívái, s ezek között mindig vannak „legjobbak”, az ember voltaképpen kezdettől fogva teljesen szabad lehetett volna, ha hajlandó lett volna fölülemelkedni saját „társadalmi természetén”, és elfogadni azt a bizonyos, mindig egyetlen, objektíve legjobb lehetőséget. Micsoda pompás és békés evolúció adatot volna az emberiségnek, ha nem oly rövidlátó és pökhendi, s képes önnön világtörténelmi szerepét az „emberiség fejlődésérdekeinek” magasából szemlélni! Mennyi vért, temérdek emberi szenvedést lehetett volna megtakarítani, ha az alávetett osztályok belátták volna: nemcsak áldozatai, de haszonélvezői is a történelemnek, hiszen az ő szabadságuk is egyre növekszik, még ha nem is éri el az uralkodó osztályok szabadság lehetőségének mértékét! (55. o.) Csakhogy az emberek *idealisták* (azaz ostobák és műveletlenek) voltak, és nem voltak hajlandók arra, hogy saját helyzetük megítélésére a „megfelelő mértékét” alkalmazzák. A jobbágyok pl. nem az egykori rabszolgákéhoz mérték saját nyomorúságukat, holott ebből a szemszögből igazán meg lehettek volna elégedve, s így csak magukkal toltak ki: eleve kudarcra ítélt lázadásokra adták a fejüket, ahelyett, hogy maradéktalanul kihasználták volna „a fennálló rend által biztosított kereteket”, s élvezték volna annak maximumát, ami megadott (52. o.).

E tévelygések oka kézenfekvő: az emberiségnek eddig nem adatott a kezébe az Elmélet, amely mindezt ilyen *ellentmondásmentes* világossággal és meggyőző ékesszólással a tudomására hozta volna. De örvendezzünk: a filozófusok megannyi termékten, sőt komolytalan (vö. 47. o.) morfondírozása után végre eljött az idő, amikor „már csupán rajtunk áll” az ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába. Rajtunk, „perse nem rajtam és az olvasón” (akik, tudniillik, e tudás birtokában már át is ugrottunk oda), „hanem a Föld valamennyi lakóján, s ez a baj”. (52. o.) Az Elmélet tehát tisztában van „a baj” mibenlétével s a föladat monumentalitásával, azzal, hogy „történelmi korszakokba telhet”, amíg az általa kinyilatkoztatott, a társadalmi gyakorlat fő irányát végső soron



meghatározó objektív esztétikai „értékrend” (376. o.) áttöri az emberi korlátoltság és a filozófiai-esztétikai nagyképűség korlátait. Annál nagyobb hűvel veti bele magát e magasztos pedagógiai küzdelembe.

Fölsimervén ugyanis, hogy önnön „történelmi jelentőségének mértéke az, hogyan tudja áthatni a köznapi gondolkozást” (123. o.), az Elmélet mindezekelőtt az eddigi esztétika „társadalomellenes tudománykodása” (234. o.), vagyis érthetetlen szaknyelvre ellen fordul, egyszersmind hangvételében is megújítja e diszciplínát. Mindez nem pusztán stílus dolga, nem is csupán valamiféle fölvilágosítói buzgólkodás tanújele — sokkal inkább az Elmélet legbensőbb természetéből fakad. Hogy át tudja hatni a „köznapi gondolkodást”, magának is egészen *köznapivá*, úgyszólván *közönségessé* kell válnia: nem az *esztétika népszerűsítésére*, hanem *népszerű esztétikára* kell törekednie. Ezért áll előttünk mindenekelőtt mint közérthető, praktikus hivatkozási apparátussal fölszerelt, pontokba foglalt, szentenciákban fogalmazó — láthatólag állandó forgatásra szánt — kézikönyv, mint az érzék és a szellem mindennapi eledele, mint a köznapi esztétika Bibliája. Így teljesíti a fölsimert (már ti. az általa fölsimert) „társadalmi megrendelést” (379. o.) — nevezetesen, hogy olyan elméleti ismeretek logikus alkalmazására tanítsa meg az embereket, „amelyek birtokában valamelyest is megalapozott esztétikai ítéleteket tudnak alkotni”. (378. o.) Az egyszerű embereknek azért van oly égető szükségük az Elmélet e segítő jobbára, mert „esztétikai értékrendjük helyességét tapasztalati úton nem tudják ellenőrizni” (378. o.). Összezavarhatják például a szempontokat, és esetleg szépnek nézik a fonnyadt virágot, amely pedig *nem lehet* szép (66. o.); vagy ellenkezőleg, rútnak látják a házi-sertést, holott abban az állatot megszelídíteni képes ember szabadsága ölt érzéki formát, a derék jószág tehát „rút” semmiképp sem lehet. (Vö. „a háziállatok esztétikai minőségéről”, 76—77. o.) Pedig „a szépség túlságosan is szembeötölő tulajdonság ahhoz, hogy figyelmetlenség okából épp az ellenkezőjének nézzük”; ezért ha ez történik, annak

vagy valami, az egyénre jellemző torzulás (rendkívüli élethelyzet, hamis minta követése stb., lásd 22. o.) — vagy az elméleti fölkészületlenség az oka. Mármost aki — az Elmélettel oldalán — kellőképpen föl van vértézve a hamis tapasztalatok és érzékcsalódások ellen, az még a komplikáltabb esetekben, pl. a „katartikus” műveknél sem kerül zavarba — hiszen nincs „oka szégyenkezni a műélmény hatására, mert már annak előtte is helyesen látta a világot!” (320. o.) A műélmény a *helyes világlátású* ember „világképét” amúgy is legföljebb „pontosíthatja”.

Így válik végül érthetővé a fülszöveg Tolsztojtól kölcsönzött és az Új Esztétikára érvényesített hasonlata: „azt mondani, hogy egy mű jó, de érthetetlen — ugyanaz, mintha egy ételről azt mondanánk, hogy jó, de ehetetlen”. Mert ha a műalkotás — láttuk — nem is olyan „étel”, amit csak úgy, pusztán tapasztalatilag megíthetünk; az Új Elmélet viszont valóban minden előzetes tudás nélkül mindenki számára fogyaszthatónak, sőt élvezetesnek ígéri magát. Sőt, beváltva fülszövegbeli ígéretét, „hogy a szépségről szépen és az igazságról meggyőzően is lehet írni”, végül a mindennapi eledelként fölkinált esztétika maga lép a művészet helyére — s így (ha a műalkotások nem is) ő maga föltétlenül eléri „a legfontosabb dolgokat megillető rangot: a mindennapiságot” (287. o.). Ezzel továbbá — s talán ez legfontosabb tette — a maga módján megvalósítja a *filozófia megszüntetésének* marxi programját is. Nemcsak annyiban, hogy himnikusan emelkedett fináléjának valóban *mindennapi* záróbolcsessége előtt („ami szép, nem feltétlenül igaz, s ami igaz, nem mindig szép”) végül is el kell hogy némuljon minden filozófia: de annyiban is, hogy sok-sok ezer példányban ki- és újranyomva előbb-utóbb bizonyosan meghódítja a „tömegek” tudatát — s addig is legalább „anyagi” erővé válik. Nem érthetjük meg hát sem indítékait, sem céljait, sőt, egyáltalán semmit nem érthetünk meg belőle, ha nem lépünk túl szakmánk szűk korlátain, s figyelmen kívül hagyjuk a legfontosabbat: hogy *ez az esztétika* — tényleg nem *esztétika* többé.

## A ZENE ÉS A MŰVÉSZETEK \*

BALÁZS ISTVÁN

Leszámítva a kezdeteket, amikor az opera születésénél ott bábáskodtak a firenzei Camerata elméletirői, az olasz zene történetét nem szegélyezik jelentős elméleti teljesítmények. A válságkorszakok, a stíluskrízisek időszakai spontán módon oldódtak meg: a zene, különösen az ének, az opera túlságosan is mélyen gyökerezik az olasz kultúrában ahhoz, mintsem hogy igényt tartana a bölcsélet támogatására. Az elméleti reflexió fölbukkanása, kiváltképp egy kimondottan filozófiai jellegű megközelítésmód megjelenése, nagy bizonyossággal a kultúra válságjelenségeire enged következtetni, akkor is, ha maga az elmélet mit sem akar tudni létrejöttének valós indítékairól, maga a zenekultúra pedig alig-alig hajlandó tudomásul venni fölbomlásának mind nyilvánvalóbb jeleit. Talán csak az *Otello* és a *Falstaff* Verdijénél beszélhetünk először igazán ennek a problémátlan reflektátlanságnak az időleges megtöréséről, jöllehet Verdi esetében sem elméleti reflexióról van szó, hanem ennek a műszerkezetben, a dramaturgiai gondolkodásban való lecsapódásáról.

Az idén nyolcvankétszendős, neves nápolyi bölcsészprofesszornak, a Croce-tanítvány, az Itáliában folyó Croce-kutatások, illetve Croce-reneszánsz szellemi mentorának, Alfredo Parentének a könyve, amely röviddel ezelőtt immáron harmadik kiadását élte meg olasz nyelvterületen, ennek a reflektátlan zeneszemléletnek a hagyományát szakítja meg, és folytatja is egyben. Az ellentmondás kulcsa: ez az először 1929-ben megjelent munka, Croce 1902-es nagy *Esztétikájának* oldalhajtása, Itáliában az első komoly kísérletnek tekinthető a muzsika problémáinak filozófiai módszerekkel történő vizsgálatára, a zene lényegének megértésére. Ugyanakkor, paradox módon, mégsem igazán a zene lényegéről van benne szó, a huszadik századi zene vajúdasairól pedig kiváltképp nem, hanem sokkal inkább a zene *helyéről* egy magasabb elvek alapján szerveződő rendszerben: a crocei esztétikában.

Különös élmény mai szemmel és mai tudattal olvasni ezt a könyvet. Jöllehet az elméleti-bölcséleti

teljesítményektől pragmatikus szempontok alapján soha nem várható el, hogy közvetlen szálakkal kötődjenek korukhoz, az elvontságnak mégis van egy olyan, nehezen meghatározható foka, amikor az emberben óhatatlanul az a benyomás támad: a műből kiszorult a jelenkor, nem a mi korunk lényegi problémáiról van benne — ha mégoly áttételesen is — szó. Ilyesfajta valóság-fölötti, szinte éteri lebegés jellemzi Parente munkáját; kora valósága fölött csakúgy (hiszen gondoljuk meg: Mussolini akkor már majd tíz éve hatalmon van Itáliában), mint a művészeti fejlődés tényvilága fölött. A viszszahúzódas persze éppolyan jellegzetes értelmiségi válasz a kor kérdéseire, mint a szembenézés, sőt, kimagasló elméleti teljesítmények forrása is lehet; ám az elvont távolságtartásnak az a foka, amely Parente írását jellemzi, már zavaróvá válhat, éspedig nem egyszerűen a mai olvasó számára, hanem főként maga az elmélet számára: megnehezíti, hogy megragadja voltaképpen tárgyát. Csak a muzsika szűkebb világánál maradva: kicsoda szellemi-kulturális erjedés jellemzi épp azt az évtizedet, amelyre Parente szellemi nagykorúvá érése esik! A bécsi *Musikblätter des Anbruch* ekkor teszi közzé Adorno legjelentősebb írásait; ugyanitt jelennek meg (Igor Glebov néven) Aszafjev szellemi kibontakozásának legfontosabb dokumentumai is. A frankfurti *Zeitschrift für Sozialforschung* 1932-ben közli Adorno nevezetes tanulmányát, amelyben minden addigi megközelítésnél messzebbre jutott a zene társadalmi lényegének megértésében. Szovjet-Oroszország művészei pedig — ekkor legalábbis még — a világ forradalmi átalakításának folyamataiba vonják be a zenét is. Sosztakovics ekkor még a harmincas években bekövetkezett konzervatív fordulat előtt, az európai avantgárd balszárnyának legjelentősebb alakja. S ez csak néhány, találmokra kiragadott példa!

Parente — bizonyos szempontból — talán nem jól választott tehát, amikor Croce leghűségesebb tanítványául szegődött; hiszen talán túlságosan is lágy és zárt ez az elmélet a világ dolgaival szemben. Parentére is maradéktalanul jellemző Croce filozó-

\*Alfredo Parente: *La Musica e le Arti*, Edizioni E.D.A., Savigliano 1982, 331 oldal.

fiájának szenvedélyes *pozitivizmus-ellenessége* és *aktivizmusa*, amely — egy analógiákat kereső gondolkodásmód számára — látszólagos kapcsolódási pontot teremthet Parente elmélete és az avantgárd mozgalmak között. Ám a lényeg más. Ez az aktivizmus nem a művészeti erjedés lecsapódása az elméletben, hanem merőben elméleti konstrukció. (Parente „mentségére” legyen itt mondva: az olasz futurizmus a muzsika Itália-szerte „szent” szféráját gyakorlatilag teljesen érintetlenül hagyta; mint ahogyan Itália is — abban az évtizedben, amikor Bartók már túl van egy sor jelentős művének megalkotásán, amikor kinnal-keservvel, de Schönberg zenéje is kezd kitörni elszigeteltségéből és egyfajta modern zenei köznyelvvé válni, amikor Berg *Wozzeck*je Európa idegzetét borzolja — Puccini szentimentalizmusában leli legfőbb örömét, a modernséget pedig Casella újklasszicizmusa képviseli.) Parente zenefilozófiájának aktivizmusa: a Szellem életének önmozgása. Hegeli örökség, ha úgy tetszik, ám míg Hegel filozófiai rendszerében — Antonio Banfi szavait idézve — viharos volt az Eszme és a Történelem násza, addig Crocénál és Parenténél a konfliktusmentesség dominál: a világ feszültségei kívülrekednek a rendszeren. A *szépség* ennek az esztétikának is egyetlen voltaképpeni értékfogalma, miként Crocénál is egy dolog lényegét mindig a pozitívum alkotja; a konfliktus, a rút, a groteszk, és minden egyéb, aminek épp a modern művészetekben minden eddiginél fontosabb szerep jut, nem kapnak helyet ebben a rendszerben, pseudo-esztétikai és -művészeti jelenségekként lepleződnek le. Ebből adódóan viszont a hegeli örökségnek épp az egyik lényegi vonása számolódik föl: az elevenség, a feszültségteljes mozgalmasság. Megszűnik tulajdonképpen az időbeliség is, az aktivitás dermedtséggé kocsonyásodik, a szépség kultusza a széplelkeskedés vonásait ölti magára, az esztétikai elmélet pedig fegyvertelenné válik, nem csupán az étellel, de a modern művészeti fejlődés legelemibb jelenségeivel szemben is.

Mindezzel együtt is oktalanság lenne Parente könyvében valamiféle finomkodó arisztokratizmust látni. Igaz, jellegzetesen *konzervatív* és jellegzetesen *olasz* esztétika a Parentéé, amely még az elméleti elvontságnak ezen a szintjén sem képes levetkezni alapvetően érzelmi meghatározottságú viszonyát a zenéhez. Jelentősége mégsem elhanyagolható. Ahogyan Croce egész munkásságát is az a különös

kettősség jellemzi, miszerint egyfelől — Kelemen János kismonográfiájának megállapítása szerint — egy provinciálissá szűkülűlt kultúra számára visszaadta az európai öntudatot és horizontot, másfelől viszont mindvégig provinciális, sőt, nápolyi maradt. Már az ének és az opera középpontba állítása is jelzi, hogy Parente félreismerhetetlenül magán viseli egy jellegzetes nemzeti tradíció bélyegét, jó és rossz értelemben egyaránt — ezért van, hogy az ő elvontsága más forrásokból táplálkozik, mint pl. Adornóé vagy Lukácsé. És távolról sem szabad az eddig elmondottak alapján azt gondolnunk, hogy Parente könyve érdektelen olvasmány; vagy éppen hogy Parente a fasiszta Itália apológétája lenne. Épp ellenkezőleg: a kultúra értékeinek fölmutatása, a humanitás szellemének ébren tartása nem kis tett volt a fasiszta Olaszországban, ha most utólag erőtlennek tűnik is a tiltakozásnak ez a módja. Parente könyve szellemes és izgalmas olvasmány, mert még egy ennyire elvont és konzervatív, megítélésem szerint napi aktualitását teljesen elveszített elméletnek is lehetnek olyan meglátásai, fölismérései, melyek ma is újra- vagy továbbgondolásra érdemesek. Ehhez azonban, ha vázlatosan is, „szövetmintát” kell vennünk Parente zenefilozófiájából.

Parente kiindulópontja a zene lehetséges funkcióinak végtelen sokfélesége, amelyeket azonban a maguk sajátyszerűségében kell az esztétikai elméletnek megragadnia. A zenei nyelv szublimált nyelv, amely nem vezethető vissza a fogalmi gondolkodásra, állandó mozgásban és változásban van: a zenei szépségben az aktivitás és a szabadság nyilvánul meg. A zenei szép azonban nem az időben jön létre, nem kontinuum, hanem minden pillanatban újra és újra a teljesség születik benne újjá, magának a Szellemnek, ennek az örökké buzgó forrásnak a szakadatlan változásaival együtt. A zene lényegét eddig egyetlen művészeti-esztétikai elméletnek sem sikerült megragadnia, sőt, végtelenül sok „ostobaságot” mondtak mindig is a zenéről, mert a kiindulópont *empirikus* volt, nem pedig a lényegét közvetlenül megragadni képes intuíció. Sőt, a látszat még a zseniális Hegelt is megtévesztette, ő is elveszett a művészetek rendszerezésében, szigorú fölosztásában; különbözőségeikre alapozta az esztétikum fejlődésének fokozatait. A „kopernikusi fordulatot” az esztétikában Croce elmélete jelentette, s ez egyúttal a zene szerepét is teljesen új megvilágításba helyezte. Croce lendítette tovább a

művészetfilozófiát az empirikus szemléletől a filozófiai szemlélet felé. Croce elmélete a művészet egységéről és oszthatatlanságáról forradalmasította az egész régi esztétikát, aláasta és megsemmisítette az empirikus elképzeléseket, amelyek az érzékek különbözőségében esszenciális különbözőségeket véltek fölfedezni. Holott minden mű zárt világ, *hortus conclusus*, maga a teljesség, amelyben a Szellem kinyilvánítja örök mozgásának végtelen lehetőségeit. Croce révén juthatunk el a zene emberi szemléletéhez is: olyan nyelvként való megértéséhez, amely állandó változásban van, e folyamatok pedig az emberi lelkiállapot változásaiból fakadnak. A zene nem a *külső* objektivitásban van megalapozva, nem a világ metafizikai rendjében, nem a szférák harmóniájában stb.; a tapasztalás és a teremtés mozgalmasságát tárja föl számunkra a Szellem életének ritmusaként, ennek meghatározottságaiban. Kétezer éven keresztül a művészetek lényegéről való gondolkodást a megkülönböztetés uralta, az elválasztás: a színeknek a formáktól való elválasztása, mindkettőnek a hangoktól való megkülönböztetése stb., egészen a végtelenségig. Az empirikus eredet Parente szerint filozófiailag is abszurd, hiszen a zene minden időkben a leginkább különbözött a művészeti aktivitás valamennyi más formájától. Az öt érzék *a priori* szubsztanciális elválasztására építeni önkényes eljárás: a művészetek közötti különbségek ugyanis pusztán fizikaiak vagy fiziológiaiak, de semmi esetre sem lényegiek. A Szellem nem ismeri az anyag korlátait, az öt érzék szabta határokat.

Ezen a ponton azonban feszültség támad Parente rendszerében, mi több, föloldhatatlan ellentmondás, amit voltaképp ő maga is érezkel. Hangsúlyozza ugyanis, hogy a zene problémája nem partikuláris esztétikai probléma, hogy távol áll tőle, hogy „zeneesztétikát” írjon, mintha *csak* az Esztétika általában (a crocei természetesen) nem lenne elégséges. Ha viszont így fest a dolog, és a zenét megkülönböztető közegbeli sajátosságok irrelevánsak, akkor milyen alapon vezethető mégis vissza minden művészet a zene őállapotába, vagyis abba a tiszta állapotba, amelynek közvetítésére csakis a zene képes? Hegelnek a költészetet kellett a legmagasabb csúcsra emelnie a művészetek hierarchiájában, hiszen ott egy fogalmi természetű Eszme mozgásának, öntudatra-ébredésének lépcsőfokairól volt szó; Parente a művészetek hierarchiájának *elvi* tagadása mellett is a zenét helyezi a legmag-

sabb pozícióba. Hegel elméletét is azért tartja szuggesztívnak, mert megsejtett valamit abból a fölismerésből, hogy *a zene a művészetek királynője*. Jóllehet, védekezik Parente, ez a megfogalmazás a hierarchikus szemlélet látszatát sugallja, mégsem erről van szó, hanem csak arról, hogy a zenében a legteljesebb a művészet autonómiája. Itt jöhet létre a legközvetlenebbül az esztétikai szintézis, amely a maga tisztaságában érzelem és képzelet viszonya, az érzelem közvetlen kifejeződése, és minden más művészetnél kevésbé van kitéve annak, hogy az empiria „beszennyezi”.

Csak hogy Parente nem tudja megmagyarázni, legalábbis racionális érvekkel nem, hogyan lehetséges mindez, ha egyszer a művészet anyaga másodlagos, sőt elvileg semmilyen szerepet nem játszik az esztétikum létrejöttének folyamatában. Marad tehát az irracionálisztikus megoldás: a lényeglátás, az intuíció, amely elsődleges a fogalommal szemben, és azzal a paradox következménnyel jár, hogy irrelevánssá tesz minden művészetelméletet. Vagyis a technikai és a szerkezeti elem nem lehet tényezője egy műalkotásnak. Jóllehet ez a következtetés több mint abszurdum, a könyv igazán izgalmas gondolatmenetei voltaképp mégis ennek szellemi kisugárzásában fogalmazódnak meg. Parente ugyanis tarthatatlannak ítéli a szimfonikus és drámai zene hagyományos megkülönböztetését is, hiszen szerint ebből elméletet csak az kovácsolhat, aki tapasztalatlanságában összekeveri a drámai szellemet a színpadi mozgalmassággal, aki azt képzelettel, hogy dráma csakis színpadi dialógusok formájában fogalmazódhat meg. Holott épp ellenkezőleg áll a dolog: hiába tartják azt, hogy a zenei nyelv elégtelen, ha nem siet segítségére a szó, ha nem pontosítja, egyértelműsíti jelentését — az operában a kifejezés mégis az *énekben* találja meg a maga formáját, és ettől fogva ez az egyetlen létező valóság az ő számára. Az opera az ember *belső* drámájának megnyilvánulása. Mi több: költészet és zene találkozásuk sem szerencsétlen összeütközés, hanem belső szükségszerűségből fakad; nem is egyszerű találkozás, hanem közös születés, sőt, a zene bizonyos értelemben még a költészet létrejöttének föltétele is.

Wagnerral folytatott nagyszabású polémiájában mutat rá Parente a wagneri esztétika egy belső ellentmondására: Wagner számára a kifejezés, az *esprimere* mindig a külső világ megjelenítését jelentette elsősorban. Pontosabban a wagneri kifejezés dualisztikus természetű, mert hiszen Wagner vala-

milyen tartalomnak a kifejezéseként igyekezett megérteni a művészetet, ami pedig állandó vonatkoztatást jelentett az objektív világra. Igen ám, de a zene hatalmas lehetősége éppen abban rejlik, hogy nincsen szüksége semmilyen külsődleges, verbális vagy figuratív kiegészítésre belső lényegének, tartalmának kinyilvánításához. Nem előbb születnek meg a kifejezendő érzelmek, a zene pedig nem utóbb találja meg az eszközöket ahhoz, hogy kinyilvánítsa őket. És miért kellene a zene tartalmát a zenén kívül keresnünk? miért kell mindig intellektualizálnunk a zenét? — teszi föl a kérdéseket Parente. Nagyon messzire távolodunk ilyenkor annak a valaminek a megragadásától, ami a zene lényegét alkotja, és adekvátan csakis a zenében juthat kifejezésre. Mindez nem jelenti azt, hogy valamiféle irreális világba taszitanánk a zenei kifejezés problémáját. A zenének *teremtő aktivitásként* való fölfogása nyomán ugyanis a születő világ mindig irreálisnak tűnik föl a már létezővel szemben — ám éppen ez a dolog lényege. A Szellem aktivitása állandóan ismétlődő csoda, teremtés, létrehozás, a születés csodája. Éppen ezért értelmetlen dolog az opera állítólagos valószerűtlenségéről vitatkozni, mert az opera „valószerűtlenségének” tétele az Élet és az Idő megkövüléséből fakad. Maga a kérdésföltéves hamis, mert hiszen az Élet valamennyi aktusa, minden olyan életmegnyilvánulás, amely nem megelőző cselekedetek mechanikus ismétlődésén alapszik, elkülönülés, kiválás, transzcendálás, vagyis széttöri a megdermedt élet zártságát. Ily módon a zene valóságon-kivülisége is csupán megtévesztő látszat, mert voltaképpen a zene az *igazi* valóság, az az erő, amely kidomborítja a valóságot, az Élet igazi lényegét.

Ezen a ponton azonban összeér két látszólag teljesen összeegyeztethetetlen világ: Parente idealista aktivizmusa és az általa (meg Croce által is) mélységesen megvetett pozitívizmus. Hanslick elmélete ugyanúgy empirikus gyökerekre vall, mint valamennyi olyan teória — beleértve Lessing esztétikáját is —, amely „képtelen megragadni” a zene lényegét. Hanslicknál azonban a hangok és a hangzaviszonyok szigorúan azonosak önmagukkal; szerinte semmiféle kapcsolat nem mutatható ki a zenei hangzáskép és meghatározott lelkiállapotok között. Így Hanslick eljut *mindenfajta* zenei tartalom tagadásáig. Parente számára evidens ennek a fölfogásnak a hamissága, hiszen számára a zenei tartalom megértése, jóllehet nem külsődleges a

zenével szemben, az érzelem és a képzelet szintézisének fölfogásából indul ki. Ellenben ha nincsen jelen az érzelmek aktív ereje, mi marad akkor a zenéből? Fizikai elemek üres halmaza, hangok ügyes kombinációja, vagyis a zene az abszolút semmibe zuhan vissza (művésziileg irrelevánssá válik), vagy pedig a pusztá anyagság foglya marad. És itt nem várt fordulat következik! Parente ugyanis azt állítja, hogy Hanslick teoretikus álláspontjától az övéig mindössze egyetlen lépést kell csak megtenni. Hanslick nem volt „ostoba formalista”, minden erejével azt akarta föltárni, hogyan él és mozog a Szellem, amely a szépség formáit létrehozta. Hanslicknak tökéletesen igaza van, amikor azt állítja, hogy *a zene az, ami*, s hogy a hangok nem fogadnak magukba semmilyen más tartalmat, mint azt amely konzisztenciájukból, kollízióikból stb. fakad. A formalista elmélet pozitívuma mármint Parente szerint abban áll, hogy az alkotást és a Mű hermeneutikáját visszavezeti az abszolút egység Croce által fölismeret szemléletéhez. A művészet nem vonatkoztatás valamilyen föltételezett objektív és reális világra, mert hiszen a valóság, amely körülvesz bennünket, a maga eleven konkrétságában, semmi egyéb, mint magának a Művészetnek a terméke, *sub specie intuitionis*.

A pozitívizmus-ellenes aktivizmusnak és a pozitívista elmélet konzekvenciáinak ezen az érintkezési pontján rajzolódik ki *negatív* formában, mintegy *hiányként*, Parente könyvének legfontosabb teoretikus konzekvenciája. Parente ugyanis eljut a zene létezőmódjának egyik alapvető sajátosságáig, egy érvényes elméleti kifejtéshez mindmáig nem jutott probléma megsejtéséig, bár ezt a problémát fölvetni sem tudja igazából. Elméletének legfőbb gyöngéje, a valóság fölötti lebegés, amelyről szó volt, itt bosszuszolja meg magát: hiányzik belőle az *ontológiai* megalapozás, amely nélkül pedig lehetetlen megérteni a zene sajátzerűségét. Jóllehet Parente egész eszmei pozíciójával semmiképpen sem érthetünk tehát egyet, negatív vetületben mégis kirajzolódik itt egy fontos fölismerés: a zene nem kapcsolódik ideológiákhoz, nem szükséges számára a fogalmi támasz, hanem a zenei tartalom magában a zenében, a zenei anyagban szerveződik. A zenei köznyelvben alapozódik meg az a sajátságosan akusztikus nyersanyag, amelynek révén az empiria és az ideológiák fogalmi összetevőinek megkerülésével lehetségessé válik a létmegértés, olyan összefüggések föltárása, amely *csakis* ebben a

közegben ragadható meg a maga közvetlenségében. A zene kapcsolódása a világhoz nem leképzésen alapul, nem ok—okozati viszonyrendszerként működik; a zenei alakzatok *ontológiai* szempontból *részei* a társadalmi tudatnak, nem pusztán „páru-

zamosak” egyéb létszférákkal. Parente könyvének elolvasása ismételten ráirányítja a figyelmet ennek a mindmáig föltáratlan és zeneesztétikánk jövője szempontjából is alapvető összefüggésnek az újragondolására.

## BARTÓK NYOMÁBAN\*

KÖTELES GYÖRGY

Újabb kötettel gyarapodott a magyarul is hozzáférhető Adorno-művek köre: *A művészet és a művészetek* című könyve, válogatott esszéi (*Zene, filozófia, társadalom*) és Eislerrel közösen írt *Filmzeneje* után magyar vonatkozású írásainak a teljesség igényével készült gyűjteményét kapja kézhez az olvasó, *Írások a magyar zenéről* címmel. Első tekintetre az Adorno-életmű periferikus oldala mutatkozik meg itt: a kötet javarészt zenekritikákat közöl (Bartók, Kodály, Jemnitz Sándor és Kósa György kompozícióiról) néhány, más írásokból kiemelt töredékek kiegészítve, valamint Adorno és Jemnitz levelezését tartalmazza. Adorno zenekritikai munkássága zömmel a pályakezdés éveire esett (1922 és 1933 között tudósított rendszeresen a pezsgő szellemi életű Frankfurt am Main zenei eseményeiről), s tény az is, hogy kritikái közül alig néhányat vett föl később gyűjteményeibe, ami azt mutatja, hogy ezt a tevékenységét önmaga másodlagosnak ítélte. „Előre szeretném bocsátani — írta erről a kérdésről 1962-ben —, hogy régebben sok kritikát írtam ugyan, de soha nem éreztem magam hivatásos kritikusnak. Ami munkáim közül ebbe a kategóriába számít, inkább filozófiai-teoretikus és praktikus érdeklődés egybeesésének köszönhető, semmint bírói igény érvényesítésének, pedig a kritikának ez utóbbit kell tennie, mihielyt vitathatatlán formája autonóm lesz. Nem így az én kritikáimban, amelyekben tapasztalataimat akartam kifejezni, s ezáltal kifejezni önmagam.” (Id. Breuer János, előszó, 10. o.)

Mindezek ellenére, ez a vékony kis kötet mégis az adornói életmű jelentős dokumentuma. Je-

lentőségét számunkra nemcsak az adja, hogy a német összkiadást megelőzve gyűjti egybe a magyar vonatkozású írásokat, hanem fontos számunkra azért is, mert századunk kiemelkedő esztétájának a magyar zenével, mindenekelőtt Bartók művészetével való találkozását dokumentálja. Ezzel kapcsolatban éppen Adorno ímént idézett gondolatát kell még egyszer hangsúlyoznunk: ezek az írások valóban „filozófiai-teoretikus és praktikus érdeklődés” kivételes mélységéről tanúskodnak; a több mint évtizedes zenekritikai tevékenység tehát, mint erre Breuer János is utal a kötethez írott bevezetőjében, az adornói zenefilozófia érlelődésének, kibontakozásának időszaka, s a későbbi nagy elméleti munkák nem kis részben ezeknek az éveknél a tapasztalatait, gondolati erőfeszítéseit summázzák. Itt tehát pontról pontra nyomon követhető annak a gondolatrendszernek a kiformalódása, amely az új zene filozófiai megalapozását-megértését tekintette céljának, s amelynek példaképe Schönberg és iskolájának művésze volt. Zenekritikái ebből az aspektusból születtek: a kortás magyar zenét is a schönbergi művészet alapján kikristályosodott elveken méri meg.

A legizgalmasabb számunkra az Adorno-írásokból teljes egészében most először kirajzolódó Bartók-kép, azért is, mert az ötvenes évek itthoni „két Bartók” elmélete voltaképpen az adornói végkövetkeztetéssel volt analóg (bár ellenkező előjelű), s azért is, mert Adorno esztétikai nézeteinek marxista bírálata — Zoltai Dénes munkásságában — ugyancsak a Bartók-értelmezés kérdését, az adekvát Bartók-kép kialakítását tekintti egyik fő

\* Theodor Wiesengrund—Adorno: *Írások a magyar zenéről*, gyűjtötte, fordította, jegyzetekkel ellátta Breuer János, Zeneműkiadó, Budapest 1984, 104. — Pethő Bertalan: *Bartók rejtekútja*, Gondolat, Budapest 1984, 275.

szempontjának. Nos, Adorno — szögezzük ezt le mindenekelőtt — saját, főntebb idézett szavai ellenére elsőrangú kritikus volt, s bizonyára éppen azért lehetett az, mert írásai szándékukban is mások, pontosabban többek, mint kritikák. Bartók pályafutását egész zenekritikai működése során folyamatosan nyomon követte, fölvezolta azt a szellemi háttérrel, amelyből Bartók művészete kinőtt, letapogatta a hatásokat, amelyeket magába szívott, s Bartók útját, mint a huszadik századi zene (a romantikától való szabadulás) egyik sajátos irányát időről időre egybevetette a legnagyobb kortársakkal. A pólusok már ekkor, 1925 táján — mint majd *Az új zene filozófiájában* is — Schönberg, illetve Sztravinszkij helyezkedik el; Bartók mindkettőhöz képest önálló utakon jár (s ez önállóság forrása a folklórral való kapcsolatában, e kapcsolat sajátosságaiban rejlik), de mindkét művészettel vannak érintkezési pontjai.

Az értékelésnek mintegy abszolút mércéjéül mindig a Schönberg-iskolához való (vélt vagy valódi) közelség szolgál, ugyanakkor Adorno Bartók-képében az idők folyamán ettől függetlenül is jelentős hangsúlyeltolódás megy végbe. Osztatlan elismerés a radikális újtónak jár; ahol Bartók visszalép egy — a Sztravinszkij-félével csak távoli rokonságot tartó — neoklasszicizmus irányába, ott Adorno kiskislást lát, s e művek értéke szerinte legjobb esetben is az, hogy — a fejlődés dialektikája szerint — ezek az elemek beépülnek a következő (radikális) kompozícióba. A Bartók életének utolsó egy-másfél évtizedében született művek azonban a fejlődésnek ebbe a spiráljába nem illeszthetők, innen nézve tehát már a bartóki életmű egésze hitelét veszti számára: „Ami egykor prérítüznék tűnt, csárdásként lelepleződik le, s még a Szabadban legkiemelkedőbb darabjai is kiszaradt Debussyként, valamint párolt hangulatművészetként hatnak: Bartók védőszentje Liszt Mazeppája.” (46. o.)

Hasonlóképpen változó a folklór szerepének megítélése. Állandó motívum a romantikus népdal-fölfogástól való különbség hangsúlyozása és a népzenei anyagnak a kompozícióba való beépülése: „... Bartók műveiben a népdalos hang soha nem diszkréten elkülönített stíluselem, ellenkezőleg, mindenütt szubjektív alkotófolyamat értelmezi, s ragadja meg, úgy, ahogyan csak a valódi Én és az objektív világ hathatja át egymást.” (27. o.) Miközben a huszadik századi folklorizmust elvből elutasítja („Aki ma népdalt ír, az csaló; aki a mentés

szándékával népdalelemeket vesz fel a saját anyagába, romantikusa annak a romantikának, amely épp úgy elmúlt, akár annakelőtte a népdal...” — 32. o.); Bartók művészetében — éppen a népzenehez való sajátos viszonya folytán — elismeri létjogosultságát: „A zeneszerző Bartók Béla komolyabban és elszántabban hatolt be a népdal problémakörébe, mint előtte bárki más; ámbár a népdalt teljesen feloldotta, zenéjében mégis több realitása van a népnek, mint azok műveiben, akik a népdalt önmagában, tiszta csomagolásban őrzik.” (Uo.) E művészet lényegét a nyugati műzene klasszikus formáláseivelnek és a magyar népzeneben gyökerező mondanivalónak az egyeztetésében látja. Ez Bartók sajátos útja; a kétféle örökség egymásra találása néhány jellegzetes bartóki tételtípusban: a deklamatorikus rapszódiaiban, a dalszerűen formált lassúban és a mozgalmas táncban valósul meg teljesen. A harmincas évektől kezdve azonban Bartók művészetében is érvényesülni látja Adorno a folklorizmus, általa eredendően reakciónak ítélt jellegét, a szubjektív autonómia megsemmisítésére való irányultságát. Amit 1925-ben általában mond erről az irányzatról („Mindaz, ami népzenei köntösben lép fel, ideológiai érdekeket szolgál; a nép zenéje eközben minden további nélkül alávetetik az eldologiasodott társadalomnak” — uo.), azt a későbbiekben Bartókra is érvényesnek jelenti ki.

Az értékelésnek ugyanezen elvei mutatkoznak meg egyébként a kötet csekély számú Kodály-utalásában is; e bírálatok hangneme igen kemény, a kompozíciók szakmai értékeinek elismerése mellett („Jártasságuk és színvonaluk következtében e dalok bizonyonnyal fölötté állnak a hagyományos folklorizmusnak” — írja pl. az Op. 14-ről: 54. o.) egyaránt avultnak bélyegzi zenei nyelvezetét („[...] a régieskedő melódika és az érzékiesen puha posztimpresszionista összhangzatiság kontrasztja révén önmagát denuncálja” — 45. o.) és mondanivalóját („[...] a valódi folklórt már valamiféle osztatlan népi élet romantikus ábrándképévé hamisítja.” — uo.). Az elutasító végkövetkeztetés kimondására bizonyára nemcsak a jelzett (és kissé egyoldalú) elméleti megfontolások sarkallták a kritikust, hanem — és ez a sorok közül kiolvasható — a kodályi művészet térhódítása a húszas évek végének Németországában, Bartók (és, mint Breuer János az előszóban megjegyzi, a Schönberg-kör) zenéjének visszaszorulása mellett. Kósa György azután még a Kodályéhoz hasonló teret sem foglal el a kötetben;

tegyük hozzá: ez magától értetődő az akkor pályája kezdetén álló komponista esetében. Annál meglepőbb első pillantásra a Jemnitz-műveknek szentelt figyelem (és a vele kialakuló személyes kapcsolat), hiszen Jemnitz Sándor ma elsősorban kritikusként és zeneiróként van jelen a szakmai köztudatban. A jelenség magyarázata, hogy ez a tekintélyesnek mondható zeneszerzői életmű a Koesslernél, Regernél és Schönbergnél folytatott tanulmányok hatását mutatja.

Áttekintve a kritikák sorát, a mai olvasó távlatából már jól látható: tartalmazznak súlyos tévedéseket, jelentős aránytévésztéseket is. Adorno — kivételesen széles — látókörét is behatárolta német és Berg-tanítvány volta, mint ahogy az a társadalmi-történelmi klíma is, amelyben élt, s amelynek eleven hatása az írásokban szinte kitapinthatóan jelen van. Utóbbi tény magyarázza, hogy nem vette — nem vehette — észre a népiségnek a kelet-európai (a némettől lényegesen eltérő) haladó tartalmait. (Hasonlóképpen, szinte megrendítő módon van jelen a történelem a Jemnitz—Adorno levelezésben, amely két ízben is: először a fasizmus előretörésével, majd a hidegháború éveiben ismét — ekkor már végleg — megszakad.) Adorno értékelései tehát sokszor nem maradandók — és ez, a körülményeket számba véve, akár természetesnek is tűnhet —, maradandó azonban a módszer, amely a zenekritikában magasrendű esztétikai igénnyel lép föl: nem reked meg a formánál, hanem a kompozíció formáláseleiből kiindulva eljut legbensőbb tartalmának föltárásához. Ezért ezek a kritikák valóban *Az új zene filozófiája* formálódásának műhelyét jelentik, s a Bartókról szóló írások — Breuer János megfogalmazásáival élve — valóban annak harmadik fejezetévé is válhattak volna. S hogy nem így lett, abban is dokumentum-értékű ez a kötet.

\*

Sokféle írás jelent már meg Bartók Béláról. Művészetét, tudományos munkásságát elemző könyvek, tanulmányok, életútjának, pályafutásának krónikái; visszaemlékezések a zeneszerzőről, a pianistáról, a tanárról és a tudósról; a pályatársról, férjéről és apáról. Visszaemlékezések az emberről. Kérdés, mindent elmondtak, elmondhattak-e? Az írásokból kibontakozó kép mindenestre ellentmondásos. A zeneszerző életműve már életében sok

vitát váltott ki: méltatták és elutasították mint radikális újítót vagy neoklasszikust, mint a magyar „parasztzene” elkötelezettjét vagy mint zenei Scotus Viatort. De halála után sem változott a helyzet. Az Adorno által még a húszas—harmincas években kialakított „két Bartók” koncepció visszatért (ellenkező előjellel) az ötvenes évek hazai vitáiban. Mondhatnánk, hogy a kortársak ítéletét személyes érdekek, politikai szempontok vagy a perspektíva hiánya befolyásolta (ami egyébként vitathatatlan), ám Bartók műve az utóbbi évek-évtizedek higgadt-tudományos elemzőit is ellentmondásos állásfoglalásokra-értelmezésekre készítette. Ugyanígy ellentmondásokra bukkanunk életének, tevékenységének többi szférájában is. Sajátos egyénisége volt a pódiumnak: „kishivatalnok” föllépése éles kontúrú adott játéka izzásához. S aki folkloristaként szigorú logikájú tudósnak, leveleiből, írásaiból kiolvashatóan a világ dolgairól, politikai kérdésekről határozott állásfoglalásokkal rendelkező, állásfoglalásai mögött elméleti végiggondoltságot sejtető embernek bizonyul, éppen saját művészetével kapcsolatban olyannyira tartózkodik minden értelmezéstől, hogy jogosnak tűnik az egybevetés Wittgenstein *Tractatus*ának konklúziójával, hogy ti. a fontos, vagy talán a legfontosabb kérdésekről nem lehet beszélni. Még különösebb az ember portréja: ritkán, csak szűk körben nyilatkozik meg (ha megnyilatkozik egyáltalán), s nem véletlen, hogy Molnár Antal éppen a hallgatást tartja Bartók legtöbbet mondó közlésmódjának. „Át nem hidalható az ellentét Bartók külső és belső élete között” — írja róla. Fölvetődik hát a kérdés: mit takarnak az emberi és művészi portré ellentmondásai, a mű sokféle értelmezhetősége? Van-e — kell legyen! — kibogozható értelme, s lehet-e hozzá kulcsot találni?

A kulcsot ezúttal pszichiáter: Pethő Bertalan keresi. Bartók megnyilatkozásaiból, a pályatársak és a család emlékeiből, tudományos munkásságából, de legfőképpen a művekből kiindulva megkísérli, hogy átfogó képet alkosson Bartók életének, tevékenységének különböző szféráiról, megrajzolja emberi-művészi portréját, megragadja a mindezekben megnyilvánuló ellentmondások gyökerét. Kodály mondta egyszer Bartók kompozícióival kapcsolatban: „rejtett értelmű művek” (id. Pethő: 39. o.); Bartók rejtélyének fölfejtése a személyiségtől a művön és a közéleti magatartáson át az emberig vezet. Ám mielőtt a rejtélyhez vezető gondolati utat nyomon követhetnénk, arra a kérdésre kell választ



keresünk, mi indította a szerzőt a Bartók-probléma vizsgálatára.

Régóta izgatja Pethő Bertalant az ember pszichiátriai—pszichológiai és társadalomtudományi—filozófiai megközelítésének kettőssége, s régóta fáradozik e kettősség föloldásán, a két tudományterület találkozási pontjainak kimunkálásán. Ezek a pontok szükségképpen léteznek, hiszen tárgya mindkettőnek „az élő és megélő egyén”, aki „közösség, munkaeszközök és különféle művek alkotója”, ám a pszichiátria és pszichológia számára „nem ilyen objektiváltságában, hanem az ilyen objektiválódásra való egyedi lehetőségeiben, adottságaiban és viszonyulásaiban jelent vizsgálati tárgyat. „Az ember” itt csak az egyes emberen keresztül hozzáférhető, mert nem a társadalomban megvalósuló általános természete köti le a kutatót, hanem az a hogylét, amit a lehetőségei kifejtésével előállított konkrét szituáció az ember számára magával hoz.” (Vö. „Kórforma, emberkép és tesztműszerek”, *Magyar Pszichológiai Szemle*, 1970/2, 256. o.) Az így kialakuló emberkép tehát szükségképpen töredékes; ugyanakkor egy előzetes emberkép alapozza meg magát a pszichiátriai-pszichológiai kutatást. Középfekvő ezért a vizsgálódás körének a tágitása: ki kell azt terjeszteni az ember művere és különböző közösségeire, a társadalmi összefüggésekre és a filozófiai általánosítás felé. Ez a metapszichiátriai-metapszichológiai igény hozza létre a vizsgálódásnak azt a (jelen könyv által is követett) irányát—aspékusát, amely a személyiség elemzésétől továbblép objektivációihoz: az élmények és teljesítmények alapján megvalósuló műhöz, valamint a viselkedés és a szociális adaptáció nyomán föltáruuló közéleti-társadalmi szférához, s mindezen keresztül (és mindezen túl) a történelmi lényként létező, a kor kihívásaira válaszoló egész embert akarja megérteni.

Az emberkép alapja eszerint a társadalmi mozgásterben élő egyén, aki „élettani működéseinek alapján szerveződő átéléseiben tapasztalja a maga szubjektivitását, életformákban éli személyes életét, tudatformákban emelkedik társadalmi lényé és létformákban tapasztalja transzcendenciáját”. (Lásd „A pszichiátria létkérdése. Metapszichiátriai vizsgálódások az antipszichiátria kapcsán, *Valóság*, 1983/3, 63. o.) A viszonyulásnak mindezen formái (bár más-más módon) szubjektivitás és objektivitás dialektikus egységeként szerveződnek. Az átélésformák objektív eleme a környezet, a közvet-

len életér, amelyben a társadalmi meghatározottságok közvetve, a környezeti adottságokban konkretizálódva érvényesülnek. Az átélésformára épül rá az életforma, amely a közvetlen egyénin már túllép, és konkrét társadalmi közegben való tevékenykedést föltételez. Az átélésformák tudatában a személyes élettörténet és környezet, az életformákéban pedig az egyén—közösség viszonyrendszer tükröződik. A szubjektív föltételei szerint, pszichológiai vonatkozásban egyéni tudat az egyén, a környezet és a történelem egyre szélesebb és mélyebb régióit fogja át, és „a társadalmi gyakorlat vonatkozási rendszerében határozódik meg objektíve”, válik társadalmi tudattá. Ezen a szinten az egyéni tudat a társadalmi tudatformák függvényeként jelenik meg. (Lásd i. m. 163 skk., 181 skk. o.)

A „*létforma*” fogalmán Pethő a társadalmi létezés és a hozzá való eszmei viszonyulás történelmileg meghatározott formáit érti, amely rendszerint a társadalom krízishelyzeteiben válik kérdéssé. „A lét-kérdés valóságos, gyakorlati megválaszolása új létezés létrejötte, logikai megválaszolása pedig a létnek a létezőben való reflektálása.” Az adott társadalmi létezés korlátainak tudati tükröződése a transzcendencia mozzanatában jelentkezik. (Vö. 207 skk. o.) Aszerint, hogy a lét problémája milyen élességgel vetődik föl egy adott társadalom krízisében (valójában tehát milyen mély ez a krízis), különbözteti meg a szerző az *infraszeptális*, *internoszeptális*, *transzszeptális* és *szupraszeptális* létformát. Az első esetben a transzcendencia nem a léthez, hanem a létezőhöz kapcsolódik: a létezés korlátlan, csak a létező a maga egyediségében korlátozott; az internoszeptális létformában viszont „a létező transzcendálva tételezi saját eredendő behatároltságát elrejtő korlátozottságát”. Századunk jellemző létformája az ún. transzszeptális létezés, amelyben az ember eredendő korlátozottságának tudatára ébred, s amelyben belátja, hogy ezek a korlátok nem transzcendálhatók: ennek hátterében a természettudományos világkép (az ember szempontjából vett) perspektívtávlansága és a társadalmi fejlődés végletes ellentmondásai állnak. A szupraszeptális létforma végül a létezés eredendő korlátozottságán való fölülemelkedés kísérlete. (I. m. 217 skk. o.)

A fentiekben vázolt koncepció kiindulópontja — mint láttuk — az *egyén*; célja a személynek nem mint elszigetelt létezőnek (szükségképpen csonka-torz),

hanem mint társadalmi-történelmi lénynek (lehetőségei szerint adekvát) szemlélete, ilyenként való megértése. Így tárulnak föl végeredményül a társadalmi-történelmi fejlődés különböző korszakaiban kialakuló, az egyénre vetített tipikus életlehetőségek és perspektívák, valamint a kereteik között megfogalmazódó létkérdések. Az egyénnek a gondolatmenetben elfoglalt (és a kitűzött célnak: a pszichiátria és pszichológia filozófiai megalapozásának megfelelő) centrális helyzete magyarázza, hogy a létkérdések fölvetésében az egzisztencializmus (első sorban Heidegger) fogalmi apparátusa nagy súlyt kap. Úgy véljük, joggal hivatkozik a szerző a jelen összefüggésben Lukács György azon gondolatára, hogy a hanyatló polgári társadalomban élő ember mibenlétét az „ész trónfosztásából” élő filozófiák helyesen írják le (vö. „Filozofálás és költőiség”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1982/2. 147. o.); ámde le kell szögezünk — ugyancsak éppen Lukács nyomán —, hogy a társadalmi lét összefüggései elsődlegesen az egyénből kiindulva nem érthetők meg — ebből (is) fakad, hogy Pethő könyvében a létkérdések elvont-általános szinten vetődnek föl.

A koncepció egészét tekintve Pethő nem áll meg ezen az absztrakt szinten. Elméletének gyakorlati alkalmazása: a személynek művével, társadalmi-történelmi aspektusaival egységben való megragadása érvényesül Kantról és Fichtéről, és különösen Paulerről írott esszéiben (lásd *Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/5, 788—816, 1983/6, 973—990, ill. 1984/1—2, 119—147. o.) — és ennek eredménye jelen Bartók-könyve is. Bartók Bélában a szerző a *transzszéptálas létforma* reprezentánsát ismeri föl. Bartók személyiség-fejlődésének sajátosságai (kora gyermekkori — betegségből eredő — elzártság: a kapcsolatteremtés képességének kialakulatlansága), melankolikus, pesszimizmusra hajló alkata, ifjúkorának személyes-érzelmi és — sorozatos eszme-vesztéséből adódó — világnézeti válsága (Nietzsche- és Wagner-élménye, elfordulása a katolicizmustól és egyáltalán a vallástól, szembesülése a természettudományos világképpel, amelyből mindenfajta emberi létezés végső értelmetlenségét olvassa ki, kiábrándulása a polgári nemzettudatból, ami egyáltalán osztály- és nemzeti kötelekeinek elvesztésével jár, Geyer Stefi iránti viszonzatlan szerelme) egzisztenciális krízishez: öngyilkossági tervekhez vezetnek. Személyes krízise teszi azután fogékonyvá a kor problémái iránt, melyek műveiben a személyes-megszenvedett élmény közvet-

lenségével szólalnak meg. Exisztenciális válságán (1909) túljutván tér „rejtékútjára”: a létproblémák most már műveiben (és csak ott) kapnak hangot. Ennek a — bevezetőben említett — jelenségnek (a művei értelmezésétől való tartózkodásnak, de általában is a világnézeti és személyes megnyilatkozásoktól való elzárkózásnak) magyarázata a bartóki művészetben kifejeződő végső létkérdések diszkurzív *megoldhatatlansága*.

Bartók a maga krízisében tehát — bár értelmetlenségének tudatával — végül mégis fölállalta az életet. Ez a *mégis-vállalás* jelenti a korproblémákra adott válaszában sajátosságát, ez adja a bartóki művészet sajátos patoszáét (bár minden bizonnyal ez magyarázza, mint Somfai László rámutat, életigenlő-optimista fináléinak formaproblémáit is) és a kaotikusból megszülető bartóki „Rendet” is ez a mégis-vállalás hívja létre. Visszafogott emberi magatartása mögött mindig is érezhetőek voltak az érzelmvilág féken tartott szélsőségei. A zabolátlan ösztönök nyilvánulnak meg egyes tételtípusaiban, így az allegro barbarókban és a scherzókban; míg a másik végletet magány-zenei képviselik. E végletes magányba egzisztenciális krízise zárta Bartókot. Ennek nyomán jelenik meg számára a természet a minden emberit elnyelő végtelenként: jellegzetes megvalósulása ennek művében az „éjszaka zenéje” típus. Természetélményének másik pólusa az emberi civilizáció mélyén szunnyadó ósáallapot és egyben ideál, amit a népzeneben vél fölitalálni. A népzene világa menekülés volt számára az elidegenült világból: művészetének központi kérdése, mint Lukács írja, „a természetes életet élő paraszt és az eltorzultan elidegenült modern ember kibékíthetetlen ellentmondása”. Magány-élménye, a civilizációból való menekülése magyarázza Bartóknak a „parasztosztállyal” kapcsolatos történetetlen ideológiáját (amely azonban politikai vonatkozásoktól mentes), és ebből fakad a néppel és a népzenevel való emberi—tudósi—zeneszerzői elkötelezettségének élmény-forrása is.

Bartókot személyisége, élettörténete, konkrét történelmi-társadalmi körülményei nyomán kibontakozó személyes krízise kora minden válságával szembesítette. E válságban az emberi lét eredendő korlátozottságát és végső értelmetlenségét élte meg. Az őt ért zenei impulzusok, zenei nyelvezetének újításai e krízis nyomán telítődtek azzal a jelentéssel, amelyet ettől kezdve művészetében hordoznak: a hagyományos tonalitás tagadása, mint az eszmé-

nyek elvesztése, népzenehez való vonzódása, mint az elidegenedés elutasítása jelenik meg, míg az eszme nélküli idealitás művészi formája a zenei nyelv bartóki rendje lesz. De ugyanezen élmény az alapja Bartók előadóművészi, tudósi, emberi magatartásának is. Pethő Bertalan elemzése nyomán a Bartók-zene stíluselemeit, emberi tartalmait (de a zeneszerző tevékenységének többi szféráját is) egyazon élménykisugárzás művészi megfogalmazása

különböző aspektusaiként ismerhetjük föl. Ellentmondásos értékeléseinek alapja maga a Bartók-zene végtelen ellentmondásossága: ennek gyökereit tárta föl a szerző Bartók krízisében. Mert Bartók — ahogyan Ancsel Éva fogalmaz — „szubsztanciális magánya” századunk alapélménye. Bartók „rejtékútjának” végigjárása világunk értéséhez visz közelebb.

## ERKÖLCS ÉS TÁRSADALOM\*

GYÖRGY P. JÁNOS

Huszár Tibor könyve az utóbbi évek magyar etikai, de tágabban vett filozófiai irodalmának is egyik legnagyobb szabású, szándéka szerinti legtöbbet átfogni kívánó műve. Ezt nemcsak félezer oldalas terjedelme jelzi, hanem témájának sok szempontú megközelítése és földolgozása, s az elemzések árnyaltsága is. Az etológia, a régészet, a történeti és néprajzi kutatások legújabb eredményeinek, a polgári és marxista etikai hagyomány és a jelen vitáinak fölhasználásával igyekszik erkölcs és társadalom bonyolult kölcsönhatásainak szálait átlátható rendszerbe fonni, Marx ama megjegyzése nyomán, miszerint az erkölcs mindig a valóságos társadalmi mozgás párlata, s az erkölcs rejtélyének kulcsa a társadalomban van. Az idézett gondolatban Marx a „párlat” szóval remekül érzékelteti, hogy a társadalom anyagi léte és az erkölcs közötti kapcsolat áttételes, azonosság és különbség egysége, hogy a társadalom állapotából nem vezethető le közvetlenül az erkölcs, amely, bár ezeket az állapotokat képezi le, de mégis valami minőségileg más entitás. Nos, Huszár Tibor könyvében ezt végig szem előtt tartja, s elemzéseinek egyik alappillére, hogy következetesen elhatárolja magát az erkölcsnek kortól és társadalmi helyzettől független, kívülről adott értelmezésétől, de másrészt a mechanikusan materialista, a gyakorlatból közvetlenül táplálkozó magyarázatától is.

Az *Erkölc és társadalom* a szerző 1965-ben megjelent, hasonló című könyvének átdolgozott kiadása, de, amint ő maga megjegyzi, az újragon-

dolás nyomán „új mű kerekedett”. Ebben az új kiadásban erőteljesebb hangsúlyt kaptak az erkölcs társadalmi determinánsai, valamint részletesebb kifejtést az erkölcs sajátosságai, az erkölcsi tudat szerkezete.

Mielőtt rátérnénk a mű vázlatos ismertetésére, meg kell említenünk egy, Huszár Tibor által is jelzett, s itt remekül megoldott módszertani nehézséget. A szerző tapasztalatai egybeesnek Drobnyickij megállapításával, miszerint az erkölcs kialakulásának folyamán a történeti és logikai mozzanatok kölcsönös megfeleléséről lehet beszélni. Ennek azért van jelentősége, mert az erkölcs gyökereit kutató szerző soha nem feledkezhet meg egy adott kor emberének saját társadalmi állapotából fakadó absztrakciós képességeiről, erkölcsi tudatának szerkezete ugyanis ennek függvénye, abban az értelemben, hogy magasabb szintű elvonatkoztatásokat nem képes tartalmazni. Mindehhez járul még annak szigorú betartása, hogy a szerző a történeti fejezetekben az erkölcs fogalmait, az etikai kategóriákat nem az erkölcsi megismerés formáiként jellemzi, hanem a történeti elemzés tárgyaiként. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy pl. a normák megjelenése tökéletesen érthetővé válik, mint az emberiség fejlődésének a munkamegosztásból, a tulajdonviszonyokból és a logikai képességek állapotából levezethető eredménye, azonban a szerző nem tér ki magának a normának mint az etika tudománya egy kategóriájának az elemzésére. Ezt a későbbiek folyamán végzi el.

\* Huszár Tibor: *Erkölc és társadalom*, Kossuth, Budapest 1983, 528. oldal.

Az *Erkölc és társadalom* szerkezetileg négy fő részre bontható. A mű az erkölcs kialakulásával, történeti fejlődésének nyomon kísérésével kezdődik, majd a legfontosabb etikai irányzatok vázlatos ismertetésével folytatódik. Ezután következik a mű központi része, amely az erkölcs ontológiai-szociológiai jellemzőit tárgyalja, majd két nagy erkölcsi rendszer — a polgári és a szocialista társadalmak erkölcsének — elemzésével zárul.

Az erkölcs kialakulásával, fejlődésével foglalkozó fejezet — témájából következően is — a mű legkönnyebben olvasható része, egyben ez tarthat számot a szélesebb olvasóközönség érdeklődésére is. Különösen érdekesek az állatvilág azon jelenségeit tárgyaló részek, amelyekben látszólag az állati hűségéről, szolidaritásról, barátságáról van szó, és amely jelenségekben egyes etikusok az erkölcs ember előtti gyökereit vélték fölfedezni. Az érdekesen túl azonban alapvető tudományos hozzáadéka is van ennek a fejezetnek, hiszen a legújabb állat-ontológiai kutatások nyomán meg lehet állapítani: az állatvilágban még az erkölcs gyökereiről sem lehet beszélni, az erkölcs specifikusan a társadalmi viszonyok között élő ember sajátja. A fejezet további lapjain kibontakozik az emberiség fejlődésének folyamata, és a szerző érzékletesen mutatja be az egyes társadalmak általános fejlettségi szintje, a társadalom erkölcsi önszabályozó mechanizmusai, a korban élő emberek logikái, absztrakciós képességei és az erkölcsi képzetek közötti összefüggéseket. Ezek a fejtegetések egyrészt meggyőző kritikáját adják az erkölcs eredetét a társadalmon túli transzcendenciában kereső irányzatoknak, másrészt megteremtik az elméleti alapokat a következő nagy fejezet témakörének tárgyalásához.

A második fejezetben Huszár Tibor nem kíván etikátörténetet adni, hanem könyve alapkérdésének — erkölcs és társadalom kapcsolata — tükrében kiemeli néhány markáns irányzatot. Az áttekintés pilléreit a francia fölvilágosodás morálfilozófiája, Kant és hozzá kapcsolódva Rickert és Max Scheler, valamint Marx etikai nézetei adják. E rövid ismeretű keretében lehetetlen a részletekbe menő elemzés, két momentum azonban föltétlenül figyelmet érdemel. Az egyik, hogy az elemzések középpontjában a Legyen és a Van különbözősége, az eszmény és a valóság feszültsége áll, illetve az ezt a feszültséget föloldani, gondolatilag meghaladni készülő etikai próbálkozások. A másik figyelemre méltó tény az értékszociológia, s ezen irányzaton

belül Max Weber és Durkheim nézeteinek egy sorban tárgyalása a „hagyományosan” filozófiai indíttatású irányzatokkal. Max Weber nézetei közül az értékpluralizmus létével kapcsolatos fejtegetéseket elemzi a szerző, s rámutat következtetéseinek elhibázottságára: Weber ugyanis az emberek életének értelmet és jelentőséget adó „végső” értékeket posztulált, de mert tudomásul vette az őt körülvevő társadalomban a különböző, egymást gyakran kizáró értékek egymás mellett élését, kimondta: „nincsenek istenek, csak isten-képzetek; ami az egyik ember számára az isten, az a másik számára az ördög”. Huszár Tibor, Weber fejtegetései félresiklásának okaként, annak kiinduló alapjait jelöli meg, miszerint számára nem létezett objektív értékforrás, olyan közösség, amely „örzi és megújítja az emberi nem lényegi erőit”. (Vö. 275—276. o.) Durkheim nézeteit elemezve viszont megjegyzi, hogy a francia szociológus helyesen állapította meg: az erkölcs értékforrása csak a társadalom, az emberi nem lehet; ez a helyes fölismerés nála azonban transzcendenciába siklik, mert egy, az egyénektől sajátosan különböző, azoknál lényegileg magasabbrendű társadalmat tételez azért, hogy ebből vezethesse le az egyéneken túlmutató erkölcsi értékeket. Weber és Durkheim munkásságának elemzése még számos témát érint, az említett kérdések egybecsengenek azonban a harmadik fejezet központi fejtegetéseivel, ahol is az értékek és a normák, valamint ezek kapcsolata kerül előtérbe.

Az erkölcsi tudat ontológiai-szociológiai jellemzőit tárgyaló fejezetet rövid eszmefuttatás nyitja a társadalom szellemi életéről, a társadalmi tudat szerkezetéről. A könyv e tíz oldala kitűnő, tömör összefoglalása a történelmi materializmus tételeinek; e megalapozás után fog bele Huszár Tibor az erkölcsi tudat szerkezetének elemzésébe. Ez a mű legkidolgozottabb fejezete, mely részletesen, kimerítően tárgyalja az idevágó egyes kérdéseket, a leggyakrabban Lukács György nyomán. Az erkölcs objektívalódása kapcsán, éppen Lukács értelmezésében, még vitába is száll Ágh Attilával, aki szerint az erkölcsi tudat nem hoz létre önálló objektívációkat. Huszár szerint azonban „[...] az erkölcsi szokások, normák, kódexek, magatartásminták, [...] történelmileg meghatározott tárgyi-assági-vonatkozási rendszereket” és a „cselekvő szubjektum számára vonatkozási pontot alkotnak”. (338. o.) Ugyanakkor az erkölcsi objektívációk számos speciális tulajdonsággal rendelkeznek,

például, hogy nincs külön tárgyilag elhatárolható alakjuk, hanem az erkölcsi tevékenység, a tett mindig valamiféle más tevékenység mozzanata, aspektusa is. Huszár Tibor e fejezet végén — recenziése főadatát mondhatni megkönnyítendő — tézisszerű fölSOROLással összefoglalja nézeteit. „Megalapozottan állíthatjuk továbbá, hogy az erkölcsi érték objektív, hogy objektivitása társadalmi viszonyon alapul, hogy az értéktételezés és az érték dialektikus egységet alkot[...] A morális érték és a norma egyaránt általános magatartásmintákat közvetít, de az érték általánossága egyetemesebb. [...] minden emberi cél és eszköztételezés forrásvidéke a munkatevékenység, [...] minden érték meghatározott dolgok, tulajdonságok, életminták, cselekedetek előnyben részesítésével kapcsolatos[...].” Ezek mögött az állítások mögött oldalas elemzések állnak a könyvben, s teszik őket megalapozottá.

A könyv utolsó fejezetében a szerző az erkölcsi tudat történeti struktúrájáról szól. Ahhoz azonban, hogy ezt megtehesse, néhány elméleti nehézséget kell legyőznie: a már említett értékpluralizmus, az egyes társadalmakban együtt élő, antagonizmusok által szétválasztott osztályok és rétegek, a történeti kontinuitás stb. létének állítása mellett hogyan lehet egy társadalom közös erkölcsi arculatáról beszélni? Huszár Tibor részletes válaszában magva végül is Marx ismert gondolata, amely szerint az az osztály, amely a társadalom uralkodó anyagi hatalma, az egyszersmind uralkodó szellemi hatalma is. Ezek után remek, kimerítő elemzések következnek a polgári társadalom erkölcsi tudatának struktúrájáról, s valamivel halványabbak a szocializmuséről. A különbség mindenekelőtt abban mutatkozik, hogy az előbbi esetében több kapcsolatot tud megmutatni a szerző a társadalom gazdasági élete és az erkölcs szerkezete között; az utóbbi kapcsán viszont az árnyalt történelmi, gazdasági elemzéseket nem követik hasonlóan földolgozott tudati tények. Ezért az aránytalanságért azonban Huszár Tibor nem hibáztatható: forrásai nem voltak azonos színvo-

nalúak. Amíg a puritanizmus és a polgári morál kapcsolatáról, vagy a viktoriánus kor erkölcséről monográfiák állnak rendelkezésre, addig a szocializmus országainak erkölcsi életét monografikus formában földolgozó mű még nemigen született meg.

Az *Erkölc és társadalom* utolsó sorai a ma szocialista társadalmának erkölcsi életét tárgyalják. Schol ennyi kérdőjel, ennyi válaszra váró kérdés. Huszár Tibor olvasói elé tárja a marxista etikusokat izgató kérdéseket, s megmutatja a valóság erkölcsi dilemmáit is. A „Van” és a „Legyen” feszültsége mindennapos élettapasztalata a szocializmus polgárainak is. A kollektívizmus mint manifesztált érték tudatosulása és hangoztatása, másrészt az öntevékeny, alulról szerveződő közösségek sorvadása, általában a közösségi élet erőtlensége csak egyetlen példa társadalmunk ellentmondásai és a szerzőt foglalkoztató kérdések közül. Huszár Tibor olvasói előtt fölsejlik az ellentmondások meghaladásának útja, de a szerző, a jelent és a közeljövő lehetőségeit jól ismerve, túlzó optimizmusra nemigen lát lehetőséget: „A létező szocializmus társadalmainak hosszú utat kell bejárniuk, amíg [...] történelmileg meghaladják a dologi függőségre alapozott személyi függetlenséget, és kiteljesedik az általános társadalmi anyagcserének, az egyetemes vonatkozásoknak, mindenoldalú szükségleteknek és egyetemes képességeknek egy rendszere”, amíg „az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal szabadságukat is elnyerik.” (512. o.)

Huszár Tibor hatalmas ismeretanyagot dolgoz föl könyvében, s tár olvasói elé. Nem vállalkozik önálló teória fölállítására a vitás vagy megoldatlan kérdésekben, de szinte minden hozzáférhető irodalom fölhasználásával keresi a legelfogadhatóbb marxista álláspontot. A könyvben elmerülő olvasó találkozik az etika legtöbb lényeges kérdésével, s már e témagazdagság is tiszteletet parancsol. Huszár Tibor értékes műve szinte összegzését adja a marxista etika eddigi eredményeinek.

# ÉTHOSZ ÉS TÖRTÉNELEM\*

HIMMER PÉTER

Filozófiai irodalmunkban immár közhelyszámba megy a korszerű, marxista emberkép hiányának fölelgetése, és az ebből fakadó további hiányok számbavétele. Noha Ancsel Éva — már önálló sorozatnak is minősíthető — esszékötetiben közvetlenül még halvány utalást sem találunk erre, mégis azt kell mondanunk, munkálkodása értékelendő hozzájárulás, jelentős kísérlet eme hiány legalább részleges fölszámolására. Még nem kimondottan filozófiai igénnyel, mégis egy lehetséges új etika nyelvén szólal meg már első esszégyűjteményében (*Töredékek az emberi teljességről*, Magvető, Budapest 1976), adalékot nyújtva egy teljességre törekvő, valójában mégis mindig szükségképpen részlegesen ábrázolható marxista emberkép fölvázolásához. *Rólunk* szólnak e töredékek, éppúgy, mint a cselekvési szabadságot konkrét, történetfilozófiai-etikai problémának tekintő, ezt követő tanulmánykötet is (*Történelem és alternatívák*, Kossuth, Budapest 1978). Kevésbé ismert és elismert probléma az éppen ezek folyamányaként fölbukkanó, majd önállósuló éthosz-kategória: e fogalom karakterizálásának újabb tanulmánygyűjteményt szentel Ancsel Éva (*Írás az éthoszlól*, Kossuth, Bp. 1981). Mint általában az univerzális kvantort tartalmazó kategóriák esetében, itt sem lenne problémamentes a definiálás, a szabatos körülírás jelen esetben is célszerűbbnek bizonyul.

Mi tehát az éthosz? Ancsel Éva szerint mindennek előtt igazságtévés. Pontosabban kísérlet az igazságtévésre, akár az uralkodó morál megszegésével. Létrehozó impulzusa az osztálytársadalmisággal létrejött igazságtalanság elutasításának igénye, a kollektív tudatban élő, őrződő ősi összetartozás tradíciója alapján. Lényege épp ezért mindig egy és változatlan, míg mindenkori megjelenési formái történelmileg változóak. Az erkölccsel szemben, nem kodifikált tan, így nem tanítható. Stabilitása mégis történelmileg magasabbrendű létmódot garantál az éthosz számára, mint amilyen az osztálytársadalmiság lenyomatát mindenkor magán viselő, így determinált erkölcsé. Nem történelemfölötti — mivel a történelmi változásoknak alávetett —

kategória, valóságos kötődést mégis az emberi nem humanizációjának összefolyamatához mutat, nem pedig a konkrét társadalmi formák egymásutániságához. Az éthosz így éppen minden osztálytársadalmiság meghaladása az összetartozás abszolút tradíciója alapján. Elsősorban a történelemnek a humanizációval szembe forduló (barbár) szakaszában jelenik meg, de tágabb értelemben minden tett erkölcsi megítélésében, azaz a mindennapiságban is jelen van. E megjelenés mikéntjét ábrázolja Ancsel Éva ebben a kötetében.

A tanulmány indító problémája: honnan van a hegemon hatalomra jutni nem tudó éthosznak mégis megszüntethetetlen ereje? Erejének egyik forrása — mondja a szerző — az erkölcsi világrend tételezésének az emberben élő elementáris szükséglete. Az ember számára ugyanis nélkülözhetetlen, hogy tettei és azok következményei között megfelelést (de legalábbis kapcsolatot) tapasztaljon, hiszen e tapasztalat hiányában cselekvésének értelme kérdőjeleződne meg. Hogy ez az ítéleteinkben, öntételeinkben konstituálódó, tehát nem objektíven adott erkölcsi rend mégis valóságosan létezik és leküzdhetetlenül erős, ezt bűn és büntudat viszonyában vehetjük észre elsősorban. Ilyen például az alaptalan büntudat, amit az ember a szándéka, cselekvése ellenére, vagy attól függetlenül bekövetkezett rossz történés nyomán — azaz valójában büntelenül — érez, de a valóságos bünt elkövetők büntudata is erre utal.

Az emberlét sajátos velejárója egy, a cselekvés permanens kényszere és a következmények fölötti kontroll lehetősége (azaz éppen lehetetlensége) között feszülő kolosszális diszsonancia — írja Ancsel Éva. Ugyanis a cselekvés alkalmával általunk szándékosan „beindított” oksági sorok hatását más (ugyancsak valóságosan létező és nem egyszerűen csak előreláthatatlan) oksági sorok eltérítik, így a kudarc éppannyira lehetséges velejárója az emberi életnek, mint a siker. A teljes előreláthatóság — a befolyásoló tényezők végtelen száma miatt — mindenesetre kizárt. E gondolatsor nyomán jut Ancsel Éva arra a — már sokszor

\* Ancsel Éva: *Éthosz és történelem*, Kossuth, Budapest 1984, 135 oldal.

lejárattott, itt azonban igenis komolyan veendő — föltevére, mely szerint a sakkjáték örömeinek egyik forrása éppen annak „életmodell” voltában keresendő, minthogy az, a valóság uralhatatlan viszonyait mintegy emberléptékűvé zsugorítva, az emberi szabadság fatális aszimmetriája fölötti látszólagos győzelmet demonstrálja.

Kétségtelen tény — mondja Ansel Éva az erkölcsi ítélkezésről szólva —, hogy akár ezen disszonancia tudatában, akár anélkül, az emberi tettek megítéltetnek. Az erkölcsi ítélkezés azonban alapvetően antinomikus jellegű: az ember egyfelől nem ítéltet, másfelől szinte állandóan ítélnie kell. Az ítéletalkotás leküzdhetetlen kényszere éppen az éthosz erejének megnyilvánulása. A szerző a fiatal Lukács tragédia-fölfogását elemezve mutatja be a tragédiák túlértékelésének következményeit, az ilyen alapállásban rejlő esetleges etikai arisztokratizmust. A tragédia — mint mondja — elsősorban szörnyűség, tartalmilag pedig nem más, mint a disszonancia egyik legtisztább alelete, nevezetesen amikor a következmény a szándéknak és a cselekedetnek éppen a fordítottja. E szörnyűség-volta miatt pedig voltaképpen megengedhetetlen a benne való gyönyörködés, vagyis a tragikum esztétikai élvezése.

A következőkben Ansel Éva megjelöli az éthosz erőtlenségének alapját is, és pedig az embert tettere kényszerítő erők inkongruenciájában. (A fogalom az ő értelmezésében nem egyszerűen latens össze-nem-illőséget, hanem határozott összeférhetlenséget jelöl.) Az ember, abból következően, hogy egyszerre természeti és társadalmi-történelmi, eszes és erkölcsi, valamint éthoszt tudó lény (és persze még sok más), kénytelen eme benne lakó inkongruens hatalmak különböző késztetési szerint cselekedni. Mivel a világban nem létezik valamiféle eleve adott erkölcsi rend, az ember belső világában sem létezik eleve kitüntetett, tette mozdító erő. Átmenetileg hegemon szerephez juthat bármelyikük (pl. a morál, az ész, az éthosz, vagy akár a szeretet), s e belső „hadállásnak” a személyiségen érzékelhető lenyomatát nevezzük karakternek. Az inkongruencia egyrészt nem manifesztálódik, másrészt az emberen belül sem hat állandóan, az ember ugyanis, a belső rend (azaz egy látszólagos kongruencia) fönntartása érdekében, spontán elfojtással száműz minden zavaró tényezőt.

Az igaz és a hamis etikai jelentését vizsgálva Ansel Éva párhuzamot vél fölfedezni egyes meg-

határozott *létmódok* és az ezek konzekvenciáiként előálló tipikus erkölcsi beállítottságok között, mégpedig a párhuzamosságnak nem áthághatatlan törvényként, hanem *esélykülönbségként* való fölfogása értelmében. Mint mondja, a társadalom privilegizált, kiváltságos (valójában semmittevő, kiművelten dologtalan) rétege, tevékenységének ürességéből adódóan, hajlamosabb a permanensen (és totálisan) hamis viselkedésre, mint a hamisságot nem tűrően komoly tevékenységet végző kiszolgáltatottak.

E kitérő után visszatérve a kötet centrális problémájához, Ansel Éva egy újabb szektort jelöl meg, mint olyat, amelyben az éthosz ereje egyértelműen megnyilvánul, ez pedig a tettek megítélése. A tettek, megvalósulásuk után, önállósulnak, eloldozódnak a cselekvéstől, mások számára jelentéssel bíróvá, így etikailag megítélhetőkké válnak. Az e ponton keletkező, így ontológiailag elsődlegesen önálló etikum mégis önállóvá válik, az utólagos megítélés az összetartozás közös, egyetemes mércéje alapján történik, figyelmen kívül hagyva az individuális indítékokat.

A megítéltetésben tehát hegemoniához jut az éthosz. Ám akkor milyen viszony tételezhető az éthosz és az éthoszhoz szükséges tudás között? Ha az éthosz elsődlegesen — és most már explicité is — igazságtéves, akkor ezt az igazságot tudnunk is kell ahhoz, hogy cselekedhessük. Az éthosz esetében működő tudásnak jelen kell már lennie valamilyen formában, és jelen is van, de ez a tudás nem az ész belátása, hanem az egész emberé. Ahhoz, hogy tehessük tehát, tudnunk kell, mi a jó, de mégsem ez a tudás téteti velünk.

A kötet gondolatilag elkülönülő második felében először az emberek lényegéből eredő és történelmileg újratermelődő hiányokat elemzi a szerző, melyek megjelenési formája a világra való eredendő nyitottság, a túlkérdés, a megismerés végnélküli igénye; a hiányok legjellemzőbbike pedig az abszolút „házagments” meghatározottság hiánya, amely kitüntetett módon emberi. Emez alapvetően meghatározó lényegi hiánya mellett, a XX. század emberét további, jellegzetesen modern hiányok is jellemzik. E hiányok eredetüket tekintve nem újak, de új a köztük lévő viszonyrendszer. Nem pusztá negatívításként értelmezendők, hiszen a fejlődés impulzusává is válhatnak. Max Weber elemzése nyomán mondja Ansel Éva, hogy míg a görög antikvitásban a mitológia léte világ és világmentel-

mezés egységét jelentette, korunkban a mitológia hiánya miatt maga a természet is problémává lesz az ember számára. A világ varázstanlanodása az egyén belső elmagányosodásának érzését eredményezi, míg a transcendens rendet nélkülöző új világkép kitermeli az ember megváltásra irányuló szükségletének új és új (evilági) módozatait. Végül is a XX. század embere a világ rendjének manifesztálté váló hiányával kénytelen szembenézni, ami, a régi értelemben vett — valóban együtt imádkozó — gyülekezet hiányát is hozzávéve, az egymást-értés hiányához vezet. Mindezen hiányok rossz szövedéke autonómmá, de egyben anonim és bizonytalan lényé változtatja az embert, aki az útmutatást jelentő „szilárd ősi törvény” hiányában — mint cselekvő, és mint kommunikáló lény — magára marad, „kommunikatív cselekvése” (Habermas) pedig problematikussá válik.

A tanulmány befejező szakaszában Ansel Éva korunk emberének mindennapjaiban keresi az étosz helyét, valamint a mindennapok és a történelem viszonyát vizsgálja. E gondolatok közül különösen mindennapiság-fölfogását érdemes áttekintnünk. Amit e fölfogásból elsőként kell kiemelnünk, az a szembetűnő, lázas — ám annál inkább okszerű — tiltakozás a mindennapiság egyértelmű degradálása ellen. (Mely a szerző szerint

a fiatal Lukács, avagy Heidegger véleménye.) Ansel Éva kísérletet tesz a mindennapiság kategóriájának szembeállítások nélküli, „magábanvaló” mivoltában történő értelmezésére. Negatív jellegű leírása szerint a mindennapiság nem azonos a nembeliséggel szembeállított partikularitással, nem pusztán önreprodukció, és nem is egyértelműen valamely gyakorlati célra orientált. Ám akkor mégis micsoda? Tevékenységei valóban közeli, pragmatikus célokhoz kötődnek — mondja a szerző —, mégis az élet egészével állnak latens, és nem tudatos kapcsolatban. A szűk, gyakorlati cél mindig túlmutat a szűken vett köznapi praxison, mivel egyrészt jeladás a múlttól, másrészt „jövendőlés” a jövőről. A hétköznapiság tehát nem elkülöníthető „zárt dimenzió”, hanem legalábbis nyitott a többi (például történelmi, ünnepi) életdimenziók felé. A mindennapok világa az a szociális és kulturális valóság, amelynek jelenségei mindenki számára lényegileg ugyanazt jelentik. Nem privátvilág tehát, hanem interszubjektív. Ami mégis a mindennapiság sajátos specifikumát adja, az a szándék és következmény közötti távolság hiánya, ebből következően a döntés szükségállapotának elmaradása. Az étosz — éppen ezért — itt inkább múltban eredő közvetítések és áttételek közreműködése nyomán jelenik meg.

## IGAZSÁGOSSÁG A MÉRLEGEN\*

KÁNTÁS PÉTER

A folytonosság jellemzi *Földesi Tamás* új kötetét, a szociológiai tájékozódás igénye, az érték koncepciók megmértetésének vágya a mindennapok valóságában. És szerencsére túl vagyunk már azon az ideologikus kérdésföltevésen: szükség van-e axiológiára a marxista filozófiában? Nemcsak a politikai és szakirányítási döntésközpontok, de a mindennapoknak „életproblémáiban” egyre inkább magára maradó embere is fokozódó türelmetlenséggel fordul az érték kutatás emberi léptékű, érthető — és talán élhető — maximákat megfogalmazó eredményei felé.

Pedig az értékek mai, elkötelezett kutatója számára a nehézségek szinte föltérképezhetetlenek.

Tudjuk: a társadalomtudományi műhelyek egy részében is meggyökeresedően van egyfajta szinte nihilista szemlélet, a megideologizált kiábrándultság, a világnézeti-ideológiai kérdésektől tünnetően távolmaradó, „lehengerlő” szakzsargonnal tűzdelt pozitívizmus. Emellett közgondolkodásunk ideologikus-politikus beállítottságú része is mind jobban „ökonimizálódik”, s a mostanában széles rétegekre kiható távlatvesztés érzése elkerülhetetlenül etikai szkepszissel jár együtt. Az elméletnek ez ideig nem sikerült áthidalnia a szakadékot a szocialista társadalom homogénnek hitt, az egyenlőséget és a biztonságot a csúcsra helyező értékvilága és a konszolidációs periódusok által kínált életút-alter-

\*Földesi Tamás: *Az igazságosság dilemmái*, Kossuth, 1983, 303 oldal.



natívák egyre nehezebben beskatulyázható máxi-  
mái között.

Ebben a kontextusban heroikus vállalkozásnak  
minősíthető Földesi köteté, amikor egy funda-  
mentális — a társadalom valamennyi szférájához  
legalább a „kell” szintjén kapcsolható — etikai  
érték, az igazságosság valóban örök problémáját  
kísérli meg monografikus igénnyel fölterképezni. A  
mű hármasság tagolású: először a kategória sorsát  
kísérhetjük végig a bölcsellettörténetben, ezt köve-  
tően a szerző egy marxista igazságossági koncepciót  
körvonalaz, végül kísérletet tesz — a föl vállalt  
igazságossági posztulátumok tükrében — a mai  
magyar társadalom „igazságossági mérlegének”  
megvonására.

Az igazságosságra vonatkozó filozófiai nézetek  
tárgyalásánál érzékelhető leginkább a monografi-  
kus jelleg: a szerző a fogalom történeti alakváltozá-  
sait Hérakleitosztól a modern polgári elméletekig  
követi végig. Megtudjuk, hogy a kategória *sokszo-  
rosan* heterogén értéként jelenik meg a társadal-  
mokban: ebben a heterogenitásban nemcsak a  
partikularitások *per definitionem* eltérő értéktéle-  
tei fejeződnek ki, de — máig szóló érvénnyel — látnunk  
kell azt is, hogy az igazságossági elvek *egyszerre*  
töltik be a társadalom különböző alrendszeireinek  
(gazdaság, politika, jog stb.) szabályozását, és pedig  
különböző normatív tartalommal és súllyal.

Terjedelmi képtelenség volna persze az elmé-  
lettörténeti áttekintés — mely talán önálló eti-  
kátörténetként is megállná a helyét nem-szakmabe-  
liek számára — valamennyi, a szerző által reprezen-  
tatívnak tekintett bölcselati rendszerrel itt bemutat-  
ni. Földesi szemléleti alapállása elsősorban a  
megértés szándéka, nem kreál „vonulatokat”; im-  
ponáló szövegutóddal, az olvasót kimélő embersé-  
ges terminológiával ismertet és elemez, menet  
közben föl villantva a társadalmi „teret és időt”,  
ahol a teóriák megfogalmaznak. Tartalmi szem-  
ponthól csupán a szerző Hobbes-képét érzem  
elnagyoltnak. Mert itt talán nem a „pacta sunt  
servanda” elvére kéne tenni a hangsúlyt, hanem  
sokkal inkább a Hobbes emberfölfogásához *ad  
absurdum* illeszkedő etatista szerkezetre. Kevés  
rendszer van ugyanis, ahol a moralitást ennyire  
nyíltan legyűri a legalitás, a társadalmat az állam, az  
autonómiát a heteronómia. Elméleti vízvonalstól  
van itt szó, a „rábiztatás” kérdéséről, az értékek  
„fölvől” szabályozható, illetve szabályozhatatlan  
körének elválasztásáról, arról az alapvető di-

lemmáról, amely a mai politikai-ökonómiai re-  
formtörekvések egyik tengelyét is képezi. A hobbesi  
modell kihívás minden későbbi érték koncepció  
számára, a kelet-európai régióban munkálkodó  
gondolkodó számára azonban sokszorososan az;  
hiszen itt ökonómiai, erkölcsi és politikai kultúra  
szoros egybetartozásáról van szó, több évszázados  
paternalista, „etatizált” hatalomgyakorlási  
szisztémák szociális beidegződéséről — arról, hogy  
ezeknek a társadalmaknak az erkölcsi nagy-  
korúsítása nem választható el a gazdasági és  
politikai értelemben vett, a spontán állampolgári  
kezdeményezéseknek széles játképteret nyújtó, a  
felelősség elvére épülő demokráciától. A kötet  
sajnos adós marad egy, a hatalom és igazságosság  
viszonyát tisztázni kívánó „politológiai” fejezettel:  
pedig más nyelven és szemlélettel közelít az igazsá-  
gosság problémájához az, aki napjainkban a szocia-  
lista állam paternalisztikus közhatalmi (elosztó-  
szolgáltató) jellege mellett tör lándzsát, s megint  
másképp az, aki egy piacra-orientált, a tulajdonosi  
magatartást fölértékelő államfogalomban gondol-  
kodik.

Könyve második részében tesz kísérletet a szerző  
egy, a marxista értékaxiómákkal összhangban álló  
igazságossági koncepció fölrajzolására. Imponáló  
őszinteséggel, saját korábbi álláspontját is revidé-  
lva szögezi le: „Meggyőződése, hogy a marxista  
filozófia még nem találta meg azt a megoldást,  
amellyel kielégítően meg tudná alapozni, hogy az  
értéktételek megnyugtatóan elődönthető igazságér-  
tékekkel rendelkeznek.” (179. o.) Egyet kell érteni  
azzal is, hogy az értékelméleti megalapozás bizony-  
talansága önmagában még nem eredményezheti az  
etika lehetetlenülését, a különböző igazságossági  
elképzeléseket egy súlycsoportba helyező relativiz-  
must. Földesi álláspontja szerint a marxizmus  
axiológiájának középpontjában az ember mint  
*nembeli* lény áll, ezért az igazságosság lehető  
legelvetőbb, „emberiség-szintű” megfogalmazása  
így hangzik: „[. . .] az embernek (*emberiségnek*) az  
*jár, hogy kibontakoztassa* — történelmi feltételektől  
függetlenül — *nembeli lényegét*”. (185. o.)

Ezt követően részletes tartalmi kifejtését kapjuk a  
nembeliség korábról már ismert marxi—lukácsi  
konstituenseinek (munka, társadalmiság, sza-  
badság, tudatosság, univerzalitás); immár etikai  
szemszögből, ugyanakkor végig figyelve a  
vizsgálódás „metaetikai”, történefilozófiai síkjára  
is, tehát a „nembeli” jegyek kibontakozásának

„létbeagyazottságára”. A szerző határozottan állást foglal amellett, hogy az igazságosság oldaláról a nembeliség kibontakozásának két legfontosabb terrénuma az elidegenedés alól felszabadított munka és a társadalmiság: „[. . .] az ember elsődlegesen, de korántsem kizárólagosan, munkájában és közéletiségében bontakoztatja ki képességeit, találja meg önmagát mint tudatos lényt, és ezzel válik egyre szabadabbá és univerzálisabbá”. (186. o.)

Szervesen illeszkedik az összkoncepció kereteibe a társadalmi egyenlőség primátusának elfogadása: a fölvázolt „legyen” világában részesedni *mindenkinek* egyformán joga van. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy az egyenlőség nem lehet kizárólagos mércéje az igazságosságnak, tehát léteznek társadalmilag szükségszerű és egyben erkölcsileg sem elítélhető egyenlőtlenségek. A társadalomkutatás nem egyenlőség és egyenlőtlenség között húzza meg az erkölcsi cezúrát, sokkal inkább az ún. strukturális egyenlőtlenségek körén *belül*: mekkora a még elviselhető távolság az elit-helyzetben lévők és az ún. többoldalúan hátrányos helyzetűek között? A kérdés nem a hierarchizáltság szükségessége általában, hanem hogy a társadalom valamennyi dimenziójában tetten érhető hierarchizálódás *ott és akkor* nem haladja-e meg a hatékonysághoz optimálisnak minősíthető mértéket, illetve hogy a még szükségesnek ítélt szint is milyen negatív hatásokat gyakorolhat a személyiségre és kapcsolataira.

Úgy gondolom, ezen a ponton némileg problematikusá lesz a nembeliség-koncepció hitelessége, a „sub specie totalitatis” jellegzetesen filozófiai nézőpontja. Már a hatvanas évek második felében, a marxizmus „reneszánszának” korszakában is jelentkezett egyfajta kantiánus attitűd az etikai problémák megfogalmazásakor: az „általános emberit”, az „értelmes életet” reprezentáló nembeliség sokszor szembekerült az egoisztikus, az érdekek világát megtestesítő partikularitással. A probléma ez: vajon nem lesz-e kinyilatkoztatás-íze, aufklérista jellege a nembeliség követelményrendszerének akkor, ha az *érdek* ehhez képest mintegy „keresztben áll”, ha mondhatni nyakig ülünk a partikularitásban, ha naponta érzékeljük a meghirdetett és a gyakorolt értékek diszkrpanciáját? Vajon a *mai* értékmozgások hitelt érdemlő letapogatása nem követeli-e meg a filozófiai kategóriarendszernek a korábbinál érzékenyebb „bemerítkezését” a mindennapok világába? Be kell vallanunk, hogy a társadalmunkban meglévő normatív orientációk elemzésekor ma több és érvényesebb mondanivaló-

ja lehet mondjuk a családszociológusnak, a háztartás-statisztikusnak vagy éppen a politológusnak, mint amit a filozófus — a moralizálás veszélye nélkül — az emberi kiteljesedés útjairól elmondani képes.

Természetesen nem az a baj, ha a filozófus túllép az empirián, ha nem hajlandó megmaradni a társadalom erkölcsi arculatának higgadt jegyzőkönyvezésénél, ha a maga választotta értékek fényében kísérli meg fölmérni a „fönnállót”, a „pozitivitást”. A probléma lényege az, hogy van-e ma valóságos címzettje a „homo noumenon”-ra méretezett nembeli értékek követelményeinek? Hiszen mondjuk — talán kissé túlélezve az értékek átépülésének-erőzítőjének folyamatát —, aki tegnap még „privatizált”, akire nyugodt szívvel lehetett rásütni a „kispolgárság” bélyegét, az ma csupán a maga és családja életszínvonalát védi, amikor, önkizsákmányoló túlmunkák vállalása árán is, de nem hajlandó redukálni nem is túlságosan magas jóléti igényeit.

Földesi Tamás azonban, „Az igazságossági normák és érvényesülésük a jelenlegi magyar társadalomban” címmel, vállalkozott a „szembesítésre”, jogos olvasói igénynek téve ezzel eleget. Ugyanakkor előrebocsátja, hogy nincs birtokában az „igazságossági mérleg” tudományos igényű megvonásához nélkülözhetetlen empirikus adatbázisnak, ahogy fogalmazza: „lényegében hiányoznak az empirikus felmérések arról, hogy az emberek értékrendjében milyen helyet foglal el a nembeliség és az elidegenedés leküzdése”. (247. o.) Ugyancsak nincsenek adatok a szerző birtokában arról, hogy a kormányzati szintű társadalompolitikai döntésekben és tervekben, történelmi vonulatban, milyen szerepet játszottak az igazságossági posztulátumok, nem tudjuk továbbá, hogy milyen igazságossági elképzelések élnek az egyes lakossági rétegek tudatában. Óhatatlanul fölvetődik a kérdés: érdemes volt-e ilyen föltételek mellett, a kutatás jelenlegi stádiumában „belemenni a szociológia utcájába” — az egyik oldalon egy éteri tisztaságú, szinte parttalanul általános nembeliség-koncepcióval, a másikon pedig egy, ugyan a hazai empirikus-szociológiai kutatások viszonylag széles repertoárjából építkező, összességében mégis publicisztikai szintű kazuisztikával „fölvértézve”? Mindamelllett Földesi Tamás új kötete, itt fölvázolt metodológiai építkezésének problematikus volta ellenére is, a szocialista elkötelezettségű etikai gondolkodás úttörő jellegű vállalkozása, mely termékeny vitaalapot teremthet a megújuló axiológiai kutatásokhoz.

## VESZÉLYES VISZONYOK\*

NAGYNÉ GÖRGÉNYI ZSUZSANNA

„Akit nem érdekel az emberiség eddig felhalmozott kultúrája, az ugyanúgy érdektelen lesz a konkrét feladatokkal kapcsolatosan. Az ember egység. Akár orvos, akár nem, végül is az határozza meg életét bármilyen szakmában és szakmán kívül, hogy nem veszti-e el az emberiség egyik legnagyobb kincsét, a kíváncsiságot” — olvashatjuk *Hermann István* esszégyűjteményének „Aesculapius igazsága” című írásában. (552. o.) Akik ismerik a szerző munkásságát, s kezükbe veszik legújabb, kisebb esszékből, színes írásokból összeállított kötetét, újabb bizonyosságot szerezhetnek arról, hogy őt éppenséggel mélyen érdeklí mindaz, amit az emberi szellem az évezredek során teremtett; mert vallja, hogy a gondolatok és művek születésének kutatása saját világunk megértéséhez ad kulcsot.

A kötet időben is, tematikában is hatalmas anyagot fog át. A homéroszi világtól indul, s az európai és a magyar regény vizsgálatán és Lukács-tanulmányokon át mai epikánk (szellemi életünk) égető problémáig ível. Mindezt a filozófus-esztéta totalitásgényével teszi: azt kutatja, melyek azok a történelmi, társadalmi mozgások, amelyek bordájában a mű összeszövődik.

Elgondolkodtató már a kötet címe is. A „Veszélyes viszonyok” cím Laclos *Veszedelemes viszonyok* c. levéregényét idézi föl bennünk elsősorban, de csak első pillantásra sugallja e mű elemzésének központi szerepét. Sokkal inkább érezhetünk e címben figyelmeztetést: a művészet és valóság viszonya jóval bonyolultabb annál, mint hogy itt valamilyen „egydimenziós” vizsgálattal megelégedhetnénk. Egy műalkotás totalitása a valóság totalitásának gyermeke. És a „veszélyes viszonyok” a mi mai viszonyainkra is vonatkozhat, hiszen már a második (Don Quijote-) tanulmányban ilyen sorokra bukkanunk: „Akinek nincsen a valóságos történelemhez érzéke, annak teljesen logikus érzéke támad a kóbor lovagsághoz, tehát a bürokráciamentes, szélsőségesen etikus, de semmire sem való szabadsághoz; magában a társadalomban viszont az ilyen kóbor lovagok a történelmi fejlődés híján a teljesen logikusan felépített, optimalizált bürokráciát tartják megfelelőnek.” (49. o.)

A kötet első és nagyobbik fele, „Az epikáról” szóló rész arra a központi gondolatra épül, hogy az igazi epika megszületésének hátterében, lényeges mozzanatként, mindig értékválság húzódik meg: „Az epikai hőmpölygésen belül feltétlenül ott van az a mozzanat, hogy az értékek átféjldnek egymásba, hogy végeredményben az egész értékrendszer alakul, és ezen értékrendszerek totális alakulásával függ össze mind a klasszikus görögösnél, mind a modern időkben mindenfajta epikai teljesítmény.” (23. o.)

Homérosz eposzai Hermann szerint azt a történelmi folyamatot vetítik elénk, amikor az olümposzi értékrend, a Zeus—Árész—Aphrodité képviselte erő, szépség, ügyesség új értékeknek adja át helyét: Athéné és Hephaisztosz szellemének; a görög hősi korszakot pedig a techné, a kézműves és vállalkozói tehetség becsülete s az odüsszeuszi ész elismerése váltja föl. Cervantes „Don Quijote”-ja kapcsán pedig Hermann a regény megszületésének problematikáját veti föl. Ez a probléma túlmutat a pusztá esztétikai vizsgálaton: „A regény megszületése ugyan csak esztétikai kérdésnek, műfajelméleti újdonságnak tűnik, ám valójában éppen a regény megszületésében van valami, ami messzebbmenő társadalmi kérdés és messzebbmenő filozófiai kérdés is [...]” (34. o.) A regény születésének kérdése így a történetiség kérdéséhez vezet el, ahhoz a megállapításhoz, hogy „regény nincs történelem nélkül”. Don Quijote tragédiája és komikuma éppen az, hogy összetéveszti a kalandot és a történelmi tettet. A Laclos-mű elemzése végül kétszeres értékváltásra hívja föl a figyelmet. Descartes „cogito ergo sum”-ja elvezet az észnek mint legfőbb értéknek oltárra emeléséhez; a következő váltás pedig a rádöbbenés szülötte: hogy ti. a pusztá ráció önmagában még nem jelenti a világ teljességét, s a polgárságnak meg kell hódítania az érzelmek, a szenvedélyek, a becsület és az esztétika világát is, s vele együtt mindazt, amit eddig az *ancien régime* uralkodó osztálya birt.

A magyar regényirodalom hermanni elemzése Jókai, Mikszáth, Móricz, Kosztolányi, Németh László, Sánta, Déry, Sarkadi, Hegedüs Géza — a

\*Hermann István: *Veszélyes viszonyok*, Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1983, 566 oldal.

névsor imponáló — egy-egy művének újszerű megragadása kapcsán a múlt, a közelmúlt vagy éppen a jelen magyar valóságának néhány lényegi vonását helyezi új összefüggésbe. A múlt tipikus jelenségei közül mindenekelőtt a magyar kapitalista fejlődés ellentmondásosságának elemzésére és a dzsentrivilág abszurditásának bemutatására kell főlhívnom a figyelmet. Az „Aranyember” kapcsán találkozunk azzal a fejtegetéssel, amelynek végén a tanulság: „De éppen egy ilyen, a kapitalizmussal szemben mélyen és határozottan elutasító regény mutatja meg azt, hogy mennyire komplikált volt Magyarországon az epika talaja.” (94. o.) A szerző alaptézise szerint ez azt jelenti: az értékváltás nem következett be radikálisan sem a Jókai-regényekben, sem Magyarországon XIX. századi tényleges történelmében. A dzsentrivilág és ábrázolása pl. a magyar valóság és a magyar epika egészen egyedülálló sajátossága: ez a történetileg abszurd jelenség a fantasztikum egészen speciális fajtáját hozta létre regényirodalmunkban. „A magyarokon kívül — írja Hermann — mindenki számára tökéletesen hihetetlen, az ilyen nincs kategóriájába tartozik, anélkül, hogy formája a fantasztikummal valaha is érintkezne, és anélkül, hogy egy pillanatra is elhagyná a realitás talaját. Mert Nosztyék fantasztikumában önmagában realitás és Nosztyék realitása önmagában fantasztikum.” (117. o.)

Érdekes módon kapcsolódik a dzsentri-kérdéshez egy közelmúltbeli alkotásról írt tanulmány: „A gyávaság anatómiája. Sarkadi Imre: A gyáva”. A 60-as években megindult Magyarországon egy olyan folyamat, amely lehetővé tette, hogy az emberek egy része — és a mai napig egyre nagyobb része — szabadon válasszon a „modern vagy modernnek tartott életformák” között; s az egyik lehetséges „modern” életforma éppen — a dzsentroid eszményt őrzi: „[...] általában tartózkodnak a gondoktól, a problémáktól, az élet váratlan és már nem magas fokon fölvetődő ellentmondásaitól, az apró megszégyenítésektől stb. Mind efölé akartak kerülni, valahogy lebegni a házasság révén és a házasság révén ama vizek fölött, melyek esetleg hullámanak, esetleg viharosak, esetleg kellemetlenek. Ez a fölé-lebegés az élet valóságos nehézségein, tulajdonképpen a dzsentri óta cél Magyarországon [...]” (264. o.) A rövid, alig tizegynéhány oldalas tanulmány jóval túlmegy a Sarkadi-mű elemzésén: mai életünk szinte valamennyi filozófiai-etikai kérdését fölveti. A jól-rosszul megemésztett

existencialista szabadságfogalom egy látszatélet ideológiájává válhat, és a valóságos választást kínáló lehetőséget a lelki-testi tunyaság könnyen válthatja föl a választás pusztá és üres aktusával: „A modern morál, amely autonómiát kínál, nem adja meg azt, sőt nagyobb mértékben gúzsba köt, mintsem akármilyen előbbi, vagy eddigi, vagy csak álmódott morál. S végül a pluralisztikus választási lehetőségek annyit jelentenek, hogy szabadon lehet választani a különböző formájú és különböző megjelenésű, de lényegileg bensőleg azonosan üres emberek és tartalmak között.” (270. o.)

Minél előbbre haladunk a kötetben, annál közelebb kerülünk jelenlegi életünk társadalmi és művészeti problémáihoz. A könyv első részét lezáró írás: „A meghökkentő valóság (Jegyzetek művészeti fejlődésünkről)” az elmúlt néhány esztendő epikus termése nyomán vizsgálja társadalmi perspektíváink bonyolultabbá válását, mely az alkotók esztétikai felelősségét is megnövelte, ez a felelősség viszont csak a kritikai gondolkodás erősödésén keresztül nyilvánulhat meg. „Egyszóval a mai magyar művészet meghökkentő valóságokról számol be. S ha ezek közül a meghökkentő mozzanatok közül talán legmeghökkentőbb a perspektíva összetett volta, akkor éppen ez az, ami a magyar művész mai esztétikai felelősségét mélyen és átfogóan tudatosítja, s éppen ez az, aminek fölismerése alapján várhatjuk az új művészeti fellendülést.” (349. o.)

A kötet középső részét alkotó öt Lukács-tanulmány részletes méltatása e helyütt fölösleges lenne. Annyit mégis meg kell jegyeznünk, hogy aki a lukácsi életművel foglalkozik, rendkívül érdekes részleteket fog találni a tanulmányokban, mind a Rudolf Kassner vagy Thomas Mann, illetve Lukács közötti párhuzamokról, mind pedig Lukács György 1918 előtti eszmei és politikai fejlődéséről.

Az „Aktualitások” címet viseli a kötetet lezáró tizenöt írás. Valóban: valamennyi, a szerző által itt érintett kérdéssel már szembetalálkozhatott a mi világunkban élő, a jelen történeti mozgásaira érdeklődéssel tekintő, a korunk jelenségeire fogékony művelt olvasó. Ez a rész teszi teljesen nyilvánvalóvá azt, hogy e kötet nemcsak a szakma, de az olvasók széles táborának érdeklődésére tart számot. (Hermann nem riad vissza mondjuk attól, hogy, mintegy a popularitás bugyraiba leszállva, „Régi előítéletek helyett újak” címmel bonckés alá vegye Miskolczy M. hatásvadászó siker-könyvét.) Alap-

vető kérdés például a művészet demokratizmusának kérdése. A demokráciáról rengeteg torz elképzelés él a köztudatban, s ha művészeiről van szó, ezek a torzulások jelenségszinten is látványosan nyilvánulhatnak meg. Mint például: „S ugyanaz a fiatalság, mely a kultúra számos területén valóban hatalmas anyagot dolgoz fel, nemegyszer éppen művészi produkció kapcsán tüntet azzal: a művészi produkció [az ő] számára a köznapi élet lezser viselkedésének kísérőjelensége, és egy pillanatra sem hajlandó változtatni szokványos magatartásán.” (443. o.) A művészek vagy a művészet világát tekinteni kiemel-

kedő világnak — nem azonos. Mert: „igenis szükség van arra, hogy a kiállítóterem ajtaján, vagy a koncertterembe, vagy akár a színházba, bizonyos értelemben áhítattal lépünk be — írja Hermann —. Ebben az áhítatban semmi misztikus nincsen, semmi, ami a művészvilág különlegességét hangsúlyozná, de igenis hangsúlyos a művészet fokozott felelőssége, a köznapi élettől való elválása, illetve a köznapi élet problémáinak sajátos sűrítése, és az, hogy a művészi alkotás meg nem változtatható, vissza nem fordítható.” (442. o.)

PÓLYA GYÖRGY  
1887—1985

Pólya Györggyel ismét annak a rendkívül tehetséges nemzedéknek a tagja távozott el, amely szellemi indíttatásait századunk első két évtizedében nyerte, és — a sok vonatkozásban kedvezőtlen társadalmi helyzet ellenére — a magyar kultúrának európai színvonalra emelését ígérte. Hogy e nagy nemzedék számos képviselője végül is nem tudta idehaza betölteni azt a szerepet, amely a magyar szellemi élet kibontakoztatásában reá várt volna, azt a történelmi fejlemények kivételesen kedvezőtlen alakulása idézte elő. Nemcsak 1849, hanem 1919 után is hazája elhagyására kényszerült a magyar szellemi élet számos olyan ígéretes képviselője, aki később hazájától távol gyarapította az egyetemes kultúra értékeit és emelkedett méltán világhírre. Ezt a rögös, de eredményekben gazdag utat járta végig hosszú élete során Pólya György is.

Pólya filozófia szakosként kezdte egyetemi tanulmányait, de később átváltott a matematika szakra. Egykori tanára, Beke Manó már akkor megjósolta, hogy vissza fog térni a filozófiához, de azt kérte tőle, hogy ne tegye azt túl korán. Pólya megfogadta ezt a tanácsot, csak élete delén túl, a negyvenes években kezdett a matematikai megismerés filozófiai kérdéseivel foglalkozni, és írta meg *A gondolkodás iskolája* c. könyvét, amelyet mint a modern heurisztika kézikönyvét tartunk mindmáig számon. Ezt követte a *Mathematics and Plausible Reasoning* (Matematika és a plauzibilis okoskodás) című munkája, amely olyan módszertani tanácsoknak az elméleti megalapozására vállalkozott, amelyek hozzájárulnak ahhoz, hogy a kutató megtanuljon *sejteni*. Pólya világosan látta, hogy az alkotó gondolkodásnak egyetlen tudomány területén sincs oly széles mozgásteret, mint a matematikában, és noha az alkotó gondolkodásnak nincsenek hatékony szabályai, mint a heurisztika hajdani képviselői (Papposz, Lullus, Descartes, Leibniz) képzeltek, de megadhatók olyan tanácsok, amelyek megszívlelése mindenképpen hasznos. E gondolatait minden korábbit meghaladó részletességgel fejtette ki a *Mathematical Discovery* (Matematikai felfedezés; magyarul: A problémamegoldás iskolája) c. könyvében. Egyes filozófusok a heurisztikát afféle elvetélt diszciplínának tartották, amelynek művelése nem biztat eredményekkel, mások pedig a fölfedezés problémáját teljesen a tudománytörténet és a kutatáspszichológia területére kívánták utalni. Pólya azt igazolta műveivel, hogy a heurisztika problémái racionális kutatási témákként kezelhetők, noha szerényebb kilátásokkal, mint korai művelői képzeltek.

Egy másik filozófiai terület, amelyet Pólya jelentős eredményekkel gazdagított, a valószínűségi (plauzibilis) következtetések logikája volt. Világosan látta, hogy nemcsak „sejteni” kell megtanítani a kutatót, hanem, gondolatilag megformulázott sejtésekkel, a hipotézisekkel végezhető logikai műveletek szabályait is ki kell dolgozni. J. M. Keynes angol közgazdász nyomdokain elindulva kidolgozta a plauzibilis (az ésszerűen becsült valószínűségi hipotézisekkel végezhető) következtetések logikáját (*Mathematics and Plausible Reasoning II.*). Olyan logikát alkotott meg, amely megőrzi a klasszikus logika eredményeit, de egyúttal olyan szélesen általánosítja őket, hogy immár nemcsak a matematika idealizált területén és a valóság nem nagy durvítással állandónak tekinthető szférájában alkalmazhatók, hanem a hipotéziseknek az új információk függvényében változó és ezért viszonylagos igazságértékeinek meghatározásánál is. A Pólya

által alkalmazott módszertani-logikai megközelítés mélységesen dialektikus, hiszen a megismerés fejlődésének kérdéseit helyezi vizsgálódása középpontjába. Nem állítjuk, hogy valamiféle „dialektikus logikát” dolgozott ki, de túlzás nélkül elmondhatjuk, hogy munkáinak ismeretéből a tudományos kutató jóval többet hasznosíthat saját területén, mint számos, szűkebben filozófiai kísérletből.

E jelentős tudós, hosszú élete során, mindvégig megmaradt magyarnak, és sohasem feledkezett meg azokról a korai és számos vonatkozásban meghatározó hatásokról, amelyek szellemi arculatának kialakulását meghatározták. Méltó arra, hogy ne csak a matematikai, hanem a magyar filozófiai gondolkodás története is megőrizze emlékét.

HÁRSING LÁSZLÓ

## **XXI. NEMZETKÖZI FENOMENOLÓGIAI KONGRESSZUS**

Szervezi a World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning,  
Belmont (Mass., USA, valamint a Hegel Társaság), Belgrád, Jugoszlávia

Időpontja: 1987. november 1—5.

Témája: „Idő és történetiség Hegelnél és Husserlnál”

Helye: Belgrád, Jugoszlávia

Hozzászólásra jelentkezés a konferenciaigazgatónál:

Prof. Dr. Miodrag Cekić (Hegel Society),

vagy a programvezetőnél:

Prof. Dr. A.-T. Tymieniecka (World Phenomenology Institute)

Az előadásokat a programvezetőhöz kell eljuttatni:

World Phenomenology Institute, 348 Payson Rd.

Belmont, MA 02178, USA

Határidő: 1987. július 30.





## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Pethő Bertalan:* Semmelweis Orvostudományi Egyetem Pszichiátriai Klinika, 1085 Budapest, Balassa u. 6; *Varga Csaba:* MTA Állam- és Jogtudományi Intézet, 1014 Budapest, Országház u. 3; *Király István:* Str. Voltaire 5, Cluj-Napoca, Románia; *Bucsay Mihály:* 1025 Budapest, Cimbalom u. 22; *Jürgen Habermas:* Goethe-Universität, Dantestrasse 4—6, Frankfurt/Main, Német Szövetségi Köztársaság; *Lőrinczné Thiel Katalin:* 3300 Eger, Szarvas G. u. 5; *Pléh Csaba:* Eötvös Tudományegyetem Pszichológiai Tanszék, 1077 Budapest, Izabella u. 46; *Pelle József:* Egyetemi Könyvtár, 1053 Budapest, Károlyi M. u. 10; *Tóth Lajos:* 1024 Budapest, Mártírok útja 61—63; *Zilai János:* 1056 Budapest, Váci u. 41; *Brunn Zsuzsa:* 1024 Budapest, Keleti K. u. 23; *Weisz János:* Orvostudományi Egyetem Marxizmus—Leninizmus Intézet, 7624 Pécs, Szigeti út 12; *Ujszigeti Dezső:* 1118 Budapest, Budaörsi út 95—101; *Jandó Miklós:* 1062 Budapest, Aradi u. 59; *Veres Ildikó, Hársing László:* Nehézipari Egyetem Marxizmus—Leninizmus Intézet, 3515 Miskolc, Egyetemváros; *Jóriné Kiss Magdolna:* Pollack M. Műszaki Főiskola, 7624 Pécs, Boszorkány u. 2; *Havas Ferenc, Rot Sándor, Rényi András, Balázs István:* Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti kar, 1052 Budapest, Pesti B. u. 1; *Köteles György:* Berzsényi D. Tanárképző Főiskola, 9701 Szombathely, Szabadság tér 4; *György P. János:* Úttörőváros, 8250 Zánka; *Himmer Péter:* Zrínyi M. Katonai Akadémia, 1581 Budapest, Pf. 15; *Kántás Péter:* 1032 Budapest, Solymár u. 10; *Nagyné Görgényi Zsuzsanna:* Körösi Csoma S. Gimnázium, 1033 Budapest, Szentendrei út 83.

*A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.*

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1985 október — Terjedelem: 24,85 (A/5) ív  
87.15353 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest. — Felelős vezető: Hazai György

ROT SÁNDOR: Az irodalmi szöveg esztétikai-filozófiai természete (L. Bredella: Das Verstehen literarischer Texte) . . . . .	250
RÉNYI ANDRÁS: A rendbeszedett esztétika (Szerdahelyi István: Az esztétikai érték)	252
BALÁZS ISTVÁN: A Zene és a Művészetek (Alfredo Parente: La Musica e le Arti) . . . .	259
KÖTELES GYÖRGY: Bartók nyomában (Theodor Wiesengrund-Adorno: Írások a magyar zenéről — Pethő Bertalan: Bartók rejtekútja) . . . . .	263
GYÖRGY P. JÁNOS: Erkölcs és társadalom (Huszár Tibor: Erkölcs és társadalom)	268
HIMMER PÉTER: Éthosz és történelem (Ancsel Éva: Éthosz és történelem) . . . . .	271
KÁNTÁS PÉTER: Igazságosság a mérlegen (Földesi Tamás: Az igazságosság dilemmái)	273
NAGYNÉ GÖRGÉNYI ZSUZSANNA: Veszélyes viszonyok (Hermann István: Veszélyes viszonyok) . . . . .	276
<b>Pólya György 1887—1985</b> (Hársing László) . . . . .	279

## CONTENTS

BERTALAN PETHŐ: Peratology and Syncretic Method (Ontological Considerations within the Writing of a Book on Bartók) . . . . .	1
CSABA VARGA: Law as Superstructure (Contributions to the History of Categories „Basis and Superstructure”) . . . . .	35
ISTVÁN KIRÁLY (Kolozsvár): Secret and Its Categorical Structure . . . . .	76

### DOCUMENT

MIHÁLY BUCSAY: The Question of Reality within and beyond Critical Philosophy . . .	86
------------------------------------------------------------------------------------	----

### REFLECTION

Three Studies of JÜRGEN HABERMAS:	
— Utopia of a Benevolent Monarch . . . . .	129
— Marx and the Theory of Internal Colonialization . . . . .	136
— Explanations to the Notion of Communicative Activity . . . . .	175

### REVIEWS

MIHÁLY BUCSAY: Theological Anthropology . . . . .	201
KATALIN THIEL LŐRINCZNÉ: The Net of Actions . . . . .	206
CSABA PLÉH: The Modularity of Mind . . . . .	211
JÓZSEF PELLE: The Problem of Ideality . . . . .	216
LAJOS TÓTH: Judgements and Events . . . . .	218
JÁNOS ZILAI: The Possibility of Humanistic Values . . . . .	221
ZSUZSA BRUNN: The Dilemmas of the Lie . . . . .	224
JÁNOS WEISZ: The Art of Loving . . . . .	226
DEZSÓ UJSZIGETI: Positive „Existentialism” . . . . .	230
MIKLÓS JANDÓ: The Historical Metamorphoses of Melancholy . . . . .	234
ILDIKÓ VERES: Facts on the Female Sex — on Sixhundred Pages . . . . .	236
MAGDOLNA KISS JÓRINÉ: Surviving Stereotypes . . . . .	240
FERENC HAVAS: Linguistical Foundations to the Building of a Marxist Philosophy of Language . . . . .	242
SÁNDOR ROT: Aesthetical—Philosophical Nature of Literary Text . . . . .	250
ANDRÁS RÉNYI: Systematized Aesthetics . . . . .	252
ISTVÁN BALÁZS: Music and the Fine Arts . . . . .	259
GYÖRGY KÖTELES: On the Traces of Bartók . . . . .	263
JÁNOS P. GYÖRGY: Moral and Society . . . . .	268
PÉTER HIMMER: Ethos and History . . . . .	271
PÉTER KÁNTÁS: Justice in Consideration . . . . .	273
ZSUZSANNA GÖRGÉNYI NAGYNÉ: Dangerous Relationships . . . . .	276
<b>György Pólya 1887—1985</b> (László Hársing) . . . . .	279

## СОДЕРЖАНИЕ

Берталан Петё: Ператология и синкретический метод (Онтологические и методологические соображения по поводу составления книги о Бартоке) . . . . .	1
Чаба Варга: Право как надстройка (Материалы к истории категорий базы и надстройки) . . . . .	35
Иштван Кирай (Жоложвар): Категориальная структура тайны . . . . .	76

Ára: 70 Ft

Előfizetés egy évre: 210 Ft

ISSN 0025—0090

## ДОКУМЕНТ

Михай Бучан: Вопрос о реальности в критицизме и вне критицизма ..... 86

## ОБЗОР

Три статьи Юргена Габермаса:  
— Утопия доброго государя. Ответ Роберту Шпеманну ..... 129  
— Маркс и теорема о внутренней колониализации ..... 136  
— Выяснения к понятию коммуникативного действия ..... 175

## РЕЦЕНЗИИ

Михай Бучан: Теологическая антропология ..... 201  
Каталин Тил Лёринцне: Сеть действия ..... 206  
Чаба Пле: Модулярность ума ..... 211  
Йожеф Пелле: Проблема идеального ..... 216  
Лайош Тот: Суждения и события ..... 218  
Янош Зилаи: Возможность гуманистских ценностей ..... 221  
Жужа Бруни: Дилеммы лжи ..... 224  
Янош Вейс: Искусство любви ..... 226  
Дежё Уйсигети: Позитивный «экзистенциализм» ..... 230  
Миклош Яндо: Исторические переходы понятия меланхолии ..... 234  
Илдико Вереш: Тезы о женском роде — на 600 страницах ..... 236  
Магдолна Киш Йорине: Стереотипы изживущие себя ..... 240  
Ференц Хаваш: Языковедческие фундаменты для здания марксистской философии  
языка ..... 242  
Шандор Рот: Эстетическо-философская природа литературного текста ..... 250  
Андраш Реньи: Систематизированная эстетика ..... 252  
Иштван Балаж: Музыка и виды искусства ..... 259  
Дьёрдь Кётелеш: По следам Бартока ..... 263  
Янош П. Дьёрдь: Мораль и общество ..... 268  
Петер Химмер: Этнос и история ..... 271  
Петер Канташ: Итоги справедливости ..... 273  
Жужанна Гёргеньи Надёне: Опасные отношения ..... 276  
Дьёрдь По́я 1887—1985 (Ласло Харшинг) ..... 279

## Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest V., József nádor tér 1., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 612 pénzforgalmi jelzőszámmal. Előfizethető és példányonként megvásárolható az *Akadémiai Kiadónál* (1363 Budapest, Alkotmány utca 21., tel.: 111-010) és az *Akadémiai Kiadó Stúdió* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 210,— Ft

Egy szám ára: 35,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat, H-1389 Budapest, Pf. 149.

01220 T.

14

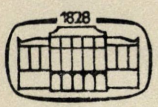
HARMINCADIK ÉVFOLYAM

1986/3-4

1987 BKT 0-6

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIA  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)  
TENGYELI LÁSZLÓ

## A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), HERMANN  
ISTVÁN, JUDI ISTVÁN, KOCSONDI  
ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY  
GYULA, NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,  
SZIKLAI LÁSZLÓ, TÓKEI FERENC,  
VARRÓ RÓZSA

1986/3—4

## TARTALOM

BODNÁR M. ISTVÁN—KLIMA GYULA—RUZSA FERENC: Parmenidész igazolása (Logikai interpretáció) .....	285
RÁSZLAI TYBOR: Arisztotelész „hideg” istene .....	299
TAKÁCS PÉTER: A politikai és jogi konstrukciók megalapozottságának problémája Arisztotelész „Politiká”-jában .....	307
VINKOVICS MÁRTA: Jean Bodin történetfilozófiai naturalizmusa (A földrajzi determinizmus elméletének alapjai) .....	326
BOROS GÁBOR: Spinoza reménytelen reménye (Autonómia-igény és rendszer-akarás) .....	356
FEKETE LÁSZLÓ: A fejlődésről és a gazdasági növekedésről az ipari forradalom korában — Adam Smith .....	377
NEUMER KATALIN: Nyelv és választás (Kierkegaard írásainak nyelv- és irodalomelméleti vonatkozásairól) .....	407
ALDO GARGANI: Wittgenstein filozófia-konceptiója és az osztrák kultúra .....	418

## DOKUMENTUM

Spinoza levelezésének újonnan előkerült darabjai (Boros Gábor bevezetőjével) ...	432
----------------------------------------------------------------------------------	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

A 2500 éves Parmenidészről gondolkodva	
— STEIGER KORNÉL: Az „egy”, „sok” és „minden” jelentése Parmenidész filozófiájában .....	447
— MARÓTH MIKLÓS: Az „egység”, „sokaság” és „mindenség” problémája a hellenizmus és az iszlám filozófiájában .....	452
— DETRE CSABA: „Egység”, „sokaság”, „mindenség” dinamikus egysége: a fejlődés .....	463
— MÉSZÁROS MILÁN—MOLNÁR PÁL: Az ellentétek ontológiája a mechanikai mozgás leírásában .....	475
RICHARD RORTY: A filozófiatörténetírás négy fajtája .....	495
NICOLA BADALONI: Az ész használatáról és az elme ökológiájáról .....	520
GIROLAMO COTRONEO: Croce és Dilthey .....	532
BOROS GÁBOR: Spinoza — magyarul .....	550
BOGNÁR LÁSZLÓ: Hogyan „olvassunk” filozófusokat? (Egy filozófiatörténeti kismonográfia-sorozatáról) .....	559
SOLT KORNÉL: Az ontológia és logika viszonyának új megközelítései	
— I. Standard és non-standard lehetséges világok N. Rescher-nél és R. Brandom-nál .....	589
— II. Robert Nozick „filozófiai explanációi” .....	597
— III. „The First Person” .....	601
— IV. Egy tanulmánykötet: „Az idő és az ok” .....	609

## SZEMLE

BODNÁR M. ISTVÁN: „Négy paradoxon egy csapásra” (Rafael Ferber: Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit) .....	613
FEHÉR M. ISTVÁN: Az idő dialektikája — O. D. Brauer vizsgálódásai a hegeli történelemfilozófiáról (Oscar Daniel Brauer: Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte) .....	618

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Űri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőségi órák: csütörtök 10-12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

# PARMENIDÉSZ IGAZOLÁSA

## (Logikai interpretáció)

BODNÁR M. ISTVÁN—KLIMA GYULA—RUZSA FERENC

### I

A szokásos Parmenidész-interpretációkban Parmenidésznek az alábbi tévkövetkeztetést tulajdonítják: abból, hogy nemlétező dolgok nincsenek, arra vélt következtetni, hogy minden dologra minden predikátum hamis (kivéve azokat, melyek terjedelme egybeesik a „létezik” terjedelmével).<sup>1</sup>

Jelöljük „E”-vel azt, hogy „létezik” (predikátum!).

$\sim \exists x. \sim Ex \Rightarrow \forall P. \forall x(\exists y. \sim Py \supset \sim Px)$ <sup>2</sup>

Nyilvánvalóan *non sequitur*.

Ha Parmenidész e következményt igaznak tartotta, akkor az egész *doxát* hamisnak kellett tartania. De akkor miért is írta meg egyáltalán? Az egyetlen elképzelhető indok, hogy rá akart volna mutatni a szokásos világmagyarázatok egy jellemző példáján a kulcshibákra. De még ekkor is aligha érthető, hogy filozófusunk, aki szerint csak a Létező létezik, nemlétező szavakból nemlétező (és milyen hosszú) verset farag. Avagy talán kevésbé értette volna saját gondolatait, mint a töredékekből rekonstruáló klasszika-filológusok?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Valójában egy ilyen interpretáció az *alétheia* értelmezésére is alkalmatlan — milyen is lehetne a *szémák*, azon jegyek predikátumi státusza, amelyeket Parmenidész bizonyít a Létezőről? Tarán (194, 199), Cherniss egy gondolatát általánosítva (65 vö. 67 és 71), és Stokes (141) azt a homályos megoldást proponálják, hogy ezek azért lehetnek igazak a Létezőről, azért nem vonatkozik rájuk a fenti posztulátum, mert belőlük tulajdonképpen nem kapunk a szó szigorú értelmében vett kijelentéseket, hanem inkább csak más kijelentések tagadásait, vagyis azért mert eredendően negatívak. Ugyanakkor semmiféle effektív kritériumot nem tudnak körvonalazni, hogy hogyan is különböztetjük meg a „normális” predikátumokat, amelyek használatát Parmenidész regulálja, a „másodfajúaktól”, amelyekre ez már nem vonatkozik.

<sup>2</sup> Ha nincs olyan objektum, melyről az illető *P* predikátum nem igaz, akkor mivel *E* is és *P* is az univerzum összes eleméről igaz, ezért azonos a terjedelmük, ennyiben *P* és *E* nem megkülönböztethetőek, legfeljebb jelentésük más. Képletünk szerint ellenkező esetben e másik végletet kapjuk: ha már egy olyan elem adódik, melyről *P* nem igaz, akkor nem is tudunk univerzumunkban olyan elemet találni, amelyről *P* igaz lenne.

<sup>3</sup> A *doxa* teljes irrealitásából származó alapvető nehézségeket a következőkben foglalhatjuk össze: [1] Parmenidész nincs is: E. D. Phillips (558), akit J. Owens (384) és A. A. Long (97) egyértően idéz. Owens és Long ezt azzal egészíti ki, hogy persze a költeményt megvitató hallgatóság is csak látszat, létezni nem létezik. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy ez a találó dialektikai ellenvetés a jelek szerint az antikvitásban nem vetődött fel, legkorábban Bayle *Dictionnaire*-jében találkozunk vele (2.1182, Zénón fejezet), azaz a „Cogito



Jelen cikk olyan interpretációt kísérel meg, amely egyrészt az *alétheiát* is a fent említett paradox álláspont nélkül tekintheti helyesnek, másrészt Parmenidész tankölteményének két fő részét is egymással konzisztensnek fogja föl. Mint látni fogjuk, ennek messzemenő kihatásai lesznek nemcsak a szigorú értelemben vett Parmenidész-értelmezésre, hanem a Parmenidész utáni filozófiai fejlemények értékelésére is.

A logikai interpretációban szabadon használjuk az „E” egzisztenciapredikátumot. Akit ez zavar, tekintheti „Ex”-et „x = x” rövidítésének is.

## II. töredék:

[ . . . ] el fogom mondani,

hogy a kutatásnak csakis mely útjai gondolhatóak el:

az egyik szerint *van*, és *nincs nemlétezés* —

ez a Meggyőzés ösvénye (mert az igazságot követi);

5 a másik szerint *nincs*, és *szükséges a nemlétezés* —

erről megmutatom neked, hogy teljesen járhatatlan csapás:

mert meg sem ismerhetnéd a még csak nem is létezőt, hiszen ez nem végrehajtható, és ki sem fejezhetnéd.

Először a létige jelentését kell tisztáznunk; nyilvánvaló, hogy az alábbi helyeken azonos használatban szerepel: 3. sor: „van”, „nemlétezés”; 5. sor: „nincs”, „nemlétezés”; 7. sor: „a [ . . . ] nem [ . . . ] létező”. A görög alapján lehetne kopula is — mindenesetre több interpretátor így véli, elsőként Platón a *Szophisztészben*<sup>4</sup>; ekkor azonban a 7—8.

---

ergo sum” tétel után. [2] Az *alétheiát* megelőzi és annak mintegy keretszituációját adja az a *prooimion*, amely „hemzseg a sokféleségtől és a mozgástól” (Owens 381). Ezt Tarán többszöri tekintélyelvű kijelentései sem tudják semmissé tenni: ő odáig is elmegy, hogy az istennő nincs is, hogy ha természetfölötti lényt képzelne is Parmenidész, az se lehetne, mert csak a Létező van (31, 260. n. 87). [3] Ha valaminek, az igazságot kimondó szavaknak létezniük kellene. Hogy ezek azonosak lennének a Létezővel (bár B 8,34 skk.-t próbálják így csavarni), illuzórikus. Rámutat erre Woodbury (146—147). Ezen túl talán Kallimakhosznak Diogenész Láertiosznál fennmaradt megjegyzését is legcélszerűbb így értenünk (IX, 23 = Parm. A. 1.) (23) „Kallimakhosz pedig azt mondja, hogy az ő [ti. Parm.] költeménye nem létezik.” (Tarán még a gondolat létezése ellen is síkra száll.) (122). Összegzésül: valójában a szokásos keretben a *doxa* problémája megoldhatatlan paradoxonba fullad, melynek alapszerkezete azonos a „hazug krétai” problémájával, mint erre Bos (171) rámutatott. Ez a tradíció, melyben *doxa* és *alétheia* kölcsönösen érvénytelenítik egymást, évezredek, legalább Arisztotelészig nyúlik vissza. Ilyen megközelítésben persze könnyű az eleatákat szellemi karanténba száműzni, gondolataikat vesztégzár alá helyezni, mert „aztán, ha teorétikusan úgy tűnik is, hogy ezek következnek, praktikusban azonban szinte örülségnek tűnne, ha valaki így vélekednék” (Arisztotelész: *A keletkezésről és a pusztulásról*, I. 8 325a 17—19.).

<sup>4</sup> Könnyen megmutatható, hogy a szakirodalomban akörül folyó vita, hogy Parmenidész vajon a kopulát tartalmazó tagadó mondatokat vagy a negatív egzisztenciálisokat tiltotta el, álprobléma. Ugyanis,

sor ezt jelentené: „... azt, hogy valami nem ilyen-és-ilyen, [...] ki sem fejezhetnéd.” De Parmenidész nem akarhatja eltiltani a (kopulát tartalmazó) tagadó mondatokat, hiszen maga is használ ilyeneket (pl. VIII. töredék 17—18. sor: „mert ez az út *nem igaz*” — a görögben szerepel a tagadott létige, „ú [...] esztin”, kétségtelenül kopulatív használatban). Tehát a fenti helyeken a létige, mivel *nem* kopula, egzisztenciát fejez ki.<sup>5</sup> Ezért mi is többnyire „létezik”-kel fordítjuk.

De mire is vonatkozik a „van” (3. sor) és a „nincs” (5. sor)? És mit is kutatunk (2. sor)? Az egész töredék, sőt, az egész tanköltemény alapján úgy tűnik, hogy nem kimondottan egyvalamit, hanem *bármit*: tehát bármit is vizsgálunk, az vagy létezik, vagy nem.<sup>6</sup> (Persze kézenfekvő, hogy az 5. sor nem azt fejezi ki, hogy bármit is vizsgálunk, az nincs, csak annyit, hogy előfordulhat, hogy a vizsgálat tárgya nem létezik.) Márpedig egy *nemlétező* vizsgálata nem végrehajtható, hiszen nincs, amit vizsgáljunk.

Első pillantásra ez könnyen elkövethető tévedésnek tűnik föl; hiszen például Atlantiszt vagy a Mars-csatornákat lehet kutatni, noha létezésükben egyáltalán nem vagyunk biztosak. Ez a nehézség egy ellentmondás élességével jelenik meg a II. töredék 7—8. sorában: „a [...] nem [...] létezőt [...] ki sem fejezhetnéd”. De hiszen Parmenidész éppen itt kifejezte, megnevezte a nemlétezőt! Ezt sokkal köznapibb szóval is megteszi — a semmi (méden) előfordul a VI. 2. sorban.

Nem tudjuk, hogy Parmenidész rendelkezett-e áthidaló megoldással, még kevésbé, hogy azt megírta-e. Számunkra az a lényeges, hogy maga a probléma könnyen megoldható. Mivel, magától értetődő módon, a kutatás célja Parmenidésznél is csak az lehet, hogy igaz kijelentésekhez jussunk el a kutatás tárgyairól, így ezeknek létezniük is kell. Ez az esetek többségében magától értetődő, de határesetekben is megállja a helyét, mint látni fogjuk. Amennyiben pl. igaznak tartjuk a „Schiaparelli a Marscsatornákat kutatta” mondatot, akkor arra kényszerülünk, hogy a „Mars-csatornák” kifejezést úgy értsük, hogy az valami létező dolgot jelöl meg: a Mars felszínének olyan képződményeit, amelyeket — mivel a korabeli távcsövekkel vonalhálózatnak látszottak — Schiaparelli csatornáknak vélt. A „Hamletet megmérgezték” mondat is sikeresen referál egy kultúrabeli entitásra, amely, mint gondolat, nagyon is létezik; a „Hamlet nem létezett” mondat viszont erről a *létező* Hamlet-gondolatról állítja, hogy

---

mivel tetszőleges Fa alakú mondat átírható  $\exists x. x=a \ \& \ Fx$  alakúra, azaz a „Péter rendőr” mondatból könnyen kapjuk a vele ekvivalens „Van valaki, aki azonos Péterrel, és rendőr” (exisztenciális) mondatot, ezek tagadása is egyenértékű lesz. Ennyiben viszont vagy mindkettőt eltiltjuk (de, mint már láttuk, Parmenidész a kopulatív tagadó mondatok tilalmán könnyen túltette magát), vagy egyiket sem. Tegyük még hozzá: Parmenidész igenis beszél olyasmiről, ami szerinte nincs (pl. a *semmi*, erről l. a főszöveget később), azaz az interpretátorok állította újabb szabályt sem tekinthette önmagára vonatkozóznak.

<sup>5</sup> Ennyiben elvetjük a szakirodalom szokásos, az alanyok tipizálását is alapul vevő felosztását. Ezért nem említjük a *véridikus* használatot külön esetként, itt ugyanis az alany kijelentés nominalizáltja, illetve tényállás, és a mondat vagy elliptikus (és így kopulatív: az illető kijelentés igaz), vagy nem (és így egzisztenciális: az illető tényállás *fennáll*).

<sup>6</sup> Ez a felfogás lehetne G. E. L. Owen fordításának (1,59—61: „a gondolkodás és beszéd tárgya”) továbbfejlesztése, ahogy J. Barnes valóban ezen a nyomon jut el hozzá (163: „the object of inquiry”).

nem tükrözi pontosan a *tárgyi* világot. Parmenidész egy későbbi megjegyzéssorozata (IV. 2. és VIII. 23—25.) afelől sem hagy kétséget, hogy nála csak a térben kiterjedt, érintkezni, összefüggni képes dolgok lehetnek létezők, illetve a kutatás tárgyai.

Végül a semmiről szóló mondatok valójában értelmetlenek, éppúgy, mint az agglagény feleségéről vagy a szűz nagymamáról stb. szólók: csak akkor értelmesek, ha nem nemlétező jelöletükről, hanem magukról a kifejezésekről szólnak. (Például: „A szűz nagymama önellentmondás”). A fenti példához hasonlóan értékelendő VI. 2. kijelentése is ([...] semmi pedig nincs). Azt állítja, hogy sem a tárgyi világban, sem az elképzelt individuumok között nem találunk olyasmit, amiről a „semmi” ellentmondásos fogalmát állíthatnánk.

A logikai apparátusban a fenti látszatellentmondás nem jelentkezik, itt ugyanis elkülönül az egzisztenciális kvantor ( $\exists$ : „a tárgyalási univerzumban van olyan individuum, hogy...”) és az egzisztenciapredikátum ( $Ex$ : „x létezik”). Így VI. 2. formalizálása nem  $\sim E. Ix \sim Ex$ , hanem  $\sim \exists x. \sim Ex$ .

A II. fragmentum formalizálásához két fogást alkalmazunk. Mivel a kutatás nyelvileg mondatokban realizálódik, föl fogjuk tenni, hogy van legalább egy igaz kijelentésünk (kézenfekvő föltevés, legalábbis ha valamit — pl. egy *a* nevű dolgot — kutatunk, ekkor ugyanis az „*a* kutatásunk tárgya” igaz mondat, függetlenül attól, hogy vajon eszünkbe jut-e); továbbá, az 5. sorban szereplő „szükséges” modális operátor intenzióját elhagyva, egyszerűen egzisztenciakvantornak vesszük — „van olyan dolog, amely nem létezik”.

A 2., 3., 5. sorokban vázolt alternatíva így:  $[\forall x \forall p (Px \supset Ex) \& \sim \exists x \sim Ex] \nabla \nabla [\exists x \exists p (Px \& \sim Ex) \& \exists x \sim Ex]$ . Ez természetesen logikai igazság, „ $Ex$ ” jelentésétől függetlenül. Ha „ $Ex$ ” jelentésposztulátumának kézenfekvően „ $\sim \exists x \sim Ex$ ”-et veszünk, akkor ebből levezethető a 7. sorbeli „ $\sim \exists x \exists p (Px \& \sim Ex)$ ”, ebből pedig a 4. és 6. sor állítása, hogy a diszjunkció első fele  $[\forall x \forall p (Px \supset Ex) \& \sim \exists x \sim Ex]$  érvényes, a másik tag pedig elvetendő.

A III. töredéknek nincs egyértelmű fordítása; mégis, mivel sokan erre alapozzák Parmenidész-interpretációjukat (főként a kétes értékű eljárás!), bemutatunk egy lehetséges értelmezést, mely e cikk céljainak megfelel.

„[...] mert ugyanaz létezik a gondolkodás és a létezés számára.”

Ez a — görögül még homályosabb — mondat jelentheti azt, hogy amit elgondolok, az létezik, s ami létezik, az elgondolható, vagy egyszerűbben, ugyanaz létezik, mint ami elgondolható.

A II. töredéknél már alkalmazott fogással azt, hogy valami elgondolható, úgy formalizáljuk, hogy lehetséges, hogy szól róla igaz kijelentés:

$$\forall x (M \exists p. Px \equiv MEx)$$

Ez viszont  $\forall x (Ex \equiv \exists p. Px)$  logikai igazság volta miatt kézenfekvő (pl. egy *S5* típusú rendszerben; de ez a cikk többi része szempontjából közömbös).

#### IV. töredék

Ugyanúgy, a távollevőket is mint szellemednek szilárdan jelenvalókat tekintsd: mert nem fogják megakadályozni, hogy a létező a létezőhöz tartson; sem nem oszlik szét mindenfelé teljesen kozmosz-szerte, s össze sem áll.

A töredék első sora a III. fragmentum adott értelmezése alapján kézenfekvő: ha valamiről tudom, hogy lehetetlen, akkor további ellenőrzés nélkül azt is tudom, hogy nem áll fenn; s mivel a tanköltemény egész első része logikailag szükségszerű dolgokat állít — melyek ellenkezője logikailag lehetetlen —, ezért állításainak érvényességét nem korlátozza semmi, így érzékeink hatóköre sem. A további sorok a VIII. 22—25. tartalmát mondják el, melyet később elemzünk.

#### VI. töredék, 1—2. sor

Kell, hogy a mondható és gondolható létezzék: mert van létezés, semmi pedig nincs.

A II. töredék (7—8. sor) alapján evidens, ha úgy értjük — aminek semmi akadálya —, hogy szükségszerű, hogy a kimondható és elgondolható dolgok, melyekre sikeresen referálunk, létezzenek.

A VIII. töredékben Parmenidész kimondja, hogy a létező egy (6. sor); viszont éppen ennek bizonyítása közben vezet le, hogy „a létező érinti a létezőt” (25), ami minimálisan két létezőt előfeltételez, amelyek — legalábbis elméletileg — elkülönülhetnek a térben. Mivel „a létező” kifejezés itt nem használható *egy* valami, mint egységes és egyetlen dolog, leírásaként (szemben a 25. sor szóhasználatával), mindarra vonatkoznia kell, ami létezik. Így tehát *a* létező, mint *egy* dolog, csakis az összes létezők halmazát jelentheti. A létezőről bizonyított tulajdonságok is erről a halmazról fognak szólni.

Annak érdekében, hogy ki tudjuk fejezni „a létezőt”, formalizált nyelvünkben bevezetjük a „*H*” operátort, mely a deskriptorra hasonlít, az alábbi kontextuális definícióval:

$$HxFx =_{df} \{x : Fx\}$$

A „*HxFx*” típusú kifejezések ne jelöljék az eredeti univerzum,  $U_1$ , valamely elemét (ez halmazelméleti bonyodalmakra vezetne), hanem alkossanak egy attól diszjunkt  $U_2$  halmazt; a definícióból világos, hogy  $U_2 = 2^{U_1}$ , vagyis  $U_2$  elemei  $U_1$  részhalmazai. Megengedünk továbbá, a szokásos módon, predikátumokat is  $U_2$ -n, amelyeket a görög ABC nagybetűvel jelölünk.

## VIII. töredék

[...] egy szava marad meg az útnak,

hogy *van*; azon pedig igen sok

jel *van*: hogy keletkezhetetlen lévén pusztulhatatlan is, mert hiánytalan, rezdületlen és teljes,

5 nem *valaha volt*, sem *lesz*, mivel *most* az: minden együtt, egy, folytonos: [...]

A nehezen érthető ötödik sort (melyben olykor az időtlenség fogalmát vélték fölfedezni) így érthetjük: a létezőnek e jellemzése nem csak a világ keletkezésének kezdetére vagy a világfolyamat végére igaz, hanem a jelenre is.

A létezőről bizonyítandó „jelek”, attribútumok tehát: keletkezhetetlen és pusztulhatatlan, mozdulatlan, mindent magába foglal, folytonos (és mint ilyen, *egy* is; ezt nem bizonyítja külön Parmenidész), s mindeme tulajdonságok mindig érvényesek rá (ez az egyes részbizonyítások időpontfüggetlenségéből tűnik ki).

6 [...] miféle eredetet kereshetnél a létezőnek?

Hogyan, honnan növekedett? Nem engedem, hogy azt mondd vagy gondold: a nemlétezőből; mert nem mondható, és nem is gondolható el [az sem, amiből a létező származik] úgy, hogy nem létezik.

S miféle szükség serkentette volna

10 hogy előbb vagy később jöjjön létre, ha a semmiből kezdődött?

Így vagy teljességgel [= öröktől] lennie kell, vagy egyáltalán nem létezhet.

Azt sem engedi meg a bizonyíték ereje, hogy a létezőből valaha

bármilyen is legyen önmagán kívül; ezért sem azt, hogy létrejöjjön,

sem, hogy elpusztuljon, nem engedte meg Diké, lazítva bilincsein,

15 hanem szilárdan tart.

Az érv a II. töredék általánosan kimondott axiómáját konkretizálja: ha valami egy  $t$  időpontban valamilyen (tkp. egy  $t$  időpontbeli „kutatás” tárgyául szolgálhat), akkor létezik is ugyanazon  $t$  időpontban. Ha tehát valamire igaz, hogy belőle jött létre a mai létező, akkor az létezett is, vagyis létező volt. A „létezőből — létező” átalakulási folyamat pedig nyilván *nem* a létező létrejövését fejezi ki, a *létrejönni* szó megköveteli, hogy annak két oldalán ne ugyanaz álljon.

Ugyanakkor szembeszökő, hogy a szöveg nem vet számot pl. azzal az eshetőséggel, hogy a mai létező a tegnapi létezőnek csak az egyik feléből jött létre; ahol, noha a folyamat során létezőből létező jött volna létre, mégis valószínűleg pusztulásról beszélünk. Ha nem akarjuk figyelmetlenséggel vádolni Parmenidészt, akkor hihetjük azt, hogy ez azért kizárt, mert a létező részei is csak létezőkből keletkezhetnek ill. belőlük is csak létezők állhatnak elő. Így a fenti gondolatmenetben szereplő érvet tekinthetjük *érvségének*: a kikötés nemcsak a létezőre, a létező dolgok összességére vonatkozik, hanem érvényes tetszőleges olyan dologra, amit megnevezhetek mint létezőt — ez is csak olyasmiből jöhet létre, illetve belőle is csak olyasmiből jöhet létre, ami létezik.

Ekkor pedig valóban lesz a létező minden részének utóda (ami természetesen létezik), s ezért a „létező” teljes terjedelmének csak a „létező” teljes terjedelme lehet utóda, illetve őse.<sup>7</sup>

A formalizáláshoz *minden* predikátumot megfelelő számú időargumentummal bővítünk. Így a II. töredék axiómája így alakul:  $\forall x \forall P \forall t (Ptx \supset Etx)$ , ahol a  $t$  időpontok  $T$  halmaza az egyszerűség kedvéért legyen diszjunkt  $U_1$ -től és  $U_2$ -től is. A predikátumok időargumentumokkal való bővítése után  $U_2$ -ben  $Hx Ft_0 \dots t_n x$  alakú kifejezések jelöletei fognak szerepelni, ahol is  $t_0, \dots, t_n$  rögzített időpontok.

Bevezetjük továbbá az  $U_2$  elemeire értelmezett  $\Sigma$  predikátumot, melyre, ha  $A_{t_1}$  és  $B_{t_2}$  elemei  $U_2$ -nek, akkor, ha  $t_2$  későbbi időpont  $t_1$ -nél,  $\Sigma A_{t_1} B_{t_2}$  és  $\Sigma B_{t_2} A_{t_1}$  is jelentse azt, hogy  $t_2$  időpontra létrejött  $B_{t_2}$  a  $t_1$  időpontbeli  $A_{t_1}$ -ből. Posztulátumként elég annyi, hogy ha  $A_{t_1} \subseteq C_{t_1}$  és  $\Sigma A_{t_1} B_{t_2}$  és  $\Sigma C_{t_1} D_{t_2}$ , akkor  $B_{t_2} \subseteq D_{t_2}$  (ezzel a gyengébb föltétellel helyettesíthetjük azt a kikötést, amit a főszövegben a létező részéről tettünk).

Tegyük föl, hogy a  $t_2$  időpontbeli létező az  $F$  predikátum  $t_1$ -kori terjedelméből jött létre, vagyis  $\Sigma \cdot Hx Ft_1 x \cdot Hx Et_2 x$ ; legyen továbbá  $G$  az a predikátum, amelyre  $\Sigma \cdot Hx Et_1 x \cdot Hx Gt_2 x$ . Ekkor a II. fragmentum axiómája szerint  $Hx Ft_1 x \subseteq Hx Et_1 x$ , és ebből — a  $\Sigma$ -ra adott jelentésposztlátum alapján — következik, hogy  $Hx Et_2 x \subseteq Hx Gt_2 x$ . Ennek viszont a fordítottja ( $Hx Gt_2 x \subseteq Hx Et_2 x$ ) is érvényes (a II. töredék szerint), tehát a két halmaz azonos: ebből  $\Sigma Hx Et_1 x \cdot Hx Et_2 x$  evidens.

Ez szavakban kifejezve: a létező a létezőből jön létre; vagyis a létező keletkezetlen, és nem is pusztulhat el.

*Megjegyzés:* Bebizonyítható, hogy  $A_{t_1} B_{t_2}$  esetén  $A_{t_1} = \emptyset$ , akkor és csak akkor, ha  $B_{t_2} = \emptyset$ .

Legyen ugyanis például  $B_{t_2} = \emptyset$ ; és legyen  $P_{t_1} = \emptyset$  — így  $P_{t_1} \subseteq A_{t_1}$ . Legyen továbbá  $\Sigma P_{t_1} R_{t_2}$ , így posztulátumunk szerint  $R_{t_2} \subseteq B_{t_2}$ ; viszont, mivel  $R_{t_2} = \emptyset$  így  $B_{t_2} \subseteq R_{t_2}$  is.  $B_{t_2} \subseteq R_{t_2}$  és  $\Sigma B_{t_2} A_{t_2} A_{t_1}$ , valamint  $\Sigma R_{t_2} P_{t_1}$  miatt posztulátumunk szerint  $A_{t_1} \subseteq P_{t_1}$ , viszont mivel  $P_{t_1} = \emptyset$ , így  $A_{t_1} = \emptyset$ : qu. e. d. ( $\Sigma$  szimmetrikussága miatt természetesen  $A_{t_1} = \emptyset$ -ből is következik  $R_{t_2} = \emptyset$ ).

<sup>7</sup> A probléma explicit módon csak Melisszosznál szerepel: B.7,3, a létező nem válik nagyobbá (és nyilván kisebbé sem). Részletesen írja le az érvt Pszeudo-Arisztotelész: *Melisszoszról, Xenophanészról és Gorgiaszról*, 974a6—8 „Ha pedig ahogy bizonyos dolgok léteznek örökké mások még hozzájuk létrejönnek, az egy többé és nagyobbá válnék. *S amennyivel több és nagyobb, az semmiből jönne létre.*” Halmazelméleti rekonstrukciónkat más gondolatmenettel is motiválhatnánk, annak azonban a szövegben kevés nyoma van. Elvethetjük ugyanis a „tegnapi létező egyik feléből a mai létező” keletkezési folyamatot arra hivatkozva is, hogy, mivel a parmenidészi létező homogén (homoion) ezért az elégséges alap hiánya kizárja azt, hogy két hasonló része ennyire elütően viselkedjék. Ez a megfontolás is ahhoz a jelentésposztlátumhoz vezet, amit az alábbiakban a  $\Sigma$  (létrejön) relációról megadunk.

Ennek alapján már az is megmutatható, tetszőleges számosságra  $\Sigma A_1, B_2$  esetén  $A_1$  és  $B_2$  számossága azonos (végtelen számosságok esetén is). A könnyebb olvashatóság végett az időindexeket a továbbiakban elhagyjuk.

Ha  $A$  egyelemű, akkor  $B$  is az.  $B \neq \emptyset$ , hiszen  $\Sigma BA$  miatt  $A = \emptyset$  lenne. Ha  $B$  nem egyelemű,  $B$ -nek van olyan  $D$  valódi részhalma, mely nem azonos az üres halmazzal. Legyen  $\Sigma CD$  — ekkor  $C \subseteq A$ , tehát vagy  $C = A$  — ekkor  $A \subseteq C$ , és így  $B \subseteq D$ , ami  $D \subset B$  miatt lehetetlen; vagy  $C = \emptyset$  — ekkor  $D = \emptyset$ , amely  $\emptyset \subset D$  miatt lehetetlen.

$\Sigma AB$  és  $\Sigma AC$  esetén  $B = C$ , hiszen  $A \subseteq A$  miatt  $B \subseteq C$  és  $C \subseteq B$  is igaz.

Legyen  $\Sigma AB$ , és  $B$  számossága legyen nagyobb, mint  $A$ -é.  $A$  elemeit nevezzük  $a_i$ -knek, és  $B$  azon elemeit, melyekre  $\Sigma \{a_i\} \{b_i\}$  igaz,  $b_i$ -knek. Ekkor  $B$ -nek van olyan eleme, mely nem  $b_i$ ; nevezzünk egy ilyet  $d$ -nek, s legyen  $\Sigma \{c\} \{d\}$ . Ekkor  $c$  nem az egyik  $a_i$ , hiszen akkor  $d$  az egyik  $b_i$  lenne. Viszont  $\Sigma BA$  és  $\{d\} \subseteq B$  miatt  $\{c\} \subseteq A$ -nak fenn kellene állnia; tehát  $c$  az egyik  $a_i$  lenne, ami ellentmond föltevésünknek.

- 22 Szét sem válik, mivel teljességgel egyforma;  
Nincs emitt inkább, ami megakadályozná, hogy összetartson,  
sem kevésbé; minden teli van létezővel.

A létezésnek nincsenek fokozatai, tehát a létező folytonosságát csakis valami tőle különböző, tehát nemlétező szakíthatná meg; nemlétező viszont nincs. Ez persze nem zárja ki, hogy a létező különböző tulajdonságú részeit megkülönböztessük, mint ezt Parmenidész is megteszi később.

Jelentse  $\Phi A . B$  (ahol  $A, B \in U_2$ ) azt, hogy  $A$  diszkontinuus részekre vágja  $B$ -t, és legyen ennek logikai következménye, hogy  $A$  és  $B$  diszjunktak. (Itt időargumen-tummal — fölösleges lévén — nem bonyolítjuk a kifejezéseket.) Ekkor azt, hogy a létező nem osztható, így írhatjuk:  $\sim \exists F . \Phi Hx Fx . Hx Ex$ , ami láthatólag érvényes, hiszen a diszjunktági kritérium nem teljesülhet  $\forall x \forall F (Fx \supset Ex)$  miatt. Így a létező, lévén oszthatatlan, folytonos egész, „egy” is.

- 26 Másrészt nagy kötelékek határaiban mozdulatlan kezdet s elmúlás nélkül, mivel a keletkezés és pusztulás igen messze hátráltak, elüzte őket a nyilvánvaló bizonyítás.  
Maradván ugyanaz, ugyanott: önmagában nyugszik.  
30 s így rendületlenül ott marad; mert a hatalmas Ananké határ kötelékeiben tartja, mely körbezárja,  
mert úgy helyes, hogy a létező ne legyen befejezetlen:  
hiszen nem hiányos — ha az volna, mindennek híjával volna.

A fenti sorokban két egyirányba mutató gondolatmenetet találhatunk arra, hogy a létező mozdulatlan. Az első a keletkezhetetlenség—pusztulhatatlanság bizonyítására hivatkozik, a második szerint a létező teljes, nem jöhet hozzá vagy nem vesztet el belőle valami, ami révén aztán a létező maga is áthelyeződne.

Parmenidész érvelése összhangban van azzal, hogy tulajdonságok terjedéséről szoktunk beszélni: amikor pl. egy influenzajárvány terjedéséről beszélünk, akkor arra gondolunk, hogy korábban egészséges emberek influenzások lesznek. Ha ezt a megfontolást most a „létező” predikátumra alkalmazzuk, a következőket fogjuk kapni: Akkor mondhatnánk, hogy e predikátum terjedelme kiterjed, illetve veszít kiterjedéséből, ha lennének olyasmik valamelyik időpontban, amik korábbi nem-létező dolgokból származtak, illetve amikből nem-létező dolgok jönnének létre. (Ha a két folyamat egymást kiegyensúlyozva állna egyidejűleg fenn, akkor mondhatnánk azt, hogy a „létező” predikátum terjedelme odébb vándorol.) Azaz, ahogy Parmenidész is mondja, a létező elmozdulásához a már a 6—15. sorokban megcáfolt keletkezésre vagy pusztulásra lenne szükség — s hogy azokat elutasítottuk, velük együtt meg kell válnunk a létező mozgásától is.

Látható, hogy a második érv is ezt az előbbi rekapitulálja: a létező, mivel nem keletkezhet és nem pusztulhat, teljes, s ennyiben az előbbi gondolatmenet értelmében mozdulatlan.

Hogy egy  $F$  predikátum terjedelme „elmozdult”, azaz más (és nem leszármazott) individuumokra igaz, mint korábban, jelöljük  $\Psi HxFt_1xHxFt_2x$ -szel; definíciója:

$\Psi HxFt_1x.HxFt_2x \equiv [\Sigma HxFt_1x.HxGt_2x \supset (HxGt_2x \neq HxFt_2x)]$  (bármely  $G$ -re).

$F$  helyébe  $E$ -t írva, a keletkezhetetlenség bizonyítása (9—12. old.) szerint,  $G$  érdekes kitöltése, tudniillik amikor a kondicionális előtagja igaz is, nyilván  $E$  lesz; ekkor a jobb oldali nem-azonosság hamis, tehát a létező — a fenti értelemben — sohasem „mozdul el”. (Nem azt igazoltuk, hogy a létező térben nem mozog, sem azt, hogy terjedelmét nem változtatja.) Lehetne ennél erősebben is formalizálni, de akkor a bizonyítás során a szövegtől teljesen idegen segédpremisszákat kellene alkalmazni.

A 33. sor lehetséges értelme: mivel következtetéseink egyenesen folytak a második töredéktől fogva, ha a konklúzió hamis lenne, tehát például a létező „hiányos” volna, akkor a kiindulás is rossz lett volna — vagyis nem volna semmiféle „kutatás” semmiről, mert semmi sem létezne.

Hogy Parmenidész valóban gömb alakúnak képzelte-e a létezőt (a 42—49. sorokban beszél ilyesmiről), vagy csak hasonlatról van szó: nem elemezzük, mivel nem logikai kérdés; csak annyiban, hogy leszögezhető: nem következik a többi érvből.



A létezőről szóló tan kifejtése után Parmenidész áttér a halandók *doxáinak*, vélekedéseinek ismertetésére, melyek „nevek”, nem „nyilvánvalóak” stb. A pejoráló terminusok nézetünk szerint csak azt fejezik ki, hogy a *doxa* alacsonyabb rendű megismerés terméke: nem bizonyos dedukció eredménye, hanem csupán az érzékelt dolgok megnevezése és egy lehetséges elrendezése; csalfa is, amennyiben szükségszerűnek óhajt látszani.<sup>8</sup>

Már a létezőről szóló részben is úgy tűnt, hogy a létező kiterjedt a térben; itt ez nyilvánvaló. Be kell azonban vezetni egy olyan tulajdonságot, melynek tekintetében különbözhetnek a dolgok, s így egyáltalán elhatárolhatóak.

- 53 Mert két formát állítottak, hogy megnevezzék a tulajdonságokat,<sup>9</sup>  
Küzülük egyet nem szükséges, amiről tévedésben vannak.  
[Ti. ők szükségesnek vélik mindkét formát.]

Vagy azért tévednek a halandók, mert csak egy dolog szükségszerű: a létezés (ez tűnik valószínűbbnek), vagy esetleg azért, mert elég lenne egyetlen „formát” posztulálniuk; a másikat pótolhatná a „nem-ilyen-és-ilyen”. — A két forma: a fény és az éj, melyeknek itt materiális tulajdonságaik vannak (pl. súly). A lényeges viszont az, hogy a létező két fajtáját jelentik, együtt azonosak vele.

#### IX. töredék

- 3 [. . .] minden teli van fénnel és homályos éjjel,  
[. . .] mert semmi sincs, ami egyikbe sem tartozik.  
Mind a meghatározás, mind a szóhasználat (vö. VIII. 24) a létezőt idézi föl, mint még több más helyen is a *doxában*. Tehát a fény és sötét különböző keverékeiből összeálló érzékvilágban a létező szerepe szigorúan analóg az arisztotelészi szubsztrátumával, bár lehet, hogy Parmenidész még korporeálisabban fogta föl.

<sup>8</sup> Vö. Szimplikiosz: *Fizika—komm.*, 39,10 (A34)

<sup>9</sup> Vagy: jellemzőket, karakterisztikumokat. A sor Diels óta kurrens értelmezése elfogadhatatlanul szerkesztené a görög mondatot: a sor harmadik és ötödik szava tartozna egybe, mint idiomatikus kifejezés, ettől függ a sor végén álló *infinitivus*, s ennek tárgya az első és negyedik szó (ezzel a *katethento* terminusértékét is elvesztegetnénk). Ennek az értelmezésnek számot kellene adnia arról, hogy miért is ilyen kacifántosan ír Parmenidész akkor, amikor a sorban a *morphász*, illetve *gnómász* szavak felcserélésével (s a hexaméter ettől hexaméter marad) egyszerűen és áttetszően is el lehet ezt a gondolatot mondani. Elfogadható még Furley és mások értelmezése, amely Diels előtt általános volt (Furley 5), akik is *gnómaiszt* olvasnak, s ezt „[. . .] hogy tudásaik alapján megnevezzék őket”-nek fordítják.

Interpretációnk legjelentősebb kihatása, hogy a későbbi görög gondolkodás viszonyát Parmenidészhez új megvilágításba helyezi. Ahogyan ugyanis saját természetfilozófiája összefér a létezőről való tannal, ugyanúgy belefér az utóbbi a kor más világmagyarázataiba is. Így hát nem szükséges a rákövetkező százötven évet preconcepcionálisan az eleai szolipszizmus elkerülésére tett kísérletnek látnunk: tekinthetjük a parmenidészi keretelmélet újabb és újabb fölhasználásának is.

Valójában mindannyian a *doxa* és az *alétheia* viszonyát rendezik el újra, azaz olyasmiről, ami Parmenidésznél még egyszerűen a *doxa*-ba kerülne, náluk fölvételt nyer az *aléthikus* részbe is. Empedoklészről azt is tudjuk — ezt Steiger Kornél nagy jelentőségű kandidátusi disszertációja mutatta ki és elemzi részletesen<sup>10</sup> —, hogy gondolatmenete szigorúan párhuzamos a Parmenidészével; így legalább nála bizonyos, hogy szubjektíve sem törekedett Parmenidész megcáfolására vagy kiigazítására,<sup>11</sup> hanem, megértve gondolatai súlyát, azoknak — elsősorban természetfilozófiai — továbbfejlesztését adja.

Démokritosz, Parmenidésszel szemben, azt mondja, hogy a semmi létezik: *semminek* az űrt nevezve. Úgy látszik, abból indult ki, hogy *testi* értelemben egyáltalán nem kézenfekvő az, hogy semmi nincs. Elfogadja ugyanakkor Parmenidész következtetéseit — az elemi testekre (noha itt már az attribútumok teljesen elvesztik logikai szükségyszerűségüket, hiszen az a létezés *logikai* értelméből folyt!), melyekben tehát valóban nincs *semmi*, vagyis hogy tömörek. — Egyébként neki sem sikerül ellentmondania Parmenidésznek, hiszen az utóbbi szerint nyilván az űr is létező volna, csak éppen nem *testi* jellegű.

Ezek szerint Démokritosz mintegy egy szűkített értelmű *E'* létezés-predikátumot is bevezetett a meglévő *E* mellé. Ennyiben bátran mondhatta, hogy a nemlétező is létezik:  $\exists x. \sim E'x \& Ex$ . Lényeges, hogy az átalakulásra  $HxE'x$  és  $Hx \sim E'x$  invariánsak, azaz Démokritosz erre a predikátumra is fenntartja a „létezőből — létező, nemlétezőből — nemlétező” posztulátumot, ami azonban logikailag nem levezethető.

Megfigyelhető, hogy a Parmenidészt követő gondolkodók, keletkezés és pusztulás eleatikus elemzésének átvételével, annak Parmenidésznél ki nem mondott korolláriumát is érvényesnek ismerték el magukra nézve: a létezők számosságát mindannyiuknál

<sup>10</sup> Steiger [2], I. különösen II. fejezetet.

<sup>11</sup> Empedoklész B 17,26 és Parmenidész B 8,52 szóegyeztéséből (úgy *apatélon*, illetve *apatélon*) elhamarkodott dolog arra következtetni, hogy Empedoklész direkt módon ki akarná igazítani mesterét (Vö. Diels ad.loc., 92, A. A. Long 97, Guthrie 138). Sőt, mivel Empedoklész B 17,26 az empedoklészi ésszel látott (értsd: *aléthikus*) világról jelent ki valamit, szóhasználata összhangban van Parmenidészével: B 8,52 értelmében a *doxáról* szóló szavak csalárdak, míg az *alétheiáról* szólók nem.

állandó (l. 5. old., *Megjegyzés*). Hangsúlyossá, rendszerén belül funkcionálissá ez a kikötés Démokritosznál és Anaxagorásznál válik. Mindkettőjüknél a létező végtelen sok partikula összessége, a különbség köztük annyi, hogy míg az atomista fölfogás szerint a véges tárgyak véges elemszámúak, Anaxagorásznál ezek is végtelen sok alkotórészből állnak.

Platón ideái erősen emlékeztetnek a létezőre (mely maga is az egyik legfőbb idea), szintén nominálizált predikátumok, de hangsúlyozottan időtlenek, és nincsenek térhez kötve. A participáció — melyhez nála is szükség van szubsztrátumra — csak a predikálás platóni kifejezése.

Az ideákat a  $H$  operátornak az időargumentumot is lekötő, kibővített használatával  $H \langle t, x \rangle Fx$  típusú kifejezésekkel írhatjuk le; a participációt a *részhalmaza*, illetve *elemé* reláció fejezi ki. (Persze, Platónnál az ideák kezelése meglehetősen változatos — vagyis önellentmondásos —, ez a javaslat csak a leggyakrabban megjelenő ideafogalmat formalizálja.)

Nem meglepő, hogy Parmenidészt össze lehetett békíteni a későbbi bölcsek tanaival, hiszen interpretációnk szerint csak egy sor, a korban nem evidens logikai igazságot fejtett ki. Olyannyira, hogy az általa fölvázolt keretelmélet még rendszerének radikális félreértelmezését is túl tudta élni — Arisztotelész minden visszafogottság nélkül nevezi többször is<sup>12</sup> „régí”-nek, „a fizikusok általános véleményé”-nek.

*A cikkben feloltdatlan jelek jegyzéke*

$\in$	$a \in A$	$a$ <i>elemé</i> $A$ -nak
$\{x: Fx\}$		azon $x$ -nek halmaza, melyekre igaz, hogy $Fx$
$\emptyset$		üres halmaz: azon halmaz, amelynek nincsen egyetlen eleme sem
$\subseteq$	$A \subseteq B$	$A$ <i>részhalmaza</i> $B$ -nek; $A$ minden eleme <i>elemé</i> $B$ -nek is: $A \subseteq B \equiv_{df} \forall x(x \in A \supset x \in B)$
$\subset$	$A \subset B$	$A$ <i>valódi része</i> $B$ -nek; $A$ <i>részhalmaza</i> $B$ -nek és nem azonos $B$ -vel. $A \subset B \equiv_{df} A \subset B \ \& \ B \not\subseteq A$
$2^A$		hatványhalmaz-képzés; azon halmaz, amelynek <i>elemei</i> azok a halmazok, amelyek <i>részhalmazai</i> $A$ -nak: $x \in 2^A \equiv x \subseteq A$
$\sim$	$\sim p$	negáció: nem igaz, hogy $p$
$\&$	$p \ \& \ q$	konjunkció: $p$ és $q$
$\supset$	$p \supset q$	kondicionális: ha $p$ , akkor $q$
$\vee$	$p \vee q$	alternáció: $p$ vagy $q$ (nem kizáró vagy)
$\nabla$	$p \nabla q$	diszjunkció: $p$ avagy $q$ (kizáró vagy)
$\equiv$	$p \equiv q$	bikondicionális: $q$ akkor és csak akkor, ha $p$ $p \equiv q \equiv_{df} (p \supset q) \ \& \ (q \supset p)$
$x, y$		individuumváltozó, csak kvantor hatáskörében használjuk
$P$		predikátumváltozó, csak kvantor hatáskörében

<sup>12</sup> Met. A 3,12; Fizika A 8; A4; A3

F, G		predikátumváltozók, vagy predikátumparaméterek, utóbbi szerepükben egy tetszőlegesen rögzített tulajdonságot fejeznek ki
=	$x = y$	azonosság-reláció, x azonos y-nal
$\exists$	$\exists x \quad Fx$	existenciális kvantor, van olyan x, hogy Fx másképp: van F tulajdonságú dolog
$\forall$	$\forall x \quad Fx$	univerzális kvantor, minden x-re Fx, minden dolog F tulajdonságú. $\forall x \quad Fx \equiv \sim \exists x \sim Fx$
I	$Ix \quad Fx$	deskriptor; azon x, melyre Fx (csak akkor értelmes, ha pontosan egy dolog F tulajdonságú)
M	$Mp$	potenciális-operátor: lehetséges, hogy p
N	$Np$	szükségyszerűség-operátor: szükségzerű, hogy p $Np \equiv_{df} \sim M \sim p$
$\Rightarrow$	$\{p_0 \dots p_n\} \Rightarrow q$	következtetés, a $p_0$ -t ... $p_n$ -t tartalmazó kijelentéshalmazból logikailag következik q

Ezeket túl az azonosságjelet (=) és a halmazelméleti jeleket tartalmazó mondatok tagadásának formalizálásakor a következő jeleket használjuk:  $\neq$  (nem azonos),  $\notin$  (nem eleme),  $\subsetneq$  (nem valódi része),  $\not\subset$  (nem részhalmaza).

## IRODALOM

Az alábbi művekre csak szerzőjük nevével és, ha szükséges, sorszámmal hivatkozunk. Ezután oldalszámot adunk meg, Arisztotelész esetében feltüntetjük az illető mű címét, könyv- és fejezetszámot, oldalszámot, hasábot és sorszámot adunk meg.

- Allen, R. E.—Furley, David J. (ed.): *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. II., RKF, London 1975
- Anton, John P.—Kustas, George L. (ed.): *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of N. Y. P., Albany 1972
- Aristotelis opera omnia* ed. I. Bekker (iterum ed. O. Gigon), De Gruyter, Berlin 1960 (2. kiad.)
- Barnes, Jonathan: *The Presocratic Philosophers*, RKP, London 1982
- Bayle, Pierre: *Choix d'articles tirés du dictionnaire historique et critique*, Georg Olms, Hildesheim — N. Y., 1982
- Bos, A. P.: „Parmenides' onthulling en denken en spreken”. *Philosophia reformata* 47 ('82), 155—178. o.
- Cherniss, Harold: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Octagon Books, N. Y. 1976 (3. kiad.; 1. kiad.; 1985).
- Diels, Hermann: *Parmenides' Lehrgedicht*, G. Reimar Verlag, Berlin 1897
- Diels, H.—Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1956 (8. kiad.)
- Furley, David J.: „Notes on Parmenides”, in: *Exegesis and Argument. Festschrift G. Vlastos*, Assen 1973, 1—15. o.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, vol. II., CUP, Cambridge 1965
- Long, A. A.: „The Principles of Parmenides' Cosmogony”, *Phronesis* 8 ('63), 90—107. o. = Allen—Furley, 82—101. o.
- Mourelatos, A. P. D. (ed.): *The Pre-Socratics*. Anchor Books/Doubleday, Garden City, N. Y. 1974.
- Owen G. E. L.: (1) „Eleastic Questions”, *Classical Quarterly* 10 ('60), 84—102. o. = Allen—Furley, 48—81. o. (2) „Plato and Parmenides on Timeless Present”, in: *Mourelatos* 271—292. o. = *The Monist* 50 ('66), 317—340. o.
- Owens, Joseph: „The Physical World of Parmenides”, in: *Festschrift A. Ch. Pegis*, Toronto 1974, 378—395. o.
- Phillips, E. D.: „Parmenides on Thought and Being”, *Philosophical Review* 64 (1955), 546—560. o.
- Simplicii in Aristotelis Physicorum libros*, ed. H. Diels, G. Reimer, Berlin 1882

- Steiger Kornél: (1) „Parmenidész töredékei”, *Világosság* 13 (1972), 81—85. o. (2) „Parmenidész és Empedoklész kozmológiája”, kandidátusi értekezés 1978
- Stokes, Michael: *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center for Hellenic Studies, Washington D. C. — Harvard U. P., Cambridge Mass. 1971
- Tarán, Leonardo: *Parmenides*, Princeton U. P., N. Y. 1965
- Verdenius, Willem Jakob: *Parmenides. Some Comments on his Poem*, J. B. Wolters' Uitgeverij, Groningen-Batavia 1942
- Woodbury, L.: „Parmenides on Names”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 145—160. o. = *Anton—Kustas* 145—162. o.

## SUMMARY

*István M. Bodnár—Gyula Klima—Ferenc Ruzsa: The Verification of Parmenides*

The paper begins with a brief rebuttal of a central tenet of the literature, viz. that P. had to reject all negative existential propositions. Instead we propose an overall distinction between the quantifier  $\exists$  and a predicate of the language, E, which expresses existence. [For relentless enemies to a predicate of existence: E can be defined as  $E =_{df} \lambda x \cdot x = x$ .] Now negative sentences of the existential *quantifier* may be true, there are true sentences of the form  $\sim \forall x.Fx$  where F is a predicate, whereas there is no individual in the universe which could be asserted not to exist, no sentence of structure  $\sim Ea$  is true. [I.e.  $\forall x. Ex$  is valid. Notice that it is equivalent to  $\sim \exists x. \sim Ex$  and P' wording in the second half of B2,3 is clearly parallel to this formula containing the negation of an existential quantifier.]

After examining the fragments leading up to the core of Alêtheia, we proceed to B8. First a new operator, H is introduced into our language — Hx. Fx is the name of the class of the objects (within the universe) which are F. Then we show that Hx. Ex is a suitable formal equivalent of τὸ ἐόν — with a number of trivial meaning postulates all the *σηματα* of B8 (with the sole exception of the sphere-simile) can be formally proved.

This semantical reconstruction not only sheds new light on the problematical relationship between Alethêia and Doxa, it also gives P. a new setting in Greek philosophy. He ceases to be the odd one and gets reintegrated into the mainstream of subsequent Greek speculation. A final paragraph delineates the broad outlines of connexions between our P. and Anaxagoras, Democritus, Plato and Aristotle, respectively.

# ARISZTOTELÉSZ „HIDEG” ISTENE

RÁSZLAI TIBOR

I. Arisztotelész theológiai tanítása nem tekinthető egyszerűen metafizikája függelékének vagy akár betetőzésének, hanem annak a lényegét alkotja: nem hiába nevezi ugyanis Arisztotelész az alapfilozófiát *theológiának* is.<sup>1</sup> Valószínűsíthető az a vélemény, hogy az arisztotelészi bölcelet lényegileg *egy* alaptételből nő ki. E princípium szerint semmiféle területen sem lehet magyarázatainkban a végtelenségig visszamenni, mely minden dialektika buktatója, hanem mindenütt meg kell állnunk egy ponton.<sup>2</sup> A logikában ez annak a fölismerésére vezet bölcselőnket, hogy kell végső, tovább nem bizonyítható logikai alapelvnek lennie, mely mint közvetlenül fölsimert tétel<sup>3</sup> alapja minden megismerésnek: ilyen nevezetesen az ellentmondás elve. Etikai téren ebből az alapbelátásból az következik, hogy *végcél* nélkül cselekvés s a cselekvések értékelése nem jöhet létre. Ontológiai szempontból pedig ez az alaptétel arra készleti gondolkodónkat, hogy a szubsztanciákban egy végső oszthatatlan alanyt: a *formát* tegyen föl.<sup>4</sup> Végül ezért vesz fel a mozgató okok sorából egy *első* mozgató okot: egy istenséget, aki a világ minden változásának végső éltetője.

Pauler Ákos *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai* című könyvében azt törekedett igazolni, hogy a „végtelen regresszus lehetetlenségének elve” — ahogyan elnevezhetjük. Arisztotelész föntiekben említett alaptételét — egyjelentésű azzal a princípiummal, mely szerint „nincs relatívum Absolutum nélkül”.<sup>5</sup> Arisztotelész valamennyi, az istenség mellett érvelő bizonyítéka voltaképpen azt jelenti, hogy mert a világ relatív, azaz „függő” valami, elkerülhetetlenül valami Abszolútumra, azaz független mozzanatra utal, amely az istenséggel azonos.

II. Az arisztotelészi gondolkodás interpretátorai ezt az egységes alapot általában kikerülték. Így azt sem ismerhették föl, hogy mennyire összeforrott az istenfogalom az arisztotelészi filozófia alapfogalmaival. A ma közkeletű nézetek eredete közel másfél évszázadra nyúlik vissza: Zeller méltatta Arisztotelész theológiáját mint metafizikájá-

<sup>1</sup> *Metaphysica*, E. 1., 1026 a 18.

<sup>2</sup> *Metaphysica*, A 3., 1070 a 4.

<sup>3</sup> *πρότασις ἄμεσος*

<sup>4</sup> *Metaphysica*, Z. 8., 1034 a 8.

<sup>5</sup> Pauler Ákos: *Logika. Az igazság elméletének alapvonalai*, Bp. 1925, 39. §.

nak betetőzését;<sup>6</sup> s Gomperz és Siebeck szerint is<sup>7</sup> az istenfogalom fejtegetése szintén csak a „Krönung” szerepét játssza Arisztotelész metafizikájában. A Sztagirita gondolkodásának egyik legnagyobb hatású elemzője, O. Willmann<sup>8</sup> is inkább a vallási motívumokat emeli ki az arisztotelészi teológia magyarázatában, s kevésbé érdeklődik az istenfogalom logikailag alapvető jelentősége. Arisztotelész teológiájának legmélyébe csak úgy világhatunk be, ha abból az alapvető tényből indulunk ki, hogy ő tulajdonképpen két különböző úton jut el az istenség létének tételezéséhez.<sup>9</sup>

Az egyiket a „Methaphysiká”-nak nevezett értekezésgyűjtemény, a másikat a „Physika” c. mű tartalmazza. Már Szimplikiosz figyelmeztet arra, hogy Arisztotelész a *Fizikában* az Istent mint a világ mozgató-okát<sup>10</sup>, a *Metafizikában pedig mint cél-okát*<sup>11</sup> mutatja be.<sup>12</sup>

Nézzük előbb a *Metafizika* XII. (A) könyve idevágó gondolatmenetét. A *Metafizika* istenbizonyítása a fizikai mozgás föltételeinek analiziséből indul ki<sup>13</sup>: a szubsztanciák nem múlnak el, mert ha ezek is elenyésznének, nem létezne semmi maradandó. Ám ha a szubsztanciák mindig megvoltak, a mozgás is mindig létezett, s hasonlóképpen idő is mindig volt — mely éppen a mozgások egymásutánja. Mozgás azonban csak úgy lehetséges, ha van valami mozdulatlan, aminek lényege a tevékenység, s így ami maga már nem szorul rá semmi külső mozgatóra. Az első mozgató csak akkor lehet ilyen, ha nem mechanikai módon mozgat: ugyanis az ily mozgatásnál test mozdít meg testet, aminek folytán a mozgató is megmozdul. Az első mozgató tehát csak oly módon mozoghat, amely nem kívánja az ő megmozdulását is.

De van-e egyáltalán ilyfajta mozgatás? Arisztotelész szerint ilyent akkor észlelünk, ha a mozgató lelki úton mozgat, vagyis azáltal, hogy önmaga iránt vágyat és szeretetet ébreszt azokban a dolgokban, melyeket megmozdít. Isten tehát úgy mozgatja a világot, amint a szeretett lényt az, aki szereti őt.<sup>14</sup> Mivel azonban a szeretet a szeretett lény megismerését tételezi, az istenség úgyis maga felé irányítja a lényeket, mint ahogy az ismeret tárgya vonzza a megismerőt.

Arisztotelész e gondolatmenete, bár a fizikai mozgás elemzéséből indul ki, minden más változásra is érvényes: ugyanis a mozgás (*κίνησις*) terminusát *mindennemű* változásra alkalmazza.

<sup>6</sup> E. Zeller: *Philosophie der Griechen*, II. köt., Berlin 1862 (2. kiad.), 2. o.

<sup>7</sup> H. Gomperz: *Griechische Denker*, III. köt., Leipzig 1909, 168. o. — M. Siebeck: *Aristoteles*, Stuttgart 1902 (2. kiad.), 43. o.

<sup>8</sup> O. Willmann: *Geschichte des Idealismus*, I. köt., Braunschweig 1907, 461 skk. o. — Lásd még J. M. Le Blond: *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1939, 24—117. o.; W. D. Ross: *Aristotle*, London 1923; H. A. Zwergel: *Principium Contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie*, Meisenheim a. Glan 1972

<sup>9</sup> O. Hamelin: *Le système d'Aristote*, Paris 1920, 316. o.

<sup>10</sup> ποιητικὸν αἴτιον

<sup>11</sup> τελικὸν αἴτιον

<sup>12</sup> *Scholia in Aristotelem*, collegit C. A. Brandis, Leipzig 1836, 454. o.

<sup>13</sup> *Metaphysica*, A 6.

<sup>14</sup> κινεῖ δὲ ὡς ἐζώμενον: *Metaphysica*, A 7., 1072b. 3.

Arisztotelész *második* istenbizonyítéka a *Fizikában* található.<sup>15</sup> Ez szintén fizikai változás föltételeként mutatja ki az ősmozgató szükségességét, hasonló módon következtetve a változóról a változatlanra, mint a *Metafizika* előbb ismertetett gondolatsora. Abban is konvenióál a két gondolatmenet, hogy az ősmozgató nem lehet anyagi természetű. Eltérés ott mutatható ki, hogy míg a *Metafizika* ezt annak alapján mondja ki, hogy ellenkező esetben a mozgató is megmozdulna, addig a *Fizika* azért zárja ki az ősmozgató testi mivoltát, mert a világban folyó mozgás örök lévén, az ősmozgatótól *örök* mozgást kíván. Ámde a test csak véges lehet s így nem lehet forrása a végtelen (örökkévaló) mozgásnak. Azaz az Ősmozgató = Isten nem lehet test, s így részei sem lehetnek. A *lelki* mozgatással való magyarázatnak itt halvány nyoma sincs.

Mi lehet a különbség oka? Bár Werner Jaeger nagy fontosságú kutatásai,<sup>16</sup> vagy újabban Routila monográfiája<sup>17</sup>, Düring problémafölvető Arisztotelész-értékelése<sup>18</sup> fényt derítettek a Sztagirita filozófiai fejlődésére, mégsem merünk kérdésünkre azzal a föltevessel felelni, hogy itt Arisztotelész teológiájának két fejlődési stádiumával van dolgunk.

De Arisztotelész istentanával itt különben sem bölcsellettörténeti, hanem metafizikai szempontból foglalkozunk. Azaz problémánk nem az, hogy Arisztotelész maga mit tartott meg későbbi fejlődése folyamán korábbi teológiai nézeteiből, hanem hogy az általa fölvetett, idevágó eszmék miképpen férnek meg egymással *logikailag*, s vajon nem szorulnak-e megfelelő kiegészítésre?

*III.* Először is arra a kérdésre kell felelnünk, hogy az arisztotelészi teológia alapját adó kettős gondolatmenet miképpen függ össze? Más szóval: Isten és Világ viszonyának elmélete miképpen alakul, ha a két ismertetett istenbizonyítékot kölcsönös vonatkozásokban tekintjük?

A két gondolatmenet egyaránt úgy mutatja be az Istent, mint aki szüntelenül *mozgatja* a világot. Tudjuk, hogy Arisztotelész nem ismeri a teremtés eszméjét, s a világot éppúgy örökkévalónak tartja, mint az istenséget.<sup>19</sup>

E mozgás *módját* a *Metafizika* meg is jelöli a vágyébredésben — a *Fizika* azonban e tekintetben makacsul hallgat. *Két* kérdés vetődik föl itt: 1. Az ismertetett két gondolatsor alapján az Isten miféle hatást gyakorol a Világra? 2. S viszont: a Világ hogyan viselkedik az Istennel szemben?

Hosszas vita folyt és folyik ma is az Arisztotelész interpretátorok között arról, vajon az arisztotelészi istenség hat-e a világra, vagy pedig, egyedül a *νοησις νοησεως* örök

<sup>15</sup> *Physica*, VIII. 10.

<sup>16</sup> W. Jaeger: *Aristotle*, London 1962

<sup>17</sup> Lauri Routila: *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*, Amsterdam 1969, Acta Philosophica Fennica, 23. fasc.

<sup>18</sup> I. Düring: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denken*, Heidelberg 1966; *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, hrsg. v. Fritz Peter Hager, Darmstadt 1969, Wege der Forschung 206.

<sup>19</sup> Ivánka Ede: „Isten megismerése Aristoteles szerint”, *Athenaeum* 1930 (XVI), 132—141, 133. o.; *De Coelo*, II. 14., 29.6a33.; *Meteor.* I. 14., 353a15.



boldogságába merülve, mitsem törődik annak sorsával.<sup>20</sup> Hogy e problémát megoldhassuk, először is azt kell megállapítanunk, hogy Arisztotelész két istenbizonyítékából mi következik Isten és Világ viszonyára nézve, s csak *azután* kell oly szöveg után néznünk, mely e viszonyt közelebről megvilágítja.

Arisztotelész szerint minden változás csak úgy indulhat meg, ha azt valamely *külső ok* kiváltja. A mag csak úgy kezdhet csírázni, azaz képességei úgy fejlődnek ki, ha megfelelő külső tényezők (nedvesség, hő stb.) hatást gyakorolnak rá. Ugyanezen okból az ember csak társaságban válhat valóban emberré, mert csak külső lelki behatások indítják meg benne lelki képességeinek kibontakozását. A világfolyamat, Arisztotelész fölfogása szerint, lényegileg nem egyéb, mint lehetőségek — ha úgy tetszik: képességek — valóra válása. Ez pedig azonos a tökéletesedéssel, amely épp a lényeg fokozatos realizálódását jelenti. Az ember is fejlődése által válik igazi emberré, ami bölcselőnk tanítása szerint egy jelentésű azzal, hogy ezáltal jóvá, azaz erényessé válik, aminek nyomán a lényegükkel harmonikus élet: *εὐδαιμονία* fakad. A jó, a tökéletes, az erény és a boldogság kifejlődését, azaz fokozatos megvalósulását végső elemzésben azonban az Isten teszi lehetővé, mert hiszen Ő az, aki, mint Első Mozgató minden mozgást és változást éltet e világban. Ha tehát Arisztotelész istenbizonyítékainak konzekvenciáit végigvisszük, csakis arra az eredményre juthatunk, hogy *minden lény* az isteni jósnak köszönheti jószágát, tökéletesedését és boldogságát. Eszerint az istenség azáltal, hogy *mozgatja* a világot, minden további ténykedés nélkül is *jót* cselekszik vele: tökéletesíti s mintegy magához emeli, azaz gondviselészerűen jár el. Nem föltétlenül kell tehát elfogadnunk Aquinói Tamás tételét, mely szerint „in hoc praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit”,<sup>21</sup> ahhoz, hogy joggal kimondhassuk: Arisztotelész szerint az istenség *szereti* a világot.

A kérdés mármost az, hogy Arisztotelész *valóban* tartotta-e ezt? Vajon nem esünk-e abba a hibába, hogy azokat a következtetéseket, amelyeket *mi magunk* vontunk le valamely filozófus tételeiből, projiciáljuk a történelembe, úgy hogy bölcselőnket velük fölruházzuk?

A kérdés annál is indokoltabb, mert magyarázatunknak első tekintetre meglehetősen anakronisztikus jellege van. Hiszen, ha igazunk van, akkor Arisztotelész theológiája jóval közelebb áll a keresztény tanításhoz, mint gondoltuk. A görög szellem félreismerésének látszik, ha a világtól elvonatkoztatott arisztotelészi istenségnek oly benső, mondhatni Róma-hőmérsékletű magatartást tulajdonítunk a világgal kapcsolatban, melyet (a reformáció előtti) keleti és nyugati kereszténység egyaránt vallott. Most nem fogunk arra kitérni, hogy mennyire szorul revízióra a görög gondolkodás intellektualisztikus „hidegségéről” elterjedt nézet. Kizárólag arra mutatunk rá, hogy Arisztotelész *Platón tanítványa* is volt. Platón pedig ismeri azt a

<sup>20</sup> F. Brentano: *Die Psychologie des Aristoteles. Beilage*, 1867 és *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, 1911; K. Elser: *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, Köln 1983.

<sup>21</sup> *Summa contra Gentiles*, III. 1., 90.c. (A szeretet főként abban áll, hogy aki szeret, jót akar annak, akit szeret.)

kérdést, hogy az Isten *miért* alkotta a világot, s erre azt feleli: mert jó volt — ἀγαθός ἦν. S kibővíti mindezt: mert benne semmiféle irigység nem rejtőzött, s úgy akarta, hogy minden lehetőleg hasonló legyen Hozzá.<sup>22</sup> Azaz Platón azt tanítja, hogy az Isten jóindulattal, vagyis szeretettel viseltetik a Világ iránt, s akkor, ahogyan őnála, úgy tanítványánál, Arisztotelésznél is joggal föltételezhetjük ezt a tanítást, mely szükségszerűen folyik istenbizonyítékaiból.

Ám az arisztotelészi szövegekben kétségtelen nyoma is van annak, hogy Arisztotelész maga is levonta alaptételéből azt a konklúziót, hogy az istenség szereti a világot s szüntelenül jót cselekszik vele. Hogy e területen kétség vetődhetett föl az interpretálók körében, annak az az oka, hogy az istenségnek a Világra ható tevékenységét nem jó irányban keresték. Arisztotelész bátran mondhatta, hogy az istenségben nincs kifelé ható ténykedés,<sup>23</sup> mert ez a tevékenység a lényegéből fakad, s nem is áll egyébben, minthogy tökéletességénél fogva vágyat és szeretetet ébreszt maga iránt. Az istenség tevékenysége ilyenén módon immanens jellegű, de ez elegendő arra, hogy mindeneket önmaga felé irányítson. Az arisztotelészi szövegben azért van oly gyér nyoma annak, hogy az istenség hat a világra, mert az ő szemében fölöslegesnek tűnt föl az erre való hivatkozás, miután megállapította volt, hogy az Isten vágyébresztés által irányítja szüntelenül a többi szubsztancia életét.

Arisztotelésznél találunk olyan helyet, ahol egészen világosan rámutat arra, hogy az istenség úgy rendezte a világot, hogy a tőle távol eső tökéletlen lények legalább az idő folyamán, mai kifejezéssel élve, „megvalósíthassák önmagukat”, vagyis hogy kibonthassák mibenlétüket. E sokat vitatott hely a *De generatione et corruptione* (A keletkezésről és a pusztulásról) II. könyvének 10. fejezetében található.<sup>24</sup> Itt Arisztotelész az Istent, félre nem érthető módon, olyannak tünteti föl, aki sajátos ténykedésével jót cselekszik a világot alkotó lényekkel. Ezt nem valamely külön tevékenységgel teszi — hiszen már azáltal, hogy vágyat és szeretetet ébreszt maga iránt, oly világrend kialakulását indítja meg s táplálja, mely minden lény fokozatos tökéletesedését, azaz kifejlődését eredményezi.

Második kérdésünk az, hogy e magyarázat nyomán miképpen gondolhatta el Arisztotelész a *Világ* magatartását az Isten iránt?

Bölcselőnk világosan megmondja, hogy minden lény szereti az Istent és vágyódik utána. Arisztotelész nyilván ismeri a platóni *erósz*t, mint a tökéletesség utáni olthatatlan vágyat. Ugyanakkor szeretet és vágy csak oly lényben élhet, aki a lelki életének legalább valamilyen csekély fokát mutatja. Arisztotelésznek tulajdonképpen Leibniz álláspontjára kellett volna jutnia, aki szerint minden szubsztancia pszichikai természetű, vagyis a lelkiélet egy bizonyos minimumával rendelkezik — Arisztotelész azonban ezt nyilván nem tanítja, s így interpretátorai szemmel láthatólag zavarban

<sup>22</sup> „Timaios” 29; in: *Platón Összes Művei* I—III., III. köt., Budapest 1984, 326—327. o.

<sup>23</sup> ἀνεπιτάξιτος: *De Coelo*, II. 12., 292a23.; *Politeia*, H.3., 1325b28.

<sup>24</sup> 336b27.

vannak, amikor azt kell megindokolniuk, hogy miképpen tulajdoníthatott Arisztotelész vágyat és szeretetet oly lényeknek, melyek híjával vannak minden lelki életnek.

Albertus Magnus úgy gondolja: „Cum enim materia jam habeat inchoationem esse divini in seipso recipiens actum motoris, desiderat conformari plenius quantum est ei possibile primo.”<sup>25</sup> Vagyis a szubsztanciák arisztotelészi vágyódása az Isten után csak jelképes értelemben veendő: nem mint valamiféle tudatélmény, de mint a szeretet törekvéséhez hasonló *conatus*. Ugyanúgy magyarázza e mozzanatot Arisztotelész-monográfiájában már Brentano is.<sup>26</sup>

Véleményünk szerint — s ebben Pauler Ákos fölfogását követjük — az arisztotelészi szövegek nem engedik meg e jelképes magyarázatot. Hiszen láttuk, hogy Arisztotelész a szó szigorú értelmében vett *lelki mozgatás* föltevését tartja szükségesnek akkor, amikor az Istennek a Világra gyakorolt mozgó hatását jellemzi — mégpedig azért, mert minden másféle mozgatást összeférhetetlennek tart az istenség mozdulatlanságával, vagyis változhatatlanságával. Évezredek gondolkodástörténetéből okulva azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész tanítása e ponton megtörik — különben *minden* szubsztancia fölvette volna a tudatélet bizonyos minimumát.

Jóllehet e gondolatmenet útja, más szempontból, elő volt készítve nála: amikor ugyanis a Sztagirita a lelket a test *formájának* mondja, s *minden* szubsztanciában — mind az élőben, mind az élettelenben — fölvesz ily *eidoszt*, mely anyagtalan, voltaképpen azt állítja, hogy az anyag lényege is anyagtalan mozzanat, vagyis az anyagi szubsztanciákban is oly mozzanat rejlik, mely megfér a tudatossággal.

IV. Még egy motívum artikulálásával tartozunk, hogy az arisztotelészi istenség mozgó hatásának természete világosan álljon előttünk. Azt láttuk, hogy Arisztotelész az istenségben nemcsak a lelki, de mindennemű mozgatás ősforrását is megtalálni véli. Azaz a természeti változások örökös ébrentartója is az istenség, s éppen ebből adódóan, végső elemzésben, a mechanikai mozgatást is neki kell tulajdonítani.

Magyarázatunk szerint az istenségnek ez a mozgó tevékenysége a változó lények tökéletesedését szolgálja, vagyis mai szóval élve: *fejleszti* őket. Ezért kellett az arisztotelészi istenségnek ezt a tevékenységét *szeretetek* minősítenünk, mely az isteni örök jóságban gyökerezik. Kísérletet kell tehát arra is tennünk, hogy a természeti, s így a fizikai (mechanikai) változás fogalmát közös nevezőre hozzuk a tökéletesedés fogalmával. Más szóval: Arisztotelész állításai között oly tételt kell keresnünk, melynek értelmében a mechanikai változás is a mozgó szubsztanciák tökéletesedésének fogható föl.

E tétel pedig Arisztotelész azon megállapításában rejlik, hogy az anyagi világ minden eleme (föld, víz, levegő, tűz) bizonyos kiirthatatlan törekvést mutat aziránt,

<sup>25</sup> *Physica*, I.1., III.17. (Minthogy ugyanis az anyagban — azáltal, hogy magába fogadja a mozgó hatását — már megvan az isteni lét kezdeménye, az anyag vágyik rá, hogy — amennyire ez számára lehetséges — teljesen hasonuljon az elsőhöz.)

<sup>26</sup> F. Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig 1911, 93. o.

hogy megtalálja a maga „természetes helyét” a világban, azaz, hogy oda eljutván, megnyugodjon. A szilárd test a Föld középpontja felé törekszik — ezért esik az elbocsátott test lefelé. A víz természetes helye a Föld felszíne: ezért terül el minden folyadék a vízszintes síkon. A levegő természetes helye a szublunáris régió: ezért veszi körül a levegő a Földet. S végül: a tűz természetes helye a világot körülvevő tűzkör: innen van, hogy a láng fölfelé tör.

Arisztotelész szellemét követjük tehát, ha azt mondjuk, hogy az egyes elemek lényegéből fakadó törekvése elégül ki, ha eljutnak természetes helyükre. Itt végre megnyugodnak, mint igazi hazájukban, s így, *ha* volna tudatuk, sajátos tökéletességük elérése okán boldogok lennének.

Arisztotelész egyik, máig érvényes igazsága, hogy csak a tökéletlen változik, mert csak ez nem találta meg végleg a lényegének megfelelő szerepet a mindenségben. Minden, ami történik e világon, valójában nem egyéb, mint küszködés a legbensőbb, lényünkre megfelelő életért, a magunk sajátos tökéletességének kivívásáért. A Sztagirita nyilván úgy fogta föl a térbeli helyzetváltozást, azaz a mechanikai mozgást, mint a testek tökéletesedési törekvését. Hiszen általában azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész szerint azért történik e világon minden, mert minden lény a maga örök hazáját keresi: e törekvés végső mozgatója pedig az Isten, az Örök Szeretet. Arisztotelész gondolatrendszere ebből a szempontból sokkal egységesebb, semmint azt magyarázóit általában föltételezik.

V. Összefoglalásképpen a következőket állapíthatjuk meg: — Arisztotelész metafizikájának lényege épp teológiájában rejlik. Annak dualizmusa nem egyéb, mint a Relatívum (Világ) és az Abszolútum (Isten) szükségképpen kapcsolata. Relatívum és Abszolútum korrelativitását Arisztotelész abban a formában ismerte föl, hogy lehetetlen bizonyításainkban bármely területen is a végtelenségig visszamenni. — Az arisztotelészi istenség viszonya a világhoz s a Világ kapcsolata Istenhez lényegileg a szeretetben áll: e gondolat platóni eredetű.

— E szeretetben benne foglaltatik az Isten *minden* tevékenysége a Világgal kapcsolatban: másnemű ily irányú tevékenység az arisztotelészi istenségben nem mutatható ki.

— Arisztotelész szerint az Isten minden lény végső tökéletesítője és boldogítója. Minden változásnak a Világban — a mechanikai mozgást is beleértve — ő (vagy ez) a végső értelme.

— Arisztotelész teológiája a szubsztancia fogalmának oly kifejlesztését kívánja, melyet a XVII. században Leibniz monadológiája kísérelt meg: Arisztotelész ilyen értelemben fölfogott teológiája a tökéletesség vágyával átítatott elmélkedő ember *logikai víziója*.

## RESÜMEE

*Tibor Rászlai: Aristoteles' „kalter“ Gott*

Der Höhepunkt der aristotelischen Metaphysik ist laut des Aufsatzes ihre Theologie, deren Struktur, wie gezeigt wird, durch das Wechselverhältnis des Relativen und des Absoluten bestimmt ist. Aristoteles hat die notwendige Korrelation des Relativen und des Absoluten im Prinzip der Unmöglichkeit des unendlichen Regressus erkannt. Der Verfasser bemüht sich zu erweisen, dass das Verhältnis der aristotelischen Gottheit zur Welt nichts anderes ist, als die *Liebe* — ein Gedanke, der bei Aristoteles von platonischer Herkunft ist. In dieser Liebe ist, wie es im Aufsatz hervorgehoben wird, alle Tätigkeit Gottes in betreff der Welt beschlossen. Eine andersartige

Tätigkeit Gottes in Beziehung auf die Welt ist nicht zu erweisen. Da seine Vollendung und Glückseligkeit ein jedes Wesen in der Welt von Gott erhält, so ist der letzte Sinn der diesseitigen Veränderungen einzig und allein Gott selbst. Der Meinung des Verfassers nach bedarf die aristotelische Theologie jedoch einer Erweiterung, wie sie im XVII. Jahrhundert Leibniz in seiner Monadologie versuchte. Das aristotelische Gottesbild ist dem Urteil des Aufsatzes nach eine völlig sinnvolle Konstruktion. Es ist sozusagen die logische Vision des denkenden Menschen, der durch die Sehnsucht nach der Vollkommenheit getrieben wird.

# A POLITIKAI ÉS JOGI KONSTRUKCIÓK MEGALAPOZOTTSÁGÁNAK PROBLÉMÁJA ARISZTOTELÉSZ „POLITIKÁ”-JÁBAN

TAKÁCS PÉTER

A politikai gyakorlatot vezető érdekek, értékek és eszmék a politikai ideológia formáiban mindig kész és frappáns válaszokat adnak az egyes politikai rendszerek alapjait érintő kérdésekre; amint a különböző jogrendszerekhez társuló eszmék és ideológiák sem hagynak kétségeket azok elvi megalapozhatósága felől. A politikai és jogfilozófiának azonban arra is választ kell adnia, hogy az egyes politikai és jogi konstrukciók (legyenek azok akár ténylegesen létező rendszerek, akár elméleti hipotézisek) kielégítik-e a politika és a jog közvetlen szféráján túli — teoretikus és gyakorlati — igényeket, illetve eleget tesznek-e ilyen, a rendszeren kívül felvetett követelményeknek. Sőt: e filozófiai diszciplína akkor és ott kezdődik, amikor és ahol e kérdést először fölteszik. Álláspontunk szerint e problémát — noha nem minden előzmény nélkül — elsőként és tudatosan Arisztotelész vetette föl, akinek e tárgyú gondolatai több mint kétezer esztendő elmúltával is éppoly elevenek és elmét mozgatók, mint saját korukban.

A *Politika* ide vonatkozó fejtegetéseit módszertanilag az előföltevés-mentesség jellemzi, történeti háttérüket pedig az antikvitás által minduntalan újratermelt ellentmondás, az egyenlőtlenség tényei és az egyenlőség eszménye között adja. Talán nem túlozunk, ha azt állítjuk, hogy az arisztotelészi politikai elmélet legtöbb fontos kérdése csakis ezen alapproblémára vonatkoztatva tárgyalható, és hogy Sztageira bölcsesség-kedvelő szülöttének politikatudományi „észjárása” csakis ennek segítségével ismerhető meg.

## A) A PROBLÉMA FÖLVETÉSE

Arisztotelész kiindulópontja az, hogy az egyenlőség—egyenlőtlenség problémája nem szükíthető le a vagyoni kérdésekre, hanem sokkal több annál: „a gazdagság okozta különbségekhez — írja — járul még a születés és az erény szerinti, valamint más egyéb ilyen megkülönböztetés” (*Pol.* 1289b).<sup>1</sup> A társadalmi élet különböző területein azután

<sup>1</sup> A *Politikából* származó idézeteket az 1968-as magyar nyelvű kiadás (Arisztotelész: *Politika*, bev. és jegyz. Simon Endre, ford. Szabó Miklós, Gondolat Kiadó, Budapest 1968) szövege alapján adom meg; pontos helyükre a Bekker-féle számozással utalok.

az tapasztalható — vallja a *Politika* szerzője —, hogy az „egyenlőség”, illetve „egyenlőtlenség” fogalmára mindig absztrakt módon kérdeznek rá, annak különböző dimenzióit egymásba mossák, s nem különítik el a „vagyon”, az „erkölcsi” és — folytatva a sort — a „szakértelemben, a tapasztalatban, illetve a tudásban adott”, a „műveltségbeli” és a „születési” vagy „szabadságbeli” vonatkozásokat. Ebből pedig az következik, hogy azok, akik valamilyen (de csak egy vagy egynéhány) vonatkozásban másokkal egyenlők, minden más szempontból is egyenlőséget tételeznek; míg azok, akik valamely (de csak egy vagy egynéhány) vonatkozásban egyenlőtlenek — tehát másoktól különböznek —, minden más, számukra kedvező szempontból is egyenlőtlenségre törekednek. A politikai és jogi konstrukciók, illetve azok filozófiai megalapozása tekintetében ez a probléma arra éleződik ki, hogy a valamely, de csak egy vagy egynéhány szempontból beálló egyenlőségből következik-e (illetve teoretikusan levezethető-e) a politikai hatalomban és a jogban való egyenlőség; és hasonlóan: a valamely, de csak egy vagy egynéhány vonatkozásban létező egyenlőtlenségből következik-e (teoretikusan levezethető-e) a politikai hatalomban és a jogban való egyenlőtlenség. Közismert, hogy a polisz, a városállam polgárai közötti egyenlőség Arisztotelész szerint a „szabadságbeli”, a „születésbeli”, illetve a „természeti” vonatkozásokban van adva, ellenben a legfontosabb különbözőségek (egyenlőtlenségek) a „vagyonban”, az „erényességben” és a „tudásban” jönnek létre.

A kérdés tehát úgy tehető pontosabbá, hogy a „vagyonban”, az „erényben” vagy a „tudásban” létrejött különbözőségekből következik-e evidens módon a politikai és jogi egyenlőtlenség, avagy épp megfordítva: a polgárok közötti „szabadságbeli”, illetve a „természettől adott” egyformaságból lesz-e levezethető a politikai és jogi egyenlőség.

A problémafölvetés rendkívüli súlyát — úgy véljük — nem kell külön hangsúlyozni. Minden kor minden egyes politikai és jogfilozófiájának szembe kell néznie a kérdéssel, és a rá adott választ elméletileg is konzekvensen kell levezetnie. E helyzetet persze még bonyolítja egy és más. Az antikvitás körülményei között például az — olvashatjuk, a *Nikomakhoszi Etika V.* könyvében foglaltakkal egyezően, a *Politikában* —, hogy „az igazság és a viszonylagos vagyonegyenlőség elvét [eszményét] mindenki elfogadja ugyan közös alapul” (*Pol.* 1301a), de nincs megegyezés arra nézve, hogy ezen absztrakt eszménynek mi a terjedelme, melyek a benső meghatározottságai és konzekvenciái. Mert amíg etikai vonatkozásban az egyenlőséghez vezető arányok kialakításának főbb elvein túl elégséges csupán annyit mondani, hogy az „igazságos dolog az, ami törvényes és egyenlő” (*Nik. Et.* 1129a), addig a politikai elméletben azt is meg kell határozni, hogy az egyenlőség—egyenlőtlenség fönt jelzett dimenziói miként is viszonyuljanak egymáshoz. Mivel pedig Arisztotelész szerint a gyakorlati politikusok erre egyáltalán nem vállalkoznak, az a fölöttébb problematikus helyzet áll elő, amelyben „*az emberek egyik része, abban a hiszemben, hogy a másikkal egyenlő* [holott csak egy vagy egynémely vonatkozásban az], *mindenben* [pl. a politikai hatalomban és a jogban is] *egyenlően akar részesedni*”, *míg az emberek egy másik, ellentétes módon okoskodó része, „mivel nem tartja magát egyenlőnek* [pl. az erényben, a tudásban vagy a

vagyonban; ezért] *egyre több előnyt igyekszik szerezni* [pl. a tudásbeli, az erénybeli vagy a vagyonbeli egyenlőtlenség alapján a politikai hatalomban és a jogban is — számára kedvező — egyenlőtlenségeket követel]” (uo).

A számunkra fontos kérdés itt nem az, hogy mi magunk hogyan oldanánk meg a problémát, hanem az, hogy Arisztotelész miként oldotta meg azt. A többdimenziós egyenlőség-, illetve egyenlőtlenség-fölfogások és a politikai, illetve jogi konstrukciók egymáshoz kapcsolódásának kérdése Arisztotelész számára az egyik legfontosabb vizsgálódási terület, melynek rekonstrukcióját jelentősen megkönnyíti az a két látószög, amelyből a *Politika* szerzője a problémát szemügyre veszi. Az egyik a nyíltan létező alkotmányok („politikai rendszerek”) és a nekik megfelelő jogi alakzatok vizsgálata; a másik az elvi szempontok és az elméleti megoldási lehetőségek elemzése.

## B) A POLITIKAI GYAKORLAT ÁLTAL FÖL MUTATOTT MEGOLDÁSOK

### [Arisztotelész alkotmány- (államforma-) elmélete]

Az alkotmányt Arisztotelész a „városállam lakosai között uralkodó valamelyes rendként” (*Pol.* 1274b) határozza meg, vallva, hogy az a „városállamnak mintegy az életmódja” (*Pol.* 1295b), melynek legfontosabb vonatkozása a kormányzás: „az alkotmány ugyanazt jelenti, mint a kormányzás, ez pedig a városállamban a legfőbb hatalom” (*Pol.* 1289a). Az alkotmányok (államformák) arisztotelészi tipizálásának több szempontja van, melyek közül négy [a szerkezeti, az axiológiai, a módszertani és a történeti] tűnik különösen fontosnak.

Abból a tényből, hogy a városállam különböző alkotórészekből áll, Arisztotelész szerint az is következik, hogy „szükségképpen annyiféle államformának kell lennie, ahányféle rendszer az alkotórészek jelentősége és különbözősége szerint lehetséges” (*Pol.* 1290a). Az államforma-tipológia *szerkezeti elve* tehát, legalábbis első pillantásra úgy látszik, nem járul hozzá a címben jelzett probléma megoldásához. A természet szerinti igazságosságra és a polgárság érdekeire visszamenő — „helyes” és „hibás” alkotmányokat megkülönböztető — *tartalmi-axiológiai elv* már nagyobb sikert hozónak mutatkozik, ám a módszertani szempontok keresztülhúzzák e várakozást. Ezek szerint ugyanis — túl azon, hogy a konkrét államformák széles skálájának egy-egy eleme nem mindenben egyezik a típusba foglalt jellemzőkkel (s ezért beszél Arisztotelész is szívesebben „többé-kevésbé” arisztokratikus vagy „többé-kevésbé” oligarchikus államokról) — az axiológiai alapon létrehozott hat alkotmánytípussal szemben logikai ellenvetések is fölhozhatók (vö. *Pol.* 1279b, 1290b stb.). Ezért, illetve abból kifolyólag, hogy az egyes államformák tényleges mechanizmusa gyakran épp ellentétes az alkotmány elveivel (vö. *Pol.* 1292b), Arisztotelész nem használja gyakran az értékalapú fölosztást. Az egyes alkotmányok, illetve alkotmánytípusok arisztotelészi elemzésének fontos szempontjai *történeti* jellegűek, de csak az egyes államformák



változásának szerzőnk által föltételezett, olykor egymásnak ellentmondó módon fölfogott irányait mutatják be (lásd pl. *Pol.* 1286b és 1297a), s nem járulnak hozzá a jelen téma szempontjából fontos kérdés megoldásához.

Az egyes államformák Arisztotelész számára nemcsak, illetve nem elsősorban történeti, axiológiai stb. alapon voltak fontosak. Elemzése — különösen a *Politika* III—V. könyveiben — igen gyakran konstrukciós szempontokat követ: azt kutatja, hogy melyik az a politikai alakzat, amely egy általánosan érvényes és mindenki által elfogadott eszméből konzekvensen levezethető, illetve hogy a ténylegesen létező alkotmányos alakzatok között van-e olyan, amely egy ilyen levezetés eredményeként állt elő. Minthogy pedig az egyenlőség—egyenlőtlenség fönt vázolt konstrukciójában két szélső karakterisztikus megoldás létezik [az egyik: a valamely szempontból fönnálló különbség, illetve egyenlőtlenség ráerőszakolása az egyéb tekintetben homogén vonatkozásokra s végül a politikai hatalomban és a jogban való részesedés mechanizmusaira; a másik: a valamely szempontból adott egyenlőség alapján a teljes — a politikait és a jogit is magába foglaló — egyenlőség számonkérése az egyéb tekintetben létező különbözőségektől], ezért *a ténylegesen létező alkotmányok két gravitációs pontja* a demokrácia és az oligarchia, az ezekhez kapcsolódó jogi megoldás pedig a demokratikus jog és az oligarchikus jog. Azaz: a polisz-polgárok között a politikai és jogi rendszertől — elvileg — függetlenül meglévő egyenlőségekből, illetve egyenlőtlenségekből vagy a politikai és jogi egyenlőség (a demokrácia), vagy a politikai és jogi egyenlőtlenség (az oligarchia) dedukálható. „A demokrácia például úgy keletkezett” — írja a Sztageiritész —, „hogyan az egy bizonyos szempontból egyenlőket általában egyenlőnek vették (azért, mert valamennyien egyformán szabadok, azt gondolták, hogy most már minden tekintetben egyenlőek); az oligarchia pedig abból, hogy azokat, akik csak egy valamely szempontból nem-egyenlőek, általában is egyenlőtleneknek tartják (mivel vagyoni szempontból egyenlőtlenek, általában véve is olyanoknak képzelik őket)” (*Pol.* 1301a). Az alkotmányok többi formáját azután e két alaptípus elvei, illetve szerkezete alapján lehet megítélni: az arisztokrácia például nem más, mint az erkölcsileg egyenlőtleneknek (kimagaslóknak) a politikai hatalomban és a jogban is „többet” juttató politikai, illetve jogi rendszer — és így tovább.

Mielőtt megvizsgálánk, hogy Arisztotelész miként is foglalt állást a ténylegesen létező alkotmányokat illetően, röviden tekintsük át azok főbb elveit.

A legősibb és sok hellén szemében igen sokáig a legbecsesebb politikai berendezkedés — a *bazileia* („királyság”) — esetén a *Politika* szerint két föltételnek kell teljesülnie: az egyik, hogy az a közérdeket szolgálja (vö. *Pol.* 1279a), a másik, hogy a bazileusz „érénye a többiét mind túlszárnyalja” (*Pol.* 1288a). A királyság „természet szerinti” kormányzat, amelyben az uralkodás — ha áttételesen is — természetadta jogként jelenik meg: a király vér szerint ugyan rokon népével, de természettől fogva megkülönböztetett. E természettől adott megkülönböztetés főként az „előrelátás” képességében, a vezetéshez szükséges erényekben, és persze az egyéb erényekben való kiemelkedést jelenti: „Talán azért is jött létre azelőtt a királyság” — elmélkedik a modern történettudomány szemléletétől és eredményeitől igencsak eltérő, de az antik

világképtől egyáltalán nem idegen módon Arisztotelész —, „mert ritkábban voltak találhatóak kiváló erényű férfiak . . . De amikor aztán elkövetkezett az a helyzet, hogy sokan hasonló erénnyel rendelkeztek, akkor már nem maradtak meg a királyságnál . . .” (*Pol.* 1286b).

Az *arisztokrácia* elve hasonló: itt is az erény, illetve az erkölcsösségben való különbözőség (egyenlőtlenség) a politikai hatalomban és a jogban való részesedés alapja: „Az arisztokrácia fő jellemvonása” — írja Platón tanítványa —, „hogya a megbecsülést [értsd: a politikai vezetés jogaiban való részesedést] az erény szerint juttatja; az arisztokrácia mértéke ugyanis az erény” (*Pol.* 1294a). Amíg azonban a bazileia egy embernek a többiek fölé emelkedő erényén alapul, addig az arisztokrácia néhány erkölcsös férfiú kiválóságán nyugszik. S mivel a „polgár” meghatározásának egyik arisztotelészi formulája szerint az tekinthető polgárnak, aki a városállam „uralkodója” (részt vesz a tanácskozásokon stb.), ezért az arisztokráciában a „derék férfi” és a „jó polgár” — másutt egymást nem mindig fedő — fogalma egybeesik. Az arisztokráciának, mint a királyságnak is, több formája van. Amíg azonban a bazileia különböző alakzatai (ti. a barbár, a spártai, a hőskorbeli és az aiszümnétész [választott fejedelem]-rendszer) történeti és társadalmi alapon vannak megkülönböztetve, addig az arisztokrácia különböző formáit a *Politika* csak elvi-logikai alapon határolja el, és csupán abban látja a különbséget, hogy az arisztokrácia fő szervező elve mellett még mire van tekintettel: a gazdagságra és a köznépre-e (mint pl. Kharkhedónban), avagy csupán a köznépre (mint Lakedaimónban) stb. E változatokat azonban Arisztotelész nem tartja szerencsésnek, s igazán tökéletesnek ez esetben csak a tiszta — elvűl csupán az erényt választó — formát tekinti.

A fönt már jelzett, a hatalmi és jogi különbözőségeket (egyenlőtlenségeket) a vagyoni különbözőségekből (egyenlőtlenségből) levezető *oligarchia* egyfelől az arisztokrácia ellentéte, illetve elfajulása (amíg ott az erényt, itt a gazdagságot tekintik kiindulópontnak), másfelől közelítve pedig a demokráciával áll szemben (ez utóbbi ugyanis a vagyoni egyenlőtlenséget a politika és a jog tekintetében figyelmen kívül hagyja, míg az oligarchia épp arra épít). Az oligarchia különböző formáit Arisztotelész nem társadalom-strukturális és történeti avagy elvi-logikai alapon különbözteti meg, hanem — különösebb erőfeszítést e téren nem fejtve ki — a mennyiségi viszonyok alapján határolja el. Az oligarchikus alkotmányok így aszerint térnek el, hogy hányan és milyen nagy vagyonnal rendelkeznek: az első forma „többek”, „viszonylag szerényebb” vagyont tudja alapjául; a másodikban a vagyonosok már „kevesebben” vannak, vagyonuk azonban „nagyobb”; a harmadik eset pedig akkor áll elő, ha „még nagyobb vagyon még kevesebb kézben” koncentrálódik (vö. *Pol.* 1293a).

A *demokrácia* — melynek arisztotelészi kategóriája igen sok szempontból más jellegű, mint a legutóbbi korok eszméiben és politikai törekvéseiben megmártózott, manapság is használatos fogalom — elve a szabadság és az egyenlőség összekapcsolása: azaz a „szabadságban való egyenlőség”. A *Politika* írója azonban szükségesnek tartja, hogy ezt az elvet kiegészítse a „többség”, illetve a „vagyon-nélküliség” szempontjaival. A demokrácia így olyan politikai berendezkedést jelent, amely a

szabadságban való egyenlőség alapján minden polisz-polgárnak egyforma részt biztosít a döntési lehetőségekben és a jogban; aminek következtében „a többségben lévő, de vagyontalan polgárok gyakorolják a hatalmat” (*Pol.* 1290b), „a jogot pedig egyenlőségnek értelmezik és egyenlőségnek azt, hogy az érvényesüljön, amit a többség gondol” (*Pol.* 1309a). Arisztotelész szerint azonban a demokratikus rendszerek e legfőbb sajátossága — ti., hogy mindenki a számának, nem pedig „érdemének” vagy „érdemtelenységének” (tehát pl. a vagyoni, az erkölcsi stb. különbözőségnek) megfelelően részesedik a hatalomban, illetve a jogban — az axiológiai vizsgálat során negatív következményekhez vezet; s ezért lesz nála a demokrácia „elfajult” („helytelen”) államforma. Ha ugyanis „az érvényes, amit a többség gondol” — okoskodik —, akkor igazságtalanságot követnek el azokkal szemben, akik „szám szerint” egyenlőek ugyan, de „érdem szerint” már nem. Amíg tehát az oligarchiával szemben azt hozza föl, hogy csupán „érdem szerint” (pontosabban: egy „érdem”, a vagyon szerint) osztja ki a pozíciókat; a demokráciával azért nem szimpatizál, mert az „szám szerint” teszi ugyanezt.

[Arisztotelész demokrácia-értékelése azonban nem mentes az ellentmondásoktól sem. Ezen, egymásnak ellentmondó nézetek részben abból fakadnak, hogy a *Politika* egyes részeit szerzője különböző időpontokban írta, s az egyes részek megírása között eltelt időben véleménye minden bizonnyal megváltozott; részben azonban a demokráciának az ő eszményi államformájához viszonyított ellentmondásos helyzetéből következnek. Bizonyára csak az egyes részek különböző időpontokban való papírra vetése és az ezzel kapcsolatos figyelem kellő hiánya eredményezi az olyan, témánk szempontjából csekély jelentőségű ellentmondásokat, amelyet pl. a 1290a és a 1302a helyek összevetésekor észlelhetünk: az előbbi helyen ugyanis azt olvashatjuk, hogy „az oligarchikus alkotmányok fegyelmezettebbek, [...] míg a demokratikusak széthulló és laza szerkezetűek”; az utóbbi hely viszont épp az ellenkezőjét állítja („a demokrácia sokkal szilárdabb és kevésbé ingatag, mint az oligarchia”). Az ilyen, most nem igazán fontos és föltehetőleg csak a mű megírásának technikai körülményeire visszavezethető ellentmondásoknál figyelemreméltóbbak azok, amelyek az elméleti konstrukció alapjaiból következnek. Ide tartozik például az, hogy a demokráciát elvileg ellenző Arisztotelész a politeia tárgyalásánál kifejezetten demokratikus elvek bevezetését javasolja; továbbá az, ahogyan különbséget tesz a középosztállyal nem (vagy csak csekély középosztállyal) rendelkező és egy szélesebb középosztályt magáénak tudó demokrácia között. Ez utóbbi vonatkozásban a problémát az jelenti, hogy a középosztállyal is rendelkező demokráciát, néhány elvi szempontot leszámítva, igen nehéz elhatárolni a középosztály uralmától. Ezen elhatárolást maga Arisztotelész is gyakran igen lazán és kötetlenül ejti meg, aminek következtében az értékszempon- tok e helyeken egymásba mosódnak, és az általa oly gyakran bírálat alá vett demokrácia pozitív értékekkel töltődik föl.]

Arisztotelész eszményi államformája a *politeia*. A politeiát az jellemzi, hogy benne a politikai és erkölcsi értelemben vett középarányost realizálni kívánó középosztály van hatalmon, amely a demokrácia és az oligarchia — a *Politika* által önmagukban

egyoldalúnak tartott — elveinek összeegyeztetésével, illetve keverésével a társadalmi és politikai végletek elkerülését célzó politikai rendszert épít ki. A középosztályról a *Politika* csak annyit mond, hogy az a „nagyon gazdagok” és a „nagyon szegények” osztálya között helyezkedik el: megkülönböztetése tulajdoni (nem pedig munkamegosztási vagy az ókorban szokásos egyéb) alapon történik, és — egy kivételtől eltekintve — relatív jellegű. (Az egyetlen abszolút, nem a két véglethez igazított mérce is negatív; ti. az, hogy a vagyonnak „közepesnek, de mégis elégségesnek” kell lennie.) A politeia ugyanakkor nem a középosztály városállama, hanem olyan politikai közösség, amely a középosztályra „támaszkodik” (*Pol.* 1295b). Arisztotelész azonban tudomásunk szerint sehol sem állítja azt, hogy a középosztály az egész lakosság érdekei szerint kormányoz: véleménye szerint a középosztály is, csakúgy mint minden más osztály, csupán a maga érdekeit képviseli. Ennek ellenére Arisztotelész a középosztály kormányzását hangsúlyosan pozitívan értékeli, aminek háttérben két tényező áll. Az egyik, hogy egy széles középosztályra támaszkodó politikai berendezkedés több, a politikától általa elvárt feladatot is teljesíteni tud (pl. a stabilitás biztosítása stb.); s a másik, hogy a középosztály uralma révén nem egy, a többtől mereven elhatárolható államforma jön létre, hanem olyan, ami többnek az összetétele: „A politeia, hogy úgy mondjam, az oligarchia és a demokrácia keveréke. Általában azt hívják így, amely a demokrácia felé hajlik, míg az oligarchiához közelebb állót inkább arisztokráciának” nevezik (vö. *Pol.* 1293b). E két rendszer elveit a *Politika* szerint azért kell „vegyíteni”, mert önmagukban csupán egy-egy elvet tartanak szem előtt és visznek végig; a politeia esetén viszont épp arra van szükség, hogy benne mindkét véglet megtalálható legyen. E két véglet (a vagyonra alapított politikai hatalom oligarchikus elve és a vagyon nélküli tömegek szabadságára alapított demokratikus elv) ugyanis nemcsak kompenzálja egymást, de egyben egy magasabb szintézisben olvad össze. Arisztotelész politikai gondolkodásában tehát a politeia tölti be a „közép”, a „közvetítő”, a „mérték” szerepét. A politeia így a politikai különösség kategóriája. Különösség, s mint ilyen „középarányos”, nem pedig — mint sokan vélik — középut. „Szóval a jól összeegyeztetett politeiának” — fejtegeti a Sztageirai — „mindkét alapformához hasonlítani kell, de mégse legyen azonos egyikkel sem; a maga belső erejével tartsa fenn magát. . . úgy, hogy a városállam egyik része se kívánja az alkotmány megváltoztatását” (*Pol.* 1293b). Arisztotelész szerint nem jöhet létre politeia ott, ahol csupán a két végletesen szembenálló társadalmi csoport létezik, mert a mérleg nyelvét így az egyik társadalmi osztály sem tudná fixálni: hol az egyik, hol a másik oldalra (a demokrácia vagy az oligarchia felé) billenne ki. Arisztotelész álláspontja szerint a középosztály — egyrészt — a mérleg nyelve elmozdulásainak megakadályozásával stabilizálni tudja a városállam politikai életét, méghozzá — másodszer — úgy, hogy „megakadályozza az ellenkező végletek érvényesülését” (de e végletek, illetve azok hordozóinak fölszámolása nélkül).

[Mint ismeretes, Platón akként stabilizálta eszményi állama politikai viszonyait, hogy megsemmisítette az általa károsnak ítélt végleteket (azaz: nem adva nekik politikai jogokat, a polisz politikai teste alá szorította a végletek hordozóit); amivel

szemben Arisztotelész úgy vélekedett, hogy ha a demokrácia és az oligarchia elve helyesen van összeegyeztetve, akkor — mint minden középarányos esetében — „benne mindkét véglét megtalálható” (*Pol.* 1294b), s a középosztály csupán afféle „döntőbírói” (*Pol.* 1297a) szerepet játszik. A tanítvány tehát, mesterével ellentétben, nem tette föl, hogy a társadalom vagyoni vagy erénybeli különbségeinek szélső pontjai megszüntethetők, illetve megszüntetendők. Azt azonban igen, hogy egymásra vonatkoztathatók, illetve vonatkoztatandók. Ezen egymásra-vonatkoztatás tengelye, mértéke, „közepe” nála a középosztály. Arra, hogy a politeia, mindezt figyelembe véve, ki tudja-e elégíteni a politikai és jogi konstrukciókkal szemben támasztott követelményeket, még visszatérünk; azt azonban itt kell megjegyezni, hogy a társadalom vagyoni, erénybeli, tudásbeli stb. különbségeit respektáló filozófus e különbségeket — mesterével ellentétben — sem fölszámolni, sem konzerválni nem akarja. Célja e különbségek (politikai) szintetizálása. E szintézis föltétele nála a középosztály uralma, eredménye pedig a politeia.]

A *türannisz* végül éppúgy monarchikus államforma, mint a bazileia, a strukturális analógiát azonban elhalványítják a két hatalmi rendszer keletkezés-körülményeiben, értéktartalmában és működési mechanizmusában föllelhető igencsak súlyos különbségek. A *türannisz* elve Arisztotelész szerint az, hogy „valaki felelősség nélkül gyakorolja a hatalmat valamennyi hozzá hasonló vagy nála érdemesebb polgár felett”, és pedig a maga haszna, nem pedig az alattvalók érdekében. További sajátossága a rendszernek a kényszerű jelleg: a *türannisz* ugyanis — lényege szerint — a szabad emberek erőszakos alávetésén alapul (vö. *Pol.* 1295a). A politeiához hasonlóan a *türannisz* is két alkotmány elveit egyesíti magában... Az előbbivel ellentétben azonban — a szabad lakosság kényszer és erőszak nélküli együttműködését mindig előnyben részesítő görög gondolkodás tradícióin túl — azért van olyan rosszul csengő neve Arisztotelésznel, mert véleménye szerint itt a hibás oldalak egyesítéséről van szó: „az oligarchiából származik — írja (*Pol.* 1322a) —, hogy a gazdagságot tekinti a legfőbb célnak, [. . .] valamint, hogy a népben egyáltalán nem bízik meg [. . .] viszont a demokráciából származik az, hogy állandó harcban áll az előkelőkkel, s azokat [. . .] elűzni igyekszik mint ellenfeleit”. A problémát azonban az jelenti, s kérdésfölvetésünk szempontjából ez még külön jelentőséget kap, hogy a politeia is hasonló (csak éppen kevésbé elfogult módon megfogalmazott) oldalait egyesítette a demokráciának és az oligarchiának. Csak hogy ott a középosztály, itt pedig a *türannisz* a „döntőbíró”, ott a közérdek, itt a „saját érdek” a szervező elv. A *türannisz*t Arisztotelész a „szabad”-nak minősített görög lelki alkat számára elviselhetetlennek minősíti (s mint ilyet, a „természet ellenére való államformaként” írja le); a „szolgai természetű barbárok” esetében azonban — bizonyos föltételek esetén — megbékél vele.

A hellénvilág állami alakzatait a *Politika* rendszerint az itt fölsorolt alkotmányokkal írja le. S bár a mű szorgalmas vizsgálója talál még egyéb államformákat is (pl. a 1292a és a 1302b alatti *dünaszteia*t stb.), ezeknek azonban problémánk szempontjából nincs különösebb jelentőségük.

### C) A POLITIKAI FILOZÓFIA APÓRIÁI ÉS AZ IGAZSÁGOSSÁG

A most tárgyalt főbb típusok szerint szerveződő, a típustól a konkrét viszonyok igényei szerint „többé-kevésbé” eltérő, de főbb szempontjaikat mégis érvényesítő, ténylegesen létező politikai és jogrendszerek tehát, az arisztotelészi elmélet értelmezési lehetőségei szerint, akként jöttek létre, hogy a szűkebb értelemben vett politikai és jogi rendszeren kívül fölvetett *több lehetséges elvből kiválasztanak egyet (illetve két esetben kettőt) és azt a többi ellenébe szegezik*. Ezzel azonban — okoskodhatunk Arisztotelésszel — még nincs megoldva semmi, hiszen mindig rá lehet kérdezni arra, hogy miért épp ezt vagy azt az elvet választották, s miért nem amazit. S ráadásul: e „miért”-ek, azaz a politikai és jogi berendezkedések egyes típusainak megítélésekor *a mellettük, illetve ellenük szóló érvek egymással szembeállíthatók és egymást rendszerint semlegesítik is*. Ez adja a politikai filozófia apóriáinak alapját. Az eltérő elvi alapról kiinduló, de egymással egyenrangú érvelések elméleti következménye (az apóriák szerint) az, hogy valamennyi alkotmánytípus egyszerre védhető is, meg gáncsolható is; gyakorlati konzekvenciája pedig az ellentétes politikai és jogrendszereket megvalósítani igyekvő erők szünni nem akaró harca (ha ugyanis — írja Arisztotelész — „az egyes pártok nem a maguk elképzelései szerint részesednek az államhatalomban, [akkor] belső forrongást támasztanak”; *Pol.* 1301a).

Miként lép túl a *Politika* szerzője ezen a rendkívül bonyolult helyzeten? Úgy, hogy megadja ama — minden, az egyes alkotmányokban benne rejlő érv fölött álló — *értéket, amelynek szempontja szerint minden alkotmányos megoldás (minden politikai és jogi konstrukció) megméri, s amely így az egyes alkotmányok elé odaállítható mértékké válik*. Ebből a legfőbb értékből kell azután levezetni az egyes politikai és jogi rendszereket; *ez lesz (illetve lehet) azok fundamentuma*; ha egy politikai és jogi rendszer kielégíti az ezen elvből fakadó követelményeket, akkor az filozófiailag megalapozottnak tekinthető (aminek következtében pl. „értékesnek” minősíthető stb.); ha pedig nem, úgy semmiféle érv és érvelés nem mentheti meg. Ha egy rendszer nem vezethető le egy ilyen általános és mindenki által elfogadott értékből, akkor teoretikusan megalapozatlan, gyakorlatilag pedig állandó harcok színtere.

Nos, milyen értéket helyez Arisztotelész az egyes, egymással szembeállítható és egymást semlegesítő, csupán a politika és a jog régióján belül ható eszmék felé? Kézenfekvőnek látszik a megoldás, miszerint az *igazságosságot*.

Az igazságosságnak azonban a *Nikomakhoszi Etika* tanulsága szerint többféle fajtája, esete és területe van, s rögtön fölvetődik a kérdés, hogy az igazságosság mely fajtája, esete és területe szerint is kell megítélnünk az egyes alkotmányokat. Erre vonatkozó kifejezett nyilatkozat az Arisztotelész-iratokban nem található, különböző megfontolások alapján<sup>2</sup> azonban csak az képzelhető el, hogy a politikai apóriák

<sup>2</sup> E „megfontolások” rendkívül egyszerűek: ha ugyanis nem az „egyenlőség elve szerinti”, illetve a „természetszerű” igazságosságot emelnénk ki, kézenfekvő ellentmondásokhoz (némely vonatkozásban pedig tautológiákhoz) jutnánk.

meghaladása szempontjából Sztageira bölcse elsősorban az „egyenlőség elve szerinti igazságosságot”; az állami életben megnyilvánuló igazságosság két dimenziója közül pedig (talán kissé paradox módon, de teljesen érthető okokból) a „természetszerű” igazságosságot tartotta szem előtt. Az előbbinek a már oly sokszor említett „egyenlőségelv” köszönheti létét, az utóbbiból viszont — az egyes alkotmányok tipizálásánál és rangsorolásánál igen előkelő helyet elfoglaló axiológiai szempontokon túl — a „szabadság-elv” fölvétele és döntő kritériummá emelése következik. Amíg azonban a szabadság-elv, mint az egyes alkotmányoknak az igazságosság eszményéből folyó mértéke nem jelent különösebb problémát, addig az egyenlőség-elvből mondhatni rendkívüli bonyodalmak származnak.

Az „egyenlőség” esetén ugyanis különös nehézséget okoz az, hogy nincs tisztázva: mire is vonatkozik. Hiszen az egyenlőség lehet „szám szerinti” [ebben az esetben minden (szabad) ember „egy”-nek számít], de lehet „érték szerinti” is [amikor az egyik, valamilyen szempontból „értékesebb” embert valamely dologból „több” illeti meg, mint amit szám szerinti helyzete (ti. „egy”-volta) lehetővé tesz, s minthogy ő — értékei révén — „több” is, mint mások, ezért az egyenlőség épp abban áll, hogy ez a „több” meg is illesse]. Éppen ezért — írja Arisztotelész — „téves volna mindent az egyik fajta egyenlőség szerint berendezni”, s „ajánlatos részben a szám szerinti, részben az érték szerinti egyenlőséget alkalmazni” (*Pol.* 1302a).

Ha mármost az egyes alkotmányokat, illetve azok különböző típusait az igazságosságból származó emez elvek (a „szabadság-elv”, a „szám szerinti egyenlőség” és az „érték szerinti egyenlőség” elve) elé állítjuk, akkor azok ítélőszéke előtt nyilvánvalóvá lesznek a ténylegesen létező alkotmányok következetlenségei és egyoldalúságai. Nyilvánvalóvá lesz az, hogy „van . . . [ugyan] mindegyik alkotmányban valamelyes igazság [is], de általában véve mégis rossz úton járnak” (*Pol.* 1301a). Azaz: a ténylegesen létező alkotmányok nem elégitik ki az igazságosság eszméjéből fakadó követelményeket.

Vegyük sorra itt sematikusan, hogy vajon miért is „járnak rossz úton” ezek az alkotmányok. Járjunk el úgy, hogy egymással táblázatszerűen szembeállítjuk azokat az érveket és ellenérveket, amelyeket Arisztotelész a politikai apóriák megoldása során vetett föl, s melyeket a *Politika* III—V. könyvei hagyományoztak ránk.

Ami mármost azt a kérdést illeti, hogy miként is lehet ezen egymásnak ellentmondó érvek között rendet teremteni, s hogyan lehet az egyes politikai és jogi konstrukciókat az érvek és ellenérvek ilyen pergőtüzében mégiscsak megalapozni, arra vonatkozóan Arisztotelésznek több elképzelése is volt.

Az egyik módszer az egyes alkotmányok mellett, illetve ellen fölhozott érvek súlyának és jelentőségének vizsgálata. Az egyes szembenálló érvek ugyanis nem egyforma súllyal és jelentőséggel bírnak, azaz nem mindig semlegesítik egymást föltétlenül. Ezen eljárás segítségével azonban csupán részleges eredményeket lehet elérni. Ezek a következők. Mivel a bazileia az igazságosságból származó három követelmény közül csak egynek (az érték szerinti egyenlőség elvének) tesz eleget, ezért mint megalapozatlant, el lehet vetni. Arisztotelésznek a *Politika* 1288a helyén

<p>Azt, aki az erények szempontjából kiválóbb, mint bárki más, s akit ezért nem lehet senkivel összemérni, politikai és jogi szempontból is a többiek fölé helyezi. Az erénybeli értékeket tehát elismeri, s annak, aki e vonatkozásban másoknál „több”, a jogban és a hatalomban is „többet” juttat.</p>	<b>BAZILEIA</b>	<p>Elveti a polgárok természet szerinti (természetből adott) szabadságát, és mindazt, ami ebből következik (pl. a szám szerinti egyenlőséget). Az érték szerinti egyenlőség terén sem következetes, hisz csak az erkölcsi értékeket ismeri el, de nincs tekintettel arra, hogy vannak másfajta értékek és érdemek is.</p>
<p>Azokat, akik az erények szempontjából másoknál kiválóbbak, politikai és jogi szempontból is mások fölé helyezi. Az erénybeli értékeket tehát elismeri, s az e vonatkozásban „többet” fölmutatónak a hatalomban és a jogban is „többet” biztosít, amivel megvalósítja azok szabadságát és egyenlőségét.</p>	<b>ARISZTOKRÁCIA</b>	<p>Elveti a polgárok természet szerinti (természetből adott) szabadságát és annak következményeit (pl. a szám szerinti egyenlőséget). Továbbá: csak az erkölcsi érdemeket ismeri el, de nincs tekintettel másfajta értékekre és érdemekre. S végül: nem következetes, mert saját elvét sem viszi végig (ti. nem számol az erényesen belüli — ugyancsak erénybeli — különbségekkel és a „legerényesebbnek” az ezen elv szerint járó „több”-bel).</p>

<p>A lehető legtökéletesebben figyelembe veszi a szabadság elvét: minden polgárt a természettől fogva szabadnak s ennek következtében egyenlőnek tekint. Ekként mindenki számára egyformán biztosítja a politikai hatalomban való részesedés lehetőségét és a jogban való egyenlőséget.</p>	<b>DEMOKRÁCIA</b>	<p>Csupán a szám szerinti egyenlőség elvét veszi figyelembe, de nincs tekintettel az érdem szerinti egyenlőségre. Azaz: annak, aki valamilyen szempontból „több”, mint más, politikai és jogi tekintetben nem biztosítja — az érdem szerinti egyenlőség elve szerint őt megillető — „több”-et.</p>
<p>Annak, aki „több”-bel (jelen esetben nagyobb vagyonnal) járul hozzá a közösséghez, politikai és jogi szempontból is „több”-et juttat. A vagyon szempontjából kiemelkedőket tehát politikai és jogi szempontból is előnyben részesíti; azzal, hogy egyedül számukra biztosítja a politikai hatalom gyakorlását és a jogban való részesedést (ill. annak előnyeit), az „érdem” szerinti egyenlőség követelményeinek tesz eleget.</p>	<b>OLIGARCHIA</b>	<p>Nem számol a polgárok természet szerinti szabadságával és az ebből fakadó egyenlőséggel. Továbbá: az érdem szerinti különbözőség vonatkozásában is csak egy szempontra (a vagyonra) van tekintettel, s az egyebekben „több”-et nyújtónak a politikai hatalomban és a jogban nem biztosítja az őket — az érdem szerinti egyenlőség elve alapján megillető — „több”-et. S végül: nem következetes, mert nem viszi végig saját elvét (ti. nem számol a „vagosokon” belüli különbözőségekkel s az e tekintetben „több”-et felmutatónak kijáró „több”-bel).</p>



<p>Az igazságosságból származó valamennyi követelményre tekintettel van. Figyelembe veszi a polgárok természetes („természettől adott”) adott szabadságát és az ezzel kapcsolatos szám szerinti egyenlőséget. Tekintettel van az érték szerinti egyenlőségre is, mert azoknak akik pl. vagyoni szempontból „többek” mint mások, több politikai és jogi lehetőséget biztosít, s ezzel a „több”-et e területen is „több”-bel jutalmazza.</p>	<p>POLITEIA</p>	<p>Minden fontos elvre csak korlátozott módon és mértékben van tekintettel. A szabadság és a szám szerinti egyenlőség elvét akként korlátozza, hogy a társadalom vagyoni szempontból vett legalsó rétegeinek (noha szám szerint az ide tartozók is „egy”-nek számítanak) a politikai hatalomban és a jogban nem biztosít egyenlő lehetőségeket. Az érték szerinti egyenlőség elvét tekintve is csupán egyet vesz tekintetbe, s az egyéb tekintetben kiválókat nem jutalmazza a politika és a jog terén.<sup>3</sup></p>
<p>A türanniznak az igazságosság elvei szempontjából semmilyen előnye nincs, ami azonban nem zárja ki azt, hogy más szempontból ez a berendezkedés is védhető legyen. Ha ti. az emberek „szolgalelkűek” — amint azt Arisztotelész a barbár népek esetén fölteszi —, úgy a leginkább ez a politikai rendszer felel meg érdekeiknek.</p>	<p>TÜRANNISZ</p>	<p>Semmibe veszi a polgárok természettől adott szabadságát. Sem a szám szerinti, sem az érték szerinti egyenlőség elvére nincs tekintettel. A szabad polgárok erőszakos alávetésén alapuló, szabadság- és egyenlőség-ellenes államforma.<sup>4</sup></p>

olvasható, a királysággal kapcsolatos negatív állásfoglalása így ezen alapul. Valószínűleg ő is érzi azonban, hogy egy politikai és jogi rendszer „igazságtalanára” minősítéséhez nem elég, ha a három szempont közül csak kettő szól ellene, s bizonyos föltételek esetén ezért enged kivételt saját következtetése alól [e megszorított föltételek teljesülésekor (lásd uo.) ugyanis „igazságosnak” tartja azt]. E két egymásnak ugyan elvileg nem ellentmondó, de tartalmilag ellentétes irányú állásfoglalásból tehát arra következtethetünk, hogy — amennyiben az igazságosságot tartjuk az egyes politikai és jogi rendszerek megalapozásához szükséges legfőbb értéknek —, úgy a bazileia teljes egyértelműséggel nem alapozható meg: egyes empirikus föltételek esetén ugyanis annak jogszerűségéhez, míg más föltételek esetén jogszerűtlenségéhez jutunk. Azaz: amint egy politikai és jogrendszer teoretikus megalapozottsága, éppúgy elvetése (elvi megalapozhatatlanságának belátása) is mindhárom föltétel együttes kielégítését kívánja. S noha a *Politikában* nem található az arisztokráciára vonatkozó hasonló fejtegetés, a fönti okokból mégis föltehetjük, hogy az nem sokban térne el a bazileia kapcsán rögzítettektől.

<sup>3</sup> A politeiára vonatkozó explicit ellenérvek Arisztotelész *Politikájában* nem találhatóak; gondolatmenet és az egyéb államformák kapcsán fölhozott szempontjai azonban lehetővé teszik megfogalmazásukat.

<sup>4</sup> A türannisz sok szempontból a politeia ellenpontja, az igazságosságból következő elvek terén azonban nem az: a politeia esetén ui. mind a mellette, mind az ellene fölhozott érvek következtetések, a türannisz mellett azonban — az „igazságosság” értéként való fölvétele esetén — nem lehet konzekvensen érvelni.

Egy vonatkozásban persze Arisztotelész eme módszere is sikerrel jár; a felsoroltak között ugyanis létezik olyan kormányzat, amelynek esetében mindhárom föltétel vizsgálata ugyanarra az eredményre vezet. Ez a türannisz. A türannisz ugyanis sem a „szabadság”, sem az „érték szerinti egyenlőség”, sem a „szám szerinti egyenlőség” elvének nem tesz eleget; ami azt jelenti, hogy az arisztotelészi fogalomrendszerben ez a politikai berendezkedés — legyenek bármilyenek is az empirikus föltételek — levezethetetlen és indokolhatatlan. A türannisz elméletileg tarthatatlan voltának kimutatásán túl azonban Arisztotelész eme módszere csak egy értékszempon tú hierarchia föállítására alkalmas. A türanniszt kivéve minden egyes alkotmánynál csupán „megbillen” az érvek egyensúlyának rendszere, de végérvényes álláspont — legalábbis elvi következetességgel végigvitt, illetve levezetett értékítélet — nem születik. Az érvek egyensúlyának megbillenése leginkább még a politeia esetén látható, ami azonban csupán azt eredményezi, hogy a politeia az összes közül a „legjobb” lesz — arra azonban nem ad magyarázatot, hogy miért lesz az.

A politeia „legjobb” alkotmánnyá minősítésének magyarázatát az arisztotelészi politikai gondolkodás egy másik módszerében, illetve az e módszer alapján kidolgozott javaslatban találjuk. Ennek lényege az egyes politikai és jogi rendszerek mellett szóló érvek kombinálása; az ti., hogy véleménye szerint az az alkotmány fogja kielégíteni a fundamentum-probléma megoldásával kapcsolatos elvi-elméleti igényeket, amely együttesen tartalmazza majd a fönti pozitív érveket. Ez az ún. *vegyes államforma*. Már a politeia is azért tűnt föl a legjobbnak a sok „téves úton járó” megoldás között, mert két alkotmány elveit próbálta egyesíteni. Ha pedig megalkotható lenne olyan alkotmány — követhetjük az arisztotelészi „észjárást” —, amely nemcsak két, hanem még ennél is több pozitív elvet egyesítene, s ezáltal az ellenérvek hatókörét a minimumra szorítaná, ez minden bizonnyal megoldaná az elméleti és gyakorlati nehézségeket. Arisztotelész több helyütt is amellet foglal állást, hogy azoknak a fölfogása a helyes, „akik többfélét egyesítenek, mert a többől összeállított alkotmány a legjobb” (*Pol.* 1266a). Az „összes változat kombinálása” (*Pol.* 1317a) révén az alkotmányok, illetve elveik között „bizonyos kölcsönhatás” áll elő (vö. uo.) s a pozitív sajátosságok egymást támogatva állnak ellent a vele szemben esetleg megfogalmazódó ellenvetéseknek.

A probléma azonban az, hogy miként a politeia, a „vegyes államforma” is csak igen nagy nehézségek árán konstruálható meg. S ha elméletileg sikerülne is létrehozni egy ilyen konstrukciót, a gyakorlati szempontok minden bizonnyal lehetetlenné tennék annak realizálását. De már elméletileg is nehéz elképzelni olyan rendszert, amely mind a szabadság, mind a szám-, illetve az érték szerinti egyenlőség elveiből folyó követelményeket kielégíti, s az utóbbi különböző (vagyon, erkölcsi, tudásbeli stb.) dimenzióiból fakadó igényeknek is eleget tesz. Azt mondani ugyanis, hogy „ajánlatos részben a szám szerinti, részben az érték szerinti egyenlőséget alkalmazni” (*Pol.* 1302a) — elvileg elégségesnek tűnhet ugyan föl, gyakorlatilag azonban aligha. E kétféle „egyenlőség” ugyanis kizárja egymást: ha a pozíciókat érdem szerint osztják ki („többet” juttatva az „érdemesebbeknek” és „kevésbé” a „kevésbé érdemesek-

nek”), akkor ez megsemmisíti a szám szerinti egyenlőséget; és megfordítva: a szám szerinti egyenlőségnek a pozíciók kiosztásakor való érvényesítése lehetetlenné teszi az „erkölcsi”, a „vagyon”, a „tudásbeli” stb. kiválóságok („érdemek”) elismerését. Az egyetlen lehetőség tehát ezen össze nem férő elvek korlátozott érvényesítése, amit Arisztotelész a politeia esetén ki is aknáz.

Az így létrehozott több elvet tartalmazó, de mindegyiket csak részben érvényesítő politikai és jogi rendszer az igazságosság eszményéből levezetett követelmények egyikével sem gáncsolható (hisz ha csak korlátozott módon is, de eleget tesz valamennyinek. . .) noha nem is védhető vagy igazolható (hisz mindegyiknek csak korlátozott módon tesz eleget).

Ezek után nem marad más hátra, mint annak belátása, hogy az arisztotelészi fogalmak keretei között a politikai és jogi rendszerek megalapozottságának problémája az „igazságosság” elvének fölvetélével nem (illetve a politeia és más vegyes államformák esetén csak korlátozott módon) oldható meg. Ha ugyanis ezt az értéket tesszük meg a politikai és jogi konstrukció alapjává, úgy a fönt megadott hat alakzat közül egy esetében ugyan teljes bizonyossággal belátható az elméleti megalapozatlanság, négy vonatkozásban a részleges levezettség, ám a fönmaradó egy ezáltal még nem kap szilárd alapokat. A politeiát is magába foglaló „vegyes” állami és jogi alakzat az arisztotelészi fogalomrendszerben így csak korlátozott módon minősíthető „igazságos” — tehát levezetett — formának.

#### D) AZ ELMÉLET ÁLTAL FÖLMUTATOTT MEGOLDÁSOK

Egy önmagát konzekvensnek tartó politikai filozófiának azonban — ha el akarja kerülni a szkepticizmus veszélyeit — a hatalomban és a jogban való részesedés pozitív és abszolút elvét (vagy elveit) illetően is föl kell mutatnia valamilyen megoldást. És valóban: Arisztotelész *Politikájában* ezt is megtalálhatjuk; sőt több ilyen megoldást is találunk. Ami e megoldás-variációkat összekapcsolja, az az igény, illetve belátás, miszerint a politikai és jogi rendszerek megalapozásakor túl kell lépni az igazságosság eszméjéből származó elveknek a ténylegesen létező alkotmányokban föllelhető körén, és azokat ugyan nem elhanyagolva, ám ideiglenesen félretéve, másutt kell keresni a megoldást.

E megoldás-változatok fölvezetése előtt fontos megjegyeznünk, hogy nem részletesen kidolgozottak, hanem csupán hipotetikusán fölvetettek. Összefügg ez azzal, hogy ezen eszme-futtatások nem ilyen minőségükben szerepelnek az Arisztotelész-hagyatékban: sem a *Politikának*, sem más műnek nincs olyan része, amely kifejezetten e kérdéskörrel foglalkozna. Továbbmenvő: Arisztotelésznél maga a kérdésfölvetés sem az itt megfogalmazott módon szerepel, hanem részben a politikai apóriák, részben más kérdések elemzése során kerül felszínre. Hogy azonban Arisztotelész mégsem olyasmire talált rá, amit nem keresett, s hogy az általa fölvezetett megoldási lehetőségek valóban túllépnek a fönt vázolt gondolati körön, kétségtelen.

a) A „funkcionális” megoldás lehetősége: a politikai közösség céljából való dedukció

Az egyik, Arisztotelész egész politikai elméletével szervesen összefüggő változat a *Politika* 1280a helyén található, ahol is a szerző az egyenlőség kollíziós kérdéseit jogelméleti szempontból vizsgálja. „Egyesek azt tartják — írja —, hogy a jog: egyenlőség, és valóban az, csak éppen nem mindenkinek, hanem csak az egyenlőeknek, [ugyanakkor] az egyenlőtleniséget is szokták jognak mondani, és valóban az, csak éppen nem mindenkinek, hanem az egyenlőtleneknek.” Ezen önmagában tautologikusnak látszó gondolat rögtön más benyomást kelt, ha szövegkörnyezetébe illesztjük. „Egyesek azt gondolják” — ismétli meg a számára leglényegesebb összefüggést Arisztotelész —, „hogy mivel bizonyos vonatkozásban különböznek, pl. a vagyonban, ők már tökéletesen mások, akik meg valamiben egyenlők, pl. a szabadságban, úgy vélik, teljesen egyenlők. De épp a legfontosabbat hallgatják el.” Nos, mi hát ez a legfontosabb, mindenki által elhallgatott szempont, amely egyben a probléma teoretikus megoldását jelentheti, s így a szemben álló felek érvei között a döntést lehetővé teszi. Az, hogy e látszólag össze nem egyeztethető nézeteket vallók *milyen célból társultak, s minek a kedvéért alakítottak közösséget*. Ha egy közösség a „*vagyon kedvéért*” alakult meg, úgy érvényesnek tűnik az oligarchikus okoskodás, miszerint igazságtalanság éri a közösséghez nagyobb vagyonnal hozzájárulót, ha abból csak egyenlően részesedik. Ha azonban a közösséget nem a vagyon kedvéért alakították, hanem például a „*szabadság kedvéért*”, úgy a demokratikus okoskodás érvényes; ha pedig a „*fegyverbarátság*” céljából alakult (mint pl. a türrhéniaknál és a karkhedóniaknál), megint másfajta logika érvényesül. Egy további lehetőségként ott van még az is, hogy a közösség a „*boldog élet céljából*” — ami az arisztotelészi fogalomrendszerben szoros összefüggésben áll azzal, hogy az „*erényes élet céljából*” — jött létre, amikor is az igazságos, hogy az erények szerint kimagaslók kapják a nagyobb részt: igazságtalanság érné ugyanis azt, aki az erények terén kiválóbb, mint más, mégis csupán egyenlően részesedik.

A probléma így közvetett úton nyer megoldást: nem azt kell eldönteni, hogy a demokratikus, az oligarchikus vagy az egyéb szempontokat szem előtt tartóknak van-e igazuk [ezt ugyanis, mint láttuk, lehetetlen eldönteni, mert az egyes szempontokat nem lehet összeegyeztetni egymással és az általános igazságossággal], hanem a következő módon kell eljárni. Először is *föl kell tenni, hogy minden közösségben azon elveknek van elsőbbségük, amelyek „kedvéért” a közösség létrejött* (ha pl. a vagyon kedvéért jött létre a közösség, akkor az oligarchikus elveket illeti az elsőbbség, ha az emberek a szabadság kedvéért hozták létre a közösséget, úgy a demokratikus elv a helyes, és így tovább); másodsor pedig *meg kell vizsgálni, hogy vajon a városállami közösség minek a kedvéért és milyen célból jött létre*.

A városállam, a polis közösségét alkotó emberek — vallja Arisztotelész — „nem csupán a pusztá megélhetés, hanem inkább a boldog élet céljából társultak, [. . .] s nem is a fegyverbarátság céljából” (uo). A városállam a „boldog élet közössége” (*Pol.* 1280b) és az „állami közösség” a boldogsághoz a sztageirai szerint nélkülözhetetlen

„erényes cselekedetek ápolására áll fenn, nem pedig a pusztá együttélés kedvéért” (*Pol.* 1281a). Úgy látszik, hogy eme kijelentésével Arisztotelész állást foglalt: ha a városállam a boldog (erényes) élet céljából jött létre, illetve áll fönn, akkor — a főnti előfeltételt elfogadva — azt, aki a többiekénél erényesebb, nem lehet a szám szerinti egyenlőség mércéje szerint mérni. „Ezért aztán, aki a legtöbbször járul hozzá az ilyen közösséghez, annak a városállamban is nagyobb része van, mint másoknak, akik szabadságuk vagy származásuk szerint egyenlőek vagy tekintélyesebbek, de a polgári erény szempontjából nem egyenlőek; vagy mint azoknak, akik vagyonukkal kiemelkednek, de az erényben alulmaradnak.” (*Pol.* 1281a) Ezen, elsősorban a jogot és a jogban való részesedést elemző fejtegetés során kapott eredmény a politikai viszonyok vizsgálatakor is megismétlődik. A forradalmak és belső zavarok föltárásakor a *Politika* szerzője úgy nyilatkozik, hogy az érték szerinti egyenlőség megsértése esetén „legjobban” „az erényben kiváló férfiak” zúgolódhatnak, „mert még leginkább ők azok, akik általában nem vehetők egyformán másokkal” (*Pol.* 1301a).

Ne gondoljuk azonban, hogy Arisztotelésznek ez a végleges álláspontja: a politikai viszonyok kapcsán kifejtett, a főntiektől eltérő állásfoglalásra több példát is találunk, de a jogban való egyenlőség, illetve egyenlőtlenség kérdésének megválaszolásakor is létezik másfajta megoldás. A *Politika* 1283b helye alatt megfogalmazott gondolatból [„mindig a helyeset kell választani és az egyformán helyes az, ami az egész városállam és a polgárság összessége érdekeinek megfelel”] Arisztotelész számára az is következik, hogy a „törvényhozásnak csak a származás és a képesség szempontjából egyenrangúakra kell tekintettel lenni” (*Pol.* 1284a). Tehát az ezen kívül létező egyéb különbözőségektől (legyenek azok akár erénybeliek is) a törvényhozásnak el kell vonatkoztatnia.

Arisztotelész azonban ezen — immár véglegesnek tűnő — megoldás alól is megenged egy kivételt, mely a főntiek szelleméhez visszakanyarodva lehetővé teszi az erényekből való dedukciót. „Ha aztán — írja — egyetlen férfi, vagy többen, de mégsem annyian, hogy a teljes városállamot alkotnák, annyira kimagaslanak erényeikkel, hogy velük — akár többen vannak, akár csak egyetlenegyről van szó — az összes többi polgárok kiválósága és politikai képessége együttvéve sem mérhető össze; akkor nem szabad őket a városállamnak csupán alárendelt részeseiül tekintenünk, mert rájuk nézve igazságtalanság volna, ha másokkal csak egyenlő elbánásban részesítenénk őket, amikor azoktól erény és politikai képesség szempontjából annyira különböznek; hiszen az ilyen férfi az emberek közt istenszámba megy” (uo).

Az utókor számára nem a konkrét, olykor egymásnak ellentmondó részleteket is tartalmazó eredmény a fontos, hanem az elv maga. Annak kimondása tehát, hogy a politikai és jogi rendszerek megalapozottság-problémájának megoldásakor azon elveknek van elsőbbségük, amelyek kedvéért a közösség létrejött.

b) A „többség—kisebbség” elv szempontjai

Egy másik — noha a most idézett szöveg egy kontextusában már föl villanó — megoldás-variáció a „ki legyen a városállam uralkodója” — kérdést a *többség—kisebbség elv szempontjából* elemzi. Talán nem túlzunk, ha azt állítjuk, hogy mind a *Politikában*, mind más művekben ez a legmarkánsabb változat, s az utókor kommentár-irodalma minden bizonnyal emiatt tekintette Arisztotelészt igen gyakran „demokratikus” beállítottságú gondolkozónak. E beállítottság alapjainak megkérdőjelezése nélkül föl kell azonban hívnunk a figyelmet arra is, hogy a „többség—kisebbség” problémaköre nem, vagy legalábbis nem mindig és nem föltétlenül egyezik meg a „demokrácia—egyéb államformák” szembeállítás kérdéskörével.

A „többség—kisebbség” szembeállítás vizsgálati szempontjaiban az Arisztotelész számára adott választási lehetőségek; a „sokaság” (amely az esetek túlnyomó többségében szegényekből áll, tehát: a szegény sokaság); a „gazdagok” (akik rendszerint kisebbségben vannak, tehát a gazdag kisebbség); a „derekasak” (azaz az erényesek), a „legkiválóbb” vagy egy „zsarnok”, aki az erősebb jogán kényszerít (vö. *Pol.* 1281a). Minthogy azonban „mindezekben látszólag akadnak nehézségek”, igen nehéz a választás. E nehézségeket sorra véve aztán Arisztotelész végül mégiscsak azt deklarálja, hogy „*jobb, ha a tömegé az uralom, mintha a legkiválóbbaké, de keveseké* [...] Mert hisz a sokaságban nem minden ember becsületre méltó, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál, persze nem egyenként, hanem összességükben, amint hogy az összeadott lakoma is többet ér, mint az, amelynek költségeit egy állja” (*Pol.* 1281a—b).

Kizáró föltételként persze a hellén Arisztotelész szükségesnek tartja megjegyezni, hogy „nem minden népről és nem minden tömegről fedezhető fel, hogy ilyen megkülönböztető fennsőbbisége van a derekas kevesekkel szemben, [...] mégis semmi akadály a sincs annak, hogy egyes tömegekről azt helyesnek fogadjuk el” (uo). Ott azonban, ahol — Arisztotelészre hallgatva — elfogadjuk az erénybeli és egyéb adottságoknak a tömegben való megsokszorozódási lehetőségét, fölvetődik annak politikai konzekvenciája is: ezen az alapon ugyanis úgy gondolhatnánk, hogy elvi szempontból is indokolt a politikai hatalomnak a tömeg általi gyakorlása, s ekként a demokrácia irányába mutató megoldás. A *Politika* írója azonban rációfól az effajta következtetésekre, s noha nem mondja ki, a szövegből mégis kiderül, hogy itt *egyszerű praktikus megfontolásokról van szó, s nem elvi-elméleti megoldásról*. „Először is — olvashatjuk — nem biztonságos, hogy a legnagyobb állami méltóságokat [azok] nyerjék el”, akik „sem nem gazdagok, sem semmiféle erénybeli kiválóságuk nincs” („igazságtalan gondolkodásmódjuk és értelmetlenségük miatt hol igazságtalanságokat, hol meg hibákat követnének el”). Akkor hát miért jobb, ha a tömegé az uralom — kérdezzük. S az előbbi gondolat folytatásaként ott a válasz: „az meg, hogy ne juttassunk nekik azokból [ti. az állami méltóságokból] és ne vegyenek bennük részt, veszedelmes (ahol sokan vannak a jogtalanok és a szegények, szükségképpen ellenséggel van tele a városállam)”. A gyakorlatban követendő egyetlen helyes

megoldás tehát Arisztotelész szerint az egyszemélyben betöltendő „*legfontosabb állami méltóságok*” és a „*tanács-testületben való részvétel*” különválasztása: az előbbi tekintetében a gazdagság vagy valamely kiválóság, illetve képesség (tehát az egyenlőtlenség) dönt, míg az utóbbi esetben a többségi elv alkalmazható, illetve — gyakorlati-praktikus megfontolások alapján — alkalmazandó (vö. *Pol.* 1281a—1282b).

A *Politika* ugyanezen helyén Arisztotelész újra nekilendül a megoldásnak, és megint csak megkérdőjelezi a politikai és jogi egyenlőtlenségeknek az erénybeli és egyéb különbözőségekből való levezetését. „Valaki tán azt mondhatná — olvashatjuk —, hogy egyenlőtlenül kellene a hivatalokat kiosztani bármiféle jó tulajdonság magasabb foka szerint, még ha semmi másban nem különböznének és egymáshoz hasonlóak is lennének [az emberek], mivel a különbözőknek a jogaik és érdemeik is mások. Ámde ha ez igaz” — világít rá e más helyen elfogadott megoldás logikai buktatóira Arisztotelész —, „akkor a külsővel, a testnagysággal, a minden egyéb jó tulajdonsággal kiemelkedőknek bővebben jutna ki a politikai jogokból.” (*Pol.* 1282b) Ebből pedig elvileg az következik, hogy a politikai jogokban való egyenlőség, illetve egyenlőtlenség mégsem dedukálható az egyenlőség—egyenlőtlenség más dimenzióiból: „világos, hogy a politikában is ésszerű, ha a hivatalokat nem valamilyen egyenlőtlenség, illetve kiválóság alapján nyerik el, hiszen az, hogy az egyik ember lassú, a másik meg gyors, még nem ok arra, hogy az egyik inkább, a másik kevésbé jusson hivatalba, mert az ilyenfajta különbség csak a tornaversenyen nyerheti el a jutalmát, hanem azokban kell vetélkedniük, amely kiválóságok a városállam számára szükségesek” (*Pol.* 1283a). Ahelyett azonban, hogy a városállam számára szükséges, a városállam politikai életében jutalmukat elnyerő kiválóságokról olvashatnánk, újra a többség—kisebbség elv szerinti megoldást találjuk (vö. *Pol.* 1283a—b). Talán azért van ez így, mert ez a megoldás is magában rejtene a már jelzett, s most újra megfogalmazott (vö. *Pol.* 1283b) logikai buktatót. Arisztotelész tehát saját szemléletének foglya maradt: etikájának és politikai elméletének egészéből az következne, hogy elismerje a politikai hatalomban és a jogban való részesedés mértékének az erények különbözőségéből való dedukcióját; azonban nem teheti, mert az adott kontextusban ez elméletileg nem lenne konzekvens.

c) A „*minőség*” és a „*mennyiség*”

A két főnti lehetőség közül kétségkívül a *b)* alatti a markánsabb. A leginkább sokat sejtető azonban az 1296b alatti megoldás, mely a minőség és a mennyiség vonatkozásait figyelembe véve kísérli meg a válaszadást. „Lehetséges” — írja itt Arisztotelész —, „hogy a városállamot alkotó részek egyikében inkább a minőség [ezen a szabadságot, a gazdagságot, a műveltséget és a nemes származást érti], a másokban inkább a mennyiség [a számbeli fölény] érvényesül”; aminek következtében aztán e két tényezőt „egymáshoz kell viszonyítanunk” (*Pol.* 1296b). Ez a válasz

azonban túl elvont ahhoz, hogy részleteiben is továbbgondolható és konzekvenciáiban is átlátható legyen. Elméletileg elégséges lehet ugyan, gyakorlatilag azonban aligha. Mégis azért nevezhetjük sokat sejtetőnek e megoldási kísérletet, mert a *Politika* e helyén rögzíti Arisztotelész azt a szempontot, amely a probléma megítélésének egyik legfontosabb aspektusára világít rá: bármi legyen is a politikai filozófia által nyújtott megoldás, a döntő az, hogy „*a városállamnak az a része, amelyik az alkotmány megmaradását óhajtja, erősebb legyen annál, amelyik azt nem kívánja*” (uo). Azaz: a politikai és jogi konstrukciók megalapozottság-problémájának elméleti nehézségeit a politikai teória többféleképpen is megválaszolhatja (és elméletileg talán az egyik megoldás sem kielégítő, vagy éppen több is az), de az igazi érv és az igazi megoldás — szokták úgy is mondani: az „utolsó szó” — csakis a gyakorlaté lehet.

## SUMMARY

*Péter Takács: The Problem of Foundations of the Political and Legal Constructions in the Politics of Aristotle*

This paper analyses the fundamental principles of Aristotle's theory on constitutional forms and legal systems. First it goes thoroughly into the constitutional and legal systems of *Politics* and examines their main principles. Being Greek Aristotle supposed that the most important values of the state and its any political form are justice and equality. The author collects Aristotle's "pro and contra" arguments and demonstrates why Aristotle was dissatisfied with every political and legal system (except *politeia*). As a result of analysis the writer proves that Aristotle tried to

find other main values from which political and legal systems could have been deduced. The writer supposes that justice and equality turned to be full of inconsistencies in the *Politics* and this was because Aristotle tried to find new values and ideas for deduction and axiological foundations of political and legal systems. These values and ideas—and this new, non-justice-based deduction—are connected with the aim of the political community, with the "majority and minority" of the city-states and finally with the "quality and quantity" of the political power.



# JEAN BODIN TÖRTÉNETFILOZÓFIAI NATURALIZMUSA

(A földrajzi determinizmus elméletének alapjai)

VINKOVICS MÁRTA

Jean Bodint<sup>1</sup> több vonatkozásban is számon tartják a különböző tudománytörténetek. Életműve elsőként közvetítette az antikviásban is föllelhető földrajzi determinizmust — szisztematikus rendszer formájában — a polgári tudomány felé, s e szemléletmódot egységes, filozófiailag végiggondolt világgépbe építve tette meg a politika és az egész emberi történelem elméleti alapjává. Politikai céljai tartalmazzák azt az általános és aktuális mozzanatot, amely a földrajzi determinizmust a polgári gondolkodásban újból és újból újratermeli: számára a „földrajzi gondolat” nem egyszerűen társadalommagyarázó elv, hanem segítségével a XVI. századi Franciaország és Európa alapvető politikai problémája, a polgári nemzeti lét nyer elméleti indoklást. Gondolatainak itt következő elemzésével mindenekelőtt az a célom, hogy egy olyan rendszeren keresztül írjam le a földrajzi determinizmus elméleti föltételeit és sajátosságait, amelyben ez egy sajátos világgép részét alkotja, illetve amelyben e világgép egésze ki van dolgozva. Bodin munkássága, az adott korhoz kötött sajátosságain túl, tartalmazza azokat az általános (vagy általánosnak tartott) sajátosságokat, amelyek a földrajzi determinizmust föltétlenül jellemzik: rendszere kidolgozott elmélet, amelynek belső logikájából következik, hogy a földrajzi gondolatot alkalmazza. Így az elv szükséges elméleti előfeltételei is kimutathatók lesznek. Célom tehát, a bodini rendszer speciális adottságait elemezve, kimutassam a geográfiai determinizmus alapvető filozófiai sajátosságait is. Elsősorban azt, hogy *több típusú* naturalizmust föltételez: úgy is mondhatjuk, hogy „halmazott naturalizmusra” épül.

<sup>1</sup> Jean Bodin (1530—1596) francia politikus és filozófus; egyike a francia központosított állam elméleti megalapítóinak. Életének személyes vonatkozásairól keveset tudunk. Angers-ban született, s itt töltötte ifjúságát is egy karmelita kolostorban. Toulouse-ban (1555—60 között) jogot tanult. Ügyvéd lett, 1560-ban Párizsba ment. Ettől az időtől kezdve kapcsolódik be a politikai életbe. Királyi ügyvéd volt, aki diplomáciai szolgálatot is ellátott; nevéhez fűződik a vallási türelem elvének és törvényének előkészítése. Történetfilozófiai jelentősége, hogy a geográfiát a történetírás alapjának tette meg: ez a koncepció azután hosszú időn keresztül uralkodó volt a polgári történetírásban, majd annak egyik irányzatát képezte. Főbb művei: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566); *De la république* (1577); *Jures universi distributio* (1578); *Démonomanie* (1579); *Heptaplomera* (1593); *Universae naturae theatrum* (1596).

## 1. BODIN ELMÉLETI ÉS TUDOMÁNYOS JELENTŐSÉGE

A különböző monográfiák és tudománytörténeti munkák Bodint jó néhány modern társadalomfilozófiai gondolat kiemelkedő előfutárának tekintik. Számon tartják kora jelentős, aktív politikusaként, a politika-tudományok egyik megalkotójaként, továbbá mint a polgári történettudomány egyik első képviselőjét és elméleti megalapozóját, mint a szuverenitástan egy speciális válfájának jogi szakértőjét, s végül mint kora ismert merkantilistáját. A filozófiatörténet főleg az állam és a (polgári) társadalom közötti különbség modern gondolatának egyik fölfedezőjét, s persze a földrajzi determinizmus elvének első nagy képviselőjét látja benne.

A XVI. század, amelyben Bodin e sokirányú tevékenységét folytatta, bonyolult időszak volt mind Franciaországban, mind egész Európában. Átmeneti kor, abban az értelemben, hogy a társadalmi erők és a nekik megfelelő különböző nézőpontok még nem jelentek meg a maguk tiszta formájában: polarizálódásuk a keresztény világ megosztottságában és belső harcaiban jelentkezett. Franciaországban épp ebben az évszázadban, s éppen a polgárháborúk és vallásháborúk során alapozzák meg az új típusú, már egy jelentős fejlettségi szintű polgárság szükségleteihez alkalmazkodó, bár formájában még feudális államot, illetve uralmi formáját, az abszolutizmust. Ebben az évszázadban forr ki, hosszú időre, Franciaország területi egysége.

A szakirodalmi értékelések egybehangzóan hangsúlyozzák Bodin *politikus* voltát, és fő politikai célját illetően sincsenek nézeteltérések. Ez utóbbinak, ugyancsak egybehangzóan, az egységes, központosított francia nemzetállam megteremtését tekintik. Bodin politikusi szerepét Franciaország történetében, a kor politikai problémáinak megoldásában, Antonio Gramsci egyenesen Machiavelli jelentőségével méri össze: „Bodin jóval fejlettebb és bonyolultabb talajon alapítja meg Franciaországban a politika tudományát, mint amilyent Itália nyújtott Machiavellinek. Bodin számára nem az egységes területi (nemzeti) állam alapításáról van szó, ami visszatérés volna XI. Lajos korába, hanem a harcban álló társadalmi erők kiegyensúlyozásáról a már megerősödött és meggyökeresedett államban. Bodint nem az erő mozzanata érdekli, hanem az egyetértésé. Bodin az abszolút monarchia fejlesztésére irányuló törekvéseket képviseli: a harmadik rend annyira tudatában van saját erejének és méltóságának, annyira tisztában van azzal, hogy az abszolút monarchia sorsa az ő sorsával és fejlődésével kapcsolódik össze, hogy egyetértését feltételekhez köti, követeléseket terjeszt elő, korlátozni igyekszik az abszolutizmust.”<sup>2</sup>

A polgárháborúk idején Bodin a „harmadik” párt, az ún. „politikus” párt szószólója, amely párt az ország belső egyensúlyát támogatja, a nemzeti érdek álláspontjára helyezkedik. Bodin közéleti-politikai tevékenységének eseményei valóban Gramscit igazolják. Például 1566—68-ban Alençon herceghez, IX. Károly öccséhez csatlakozik, aki akkor a legkövetkezetesebben képviselte a vallási türelem és

<sup>2</sup> L. Olasz marxista filozófusok írásaiból, Gondolat 1970, 90—92. o.

a nemzeti megbékélés elvét. 1571-ben a központosított monarchia jogai mellett száll síkra; helyreállítja a korona jogait a normandiai erdők és folyók fölött. Egyéni képességein és politikai éleslátásán túl vajon mi készítette Bodint olyan politikai koncepció kidolgozására, amely elsősorban a „harmadik rend” érdekeinek felelt meg, egyáltalán, politikai elképzeléseiben mi volt a konkrétan *polgári*? Bodin soha nem beszélt írásában „polgári” érdekről, annál többet az *állam*érdekről. A központosított, de formájában még feudális állam teoretikusa volt: a feudális államé, de nem az arisztokráciáé, ha nem is közvetlenül a polgárságé. Azoknak a jogászoknak egyike, kétségtelenül egyik legtehetségesebbike, akik akkor nagy számban láttak el tanácsadói munkakört az európai udvarokban, s amely jogászi réteg származása szerint rendkívül heterogén volt: paraszt, polgár, elszegényedett birtokos gyermeke egyaránt volt közöttük. Álláspontjuk a feudális állam polgárainak álláspontja (nem a feudális főúri politikusok szemlélete és nem is az elnyomottak elkeseredett lázadása), akik mindenekelőtt azt igénylik az államtól, hogy képes legyen a rendi-társadalmi struktúra szervezett irányítására. E gondolatmenet lényegileg polgári tartalma akkor lesz igazán nyilvánvaló számunkra, ha a „szervezett állam” ideológiájának alapjait elemezzük.

Bodin elemzéseinek tárgya legtöbbször városállamok és városok belső jogi szervezettsége; a városi jog közvetlen elemzésén túl általános példáit is e körből meríti. Karthágó, Athén, Velence, Genova, a balti városok jogi és hatalmi viszonyai érdeklik mindenekelőtt. Amikor összefoglalja az állam lényegét, akkor ezt a várostól, mint hozzá lényegénél fogva legközelebb állótól különíti el: „Az állam egységes területtel, hatalommal, joggal, a város ezen kívül falakkal is összefogja” lakóit.<sup>3</sup> Megalapozottan látszik az a gondolat, hogy — az anarchisztikus gazdasági és politikai viszonyok között — a gazdaságilag, területileg, politikailag, jogilag egyaránt szorosan szervezett városi élet a központosított monarchia ideológiájának alapja. Bodin lényegileg polgári gondolkodásának másik nyilvánvaló bizonyítéka, hogy a polgári gondolkodás első tudományos elméletének, a merkantilizmusnak is elismert művelője. 1568-ban írt híres pénzelméleti munkája történetileg elismert helyet foglal el a polgári közgazdaságtanban.<sup>4</sup>

A történettudomány a polgári történetírás egyik első képviselőjeként értékeli Bodint. A bodini tudományfölfogásra nézve azonban két, egymásnak ellentmondó fölfogás ismeretes. Az egyik álláspont szerint — amelyet a legkidolgozottabban Friedrich Renz képvisel — a történelmet Bodin nem tartja tudománynak. Ugyanis csak a természettudományokat, nevezetesen a fizikát, kozmogóniát, geometriát, matematikát illeti meg ez a név, amelyek ti. teljesen szükségszerű (mindennemű tevékenységtől és akarattól független, állandó, megváltozhatatlan oksági) összefüggéseket és kapcsolatokat dolgoznak föl. A történelem, amely viszont az emberi önkénytől függ, e fölfogás szerint csak művészet lehet, és Bodin is annak fogja föl. A

<sup>3</sup> *Methodus*, Oeuvres philosophiques, 1. tom, Presses Univ. de France, Paris 1951, 169. o.

<sup>4</sup> L. Heckscher: *Mercantilism*, II, London 1955, 106, 186, 255. o.

másik nézet viszont — amely Julien Franklin nevéhez kapcsolódik — elsősorban a tudományos történetírás alapjait keresi Bodinnál. Eszerint Bodin, mind szándékában, mind pedig ténylegesen, tudományos szintre emelte a történetírást.

Az első álláspont hívei, így Renz<sup>5</sup> arra alapozzák nézetüket, hogy Bodin a történelmi változások leírásánál a szabad emberi akaratnak, a döntéseknek fontos szerepet juttat; a szabad akarat elvének elfogadása pedig a történelmet az egyéni önkény és a véletlenek színterévé teszi, nem pedig a szükségszerű törvények birodalmává. Bodin a természettudományt, a történelmet és a vallást az emberi megismerés három típusaként értelmezi, s közülük Renz szerint csak a természet megismerése eredményez tudományt. Szerinte Bodin a társadalomra vonatkozóan nem talál semmilyen örök, változatlan összefüggést, amely tudományos földolgozás tárgyát képezhetné. Az akaratszabadság érvényesülése a szükségszerű, állandó oksági kapcsolatok létezése ellen szól, s a történelmet bizonytalan, kusza folyamattá teszi, amelynek csak valószínű alapját lehet megadni. Renz a *Methodus* egyes részeire alapozza nézetét, ahol is Bodin például kijelenti azt, hogy: „Azon dolgoknak, melyekkel a tudományok foglalkoznak, szükségszerű természeti okaiknak kell lenni; ha nincsenek szükségszerű természeti okaik, akkor nincs természettudomány.”<sup>6</sup> Majd a továbbiakban egy olyan kijelentés következik, amely első pillantásra teljesen Renzet látszik igazolni: „Igazak-e vagy sem a természeti kutatások — könnyű felismerni, hogy a humán kutatások eredményei mindig eltérnek egymástól, azt, hogy igazak-e vagy sem, nem könnyű felismerni.”<sup>7</sup>

Julien H. Franklin azonban, aki az ellentétes álláspontot képviseli, úgy értékeli Bodint, hogy a tudományos történetírás megalapítója, vagy legalábbis egy új típusú történelemtudományt hoz létre. Három pontban foglalja össze Bodin ilyen irányú gondolatait és eredményeit:

1. Munkásságának fontos eleme a történetírás hitelességének biztosítása. Ezen a kronologikus rend pontosságát érti, amely a történetírás számára alapvető tudományos eljárás; elemzi a nyersanyag földolgozásának hiteles módját.

2. Túlhaladja (több vonatkozásban is) a pusztán elbeszélő történelemfölfogást: rendet, rendszert, törvényszerűséget lát az emberi világ eredményeiben. A világtörténelmet olyan folyamatnak tekinti, amelyben a résztvevő népek időben és térben organikus, funkcionális egységet alkotnak. Magára a világtörténelem létrejöttére, keletkezésére is magyarázatot keres (szükségesnek tekinti, hogy megindokolja létét). Ezt az emberi történelem „isteni mű” jellegében véli megtalálni: eszerint a történelmi folyamatban isteni terv érvényesül, illetve valósul meg. (Franklin szerint a teleológia elvének elfogadása is a tudományos történetírást szolgálja.)

<sup>5</sup> F. Renz: *Jean Bodin. Leben und Werke*, Gotha 1905. Az „Ein Beitrag zur Geschichte der historischen Methode im 16. Jh.” c. fejezet, 23. o.

<sup>6</sup> *Methodus*, 115. o.

<sup>7</sup> Uo. 126. o.

3. Végül: Bodin leírja a történelem organikus rendjének tudományosan földolgozható alapját — a földrajzi determinizmust. (A Bodinnal foglalkozók megegyeznek abban, hogy rendszerében a földrajzi determinizmus alapvető fontosságú.)<sup>8</sup>

A *Methodus* figyelmesen újra olvasva Franklin álláspontját tartom elfogadhatóbbnak. Bodin föltétlenül azon fáradozik, hogy szabályszerűségeket mutasson ki a történelemben. Ilyen szabályszerűség például múlt, jelen és jövő oksági kapcsolaton alapuló összefonódása. „Mindent, amit elődeink a mindennapi gyakorlatban kigondoltak és létrehoztak, a történelem kincsesládájába helyezték el; az utókor így megőrzi a régit, s az emberi célokat és azok okait hozza jövőjével összefüggésbe. Így megértheti belőlük az okokat és célokat.”<sup>9</sup> Ezek a sorok, a történelemben meglévő oksági kapcsolatok elfogadásán túl, azt is példázzák, hogy Bodin fölfogása nagyon messze áll a pusztán politikátörténeti fölfogástól: a közember mindennapi tevékenységét is „történelmi tettnek” értelmezi. S íme, itt is előbukkan a „harmadik rend” ideológiusa: az emberi tevékenység által a történelmi folytonosság kap magyarázatot. Az emberek mindennapi tevékenysége tárgyakat, szokásokat, intézményeket hoz létre, s ezekben Bodin szükségszerűen érvényesülő törvényeket keres: „Ámde az emberi történelem, mivel az emberi akarat, az állandóan változó hozza létre, változékony, semmiképpen sem zárul le. Mindennap új törvények, szokások, új intézmények, eljárások keletkeznek. Az emberi cselekedetek mindig új tévedéseket is hordoznak, hacsak nem irányítja őket a természet, mint vezér — a tiszta ész.”<sup>10</sup> Más típusú „természet” determináló jellegéről ír a következőkben: „Kutassuk tehát azokat a dolgokat, amelyek a természetből, nem pedig az emberi intézményekből vezethetők le, és éppen ezért állandóan, és legfeljebb csak nagy erőfeszítések, erős rászoktatás által változnak meg.”<sup>11</sup>

Az idézetből következően két biztos szabályozója is van a történelemnek, s ezeknek állandó törvényei is vannak a társadalomra nézve: (1) a tiszta ész törvényei, amelyek az ember lényegi természetét jelentik és (2) a külső természet, amelynek hatásai állandók és szinte változhatatlanok. S végül ott van örök szabályozóként Isten, akinek terve, törvényei szerint zajlik minden történelmi folyamat: „Először Isten jóságát és jelenlétét vegyék észre az emberi dolgokban (. . .)”<sup>12</sup>

A nézetkülönbség Bodin értékelésében abból fakad, hogy Renz azt fogadja el a történetírás változtathatatlan korlátjának, amit Bodin az őt megelőző történetírók munkamódszeréről mond. Abban igaza van, hogy szükségszerű, állandó összefüggést, amely a történelem folytonosságán túl szabályszerűségeket eredményezne, Bodin

<sup>8</sup> Vö. J. Franklin: *Jean Bodin*, New York—London, 1963, 137—138. o.

<sup>9</sup> *Methodus*, 112. o.

<sup>10</sup> Uo. 155. o.

<sup>11</sup> Uo. 140. o.

<sup>12</sup> Uo. 115. o.

magában a történelemben nem talál. Állandó, külső, természeti hatásokat, s azok állandóan azonos eredményeit mutatja ki, vagy pedig a személyes Isten immanensen érvényesülő törvényeit. A történetírás tudományos jellege tehát a külső determinánssok megismerésében és földolgozásában áll: ez a két meghatározó tényező pedig Isten és a földrajzi környezet.

Mint politikai és jogi gondolkodót, minden szerző úgy tárgyalja Bodint, mint a szuverenitástan kiemelkedő képviselőjét. Dock szerint nagy érdeme, hogy elmélete kivezető utat mutat a vallási harcokban őrlődő Franciaországnak. A bodini tan lényegének tartja, hogy elsősorban nem az uralkodót, hanem az államot tekinti szuverénnek. Az egységes jog, amely az egységes állam alapját képezi, a fejedelmen, az uralkodón keresztül tesz szert szuverenitásra. Dock arra a nézetére hajlik, hogy Bodin a szuverenitásból kihagyja a fejedelem személyét: a fejedelem csak „a jog képviselője”.<sup>13</sup>

Landmann azt vizsgálja, hogy mennyiben egyeztette össze Bodin a népszuverenitás elvét az abszolút monarchiával. A népszuverenitás koncepciója az államon belül kettős hatalmat eredményez, s Bodin politikai céljainak ez nem felel meg. Nála a szuverenitás a legmagasabb, a tartós, a törvények alól föloldott hatalom az alattvalók fölött. Hancke véleménye is ugyanez. A népszuverenitás Landmann véleménye szerint kliens-állammá módosulhat, amely megtartja a fejedelem abszolút szuverenitását, de kizárja a tiranniát. Alátámasztják ezt az alábbi sorok: „Az alattvalók a király testvére és nem szolgái.”<sup>14</sup> Mindkét szerző kiemeli mindenesetre, hogy Bodin szuverenitás-tanának fő célja az egységes, független állam elméleti alapjának kidolgozása.

Bodin filozófiai-politikai tevékenységének része vallásfilozófiai munkája a *Heptalomer*a is. A szakirodalomban nem egyszerűen vallásfilozófiai vagy teológiai munkaként értékelik, hanem rámutatnak politikai jelentőségére: számon tartják az államvallás és a tolerancia-elv kifejtőjeként. Így J. Burkhardt hangsúlyozza, hogy Bodinnál az egyház tisztán állami intézmény. Ezt a gondolatot úgy ítélik meg, mint a reneszánsz egyik alapgondolatát, amelyet Bodin is képvisel.<sup>15</sup> Schmitz viszont Bodinról mint a tolerancia-elv kidolgozójáról ír. Rámutat, hogy ez a gondolat akkor került kidolgozásra, amikor az állam már képtelen volt az állampolgárok hitét kézben tartani. A tolerancia-elv a francia központosított állam létrehozását és megszilárdítását szolgálta, nem teológiai, hanem politikai elv volt.<sup>16</sup> Mindkét szerző azt hangsúlyozza, hogy Bodin a vallásos hitvilágot a népek természetes, természetadta kultúrájának tartja, s e természetvallás naturalista fölfogása segíti a tolerancia-elv megalkotásában.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Dock: *Der Souveränitätsbegriff von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen*, Strassburg 1879, 1, 18, 35. o.

<sup>14</sup> Max Landmann: *Der Souveränitätsbegriff bei den französischen Theoretikern*, Leipzig 1896, 43. o.

<sup>15</sup> J. Burkhardt: *A reneszánsz Itáliában*, Budapest 1978, 283—314. o.

<sup>16</sup> A. Schmitz: *Staat und Kirche bei Jean Bodin*, Leipzig 1939, 22. o.

<sup>17</sup> Uo. 11—20. o.

A politikai célok elsődleges jelentőségét Bodin szemében mutatja, hogy a vallásháborúk korában élő politikus tulajdonképpeni hitét szinte nem is lehet eldönteni. A monografikus irodalomban állandóan fölbukkanó vitatéma, hogy melyik, vagy legalább milyen típusú vallással szimpatizált. Barthalémy szerint soha nem hagyta el a katolikus egyházat.<sup>18</sup> Schmitz azt állítja, hogy fiatal korában a protestantizmushoz vonzódott. Ez olvasható 1563-ban Botruhoz írt levelében, melyben a kálvinizmus követőjének vallja magát: a predesztináció tana az, ami ehhez a valláshoz vonzza. (A katolikus párt előtt mindenesetre nem lehetett népszerű, mert Szent Bertalan éjszakáján csak nagy nehézségek árán tudott megmenekülni.) A szerzők széles csoportja amellet foglalt állást, hogy Bodin számára nem is volt fontos valamely partikuláris egyház vagy vallás, hanem csak a személyes Isten létét vetett hit. Renz ezen az alapon teistának nevezi Bodint.<sup>19</sup> Schmitz, aki Bodin protestáns voltát állítja, természetvallás-konceptióját emeli ki, mint tényleges hitét: eszerint Isten az embert a teremtésnél, az értelemhez hasonlóan, vallással is ellátta.<sup>20</sup> Fournal is naturalista deizmusnak nevezi Bodin állásfoglalását, s nem tartja lényegesen jellemzőnek, hogy melyik egyház kötelékébe tartozott.<sup>21</sup> Dilthey univerzalista, naturalista teizmusként foglalja össze a bodini rendszer fő jellemzőit.<sup>22</sup>

Az utóbbi állásfoglalások tartalmazzák azt a gondolatot is, hogy Bodin politikai tevékenysége és elméleti munkássága összhangban volt egymással, ami pedig ritkán adatott meg akár politikus, akár filozófus számára. Elméleti tevékenységének alapja, rugója nem egyszerűen a korszak problémáinak elvont ismerete, hanem aktív részvétel (mégpedig a legmagasabb szinteken) Franciaország politikai életében: Bodin IX. Károlyal és III. Henrikkel is baráti viszonyban volt, s így az uralkodó politikájára közvetlen hatást is gyakorolt. A napi politikai élet gyakorlatát Bodin a történelem tudományos jellegű szintjére akarta emelni. Úgy vizsgálta napjai kérdéseit, mint a történelmi folyamat részét, s a megoldást, a feleletet is a történelem mély ismeretétől várta: „Mint ahogy sokan mondják, a filozófia az élet irányítója. Mégis, a legfőbb jót és rosszat megjelölve, ha az elmúlt dolgok története minden bölcs mondást, cselekedetet és véleményt nem rögzítene, a filozófia halott volna. A múltból nemcsak a jelent lehet jobban megérteni, hanem a jövőre vonatkozóan is fontos következtetéseket lehet levonni. Elénk tárja azokat a szabályokat, amelyek birtokában tudjuk, mit kell kerülnünk és mire kell törekednünk.”<sup>23</sup>

A monografikus irodalom áttekintéséből kitűnt tehát, hogy a szerzők, akik ugyan különböző szempontokból foglalkoztak Bodinnal, mégis minden esetben kimutatták

<sup>18</sup> Vö. Renz, i. m. 35. o.

<sup>19</sup> Vö. uo. 36. o.

<sup>20</sup> Schmitz, i. m. 4—10. o.

<sup>21</sup> Fournal: *Bodin, precesseur de Montesquieu*, 32. o.

<sup>22</sup> W. Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Berlin—Leipzig 1929, 146—148. o.

<sup>23</sup> *Methodus*, 114. o.

az adott elméleti problémának Bodin által adott naturalista megoldását. Ami viszont ezekből a munkákból nem derül ki (egyszerűen azért, mert a szerzőket nem Bodin naturalizmusa érdekelte), az, hogy Bodinnál egyrészt a fölvetett problémák szerves egészet alkotnak, és hogy másrészt így azonos alapvető szemléletmódjuk gyökere is.

## 2. MISZTIKA ÉS NATURALIZMUS KAPCSOLATA

A világvé, amelyen belül Bodin a társadalmi-politikai elgondolásainak elméleti alapját keresi, s amelyre elemzéseit építi, elsősorban a kor „nem-hivatalos” világvé, amely az egyházi világvéptől is nagymértékben eltér. Az új tudományos eredmények, amelyek a skolasztikával szemben jöttek létre, közös ismeretelméleti és ontológiai alappal bírtak. Szellemi háttérnek azonban leginkább a misztikus gondolkodás irányzata tekinthető. A misztika mint filozófiatörténeti irányzat a XVI. században virágkorát élte, jelentősége azonban nem korlátozódik csupán erre az időszakra. (Elemi egyébként önállóan is jelentkeznek a filozófia- és tudománytörténetben.) Ezen a rendszeren belül (amely közel sem nevezhető következetesnek) alkotta meg tételét Kopernikusz is.<sup>24</sup> Az új elmélet, bár közismert volt, tudományosan még nem volt általánosan elfogadva. A kémia és az orvostudomány területén Paracelsus munkálkodott, aki a misztikán belül megfogalmazta az újkor jó néhány alapvető tudományelméleti tételét. Giordano Bruno is a misztika világvéjét rajzolta meg a skolasztikával szemben: így joggal nevezik ezt a kort „fausti” századnak.

Bodin naturalizmusa és földrajzi determinizmusa is alapvetően a neoplatonizmus-hoz kapcsolódó misztikus világvépen belül jelentkezik. A bodini rendszer ama, misztikához kapcsolódó ismertető jegyeinek elemzése, amelyek e világvé legfontosabb elveinek hatását jelzik, egyúttal megmutatják azokat az alapokat és föltételeket, amelyek a különböző típusú naturalizmusokat létrehozhatják, vagy szükségképpen létre is hozzák. Ezek némelyike föltétlenül szükséges ahhoz, hogy a történelemfilozófiában egyáltalán létrejöjjön a földrajzi determinizmus. Amikor fölmutatom Bodin rendszerének misztikus alapjait és elemeit, s azt, hogy ezen a rendszeren belül mennyiben lehetséges naturalizmus és földrajzi determinizmus, akkor egyrészt ténylegesen a XVI. század naturalizmusának lehetséges alapjait keresem, ugyanakkor másrészt föltételezem, hogy e filozófia elemeinek föltárása későbbi századok földrajzi determinizmusának megértésében is segít.

A misztika ismertetőjegyeit egységesen nem fogalmazták meg. Ezt a bizonytalanságot az is tükrözi, hogy a filozófiatörténeti munkákban egészen különböző gondolkodókat sorolnak be e címszó alá. A bizonytalanság azonban teljesen érthető. Különös terméke ez az irányzat az emberi gondolkodásnak. Külsődleges jegyei között természetesen ott van az ősi vallásokhoz kapcsolódó misztika, de ugyanakkor

<sup>24</sup> Vö. T. S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat 1984, 101. o.



tartalmazza a XVII—XVIII. századi polgári gondolkodásmódnak, a mechanikai szemléletnek alapvető elemeit, s bizonyos értelemben azok előfutárának tekinthető. A továbbiakban megkísérlem (több szerző monográfiája alapján) összegyűjteni a misztikus világgép lényegi elemeit, s kimutatni ezek érvényrejutását Bodin rendszerében. Az elemek némelyike csak közvetve teszi lehetővé naturalista filozófia kialakulását, ámde van olyan is, amelynek alkalmazása a rendszeren belül szükségképpen eredményezi a társadalomfilozófiának ezt a válfaját.

I. A misztika az ismeretelméletben és a tudományelméletben alkotta meg a tudományosan leginkább előremutató tételeit. Céljuk volt, Windelband szerint, a korlátozott lehetőségű szenzualista ismeretelmélet problémáit megoldani, s lehetővé tenni a puszta empirián túli tudományos ismeret elfogadását.<sup>25</sup> Thorndike ugyancsak azt hangsúlyozza, hogy az arisztotelészi logika és ismeretelmélet (szenzualista jellege miatt) a reneszánszban már nem volt elegendő ahhoz, hogy a tudományos ismeretek továbbfejlődésének elméleti alapját képezze. Paracelsus, Bodin híres kortársa, a filozófia tárgyát magát a világ megismerési folyamatának elemzésében adta meg, hangsúlyozva, hogy a valódi probléma a világ érzékszervileg föl nem fogható sajátosságainak megismerése. Nagy jelentőségű, hogy kimondja: azok a tételek, amelyek nem a látszat világát írják le, még a való világot írhatják le, bár ezek törvényeit nem tudjuk az érzéki bizonyosság szintjére hozni.<sup>26</sup> Dilthey szerint ez a típusú ismeretelmélet alapvetően intuicionista jellegű. A folyamatot magát nem magyarázza, csupán a „megvilágosodás” misztikus folyamatára épít.<sup>27</sup>

Bodin hasonló nézeteket állít, amikor ismeretelméleti kérdésekről ír. A tudományokról szólva úgy emlegeti a teológiát, mint „amely az embert már önmagában boldoggá teheti”.<sup>28</sup> Az idézetben nem a teológia jellemzése a lényeges számunkra, hanem az a föltételezés, hogy a világban létező oksági kapcsolatok, melyek a tudomány tárgyát képezik, „rejtett”, nem szemléletes kapcsolatok. A misztikus ismeretelmélet elfogadását mutatja, hogy bár nem a kopernikuszi világgép alapján áll, egyáltalán nem zárja ki érvényességének lehetőségét: „De ha valaki a Napot, amelyről azt mondjuk, hogy mindannyiunk közös tulajdona, helyezné el az égitegek közepén, vagy úgy, mint Kopernikusz, aki a világmindenség centrumába helyezte el, nem mondok ellent.”<sup>29</sup> Az új ismeretelméleti koncepció elfogadása teszi lehetővé, hogy Bodin, a modern természettudományok alapvetésének időszakában, a polgári történelemszemlélet alapjait rakja le, s a történelem látható kuszasága mögött a nem látható törvényeket keresse. Ugyanakkor látnunk kell, hogy ez a koncepció azért vált eredendően misztikussá, mert ami a XVI. században érzékszervileg nem volt

<sup>25</sup> Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1907, 41. o.

<sup>26</sup> Thorndike: *A History of magic and experimental science*, Columbia Univ. Press 1958, I. kötet: 1—2, 11—12. o., V. kötet: 4. o.

<sup>27</sup> Dilthey: *Weltanschauung* . . . , i. k., 320—321. o.

<sup>28</sup> *Methodus*, 114. o.

<sup>29</sup> Uo. 154. o.

fölfogható, annak tudományos igazolásnormái sem voltak kimunkálva. Ezért, amikor az érzékszervileg föl nem fogható szinten keresik az érzékszervileg fölfogható világ jelenségeinek magyarázatát, gyakran nélkülöznek szinte minden tudományos bizonyító eljárást, illetőleg amit használnak, hiányos.

2. A misztika ismeretelméletének, már Duns Scotustól kezdődően, fontos jellemvonása volt az individualizmus elve. Ennek tartalma — szemben a skolasztikával —, hogy az emberi megismerés célja és alapja az egyénben van; a világ igazi létezői az egyedi létezők. (Az egyedinek ez a hangsúlyozása, amely egyben a XVI. század egyik legjellemzőbb gondolata is, fontos eleme a misztikának: társadalmi jelentőségét a reformációban nyeri el.) Az emberi megismerés, az általános metafizikai törvényeken túl, egyedi létezők egymáshoz való kapcsolatának föltárása. A reneszánsz filozófiai tendenciáját ebben a vonatkozásban úgy lehetne megfogalmazni, hogy az egyedi létezők ismerete megelőzi az általános ismeretét. Az egyes képezi az általános alapját. Az egyedi azonos jelentésű a konkrétal, amely az igazi és az egyetlen voltaképpeni létező. A skolasztika uralkodó koncepciója ezzel szemben az általános metafizikai elv kimutatása volt az egyesben, mintegy az egyesnek általános szintre való emelése. A reneszánszt átható egyediesítési elv jól kimutatható Bodin koncepciójában. Például a tudomány lehetséges vizsgálati tárgyairól szólva: „[...] a természeti lényeknek történetük van, gondoljunk egy növényre vagy élőlényre. De több növény vagy élőlény történetét is meg lehet írni, amilyenek Theophrasztosz és Arisztotelész munkái. Vagy megírható az ősanyagok változása, mindaz, ami ezekből keletkezett. De meg lehet írni az egész természet történetét, amelyre Plinius adott példát.”<sup>30</sup> Az idézetből nyilvánvaló, hogy a tudományos vizsgálódás tárgyai a konkrét világ elemei, létezői és folyamatai.

Az egyediesítési elv azonban történetfilozófiai tartalmat is kap. Történelmi-társadalmi vonatkozásban Bodin az egyedi emberi közösségeket érti egyedi létezőkön, amelyekben az emberi törvények és viselkedések megnyilvánulnak. Ezek az egységek pedig a *népek*. Bodin számára a történelem individuuma nem az egyes ember, hanem a *nép*. Ezért azután a történetírás fő feladata a népek természetének vizsgálata, s tetteik és történelmük levezetése egyedi természetükből. Mint a *Methodus*ban írja Bodin: „Az emberi történelem [...] a közösségben élő ember cselekedetével foglalkozik.”<sup>31</sup> Az V. fejezetben így kezdi a gondolatsort: „Először tehát azoknak a népeknek természetét fogjuk vizsgálni[...]”<sup>32</sup>

A panteizmus a reneszánsz misztikának a neoplatonizmushoz kapcsolódó, általánosan elfogadott ontológiai ismérve. Dilthey szerint nem is egyszerűen „panteizmus”, hanem dinamikus jellegű *panteista monizmus* jellemzi ezt az irányzatot.<sup>33</sup> Ez alkalmas arra, hogy a világ létezőinek sokaságát egységes természetre

<sup>30</sup> Uo. 116. o.

<sup>31</sup> Uo. 114. o.

<sup>32</sup> Uo. 140. o.

<sup>33</sup> Dilthey: *Weltanschauung...*, i. k., 320—321. o.

vezessék vissza, mely által a világot egészként lehet tételezni. Dinamikus jellege pedig egy különös fajta történetiségi elvben nyilvánul, amely a neoplatonizmus emanációtanára és az elemek tanára épül föl, s azt tételezi, hogy a világ: múltban lezajlott folyamatok *eredménye*. Thorndike a panteista monizmust úgy értékeli, mint az ember és a világegyetem kapcsolatának egy konkrét megfogalmazását, tehát mint antropológiai elvet. A misztikának ezt a vonását Paracelsus egy kijelentésével reprezentálja: „Nichts ist im Himmel, noch auf Erden, das nicht sei in Menschen.” (Nincs semmi az égen és a földön, ami ne lenne meg az emberben.)<sup>34</sup> A vallásos jellegű reneszánszelemzések, így Steinmann<sup>35</sup>, Lehmann<sup>36</sup>, Heiler<sup>37</sup> írásai ugyancsak a panteizmust tartják a misztika egyik fő ismervének.

Bodin rendszere nem tisztán panteista jellegű, bár elfogadja Isten jelenlétét a dolgokban: „Isten jóságát és jelenlétét vegyék észre az emberi dolgokban, a természet látható törvényszerűségeiben, majd az égitestek s az egész világ csodálatos rendjében, mozgásában, nagyságában, összhangjában és képében, hogy e fokozatokon keresztül eljussunk annak megismeréséhez, ami bennünk Istennel közös.”<sup>38</sup> A *Heptaplomera* megfelelő része ugyanakkor azt mutatja, hogy Bodin elfogadja a világtól függetlenül létező személyes Istent, aki nem „olvad föl” saját művében. A második beszélgetésben — amelyet a résztvevők a metafizika tárgyáról folytatnak — értelmezi Bodin a saját istenfogalmát. Két vonatkozásban is elfogadja az anyagi világ előtt létező és a fölötté álló Istent: (1) mint első okot, (2) mint a mulandó, felszíni, testi világ fölötti örök szellemi szubsztanciát.<sup>39</sup> Ezért Dilthey és más, Bodinnal foglalkozó szerzők inkább teista rendszerként jellemzik ezt a rendszert.<sup>40</sup> A probléma föloldása a bodini istenfogalom értelmezésében rejlik. Egyéb lényegét Istennek nem tudja Bodin megadni, mint ami a világból kiolvasható; még a mindenhatóság sem isteni sajátosság: „Isten megszakíthatja a világban érvényesülő oksági kapcsolatokat, de meg nem szüntetheti őket.”<sup>41</sup> Bodin mintegy *közvetetté* teszi az isteni teremtőerőt. Isten a természeti folyamatokon keresztül, vagy azok formájában alakítja az embert és a társadalmat. Az istenfogalom ilyen értelmezése föloldja a látszólagos ellentmondást teizmus és panteizmus között. Bodin istenfogalmának tartalma nem transzcendens, hanem maga a konkrét világ; Isten és Világ nem létükben, hanem fogalmi tartalmukban azonosak. A tudományos kutatás tárgya elsősorban ez a közvetítési rendszer. Ami túl van Isten evilági megnyilvánulásain, ami tisztán isteni mindenhatóság, az tartozik a hit körébe.

<sup>34</sup> Vö. Knapich: *Geschichte der Astrologie*, Frankfurt am Main 1967, 191. o.

<sup>35</sup> Vö. in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* IV. 618. o.

<sup>36</sup> Lehmann: *Mystik im Heidentum und Christentum*, Leipzig 1908, Einleitung

<sup>37</sup> Heiler: *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligion*, München 1919, 6. o.

<sup>38</sup> *Methodus*, 115. o.

<sup>39</sup> *Heptaplomera* („Das Heptaplomeras des Jean Bodin, Eichler, Berlin 1841, Második beszélgetés), 20. o.

<sup>40</sup> Vö. pl. Dilthey: *Weltanschauung* . . . i. k., 145—147. o.

<sup>41</sup> *Heptaplomera* (Második beszélgetés), 18. o.

Isten jelenléte a világban — akár panteista, akár teista alapon — a társadalomfilozófiában egy megtestesülés-konceptió tipikus naturalizmusát eredményezi, amely a monarcha szuverenitásában és a feudális társadalmi hierarchia indoklásában konkretizálódik: eszerint egy magasabb szintű lényeg tökéletesen fölolvad az alacsonyabb szintű „hordozóban”.<sup>42</sup> A misztika panteizmusa, vagy panteizmusba hajló tendenciája itt tehát direkt módon ad lehetőséget a társadalomfilozófiai naturalizmus egyik típusára.

A misztikus gondolkodás jellemzője a világmindenségnek mint egymással összefüggő részek harmonikus egységének tételezése. Elképzelését Bodin a *Heptaplomerában* Toralba szájába adja, aki — a többi hit képviselőjével polemizálva — kijelenti, hogy a világ rendezett egész, „egy darab olivin, amely szinte széttörhetetlen, tartalmazza a kozmoszt”.<sup>43</sup> E koncepció fontos eleme, hogy az ember a világmindenség szerves része, amelyre hatással van az egész világrend: a világmindenséggel való kapcsolatát nagyrészt éppen az mutatja, ahogyan mintegy elszenved a körülötte lévő világ folyamatait. A világmindenség olyan, hatalmas egész, amelyben a földi világ csak kis pont: így eltűnik a „hivatalos” geocentrikus világkép hamis antropocentrizmusa. Ugyanakkor ez az „egész” organikus jellegű, a Maimonides-típusú organikus világkép tiszta formában épp csak a misztikában létezik. Jól tükrözi a gondolatmenet alapját Bodinnál a következő szövegrész: „Minek felelnek meg a mikrokozmoszban a csontok? — A Földnek a makrokozmoszban, amely mintegy alapja és talapzata a világnak; ily módon támaszkodnak a többi testrészek a csontokra.”<sup>44</sup> A kozmikus világ és az emberi szervezet analógiáján nyugvó világkép tehát elsősorban a szervezet funkcionális egységét vetíti ki a világmindenségre.

A *Methodusból* az is kitűnik, hogy Bodin egységes alaptörvényt tételez föl a világ minden szintjén: „[. . .] úgy vélem, nem lehet jobban megérteni egyik vagy másik népnek a természetét, sem biztosabban és igazságosabban nem lehet bármely történelemtől ítéletet mondani, míg a mikrokozmoszt a nagy emberrel, vagyis az egész világgal össze nem hasonlítjuk.”<sup>45</sup> Eszerint az emberi társadalom megismerésének leglényegesebb eleme, hogy kimutassák benne a világmindenség természeti törvényeit. Ugyanez az elv érvényesül egyébként Paracelsusnál, ahol az ember mint mikrokoz-

<sup>42</sup> Vö. Marx: *A hegeli államjog kritikája*. A szellemfilozófiai rendszerek naturalista vonásaira többször rámutató Marx e munkájában egy lényeges naturalizálási lehetőségre utal. Eszerint Hegel „egy elvonatkoztatásból a tiszta természetességbe [. . .], a másik végletbe ugrik át”. Ez az eljárás a szuverenitástanban nyilvánvalóan naturalista következményeket von maga után: a test a szellemi lényeg hordozója, s a lényeg csak a test által tölti be evilági funkcióját. „Hegel úgy véli, bebizonyította, hogy az államszubjektivitás, a szuverenitás, a monarchia ‚lényegi’, ‚mint ez az egyén, minden más tartalomtól elvonatkoztatva, és ez az egyén közvetlen természetes módon, a természetes születés által a monarcha méltóságára van meghatározva.’” (Marx és Engels Művei, I. k., 235. o.)

<sup>43</sup> *Heptaplomera* (Első beszélgetés), 4. o.

<sup>44</sup> *Universae naturae theatrum*; idézi Renz, i. k., 54. o.

<sup>45</sup> *Methodus*, 152. o.

mosz az egész világmindenségnek, a makrokozmosznak a tükre.<sup>46</sup> Az egység alapja mindannyiuknál az elemek tana, amelyeken itt persze nemcsak kémiai elemeket lehet és kell érteni: „A világ 6 elemből, 6-féle testből, 6 egyszerű színből, 6 harmonikus akkordból és 6 érzékből áll. Minden ezek elrendezéséből jön létre.”<sup>47</sup> Az elemek a világ anyagi és szellemi egységének végső alapját képezik; ezek a mindenben meglévő elemi építőkövek az eredendő kiindulási pontjai minden változásnak.

Az egységes világ ugyanakkor jól elkülöníthető részekből áll. A szintek, melyek elfogadása a tapasztalati világ elfogadását jelenti, összekapcsolódnak, és pedig valamilyen harmonikus rendnek a föltételezésével, amely erősen hasonlít Pythagorasz matematikai világregdjéhez. Ebben a világleírásban alapvető törvény például a különböző szinteknek egységes szám szerinti tagozódása. A világ hármas fölosztásának felel meg az ember, s az emberi lélek hármas fölosztása. Ez a világregnd hierarchizált: az isteni szellemtől az anyagi világig tart a fokozat.

„A népek felosztása három [ti. északi, középső, déli] részre, a hármas tagozódású világnak feleltethető meg. A szellemi világnak, ahol a lelkek találhatók, az égi világnak, ahol a csillagok helyezkednek el, az elemekből álló világnak, amely a világ kezdete és végállapota. Azon az egyen kívül, aki a világregnden kívül van, akit nem szennyez be a világ semmiféle érintése. E világregndhez hozzátartozik a lélek három típusa is. A lélek egy része az emberek tiszta lelkületét az Isten felé fordítja, a másik része az állatot irányítja, végül pedig egy része az anyaggal van összekötve.”<sup>48</sup>

A harmonikus rend jellemzője az ellentétes oldalak együttlétezése. A *Heptaplomerá*-ban jelenti ki Bodin, hogy a világon minden létező az ellentétek keveredéséből jön létre. Példának a Földet hozza föl, amely tűz és nedvesség együttlétezése, keveréke.<sup>49</sup> Az ember világában a normák ellentétes értékeket tartalmaznak: „A polgári életben sem látnánk meg az igazságosságot, a feddhetetlenséget, az erényt, ha nem lenne együtt a jó a rosszal, az egészséges a beteggel, a bátorság a gyávasággal, a gazdagság a szegénységgel.”<sup>50</sup> A *Methodus*ból derül ki ennek a világtörvénynek az alapja és egyben jellege is. Ezt a törvényt az emberi test jobb és bal oldalának analógiáján alkotta meg Bodin. Egyetértéssel idézi a történészek írásait a jobb és bal oldal különbségének szerepéről. Kelet és Nyugat tényleges létezését a jobb és bal oldal funkcionális különbségére vezeti vissza. „Az emberek bal oldala hitványabb, a jobb oldala erősebb” — írja.<sup>51</sup>

E gondolatmenetek részét képezi Bodin okságmélete is. A világ különböző egységei között végbemenő változásokat, kapcsolatokat (dinamikus és strukturális változásokat egyaránt) jellemzi vele. Az oksági kapcsolatoknak univerzális, lényegi

<sup>46</sup> L. Knapich, i. m. 190. o.

<sup>47</sup> *Heptaplomera*, 4. o.

<sup>48</sup> *Methodus*, 154. o.

<sup>49</sup> *Heptaplomera* (Negyedik beszélgetés), 46. o.

<sup>50</sup> Uo. (Második beszélgetés), 16. o.

<sup>51</sup> *Methodus*, 154. o.

jellegük van, s ez képezi a tudományok tárgyát is: „Azoknak a dolgoknak, amelyekkel a tudomány foglalkozik, szükségszerű okaiknak kell lenniük.”<sup>52</sup>

Bunge jellemzése tökéletesen érvényes Bodin oksági fölfogásának egyik lényegi sajátosságára. Eszerint: „Az okság a külső determinációra vonatkozik.” Az oksági determinizmus az újkori értelmezés szerint az efficiens okozatiság egyetemes érvényességét állítja. A definíció értelmében az okok valamennyi fajtája közül a hatóok a mozgató vagy aktív, mely *ab extrinseco* hat a dolgokra. Alkalmilag találkozhatunk a „belső ok” kifejezéssel is (Duns Scotus), ám az újkorban a belső „elveket” feltételeket, hajtóerőket stb. rendszerint nem kauzálisként írják le. Bruno pl. két tényezőt különböztet meg a dolgok kialakulásában: a princípiumot vagy belső komponenst és az okot vagy külső komponenst.<sup>53</sup>

Bodin oksági összefüggéseinek meghatározott iránya van: oksági láncot föltételez Istentől az emberig. Az emberi világ Isten és a természet hatására alakul úgy, ahogyan ténylegesen létezik. Az oksági lánc elemei Bodinnál az isteni teremtés-hatalom, a kozmikus világ, a bolygók és a csillagok világa, a földi természet szintje, s végül, ezek végső okozataként, az emberi társadalom. Ez, a külső determinációt jelentő ható ok, ugyancsak antropomorf jellegű. Misztikus színezetét is ezáltal nyeri: az ok determináló jellege a dolog rejtett belső képességén alapul. Tisztán tükrözi ezt az értelmezést Bodin kozmogóniai determinizmusa, amikor is a bolygók és a csillagok hatásáról beszél. Joggal kritizálta Hume az oksági kapcsolat illetően értelmezését, amikor azt írta: „Ha körülnéznünk külső tárgyak közt, s megfigyeljük az okok működését, soha egy esetben sem fedezhetünk fel valami képességet, vagy szükséges kapcsolatot, valami sajátságot, amely az okozatot az okhoz köti, s egyiket a másiknak szükséges következményévé teszi.”<sup>54</sup> Hume nyilvánvalóan az oksági elméletek antropomorf s egyben misztikus jellegét veszi elsősorban észre.

Az oksági összefüggést Bodin olyan korban teszi univerzálissá, amikor a világ tudományosan csak a geometria és részben már a mechanika segítségével írható le, s azon a tudományos fejlettségi szinten, amely még elsősorban az érzékileg fölfogható világot tudja földolgozni. Így az oksági kapcsolat belső föltételei tudományosan nem értelmezhetők. Bodin természet-társadalom relációja tipikusan az „együttes előfordulás” misztikus értelmezésén alapul. Erre a legjobb példa az a mód, ahogyan az asztrológiai determinizmust igazolni igyekeznek. Nagyszámú példát sorakoztat föl arra, hogy a csillagok konstellációja és a földi események között nincsen harmónia. A földrajzi determinizmus érvényességét ugyancsak példák sorával támasztja alá, amelyekkel azt akarja igazolni, hogy a külső környezet és a benne élő társadalom élete között megvan a szükségszerű harmónia. Az asztrológia elleni és a földrajzi determinizmus melletti érvek azonos jellegűek, s együttes előföltételeken alapulnak. A misztikus oksági fölfogás, így a Bodiné is, túlmegy a kor tudományos lehetőségein,

<sup>52</sup> Uo. 153. o.

<sup>53</sup> Vö. Bunge: *Az okság*, Gondolat 1967, 225. o.

<sup>54</sup> Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*, Magyar Helikon 1973, 40–41. o.

hiszen „áthatolhatatlanság, kiterjedés, mozgás — e tulajdonságok mind magukban befejezettek” (Hume).

Összegezve az oksági kapcsolaton alapuló bodini világnézetet: az oksági lánc Isten rendje, isteni értelem műve, a hatóok pedig meghatározhatatlan, emberi jellegű „képességgel” van fölruházva. Az oksági elv tartalma szerint is naturalista világnézet eredményez. Alkalmazásának célja a világ alkotórészeinek és az azokból fölépülő bonyolultabb szervezetek kapcsolatainak értelmezése. Tartalma és jellege nem teljes a világ kezdetét és változásainak irányát megszabó teremtés aktusa nélkül. Ez utóbbi elv segítségével jön létre az oksági összefüggések lineáris láncolata. A teremtés gondolatához hozzátartozik, hogy az élettelen világ időben is előbb létezett, mint az élő természet és az ember. Tehát a harmonikus világ egy része előbb létezett, mint a másik. A harmónia csak úgy jöhet létre, ha az utóbb létrejövő igazodik az előbb létezőhöz, tehát az időben előbb létező ennyiben már meghatározza az időben később létezőt. Az időbeli sorrend mellett létezik bonyolultsági sorrend is: az embernek mint legbonyolultabb lénynek a jellege összetevőinek függvénye. (Kivéve a minden emberre érvényes isteni törvényt.) Ez a gondolat a naturalista szemléletet erősíti.

A bodini rendszer misztikus alapjait illetően még egy kérdés maradt nyitva, és pedig, hogy milyen forrásokból merítette gondolkodásának alapjait. Rendkívül széles körű olvasottságából és számtalan szakirodalmi hivatkozásából, valamint a filozófusok és filozófiai rendszerek rangsorolásából kimutathatók a legfontosabb szellemi források. A *Methodus* 150. oldalán lényegileg a zsidó filozófiát tartja a természet legjobb magyarázatának: a földrajzi determinizmus bodeni típusú megoldása és az organikus világszemlélet elsősorban a zsidó filozófia, s ezen belül Maimonidész gondolatainak továbbvitele. Egyéb hivatkozásaiban, amikor naturalista szemléletének filozófiatörténeti alátámasztására törekszik, főleg Homéroszt, Arisztotelészt, Pythagoraszt és Pliniust hívja segítségül — s e szerzőknél tényleg megtalálható mind az organikus szemlélet, mind a földrajzi determinizmus elemei. Bodinnak azonban szűkebb kutatási területén, a társadalmi jelenségeket közvetlenül magyarázó gondolatrendszerekben is találkoznia kellett a misztikával.

A misztika az alkímia gazdasági „főlhasználásán” keresztül is érvényesült a társadalomtudományi gondolatrendszerekben. A merkantilizmus, mint a XVI. század gazdasági-politikai életének fő szervező elmélete, ugyanabba a politikai irányba hat, amelyet Bodin képvisel. Az alkímia első művelői pedig úgyszintén a merkantilisták soraiból kerültek ki; a megoldandó praktikus problémát az alkímistáknak és a merkantilistáknak egyaránt az állam pénzszükséglete jelentette. Bodin korában a nemesfém előállítását képviselte a gazdaság alapját, s ez tette lehetővé — ahogy néhány szerző írja —, hogy szinte az alkímisták nyitottak utat a merkantilistáknak. A merkantilista gazdasági elképzelések fontos része volt az állam területi, közigazgatási, hatalmi egysége, mint a gazdasági élet politikai alapja. *A priori* értéknek a kollektív érdeket tartották, melyet, a természetjogi elméleteknek megfelelően, a monarchia képvisel.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Vö. pl. Louise Sommer: *Die österreichischen Kameralisten in dogmengeschichtlicher Darstellung*, Wien 1920, 64, 96—105. o.

Végül Bodin szempontjából egyáltalán nem közömbös, hogy a geográfia (amely *cosmografia* formájában a természeti világ egészének leírását jelentette), elméleti alapjául ugyancsak misztikus tételeket fogalmazott meg. „Es kompt von der Handt Gothe: der gibt und nimmt nach seinem Gefallen (und erzeigt mit seinem Thaten) das er der Herz ist (nicht allein im Himmel) sondern auch auff Erden und in dem weten Meere (und alle Ding durch ihn verhandlet werden) und nicht ex fortuna velcasu das ist (von Glück oder Unglück) weil die Menschen davon reden (sondern alles auss dem wissen) ja ordnung Gottes geschicht.” (Minden Isten kezétől ered, a kedve szerint létezik, s a tetteit tükrözi vissza, megmutatja, hogy Ő a szív nemcsak az égben, hanem a Földön, a széles tengeren is. És nincs szerencse vagy szerencsétlenség, bár az emberek erről beszélnek, hanem minden a tudás, Isten rendjének ismerete szerint történik.)<sup>56</sup> Münster kozmográfiája, akárcsak Plinius világleírása, olyan művek, amelyekre Bodin rendkívül gyakran hivatkozik, s amelyekben a történelmet, társadalmat érintő kérdések megoldása mindig misztikus és egyszersmind naturalista jelleggel történik meg.

### 3. A TERMÉSZETJOG NATURALISTA JELLEGÉNEK ÉRVÉNYESÜLÉSE BODIN RENDSZERÉBEN

A bodini rendszer misztikus elemeinek áttekintése kirajzolta világképének alapvető vonásait, s azokat az előföltevéseket, amelyek együttesen lehetővé tették a naturalizmust és a földrajzi determinizmust is. Ez a naturalizálási lehetőség a bodini társadalomfilozófia különböző területein valósult meg, az állami-társadalmi lét különböző sajátosságai kaptak nála naturalista magyarázatot.

Megmutatkozik ez pl. természetjogi elméletében, amely Bodin egész társadalom- és történelemfilozófiájának alappillére. Ez az elmélet, melyet Bodin több probléma megoldására is fölhasznál, a metafizikai antropológia kétségtelenül naturalista jegyeit tükrözi. A természetjogi elméletek naturalizmusának marxi, illetve marxista kritikája jól ismert.<sup>57</sup> Ennek főbb pontjai:

(1) A természetjog olyan metafizikai gondolatrendszer, amely egységes társadalomfilozófia létrehozásának eszköze.

(2) Politikai jelentősége van: a harmadik rend, politikai egyenlőséget követelő, álláspontjának elméleti alapja.

(3) A teodicea-elmélet alépitménye: Isten létét hivatott kimutatni az emberben, az isteni törvény megvalósulását a társadalomban.

(4) A természetjog egyben az emberi viselkedésnek, az emberi ész fölfedezésére váró, alapelve: segítségével lehetséges csak a társadalmi élet gyakorlati irányítása, amikor is a mesterséges törvényeknek a természetjog törvényeihez kell alkalmazkodniuk.

<sup>56</sup> S. Münster: *Cosmografia oder Beschreibung der ganzen Welt*, Basel MDCXXIX, Előszó

<sup>57</sup> Elgendő lesz itt talán emlékeztetnünk *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* Bevezetésének naturalizmus-kritikájára.



Bodin gondolatmenetéből határozottan kitűnnek ezek a funkciók. Természetjogi tételeinek kifejtését az emberi tevékenység elemzésével kezdi. Az ember természetének lényegét szellemi és gyakorlati cselekedetei jellegében és a tevékenység tárgyában keresi. A cselekvés „[. . .] terveket, beszédeket, cselekedeteket foglal magába, amelyek emberi akarat által jönnek létre”.<sup>58</sup> Kiinduló pontjaként Bodin felsorolja a cselekvés három módját: „[. . .] az emberi tevékenységben leginkább három dolgot vizsgálunk, a gondolatot, beszédet és tettet, kutatjuk a helyes gondolkodás, a helyes beszéd és a jó cselekvés normáit”.<sup>59</sup> A továbbiakban nem értékeli és elemzi e szintek lényegét és egymáshoz való viszonyát, csupán a cselekvés emberi tartalmát kutatja. A cselekvés tartalmát a létfontartás, a szükséglet oldaláról közelíti meg. Eszerint az emberi akarat mozgatórugója a létfontartás ösztöne: „És minthogy a természet mindenkibe elsősorban saját énje fennmaradásának vágyát oltotta be, az ember cselekedetei elsődlegesen e körül forognak.” A létfontartáson túl az embernek olyan jellegű dolgok is kellenek, „amelyek nélkül lehet élni, de vagy nem elég kényelmesen, vagy kényelmesen, de nem elég fényűzően”.<sup>60</sup>

Bodin elméletének ezek a kijelentései körülírnak egy lehetséges kapcsolatot ember és természet között, s ezzel a leírással egyszersmind a természet részévé teszi az embert. Ez az azonosság isteni törvény. Éppen ezért viszont nem meríti ki az ember speciális jellegét. A létfontartás természeti ösztöne az emberi magatartásban inkább negatív vonások meglétére ad magyarázatot, amelyeken Bodin, ködös formában ugyan, de a gazdasági termékek birtoklásának vágyát érti. A történelemnek, az emberi lét tartalmának azonban Bodin nem akar ilyen „profán” jelleget adni.

Bodin célja a következő lépésben az, hogy — a már a természet részévé tett — embert most megkülönböztesse a természet többi létezőjétől. „Az ember azonban, minthogy a halhatatlan lelkek csoportjában az Istennek van alárendelve és hasonlóságával hozzá van kötve, nem illő, hogy az állatok közösségéhez kapcsolódjék.”<sup>61</sup> Az emberi természet ezért akkor nyilvánul meg igazán, ha a pusztai anyagi szükségletek szintjén túlemelkedik, a tudomány, a hit és az erkölcs szférájába.

A létfontartási ösztönből csak a fogyasztási cikkek felé való állandó és fokozott törekvés következik. De: „A természettől jól megalkotott ember lassanként az erényes cselekedeteket fogja művelni, amelyek nyomában elismerés és dicsőség jár.”<sup>62</sup> A mindennapi élet szintjét meghaladva jut el tehát az ember, a szellem erejével, a cselekvés erkölcsi mozzanatának valódi értelméhez. S ez, a köznapi önző életnek tudatos, akaratot igénylő meghaladása jelenti tényleges életét, s egyben Isten felé való fordulását. Ez eredményezi a természetjogi normák fölismérését, amelyek abszolút bizonyosságot az isteni teremtés által nyernek. Mert „mindenkibe születésük óta bele

<sup>58</sup> *Methodus*, 119. o.

<sup>59</sup> Uo.

<sup>60</sup> Uo. 120. o.

<sup>61</sup> Uo. 119. o.

<sup>62</sup> Uo. 120. o.

vannak oltva” az individuumokban meglévő természetjogi, közösségi normák. „Miként az istenfélelem, a rokonszeretet, a részvét, a vétkesek megbüntetése, az igazságosság mindenkivel szemben.”<sup>63</sup> A társadalomban érvényesülő természeti szükségszerűség — isteni akarat, isteni szükségszerűség. Bodin teizmusa a társadalmi normák abszolút érvényességét támasztja alá.

Az Isten által az individuumba helyezett erkölcsi természet már eleve az ember közösségiségét föltételezi. Az államnak, a mesterséges közösségnek természeti alapját Bodin nem az egyes emberben, hanem egy természetes közösségben adja meg, amely mintegy az átmenetet képezi a természeti és emberi lét között. Az emberi közösség alapegysége a család, amely természeti köteléken alapul, de közösség-voltánál fogva tartalmazhatja a természetjogi normákat, amely a társadalom és az állam közösségének is alapelve. A család az ember mesterséges közösségének, az államnak természeti alapja. „Igen helyénvaló, ha az emberi közösségben a tettek egymással összhangban vannak. A polgári, családi és morális törvények írják le az emberi tettek különböző fajtáit.”<sup>64</sup> A rangsor a természetes közösségtől a mesterséges közösségig terjed, ahol is alkalmazni és megszilárdítani kell az ész által fölismerhető normákat. „Illő ugyanis, hogy előbb saját magunkban szilárdítsuk meg az ész uralmát, mellyel együtt jár az igazság és törvény hatalma, mielőtt a feleségnek, gyermekeknek és szolgáltnak parancsolnánk; valamint az államot, a családot előbb irányítsuk, mielőtt kormányoznánk. Az első szabály az ember saját maga irányítását kívánja, a másik egy embernek többek iránti kötelességét foglalja magába.”<sup>65</sup>

A természetjogi koncepciók állandó naturalizmusát jelenti, hogy az egyes ember, még ha eleve közösségi lény is, mégis, mint „kész” ember része a közösségnek. Tudattartalma Istentől teremtett, vagy természettől meghatározott. A közösség az individuum számára csak megélhetési alap, de nem az emberré, individuummá válás alapja. „Mivel az élet feltételeit, szépségeit nem lehet elérni mások segítségével nélkül, s egyedül senki sem juthat hozzájuk, ezért keresnek alkalmat társulásra.”<sup>66</sup> Mivel az ember, mint kész individuum, Isten által teremtett, így az emberben immanensen meglévő normáknak az emberi tevékenység egyetlen típusához sincs köze. Az emberi specifikum a minden emberben meglévő, Isten által adott normarendszer.

A bodini természetjog (mint minden természetjog) naturalizmusának másik mozzanata a normák, végső soron az emberi lényeg jellegében van. A normák állandó, örök lényegegek, amelyekről az ember időnként megfélemedezik, s nem követi őket: az ember ekkor eltér saját természetétől. Ez a mozzanat naturalizálja a tevékenység fogalmát. A természetjogi normák érvényesítése a társadalomban nem több, mint az Isten által adott normákhoz való tudatos alkalmazkodás; az ember nem saját produktumához, hanem külsődleges meghatározóihoz alkalmazkodik. Itt tehát

<sup>63</sup> Uo.

<sup>64</sup> Uo.

<sup>65</sup> Uo.

<sup>66</sup> Uo.

külsődlegessé lesznek saját produktumai. Ebben a vonatkozásban, tehát a külsődleges meghatározottságban, állat és ember között nincs különbség. A természet minden szintje és az emberi társadalom is pusztán követi az Isten által adott normákat. Olyan terület ez, ahol az „Ész hatalmával” a jót a gonosztól kell elkülöníteni. A történész Bodin a természetjogi elmélet elfogadásával az emberi történelmet, azt, hogy egyáltalán van változás, a természettől való eltérésnek, valamiféle negatív értékű folyamatnak, torzulásnak kénytelen értékelni.

A természetjogi normák tételezésének másik naturalista vonása, hogy az isteni törvény természetjogi törvényként működik a társadalomban. A természetjogi törvény azáltal törvény, hogy ugyanolyan szükségszerű érvényessége van, mint akár a mechanika, akár a geometria és matematika törvényeinek. A társadalomnak azáltal vannak törvényei, hogy a természeti szükségszerűség érvényesül benne. A természetjogi törvény lényeges sajátossága, hogy az emberi tevékenységnek a reneszánszban elfogadott szintjeitől, a politikától és jogtól független: az ember csak fölfedezője lehet ezeknek a törvényeknek.

#### 4. A SZUVERENITÁS ÉS TÁRSADALMI TAGOZÓDÁS ELMÉLETE

A szuverenitási elmélet és a rendiségről alkotott koncepció együttesen képezi Bodin társadalmi-tagozódási elméletét. Bár az előbbiben a jogi formulák dominálnak, a szuverenitási elmélet sem más, mint a társadalmi hierarchia legmagasabb szintjének elmélete. Mind a két részterület a természetjogi koncepció konkretizálása az uralkodóra és az államra. Bodin e két elméletén keresztül magyarázza a természetjogi koncepció által, ha csak metafizikai szinten is, de egyenlővé tett emberiség társadalmi, politikai, hatalmi megosztottságát. A természetjogi naturalizmus, a konkrét társadalmi léthez közeledve, újabb naturalista vonásokkal bővül. Bodin, munkásságának ezen a területén, a politikai-filozófiai kérdésekre is naturalista választ ad.

Naturalista elméletének megértéséhez föl kell idéznünk azt a közismert tényt, hogy századának történelmén végigvonul Európa világi és egyházi fejedelmeinek hatalmi harca, amely harcnak szellemi bázisa az egyházi, illetve világi uralkodók szuverenitási elve. Az egyháznak még VII. Gergely pápa által kidolgozott doktrínája direkt politikai doktrína, amely nyíltan kimondja, hogy a pápa minden keresztény uralkodó és nép fölött univerzális hatalommal rendelkezik. A király nem közvetítő Isten és a világ között, ezt a szerepet egyedül a pápa töltheti be. Ő egyedül Istennek tartozik számadással, semmiféle jog által nincs meghatározva.<sup>67</sup> A pápai hatalom koncepciójával szemben azonban létezett egy azonos gondolatmenetű elmélet, amely a világi hatalom mindenhatóságát állította.

A középkort messze túlélte uralkodói koncepció, amelyet egyébként Bodin meghalad, elsősorban azt deklarálja, hogy a hatalom Istentől származik, s egyedüli

<sup>67</sup> Schmitz, i. m. 25—35. o.

birtokosa a fejedelem, illetve legnagyobb mértékben a fejedelem, majd — a feudális hierarchiának megfelelően — az emberek birtokában az isteni törvény egyre csökkenő mértékben van. (A harmadik rend és a parasztság számára már csak külső meghatározóként létezik.) A társadalmi káoszba a fejedelmi hatalom visz rendet. A fejedelmi hatalom az isteni szuverenitás analógiája, s az evilági teljhatalmat túlvilági alapokon jelenti.

E két koncepció, a pápai és a fejedelmi hatalom elmélete, indoklásában szinte kerülni igyekszik a hatalom világi jellegét, világi alapját, illetve korlátait. A hatalomnak csak mindenhatóságát támasztja alá, s ehhez elegendő az isteni eredet tételezése — az uralkodás elméletének tudományos alátámasztását már nem igényli. A két koncepció a pápát, illetve a fejedelmet teszi meg társadalmilag egyedül aktív tényezővé. Ez az elmélet nyitva hagyja az olyan kérdéseket, hogy mi az, ami szabályozza az uralkodó cselekedeteit, amelynek e fölfogás szerint nincs korlátja, de végső soron alapja sem.

IV. Henrik korában a szuverenitás-elv még a reneszánsz kor korlátlan fejedelmi hatalmának ideológiája volt, s komoly feszültségekre vezetett a társadalomban.<sup>68</sup> (IV. Henrik pl. az ilyen értelmű szuverenitás alapján vette semmibe az országgyűlés és a tartományok akaratát.) Egészében véve a reneszánsz fejedelmi gyakorlatát kiszámíthatatlanság és előreláthatatlanság jelentette. A „mértékletesség” hangsúlyozása és értelmezése a fejedelmi tettek indoklásában kevésnek bizonyult. Az uralkodó követeléseit most a politikai realitással kellett összevetni, s az új elem itt a „természeti”, a természettől adott. Társadalmi-történelmi jelenségeket természetivé téve, s így (a kor gondolkodásának megfelelően naturalista jelleggel) örökérvényűnek tételezve, lesznek képesek most az ideológusok olyan új uralkodói elméletet létrehozni, amely alkalmas a társadalomban meglévő konkrét problémáknak, az uralkodás konkrét föltételeinek elemzésére és megoldási módok kidolgozására.

A naturalizmus alapján álló legradikálisabb politikai koncepciók a népszuverenitási elméletek. A természetjogi elmélet alapján az uralkodói jogkört a legszűkebbre veszik, legerősebben szabályozzák. A késő-humanista fejedelemtant, mint láttuk, egészében fenyegette veszély. A humanisták ellenszert kerestek. Ezeknek a gondolkodóknak föladatuk volt a fejedelmi hatalom erősítése olyan módon is, hogy azt kivételes szituációkba állítsák, s megoldási módot így javasoljanak. Így, az uralkodás folyamatának egyes helyzeteit elemezve, azokat a mozzanatokot keresték, amelyek az uralkodó akaratától függetlenek. A fejedelmi gyakorlat szükségszerű mozzanatainak kimutatása tette fontossá egy új elem bevezetését a világi hatalmak leírásába. Így Hubert Lanquet<sup>69</sup> szerint igaz, hogy az isteni törvények az uralkodón keresztül nyilvánulnak meg, de erősen sérülnek, mivel az egyszemélyi hatalom elsősorban a nép elnyomására törekszik. Franz Hotomanus<sup>70</sup> az uralkodó hatalmát a népen és a

<sup>68</sup> Landmann, i. m. 10—11. o.

<sup>69</sup> Vö. 110., 12—14, 16—18. o.

<sup>70</sup> L. Schmitz, i. m. 21. o.

rendeken keresztül korlátozza. Ezekből a gondolkodóktól származtatható a népfeltség elve, amely már a fölvilágosítók gondolatkörébe vezet át.

Hotomanus az új elvet differenciáltan tárgyalja. Háromféle módon igyekszik alátámasztani: történelmileg, racionálisan és teológiaiilag is. A történelmi megalapozás lényege, hogy az elképzelt és ideálisnak tartott állami élet alapjait a francia történelmi múltban keresi, Franciaország történelmében próbálja kimutatni a „természetes lét” korszakát. Eszerint a francia királyság kezdete, még az ősgermán erdőkben, egy választó monarchia volt, ami azt jelenti, hogy nemcsak királyválasztó jog, hanem királyleváltó jog is létezett. A racionális megalapozást az a gondolat jelenti, miszerint a nép konstruálja a királyt, s nem megfordítva. A teológiai megalapozás a természetjog isteni eredetében van, amelyen keresztül kapcsolatot teremt Isten, király és nép között. A természetjogi törvény hordozója elsődlegesen a nép. A király a nép közül egy, az egyenlők között az első.

Hotomanus gondolatai már jelzik, hogy a fejedelmi hatalom korlátozása a természetre, a természetes egyenlőségre hivatkozva történik, még akkor is, ha a hatalom Istentől származik. Ideálja egy erős, központosított francia állam, amely vallásilag kiegyensúlyozott, s amelyben a harmadik rend törekvései érvényesülnek. A fejedelmi hatalom személyes, önkényes jellegét elmélete korlátozza.

Mint látjuk, a természetjogi elmélet a világ politikai hatalmi rendjének értelmezésében több megoldást is értelmezhetővé tesz. A Bodinról alkotott képhez lényegileg tartozik hozzá, hogy ő milyen megoldást dolgoz ki. A természetjogi alapokon kialakított új jogfilozófia naturalista vonásokat eredményez. Az államhatalom jelentősége a világ hierarchiájában egészen más jellegű Bodin rendszerében, mint a VII. Gergely-féle egyházi fölfogásban, mely szerint az emberi közösségnek kettős, világi és egyházi feje van,<sup>71</sup> ugyanakkor Bodin semmiképpen nem azonosul a népfeltség elvével. Bodin a *Heptaplomerában* mind az egyházi, mind a fejedelmi hatalmat egyértelműen világi konstrukciónak tartja. Funkcióját tekintve az állami hatalom a fontosabb, az egyház szerepe másodlagos.<sup>72</sup> Az egyház feladata az erkölcsi értékek megőrzése és tudatosítása a tömegekben. Az államhatalomnak alárendelt egyház koncepciójából azután egyenesen következik az államvallás gondolata. Schmitz szerint Bodin a katolicizmust gallikánizmussá szerette volna Franciaországban változtatni, államvallássá alakítani, erősen hangsúlyozva a francia király függetlenségét a római pápától.

Flint írja<sup>73</sup>, hogy egy univerzális jog létezése Bodin egyik legfontosabb, sőt központi gondolata. Az általános jog a természetjogban és a mesterséges jogban valósul meg, ami alátámasztja azt, hogy az utóbbi nem más, mint a természetjog konkretizálása, az elvont normák érvényesítése a bonyolult társadalmi szituációkban. Ezt a célt szolgálja a fejedelmi és az állami szuverenitás megkülönböztetése. Az uralkodó jogalkotását és

<sup>71</sup> *Heptaplomera* (Negyedik beszélgetés), 52. o.

<sup>72</sup> Idézi Landmann, i. m. 50. o.

<sup>73</sup> Flint: *The philosophy of history in Europe*, Edinburgh 1874, 73. o.

viselkedését egyedül a természetjog irányítja: ez mutatja meg a világi jogalkotás irányát, amely, ha létezik, az uralkodóra is érvényes. A fejedelmi hatalom egyszemélyi, nem megosztott jellegű; a megosztott hatalmat Bodin nem fogadja el. A korabeli német állapotok értékelése reprezentálhatja itt Bodin állásfoglalását. A 300 német fejedelem és a városok követői olyan rendi gyűléseket tartanak, amelyek az általuk felségjogoknak nevezet jogokkal rendelkeznek.<sup>74</sup>

A fejedelmi hatalom végső soron az államapparátusnak képezi részét. A legmagasabb szintű szuverenitás az államot illeti meg, amelyben a fejedelem az isteni és világi törvény legfőbb képviselője. Az állam szuverenitásának alapja az egységes jog, amely mindenkire egyaránt érvényes, alapja pedig a természetjogban van. „Ha a fejedelem megtiltja a gyilkolást és az útonállást, kell-e engedelmeskedni saját törvényeinek? Ez nem valamiféle emberi törvény, hanem magáé Istené, melyet a természetből merítettünk, amely minden fejedelemre nézve kötelező, legalább úgy, mint az alattvalókra.”<sup>75</sup> Továbbá: „a legtöbb fejedelmet éppúgy kötik a szerződések, mint a magánembereket, akár külföldiekkel, akár polgárokkal kötötték [ . . . ], tehát kétszeres kötelezettség áll fenn: az egyik természeti (nem felel-e meg teljesen a természetnek, hogy a méltányos ígéreteket betartjuk?); a másik a fejedelem méltósága miatt, amelyről szó van, az adott szó megtartásával, még ha kára származik is belőle.”<sup>76</sup> Az államszuverenitás módosítja a fejedelemről adott képet: „Hogy mi az abszolút hatalom, ezt még nem határozta meg, mert ha úgy értelmeznék, mint ami minden törvénytől függetlenített, akkor egyetlen fejedelem sem létezne, aki a felségjogokkal rendelkezne, mivel valamennyit köti az isteni törvény, a természettörvény, valamint a nemzetek közös törvénye, amelynek a természettörvénytől és az isteni törvénytől eltérő rendelkezései vannak.”<sup>77</sup>

Bodin a testületekben, szervezetekben látja annak biztosítását, hogy a fejedelmi hatalom nem válik tiranniává. A testület támasza és tanácsadója a fejedelemnek, s nem közvetíti a hatalom döntéseit a nép felé.<sup>78</sup> Landmann szerint Bodin elképzelése egy „kliens-állam”, amit igazolni látszik egy, a királynak és magas rangú alattvalóinak kapcsolatát elemző részlet: „Az alattvalók között a legmagasabb rangúak azok a fejedelmek, akik az ő védenecsei, akik elismerik fennhatóságát és védelmére bízzák magukat, hogy a hatalmasabbak erőszakával szemben nagyobb biztonságban legyenek.”<sup>79</sup>

A középkori és reneszánsz szuverenitás-tanok mindegyike tartalmaz egy bizonyos, a metafizikai rendszerekre jellemző naturalizmust. Az uralkodó pusztán azáltal, hogy egy adott helyzetbe beleszületett, születése által a szuverén hatalom hodozója. A

<sup>74</sup> Idézi Landmann, uo. 51. o.

<sup>75</sup> Uo. 59. o.

<sup>76</sup> Uo. 51. o.

<sup>77</sup> Uo. 50. o.

<sup>78</sup> *Methodus*, 174. o.

<sup>79</sup> Idézi Landmann, i. m., i. k., 43. o.

társadalomban végbemenő események legfőbb bírója (jónak és rossznak, helyesnek és helytelennek abszolút utódja) az isteni igazság birtokában, s az állam életének legfőbb kormánya, amelyre való képessége születésének következménye. „Az állam legfelsőbb csúcán tehát — mondja erről Marx — az ész helyett a pusztá természet dönt. A születés határozza meg a monarchia minőségét, ahogyan a barom minőségét meghatározza.”<sup>80</sup> Bodin rendszerében az uralkodói jog, amelynek a fejedelem a születése révén jut a birtokába, ugyancsak isteni törvényeken nyugszik, amelyeket csupán közvetít az állam polgárai felé. Már testiségével képviseli az isteni törvényt. A fejedelmi és állami hatalom annyiban világi konstrukció, hogy emberi-megismerési folyamat eredménye. Az isteni törvényt kell megismerni, megérteni a konkrét világból, a természetjog formájában, s ennek ismeretében jön létre a világi hatalom.

Bodin politikai gondolatai a klasszikus szuverenitás-tanokon belül jelentkeznek. Azok naturalizmusát megőrizte, de ennek csupán kevésbé hangsúlyos a szerepe, mivel Bodint mint jogászt a jogok és kötelességek világi érvényesülése érdekelte a fejedelem esetében is. Ellenben — a természetjog hangsúlyozása következtében — új vonással bővül Bodin naturalizmusa. Az isteni törvény a természetjogon keresztül valósul meg és közvetlenül ez érvényes az uralkodóra is. Az isteni törvény a természetjogban a természettörvények szükségszerű jellegét ölti (oly módon, ahogyan ezt a kor természettudománya értelmezte), s így az uralkodó közvetlenül „természettől” meghatározottá válik, s egyben világi-társadalmi jelleget kap és evilági felelőssége van. E naturalizmus politikai jelentősége az, hogy ha a világi természetjogi törvények ellen vét a fejedelem, akkor vét az isteni törvény ellen, s ennek alapján felelősségre vonható. Közvetlenül a természettörvény ellen véthet csak, tehát csak a világi törvénnyel kerülhet szembe. A népszuverenitási elméletektől eltérően azonban ez a világi felelősség, a természetjogi normák betartásának elkötelezettsége sohasem ölti a népfeltség jellegét, sokkal inkább a természettörvény szükségszerű érvényesülését jelenti.

A szuverenitás-elmélet egyben része annak az átfogó koncepciónak, ahogyan Bodin a társadalom egész tagozódását értelmezi. Mint írja: „[...] de nemcsak a római államban, hanem másutt is felfedezhetjük a polgárok közötti különbségeket. Rómában ugyanazon falak között voltak patriciusok, lovagok és plebejusok, amint Diodorus írja. A régi egyiptomiaknál papok, katonák, kézművesek, voltak. A mi francia őseinknél druidák, lovasok, földművesek, most pedig papok, nemesek, plebejusok vannak. Velencében nemesek, citadinusok, plebejusok. Firenzében egykor nemesek, popularesek, plebejusok voltak. A populareseknek pedig három rendje volt: a gazdagok, a közepes vagyonnal rendelkezők és a szegények. Platón is öröket, katonákat és földműveseket különböztet meg. Mindannyian mindenütt jogban, törvényekben, tisztségviselésben, szavazati jogban, kitüntetésben, privilégiumokban, helyzetükben és összemérhetetlenségben, vagy bármely más dologban különböztek egymástól.”<sup>81</sup> Széles történelmi tudással sorolja föl Bodin a különböző korok és

<sup>80</sup> *A hegeli államjog kritikája*, 235. o.

<sup>81</sup> *Methodus*, 170. o.

államok belső tagozódását, s ez a történelmi tapasztalat, amely arra terjed ki, hogy az írásos történelem óta mindig volt társadalmi tagozódás, indokoltta teszi szemében azt az álláspontot, hogy a rendi tagozódás az emberi természetnek és képességeknek felel meg. Az emberi társadalom azáltal képez természetes közösséget, hogy a különböző funkciókat természetük alapján ellátó emberek közössége: „Mindannyian egyazon állam polgárai voltak, mind ugyanazon testnek a tagjai. Helyesen mondja Augustinus, mondhatná-e a láb: mivel nem vagyok szem, nem tartozom a testhez?”<sup>82</sup> A szuverenitástan és a társadalom-tagozódás elmélete tehát egyaránt naturalista módon van megalapozva.

A társadalmi tagozódás elmélete a rendiség tipikus ideológiája. Minden osztály megtestesít valamilyen funkciót, emberi erényt, s ezen keresztül tölti be társadalmi funkcióját. A társadalom egésze a nagy test, amelynek uralkodó és jobbágy egyaránt része; csak különböző funkciót ellátó része. A társadalom tehát organizmus. Az organizmus kifejezés itt nemcsak hasonlat, hanem megoldási módja is Bodinnál a társadalmi együttműködés kérdésének. Nem hasonlat tehát, hanem analógia. S ez az analógia olyan erősen érvényesül, hogy elmosza a társadalom és a biológiai szint közti különbséget: „[...] még semmit sem tudok a politikai berendezkedés sajátos természetéről; ugyanez a tétel ugyanezzel a joggal kijelenthető az állati organizmusról, mint a politikáról. Mi által különbözik tehát az állati organizmus a politikától? . . .” — írja Marx.<sup>83</sup> Végül az állam szuverenitása a társadalom természeti jellege által meghatározott és egyben naturalizált jellegű is. Az államhatalom alapja ugyanis a mindenkiben meglévő természetjog és a társadalmi organizmus.

## 5. FÖLDRAJZI DETERMINIZMUS

A rendiség organikus társadalomfölfogása a társadalom naturalista megosztottságát jelzi. A földrajzi, illetve kozmogóniai determinizmus az emberiség területi elkülönülésének naturalista magyarázata. Bodin koncepciójában az állam lényegi sajátossága, hogy bár természeti alapokon, de mesterséges közösség, amelynek meghatározott, empirikusan létező kiterjedése van. A gondolkodó a természetjog tételezése által egyenlősített emberiségben létező, a különböző nemzetek szerinti területi, kulturális és szokásbeli elkülönültségre is magyarázatot keres.

A földrajzi determinizmusnak kettős funkciója van Bodin rendszerében.

1. Az államnak mint mesterséges politikai közösségnek a természetes individualitását támasztja alá. Megjelenik, mint az emberi szervezeten keresztül ható, azt formáló külső környezet, vagy mint az embercsoportok természetét szellemi szinten reprezentáló természetes vallás. Ez a típusú naturalizmus, amely megbontja az

<sup>82</sup> Uo.

<sup>83</sup> *A hegeli államjog kritikája*, 211. o.



emberiség elvont természetjogi egységét, most már bizonyos területi, faji vagy nemzeti egységen belül mutat ki testi és szellemi homogenitást.

2. A földrajzi determinizmus koncepciójának alkalmazását Bodin munkásságán belül úgy is értékelhetjük, mint politikai céljainak tudományos alátámasztását és a tudományos történetmagyarázat és történetírás sajátos elképzelését. „Ha valaki tehát, miután összegyűjtötte az emlékezetes dolgok helyeit és azokra alkalmazná a legnagyobb futócsillagokat, s észrevenné, hogy egyes tájakra befolyással vannak, vagy azt is, hogy az államok megváltoznak, akkor tudása teljesebb lesz a népek szokásairól és természetéről, és akkor a történelem minden megnyilvánulásáról sokkal meggyőzőbben és jobban tud vélekedni.”<sup>84</sup>

Elméletének alapjait Bodin az antik szerzőktől merítette, de aktualitását a korabeli tudomány metodológiai és szemléleti állapota, valamint a XVI. századi Franciaország politikai légköre teremtette meg. A régi történetírókat, hitelességük szempontjából, fölülvizsgálja, de ami a földrajzi vagy kozmonológiai determinizmus koncepciójával megegyezik, azt saját elmélete alátámasztására használja föl. Bodin a földrajzi környezetnek három hatótényezőjét különbözteti meg (az utalásokból úgy tűnik, hogy Münster *Cosmografiájának* hatására): a bolygók és a Nap hatását, az éghajlati determinációt és a földrajzi táj meghatározó jellegét. Ezek a külső hatóokok egyben az emberiségen belüli elkülönülések alapjai is.

A bolygók hatása szerint három részre osztja az emberiséget: „Képzelnék el azt, amit a tudomány jóvoltából is tudunk, hogy a három népcsoport felett, abban a sorrendben, amelyben tárgyaltuk őket, meghatározott planéták vannak. A déli népek felett a Saturnus, a középsők felett a Jupiter, az északiak felett a Mars. Majd, a körpályát ismét megtéve, a déli népek fölé helyezzük a Vénuszt, a középsők fölé Mercuriust, az északiak fölé Lunát.”<sup>85</sup> A bolygók hatásai eredményezik az alapvető mentalitásbeli elkülönülést: „Azt a Caldeusok mondják, hogy a Saturnus a contemplatio képességét erősíti, a Jupiter a szorgalmat, a Mars a tettekérséget. Ugyanezt halljuk a természet legjobb magyarázóitól, a zsidóktól is. Ők Saturnust nyugodtnak jellemzik, amelynél nincs alkalmasabb magatartás a contemplatiohoz; Jupitert pedig igazságosnak mondják, s ez utóbbit a görögök a zsidóktól, mint ‚legjobbat‘ vették át, úgy vélték, hogy Jupiterrel az igazságosság jár együtt. Marsot erősnek, robusztusnak tartják; a caldeusok és a görögök azt tartották róla, hogy a háború ura. A Saturnus a tudományos gondolkodást erősíti, s az olyan tevékenységet, amelyek az igazságot kutatják. A Jupiter a bölcsességet növeli, amely erényes tettekben nyilvánul meg. A Mars a művészetekre, mesterségekre hat, amelyhez kéz és erő szükséges.”<sup>86</sup> — „A déliek . . . a legszebb tudományok megalkotói és elindítói voltak.”<sup>87</sup> „Az északiak feltalálták a mechanikai eszközöket, a háborús szerszámokat,

<sup>84</sup> *Methodus*, 166. o.

<sup>85</sup> Uo. 150. o.

<sup>86</sup> Uo.

<sup>87</sup> Uo.

ágyúkat, az olvasztás mesterségét és a nyomdászatot. [...] És ha az asztrológusok hitelt érdemelnek, el kell fogadnunk, hogy akik Mars jegyében születtek, vagy katonák lesznek, vagy kézművesek.”<sup>88</sup>

Bodin kozmogóniai determinizmusa nem idegen a kor (és elmúlt korok) asztrológusaitól és történetíróitól. A kozmogóniai determinizmusnak föltétele a Földnek égitestként való fölfogása. Mint már Bruno is írta: „Van tehát számtalan nap, végtelen sok föld. . .”<sup>89</sup> Ebben a formában az asztrológia és a kozmogóniai determinizmus a szűkebb értelemben vett földrajzi determinizmus elméleti kiindulópontja. Bodin mégis elhatárolja magát a szokásos szemlélettől. Az asztrológiai csillag-determinációs elvet elveti, helyébe a bolygók meghatározó jellegét teszi. E csekélynek tűnő és a világképen nem sokat változtató eltérésnek van jelentősége: meghaladja a reneszánsz asztrológiával összekapcsolódó individualitását.

Bodin mindig valamilyen szintű emberi közösségben gondolkodik. A természetjogi koncepció tárgyalásánál már kiderült, hogy az ember természetébe közösségi, társadalmi mivoltát is beleérti. Így az emberi sors nem elsődlegesen individuális, hanem egy társadalom sorsához kötött; a determináció tanának a közösség meghatározottságát kell jelentenie. A társadalmi és politikai célok az individualizmus talaján nem nyerhetnek megoldást. Bodin kerüli a politikai szükséglet megvallását, így tudományos és történelmi érveket hoz föl az asztrológia, a zoodikus öv meghatározó jellege ellen, de persze a bolygók determináló jellege mellett semmivel sem tud megalapozottabb érveket fölsorakoztatni, mint vitapartnerei a másik álláspont mellett. Tapasztalat, megfigyelés, analógiás következtetés van mindkét oldal fegyvertárában.

A klíma-elmélet további kisebb egységekre bontja az emberiséget. Alapját a földrajzból ismert éghajlati övek és földrajzi fokhálózat képezi: „a földfelszínt az egyenlítőtől a pólusig, amely 90 szélességi fokot tesz, egyforma módon részekre osztjuk, úgy, hogy 30 fokot számítunk a hideg, ugyanannyit a meleg övezetre, marad még 30 fok szélességű terület, amely mérsékelt és amelyen kényelmesen és boldogan lehet élni.” Az éghajlat hatását elsősorban az ember külső megjelenésén lehet tapasztalni. Arisztotelésszel együtt vallja Bodin, hogy a Nap sugárzásának mértéke alakítja ki a különböző színű embereket, „hogy a tűz és az erős nap feketévé változtatja az embert, az éghajlati zónáknak megfelelően élnek olajszerű, sárga, vörös és fehér emberek”.<sup>90</sup> De nem elégedhet meg az éghajlatnak az emberi külsőre gyakorolt hatásával, mivel különböző szellemi mentalitással rendelkező embertípusok létezését akarja kimutatni. Ezért kijelenti, hogy a test állapotából, jellegéből kövekeztetni lehet a lélek állapotára. „A testalkat nagy segítséget nyújt nekünk az emberek erkölceinek, szokásainak megismerésében, valamint a történelemről alkotott helyes vélemény kiformalásában.”<sup>91</sup> A kapcsolat jellegére persze semmilyen tudományos érvelést nem

<sup>88</sup> Uo.

<sup>89</sup> L. G. Bruno: *Két párbeszéd az okról, az elvről és az egyről*, Budapest 1972, 194. o.

<sup>90</sup> *Methodus*, 181. o.

<sup>91</sup> Uo.

tud fölhozni, csakis a hétköznapi tapasztalatot. Az egész klímaelméletről állítja: „E fölsorolásra maga a természet és a gyakorlat tanította meg.”<sup>92</sup> Test és lélek kapcsolata teljesen tisztázatlan marad. A tudományos szemlélet felé ez a fölfogás csak annyiban közelít, amennyiben a vallásos hiedelmeket, biblikus magyarázatokat elveti. „Aligha hihető, amit pedig néha tudós ember is állít, hogy Kám megátkozása folytán lettek feketék az emberek. Már régóta megmosolyogjuk azoknak a véleményét is, akik azt hitték, hogy az ethiópok fekete magból születnek.”<sup>93</sup>

A természeti tájak váltakozásai alakítják ki a legkisebb etnikai körzeteket. Ez a gondolatsor már közel sem annyira kidolgozott, mint a kozmogónia és a klímaelmélet; eléggé esetlegesen tárgyalja Bodin a különböző természeti tájak hatását a népek mentalitására. A tájankénti különbségeket a nagy földrajzi zónák analógiájára alkotja meg. „Az a különbség, amely fennáll az emberek természetében Észak és Dél között, megvan a síkságon élők és a hegyi lakók között is.” A mocsaras, sík vidékeken lakók alkatilag gyöngébbek, mint a hegyi népek, mivel „Észak sík vidékeit víz borítja, a hegyeket nem, szükségszerű tehát, hogy a hegyvidéken lakók robusztusabbak és hosszabb életűek legyenek, és annival jobb tulajdonságokkal rendelkezzenek, amennyivel a hegyi madarak és barmok és a hegyvidéki fák a mocsaras vidéken élőknél erősebbek”.<sup>94</sup> — „Amit tehát a középső földrésről és a népek erkölcséről mondtunk, nem vonatkozik az Alpokban lakókra [...] A hegyi lakók kemények, földművelők, harciasak, túrik a fáradtságot, és kevésbé tehetségesek.”<sup>95</sup>

A morfológiai különbségek tárgyalása után teljesen esetlegesen következnek pl. a szeles és szélcsendes helyeknek a megkülönböztetései. „A szélcsendes helyek bátrabbakká és mozgékonyabbakká alakítják az embereket. A nyugodt helyeken születnek az emberségesebb és állhatatosabb emberek.”<sup>96</sup> Ez az esetlegesség, amely a kifejtésben megmutatkozik, föltehetően a kor természeti földrajzának fejlettségi állapotát tükrözi, ahol ugyanis a természetföldrajzi tényezők még messzebbmenően nem voltak föltárva. A zónák tagolására nyilvánvalóan azért van szüksége Bodinnak, hogy a zónákon belül élő népek eltérő sajátosságaira találjon magyarázatot, sőt azzal a tétellel, hogy „az emberek, a növényektől eltérően, amelyek gyorsan elveszítik tulajdonságaikat, ha átültetik őket, és annak a talajnak a természetét veszik fel, amelyből a táplálékukat szívják, nem változtatják meg könnyűszerrel természetük beléjük oltott tulajdonságait, hanem csupán hosszú idő elmúltával”,<sup>97</sup> a népvándorlások viharait átélte Európa népeinek olyan sajátosságaira is magyarázatot vél adni, amelyek a helyi természeti környezet hatásától eltérnek. „Így mérsékli a nap hevétől égetett földet a fagy. A föld belül meleget tartogat, amikor dermedt a fagytól, meg lehet

<sup>92</sup> Uo.

<sup>93</sup> Uo.

<sup>94</sup> Uo. 148. o.

<sup>95</sup> Uo. 161. o.

<sup>96</sup> Uo.

<sup>97</sup> Uo.

figyelni a kutakban (lehet még: forrásokban, gödrökben). Télen kiadják a nyáron felvett meleget, nyáron pedig jéghidegnek érezzük őket. Úgy hogy, mint Empedoklész mondja, úgy tűnik, hogy a természet a meleget a hidegben, a hideget a melegben helyezte el.”<sup>98</sup>

Test és lélek kapcsolatát, amely — latensan — Bodin egész következtetés-láncolatán végigvonul, és különösen a klímaelméletben, valamint a táj determináló jellegének tárgyalásánál kerül előtérbe, ebből a világrépből lehet megérteni. Az ellentétes oldalak együttlétezése azt jelenti, hogy pl. a test ismeretében következtetni lehet a lélek állapotára. „Mivel a test és a lélek ellentétes módon hatnak egymásra, ha egyébként minden érzékszerv ép, akkor minél nagyobb ereje van az egyiknek, annál kisebb a másiknak, minél nagyobb valakinek az értelme, annál kisebb testben él. Tehát nyilvánvaló, hogy a déliek értelemben, az északiak testben válnak ki.”<sup>99</sup> Az ember érzéki tapasztalata számára közvetlenebbül adott külső jegyek kiindulási pontot adnak a lélek, a mentalitás megértéséhez. „[. . .] a kékesszürke szem a szenvedélynek fontos jele, a fekete színű szem, amilyen a délen lakóké, a szenvedély hiányát jelzik. Akik a középső földtájon laknak, azoknak a szeme gesztenyeszínű vagy szürkéssárga, s ezek látnak a legélesebben, ahogyan Plinius is mondja.”<sup>100</sup>

Amikor Bodin a népek természetét és történelmét taglalja, s a kozmogóniai és földrajzi determinizmusra épít, szükségképpen fölhasználja mindazokat a naturalista megoldásokat, amelyeket világrépe és társadalomfilozófiájának egyéb területei tartalmaznak. Föltételezi azt a szemléletet, miszerint az ember „természete” ugyanúgy megmagyarázható külső hatóokok eredőjeként, mint a világ bármely más létezője. Éppen a mechanikai okság abszolút érvényessége által illeszkedik bele az ember a világegyetembe, ezáltal képezheti az emberi világ a tudomány tárgyát. A földrajzi determinizmusához elengedhetetlen a mechanikai szemlélet naturalizmusa.

Az előbbieken kiemelt idézetekből az is világosan kiderül, hogy a külső hatások az ember biológiai szervezetén keresztül érvényesülnek. Az emberi szervezet, a pszichikum és a tudat kapcsolatával, mint önálló ontológiai témával, Bodin foglalkozik, de éppen a földrajzi környezet hatásának részletezésekor tűnik csak ki, hogy a szervezet belső eltérései pszichikai és tudati változásokhoz vezetnek, s a népek természeténél csak a szervezeti különbségből vezet le társadalmi különbségeiket, kultúrájuk eltérő jellegét. Ez föltétlenül „biologizmust” jelent. A biologizmus azonban más vonatkozásban is jelentkezik. A világ organizmus, és ennek az organizmusnak részei a népek, amelyek az emberiség egészen belül töltenek be valamilyen funkciót. Mindegyikükben emberi képességek testesülnek meg (mindegyikük valamilyen egyoldalúságot mutat); pozitív és negatív erkölcsi értékek hordozói. Az organikus világfölfogás is olyan sajátosság, amely a földrajzi-determinista koncepciók mélyén mindig meghúzódik.

<sup>98</sup> Uo. 162. o.

<sup>99</sup> Uo. 163. o.

<sup>100</sup> Uo. 159. o.

A naturalista rendszerek végső eredménye pedig mindig a történelem tagadása. Ez a szemlélet akkor érvényesül leginkább, amikor látszólag éppen a természeti szükségszerűség „korlátozásáról” van szó, amikor a természeti determináció mértékét az emberi tevékenység „csökkenti”. Bodin ide vonatkozó gondolatai a nevelés hatékonyságának elemzésével kapcsolatosak. A nevelést úgy kell értékelni, mint olyan emberi-társadalmi tevékenységet, amely tudatosan az ember természetét akarja formálni, és amely (mint a továbbiakban majd kiderül) valóban eredményes lehet. A nevelés itt nem pedagógiai, hanem társadalomfilozófiai kategória.

A népek társadalmi-politikai viszonyai nem egyeznek sem a természetjog normáival, sem a népek egyedi természetével, amelyek valamilyen konkrét formában tartalmazzák a természetjog együttélési normáit, melyek a történelem konkrét folyamatában Bodin szerint is csak részben jutnak érvényre. Ezért beszél a környezeti meghatározottság megnyilvánulásainál úgy, mint amelyek „általában”, vagy „inkább” érvényesülnek, mint mások. Bodin mindig a földrajzi determinizmus alapján tekinti át a történelmet és a népeket, ugyanakkor azonban egy sor probléma arra kényszeríti, hogy enyhítse a teljes determinizmust. Dilemmát okoz például a politikai jelen és a jövő kapcsolata, hiszen Bodinnak nem célja, hogy a jelen politikai helyzetét mint természeti szükségszerűséget mutassa meg. Sokkal inkább célja az, hogy a parlamentáris, alkotmányos monarchiát mint a népek természetének és a természetjognak megfelelő állami létet tüntesse föl. Ezért az emberi tevékenységet, annak a természeti szükségszerűséget megtartó jellege mellett is, mint történelmet és politikát alkotó erőt kell elfogadnia. Bodin elsősorban azt jelenti ki, hogy „nincsen a helyeknek vagy a mennybolt csillagainak akkora ereje, amely azt eredményezné (amit gondolnunk sem szabad), hogy a természet törvényét ne tudnánk legyőzni isteni segítséggel, vagy mindennapi gyakorlattal.”<sup>101</sup>

Az emberi történelem csakugyan kis részben felel csak meg a természetjogi normáknak. A konkrét történelem inkább a normák eltorzulása, amelyet az emberi tevékenységnek a helyes irányba kell fordítania. Az eltorzult emberi természet megváltoztatásában elsősorban a nevelésnek van nagy szerepe, ez az a tevékenység, amelyben végbemegy az ember formálása. „Hátra van az is, hogy megnézzük, mire képes a nevelés az emberi természet megváltoztatásában. Kétirányú a nevelés: isteni és emberi. Az emberi helyes és helytelen is lehet, de mindkettőnek olyan ereje van bizonyára, hogy gyakran az emberi természetet legyőzi.”<sup>102</sup> A nevelés nemcsak új tulajdonságok kialakításában játszik szerepet, hanem tulajdonságok megtartásában is. Így a természetnek és Istennek megfelelő társadalmi-politikai állapot fönntartása is emberi aktivitást igényel. „De ha elhanyagolják a nevelést, olyan következményei lesznek, mint a rómaiaknál, akik azelőtt minden népet felülmúltak az igazságosságról vallott felfogásukkal és katonai dicsőséggel, most majdnem mindenki felülmúlja őket,

<sup>101</sup> Uo. 142. o.

<sup>102</sup> Uo. 140. o.

minden tulajdonságban. Én úgy gondolom, a rómaiaknak és a dél-itáliaiaknak a természete nagyon is kiváló, de a természetnek nincs akkora ereje, amely ferde neveléssel el nem rontható.”<sup>103</sup>

A naturalizmus fatalisztikus jellegét tehát Bodin szeretné föloldani. Tudatosság, helyes fölismerés, gyakorlat, szoktatás és akarat: ezek semlegesítik, illetve korlátozzák a természet hatását, vagy állítják helyre eredeti normáit. Itt tehát a nevelés fogalmával helyettesítik a társadalom egyénformáló erejét — a társadalmi tevékenység egyetlen típusában veszik észre a *társadalmi* determinációt.

## SUMMARY

### *Márta Vinkovics: Jean Bodin's Historico-philosophical Naturalism*

The study scrutinizes the philosophical bases of the so-called geographical determinism through an analysis of Jean Bodin's historical and philosophical works. Bodin lived and worked in the second half of the 16th century—in a period when France became unified. In the history of sciences he is considered to be the first representative of the bourgeois historiography. He mediates certain geographical ideas occurring already in the antiquities towards bourgeois sciences. While building this attitude into a uniform and philosophically well-considered world concept he turned it into the foundations of politics and the history of the whole mankind. It's the mystic world concept within the range of which Bodin tried to find theoretical basis for his ideas concerning society and history. Although it is well-known that mysticism is not negligible in the history of sciences but it is only the part it plays in mathematics, astronomy and physics that has ever been considered. Bodin's whole life-work serves as

an evidence for this trend to be crucial in bourgeois historiography and in historical philosophy. Relying on the epistemology of mysticism he searches the laws behind the obvious chaos of history. One of the most significant features of this philosophical trends in pantheism which makes it possible to explain history in a naturalistic way. Adapting itself to the conceptual system of mysticism the concept of natural laws forms a basis for the direct interpretation of social phenomena. Bodin's thought is consistent in applying each of the naturalistic elements of this principle. It can be demonstrated historically that the geographical concept manifests itself first of all within the concept of natural law. Therefore Bodin doesn't confine himself just to the naturalistic interpretation of history but he expounds his ideas taking a much more varied theoretical stand. For all these the analysis of his life-work provides us considerable help to open up the roots of the still living geographical concept.

<sup>103</sup> Uo. 164. o.

# SPINOZA REMÉNYTELEN REMÉNYE

## (Autonómia-igény és rendszer-akarás)\*

BOROS GÁBOR

„Csak a reménytelenek kedvéért  
adatott nekünk a remény.”

(W. Benjamin)

### I. KETTŐS REMÉNYFOGALOM

Aki a *remény* fogalmának spinozai értelmezését akarja rekonstruálni, annak látszólag nincs nehéz dolga. Spinoza több helyen is meglehetősen világossággal fejt ki ezzel kapcsolatos nézeteit.<sup>1</sup> Ezek szerint a remény:

(1) állhatatlan gyönyör, amely olyan

(2) múlt- vagy jövőbeli dolog ideájából keletkezik,

(3) amelynek kimeneteléről nem tudunk bizonyosat. Ennek alapján értékelése negatív: „Minél jobban törekszünk tehát az ész vezetése szerint élni, annál jobban törekszünk arra, hogy kevésbé függjünk a reménytől [. . .]”<sup>2</sup>

T. E. Wren<sup>3</sup> — akinek kiindulópontja az a már szinte filozófiatörténeti közhelynek számító tétel, mely szerint Spinoza rendszere szélsőségesen racionalista panteizmus — a remény elvetését annak kettős „vétkével” indokolja. A remény „metafizikai vétkének” minősül, hogy lényege szerint össze van kapcsolva a metafizikai értelemben vett tökéletesség alacsonyabb szintjével. Aki reménykedik valamely eljövendő dolog bekövetkezésében, az ugyanakkor fél attól, hogy esetleg nem a remélt dolog, hanem annak ellentette következik be. „Nincs remény félelem nélkül, sem félelem remény nélkül.”<sup>4</sup> A félelem pedig olyan szomorúság-tapasztalatokon alapul, amelyeket a remélt dolog ellentette idézett elő. Ám a szomorúság definíció szerint nem más, mint az „ember átmenetele a nagyobb tökéletességről a kisebb tökéletességre”.<sup>5</sup>

\* Az általam használt kiadás Spinoza műveinek máig legjobbnak tartott kritikai kiadása: Spinoza *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1926, I—IV. Bd. (a jegyzetekben: *Opera*). A ma használatos magyar fordítások alapkiadása ezzel ellentétben a következő: *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land, Hagae Comitum 1895.

Az *Értekezés* szövegét saját fordításomban, a *Rövid tanulmányt*, az *Etikát* és a *Metafizikai gondolatokat* Szemere Samu (kis mértékben módosított) fordításában idézem.

<sup>1</sup> *Etika* III/18. 2. megjegyzés; *Opera* II/155, 8—10; 1. még *Etika* III/12—13. ind. meghat.; *Opera* II/194, 8—16

<sup>2</sup> *Etika* IV/47; *Opera* II/245, 31

<sup>3</sup> T. E. Wren: „Is hope necessary evil?” in: *Journal of Thought* 7 (1972), 67—76. o.

<sup>4</sup> *Etika* III/50. megjegyzés; *Opera* II/178, 11

<sup>5</sup> Uo. III/3. ind. meghat.; *Opera* II/191, 1—2

A remény „etikai” és ehhez szorosan kapcsolódó „ismeretelméleti vétke” egyfelől abban nyilvánul meg, hogy lényegi eleme a kétség; márpedig az ember egész etikai küzdelme azért folyik, hogy a zavarosság, a kétely és a megkötöttség szintjéről eljusson a világosság, a bizonyosság, az önirányítottság szintjére. Másfelől, az *Etika* IV. részének 62. tétele szerint: „Amennyiben az elme az ész parancsa szerint fogja fel a dolgokat, egyforma affekció éri, akár jövőre vagy múlt, akár jelen dolog ideájáról van szó.” A megismerésnek azon a szintjén tehát, amelyen az ész a dolgokat *sub specie aeternitatis* fogja föl, nincs helye a kételynek, sem a múltbeli, sem pedig a jövőbeli események kimenetelét illetően. Márpedig ez a kétely — amint már láttuk — elválaszthatatlan a reménytől.

A következőkben azonban nem azt a kritikát kívánom folytatni, amelyet Wren kezdett meg azzal, hogy az így értelmezett reményfogalmat „konfrontálta” Gabriel Marcel és Ernst Bloch nézeteivel.<sup>6</sup> Sokkal inkább azt szeretném megvizsgálni, hogy vannak-e a spinozai műben olyan „jelzések”, amelyek a remény másfajta fölfogására engednek következtetni.

Található ugyanis az *Értekezés az értelem megjavításáról (Tractatus de intellectus emendatione)*; a továbbiakban: *Értekezés*) című befejezetlen tanulmányban egy olyan szövegrész, amely legalábbis kétségessé teszi a remény spinozai értelmezésével kapcsolatban kialakult, az előbbieken vázolt hagyományos nézetet: „Láttam tehát, hogy a legnagyobb veszélyben forgok, és arra kényszerülök, hogy a legnagyobb erővel orvosságot keressek, bármennyire bizonytalan is az. Mint a halálos betegségben szenvedő, aki előre látja a biztos halált, ha nem alkalmaz orvosságot, ezt az orvosságot, bármennyire bizonytalan is az, a legnagyobb erővel keresni kényszerül, hiszen nyilvánvalóan ebben van minden reménye.”<sup>7</sup> Az idézetek szerint a gondolatmenet előadója maga — jóllehet észről irányított életet akar élni, amint ez a szöveggörnyezetből világossá válik — mégis a reményre alapozza életrendjét.

Ez az értelmezés ráadásul éppen egy olyan szövegrész közvetlen közelében található, amely teljességgel megfelel az elemzett elítélő nézetnek: „Ezen kívül pedig bennük [ti. a tisztiségek, illetve a gazdagság hajszolásában], az érzéki gyönyöröktől eltérően, nincsen megbánás, hanem minél többet birtokolunk belőlük, annál több örömben részesülnek bennünket, következésképp egyre jobban és jobban ösztökélnek arra, hogy mindkettőjükben gyarapodjunk. Ha azonban valamelyikükbe vetett reményünkben véletlenül csalatkozunk, akkor a legnagyobb szomorúság keletkezik.”<sup>8</sup> Megtörténhetik tehát, hogy a fönti „javak” valamelyikébe vetett reményünkben csalódunk, és ezáltal a legnagyobb szomorúság keletkezik. „Állhatatlan örömről” van tehát szó, a

<sup>6</sup> Gabriel Marcel vitája Spinoza remény-fölfogásával *Homo Viator* című esszéjében található; Ernst Bloch ide vonatkozó nézetei pedig *Das Prinzip Hoffnung* című könyvében olvashatók. Mindkettőt idézi Wren említett tanulmánya.

<sup>7</sup> *Opera* II/6, 32—7, 5 (Kiemelés tőlem — B. G.)

<sup>8</sup> Uo. II/6, 11—16



remény össze van kapcsolva a jövőt illető bizonytalansággal, félelemmel; az észtól vezetett ember számára elvetendő.

Mivel azonban a spinozai mű a „geometriai” formulázásnál mélyebb értelemben is rendszernek tekinthető, ezért benne egyetlen fogalomnak — így a remény fogalmának — elemzése sem korlátozódhat pusztán a fogalom előfordulásai közvetlen kontextusának vizsgálatára, hanem az egész összefüggésrendszer egy bizonyos nagyobb körét kell figyelembe vennie. Ennek megfelelően, ha az *Etika* definícióiban megfogalmazódó remény-fogalom és a „szélsőségesen racionalista panteizmus” megfeleltethetők egymásnak, akkor az alternatív remény-fölfogás létére és mibenlétére irányuló kérdés is egy elsődlegesebb kérdésre mutat vissza: van-e a spinozai műben olyan tendencia, amely bizonyos értelemben ellentmond annak az elképzelésnek, amely azt egyoldalúan szélsőségesen racionalista panteizmusnak tekinti.

A következőkben megfogalmazni kívánt álláspont szerint fölfedezhető ilyen tendencia. Ebből azonban az a következő kérdés adódik, hogy mi a viszonya a kétségkívül racionalista alaprendszernek a bizonyos értelemben ellene ható tendenciát hordozó elemekhez. Fölfedezhető-e valamilyen változás az egyes művek alapjául szolgáló nézetekben?

Észre kell vennünk továbbá azt is, hogy a remény fogalmának értelmezésekor nem is egyszerűen egy tágabban értelmezett fogalomanalízisről van szó. Ha ugyanis az okok és az okozatok szükségszerű rendje minden eljövendő eseményt szigorúan meghatároz, és ha ugyanakkor az adekvát emberi előre-tudás az említett oksági sorok mentén teljesen problémamentes lehet, akkor az autonóm — önálló — etika lehetősége óhatatlanul kétségessé válik. Fölmerül azonban a kérdés, hogy vajon nem éppen a remény fogalmához szorosan kapcsolódó ismerethiány-e az, ami alapot adhat az önálló etika megteremtéséhez a „determinisztikus” rendszeren belül.

Ezek tehát azok a legfontosabb kérdések, amelyekre legalábbis részleges választ kell keresnünk ahhoz, hogy a remény fogalmának spinozai értelmezésével kapcsolatos kérdésünkre kielégítő választ adhassunk.

## II. A „RÖVID TANULMÁNY” REMÉNY-ÉRTELMEZÉSE

A bevezetőben fölvetett kérdések megválaszolásához célszerűnek látszik legelőször azt megvizsgálni, hogy a spinozai rendszer legkorábbi ránk maradt megfogalmazásában, azaz a *Rövid tanulmányban* (*Korte verhandeling van God de mensch en des zelfs welstand*; a továbbiakban: *Rövid tanulmány*), hogyan épül bele a remény fogalma a rendszer szövetébe.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Amióta a múlt század közepén (1852; 1862) a *Rövid tanulmány* hozzáférhetővé vált a kutatás számára, semmiképp sem tartható az a nézet, mely szerint a spinozai életmű történeti értelemben véve egységes egész. A *Rövid tanulmány* megírásának korszaka (1656—1661) világosan elkülönül az *Értekezés* megírásával kezdődő (1661—62) újabb szakasztól, amelynek már részét képezi az *Etika*, a *Teológiai-politikai tanulmány* és a *Politikai tanulmány* is. Ez a tény indokolja tanulmányom fölépítését: az első részben a *Rövid tanulmány*

A későbbi művekhez hasonlóan az affekciótan és a megismerés elmélete lényegi módon függ össze egymással: „[ . . . ] a lélek minden szenvedélyének legközelebbi oka a megismerés, mert egészen lehetetlennek tartjuk, hogy valaki szeretetre vagy vágyra, vagy az akaratnak valamilyen más módusára indíthatná magát, ha az előző okok és módok szerint sem fel nem fogná, sem meg nem ismerné a dolgokat.”<sup>10</sup> Ennélfogva, ha a remény etikai értékére vagyunk kíváncsiak, két kérdést kell megvizsgálunk: (1) Mi a jelentése a *jó*, illetve a *rossz* fogalmának? (2) Hogyan tárgyalja és miként értékeli Spinoza a megismerési módokat az általuk előidézett szenvedélyek vonatkozásában, különös tekintettel a reményre?

1. Az első rész tizedik fejezete szerint a jó és a rossz nem valóságos, hanem észbeli létezők (vagyis nem *entia realia*, hanem *entia rationis*), ezen belül pedig viszonyfogalmak (betrekkingen). Amikor valamit jónak nevezünk, akkor ezzel azt fejezzük ki, hogy a dolog egyezik azzal a „különös ideával”, amely a dolog fajtájának megfelelő, föltételezett tökéletes példány lényegét foglalja magában.

A fejezet utolsó három bekezdésének példája pedig — amely minden bizonnyal egy ismeretlen kommentátortól származik<sup>11</sup> — már jó átmenetet biztosít a második rész negyedik fejezetéhez, amely az emberre vonatkoztatva tárgyalja a jó és a rossz mibenlétének kérdését. A példa szerint valamely ember jó, illetve rossz volta csakis a „tökéletes emberre”, az ember lényegét kifejező „különös ideára” való vonatkozással értelmezhető. Ennek megfelelően pedig az ember indulatai is csak erre a tökéletes emberre vonatkoztatva értékelhetők jónak vagy rossznak.

A második rész negyedik fejezete tehát az emberre vonatkoztatva és némileg pontosabban fogalmazza meg újra az első rész tizedik fejezetének gondolatát: az ember jó vagy rossz voltáról csak viszonylagos értelemben lehet beszélni. Ha nem így tennénk, akkor az *ens rationisként*, viszonyfogalomként valóságos jót, illetve rosszat *ens realenak*, dolognak tekintenénk, azaz — az első rész hatodik fejezetének megfogalmazása szerint — vagy Platón, vagy Arisztotelész követőinek hibájába esnénk.

2. Spinoza a *Rövid tanulmány* második részének első és második fejezetében<sup>12</sup> a megismerésnek tulajdonképpen négy módozatát említi, amelyeket azután a követ-

---

reményfölfogását kísérlem meg fölvázolni, a második részben pedig ennek a későbbi írásokban megfigyelhető változásaival foglalkozom. Különösen fontos ebből a szempontból az *Értekezés*, mert ennek bevezető fejezete mutatja föl a legvilágosabban azt a gondolatmenetet, amely a változás alapjául szolgált. A második részen belül ezért kap középponti jelentőséget ennek a bevezetésnek az értelmezése.

<sup>10</sup> *Rövid tanulmány* II/III.; *Opera* I/56, 3—8

<sup>11</sup> Sigwart, Freudenthal és Gebhardt egybehangzó nézete szerint a szóban forgó szövegrész idegen betoldásnak tekintendő (vö. *Opera* I/49, 27—50, 6).

<sup>12</sup> A *Rövid tanulmány* II/II. fejezete Freudenthal és Gebhardt szerint az első fejezet „puszta dublettje”. A két fejezet szövege azonban nem azonos. Az első fejezet adaléka a hármas-szabály példaként való fölhasználása, a második fejezeté pedig azoknak az indulatfajtáknak az ismertetése, amelyek a különböző megismerési módokhoz kapcsolódnak.

kezöképpen sorol három fő osztályba. Az első fokozatot hitnek (*geloof*), illetve tévhitnek (*waan*)<sup>13</sup> nevezi. Az ismeret eredete szerint ez a fokozat tovább osztható a hallomásból, illetve a „néhány különös esetben szerzett tapasztalatból” származó hitre.<sup>14</sup> Rendszerint tévedésnek van alávetve,<sup>15</sup> belőle erednek az ész ellen küzdő szenvedélyek.<sup>16</sup> A második fokozatot igaz hitnek (*war geloof*), illetve hitnek (*geloof*)<sup>17</sup> nevezi. A dolgokat ezáltal ésszel, értelemszerűen ismerjük meg, azt tudniillik, hogy miként *kell* lennie a dolognak, nem pedig azt, hogy miként *van*. A hit tárgya rajtunk kívül van.<sup>18</sup> Ebből a megismerési módból a „jó vágyak” (*goede Begeerten*)<sup>19</sup> származnak. A harmadik fokozat a világos és határozott, illetve a világos megismerés (*klaare en onderscheide bevatting; klaare kennisse*).<sup>20</sup> E két utóbbi megismerési mód egyaránt tévedhetetlen,<sup>21</sup> különböznek azonban annyiban, hogy a harmadik fokozat nem ésszerű meggyőződés terméke, hanem maguknak a dolgoknak megérezése és élvezése által keletkezik.<sup>22</sup> Az effajta megismerés: tudás (*weten*), amely magával a dologgal való közvetlen egyesülésben áll, és azt mutatja meg, hogy mi a dolog valójában, nem pedig azt, hogy minek kell lennie.<sup>23</sup> Ezen a fokon az igaz és őszinte szeretet (*waare en oprechte Liefde*) keletkezik.<sup>24</sup>

A végső cél, a legjelesebb dolog az igaz megismerés, amelynek értéke maga is változik tárgyának megfelelően: „a legtökéletesebb ember az, aki Istennel (a legtökéletesebb létezővel) egyesül, s így élvezi őt”.<sup>25</sup>

A *Rövid tanulmányban* kitüntetett jelentőségű szenvedély a szeretet, amelynek Spinoza szerint három fajtája van, azoknak a tárgyakkal megfelelően, amelyekre irányulhat. A következők lehetnek a szeretet tárgyai:

<sup>13</sup> *Rövid tanulmány* II/I.; *Opera* I/54, 10; ill. *Rövid tanulmány* II/II.; *Opera* I/55, 20

<sup>14</sup> Uo. II/I.; *Opera* I/54, 19–55, 2

<sup>15</sup> Uo.; *Opera* I/54, 15

<sup>16</sup> Uo. II/II.; *Opera* I/55, 32

<sup>17</sup> Uo. II/II.; *Opera* I/54, 12–13, ill. *Rövid tanulmány* II/II.; *Opera* I/55, 23. Az első és a második megismerési mód elnevezése körül zavart okozhat a „hit” (*geloof*) és a „tévhit” (*waan*) kifejezések ellentmondó használata. Ezt a zavart Sigwart és az ő nyomán Gebhardt is a fordítónak az *opinio* és a *fides* kifejezések fordítását illető zavarával magyarázza. Sigwart szerint az eredeti latin szövegben ez állt: „*Has perceptiones habemus vel ex mera opinione (quae opinio oritur vel ex auditu, vel ex experientia), vel ex vera fide, vel ex clara et distincta cognitione.*” A fordító először *geloofnak* (hit) fordította az *opinio* szót, ám ezután a *fides* kifejezéshez nem talált új szót. Amikor pedig az *opiniot* a következő fejezetben *waannak* (tévhit) fordította, akkor már az előző megoldást nem javította ki.

<sup>18</sup> *Rövid tanulmány* II/IV.; *Opera* I/59, 23–36

<sup>19</sup> Uo. II/II.; *Opera* I/56, 1

<sup>20</sup> Uo.; *Opera* I/55, 27; ill. *Rövid tanulmány* II/I.; *Opera* I/54, 13–14

<sup>21</sup> Uo. II/I.; *Opera* I/54, 15–17

<sup>22</sup> Uo. II/II.; *Opera* I/55, 27–29

<sup>23</sup> Uo. II/IV.; *Opera* I/59, 23–36

<sup>24</sup> Uo. II/II.; *Opera* I/56, 1–2

<sup>25</sup> Uo. II/IV.; *Opera* I/61, 22–23

(a) a magukban mulandó dolgok; ezek azok a „különös dolgok, amelyek nem öröktől fogva léteztek vagy amelyeknek kezdetük volt”;<sup>26</sup>

(b) az okuk által maradandó dolgok; „mindazok a moduszok, amelyek [...] a különös moduszok okát alkotják”;<sup>27</sup>

(c) a saját erejéből örökkévaló dolog, azaz Isten.<sup>28</sup> A megismerés legmagasabb fokozata azonosul a szeretet legfelső fokával: az igazi megismerés definíció szerint közvetlen egyesülés magával a dologgal,<sup>29</sup> amely „maguknak a dolgoknak megérzése és élvezése által” keletkezik.<sup>30</sup> A szeretet pedig éppen nem más, „mint egy dolog élvezése és a vele való egyesülés”.<sup>31</sup>

A szeretet fajtái között szükségszerűen választanunk kell, mert — természetünk gyöngesége folytán — szeretet nélkül nem létezhetünk.<sup>32</sup> Ez a választás azonban az „élet rendjét és a köznapi viselkedésmódot”<sup>33</sup> alapvetően meghatározó döntés, mivel a mulandó dolgok választása azt, aki választ, nyomorúságba dönti,<sup>34</sup> azáltal, hogy ezt követően szükségszerűen megjelennek a rossz szenvedélyek.<sup>35</sup> Egyedül Isten szeretetét választva teljesebben ki az emberben lévő jó, ezáltal szabadulhat meg mindattól, ami rossz.<sup>36</sup>

A reményről és a félelemről a második rész kilencedik fejezetében, a kifejezetten káros szenvedélyek között esik szó.<sup>37</sup> A remény definíció szerint a lélek formája akkor, ha megértjük, hogy az eljövendő dolog jó, és lehetséges, hogy bekövetkezzék. Annak megfelelően, ahogyan Spinoza a „jó” és a „rossz” jelentését meghatározta, a remény etikai értékelésének a kérdése megegyezik azzal a kérdéssel, hogy, értelmünkben megalkotva egy tökéletes ember ideáját, úgy találjuk-e, hogy a remény meglete bennünk hozzásegít ennek a tökéletességnek az eléréséhez, vagy pedig, ellenkezőleg, azt látjuk, hogy akadályoz bennünket ebben.

Márpedig „ami a reményt, félelmet [...] illeti, bizonyos, hogy rossz vélekedésből keletkeznek”.<sup>38</sup> A „rossz vélekedés” holland megfelelője: *kwaade opinie*. Az előzőekben azonban láttuk (vö. 13-as jegyzet), hogy a *geloof*, „hit” szót a holland fordító először a latin *opinio* megfelelőjeként alkalmazta, mivel *geloof* és *opinie* ebben az esetben szinonimák, és az *opinio* megfelelői.<sup>39</sup> A „vélekedés” kifejezés tehát a

<sup>26</sup> Uo. II/V.; *Opera* I/62, 32–33

<sup>27</sup> Uo.; *Opera* I/62, 34–35

<sup>28</sup> Uo.; *Opera* I/63, 1–2

<sup>29</sup> Uo. II/IV.; *Opera* I/59, 28–29

<sup>30</sup> Uo. II/II.; *Opera* I/55, 28–29

<sup>31</sup> Uo. II/V.; *Opera* I/62, 24–25

<sup>32</sup> Uo.; *Opera* I/62, 21–23

<sup>33</sup> *Opera* II/5, 25

<sup>34</sup> *Rövid tanulmány* II/V.; *Opera* I/63, 5–11

<sup>35</sup> Uo. II/XIV.; *Opera* I/77, 23–78, 5

<sup>36</sup> Uo.; *Opera*, uo.

<sup>37</sup> Uo. II/IX.; *Opera* I/70, 17–73, 11

<sup>38</sup> Uo.; *Opera* I/72, 9–10

<sup>39</sup> E. G. Boscherini: *Lexicon Spinozanum*, Martinus Nijhoff, La Haye 1970, II/1368.

hallomásra és a tapasztalatra utal vissza, amelyekről azonban azt láttuk, hogy rendszerint tévedésnek vannak alávetve.

„Azután azonban, amit a szeretetről mondtunk, ezek [ti. a remény, a félelem stb.] szintén nem léphetnek fel a tökéletes emberben, mert olyan dolgokat feltételeznek, amelyekhez nem ragaszkodhatunk változó természetük miatt (mint a szeretet definíciójával kapcsolatban megjegyeztük), amelynek alá vannak vetve [...]”<sup>40</sup> A remény is föltételezi tehát a „különös módusok” iránti szeretet választását — mert hiszen a szeretet definíciója kapcsán azt láttuk, hogy csak ezek lehetnek azok, amelyek alá vannak vetve „változó természetüknek”.

Két oka is van tehát annak, hogy a fejezet végén Spinoza a reményt is azok közé a szenvedélyek közé sorolja, amelyek „semmiképp sem lehetnek meg oly emberben, akit az igaz ész vezet”.<sup>41</sup> Az egyik ok az, hogy a remény is vélekedésből fakad, amely pedig rendszerint tévedésnek van alávetve; márpedig ha az ember végső célja az igaz megismerés, akkor a vélekedéssel összekapcsolódott szenvedélyek nem lehetnek a tökéletesség elérésének eszközei. Másrészt a remény is föltételezi a mulandó dolgok iránti szeretet, amelyről a szeretet definíciója kapcsán szintén azt láttuk, hogy nem lehet eszköz a tökéletesség megvalósításához vezető úton.

Van azonban még egy, nem elhanyagolható összetevője a remény elítélésének. Spinoza ugyanis a *Rövid tanulmány*ban evidenciaként kezeli azt a tételt, mely szerint a szeretet fajtái közti szükségszerű választásban, a helyes döntéshez, az egyes ember értelmének helyes használata szükséges és elégséges föltétel volna. Amennyiben azonban „minden dolognak megvannak a szükségszerű okai, és a dolgok szükségszerűen történnek úgy, ahogyan történnek”,<sup>42</sup> és amennyiben helyes értelemhasználat útján — tehát az okokból történő, *a priori* megismeréssel — „az okok megbonthatatlan rendje és egymásutánja” megismerhető, akkor sem azt illetően, hogy egy dolog jó-e vagy rossz, sem pedig azzal kapcsolatban, hogy bekövetkezik-e vagy sem, nem lehetnek kétségeink.

A *Rövid tanulmány*ból hiányzik a későbbi művek alapvető fogalma: az „emberek társasága” értelmében vett közösség. Ennek megjelenése azonban nem csekély módosulást idéz elő az egyébként azonos alaprendszeren belül.

### III. AZ „ÉRTEKEZÉS” REMÉNY-FÖLFOGÁSA

Nem tárgyalható itt részletesen minden olyan változás, amely a művek tanúsága szerint a *Rövid tanulmány* és az *Értekezés* megszövegezése közt eltelt időszakban végbement Spinoza gondolkodásában.<sup>43</sup> A későbbiek jobb megértéséhez azonban két

<sup>40</sup> *Rövid tanulmány* II/IX.; *Opera* I/72, 25—31

<sup>41</sup> Uo.; *Opera* I/73, 7—8

<sup>42</sup> Uo.; *Opera* I/72, 10—13

<sup>43</sup> A *Rövid tanulmány* és az *Értekezés* közt az egyik legfontosabb elvi eltérés az, hogy míg a korábbi műben a megismerés minden fokozaton elszenvetés („— a megértés pusztán elszenvetés, azaz a dolgok

kérdést föltétlenül meg kell vizsgálnunk: (1) Milyen új sajátosságai vannak az *Értekezés*ben megjelenő „jó”-fogalomnak, mit jelent egyáltalában az itt fölbukkanó „legfőbb jó”? (2) Milyen változások figyelhetők meg a szenvedélyek értékelésében?

1. „Miután a tapasztalat arra tanított engem, hogy mindaz, ami a közös életben (*vita communis*) gyakorta megjelenik, üres és megbízhatatlan, mivel láttam, hogy mindaz, amitől és ami miatt félttem, magában csak annyiban tartalmaz rosszat és jót, amennyiben hatással van a lélekre, elhatároztam végül, hogy megvizsgálom, van-e valami igazi jó (*verum bonum*), ami közössé teheti önmagát (*sui communicabile* esset), és ami egyedül önmaga által, minden mást kizárva afficiálja a lelket [ . . . ]”<sup>44</sup>

A *vita communis* kifejezés nem kevés fordítási és értelmezési gondot okozó terminus. Az első megközelítésben nyilvánvalóan azt az életszférát jelenti, amelyet joggal illethetünk a „mindennapi élet” megnevezéssel, föltéve, hogy eközben tudatában vagyunk annak, hogy ez a kifejezés, a benne rejlő modernizáló attitűd révén, némiképp kiragadja a megfelelő kifejezést eredeti gondolati összefüggéséből.

A *communis* jelző ugyanis a spinozai rendszerben alapvető jelentőségű *communitas* fogalomra utal, mégpedig abban az értelemben, amelyben itt jelenik meg először az *Opera Spinozanan* belül: az emberi élet ennek megfelelően már magában sem lehet más, mint közös, közösségi — *communis*. Ezt kiéleztetben csak a *Politikai tanulmány* (*Tractatus politicus*) fogalmazza meg: „Mert az emberek úgy vannak megalkotva, hogy nem élhetnek valami jogközösségen kívül.”<sup>45</sup> De már az *Etikában* is azt találjuk, hogy mi, emberek, a „természet része vagyunk, amely magában és más individuumok nélkül nem fogható fel adekvát módon”.<sup>46</sup> Az embernek a természetbe való belerögzítettsége nem jelent mást, mint hogy életét „más individuumokkal együtt”<sup>47</sup> birtokolja. Az embernek mint véges módusznak sem léte, sem létében való megmaradása nem lehetséges anélkül, hogy más véges móduszokkal folytonos kölcsönhatásban ne állna, hiszen Isten úgyszólván csak „távoli ok” (*causa remota*), maguk a véges móduszok pedig közvetítő okok a véges móduszok tekintetében, abban a speciális értelemben, ahogyan Spinoza az *Etikában* használja ezeket a kifejezéseket.<sup>48</sup> Így értelmezhető az *Etika* második részének harmadik posztulátuma is: „Az

---

lényegének és létezésének észlelése a lélekben, úgyhogy sohasem mi igenlünk vagy tagadunk valamit a dologról, hanem maga a dolog igenel vagy tagad bennünk valamit magáról” — *Rövid tanulmány* II/XVI.; *Opera* I/83, 13—27), addig az *Értekezés* már az *Etikával* megegyezően úgy határozza meg legalábbis az igaz ismret jellegét, hogy ez alapvetően az elme aktivitása: „Ezért az igaz gondolat formája magában ebben a gondolatban kell, hogy legyen, másra való vonatkozás nélkül; és a tárgyat sem ismeri el mint okát, hanem magától az értelem hatóképességétől (*potentia*) és természetétől kell hogy függjön.” (*Opera* II/27, 9—11; vö. Ernst Cassirer: „Spinoza”, *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, hrsg. von N. Altwicker, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 172—214. o.)

<sup>44</sup> *Opera* II/5, 7—14

<sup>45</sup> *Politikai tanulmány* I/3; *Opera* III/274, 16—17

<sup>46</sup> *Etika* IV/1. főtétel: *Opera* II/70, 9—12

<sup>47</sup> *Opera* II/8, 24

<sup>48</sup> *Etika* I/28. megjegyzés; *Opera* II/70, 9—12

emberi testnek a maga fenntartásához igen sok más testre van szüksége, amelyek azt folyton mintegy újra létrehozzák.”

A *Rövid tanulmány*ban egyén és közösség viszonyáról csak mintegy mellékesen emlékezik meg Spinoza, de ott ez a viszony még más jellegű: „Oka e két törvénynek [ti. azoknak, amelyeket az értelmét helyesen használó ember önmagában észlel] egyrészt az ember közössége Istennel, másrészt közössége a természet móduszaival. Az egyik szükségszerű, a másik nem [. . .] Ami pedig a módusokkal való közösségből származó törvényt illeti, az nem olyan szükségszerű, hiszen az ember elkülönítheti magát az emberektől.”<sup>49</sup>

Az *Etikában* az, hogy az ember csak a természet részeként képes létezni, azt is jelenti, hogy követi a természet közös rendjét, amelyet a polgári közösségben való létezés sem tör meg, mert maga ez a létezés sem alkot „államot az államban”,<sup>50</sup> hanem éppenséggel része, kifejeződése a természet ezen átfogó rendjének: „Lehetetlen az is, hogy az ember ne legyen a természet része, s ne kövesse annak közös rendjét.”<sup>51</sup> Az a közösség, amely az egyes embert a többi emberrel, az *emberek közösségével* összeköti, és amely az *Etika* szerint már szükségszerű, nem más, mint az Istennel, illetve a természettel való metafizikai közösség kifejeződése, a természet közös rendjének részeként való létezés.

A *vita communis* világának jellemzőjeként azt olvassuk, hogy benne „mindaz, amitől és ami miatt féltém, magában csak annyiban tartalmaz rosszat és jót, amennyiben hatással van a lélekre [. . .]”.<sup>52</sup> Lényegében ezt a nézetet fogalmazza meg Spinoza újra, néhány bekezdéssel később: „Azért, hogy helyesen értsék meg, meg kell jegyezni, hogy a jót és a rosszat csak viszonylagos értelemben állítjuk [. . .]”<sup>53</sup> A „jó” és a „rossz” mibenlétéről vallott eme nézet megegyezik a *Rövid tanulmány* és a *Metafizikai gondolatok* (Cogitata Metaphysica) tanításával.<sup>54</sup> Ez utóbbi mű „hamis előítéletnek” nevezi azt a törekvést, hogy minden vonatkozástól mentes, „metafizikai jót” (bonum metaphysicum) találjunk.<sup>55</sup> A *Rövid tanulmány*ban, mint azt már láttuk, a „jó” és a „rossz” viszonyfogalmak, *entia rationis*, szemben az *entia realiával*. Az *Etikában* is

<sup>49</sup> *Rövid tanulmány* II/XXIV.; *Opera* I/105, 24—106, 2

<sup>50</sup> *Etika* III/Előszó; *Opera* II/137, 11—12

<sup>51</sup> Uo. IV/4. főtétel; *Opera* II/268, 2—3

<sup>52</sup> *Opera* II/5, 9—11

<sup>53</sup> Uo. II/8, 11—12

<sup>54</sup> „Egy dolgot magában tekintve nem mondunk se *jónak*, se *rossznak*, hanem csak tekintettel másra, amelynek segítségére van annak megszerzésében, amit szeret, vagy megfordítva.” *Metafizikai gondolatok* I/VI.; *Opera* I/247, 23—25

<sup>55</sup> Noha Freudenthal kimutatta (l. „Spinoza und die Scholastik”, *Philosophische Aufsätze*, Ed. Zeller zu seinem 50 jähr. Doktorjub. gewidmet, Leipzig 1887, 84—138. o.), hogy a *Metafizikai gondolatok* nem inkább tekinthető Spinoza saját gondolatai kifejtésének, mint a *Descartes: a filozófia alapelvei* című mű, ezen a ponton mégis hasznosnak látszik hozzá fordulni, mert segítségével árnyalni lehet a jóról és a rosszról másutt, az ittenivel alapjaiban egyezően kifejtett nézetekről alkotott képet.

találkozunk hasonló értékeléssel: „Ami a jót és a rosszat illeti, ezek sem jelentenek semmi pozitívát a dolgokban, ha ugyanis ezeket magukban tekintjük; ők is csupán a gondolkodás módusjai, vagyis fogalmak, amelyeket azáltal alakítunk, hogy a dolgokat összehasonlítjuk egymással.”<sup>56</sup>

Mindezek után azonban fölmerül az a kérdés, hogy ha a *Metafizikai gondolatokban* Spinoza hamis előítéletnek nevezi azt a törekvést, hogy minden vonatkozástól mentes, metafizikai jót találjunk, akkor hogyan kell értenünk az *Értekezésben* föllelhető azon elhatározást, mely szerint: „elhatároztam végül, hogy megvizsgálom, van-e valami igazi jó, ami közössé teheti önmagát, és ami egyedül önmaga által, minden mást kizárva afficiálja a lelket”.<sup>57</sup>

Az *Értekezés* idézett sorai alapján az bizonyosnak látszik, hogy a „jó” és a „rossz” kizárólag viszonyfogalomként való értelmezése és a *vita communis*ként megnevezett életszféra: összetartozó mozzanatok. Amikor tehát Spinoza a *Metafizikai gondolatokban* és a *Rövid tanulmányban* a jóról és a rosszról kizárólag ebben az értelemben beszél, akkor a *vita communis* világában érvényesülő „jó”-fogalmat írja le, hasonlóan az *Etika* harmadik részéhez,<sup>58</sup> amelynek fejtegetései az ötödik könyv nagyobb részével szemben „leíró jellegűek.”<sup>59</sup> Amikor tehát Spinoza az *Értekezésben* az igazi jó, illetve a legfőbb jó létére vonatkozó kérdést teszi föl, akkor közvetve arra kérdez rá, hogy lehetséges-e olyan *életszféra*, amelyre nem a *vita communis* értékvesztetté<sup>60</sup> tevő jelzők érvényesek.

Ahhoz pedig, hogy eldönthessük, ellentmond-e Spinoza önmagának akkor, amikor az igazi jó, majd pedig a legfőbb jó kereséséről beszél, azt kell megvizsgálunk, hogy a „metafizikai jó” és a „legfőbb jó” kifejezések jelentése mennyiben azonos, és mennyiben tér el egymástól.

„Azok azonban, akik valamilyen metafizikai jót kutatgatnak, aley mentes minden vonatkozástól, egy hamis előítélet rabjai: egy észbeli különbséget összetévesztenek egy reális vagy modális különbséggel.”<sup>61</sup>

Az idézett szakasz a következőképp értelmezhető: a jó és a rossz különbsége nem valóságos, hanem csak észbeli különbség. Ha nem így volna, akkor valóságosan jó illetve rossz dolgokról beszélhetnénk — idekapcsolva a *Rövid tanulmány* első részének

<sup>56</sup> *Etika* IV/Előszó; *Opera* II/208, 8—12

<sup>57</sup> *Opera* II/5, 12—14

<sup>58</sup> *Etika* III/39. megjegyzés; *Opera* II/170, 13—16

<sup>59</sup> Tanulmány ebből a szempontból az *Etika* említett két része közti ellentét: „Ha szeretünk egy hozzánk hasonló dolgot, tőlünk telhetőleg azt törekszünk elérni, hogy az viszonszeressen bennünket.” (*Etika* III/33.) Ellentétben az értelmi szeretettel, amelynek hatása: „Aki szereti Istent, nem törekedhet arra, hogy Isten őt viszonszeresse.” (*Etika* V/19.)

<sup>60</sup> Az „értékvesztett” jelző túlságosan erősnek tűnhetik, ha nem vesszük figyelembe azt, hogy a spinozai gondolatmenet kiindulópontjának jellemzésére szolgál. Más kérdés az, hogy végső elemzésben nem két szigorúan elkülönülő és egymással ellentétes „világ” tételeződik, hanem egy és csak egy, amelyben a létező — bár hamisnak minősülő — értékítételezések a valóságos értékek felé vezető utat is jelzik. Ez a további elemzések során válik majd világossá.

<sup>61</sup> *Metafizikai gondolatok* I/VI.; *Opera* I/248, 1—4



már érintett hatodik fejezetét —, vagy a „platonikusok” módján, akik általános ideáknak tartják ezeket, vagy pedig „Arisztotelész követőinek” módján, akik — tagadják ugyan, de mégis — valamiképp dolgokként kezelik őket. Ez a megjegyzés elsősorban a teremtésnek ama fölfogása ellen irányul, miszerint Isten a világot *sub ratione boni*, a jónak szemszögéből teremtette volna.<sup>62</sup> A főtiek szerint ugyanis olyan magában véve jó mintakép, amely teremtés alapjául szolgálhatna, nem létezik, viszonylagos jóról pedig ebben az esetben azért nem lehet szó, mert ehhez, amint láttuk, „fajtájának megfelelő tökéletes példány”, vagyis egy tökéletesebb Isten föltevésére volna szükség, ami pedig nyilvánvalóan képtelenség.

Ha azonban nem tekintjük az előbb említettek közül egyik értelemben sem dolognak, és nem kívánjuk érvényességét Istenre is kiterjeszteni — továbbá, ha megengedjük, hogy egy dolog ebben a korlátozott értelemben *summum bonum*nak tekinthető —, akkor a legfőbb jó keresése, sőt tételezése sem mond föltétlenül ellent a metafizikai jó elvetésének. Az ezzel kapcsolatban fölmerülő kérdés az, hogy lehetséges-e a spinozai rendszerben a *summum bonum* elnevezéssel illetett entitásnak olyan értelmezése, amely szerint nem valóságos dologról volna szó, amely mintegy szembenáll a keresés alanyával, ám mégis olyasvalamiről, aminek van befolyása a valóság tényeire.

A *sui communicabile esset* („ami közössé teheti önmagát”) kifejezésben a *vita communishoz* hasonlóan több jelentésréteg egyesül. A *communicabilitas* kifejezés használata a skolasztikus szerzőknél Aquinói Szt. Tamás értelmezésén alapul.<sup>63</sup> Tamásnál a kifejezés lényegi eleme a „közösség” (*communio*): „az közölhető valamivel, amiről nem állítjuk azt, hogy hiányzik abból a dologból, amely közli, és abból sem amellyel közli azt”.<sup>64</sup> Ennek az elvnek Spinozára gyakorolt hatását az okság lényegéről szóló tétel (autatja: „Oly dolgok közül, amelyekben nincs semmi közös, az egyik nem lehet oka a másiknak.”<sup>65</sup> Ennek pedig nyilvánvaló következménye az *Etika* negyedik részének huszonkilencedik tétele, amely szerint: „Valamely egyes dolog, amelynek természete teljesen különbözik a miénktől, nem segítheti elő, s nem is gátolhatja cselekvőképességünket, s egyáltalában csak olyan dolog lehet jó vagy rossz ránk nézve, amelyben valami közös van mivelünk.”

Ebben az esetben azonban az elemzett kifejezésben megfogalmazódó, az igazi jóra vonatkozó föltételnek — hogy tudniillik közölhesse önmagát, hogy hatással lehessen másokra, hogy *közössé tehesse önmagát*<sup>66</sup> — a teljesüléséhez az kell, hogy bizonyos értelemben már eleve közös legyen minden ember számára. Közös nem abban az értelemben, hogy minden ember fölismert *summum bonum*át alkotná — hiszen akkor az „értelem *megjavítása*” maga is értelmetlen volna —, hanem az ennek a

<sup>62</sup> *Etika* I/33. 2. megjegyzés; *Opera* II/76

<sup>63</sup> Freudenthal, i. m. 116. o.

<sup>64</sup> Tamás: *Quaest. disp. de veritate*, XX. Art. V. 5.

<sup>65</sup> *Etika* I/3., *Opera*; II/47, 16–17

<sup>66</sup> Auerbach fordítása szerint: „an sich Teil nehmen lasse”.

fölismerésnek alapul szolgáló azon közösség értelmében, amely mintegy lehetőség feltételét alkotja a másik, a legfőbb jóban való részesedés tudatos közösségének. Ennek a közösségnek pontosabb meghatározásához azonban még egy kis kitérőre van szükség.

A legfőbb jó fogalmában benne rejlő közösségmozzanat más oldalról nézve jelenik meg az *Etika* harmadik és negyedik részének megfelelő fejtegetéseiben. Ennek megfelelően azok a dolgok, amelyek nem természetük szerint jók, hanem csak az inadekvát megismerés szintjén bizonyulnak ilyeneknek, legtöbbször csak kevesek birtokában lehetnek laradéktalanul.<sup>67</sup> Ez azonban az emberek közti ellenségeskedésnek válik alapjává, mert az emberi természet olyan, hogy „ha valakiről azt képzeljük, hogy öröme telik egy dologban, amelynek csak egy ember lehet a birtokosa, arra fogunk törekedni, hogy ne jusson annak a dolognak a birtokába”.<sup>68</sup> Az igazi jó ellenben az, ami közössé válhatik, amivel kapcsolatban természeténél fogva nem eshetik szó arról, hogy csak egy ember birtokolja.<sup>69</sup>

Ami pedig „minden dologban közös, az a kiterjedés attribútumában a testek bizonyos „közös tulajdonságai” (*proprietas communes*),<sup>70</sup> a gondolkodás attribútumában pedig a „közös fogalmak” (*notiones communes*).<sup>71</sup> Mindezekről igaz az, amit az *Etika* második részének harminchetedik tétele fogalmaz meg: „Az, ami minden dologban közös (lásd ezekről fent a második segédtelet), s ami egyformán megvan a részben és az egészben, nem lényege valamely egyedi dolognak.”<sup>72</sup> A második rész hivatkozott segédtelete szerint pedig: „Valamennyi test ugyanis egyezik abban, hogy egyazon attribútum fogalmát foglalják magukban.”<sup>73</sup> A gondolkodás attribútumára vonatkozóan pedig: „Istent megilleti tehát egy attribútum, amelynek fogalmát az összes egyes gondolatok magukban foglalják, s amely által fel is fogjuk őket.”<sup>74</sup> Az attribútumok paraleltizálásának tétele alapján azonban elmondható, hogy bármely attribútum alá foglalható valamennyi egyedi módus megegyezik abban, hogy egyazon attribútum fogalmát foglalják magukban. Mivel pedig az attribútum definíció szerint: „az, amit az értelem észrevesz a szubsztancián, mint olyat, ami ennek lényegét alkotja”,<sup>75</sup> ezért ez az alapvető közösség nem más, mint magának a létnek *spinozai alapjelentése, a részesülés mozzanata*.<sup>76</sup> „A természet része vagyunk”, azaz önfenn-

<sup>67</sup> [ . . . ] a legfőbb jó, amelyet az emberek indulatból kívánnak, gyakran olyasmi, hogy csak egy emberé lehet [ . . . ]”, *Etika* IV/37. 1. megjegyzés; *Opera* II/236, 12—14

<sup>68</sup> *Etika* III/32; *Opera* II/165, 2—3

<sup>69</sup> „Azoknak, akik az erényt követik, legfőbb java közös mindenkivel [ . . . ]” (*Etika* IV/36.; *Opera* II/234, 20—21.)

<sup>70</sup> *Etika* II/31. bizonyítás; *Opera* II/115, 22—23

<sup>71</sup> Uo. II/38—40; *Opera* II/118—122

<sup>72</sup> Uo. II/37.; *Opera* II/118, 10—12

<sup>73</sup> *Opera* II/98, 4—5

<sup>74</sup> *Etika* II/1. bizonyítás; *Opera* II/86, 15—17

<sup>75</sup> Uo. II/4, definíció; *Opera* II/45, 17—19

<sup>76</sup> *Értekezés*: „Ez a létező [ti. a természet eredete — a szubsztancia] ugyanis egyetlen, végtelen, azaz a lét összessége, s rajta kívül nincs más lét.” (*Opera* II/29, 16—18)

tartásra irányuló törekvésünk, *potentiánk*, a természet *potentiájának* része.<sup>77</sup> „Minden, ami van, Istenben van”,<sup>78</sup> nem abban az értelemben, hogy Isten a véges móduszokból épülne föl, hanem épp ellenkezőleg: semmi sem létezhetnék a véges móduszok körében, ha nem részesülhetne az isteni szubsztancia egyetlen, abszolút létéből.

A létezés közössége magában foglalja tehát a legfőbb jó legalábbis *lehetőség szerint* való létét. Isten nem teremt *sub ratione boni*, a jónak szemszögéből, de a lét, amely Isten lényegéből következik, mégiscsak terepe a jónak; a legfőbb jó pedig ennek megfelelően nem más, mint a lét metafizikai közösségének aktualizálódása a véges móduszoknak a *summa virtusban*, a legfőbb megismerési mód, az ész ill. az értelem általi vezetetségekben megvalósuló közösségében. A tulajdonképpeninek nevezhető lét a legfőbb jó megvalósulása, a *summum bonum* pedig nem más, mint az ilyképp kiteljesedett lét.<sup>79</sup> Az *Értekezés* ennek megfelelően határozza meg a legfőbb jót úgy, mint azt az állapotot, amelyben a lét elsődleges közössége („az egész természetet az elmével összekapcsoló egység”), és a véges móduszoknak az ész általi megismerésben kialakuló közössége („az egységnek a megismerése; más individuumokkal együtt”) egybeesik.<sup>80</sup> A továbbiakban ezt az állapotot, a *vita communis* kifejezés analógiájára, *vita cum aliis individuusnak*, „más individuumokkal együtt élt élet”-nek fogom nevezni.

Ezzel párhuzamosan értelmezhető az *Etika* negyedik része előszavának következő részlete: „De noha így áll a dolog, mégis meg kell tartanunk ezeket a szavakat. Mivel

<sup>77</sup> „Az ember hatalma (potentia), amennyiben valóságos lényege által magyarázzuk, része Isten, vagyis a természet végtelen hatalmának (potentia).” (*Etika* IV/4. bizonyítás; *Opera* II/213, 2—8.) A *potentia* Spinozánál nem lehetőség szerint létezőt jelent, hanem egy dolog valóságos lényegét. A szubsztanciára, azaz Istenre vonatkoztatva a *potentia* „maga Isten lényege” (*Etika* I/34), ami valamiképp mindig valóságosan létező, valamiképp már mindig is aktualizálódott, hiszen „Isten létezése és lényege egy és ugyanaz” (*Etika* I/20). Az emberre vonatkoztatva szorosan összefügg a *virtusszal*, ami így ontológiai fogalomvá válik, és, mintegy eredeti jelentésére utalva, *erőt, kiválóságot* jelent, s összefügg a *conatusszal* is: „[ . . . ] az elme legfőbb erénye (summa Mentis virtus), azaz az elme képessége (potentia), vagyis természete, vagyis legfőbb törekvése (summus conatus): a dolgoknak az ismeret harmadik neme szerint való megismerése.” (*Etika* V/25. bizonyítás; *Opera* II/296, 29—32.)

<sup>78</sup> „Minden, ami van, Istenben van, s Isten nélkül semmi sem lehet és nem fogható föl.” (*Etika* I/15.; *Opera* II/56, 24—25.)

<sup>79</sup> Amikor azonban így fogalmazunk, akkor nem szabad megfélekednünk arról, hogy a legfőbb jóként megvalósuló lét Spinozánál csak mintegy *sub specie durationis*, a tartam szemszögéből kitüntetett, tehát az inadekvát ideával *is* rendelkező ember szemszögéből, nem pedig a szubsztancia felől tekintve.

<sup>80</sup> „Mivel pedig az emberi gyengeség ezt a rendet gondolkodásával fel nem érheti, és közben elgondol egy olyan emberi természetet, amely az övénél sokkal szilárdabb; és mivel ugyanakkor nem lát semmit, ami akadályozná őt ennek a tökéletességnek az eléréséhez vezetnek; és mindazt, ami eszköze lehet annak, hogy ezt elérje, igazi jónak nevezzük. A legfőbb jó pedig az, ha az ember eléri azt, hogy más individuumokkal együtt (cum aliis individuus), ha ez lehetséges, élvezze ezt a természetet. Azt pedig, hogy miben is áll ez a természet, a maga helyén meg fogjuk mutatni. Ez ugyanis annak az egységnek a megismerése, amely az elmét az egész természettel összekapcsolja.” (*Opera* II/8, 17—27.)

ugyanis meg akarjuk alkotni az ember ideáját, amelyre mint az emberi természet mintaképerre tekinthetünk, hasznunkra válik majd, ha megtartjuk ezeket a szavakat az említett értelemben.”<sup>81</sup> (A megtartandó szavak: a „jó” és a „rossz”.) Jóllehet Spinoza itt nem vezeti be a legfőbb jó fogalmát, és nem beszél annak közösségi föltételezettségéről, mégis, az *Etika* egész negyedik részében — mint eddigi idézeteinkből is látható volt —, az *Értekezés*beli értelmezésnek megfelelően használja a „jó” és a „rossz” kifejezéseket.

A legfőbb jó tehát olyan ideális létállapot, amely, jóllehet ideális, mégis az emberi természet valóságában alapozódik meg. Ennek a létállapotnak egymással szoros korrelációban lévő két összetevője a közösség és az az „emberi természet”, amely a kiinduló állapotnál „sokkal szilárdabb”. Eme szilárdabb természet mibenlétének megértéséhez párfogalmának, az „emberi gyengeség” fogalmának elemzése vezethet el.

Természetünk gyöngeségéről beszél a *Rövid tanulmány* második részének a szeretetről szóló, korábban már említett ötödik fejezete: „Szükségszerű, hogy ne szabaduljunk tőle [ti. a szeretettől], azért, mert természetünk gyöngeségénél fogva nem létezhetnénk anélkül, hogy olyasmit élvezzünk, amivel egyesülünk, és ami által erősödünk.”<sup>82</sup> Mivel pedig a szeretet a megismerésből keletkezik, és mert a megismerési módok és a megismerés objektumai megfeleltethetők egymásnak, a szeretet már elemzett fajtái elkülönülnek egymástól a megismerési módok tekintetében is. Legkisebb az értéke, ennek megfelelően, annak a szeretetnek, amely a csak tapasztalat által megismerhető egyes dolgokhoz kapcsolódik; legnagyobb, ezzel szemben, a szilárd és örök dolgokra irányuló, az észmegismerés által előidézett szeretet értéke.

Az *Értekezés* bevezetőjének idézett soraiban az alaptermészet gyöngesége és az elgondolt másik természet szilárdsága közti különbség az életrendet meghatározó szeretet értéke közti különbségnek a megnyilvánulása. A magyarázó megjegyzés is erre utal: ez a másik természet a változó egyes dolgok sokaságával szemben az egész természetet az elmével összekapcsoló — maradandó — egység megismerésében és az ennek következményeként létrejövő szeretetében áll.

A legfőbb jó létállapotát alkotó, imént említett két összetevőnek, az ideális emberi természetnek és az ezt megtestesítő emberekből álló közösségnek, szigorú korrelációja egyáltalán nem elhanyagolható a spinozai tanítás értelmezése szempontjából, mivel így az „észközösség”<sup>83</sup> kitüntetettsége még akkor is igazolható volna, ha indulatokra alapozott közösség létrejött a spinozai rendszer alapelveinek megfelelően nem volna lehetetlen. Valójában közvetve épp erről van szó, mert noha Spinozánál egyedül az

<sup>81</sup> *Etika* IV/Előszó; *Opera* II/208, 14—18

<sup>82</sup> *Rövid tanulmány* II/V.; *Opera* I/62, 21—23

<sup>83</sup> Wolfgang Röd *Vernunftgemeinschaft*-fogalmára gondolok. Vö. *Spinozas Lehre von der Societas*, Edizioni di „Filosofia”, Torino 1969. Ugyanitt olvasható az észközösség és a valóságos államok kettősségének részletesebb elemzése is.

ésszerűség közösségképző erő, mégis, a valóságos társadalmak az alattvalók nagy többségének ésszel ellentétes életvezetése mellett, a büntetéstől való félelem és a jutalom reménye alapján szerveződnek — és ezek is „közösségek”. A lét közössége ugyanis magában véve indifferens, egyaránt tartalmazza a jó és a rossz lehetőségét. Ebben a megközelítésben juthat szerep az egyéni döntésnek, amely az észről vezetett élet választásában nyilvánulhat meg. Az ellenkező irányú megközelítésben azonban láthatóvá válik, hogy a valóságosan létező társadalmak végső soron maguk is közösségek (vita communis), és az egyén fejlődése ettől semmiképp sem elszigetelt. Ez a belátás jelenik meg a *Rövid tanulmány* korszaka után az *Értekezés*ben a legfőbb jó elérésének immár kettős követelményében: „Ahhoz, hogy ez megvalósuljon, szükséges a természetről megérteni annyit, amennyi elegendő ennek a természetnek eléréséhez; azután olyan társadalmat kell kialakítani, amely kívánatos ahhoz, hogy minél többen, minél könnyebben és biztosabban juthassanak el oda.”<sup>84</sup>

1. Fontos változás az *Értekezés*ben a *Rövid tanulmány*hoz képest a három példaként kiválasztott szenvedély értékelésének módosulása. A *Rövid tanulmány* szerint a szeretet tárgyának minémősége döntő magának a szenvedélynek az értékelésében. Egyedül Istent szeretve lehet eredményesen küzdeni a rossz indulatok ellen, a mulandó dolgok szeretete — a velük való egyesülés — viszont nyomorúságossá teszi a lelket, kivált, ha olyan tárgyakra irányul, amelyeket az *Értekezés* is említ: „ha már azok is olyan nyomorultak, akik azokat a mulandó dolgokat szeretik, amelyeknek még van valamelyes lényegiségük, milyen nyomorultak lesznek azok, akik a megbecsülést, a gazdagságot és az érzéki élvezeteket szeretik, amelyeknek semmiféle lényegiségük sincs!”<sup>85</sup> A *Rövid tanulmány* szerint ezektől az indulatoktól teljességgel távol kell tartanunk magunkat. Az *Értekezés* szerint azonban ugyanezek az indulatok nem egyáltalában véve rosszak és kerülendők: „[. . .] láttam, hogy a pénzszerzés vagy az érzéki gyönyör és a hírnév csupán addig ártalmasak, ameddig önmagukért, és nem valami másra utaló eszközökként keressük őket. Ha azonban mint eszközökre törekszünk rájuk, akkor nem mértéktelenek, és egyáltalán nem ártalmasak; épp ellenkezőleg, a célhoz, amelynek érdekében keressük őket, nagymértékben hozzásegítenek [. . .]”<sup>86</sup>

A *Rövid tanulmány* szerint ezek az indulatok a megismerés első fokozatán, a tévhitből keletkeznek. A tévhit azonban semmiféle értékkel sem bír, eszközként is csak az igaz hit értékes.<sup>87</sup> Az *Értekezés*ben a tévhitnek megfeleltethető megismerési mód a tapasztalat, amely már nem mindenestül elvetendő, hanem a megfelelő korlátozások figyelembevételével alkalmazható.<sup>88</sup> Ennek megfelelően változik a vele szorosan

<sup>84</sup> *Opera* II/8, 32—9, 3

<sup>85</sup> *Rövid tanulmány* II/V.; *Opera* I/63, 20—24

<sup>86</sup> *Opera* II/8, 4—9

<sup>87</sup> *Rövid tanulmány* II/IV.; *Opera* I/61, 14—16

<sup>88</sup> Spinozának a tapasztalatot illető végső állásfoglalását a X. levél rögzíti, amely szerint a megismerésnek van olyan területe, ahol csak a tapasztalat alkalmazható.

összefüggő indulatok értékelése is: kibővül ugyanis — az értelem megmaradó primátusa mellett — az eszközként értékelhető dolgok köre, s a tágabb értelemben vett érzékiség jelentősége megnő. Ezzel párhuzamos az a mód, ahogyan Spinoza az *Értekezésben* a szeretet fajtáiról beszél. Először alapjában véve, csak megismétli azt, amit a *Rövid tanulmányban* mondott a szeretet fajtáiról és értékelésükről, körülírva már az *amor Dei intellectualis* fogalmát.<sup>89</sup> Utána azonban olyan megjegyzést tesz, amely már semmiképp sem illene bele a *Rövid tanulmány* szövegébe: „Mivel, annak ellenére, hogy mindezt világosan felfogtam, mégsem tudtam minden kapzsisággal, érzékiséggel és nagyravágyással felhagyni.”<sup>90</sup>

A *Rövid tanulmányról* szólva megállapítottuk, hogy ott Spinoza a szeretet nemei közti választásban az egyes ember értelmének helyes használatát szükséges és elégséges föltételnek tartja, az ember társadalmi föltételezettségéről pedig még nem szól. Ugyanakkor arra a következtetésre jutottunk, hogy éppen ez volt az oka a remény egyoldalú elmarasztalásának. Ha tehát most, az *Értekezést* elemezve azt látjuk, hogy a világos és határozott megismerés — tehát a magában tekintett individuum — lehetőségei önmagukban véve mégsem elegendők az életrend megváltoztatására, és hogy az eszközként számba jöhető dolgok köre kiszélesedik, akkor e különbségek láttán már nem tűnik meglepőnek, ha a bevezetőben idézett szövegrész a reményről is új értékelést ad. A kérdés most már az, hogy miként egyeztethető össze, önellentmondás föltételezése nélkül, a remény kétféle értékelése, valamint az, hogy miként függ össze ez az új remény-fogalom a rendszer további elemeivel.

#### IV. A REMÉNY INTENCIONALITÁSA ÉS A REMÉNYTELEN REMÉNY

Spinoza a szeretetről szólva értelmezi annak alaptulajdonságát: *intencionalitását*. Éppen ez teszi számára lehetővé a szeretet alfajainak megkülönböztetését. Így tesz azután a vágy, az öröm, a becsülés, a bátorság, a merészség és az utánzás indulatait vizsgálva is. Arról azonban, hogy a remény értékelése is különböző lehetne azoknak a tárgyakkal a neme szerint, amelyekre vonatkozhatik, a *Rövid tanulmányban* még nem esik szó. Épp ennek a szemléletmódnak a bevezetése történik meg azonban a két későbbi műben: az *Értekezésben* és az *Etikában*. Az *Értekezés* elemzett bevezetőjében inkább csak jelzésszerűen: elvetendő az a remény, amely természete szerint bizonytalan — amely tehát a tapasztalat által elének állított jóra irányul. Az a remény azonban, amely nem természete szerint, hanem csak elérhetőségét illetően bizonytalan jóra irányul, föltétlenül követendőnek látszik, mégpedig épp az észről vezetett ember számára. Az *Etikában* ez a kettősség élesebben rajzolódik ki. Egyfelől azt látjuk, hogy: „A remény és a félelem indulatai magukban véve nem lehetnek jók”;<sup>91</sup> másfelől

<sup>89</sup> *Opera* II/7, 16—26

<sup>90</sup> *Uo.* II/7, 28—30

<sup>91</sup> *Etika* IV/47.; *Opera* II/245, 31

azonban a harmadik rész ötvenedik tételének megjegyzése így fogalmaz: „S ezért, amit a szeretetről és a gyűlöletről mondtunk, azt bárki könnyen alkalmazhatja a reményre és a félelemre”; a harmadik rész ötvenhatodik tétele pedig már a remény tárgyra irányultságának jelentőségére is rámutat: „Az örömnak, szomorúságnak és kívánságnak, s következésképpen minden belőlük összetett indulatnak, mint a szeretetnek, gyűlöletnek, reménynek, félelemnek stb. annyi faja van, amennyi a bennünket afficiáló tárgyakkal.”

Összevetve az itt mondottakat az előzőekkel, nem lehet kétséges, hogy az a „tárgy”, amelyre a „jó” remény irányul, a legfőbb jó. A kérdés sokkal inkább az, hogy mi indokolhatta a fogalom értelmezésében bekövetkezett eme változást. Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ kaphassunk, azt kell megvizsgálnunk, hogy mi is az, ami a legfőbb jót elérhetőségét illetően bizonytalanná teszi.

Az *Értekezés*ben megjelenő közösség-gondolat elemzése kapcsán azt láttuk, hogy a spinozai *summum bonum* csak a *vita communis* — *vita cum aliis individuis* fogalomkör keretén belül írható le. E „két világ” között keres Spinoza közvetítést. Az *Értekezés* kezdősorai ezzel kapcsolatban a terminológiai tisztázatlanságnál mélyebb bizonytalanságnak engednek teret<sup>92</sup>: a „minden — gyakran” fogalomkör szokatlan összekapcsolása két, egymással ellentétes tendenciát hoz felszínre. A mondatot két különböző állítás kontaminációjaként értelmezhetjük: Miután a tapasztalat arra tanított engem, hogy

(a) minden, ami a közös életben megjelenik,

(b) [csak az] ami a közös életben gyakorta jelenik meg,  
üres és megbízhatatlan [ . . . ]

Az első tendencia szerint a *vita communis* világa a kereső gondolkodás számára egyáltalán nem tartalmaz értékes elemet. Olyan, megkettőződött világszerkezet sejlik föl itt, amelyben a két „világ” közt nincs közvetítés. A második tendencia szerint azonban a *vita communis* világa nem egészében elvetendő. Az itt megjelenített metafizikai szerkezetben, ha egyáltalán két külön „világról” van szó, közöttük a közvetítés nem lehetetlen. Kérdés mindenesetre annak a „mediátornak” a mibenléte, amely alkalmas a két „világ” összekapcsolására. Ahhoz azonban, hogy erre a kérdésre pontos választ kaphassunk, azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen metafizikai státusa lehet annak a „világnak”, amelybe, közvetítőket keresve, át akarunk lépni.

Spinoza határozottan elutasítja azt a gondolatot, hogy ideális létezők olyan létartományát vegyük föl, amely kívül van a természetben. A *vita cum aliis individuis* mint a legfőbb jó korrelátuma maga sem *ens reale*, de nem sorolható az *ens rationis* terminus hagyományos alosztályai közé sem. A kérdés megválaszolásához az *Etika* negyedik részének már idézett bevezetésében mondtak vezethetnek el: „De noha így áll a dolog, mégis *meg kell tartanunk* ezeket a szavakat. Mivel ugyanis meg akarjuk

<sup>92</sup> „Miután a tapasztalat arra tanított engem, hogy minden, ami a közös életben gyakorta megjelenik, üres és megbízhatatlan [ . . . ]”

alkotni az ember ideáját, amelyre mint az emberi természet mintaképre tekinthetünk, hasznunkra válik majd, ha megtartjuk ezeket a szavakat az említett értelemben. Jón a következőkben azt értem, amiről biztosan tudjuk, hogy eszköz ahhoz, hogy az emberi természet magunk elé tűzött mintaképét jobban és jobban megközelítsük [ . . . ]”<sup>93</sup> Az idézetben a *kell* mozzanata nyilvánvalóan nem egyszerűen a szavak megtartására vonatkozik, hanem arra, aminek ez pusztán kifejeződése: a valódi értékek világának tételezésére. A *vita cum aliis individuuis* — *kell*ként létezik; nem egyéb, mint az a föltétlen érték, amely alapul kell hogy szolgáljon *vita communis*beli értéktételezéseinknek. Nem valóságos tehát az *ens reale* értelmében. Mégis hatással van a valóságra, hiszen léte éppen abban nyilvánul meg, hogy különbözik attól, ami van, attól, ami *lét*, és azt önmaga mására formálandónak minősíti.

A valódi értékek világának tételezése két szinten történik meg: a példászerű emberi természet elgondolásában, valamint, ennek korrelátumaként, egy ilyen individuumokból álló közösség eszméjének megalkotásában — a közösségek és az individuum viszonyának természetéről a *Rövid tanulmány* után megszületett belátásnak megfelelően. Ennek az utóbbi mozzanatnak a jelenlétét mutatja az a tény, hogy a valódi értékek világa felé való haladáshoz nemcsak az egyén értelmi tökéletesedésére, hanem a társadalom átformálására is szükség van.

Ez a tételezés azonban az *Etika* hetedik definíciójában megfogalmazódó, „szubsztanciális” szabadság-fogalom felől tekintve, az ember legsajátabb, legszabadabb cselekedete, hiszen, ha egyáltalában, akkor csakis ezzel kapcsolatban állítható róla az adekvát okság.

Spinozánál a rendszer alappontja, vagyis a metafizikai bázis felől tekintve az ember elveszíti ugyan kitüntetetségét (szubsztancialitását), ám a rendszer befejező eleme, a tulajdonképpeni etika, mégis lehetőséget teremt arra, hogy bizonyos értelemben visszaszerezze azt. Ebben az értelemben az ember mégiscsak kitüntetett létező, de csak annyiban, amennyiben az előbbi értelemben véve legszabadabb cselekedetével, azaz a valóságos értékek világának megteremtésével és ennek megvalósítása felé való haladással bizonyos értelemben a szubsztancia „követőjévé” válik. Abban az értelemben ugyanis, hogy a spinozai rendszerben szigorúan véve egyedül Isten, a szubsztancia lehet szabad ok. „Isten ugyanis képes arra, hogy megalkossa (formare potest) saját lényegének ideáját és mindazokét a dolgokét, amelyek ebből szükségszerűen következnek. Ámde mindaz, ami Isten hatalmában van, szükségszerűen létezik.”<sup>94</sup> Az ember ezzel szemben csak törekszik arra, hogy megalkossa (formare cupimus)<sup>95</sup> a példászerű emberi természet ideáját, és ez csak *kell*ként „létezik”, mert a természet — annak ellenére, hogy az emberek ezt hiszik róla — nem követ mintákat, sem a sajátjait, sem pedig az emberekéit.<sup>96</sup> Nem elképzelhetetlen, hogy amikor Spinoza

<sup>93</sup> *Etika* IV/Előszó; *Opera* II/208, 14—22 (Kiemelés tőlem — B. G.)

<sup>94</sup> Uo. II/3. bizonyítás; *Opera* II/87, 8—11

<sup>95</sup> Uo. IV/Előszó; *Opera* II/208, 16—17

<sup>96</sup> Uo.; *Opera* II/206, 11—24



az *Etika* negyedik részében megkísérli a keresztény üdvtörténet allegorikus interpretációját, akkor, mintegy az *imitatio Christi* gondolatköréhez kapcsolódva, az elgondolt, szilárdabb emberi természetet köti Krisztus alakjához.<sup>97</sup>

A lét elsődleges közössége tehát a jónak pusztán lehetőség szerint való létét foglalja magában, és a jó megvalósulásához más föltételek teljesülésére, sajátosan emberi hozzájárulásra, a lét *potentiájának* meghatározott módon történő aktualizálására van szükség. Ha nem így volna, akkor a rendszer valóban olyan mereven állna előttünk, mint ahogyan azt — a Hegel óta szinte közhellyé vált gondolatot megfogalmazva — Ernst Bloch következő megjegyzése állítja: „A spinozizmus úgy áll itt, mintha örökké dél volna a világ szükségszerűségében, geometriája és éppoly gondtalan, mint szituáció-vesztett kristálya determinizmusában — *sub specie aeternitatis*.”<sup>98</sup> A *vita communis* kifejezés jelentésrétegei elemzésének azonban éppen az volt a jelentősége, hogy általa beláttuk: a lét elsődleges közössége a rosszat épp annyira lehetővé teszi, mint a jót. A közösség a valóságosan létező államban az inadekvát félelem és az inadekvát remény indulatán alapul. Ha tehát nem az észmegismerés és a belőle fakadó *amor Dei intellectualis* az életrend általános meghatározója, akkor ez az állapot, a *vita communis* világa, a rossz megvalósulásának tekinthető.<sup>99</sup>

Spinoza, az *Etika* negyedik részének negyedik tétele és annak következtetett tétele szerint, közel jutott ahhoz a már egyáltalán nem „szélsőségesen racionalista” állásponthoz, amely szerint a szenvedélynek minősülő indulatok éppúgy az emberi természethez tartoznak, mint az ész maga: „Ebből következik, hogy az ember szükségképp szenvedélyeknek van mindig alávetve [. . .]”<sup>100</sup>

Az ember ugyanis ahhoz, hogy létezhesen, és ahhoz, hogy létében megmaradhasson, a már elemzett módon rá van utalva más emberekre. Ez a ráutaltság azonban egyszerre jelenti azt, hogy az ember, szigorúan véve, nem szabad ok, mert mindig vannak inadekvát ideái is, és azt, hogy szükségképp szenvedélyeknek van mindig alávetve.

A jó és a rossz gyökere tehát azonos: az a tény ugyanis, hogy minden véges lét alapjában véve *közös lét*. Az ember csak a *több* jóra és a *kevesebb* rosszra törekedhetik, mert maga a kettősség az „emberi állapot” alapsajátossága.

Ha tehát a teljességgel ész által vezetett ember ideálja, mindennek megfelelően, elérhetetlennek látszik is, és az ezt megközelítő ember is mindig olyan közegben találja magát, amely ellenségesen viszonyul sajátos törekvéseihez, akkor ezzel Spinoza egyszerre jut el annak a belátásnak explicite végkonzekvenciájáig, implicite azonban

<sup>97</sup> Uo. IV/68. megjegyzés; vö. még 73. és 75. levél

<sup>98</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, II. köt., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973, 1000. o.

<sup>99</sup> Erre való tekintettel „rehabilitálja” bizonyos értelemben Spinoza a már elvetett reményt és félelmet: „Mivel az emberek ritkán élnek az ész parancsai szerint, azért ez a két indulat: az alázatosság és a megbánás, s rajtuk kívül a remény és a félelem, több haszonnal jár, mint kárral; ezért, ha már véteni kell, jobb ebben az irányban véteni.” (*Etika* IV/54. megjegyzés.)

<sup>100</sup> *Opera* II/213, 31–32

meghaladásáig, amelyet az *Értekezés a módszerről* (Discours de la méthode) című Descartes-mű harmadik szabálya fogalmaz meg: „Harmadik vezérelvem az volt, hogy [. . .] ahhoz a hithez szoktam, hogy csakis gondolataink vannak egészen hatalmunkban, úgyhogy ha külső dolgokra nézve megtettünk mindent, ami tőlünk telt, akkor mindaz, ami hiányzik a sikerhez, számunkra teljesen lehetetlen.”<sup>101</sup>

A megismerés helyes irányítása Spinozánál is az egyes individuum hatalmában áll, mert az a megváltozott alapbeállítottságnak megfelelően tiszta aktivitás (vö. 43-as jegyzet). Ugyanakkor azonban ez a megállapítás csak bizonyos megszorításokkal érvényes, mert amikor Spinoza a nevelés és a gyermekekkel való foglalatosság jelentőségét hangsúlyozza, akkor ezt éppen azért teszi, mert belátja, hogy igazában nincsen olyan történés az emberben vagy rajta kívül, amelynek az ember, szigorú értelemben véve, adekvát oka lehetne. A *summum bonum*, a *vita cum aliis individuis*, az északözösség megvalósulásának a megismerés helyes irányítása csak az egyik föltétele.

Ennek következtében azonban úgy tűnik föl, hogy ha a *summum bonum* létállapota nem válik is határfogalomná, ha tehát megvalósítása célul tűzhető is ki, és akkor elérésének lehetnek megnevezhető útjai — nevelés, erkölcsfilozófia, a tudományok művelése —, mégis, ez az út bizonytalan. A legfőbb jó, elérhetőségét tekintve, legalábbis bizonytalan, mert ha az individuum magában fölépíti is a legfőbb jó megvalósításának programját, az őt körülvevő világ reakcióját illetően sohasem lehet teljesen bizonyos.

Mivel azonban Spinozánál az elme sajátosan emberi vonása az, hogy képes az Istenre és az önmagára való reflexióra,<sup>102</sup> hogy tehát megvan benne az idea ideája mint az elme formája, a testre való vonatkozás nélkül, azaz van lehetősége arra, hogy a dolgokat a megismerés harmadik módján ismerje meg, és ennek alapján észtlől vezetett — „erényes” és „boldog” — életet éljen, ezért az adekvát okság értelmében vett szabadság, tehát a valódi értékek *kellként* létező világának tételezése és a megvalósítására való törekvés az az elem, amely a sajátosan emberi létmegvalósulást alkotja, még akkor is, ha ez a világ csak határfogalomként létezik.

A legfőbb jó megvalósításának reménye „reménytelen remény”,<sup>103</sup> s ezt Spinoza nem ítélte el és nem adta föl. Az *Etika* ötödik része negyvenedik tételének megjegyzésében és a Blyenbergh-levelekben az „inadekvát” reményt veti el teljes határozottsággal, vagyis az etikának jutalomra, tehát külsőségre irányultságát. A reménytelen remény fogalmában azonban egy kettős értelemben is autonóm etika lehetősége rejlik. Egyfelől ugyanis az alapvetően inadekvát ismeretként jellemzett remény, azáltal, hogy úgyszólván lerontja a tudást, lehetőséget ad az önálló etika

<sup>101</sup> Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1980, 181. o.

<sup>102</sup> „Mínhogy pedig a tolvajnak nincs efféle kívánsága, szükségszerűen hiányzik ez a megismerése Istenről és önmagáról, azaz a legfőbb, ami emberekké tesz bennünket.” (23. levél; *Opera* IV/151, 4—6.)

<sup>103</sup> E. Renan: *Spinoza*, Budapest 1878. Csak a kifejezés származik Renantól, a neki tulajdonított jelentés nem.

megalkotására. Másfelől pedig a reménytelen remény, annak révén, *amiben* való remény, az „értelem autonómiájának”<sup>104</sup> fönnmaradó igényét jelenti, ám annak megfelelően, amiért reménytelen, az értelemnél szélesebb alapon, az embert egyúttal érzéki és ezzel összefüggésben közösségi-társadalmi létezőként is fogva föl.

## RESÜMEE

*Gábor Boros: Spinozas hoffnungslose Hoffnung*

Fast *consensus omnium* ist in der Geschichte der Philosophie die Meinung, dass (1) das Spinozische System ein einheitliches Ganzes darstellt, und zwar nicht nur im historisch-genetischen Sinne, sondern auch hinsichtlich der Geschlossenheit des inneren Gefüges; und dass (2) dieses System ein extrem rationalistischer Pantheismus ist. Allein m. E. ist dieses Zweifache nichts als das Ereignis eines äusserst vereinfachenden Verfahrens. Die erste Darstellung des Spinozischen Systems nämlich — die *Kurze Abhandlung* — hebt sich scharf von den Werken der späteren, mit dem Schreiben der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* beginnenden Zeit ab. Die in der *Kurzen Abhandlung* ausgeführten Thesen sind zwar in gewissem Sinne tatsächlich die Bausteine eines extrem rationalistischen Systems, besonders hinsichtlich der Auslegung und Wertung des Hoffnungsbegriffes. In den späteren Werken aber kann eine „Gegenströmung“ herausgestellt werden, die sich hinter dem vollendeten, einheitlichen „Vernunftsystem“ der *Ethik* verbirgt, und die durch Momente der Wirklichkeitserfahrung genährt wird, die den Rahmen des Systems zu zersprengen scheinen. Dieser Zwiespalt meldet sich u. a. in den zwei unverträglichen Schichten des Spinozischen Begriffes von der *societas*, die W. Röd in seinem grundlegenden Spinoza-Buch herausgestellt hat. Und derselbe Zwiespalt ist es auch, der der Grund für die zweifache Wertung der Hoffnung ist, auf die ich in meiner Studie die

Aufmerksamkeit lenken möchte. Die Hoffnung erscheint einerseits als ein abzulehnender Affekt, wenn Spinozas Ausgangspunkt der in sich, unter einem blossen „erkenntnistheoretischen“ Aspekt gesehene Mensch ist. Andererseits aber, wenn der Philosoph seinen Ansatz bei dem Menschen als dem von seiner Gemeinschaft, von seiner Welt bedingten Seienden nimmt, wenn er also nicht nur die Macht, sondern auch die Ohnmacht der Vernunft aufzeigt, dann ändert sich auch die Wertung der Hoffnung. Hier gewinnt die Intentionalität der Hoffnung viel an Bedeutung. Dementsprechend wird die Hoffnung anerkannt, die auf die Verwirklichung des *summum bonum* gerichtet ist. Aber auch der Begriff des *summum bonum* gewinnt einen neuen, echten Spinozischen Sinn in der Einleitung der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*: das *summum bonum* ist nichts als der Seinszustand, in dem jedes Glied der Gesellschaft die vollkommene menschliche Natur hat erreichen können. Dies ist die Hoffnung des Menschen, der sein Sein „nach dem Gebot der Vernunft allein“ zu erhalten bestrebt ist. Allein, weil sich die Welt dieses Menschen gegen seine Strebungen nach dem Seinszustand des *summum bonum* grösstenteils feindlich verhält, wird einerseits dieser Zustand gleichsam zu einem Grenzbe-griff, andererseits aber und infolgedessen ist die Hoffnung auf das *summum bonum* eine hoffnungslose Hoffnung.

<sup>104</sup> Vö. Stuart Hampshire: „Spinoza and the Idea of Freedom”, *Studies in Spinoza. Critical and Interpretive Essays*, szerk. S. P. Kashap, University of California Press, Berkeley—Los Angeles—London 1974, 315. o.

# A FEJLŐDÉSRŐL ÉS A GAZDASÁGI NÖVEKEDÉSRŐL AZ IPARI FORRADALOM KORÁBAN — ADAM SMITH\*

FEKETE LÁSZLÓ

Adolphe Blanqui óta a XVIII. század közepétől kezdődő nagy átalakulást ipari forradalomnak nevezzük, jóllehet ami az elkövetkezendő évszázad során az európai társadalmakban lejátszódott, jóval több volt, mintsem hogy azt az ipari forradalom, az industrializáció vagy — még ködösebben — a modernizáció pusztá fogalma képes lenne magába foglalni. Néhány évtizede a nagy átalakulás okainak, lefolyásának és következményeinek leírása a gazdaságtörténetírásban is elveszítette tisztán gazdasági dimenzióit, s a tökefelhalmozás, munkamegosztás, technikai innováció és profitráta világába behatolt egy interdiszciplináris szemlélet, amely a gazdasági, társadalmi, politikai, jogi, kulturális, de éppúgy pszichológiai és mentalitásbeli összetevők együttes föltárásával kísérli meg nyomon követni az átalakulás folyamatát. Minthogy nincs gazdasági jelenség, amely ne lenne a társadalmi jelenségek bonyolult hálózatának része, amelynek ne lenne nem gazdasági összetevője, s minthogy az ipari forradalommal foglalkozó munkák többsége valami transzcendentálisra, korunk közvetlen előzményének megfejtésére törekszik, a gazdaságtörténetnek egy általános társadalomelméleti megismeréshez kell elérkeznie, melynek során a gazdasági szemléletmód különösségét is el kell veszítenie.

Az e szemléletben rejlő nehézségek nyilvánvalóak. S ha az egyszerűség kedvéért el is tekintünk a különböző érdekek, értékek és ideológiák által állított objektív ismeretelméleti akadályoktól, még mindig kétséges: hogyan lehet működőképes elméleti rendszert vagy netán rendszereket teremteni az átalakulást befolyásoló tényezők bonyolult halmazából. E. D. Domar szerint elméleti rendszert teremteni annyi, mint „egynéhány egyszerű és könnyen kezelhető kulcsfontosságú tényezőt kiragadni a tények roppant és összetett tömegéből, amelyek megfelelő módon összerakva bizonyos cél számára magát a valóságot helyettesítik”. Az ipari forradalom történetének úgymond kulcsfontosságú tényezői régóta föl vannak tárva, többségük már a kortársak számára is ismert, sőt nyilvánvaló volt. A „csodák éve”, 1776 óta, mikor is A. Smith *Wealth of nations*-je és J. Bentham *A Fragment on Government* című munkája — a XIX. századi Európa e két alapvető szellemi ösztönzője — megjelent, természetessé lett a tőkének és a tökefelhalmozásnak, a nemzeti és a nemzetközi piac kitágulásának, a technikai és a társadalmi munkameg-

\* Jelen tanulmány része egy, az ipari forradalom korának gazdaságfilozófiájával foglalkozó munkának.

osztásnak, a technikai haladásnak, a liberális gazdaságpolitikának, vagy a polgári társadalom gazdasági értékközpontúságának szerepét mint a modern társadalom kialakulásának legfontosabb előfeltételeit és ágenseit kiemelni. Azonban, ha közelebbről vizsgáljuk ezeket a tényezőket, azt látjuk, hogy kölcsönhatásaik, oksági összefüggéseik számos esetben nem állnak össze egységes elméleti rendszerré, vagy, ismét Domart idézve, nincsenek „megfelelő módon összerakva”.

A fejlődés kulcsfontosságú tényezőinek, egy elméleti rendszer „függő változóinak” szerepe szüntelen újraértékelés, újraértelmezés tárgya az elméleti irodalomban: ez alól a tőke és a tőkefelhalmozás fogalma különösképpen nem kivétel. A tőke és a tőkefelhalmozás koncepciója a politikai gazdaságtannak F. Quesnaytól és A. Smithtől, D. Ricardón, J. S. Millen és Marxon át, C. Mengerig, L. Walras-ig, S. Jevonsig és A. Marshallig, nemzedékek öröksége, s a gazdaságtörténetírás elsősorban innen merítette az ipari forradalom leírásához a történeti analízis elméleti eszközeit.<sup>1</sup> Bár a klasszikus rendszer fejlődése inkább emlékeztet egy fokozatos gondolati szintézisre, mintsem a tudományos forradalom kuhni koncepciójára; s például a politikai gazdaságtan „londoni klubjának” tagjai egyként vallották magukat A. Smith szellemi örökösének és benthamitáknak, mégis A. Smith vagy D. Ricardo, T. R. Malthus vagy J. S. Mill elképzelései a gazdasági növekedésről, a növekedés hosszú távú esélyeiről alapvetően különböztek egymástól. A kor urakodó eszméje és problémája a gazdasági növekedés. Minden új, eddig nem tapasztalt gazdasági és társadalmi jelenség ebben az általános fogalomban oldódik föl, eszerint értékelődik az immár növekedésre beállított társadalom új értékrendszerében. Nem kell azonban kilépnünk még a kor gazdaságelméleti gondolkodásának területéről sem, hogy fölfedezzük a gazdasági növekedés jövőjével kapcsolatos főntartásokat a klasszikus politikai gazdaságtan szerzőinek írásaiban. A parasztság, sőt az egész társadalom kulturális és fizikai diszlokációja, a modern „urbanizált” nyomor megjelenése, vagy a szegénytvörvény mindennapos borzalmi kétségessé tették a klasszikus politikai gazdaságtan Smith utáni nemzedékei számára, hogy a növekedésre beállított társadalom a liberális recept szerint valóban képes beváltani mindazokat az ígéreteket,

<sup>1</sup> A klasszikus politikai gazdaságtan tőke- és tőkefelhalmozás-koncepciója kimeríthetetlen forrás a modern közgazdaságtan számára is, még ha ezek meg is szűntek az elméleti analízis ama központi magjai lenni, amely köré a klasszikus elmélet alkotóelemei épültek. J. v. Neumann, P. Sraffa, J. Hicks, J. Robinson, W. W. Leontieff vagy a *Cambridge Economic Journal* közgazdászai és mások műveiben a klasszikus analízis számos eleme továbbra is fontos szerepet foglal el; ennek ellenére bizonyára túlzott C. Napoleoni föltételezése, aki szerint a jövőben a klasszikus paradigma megújulására számíthatunk. A klasszikus és neoklasszikus elméletek reneszánszát említi újabban V. Walsh és H. Gram is. L. ehhez: Abraham-Frois, G.—Berrebi, E. (1976) Intr. és Ch. 1—2.; Eagly, R. V. (1974) 126—138. o.; Flachel, P. (1983) 253—273. o.; Harris, D. J. (1978) 249. o.; Hicks, J. (1983) 3—16. o.; Morishima, M.—Catephores, G. (1978) 84—113. o. és 147—177. o.; Napoleoni, C. (1975) 1—8. o.; Walsh, V.—Gram, H. (1980) 3—5. o. A tőke fogalmának fokozatos átértékeléséhez l.: Böhm-Bawerk, E. (1921) 1. és 2. fejezet; Jevons, S. (1965) 222—265. o.; Marshall, A. (1961) Vol. 1. 71—82. o. és 785—790. o.; Menger, C. (1923) 10—101. o., kül. 23—28, 87—91. o.; Walras, L. (1952) 175—294. o., kül. 175—184. o.; Wicksell, K. (1913) 207—211, 278—290. o.

lehetőségeket, amelyeket Smih az új éra kezdetén föltételezett. Minthogy A. Smith, J. S. Mill, vagy egy új növekedési pálya kezdetén A. Marshall nem egyszerűen a kor gazdaságelméletét, hanem egy gazdasági megalapozottságú egységes társadalomfilozófiai rendszert akart megteremteni, a nagy átalakulás társadalmi következményei, az e következményekből eredő kétségek a tudományos analízis szintjén is megfogalmazódtak. Olykor olyan érzelmi töltéssel, ahogy azt H. Martineau, J. P. Kay, W. Thomson és mások tették.

A korszak gazdaságelméleti gondolkodói számára nem az történt, hogy a „növekedés természetes állapotá vált” — W. W. Rostow akarja így láttatni velünk az ipari forradalom korát —; ők a gazdasági növekedéssel, mint egy új, eddig ismeretlen jelenséggel szembesültek, amely nemcsak hogy nem volt természetes állapot, hanem kétséges volt, hogy hosszú távon egyáltalán fönnttartható. (Ez alól az általánosítás alól Smith bizonyos mértékig kivétel; erről a későbbiekben lesz szó.) Talán nem túlzás azt állítani, hogy az ipari forradalom korának gazdaságelméleti gondolkodása a tőke koncepcióján nyugvó, logikailag koherens, egymásból kinövő tudományos rendszerek láncolata, az egyes rendszerek a fő kérdésben, a gazdasági növekedés kérdésében nagyon is magukon viselik az ipari forradalom növekedési pályájának ciklusait.

Ez itteni fejtegetéseink szorosabb tárgya. A klasszikus politikai gazdaságtan egyetlen, központi kérdését, az önfenntartó gazdasági növekedés esélyeinek megítélését kíséreljük meg nyomon követni az ipari forradalom évszázadában. Az elemzés inkább történeti, szociológiai közelítésű, ezért kevesebb szó fog esni arról, hogy a klasszikus politikai gazdaságtan elméleti szerkezete tökéletes-e, vagy kevésbé az. A tiszta, az alkalmazott és a társadalmi közgazdaságtan közötti különbségtétel — amit walras-i demarkációnak nevezhetnénk — egyébként is meglehetősen távol áll a klasszikus rendszerektől. Smith a gazdasági növekedést, a növekedés társadalmi és gazdasági ágenseit és a gazdaságpolitikát egységes rendszerként elemzi *A nemzetek gazdagságában*. Tőle még teljesen idegen a purista módszertan későbbi problémája: a *pozitív* ismeretek és a *normatív* ajánlások — avagy tiszta, alkalmazott és társadalmi közgazdaságtan — szigorú elválasztása. S minthogy szerinte a politikai gazdaságtan „egy államférfi vagy törvényhozó tudományának egy ága”, egy liberális gazdasági rendszer objektív törvényeinek föltárása mellett nem kevésbé hangsúlyosak a normatív politikai ajánlások. A természetjog eszméjére épülő elméleti rendszerek, vagy ahogy Smith nevezte a sajátját, a „természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszere” esetében a fenti demarkáció nehezen értelmezhető. A politikai gazdaságtan későbbi nemzedékei számára sem kategorikusan eldöntött kérdés, vajon a politikai ajánlások, javaslatok és doktrínák kívül esnek-e ezen tudomány birodalmán. Követve az elődök példáját, N. W. Senior 1826-ban még úgy véli, hogy a politikai gazdaságtan tudományának egy elméleti és egy gyakorlati ága van, s a gyakorlati ág következtetései, minthogy az elméleti ág következtetéseire épülnek, hasonlóképpen egyetemesekek és tudományos értékűek. Legismertebb művében, az 1836-ban megjelent *An Outline of the Science of Political Economy*ban viszont a gyakorlati ágat már úgy tekinti, hogy az nem tárgya a politikai gazdaságtan tudományának. Senior itt nem egyszerűen J.

Steuart, J.-B. Say, J. R. McCulloch és mások véleményével szakít, akik a világos demarkációs mellett is úgy vélték, hogy a politikai ajánlások kidolgozása egyenesen e tudomány közvetlen célja. Minthogy szerinte a politikai döntéshozóknak a többi társadalomtudomány által föltárt objektív törvényszerűségeket is figyelembe kell venniük, ezért a politikai gazdaságtan tudósa tárgyának körülhatároltságánál fogva egyszerűen nincs abban a helyzetben, hogy olyan alapos, teljes körű és használható ajánlásokat legyen képes kidolgozni a döntéshozók számára, amely felöleli a társadalmi élet minden lényeges mozzanatát. Így jut Senior arra a megállapításra, hogy határozott különbséget kell tenni gazdagság (wealth) és jólét (welfare) között. A politikai gazdaságtan csak az anyagi és emberi erőforrások hasznosításának törvényszerűségeit kutatja, amelyek legeredményesebben előmozdítják a gazdagság — mai kifejezéssel élve — a nemzeti vagyon növekedését. A társadalmi jólét, vagy közboldogság a törvényhozók dolga. A gazdagság és a jólét szigorú megkülönböztetése ellenére is, Senior megállapítása inkább a J. Bentham *The Rationale of Reward* című munkájában kifejtett elvekhez áll közelebb, mintsem a modern episztemológia által a tudományon kívüli értékítélet és az objektív tudományos analízis kapcsán fölvetett problémákhoz. Anélkül, hogy túlságosan leegyszerűsítsen a tudományos analízis és a társadalmi-gazdasági folyamatok kölcsönhatásait Senior életművében, alighanem a klasszikus közgazdászok reformjavaslatai és a megalkotott törvények társadalmi hatása között húzódó mérhetetlen szakadék készíthette a parlamenti bizottságok munkálataiban tevékenyen résztvevő Seniort a főnti következtetések levonására.

Persze továbbra is megoldatlan az a kérdés, hogy ha a politikai gazdaságtan „azon törvények tudománya, amelyek meghatározzák különféle árucikkek és termékek termelését, felhalmozását, elosztását és fogyasztását, amelyek szükségesek, hasznosak vagy kellemesek az ember számára, s amelyeknek ugyanakkor csereértékük van”, ahogy J.-B. Say meghatározta, mi is valójában e tudomány tárgya — hiszen nyilvánvaló, hogy a társadalom intézményrendszere, a nem gazdasági elemek sora alapvetően meghatározzák, befolyásolják a termelés, az elosztás, a csere és a fogyasztás valamennyi fázisát a társadalomban. Lehet-e bármilyen tudományos vagy netán közmegegyezésen alapuló elhatárolást tenni e tudomány tárgyát illetően, ha ezek a határok az úgymond gazdasági és társadalmi jelenségek között húzódnak? A válasz, azt hiszem, nem lehet kétséges. Ezért minden módszertani, ismeretelméleti kétség és probléma ellenére a klasszikus politikai gazdaságtan gondolkodói ezt a demarkációt — szerencsére — soha nem vitték a végletekig.

Hogy a főnti kérdések csak részben módszertani, ismeretelméleti természetűek, ezt J. S. Mill tanulmányai különösképpen bizonyítják. Kortársai közül talán Mill volt leginkább tisztában a kérdés elméleti jelentőségével, s számos tanulmányában foglalkozott vele. Mill korai benthamita, vagy későbbi, N. W. Seniorhoz, J. McCullochhoz közel eső álláspontja után, a *Principles of Political Economy* című művében korábban bírálta, az egységes társadalomfilozófia smithi elveihez tért vissza. Mint a mű 1848-as kiadásának előszavában megjegyezte: az általános alapelvek és azok gyakorlati alkalmazása szétválaszthatatlan egységet alkotnak. Tehát éppen a

teljesség igénye az, ami egyáltalán fontossá tette Mill számára, hogy életéből néhány esztendő a politikai gazdaságtan tanulmányozásának szenteljen. Számára — ahogy egy barátjához írt levelében kifejtette — a politikai gazdaságtan tanulmányozása csekély jelentőséggel bír azon gyakorlati kérdésekhez képest, amelyek meghatározzák a demokrácia fejlődését és a szocialista gondolat terjedését.<sup>2</sup>

Természetesen nem szükséges az ipari forradalom korát az ipari forradalom gazdaságelméletének segítségével értelmezni, s mivel mi már tudatában vagyunk a nagy átalakulás teljes társadalmi, gazdasági és kulturális következményeinek, szemléletmódunk és kérdéseink is mások. Sőt, a klasszikus gazdaságelméleti gondolkodás a merkantilizmussal, de éppúgy a kortárs német történeti iskolával szemben egy egészen másfajta logikai pályát követ, amelynek célja a gazdasági rendszer tudományos koncepciójának megalkotása. A gazdaság történetileg létező formáinak, vagy aktuális problémáinak leírása és elemzése helyett, maga a megalkotott tudományos rendszer, a rendszer logikailag koherens működését meghatározó elemek — a gazdasági növekedés legfontosabb ágensei — a tudományos analízis tárgyai. A gazdaság tényleges történései pedig elsősorban ebben a megalkotott rendszerben értékelődnek, s a rendszer analitikus szerkezetének megváltoztatása esetén — természetesen — átértékelődnek. Ugyanis a klasszikus politikai gazdaságtan szerzői nem a gazdaság tényleges történéseit akarták megmagyarázni, hanem azokat a gazdasági törvényeket fölfedezni, amelyek a leírható gazdasági jelenségeket megtörtétté tették vagy megtörténni engedték. Hiszen, ha föltárjuk ezeket a törvényeket, ezek önmagukban magyarázó erejűek. Minthogy nem feladatunk megválaszolni, hogy ez elméletileg lehetséges-e vagy sem, megkönnyebbülve mondunk le erről. Azonban megfejteni a gazdasági növekedés esélyeivel kapcsolatos elképzeléseket és ezen elképzelések megváltozásának indítékait — amelyről nem lehet kétségünk, hogy bizonyos mértékben a gazdasági növekedés mindenkori pályájának tükröi, ez az elvégzendő munka adhat új szempontokat a gazdaságtörténeti elemzés számára is.

Kerülni akarván a végtelen vitákat az ipari forradalom kezdeteiről, a mi céljaink számára elegendő lesz azt kiemelni, hogy Smith *Nemzetek gazdagsága* egy új éra küszöbén jelent meg, amikor a következő évtizedek fejlődésének társadalmi, gazdasági, kulturális vagy technikai tünetei még nem vagy csak embrionális formában voltak jelen a társadalomban. Sokkal inkább egy szívós kontinuitás, mintsem egy forradalmi változás jellemezte ezeket az évtizedeket. Az ipari forradalom fogalma a historiográfiában rendkívül erősen összenőtt az iparosítás dinamikus folyamatának, a

<sup>2</sup> A fentiekhez l. Smith, A. (1976) Vol. 1., 3., 449, 477. o.; Senior, N. W. (1966) 7—9. o.; Senior N. W. (1938) 2—4. o.; Mill, J. S. (1948) 121—164. o., kül. 123—124. o.; Mill, J. (1921) XXVII—XXVIII. o. A fenti módszertani, ismeretelméleti probléma rendkívül gazdag irodalmából l.: Hutchison, T. W. (1964) 13—50. o.; Katouzian, H. (1980) 1. és 2. fejezet; Keynes, J. N. (1955); Myrdal, G. (1954), kül. 1., 2., 5. és 8. fejezet; Mises, L. (1933) 1—63. o., 88 passim, 113 passim; Robbins, L. (1962) 104—135. o.; Weber, M. (1956) 186—262. o. és 263—310. o.



modern nagyipar megjelenésének, a technikai innovációk imponáló sorának kiemelésével és bizonyos iparágak megkülönböztetett jelentőségének erős hangsúlyozásával.<sup>3</sup> („Aki csak ipari forradalomról beszél” — írja E. J. Hobsbawm — „az a gyapotról beszél”.) Ennek tükrében bizonyára kiábrándítóan hathat, hogy például a tűgyártás folyamatának leírását, ami egyébként az egyetlen termelési folyamat, amiről szó esik *A nemzetek gazdagságában*, Smith a francia *Enciklopédia* ötödik kötetében található „Épingles” szócikkből merítette. Gyapotról, textiliparról csak kevés, gyárról, gépekről stb. pedig egyáltalán nem esik szó a műben. A tūmanufaktúrában és általában a manufaktúrában folyó termelési folyamat pedig már néhány évszázada ismert az európai gazdaságban, és, az enciklopédiák soránál maradvá, J. Harris, S. v. Shütz, J. Marperger, E. Chambers korábban megjelent műveiben a manufaktúrabeli munkamegosztás további, differenciáltabb esetei is megtalálhatók. A kezek munkájának harmonikus és racionális összerendezését a manufaktúrában egyébként sem tekinthetjük úgy, mint a termelési folyamatok racionális megszervezésének előképét a modern gépi nagyiparban.

Mielőtt még a kor uralkodó tendenciái iránti érzéketlenséggel vádolnánk meg Smithet, tudniillik azért, mert ő nem azt és nem úgy látta, amit és ahogy mi — a nagy átalakulás történetének erősen technikai, technológiai jellegű ábrázolását kell szemügyre vennünk, amely olyannyira hiányzik a kortársak műveiből.<sup>4</sup> A gépek megjelenése, új erőforrások, új technológiák alkalmazása jóllehet igen fontos, de mégis csak kísérőjelenségei a XVIII—XIX. századi Európa teljes történetének. Ebben a vonatkozásban különösen megtévesztő a gazdaság proto-indusztériális és indusztériális szakaszokra való fölosztása, mert e kifejezések mintegy azt sugallják: az új rend legfőbb reprezentánsai a gépek, s így ez a technológiai váltás válik a fejlődés egyetlen fogalmának értékmérőjévé. Ennek a fölfogásnak a forrásvidéke nem esik olyan távol a XIX. század eleji romantikus, és sokszor a politikai konzervativizmussal összekapcsolódó antikapitalista eszmerendszerétől, amint az az első pillanatban föltűnhet. Míg azonban ott az átalakulás a régi szokások, a régi életforma, a paternalizmus alkonya, a tradicionális értékek gépi lerombolásának tragédiája, addig a technicista történetírásban a gépi civilizáció metafizikus hőskölteménye. Sokkal inkább a termelés új szervezeti formáinak megjelenése — kezdetben primitív, költséges és alacsony hatásfokú gépekkel vagy anélkül —, a kapitalista vállalkozásnak a termelés fölött gyakorolt szigorú és szervezett ellenőrzése, a termelés folyamatossága azok a tényezők, amelyek a döntő változás hordozói voltak a gazdaságban. A gazdasági élet ezen jelenségei, a döntő változások hordozói alapjaiban nem technológiai, gazdasági

<sup>3</sup> Kindleberger, C. P. (1976) 2. o.

<sup>4</sup> Érvként szokták fölhozni Smithnek a technikai fejlődés iránti érzéketlensége alátámasztására, hogy mint a glasgow-i egyetem „adminisztrátora” 1762-ben néhány helyiségtől fosztotta meg az egyetem egyik alkalmazottját, az asztronómiai és matematikai szemléltetőeszközök készítőjét, James Wattot. L. ehhez: Kindleberger, C. P. (1976) 5. o. Smith és James Watt jó kapcsolatához: Campbell, R. H.—Skinner, A. S. (1982) 61—62. o.; Rae, J. (1895) 66 sk. o.

természetűek, mert sorsuk, jövőjük fölül nem valamiféle tiszta technológiai, gazdasági racionalitás, hanem az új társadalmi hierarchia, a munka fölött gyakorolt ellenőrzőfunkció racionalitása döntött. Találmányok, új technológiai módszerek egész sora született ekkor (és születik ma is), amelyek zsenialitás dolgában semmivel sem csekélyebb értékűek a megvalósultaknál, mivel azonban bevezetésük ellentétes a fennálló társadalmi hierarchiával vagy az átalakulás irányával, alkalmazásukra nem kerül sor. Az ipari forradalom történetének technikai-technológiai jellegű ábrázolásának létjogosultsága már csak azért is kétséges, mivel az új gépek, új technológiai módszerek alkalmazásának föltételei kívül esnek — ha egyáltalán van ilyen — a tiszta technológiai, gazdasági racionalitás birodalmán.

Hasonlóképpen nincs nyoma valamiféle technikai szemléletmódnak a politikai gazdaságtan későbbi nemzedékének műveiben sem. Négy és fél évtizeddel *A nemzetek gazdaságának* megjelenése után, amikor is a klasszikus kánon szerint a gépi civilizációnak teljes fegyverzetben kellett volna már jelen lennie a társadalomban, illeszti D. Ricardo a *Principles* harmadik kiadásához az „On machinery” című fejezetet. Azonfelül, hogy itt is hiába keresnénk a technikai átalakulás heroikus képét, e fejezet új problémák egész sorát veti föl, amelyek a ricardói rendszer alapjainak érintetlenül hagyásával megválaszolhatatlanok. Egész pontosan: a ricardói rendszer számos kiindulópontja — a tőke és a munka konstans rátájának koncepciója, a termelés állandó technikai koefficiense stb., az állótőke és a munka helyettesítésének merevsége stb. — nem arra utal, hogy maga a rendszer a gépi civilizáció teljesen föltárt gazdasági jelenségeire épül. J.-B. Say 1828-ban az angol gőzgépek leírásakor odáig megy, hogy kijelenti: „Kétségtelen, [. . .] hogy nincs az a gép, amely valamikor is képes lesz elvégezni, amit akár egy rossz ló tud, nevezetesen az emberek és áruk szállításának szolgálatát egy hatalmas város forgatagában.”<sup>5</sup>

Az egyes iparágak — akár az úgynevezett húzóiparágak — évszázados trendjét vizsgálva leginkább a mérsékelt és szívós növekedés figyelemre méltó. A XIX. század első évtizedeiig nincsenek hirtelen kiugrások, sem szélsőséges ingadozások, amelyek az újkori európai gazdaságot olyannyira jellemezték; a gazdasági növekedés általános és szektoronkénti trendvonala inkább logisztikus, mintsem exponenciális függvény segítségével ábrázolható. A fő szektorok közötti arányok megváltozása, az átrendeződés — az ipar, a kereskedelem, a szállítás és a szolgáltatás részesedésének növekedése, valamint a mezőgazdaság részesedésének csökkenése — is ezen a pályán mozog. Északnyugat-Európa legfejlettebb területeinek gazdasága is az 1820-as évek

<sup>5</sup> Id. Braudel, F. (1979) 466. o. Annak ellenére, hogy J.-B. Say fölismeri a „gőzszekér” jelentőségét a közlekedésben és a szállításban, a fönt idézett ominózis mondat a mű második, javított kiadásában is megtalálható. Say védelmében azonban meg kell jegyeznünk, hogy a vasúti közlekedés jövőjével kapcsolatos szkepticizmus meglehetősen általános volt ekkor. A Manchester—Liverpool vasútvonal 1830. szeptember 15-i sikeres megnyitása viszont fölgyorsította a vasúti közlekedés fejlődését, s az angliai kísérlet nyomán, Say halálának évében, 1832-ben Lyon és St. Étienne között Franciaországban is megnyílt az első vasútvonal. L. Say, J.-B. (1840) 132—134. o.; Clapham, J. H. (1968) 143 sk. o.

végéig a növekedés *ancien régime*-típusú útját követi. A változás folyamatát és az átmenet problémáit inkább a „korszerű” és a „hagyományos” iparágak közötti különbségek csökkenése, az egyes ágazatok között arányeltolódás, a munkaerőpiac kialakulásának következtében egy hosszú távú mezőgazdasági alulfoglalkoztatottság, a hagyományos agronómia szívós továbbélése jellemzi. S a textilipar példájánál maradva, az 1770-es években kezdődő pamutipari konjunktúrával párhuzamosan a gyapjú, a len és a selyemiparban dekonjunkturális jelenségek tapasztalhatók. Ami nemcsak azt jelenti, hogy a textilipar általános trendvonala sokkal mérsékeltebb növekedést mutat, hanem azt is, hogy inkább a rendelkezésre álló emberi és anyagi erőforrások allokációjának stratégiája, mintsem ezen erőforrások tömege változott meg számottevően. Ezért csak akkor kaphatunk reális, a valósághoz jobban közelítő képet a nagy átalakulás történetéről, ha a kétségtelenül korszerű, dinamikusabban fejlődő ágazatok kiemelése helyett, az egyes ágazatok és szektorok strukturális viszonyát, fejlődésüket, átalakulásukat kölcsönösen meghatározó tényezőket együttesen vizsgáljuk. Ugyanis a gazdasági növekedés nem azonos a konjunktúrával általában, még kevésbé bizonyos iparágakban ez idő szerint végbemenő konjunktúrával nem.<sup>6</sup> Így érthető meg, hogy Smith számára nem az volt a csoda, hogy John Wilkinson műhelyében előállították Watt gőzgépéhez az első használható cilindert, vagy Samuel Crompton „öszvérjével” a fonás nagyüzemi alkalmazása előtt megnyílt a lehetőség, hanem az, hogy a gazdaság lazán és alkalmasszerűen összekapcsolódó, különböző fejlettségi szintű egységei valami titokzatos erő, vagy ahogy Smith nevezte, a *láthatatlan kéz* hatására organikus rendszerré, nemzetgazdasággá szerveződnek.

A smithi rendszerben a gazdasági növekedés fő tényezője a munkamegosztás, a növekedés üteme a munkamegosztás mindenkori szintjének függvénye. A munkamegosztás tulajdonképpen nem a növekedés társadalmi előfeltétele, hanem természetes állapot, amely Smith szerint eleddig hibás törvények, rossz uralkodók tevékenysége miatt nem tudott hozzájárulni az ember gazdasági felszabadításához. Igaz, a

<sup>6</sup> A korábbi szakirodalomban elsősorban Mantoux, P. (1908) és Nef, J. U. (1934) hangsúlyozta az ipari forradalom időben messzire nyúló kezdeteit. Kuznets, S. (1951) 269. o. az angol gazdaság W. Hoffmann által összeállított indexei alapján is inkább a gazdasági növekedés fokozatosságát emelte ki. L. még Coleman, D. C. (1956) 1—22. o.; Mitchell, B. R. (1981) 373 sk. o., 815 sk. o.; Braudel, F. (1979) 464—466. o.; Pawson, E. (1979). Schumpeter, J. A. (1939) szerint: „[...] minden változás számtalan jelentéktelen hatás és esemény felhalmozódásából áll és olyan apró lépésekben történik, hogy az egyes korszakok pontos kezdete és elválasztása csaknem értelmetlen. A termelő technika fejlődése szolgálhat erre például. Amit mi jelentős találmánynak nevezünk, szinte sohasem pattan ki aktuális történelemből, mint Pallasz Athéné Zeusz fejéből, s gyakorlatilag mindent, amit kivételnek gondolunk az alapos kutatás kétségbe von. [...] A döntő lépés, amelyet egy új gondolat vagy végső gyakorlati siker idéz elő, a legtöbb esetben csak az utolsó szalmaszál és viszonylag jelentéktelen önmagában.” (227. o.) A nagy átalakulás korát, mint a diszkontinuitás korát tárgyalja: Rostow, W. W. (1965) 36—58. o.; Hartwell, R. M. (1971) 42—59. o. Ugyanakkor az említett szerzők véleménye eltér a többszektörű és kiegyensúlyozott növekedést illetően. W. W. Rostow a szektorról szektorra való fejlődés, az úgynevezett húzószektorok jelentőségét emeli ki, ebből következően a gazdaság az új növekedési pálya kezdetén az egyensúlytalanság állapotából startol.

munkamegosztás gondolata nem új, csaknem egyidős a társadalomtudománnyal, megtalálható már Arisztotelész, Platón, Xenophón, vagy a XVII—XVIII. századi gondolkodók, így J. Locke, T. Mun, H. Mandeville, W. Petty, R. Cantillon, F. Hutcheson, D. Hume, J. Steuart, A. Ferguson vagy C. Beccaria műveiben. Smith a legtöbb közvetlen inspirációt talán H. Martin *Consideration on East-India Trade* (1701) és E. L. Carl *Traité de la Richesse des Princes et leurs états et des moyens simplex et naturels* (1722) című műveiből merítette.<sup>7</sup> De előtte és utána senki a gazdaságelméleti gondolkodásban nem tulajdonított ilyen kiemelkedő jelentőséget a munkamegosztásnak, amely a smithi rendszerben a gazdasági növekedés elsődleges, csaknem mindent felölelő tényezőjévé válik: „A munka termelőerejének legnagyobb haladása, jórészt pedig a munkát irányító és az arra fordított szaktudás, jártasság és értelem a munkamegosztás eredményének tűnik.”<sup>8</sup>

Smith a már idézett tőmanufaktúra-példán mutatja be a gazdasági növekedésnek a munkamegosztásból eredő három tényezőjét. Mindenekelőtt a munkamegosztás a termelés összetett folyamatait néhány egyszerű műveletre bontja, s a munkás, akinek egész életében alkalmatlan van egy bizonyos egyszerű műveletet végeznie, nagy jártasságot szerezvén abban, növelni tudja munkateljesítményét. A munkamegosztásnak az időmegtakarításból származó előnyeit igazolandó, Smith a falusi takács példáját idézi, aki a szövés munkája mellett kis parcellát is művel, s a két különböző feladat között elvesztegetett idő a munkamegosztás előnyei miatt megtakarítható lenne. A munkamegosztásból származó harmadik előny talán a legkülönösebb: eszerint ugyanis minden munkás, aki egy egyszerű mozdulatot végez a manufaktúrában, fogékonyvá válik új módszerek és gépek fölfedezésére, alkalmazása iránt, a munka lerövidítése és megkönnyítése érdekében. Az egyszerű mozdulatok végzésére kényszerített munkás figyelme „nem kalandozik el”, hanem, saját részfeladatát végezvén, szüntelenül új találmányok fölfedezésére érez ösztönzést. Mint Smith hozzát teszi, ez annyira kézenfekvő, hogy „nem szükséges példát felhozni”.<sup>9</sup> A fentiekhez azonban hozzá kell azt is tennünk, hogy a munkamegosztás áldásaira vonatkozó derűs hit nem jellemző a mű egészére. A modern gyáriparral kapcsolatos tapasztalatok nélkül is fölvetődtek a kétségek a munkamegosztás társadalmi következményeit illetően *A nemzetek gazdagsága* későbbi fejezeteiben, s úgy látszik, Smithnek volt fogalma a munkafázisok elválasztásából következő, a munka fölött gyakorolt ellenőrző funkció messzemenő társadalmi követelményeiről, még ha ez a gondolat nem került részletes kifejezésre. Csak fél évszázaddal *A nemzetek gazdagsága* után, először A. Ure és C. Babbage nyomán lesz a munkamegosztásból eredő, a munka fölött gyakorolt ellenőrzés, a tőke hegemoniája és annak társadalmi következményei a társadalom- és gazdaságelméleti elemzések egyik központi kérdésévé akkor, amikor a

<sup>7</sup> Foley, V. (1974) 220—242. o.; Kindleberger, C. P. (1976) 7. o.; Schumpeter, J. A. (1954) 187. o.

<sup>8</sup> Smith, A. (1976) Vol. I., 7. o. Minthogy még nem áll rendelkezésünkre egy teljes, korszerű és hű magyar fordítás *A nemzetek gazdagságáról*, a Smith-idézetek saját fordításaim.

<sup>9</sup> Smith, A. (1976) Vol. I., 13. o.

modern nagyipar valójában kezdi kivívni helyét a gazdaságban, és ennek a folyamatnak következményei valóban megjelennek a társadalomban.

A rendelkezésre álló anyagi és emberi erőforrások általános maximalizálásának merkantilista szemlélete helyett az egy főre számított gazdagság (nemzeti jövedelem) válik a gazdasági növekedés valódi és egyedüli lehetséges értékmérőjévé. Smith előtt csak nagyon kevesen ismerték fel, hogy az egy termelési ciklus alatt újonnan megtermelt gazdagság és a foglalkoztatottság (népességnövekedés) szintje között szoros összefüggés van, s a bérek, valamint a fogyasztás növekedése nem feltétlenül emészti fel az egy termelési ciklus alatt előállított új értéket, nem veszélyezteti a felhalmozást, hanem ez egyenesen a gazdasági növekedés következménye, s az új növekedési ciklus elengedhetetlen előfeltétele. Néhány évtizeddel *A nemzetek gazdagsága* születése előtt R. Cantillon művében felvetődik a kérdés: vajon melyik állapot hasznosabb az állam számára — ha egy népes ország alattvalói rosszul tápláltak és szegények, vagy ha egy csekélyebb népességű ország alattvalói jómódban élnek. Más szóval, ha egymillió alattvaló egy főre számítva 6 hold (arpent), vagy ha négymillió alattvaló egy főre számítva másfél hold termését fogyasztja el évente. Mint Cantillon hozzáteszi, ennek a kérdésnek a megválaszolása kívül esik tárgyán. A korábbi gazdaságelméleti gondolkodók közül J. Child, C. Davenant, s különösen J. Cary neve említhető, akik, az általánosan elfogadott merkantilista elvekkel ellentétben, az alacsony munkabérben, a csekély vásárlóerőben a nemzet gazdagodásának akadályát látták.<sup>10</sup> Ez a gondolat egyik nagy fölfedezése a smithi gazdaságelméletnek, és már az 1763-as glasgow-i előadásokban is feltűnik, *A nemzetek gazdagságában* pedig az egész gondolatmenetet meghatározza: „A föld és a munka éves hozamának értékét bármely nemzetnél csak úgy növelhetjük, ha növeljük a nemzet produktív munkásainak számát, vagy ha növeljük a korábban már alkalmazott munkások termelőképességét. Nyilvánvaló, hogy e nemzet produktív munkásainak számát soha nem nagyobb mértékben, csak a tőke vagy a munkások ellátására szánt anyagi források gyarapodásának megfelelően lehet növelni. Ugyanazon számú munkás termelőképessége azonban csak a munkát megkönnyítő és lerövidítő gépek és szerszámok gyarapítása és fejlesztése, vagy pedig a munkamegosztás hatékonyabb alkalmazása révén fokozható. Mindkét esetben újabb tőkére csaknem mindig szükség van.”<sup>11</sup> Hogy a népességnövekedés fölülmúlhatja az újonnan megtermelt anyagi erőforrások növekedését, már fölvetődött, mint fenyegető lehetőség, a harmonikus növekedés smithi világában, de ezen a problémán természetfilozófiai megalapozottságú gazdasági rendszerének racionális működtetése átlendítette. *A nemzetek gazdagsága* szakított a gazdasági növekedés merkantilista eszméjével, amely a magas bérekben, a növekvő hazai fogyasztásban a nemzet általános gazdagodásának

<sup>10</sup> Cantillon, R. (1952) 48. o.; Spengler, J. J. (1963) 26—33. o.; Heckscher, E. F. (1934) Vol. 2., 152—172. o., kül. 168—169. o.; vö. Keynes, J. M. (é. n.) 358—371. o.

<sup>11</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 364. o.; vö. Smith, A. (1896) 199. o.

akadályát látta; majd, megtartva ugyan a növekedés smithi eszméjét, a klasszikus politikai gazdaságtan következő nemzedéke a smithi harmóniával szakít.

Vissza kell azonban egy pillanatra ismét térnünk kiindulópontunkhoz, a gazdasági növekedés és a gazdagság kapcsolatának pontosabb megértése érdekében. Mert bármilyen kézenfekvő is a fönti idézet alapján a gazdasági növekedés és a gazdagság eszméjének fogalmi összefonódása, bármennyire is összekapcsolódik e két fogalom *A nemzetek gazdagságában*, Smith fölismerte, hogy a munkamegosztáson alapuló növekedés, a munkamegosztás társadalmi következményei miatt magát a növekedés „természetes” pályáját teheti kétségessé.

A történelem smithi interpretációja szerint a munkamegosztás a civilizált társadalom sajátja, míg a történelem korábbi korszakait — a vadász-, a pásztor- és a földművelő társadalmat — annak hiánya jellemezte. Így a munkamegosztás nem a korábbi történeti korszakon keresztül tartó fokozatos társadalmi és gazdasági fejlődés eredménye, amely legfejlettebb formáját a civilizált (kereskedő) társadalomban nyerte el, hanem „az emberi természet bizonyos hajlamának, vagyis az egyik dolognak a másikra való elcserélés, átváltás, kereskedés hajlamának következménye, amelynek hasznossága fel sem mérhető”.<sup>12</sup> A smithi munkamegosztásnak nincs történetisége, nincs egy a történelmi korszakon keresztül az egyszerűtől az összetettig fejlődő formája, és a gazdaság felől nézve nincs társadalmi előfeltétele, mivel egyrészt a termelési folyamat különböző természetű ágenseit csak az árucsere aktusa egyesíti a piacon, másrészt kialakulásának előfeltétele nem a tőkefelhalmozás folyamata, hanem csupán a tőke egy formájának, az árukészletnek (stock) megléte. A fentebb idézett, a munkamegosztás előnyeire fölhozott három tényező mindegyike technológiai jellegű, így a tőkefelhalmozás szerepe ebben a folyamatban meglehetősen esetleges, s legfontosabb társadalmi előfeltételéről, az egész termelési folyamat és a munka fölött gyakorolt ellenőrzésről nem esik szó. Smith hozzáteszi továbbá, hogy hiba lenne azt gondolni, miszerint a munkamegosztás a társadalom egészében másként működik, mint egy jelentéktelen manufaktúrában; a különbség pusztán annyi, hogy a manufaktúrabéli munkamegosztás vizsgálható, így annak társadalmi méretű működése is könnyebben megérthető. Követve a gondolatmenetet, a gazdasági munkamegosztás a manufaktúrában lényegében megegyezik a társadalmi munkamegosztással, ez utóbbi, mint egész „sokkal kevésbé vizsgálható”. Minden egyes manufaktúra, ahol a munkamegosztást a munkások (és nem az elkülönített műveletek) csoportja testesíti meg, a gigantikus manufaktúra (társadalom) része, s a részek között az árucikkek független termelői az emberi természet bizonyos hajlamát követve a piacon teremtik meg kapcsolataikat és társadalmi viszonyaikat az árucsere útján. „A különféle mesterségek termékeinek hatalmas gyarapodása a munkamegosztás következménye, s ez a jól kormányzott társadalomban általános bőséghez vezet, amely az alattvalók legalsóbb rendjére is kiterjed. A munkás saját szükségletein

<sup>12</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 17. o.; vö. Smith, A. (1896) 107. o.

felül rendelkezik saját munkájának nagy mennyiségével, s mivel minden egyes munkás pontosan ugyanebben a helyzetben van, képesek saját javaik nagy mennyiségét más javakra elcserélni, vagy ami ugyanazt jelenti, saját javaik nagy mennyiségét eladni. A munkás bőségesen ellátja a többieket amire szükségük van, azok viszont hasonló bőséggel biztosítják mindazon javakat, amelyekre neki van szüksége; így az általános bőség kiterjed a társadalom valamennyi rendjére.”<sup>13</sup>

A fenti idézet alapján megállapíthatjuk, hogy az árucikkek cseréje olyan viszony, amely kizárólag az árucikkek független, egyenrangú és azonos helyzetű termelőinek munkamegosztásán alapszik. Az árucikkek független termelői a piacon szabadon cserélhető árukészletet halmoznak fel, amellyel szemben a független termelők, más manufaktúrák tagjainak árukészletei állnak, következésképpen a független termelők az anyagi javak teljes arzenáljával (stock) rendelkeznek, míg a tőkének (capital) és a tőkével rendelkezőknek, akik azért vesznek vagy termelnek, hogy nagyobb haszon reményében eladhassanak, ezen a piacon nincs helyük. Smith független, egyenrangú és azonos helyzetű termelői azért termelnek, hogy csere útján újratermelhessenek; amit eladnak, pusztán fizikai megjelenésében különbözik attól, amit vesznek. Csak a termelő az, aki rendelkezik az anyagi javak teljes arzenáljával így a termelő egyben kereskedő, és csak az kereskedő, aki termelő. „Amint a munkamegosztás tőkéletesen be lett vezetve, az ember szükségleteinek csak igen csekély részét tudja saját munkájának termékeiből biztosítani. Szükségleteinek messze a legnagyobb részét a saját munkájával előállított termékei fogyasztásán fölüli többlet részének elcserélése útján biztosítja, más munkások termékeinek azon részéért, amelyre szüksége van. Mindenki csere útján tartja fenn magát, bizonyos mértékig kereskedővé válik, s tulajdonképpen a társadalom maga is kereskedőtársadalommá fejlődik.”<sup>14</sup>

A munkamegosztás fogalmának új értelmezése ellenére Smith manufaktúra-képe, *A nemzetek gazdagsága* első könyvének első három fejezetében, nem sokban különbözik a hagyományos kézműipar világtól. A manufaktúra munkása, mint az önálló kézműves, nem a mester, hanem önmaga számára dolgozik, s mint az önálló kézműves, szabadon rendelkezik az általa megtermelt árukészlet további sorsáról a piacon. Természetesen továbbra sem a technológiai különbségek és azonosságok azok, amelyek ebben az esetben döntőek, hanem az, hogy a manufaktúra fönt leírt világában sokkal inkább technológiai, gazdasági munkamegosztásról, mintsem társadalmi munkamegosztásról esik szó.

Ugyanakkor a munkamegosztásnak van egy a fentiekől meglehetősen eltérő fölfogása is *A nemzetek gazdagságában*, amely a fenti ellentmondás fölismerését sejteti, nevezetesen, hogy a munkamegosztás sokkal inkább a társadalmi hierarchia öröjeként és a társadalmi cselekvések és szerepek átörökítőjeként jelenik meg a gazdaság szférájában. „A munkamegosztás fejlődése során, a saját munkájukból élők

<sup>13</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 15. o.

<sup>14</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 26. o.; l. még: Hicks, J. (1969) 28, 141—143. o.; Levine, D. P. (1977) 38 sk. o., Marglin, S. G. (1974) 33 sk. o.

messze legnagyobb részének, vagyis a nép döntő részének munkája néhány nagyon egyszerű, gyakorta egy vagy két műveletre korlátozódik. Minthogy a munkások nagy részének értelmét szükségképpen foglalkozásuk formálja, az a munkás, akinek egész életét néhány egyszerű művelet végzése emészti föl, amelynek eredménye talán mindig, vagy csaknem mindig ugyanaz, nincs alkalmja kiművelni értelmét vagy gyakorolni találékonyosságát a nehézségeket elmozdító módszerek fölfedezésében, minthogy azokkal soha nem találkozik. Természetesen elveszti az efféle erőfeszítések tételére való hajlamát, ezért azután olyan ostobává és tudatlanná válik, amennyire emberi teremtmény csak lehet. Szellemének tompasága nemcsak arra teszi képtelenné őt, hogy valami okos társalgásba bekapcsolódjék és abban örömet találjon, hanem arra is, hogy lelkében valami magasatos, nemes vagy finom érzés megfogalmazódjék, következésképpen, hogy helyes ítéletet alkosson a magánélet rendes kötelezettsége dolgában.”<sup>15</sup>

Ezek a mondatok teljesen ellentétesek a történelem korábbi interpretációjával, amely szerint az az erőfeszítés, amelyet minden ember egyöntetűen, állandóan és töretlenül tesz saját körülményeinek javításáért, a történelem olyan erős princípiuma, hogy, legyőzve a rossz kormányok, ostoba törvények támasztotta akadályokat, az emberiség útja elvezet, a vadász-, a pásztor- és a földművelő társadalom barbárságán át, a természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszerének megteremtéséhez. A civilizált társadalom gazdasági eszközei az egyetemes értékek ellen fordulnak, kétségessé teszik annak a fejlődésnek jövőjét, amely a munkamegosztás, az önérdék, a tőkefelhalmozás, a profitnövekedés eszközeinek segítségével akarja megteremteni azt a társadalmat, amely megfelel ezeknek az egyetemes értékeknek. Ha összevetjük *A nemzetek gazdagsága* első és ötödik könyvének megállapításait a munkamegosztás nélküli társadalomról, illetve annak társadalmi következményeiről, az alábbi következtetést vonhatjuk le: a társadalom barbár, civilizálatlan állapotában a munkamegosztás hiányában a munkás „lusta és henye”, a civilizált társadalomban a munkamegosztás következményeként ostobává és tudatlanná válik. Míg az első könyv szerint a munkamegosztás új módszerek és találmányok kigondolására, alkotó részvételre ösztönzi a munkást, az ötödik könyvben az egy életen át végzett egyszerű lélektelen mozdulatok kiölnék belőle minden vállalkozószellemet, s képtelenné válik arra, hogy bármiféle új találmánnyal munkája megkönnyítéséhez, lerövidítéséhez hozzájáruljon. Következésképpen a civilizált (kereskedő) társadalom csak a társadalom döntő többségének morális és intellektuális elnyomorodásának terhére jöhet létre. De, Smith szerint, az „alantas kereskedők sunyi mesterkedései”, a „kereskedők és manufaktúratulajdonosok határtalan kapzsísága”, „hangoskodásuk és alakoskodásuk” is mind a természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszerének létrehozása ellen dolgozik. Ez *A nemzetek gazdagságának* nagy dilemmája: a

<sup>15</sup> Smith, A. (1976) Vol. 2., 302—303. o.; Hamowy, R. (1959) 141 sk. o.; Myers, M. L. (1967) 432—440. o.; Rosenberg, N. (1965) 127—139. o.; West, E. G. (1964) 23—32. o.



gazdasági növekedés ára a társadalom morális és intellektuális süllyedése, s a társadalom morális és intellektuális süllyedése következtében a gazdasági növekedés gazdasági elnyomorodásban végződik.

Ezen a ponton Smith túlpillantott saját rendszerének határain, s e rendszer általános elemeinek gazdaságilag racionális működtetése nem kínál semmiféle megoldást e dilemma föloldására, mivel nála a munkamegosztás nem az egyetemes morál, a társadalmi kohézió vagy szolidaritás legfejlettebb formája, mint azt számos XVIII. századi gondolkodó — J. Harris, J. Maxwell és J. Priestley —, s a XIX. század végén E. Durkheim gondolta, hanem az emberiség gazdasági felszabadításának egyetlen eszköze a gazdasági szűkösség állapota alól.<sup>16</sup> A civilizáció előtti társadalmak — s a smithi történelemfilozófiában mindegyik történelmi korszak civilizáció előtti a kereskedőtársadalom kialakulásáig — nem rendelkeznek azzal az egyetemes morállal, amelyet a rend, az igazságos kormányzás, az ország alattvalóinak szabadsága és biztonsága testesít meg a civilizált társadalomban, mert ennek legfontosabb előfeltétele a gazdasági szűkösség állapotából való kikerülés. A munkamegosztás várható társadalmi következményei miatt most úgy tűnik, mintha a gazdasági szűkösség állapotából való kikerülés, a gazdasági növekedés eszméje megakadályozná a társadalom legfőbb céljának elérését, a természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszerének megteremtését. Ezért is vaskos tévedés Smitht a kapitalista társadalom vagy a *laissez-faire* apologétájának hinni, mert hiszen ő nem a kereskedőtársadalom gazdasági céljaihoz és általános értékrendjéhez szabta a civilizált társadalom morálját, hanem nála ez a morál egyetemes, s csupán annyit mond, hogy valamennyi történelmi korszak közül csak a civilizált társadalomnak van esélye, a gazdasági szűkösség állapotából való kikerülés útján, valóraváltani ezt az egyetemes morált.

Az újabb értelmezések szerint a *The Theory of Moral Sentiments* (1759) és *A nemzetek gazdagsága* (1776) egy egységes társadalomelméleti rendszer részei, s fönmaradt kéziratok, kortársak és tanítványok visszaemlékezései alapján megállapítható, hogy a smithi gazdasági rendszer, alapvonalaiban, a morálfilozófiával egy időben született. Ennek az egységes társadalomfilozófiai rendszernek alapja a

<sup>16</sup> Az idézett szerzők meglehetősen magányosak a társadalmi kohézió a munkamegosztásból eredő gondolatával. Semmi sem utal arra, hogy a XVIII. századi társadalomtudományi gondolkodásra, vagy később E. Durkheimre hatással lettek volna. A *The Theory of Moral Sentiments* szimpátia-fogalma, a smithi morálfilozófia központi eszméje, nem a munkamegosztás terméke, hanem az emberi természet eredendő tulajdonsága. A skót fölvilágosodásnak a munkamegosztással kapcsolatos uralkodó véleményét sokkal inkább A. Ferguson fejezte ki, aki szerint: „A manufaktúra [...] leginkább ott virágzik, ahol az értelmet a legkevésbé veszik figyelembe, és ahol a műhelyre a képzelőerő minden erőfeszítése nélkül úgy tekintenek, mint egy szerkezetre, amelynek részei az emberek. [...] Jóllehet ha valamennyi mesterség és üzletág művelésének számos része nem is követel tehetséget, sőt tulajdonképpen hajlamos az értelem meglátásait korlátozni és szűkíteni, vannak olyanok amelyek elmélkedni, a gondolatokat gyarapítani tudják. A manufaktúrában a mester tehetsége talán kiművelt, az alárendelt munkásé azonban parlagon hever.” Ferguson, A. (1767) 280—281. o. L. még: Durkheim, E. (1902), kül. 79 sk. o.

morálfilozófia; ezért meglehetősen természetlen következetlenséget keresni a morálfilozófia szimpátiája és a politikai gazdaságtan önérdéke között, amelyek így vélhetően kétféle, a *homo moralis* és a *homo oeconomicus* által megtestesített értékek összeütközésében származhatnak. A smithi gazdasági rendszer kereteit a morál és a történelemfilozófia jelöli ki, *A nemzetek gazdagságának* fő célkitűzése tulajdonképpen egy olyan működő gazdasági rendszer elméletének létrehozása, amely a társadalmi fejlődés legfelsőbb fokának, a civilizált (kereskedő) társadalomnak valódi lényege, s amely megszüntetvén a gazdasági szűkösség állapotát teret enged az egyetemes morál érvényesülésének a társadalomban. Smith hitte, hogy „a természet a gazdaság nyelvén beszél a történelemhez”, s hogy az vezeti az emberiséget egy racionálisabb, biztonságosabb, szabadabb társadalom felé.<sup>17</sup>

A gazdasági növekedés smithi rendszerében a mezőgazdaság és az ipar egyenrangú szerepet tölt be, vagyis az általános egyensúly formális analízisében a gazdasági tevékenységek funkcionális rendszerét meghatározó elemek viszonya meghatározott és szektorról szektorra azonos. S ha a főnti kijelentés valamiféle közhelyként hangzik, rögtön hozzá is tehetjük: elsősorban Smith érdeme, hogy mi nem is tudjuk ezt másként elképzelni. Korántsem volt így ez a gazdaságelméleti gondolkodásban a XVIII. század közepén, amelyet *A nemzetek gazdagsága* megjelenéséig, mintegy két évtizeden át, F. Quesnay és a francia fiziokrata iskola uralt, amely egyébként a smithi gazdasági rendszer megformálására is némi hatást gyakorolt. Quesnay még úgy vélte, hogy csak a mezőgazdaság képes többletet termelni, s ennek a többletnek a nagysága egyedül a mezőgazdaság tőkeerejének függvénye. Ennek következtében a piaci termékek iránti tényleges kereslet a gazdaságban a mezőgazdasági többletnek az állam, a földbirtokos által való felhasználástól függ, s így tulajdonképpen a mezőgazdasági és ipari szektor arányát a gazdaságban ennek a tényleges keresletnek felosztása határozza meg. Quesnay gazdasága csak akkor képes növekedésre, ha a mezőgazdaságban előállított többletet a földbirtokos és az iparos (sterile) osztály visszaáramoltatja a mezőgazdaságba. A gazdasági növekedés általános trendjét tekintve az ipari szektor teljesen a mezőgazdasági szektornak van alárendelve, mivel az iparcikk iránt mutatkozó tényleges keresletet teljes mértékben a mezőgazdaságban előállított többlet határozza meg. A gazdaság működésének fiziokrata rendszere egyúttal világos és egyértelmű állásfoglalást is tartalmaz a francia gazdaságpolitika XVIII. századi gyakorlata ellen: eszerint a válság oka az, hogy az állam s elsősorban az arisztokrácia több jövedelmet von el a mezőgazdaságból, mint amennyit visszaáramoltat, s az elhibázott redistribúciós politika a mezőgazdaságon keresztül szükségképpen válságba sodorja a gazdaság egészét. Quesnay gondolatainak ugyanakkor vajmi kevés köze van a XVIII. század bukolikájához, de a hagyományos historiográfia által népszerűsített képhez is, miszerint az abszolutista állam a letűnő feudálisok és a feltűnő polgárok delikát politikai és gazdasági egyensúlyának fenntartója lenne. Quesnay munkájának fő

<sup>17</sup> Cropsey, J. (1975) 151. o.; l. még: Reisman, D. A. (1976) 143 sk. o.; West, E. G. (1969) 1—23. o.

történeti tanulsága az: minthogy a király, valamint az egyházi és világi arisztokrácia jövedelmei egyazon forrásból származnak, az abszolutista állam céljai és a feudális világ „társtulajdonosainak” elavult *ökumené*-je ellentmond egymásnak. Az uralkodó politikai hatalmának korlátlanúsága és az anyagi és emberi erőforrások felett gyakorolt korlátlan rendelkezés együtt fejezheti ki csak az abszolutista állam igazi lényegét.

Valószínű a mezőgazdaságnak a gazdasági élet egészében elfoglalt vezető szerepe készítette arra W. Pettytől Turgot-ig a gazdaságelméleti gondolkodókat, hogy a többlet keletkezésének egyetlen forrását kizárólag a mezőgazdasági szektorban keressék. A két szektor közötti struktúraváltás Európa legfejlettebb területein is rendkívül lassú folyamat, s ha nem évszázados történelmi folyamatok, hanem a kortársak egyéni életciklusa felől szemlélnénk a szektorok közötti viszonyt, joggal mondhatnánk, hogy az bizonyos mértékig konzerválódott a XVIII. század közepéig. A mezőgazdasági szektor uralta a XVIII. század angol gazdasági életét is, s hozzájárulása a nemzeti jövedelemhez legalábbis a XIX. század első harmadáig jelentősebb, mint az iparé. Természetesen csaknem lehetetlen pontosan meghatározni a két szektor egymáshoz viszonyított arányát a „statisztika előtti korokban”, mindenesetre Smith becslése szerint Anglia nemzeti jövedelmének 72%-a származott a mezőgazdasági termelésből a XVIII. század közepén.<sup>18</sup> Mégis Smith az első, aki a többlet keletkezését a gazdasági élet minden szektorában lehetségesnek tartja, s a mezőgazdaságot úgy szemléli, mint a vállalkozás egy formáját, amely a tőkeallokáció, a többlet, a profit keletkezésének általános törvényszerűségeit tekintve lényegében nem különbözik a gazdasági élet más szférájától. Ezért meglehet, hogy hűségesebbek lennének Smith eredeti elképzeléseihez, ha mezőgazdasági és ipari szektor helyett inkább produktív és improduktív szektorok között tennék különbséget, ahogy azt ő a második könyv „Of Accumulation of Capital, or of Productive and Unproductive Labour” c. fejezetében tette, s amely J. Hicks szerint a mű központi gondolata. Eszerint a produktív szektor az egyetlen forrása a többletnek, ahol az alkalmazott munka tőkeként felhasználható árucikket termel, míg az improduktív szektorban alkalmazott munka nem termel tőkeként felhasználható javakat, következésképpen többlet sem keletkezik. A tiszta analízis szempontjából kétségtelenül az ipari vagy a mezőgazdasági szektortól függetlenül a többlet keletkezése, s ennek a többletnek a racionális allokációja a mű nagy témája.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Smith, A. (1896) 224. o. A. Young a mezőgazdaság részesedését 45%-ra, az iparét 21%-ra becsülte Anglia és Wales nemzeti jövedelmében 1770 táján. (I. Deane, P. [1955—56] 21. o.) Anélkül, hogy pontosan állást tudnánk foglalni ebben a kérdésben, más kortársi és mai számítások tükrében — amelyek általában 50—60%-ra becsülik a mezőgazdaság hozzájárulását — A. Young becslése túlságosan alacsonynak, míg Smithé túlságosan magasnak tűnik föl. A. Smith *A nemzetek gazdagságában* a mezőgazdaság hozzájárulását a korábbi 72 millió fonttal szemben 60 millióra teszi, de sajnos a mű nem tartalmaz semmiféle globális becslést a nemzeti jövedelem egészére vonatkozóan. Számunkra itt nem is annyira a mezőgazdasági és ipari szektor pontos hozzájárulásának megfejtése a fontos, hanem Smith elképzelése erről, amely végül is gondolkodásának pályáját meghatározta.

<sup>19</sup> Hicks, J. (1965) 36—37. o.; Hicks, J. (1983) 23. o.; Walsh, V.—Gram, M. (1980) 61—62. o.

Talán elég itt azt kiemelni, hogy csak a produktív szektorban keletkezik többlet, ugyanakkor a gazdaság bizonyos szektorai között eredendően vannak produktívab-  
bak és kevésbé azok. Viszont az egyes szektorok produktivitása között mutatkozó  
különbséget Smith sokkal inkább a munkamegosztás szektoronkénti lehetőségeiből  
vezeti le. Ugyanakkor a mezőgazdasági szektorban keletkező többlettel kapcsolatban  
Smith egy rendkívül fontos tényre hívta fel a figyelmet, aminek valódi jelentősége csak  
a többszektörű növekedést vizsgáló gazdaságtörténeti elemzések nyomán bontakozik  
ki. Eszerint a mezőgazdasági termelés, természeténél fogva, sokkal kevesebb teret kínál  
a munkamegosztás fejlődésének, s a mezőgazdasági termelés éves ciklusa miatt  
lehetetlen, hogy a mezőgazdasági munkás csak az év egy bizonyos szakaszában egyféle  
mezőgazdasági munkára szakosodjék, továbbá a termelés koncentrációjának le-  
hetőségei is korlátozottak. A munkamegosztás fejlődésének korlátai a mezőgazdaság-  
ban az elsődleges oka annak, hogy a mezőgazdasági növekedés nem mindig tud lépést  
tartani az ipari növekedés ütemével, vagyis minden természeti, technológiai, ökológiai  
stb. föltételt figyelembe véve, a munkamegosztás csaknem teljes mértékben hasznosít-  
va van a mezőgazdaságban; s hogy ezeket a föltételeket mennyire megváltoztathatat-  
lannak gondolta a politikai gazdaságtan Smith utáni nemzedéke is, azt kitűnően  
példázza a „csökkenő hozadék” ricardói elmélete. A fejlett és a kevésbé fejlett országok  
gazdasága közötti különbség sokkal inkább az ipar, mintsem a mezőgazdaság terén  
nyilvánul meg. „A mezőgazdaságban, természeténél fogva, a munka oly sokoldalú  
megosztására vagy az egyes tevékenységeknek a másiktól való teljes elkülönítésére,  
mint ahogy az iparban, nincs lehetőség. Lehetetlen oly tökéletesen elválasztani az  
állattenyésztést a gabonatermeléstől, mint ahogy az ács munkája általában elkülönül a  
kovácsétól. A fonó csaknem mindig más személy mint a takács, de a szántó, a boronáló,  
a magvető, az arató gyakorta ugyanaz. Az évszakokkal váltakozó mezőgazdasági  
munkák iránti igény miatt nem lehetséges, hogy egy ember állandóan csak egyféle  
munkát végezzen. Talán éppen a mezőgazdaság különböző ágazataiban alkalmazott  
munka tökéletes és teljes elkülönítésének a kivihetlensége az oka annak, hogy ez az  
ágazat nem mindig tud lépést tartani az ipar fejlődésével.”<sup>20</sup>

Mivel a fejlett országok mezőgazdasági munkaerejének produktivitása nem  
föltétlenül nagyobb, mint a kevésbé fejlett országoké, mindkét országcsoport  
mezőgazdasági termelése arányosan növekszik a termelés során alkalmazott  
élőmunkával és a termelésbe fektetett tőkével, eszerint a mezőgazdaság esetében a  
skála-hozadék többnyire konstans. Természetesen nem törvényszerű az, hogy a  
mezőgazdaságban a hozadék rátája — az alkalmazott tőke és munkaerő rátájával  
arányosan növekedve — konstans legyen, továbbá, hogy az iparban a hozadék rátája  
— az alkalmazott tőkének és munkaerőnek rátájához képest — növekvő legyen;  
következésképpen, hogy a tőke marginális és átlagos termelékenysége egybeessék a  
mezőgazdaságban, és a tőke marginális termelékenysége mindig meghaladja annak

<sup>20</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 9—10. o.

átlagos termelékenységét az iparban. Azonban csaknem bizonyos, hogy hosszú távon ez az állapot volt jellemző az ipari forradalom korának fejlődésére.

Találunk azonban olyan példát *A nemzetek gazdagsága* rengetegében, amely teljesen ellentmond a fentieknek: „[...] a mezőgazdaságba fektetett tőke nemcsak, hogy nagyobb mennyiségű produktív munkát hoz mozgásba, mint az iparba fektetett azonos nagyságú tőke, hanem az alkalmazott produktív munka mennyiségével arányosan sokkal nagyobb értékkel járul hozzá az ország munkaerejének és földjének éves hozamához, az országlakosok tényleges jövedelméhez és gazdagságához. A tőkebefektetés valamennyi lehetősége közül ez az, amely messze a legelőnyösebb a társadalom számára.”<sup>21</sup>

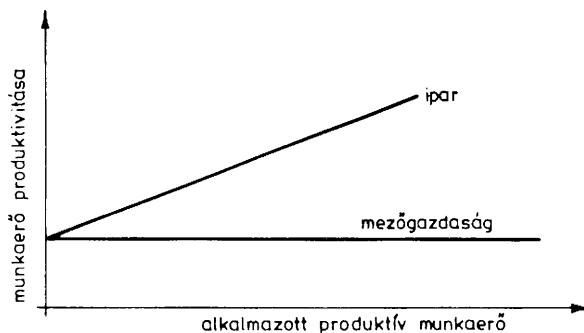
Nem kívánunk valamiféle erőszakolt összhangot teremteni a mezőgazdasági és az ipari növekedéssel kapcsolatos ellentmondó megállapítások között. S bár gyakran említik a művel kapcsolatba a szigorú logikai és tudományos módszer hiányát, inkább azt szükséges itt kiemelni, hogy *A nemzetek gazdagsága* egy több évtizedes alkotómunka eredménye, amely szükségképpen magánviseli, mint ahogy azt már a munkamegosztás társadalmi következményeivel kapcsolatban láttuk, szerzője nézeteinek formálódását, korának átalakulását. A mezőgazdasági konstans és az ipari növekvő skála-hozadék a munkamegosztás smithi elméletéből eredő tudományos-logikai következtetés, amit a gazdasági növekedés szektoronkénti trendje a XIX. század első harmadáig igazolni látszik; míg a mezőgazdasági szektor elsődlegességéről, a befektetett tőke és az alkalmazott munka nagyobb jövedelmezőségéről vallott nézetek — a korábbi gazdaságelméleti gondolkodás öröksége mellett — sokkal inkább Smith közvetlen tapasztalatain alapulnak, s föltétlenül megfelelnek az 1750-es, 1760-as évek Angliája mezőgazdasági expanziójának és az iparosodás *ancien régime*-típusú állapotának.

Ha megkíséreljük úgy olvasni a művet, ahogy azt 1799 telén, a bathi fürdőkúra alkalmával D. Ricardo tette, egyértelmű lesz, hogy a mezőgazdasági konstans skála-hozadék és az ipari növekvő skála-hozadék az, amely a politikai gazdaságtan következő nemzedékére inkább hatott, míg a mezőgazdasági szektor jövedelmezőségének elsődlegességéről vallott nézetek később nem találtak követőre. Csakhogy ami Smithnél szükségszerű, a két szektor lényegi különbségéből eredő természetes állapot, az Ricardónál és Malthusnál föloldhatatlan ellentmondás, amely végső soron a hosszú távú gazdasági növekedés esélyeit teszi lehetetlenné.

Az ipari termelés előtt viszont nincsenek ilyen korlátok, a munkamegosztás további, még ki nem használt, bár nem korlátlan lehetőségeivel rendelkezik. Az iparban alkalmazott munkaerő szüntelen növekedése a munkamegosztás, az egyes műveletek további szakosodásához, s következésképpen a munkaerő egyre növekvő termelékenységéhez vezet. A termelékenység növekedése, mint a munkamegosztás fejlődésének egyenes következménye, arányos a munkamegosztás fejlettségének mindenkori

<sup>21</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 384—385. o.

szintjével, s a termelékenység olyan mértékben növekszik, amilyen mértékben a gazdaság növelni képes az iparban alkalmazott munkaerőt és az új munkaerő alkalmazásához szükséges tőkét. Az Arrow-modell alapján a munkamegosztás fejlődésének, a termelékenység és a foglalkoztatott munkaerő növekedésének viszonyát a következőképpen ábrázolhatjuk:



Eszerint a mezőgazdaságban az alkalmazott produktív munkaerő növelésével a munkaerő produktivitása változatlan marad, míg az iparban növekszik. Így

$$Y = J L_p^z,$$

ahol  $Y$  az alkalmazott produktív munkaerő — ( $L_p$ ) — hosszú távon elért teljesítménye, a  $J$  konstans és a  $z$  mutatja, hogy a skála-hozadék növekvő, konstans vagy csökkenő. Esetünkben a mezőgazdaságban  $z = 1$ , míg az iparban  $z > 1$ .

A főnti diagram alapján megállapíthatjuk, hogy a termelékenység és a foglalkoztatottak számának növekedése között, a munkamegosztás smithi elméletéből kiindulva, szoros kölcsönhatás van; azonban a foglalkoztatottak számának növelhetőségét további tényezők határozzák meg. Ezek közül a legfontosabbak: népességnövekedés vagy a rendelkezésre álló szabad munkaerő folyamatos növekedése, az árucikkek iránt mutatkozó kereslet növekedése vagyis a piac kiterjedés és kiterjedésének növekedése, valamint az új munkaerő alkalmazásához és a régi munkaerő tovább alkalmazásához szükséges tőke jelenléte. Az első két tényező nem szorul különösebb magyarázatra; ha elindul a gazdasági növekedés smithi spirálja, a magas bérek következtében javuló életkörülmények, a munkaerőpiacon mutatkozó kereslet kedvet teremt a népesség sokasodásához, ami egyúttal újabb keresletet is támaszt az árucikkek és a munkaerő piacán, az árucikkek piaca pedig a növekvő kereslet következtében térben, valamint a munkamegosztás fejlődése következtében a kínált árucikkek minőségét tekintve is terjeszkedni tud. Azonban a harmadik tényező, a tőke szerepe a gazdasági növekedésben és hasonlóképpen a szektoronkénti növekedés folyamatában, sokkal összetettebb. Ráadásul a mű egy híres mondata tovább nehezíti a tőke és a

tőkefelhalmozás szerepének megértését ebben a folyamatban. Smith szerint ugyanis: „Amit évről évre megtakarítanak csaknem azonos idő alatt, azt éppen úgy el is fogyasztják, mint amit évről évre elköltenek, de ezt az emberek különféle csoportjai teszik. A jövedelemnek azon részét, amelyet a gazdag ember évről évre elkölt, legtöbbször semmirekellő vendégek és házicselédek fogyasztják el, akik fogyasztásuk ellenszolgáltatásaként semmit sem hagynak maguk után. Azon részt, amit csaknem azonos idő alatt megtakarítanak és a profit kedvéért befektetnek, mint tőkét, az emberek különféle csoportjai, úgy mint munkások, manufaktúratulajdonosok, iparosok fogyasztják el, akik profitként újratermelik éves fogyasztásuk értékét.”<sup>22</sup>

Úgy tűnik föl, mintha a megtakarítás semmiféle hatással nem lenne a tőkefelhalmozásra (vagy mintha a Say-törvény szélsőséges esetével —  $S \equiv I$  — lenne dolgunk), minthogy itt nem állótőkéről történik említés — amelyet nem használnak föl egyetlen termelési ciklus során —, hanem kifejezetten forgótőkéről, amely — a klasszikus politikai gazdaságtan tőkekonceptiója szerint — a pénzt, még az eladó tulajdonában lévő fogyasztási cikkeket, nyersanyagokat, valamint a raktáron lévő termékeket foglalja magába.<sup>23</sup> Minthogy a fenti idézet szerint mindezeket (a pénz kivételével) egy termelési ciklus alatt elfogyasztják, nincs lehetőség arra, hogy a további félkész termékek, raktáron lévő termékek egy részét, mint állótőkét hasznosítsák a termelés következő ciklusai során. Bár Smith a második könyv „Of the Division of Stock” című fejezetében határozott és egyértelmű különbséget tesz forgó- és állótőke között, utal azoknak szektoronként vagy egyes iparáganként változó arányára, az állótőke szerepére, azonban a gazdasági növekedés smithi elméletében az állótőke — gépek, épületek, mezőgazdasági beruházások és ismeretek — szerepe másodlagos. További részleteket lehetne idézni a műből, amelyek alátámasztják ama megállapításunkat, hogy a munka termelékenységének növekedése mindenekeelőtt a munkamegosztás fejlődésének következménye, míg a tőke és a tőkefelhalmozás nem fő hajtóereje, hanem szükséges előfeltétele ennek a fejlődésnek. Míg az első könyv központi témája a munkamegosztás, tőkéről és tőkefelhalmozásról pedig alig, vagy egyáltalán nem esik szó, addig a második könyvben fölcserélődnek a szerepek, s mintha a tőke és tőkefelhalmozás lassan kezdené átvenni a munkamegosztástól a fő mozgató szerepét a gazdasági növekedés smithi modelljében.

<sup>22</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 359. o.

<sup>23</sup> Hollander, S. (1973) 188 sk. o.; Eagly, R. V. (1974) 126 sk. o.; Robinson, J. (1978) 5—20. o.; Marx, K. (1974) 214—225. o.; Smith, A. (1976) Vol. 1., 294—301. o. Talán nem fölösleges itt utalni arra, hogy a klasszikus politikai gazdaságtan forgó- (circulating) és állótőke (fixed) koncepciójával szemben Marx változó (variables) és állandó (konstantes) tőkekonceptiója nem pusztán terminológiai különbség. Ugyanis az állandó tőke fogalma a gépek, épületek stb. mellett a termelés során fölhasznált nyersanyagokat, félkésztermékeket stb. is magába foglalja, míg a klasszikus politikai gazdaságtan az állótőkén kizárólag a gépeket, épületeket, mezőgazdasági beruházásokat stb., egy termelési ciklus során föl nem használt tőkét érti. Smith az állótőke fogalmába sorolja a társadalom tagjainak egyéni képességeit, szakértelmét, tehetségét is. A smithi politikai gazdaságtan sajátosságai közé tartozik az is, hogy a munkabér egyfelől mint forgótőke, másfelől mint jövedelem kétszer van számításba véve.

Az első és a második könyv között meglévő feszültség, amely végigvonul a könyv egészen, szükségszerűen ösztönözte a Smith utáni nemzedékek egész sorát *A nemzetek gazdagsága* ezen ellentmondásának föloldására. E. Cannan szerint Smith egész tőke-, valamint elosztás-elmélete teljesen szükségtelen a gazdasági növekedés smithi modelljének megértéséhez, s a rendszer koherens és tökéletes maradna a második könyv mellőzésével is. Azonban a politikai gazdaságtan későbbi nemzedékeire kétségtelenül a tőke és a tőkefelhalmozás koncepciója sokkal inkább hatott, s a marxi politikai gazdaságtan kulcscategóriái is főként *A nemzetek gazdagsága* második könyvéből veszik eredetüket. N. Kaldor, nem minden malícia nélkül, egyenesen azt állítja, hogy az egész gazdaságelméleti gondolkodás útvesztése az első könyv negyedik fejezetével kezdődött, amikor az értékelmélet megjelenésével a gazdasági váltást ösztönző és közvetítő piac kreatív funkcióinak vizsgálatát fölváltotta a piac allokatív funkcióinak vizsgálata, s ennek elméleti következménye Ricardón, L. Walras-n, A. Marshallon át G. Debreu-ig és a mai monetaristákig nyomon követhető. Amint már idéztük, J. Hicks a tőke és a tőkefelhalmozás elméletét állítja a mű középpontjába; S. Hollander viszont a növekedési és allokációs elmélet harmóniáját emeli ki.<sup>24</sup>

Minthogy továbbra sem a tiszta analízis felől nézzük a problémát, inkább azt szeretnénk ismét hangsúlyozni, hogy ami a gazdasági növekedés smithi modelljében vagy netán modelljeiben a tiszta analízis felől nézve ellentmondás, következetlenség, az a gazdaságtörténeti, történetpszichológiai vizsgálat számára, minden elvonatkoztatottság ellenére, a kor reális problémáit tükrözi, az átmenet bélyegét hordozza. Ezért ismét vissza kell térnünk a mezőgazdasági és az ipari szektor fejlődésének és fejlődési lehetőségeinek vizsgálatához, mert a gazdasági növekedés smithi modelljének kettőssége vélhetően ide vezethető vissza.

Ha szűkebb gazdasági paraméterek — a tőke, a tőkefelhalmozás és allokáció — alapján akarjuk leírni a gazdaságnak az ipari forradalom előtti állapotát, megállapíthatjuk, hogy az iparosodás előtti szakaszban a forgótőke a meghatározó, míg az állótőke jóval mérsékeltebb jelentőségű a termelésben, hasonlóképpen aránya is a nemzeti jövedelemben. Ebben a szűkebb gazdasági értelemben az iparosodás, az ipari forradalom történetét úgy is felfoghatjuk, hogy a termelési ciklusok során felhasznált állótőke szerepe fokozatosan és szüntelenül növekszik, egyre változatosabb és specializáltabb formában jelenik meg a termelésben. A termelőeszközök, amiket a kézműves vagy a manufaktúra munkása használt az ipari termelés kézműipari szakaszában nem különösebben költségesek; a műhelyek, épületek, raktárak, szállítóeszközök sokkal inkább keretei, mintsem eszközei voltak a termelésnek, s a kihelyezéssel rendszerben, amelynek masszív jelenléte a XVIII. század második felére is jellemző, és életképessége a modern iparosodás kezdeti (de jelen) szakaszában is nyilvánvaló, ezek legtöbbször nem vetődött föl költségként a vállalkozó számára. S amikor Smith a védővámok és monopóliumok ellen úgy érvel, hogy a szabadkereske-

<sup>24</sup> L. E. Cannan bevezető tanulmányát; Smith, A. (1976) XXXV. o.; Hicks, J. (1965) 36–42. o.; Hollander, S. (1973) 17–22. o.; Kaldor, N. (1978) 181–182. o.



delem, a külföldi konkurencia nem jelent különösebb veszélyt a hazai ipar számára, mert a munkaerő minden nehézség nélkül átirányítható a kevésbé jövedelmező ágazatból a jövedelmezőbbbe, tulajdonképpen az ipari termelés kézműipari állapotát, saját korának uralkodó viszonyait rögzíti.<sup>25</sup>

Igaz, a tőke fogalmának smithi értelmezése szerint az állótőke részét alkotják az emberi ismeretek, szakképzettség, egyszóval az emberi tőke, s ha azt hangsúlyozzuk, hogy az ipari termelés kézműipari szakaszában a gépek, épületek, egyéb termelőeszközök a munkabérhez, a nyersanyagok költségeihez képest nem képviseltek olyan jelentős értéket, mint az iparosodás szakaszában, egyúttal az emberi tőke jelentőségét is fel kell értékelnünk. Ha elhagyjuk a tiszta gazdaságelméleti megismerés különösségét, kétségtelen, hogy az egész termelési folyamatban az emberi tőke az egyedüli döntő és meghatározó tényező, de sem az egykori, sem a mai statisztikák, könyvvitel nem értékeli ennek szerepét a termelésben, mert mint nem materiális tényező, a materiális értékeket számba vevő számítások számára nem is létezik. Paradox módon a smithi rendszerben az állótőke részét képező emberi tőke a valóságban költségként, mint munkabér, tehát mint forgótőke jelenik meg. Összegezve: Smith korának iparát — a bányászat, a vasipar és a selyemipar kivételével — egyáltalán nem tekintette tőkeigényes szektornak, s ezért az ipari növekvő hozadék egyik lehetséges forrása számára nem az állótőke és a forgótőke arányában bekövetkezett változás, hanem a munkamegosztás szüntelen fejlődése. A mezőgazdasági szektor fejlődésének lehetőségei behatároltabbak, s minthogy itt a munkamegosztás csaknem teljesen hasznosítva van, egy konstans skála-hozadék a valószínű. Ebben a folyamatban a tőke szerepe statikus, jelenléte, és nem produktivitása, vagy a marxi kifejezéssel élve, „szerves összetétele” a meghatározó.

A tőke passzív viselkedése fokozatosan megváltozik a gazdasági növekedés smithi rendszerében, s míg az első könyvben a munkamegosztás fejlődéséből ered a „nemzetek gazdagsága”, a második könyv legfontosabb következtetése az, hogy a gazdasági növekedés szükséges feltétele a tőkefelhalmozás, valamint a termelés anyagi és emberi erőforrásainak a szabadkereskedelem és a versenypiac révén történő racionális allokációja. „A javak felhalmozásának, a dolgok természeténél fogva meg kell előznie a munkamegosztást, s csak olyan mértékben lehet a munkát megosztani, amilyen mértékben a javak felhalmozódnak. Azonos számú munkás által feldolgozott nyersanyag mennyisége pedig akkor növekszik a legnagyobb mértékben, amikor a munka egyre nagyobb mértékben megosztott, és amikor a munkások által végzett műveletek nagyobb mértékben leegyszerűsítettek, valamint amikor a műveletek megkönnyítése és lerövidítése érdekében új gépek egész sora kerül bevezetésre. Ahogy tehát a munkamegosztás fejlődik, azonos számú munkás foglalkoztatása céljából ellátásukra azonos mennyiségű javakat, nagyobb mennyiségű nyersanyagot és

<sup>25</sup> Hollander, S. (1973) 106—109. o.; Hicks, J. (1969) 141—143. o.; Veblen, T. (1919) 125—130. o.

szerszámkészletet kell felhalmozni, mint ahogy korábban, a dolgok egy kezdetlegesebb állapotában szükség lett volna.”<sup>26</sup>

A tőkefelhalmozás, az álló- és forgótőke arányának összefüggésében viszont szükségképpen tűnik föl úgy, hogy „a tőkebefektetés valamennyi lehetősége közül ez [ti. a mezőgazdaság] az, amely messze a legelőnyösebb a társadalom számára”.<sup>27</sup> Szó a gondolat, amely először a *Lectures on Justice, Police, Revenue, and Arms* című munkájában kapott megfogalmazást, *A nemzetek gazdagsága* első könyvében ismét megerősítést nyer. A smithi meghatározás szerint az egyes szektorokban fölhasznált tőke termelékenysége megegyezik az egy termelési ciklus során előállított tiszta termékkel, vagyis a munkabérrel, a földbérlettel és a profittal; követve a jövedelemszámításon alapuló felfogást, a tőke termelékenysége a munkabér, a földbérlet és a profit nagyságával mérhető. A gazdasági növekedés, s éppúgy a tiszta termék növelésének lehetséges alternatívái: növelni a produktív munkaerőt, vagy növelni a produktív munkaerő termelékenységét. Mindkét esetben az anyagi és emberi erőforrások racionális allokációjáról van szó, és Smith két lényeges premisszájából kiindulva, mindkét alternatíva előfeltételei, a tiszta termék növelésének esélyei a mezőgazdaságban a legkedvezőbbek. Az első premissza szerint, minthogy a produktív és improduktív munka aránya valamennyi szektor közül, a termelési folyamat természetéből eredően, a mezőgazdaságban a legmagasabb, ez a magas arány az alkalmazott munkaerő abszolút növekedése esetén is igaz, s ezért a beruházott tőkének a többi szektorhoz képest mindig nagyobb része képes többletet, a következő termelési ciklus(ok) során tőkeként fölhasználható javakat előállítani. J. Hicks szerint a produktív és az improduktív munka smithi gondolata — amely olyannyira idegen a modern gazdaságelméleti gondolkodástól — a formális növekedési modellből hiányzó állótőke funkcióját van hivatva helyettesíteni. Smith kétségtelenül nem különítette el egyértelműen a „munka és tőke produktív szolgálatát”, ahogy azt később J.-B. Say tette.<sup>28</sup> A munka és tőke produktivitásának vonatkozásában Smith következetesen csak azt említette, hogy racionális tőkeallokáció növeli a munka produktivását, s eltérően a mai statisztikák általános gyakorlatától — lásd: egy főre eső GNP vagy NNP — arra törekedett, hogy valamilyen módon meghatározza a tiszta termék és a beruházott tőke arányát. Így figyelmen kívül maradt az a tény, hogy mivel egy új termelési ciklus kezdetén a tőkeberuházás valamilyen arányban megoszlik az álló- és forgótőke között, a tőke termelékenysége és hasonlóképpen a többlet nem feltétlenül az alkalmazott produktív munkával arányosan fog növekedni. Továbbá a fenti módszer alkalmazásával maga a tőke fogalma válik parttalaná. Ez a dilemma különösen J.-B. Say-nél válik egyértelművé, akiben a kortársak *A nemzetek gazdagsága* szertelen burjánzásának megregulázóját tisztelték, s aki művével formát

<sup>26</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1. 291—292. o.

<sup>27</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 385. o.

<sup>28</sup> Say, J.-B. (1817) Tom 1., 53. o.; l. még J.-B. Say levelét T. R. Malthushoz, in: Say, J.-B. (1821) 63. o.

adott a politikai gazdaságtan későbbi alkotói számára, amikor is a rend- és rendszerteremtés fáradságos munkája során megjelenik nála az improduktív tőke fogalma!<sup>29</sup> Az álló- és forgótőke viszonya valóban nem része a formális növekedési modellnek, de az alábbi idézet alapján meglehetősen egyértelmű, hogy Smith annak jelentőségére utalt, amikor a következőket írta: „[Az állótőke] alapvetően a következő négy tételből áll, [. . .] harmadszor, a birtok beruházásaiból, azokból a gazdaságosan elvégzett beruházásokból — úgy mint irtásból, csatornázásból, bekerítésből, trágyázásból, meszezésből — áll, amelyek által a birtok földművelésre, növénytermesztésre a lehető legmegfelelőbb állapotba hozható. Teljesen jogosan tekintenek a jobbra tett gazdaságra ugyanúgy, mint azokra a hasznos gépekre, amelyek megkönnyítik és lerövidítik a munkát, s amelyeknek segítségével változatlan nagyságú forgótőke mellett sokkal nagyobb jövedelmet tud biztosítani tulajdonosának. Egy jobbra tett gazdaság hasonlóképpen előnyös, de sokkal tartósabb, mint azon gépek bármelyike, s gyakran nem kíván további javítást, csak a gazda földművelésbe fektetett tőkéjének még jövedelmezőbb felhasználását.”<sup>30</sup>

Ebből a megállapításból következik a második premissza, amelyből — a munkamegosztás fejlődésén alapuló növekedési modellel ellentétben — a mezőgazdasági szektor termelékenységének és jövedelmezőségének elsődlegessége következik. Eszerint a mezőgazdaságot mint tőkeintenzív szektort nemhogy konstans skála-hozadék jellemzi, hanem egyenesen növekvő skála-hozadék, minthogy a talaj termőképességét javító beruházások a mezőgazdasági állótőke tömegét növeli, s az álló- és forgótőke arányában bekövetkezett változás következtében a mezőgazdasági termelékenység változatlan forgótőke-beruházás mellett is növekszik. Mind a tőke és munka, mind az álló- és forgótőke aránya valamennyi szektorhoz képest a mezőgazdaságban a legmagasabb, s ez döntő jelentőségű a gazdasági növekedés szempontjából.

Mint a fentiekben láttuk, földldhatatlan ellentmondás feszül a smithi morálfilozófia és politikai gazdaságtan között; a természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszere megteremtésének, szűkösség állapotából való fölszabadulásának társadalmi költségei nagyok, a várható áldozatok, a társadalmi cél elérését tehetik kétségessé. De vajon hol húzódnak a gazdasági növekedés smithi modelljének határai — avagy valóban olyan végtelen és akadálytalan, amilyenek a növekedési pálya kezdetén tűnik? Minthogy Smith növekedési modellje egy szüntelenül emelkedő spirál, követve A. Lowe és W. O. Thweatt megoldását, a gazdasági növekedés tényezőinek kölcsönhatásait, egymást erősítő mechanizmusait vizsgálva egy tetszőlegesen választott pontról tudunk kiindulni, mondjuk arról a pontról, amikor az iparcikkek és a mezőgazdasági termékek iránt mutatkozó növekvő kereslet arra ösztönzi a vállalkozót, a termelőt, hogy összhangban a növekvő kereslettel, növelje vállalkozásának teljesítményét. Ekkor a munkaerő iránti kereslet növekszik, s minthogy a munkaerőkínálat korlátai rövid távon kemények, a vállalkozó, a termelő a magasabb profit

<sup>29</sup> Say, J.-B. (1817) Tom 1., 95—115. o.; Schumpeter, J. A. (1954) 542. o.

<sup>30</sup> Smith, A. (1976) Vol. I., 297—298. o.

reményében átmenetileg hajlandó magasabb bért fizetni munkásainak. A növekedési ciklus kezdetén mutatkozó magas munkabérek fokozatosan süllyednek, de mivel a termelés az előző ciklushoz képest mindig magasabb fokon megy végbe, a piac kiterjedése, a munkamegosztás fejlődése, a tőkefelhalmozás következtében soha nem süllyed az előző ciklus átlaga alá, továbbá azért — ahogy Smith hozzáteszi —, mert „az ember iránti kereslet, mint akármilyen árucikké, szükségképpen szabályozza az embertermelést”.<sup>31</sup> Az iparcikkek és mezőgazdasági termékek piacán mutatkozó növekvő kereslet tehát rövid távon a bérek emelkedését idézi elő, mert a magas bérek következtében javuló életkörülményekkel együtt növekszik a népesség, vagy más szóval a munkaerő. Választott növekedési pályánk kezdetén az iparcikkek és mezőgazdasági termékek iránt mutatkozó kereslet, a piac kiterjedését jelenti, ami — Smith híres megállapítása szerint — meghatározza a munkamegosztás mindenkori fejlettségének szintjét. A piac kiterjedésének növekedése egyúttal azt is jelenti, hogy a termelés, a munkamegosztás már idézett innovatív és technológiai előnyeiből eredően, a korábbi növekedési ciklushoz képest magasabb fokon megy végbe. A növekedési modell kritikus pontja a profitráta, ugyanis, vélhetően a magasabb munkabér, amely a növekedési ciklus első szakaszát jellemzi, lenyomja a profitrátát. (Ez természetesen nem zárja ki, hogy a profit tömege növekedjék.) A csökkenő profitráta tulajdonképpen a klasszikus gazdaságelméleti gondolkodás nagy témája és keresztje. Smith ezt a jelenséget a tőkefelhalmozás hosszú távú és szükségszerű következményének tartotta, s minthogy a növekvő kereslet miatt a piac kiterjedése tágul, a munkamegosztás fejlődik, s az újabb anyagi és emberi erőforrásokat feltáró termelékenységnövekedés az előző termelési ciklushoz képest több tőke felhalmozását teszi lehetővé, amely újabb munkaerő-, s egyúttal piaci keresletet támaszt stb., a profitráta viszonylagos csökkenése nem elháríthatatlan akadály a növekedési pálya útján. A növekvő felhalmozás, a táguló piac, a fejlődő munkamegosztás a profitrátát mindig a kritikus szint fölött tartják.

Úgy tűnik, hogy a gazdasági növekedés előtt nincsenek akadályok, mivel a növekedés alkotóelemei — a munkamegosztás, a tőkefelhalmozás és a munkaerőkínálat (népességnövekedés) — a rendszer tökéletesen egymásba illeszkedő „függő változói”. Eltekintve attól a körülménytől, hogy minden gazdasági rendszer bonyolult társadalmi környezetben működik, s ennek a környezetnek rövid és hosszú távú kihívásai előre nem tervezhetően meghatározzák a gazdasági rendszer működésének lehetőségeit, a gazdasági növekedés pályáját és ütemét, a fenti alkotóelemek harmonikus viselkedése kritika tárgyává vált a Smith utáni gazdaságelméleti gondolkodásban, s épp a népességnövekedés és a természet, vagy pontosabban a természeti erőforrások korlátozottsága voltak a ricardói-malthusi politikai gazdaságtan „archimédeszi pontjai”.

Kétségtelen, hogy a gazdasági növekedés modelljének gazdasági elemei, a kereslet—kínálat törvénye szerint összehangolt népességnövekedés nem állja ki az alapos

<sup>31</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 89. o.

kritikát, azonban számos részletből kitűnik, hogy maga Smith sem feltételezte a népességnövekedés és a munkaerő iránti kereslet, illetve hasonlóképpen a munkabérek emelkedése, minden körülmények között fennálló, funkcionális viszonya harmóniáját. Ha feltételezzük, hogy a népességnövekedés a rendszer független változója, nem a kompetitív gazdaság törvényeit követi, ez magát a gazdasági növekedés szüntelenül fölfelé ívelő pályáját rombolja le. *A nemzetek gazdagságában* a növekedési pálya végén valóban fölrémlik a stagnáló állapot víziója, amikor is az erőforrások már maximálisan hasznosítva vannak. Mintegy mentőgondolatként teszi hozzá Smith: „De talán soha nem ért még el ország a bőségnek erre a fokára.”<sup>32</sup> Ezzel a megállapítással ismét helyreáll a legfelsőbb rend, s az a természet, amely már a ricardói—malthusi fukarsággal sújtotta a természetes szabadság egyszerű és nyilvánvaló rendszerének létrehozásán munkálkodókat, most ismét jótékony és vendégszerető. A természet segítő beavatkozása mintegy kiigazítja, helyrehozza a munkamegosztás, a népességnövekedés, a felhalmozás összhangjának zavarait. S ha a természet az evilági gazdaság zavarai fölé emeltetik, megszűnik létezni a természet és a gazdasági rendszer viszonyának nyilvánvaló paradoxonja: ami szerint, ha egy ország természeti és anyagi erőforrásainak hasznosítása tovább nem feszíthető, akkor mindegy, ha úgy fogalmazunk, hogy egy adott gazdasági rendszer rendelkezésére álló természeti és anyagi erőforrások növekvő hasznosítása a népesség lélekszámához képest kritikus küszöbhez érkezett, vagy ha úgy, hogy a lakosság lélekszámának növekedése érkezett kritikus küszöbhez egy adott gazdasági rendszer rendelkezésére álló természeti és anyagi erőforrásokhoz képest. Mindkét esetben az történik, hogy bár a természetjogi felfogást követő Smith szerint az isteni gondviselésből eredő természet több mint materiális valóság, a racionális és hatékony gazdasági rendszer — amely egyébként szintén ebből a legfelsőbb rendből veszi eredetét és jogosultságát — ezt a természetet belátható időn belül feléli, üres kagylóhéjjá változtatja. Miközben a cél az ember felszabadítása a gazdasági szűkösség állapotából, itt a természet lett megszabadítva a gazdasági növekedés smithi rendszerének béklyóitól.

A Smith utáni gazdaságelméleti gondolkodás világi kezekre kerül, s az isteni gondviselés, a nagy rendcsináló kiüzetik ebből a materialista világból.<sup>33</sup> Ezért, némiképp leegyszerűsítve, azt mondhatjuk, hogy míg Smith a stagnáló állapot elérkeztét kitolta az idők végtelenjébe, addig Ricardo a csökkenő hozadék elmélete,

<sup>32</sup> Smith, A. (1976) Vol. 1., 106. o. Smithnél jelenik meg először a csökkenő reálbérek és a csökkenő profitráta koncepciója, amely D. Ricardón és E. Westen át Marxig hatással volt a klasszikus gazdaságelméleti gondolkodásra, s amely — a smithi kifejezést használva — a kereskedőtársadalom válságát hirdető elméletek egyik fontos pillére. Ennek elemzésével foglalkozik: Fellner, W. (1957) 16—25. o.; Maarek, G. (1979) 185—198. o.; Robinson, J. (1942) 37 sk. o.; Samuelson, P. A. (1957) 892—895. o.

<sup>33</sup> Mivel a fenti kérdés filozófiai irodalma több, mint bőséges, továbbá meglehetősen ismert, itt csak egy tanulmányra hivatkozom, amely a korábbi filozófiai örökség és a smithi társadalomfilozófia közötti kapcsolat elemzésével foglalkozik: Bitterman, H. J. (1940) 487—520. o. L. még: Veblen, T. (1919) 130—147. o.

Malthus pedig népesedésmélete alapján annak közeli eljövételét jósolta. J. S. Mill pedig ezt a közeli jövőt — aminek eljövételében egy pillanatig sem kételkedett — a ricardói—malthusi „világi kárhozat filozófiájával” szemben boldog és békés aranykorra változtatta.<sup>34</sup>

A gazdasági rendszer smithi modelljének működési zavarai nem magyarázhatók egyszerűen azzal a ténnyel, hogy a népességnövekedés, a rendszer egyik pillére, nem igazodik a piaczgazdaság racionális működtetésének törvényeihez, s kielégítően azzal sem, hogy a műből, de ami még fontosabb, a növekedés formális rendszeréből hiányzik a technológiai fejlődés eszméje, amely időről időre tovább tudja tolni a természeti erőforrások hasznosításának és hasznosíthatóságának határait. A technológiai fejlődésbe vetett „optimizmus” hiányából nemcsak arra lehet következtetni, hogy *A nemzetek gazdagságának* korát, s ezzel együtt a mű világát még a gazdasági növekedés *ancien régime*-típusú szakasza jellemezte, hanem arra is, hogy a társadalmi cselekvések, intézmények bonyolult hálózatában létező mégoly tökéletes, gazdasági megalapozottságú növekedési modell a technológiai fejlődés eszméjével vagy anélkül sem lehet a társadalmi-történelmi fejlődés, mint egy magasabb rendű entitás magyarázó princípiuma. Valami történt, vagy pontosabban elkezdett történni az 1750-es, 1760-as évek Angliájában, amit Smith a történelem, a morálfilozófia, a pszichológia és a gazdaságelmélet harmonikus összefogásával próbált megérteni. A gazdasági növekedés, éppúgy a társadalmi-történelmi fejlődés számos elemének felfedezése adja a mű csodálatos újszerűségét, de hogy az elemek nem örökkévalók, s éppen halandóságuk a fejlődés további útjának biztosítéka, ennek felismerése már a gazdaságelméleti gondolkodás következő nemzedékeire maradt.<sup>35</sup>

#### Irodalom

- Abraham-Frois, G.—Berrebi, E. (1976): *Théorie de la valeur, des prix et de l'accumulation*, Paris 1976.
- Bittermann, H. J. (1940): „Adam Smith's Empiricism and the Law of Nature”, *Journal of P. E.* 1940, Vol. 48, 487—520, 703—734. o.
- Böhm-Bawerk, E. von (1921): *Positive Theorie des Kapitals*, 4. Aufl., Bd. 1—2., Jena 1921.
- Braudel, F. (1979): *Civilisation matérielle, économie, XV<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècle*, Tome 3: „Le temps du monde”, Paris 1979.
- Campbell, R. M.—Skinner, A. S. (1982): *Adam Smith*, London 1982.
- Cantillon, R. (1952): *Essai sur la nature du commerce en général*, Paris 1952.
- Clapham, J. H. (1968): *The economic development of France and Germany. 1815—1914*, Cambridge 1968.
- Coleman, D. S. (1956): „Industrial Growth and Industrial Revolution”, *Economica* 1956, N. S., Vol. 23, Nr. 89., 1—22. o.

<sup>34</sup> Polányi tisztelte meg D. Ricardo és T. R. Malthus politikai gazdaságtanát ezzel a szigorú *epitheton ornans*-szal. L. Polányi, K. (1957) 98. o.

<sup>35</sup> A már idézettek mellett még az alábbi művek formálták elemzésünk gondolatmenetét: Eltis, W. (1984); Heilbronner, R. L. (1973) 243—262. o.; Levine, D. P. (1978); Lowe, A. (1954) 127—157. o.; Spengler, J. J. (1959) 397—415. o.; 1—12. o.; Thweatt, W. O. (1959) 227—230. o.

- Cropsey, J. (1975): „Adam Smith and Political Philosophy”, in: *Essays on Adam Smith*, ed. by A. S. Skinner and T. Wilson, Oxford 1975, 132—153. o.
- Deane, P. (1955—56): „The Implications of Early National Income Estimates for the Measurement of long-term Economic Growth in the United Kingdom”, *Economic Development and Cultural Change* 1955—56, Vol. 4., 3—38. o.
- Durkheim, E. (1902): *De la division du travail social*, 2ième éd., Paris 1902.
- Eagly, R. V. (1974): *The Structure of Classical Economic Theory*, London 1974.
- Eltis, W. (1984): *The Classical Theory of Economic Growth*, London 1984.
- Fellner, W. (1957): „Marxian Hypotheses and Observable Trends Under Capitalism: A 'Modernised' Interpretation”, *Economic Journal* 1957, Vol. 67., 16—25. o.
- Ferguson, A. (1767): *An Essay on the History of Civil Society*, Edingurgh 1767.
- Flaschel, P. (1983): *Marx, Sraffa und Leontief. Kritik und Aufsätze zu ihrer Synthese*, Frankfurt/Main 1983.
- Foley, V. (1974): „The division of labor in Plato and Smith”, *History of Political Economy* 1974, Vol. 6., 220—242. o.
- Hamowy, R. (1968): „Adam Smith, Adam Ferguson, and the Division of Labour”, *Economica* 1968, N. S., Vol. 35., 249—259. o.
- Harris, D. J. (1978): *Capital Accumulation and Income Distribution*, Stanford, Cal. 1978.
- Hartwell, R. M. (1971): *The Industrial Revolution and Economic Growth*, London 1971.
- Heckscher, E. F. (1934): *Mercantilism*, Vol. 1—2, London 1934.
- Heilbroner, R. L. (1973): „The Paradox of Progress: Decline and Decay in The Wealth of Nations”, *J. of the History of Ideas* 1973, Vol. 34, Nr. 2., 243—262. o.
- Hicks, J. (1969): *A Theory of Economic History*, London 1969.
- Hicks, J. (1974) „Capital Controversies: Ancient and Modern”, *American Economic Review*, 1974, Vol. 64. May. 307—316. o.
- Hicks, J. (1965): *Capital and Growth*, Oxford 1965.
- Hicks, J. (1983): *Classics and Moderns. Collected Essays on Economic Theory*, Vol. 3., Cambridge, Mass. 1983.
- Hollander, S. (1973): *The Economics of Adam Smith*, Toronto 1973.
- Hutchison, T. W. (1964): *Positive Economics and Policy Objectives*, London 1964.
- Jevons, S. W. (1965): *The Theory of Political Economy*, 5th ed., N. Y. 1965.
- Jogland, H. H. (1959): *Ursprünge und Grundlagen der Soziologie bei Adam Ferguson*, Berlin 1959.
- Kaldor, N. (1978): *Further Essays on Economic Theory*, London 1978.
- Katouzian, H. (1980): *Ideology and Method in Economics*, London 1980.
- Keynes, J. N. (1955): *The Scope and Method of Political Economy*, 4th ed., N. Y. 1955.
- Keynes, J. M.: *The General Theory*, N. Y. é. n.
- Kindleberger, C. P. (1976): „The historical background: Adam Smith and the industrial revolution”, *The market and the state. Essays in Honour of Adam Smith*, ed. by T. Wilson and A. S. Skinner, Oxford 1976, 1—41. o.
- Kuznetz, S. (1951): „Statistical trends and historical changes”, *EHR* 1951, Sec. Ser., Vol. III., No. 3., 265—278. o.
- Levine, D. P. (1978): *Economic Theory*, Volume I. „The elementary relations of economic life”, London 1978.
- Levine, D. P. (1977): *Economic Studies: Contributions to the Critique of Economic Theory*, London 1977.
- Lowe, A. (1954): „The Classical Theory of Economic Growth”, *Social Research* 1954, Vol. 21., No. 1., 127—157. o.
- Maarek, G. (1979): *An Introduction to Karl Marx's Das Kapital. A Study in Formalisation*, N. Y. 1979.
- Mantoux, P. (1959): *La révolution industrielle au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1959.
- Marglin, S. A. (1974): „What do bosses do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Productions”, *The Review of Radical Political Economics* 1974, Vol. 6., No. 2., 33—60. o.
- Marschall, A. (1961): *Principles of Economics*. Vol. 1—2., London 1961.

- Marx, K. (1974): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1., Berlin 1974.
- Menger, C. (1923): *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Wien 1923. (2. Aufl., 1923 variorum)
- Mill, J. S. (1921): *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London 1921.
- Mill, J. S. (1921): *Principles of Political Economy*, London 1921.
- Mises, L. (1933): *Grundproblem der Nationalökonomie*, Jena 1933.
- Mitchell, B. R. (1981): *European Historical Statistics 1750—1975*, N. Y. 1981.
- Morishima, M. (1973): *Marx's Economics. A Dual Theory of Value and Growth*, Cambridge 1973.
- Morishima, M.—Catephores, G. (1978): *Value, exploitation and growth. Marx in the light of Modern Economic Theory*, London 1978.
- Myers, M. L. (1967): „Division of Labour as a Principle of social cohesion”, *The Canadian Journal of Economics and Political Science* 1967, Vol. 33., 432—440. o.
- Myrdal, G. (1961): *The Political Element in the Development of Economic Theory*, London 1961.
- Napoleoni, C. (1975): *Smith, Ricardo, Marx*, Oxford 1975.
- Nef, J. U. (1934—35): „The Progress of Technology and the Growth of Large-Scale Industry in Great Britain 1540—1640 = *EHR* 1934—35, Vol. 5., 3—24. o.
- Pawson, E. (1979): *The Early Industrial Revolution. Britain in the eighteenth century*, N. Y. 1979.
- Polányi, K. (1957): *The Great Transformation*, Boston 1957.
- Rae, J. (1895): *Life of Adam Smith*, London 1895.
- Reisman, D. A. (1976): *Adam Smith's Sociological Economics*, London 1976.
- Robbins, L. (1962): *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London 1962.
- Robinson, J. (1942): *An Essay on Marxian Economics*, London 1942.
- Robinson, J. (1978): „The Organic Composition of Capital”, = *Kyklos* 1978, Vol. 31., 5—20. o.
- Rosenberg, N. (1965): „Adam Smith on the Division of Labour: Two Views or One?” *Economica* 1965, Vol. 32., May, 127—139. o.
- Roston, W. W. (1965): *The Stages of Economic Growth*, Cambridge 1965.
- Samuelson, P. A. (1957): „Wages and Interest: A Modern Dissection of Marxian Economic Models”, *American Economic Review* 1957, Vol. 47., Nr. 6., 884—912. o.
- Say, J.-B. (1840): *Cours complet d'économie politique pratique*, Bruxelles 1840.
- Say, J.-B. (1821): *Letters to Mr. Malthus*, London 1821.
- Say, J.-B. (1817): *Traité d'économie politique*, Tom 1—2, Paris 1817.
- Schumpeter, J. A. (1954): *History of Economic Analysis*, New York 1954.
- Senior, N. W. (1966): *Selected Writings on Economics*, N. Y. 1966.
- Senior, N. W. (1836): *An Outline of the Science of Political Economy*, London 1836.
- Schumpeter, J. A. (1939): *Business Cycles*, N. Y. 1939.
- Smith, A. (1976): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Vol. 1—2. Chicago 1976.
- Smith, A. (1896): *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, Oxford 1896.
- Smith, A. (1976): *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford 1976.
- Spengler, J. J. (1959): „Adam Smith's Theory of Economic Growth”, *Southern Economic Journal* 1959, Vol. 25., No. 4., 397—415. o. Vol. 26., No. 1., 1—12. o.
- Spengler, J. J. (1963): „Mercantilist and physiocratic growth theory”, *Theories of Economic Growth*, ed. by B. F. Hoselitz et al., Glencoe, IL. 1963, 3—64. o.
- Thweatt, W. O. (1957): „A Diagrammatic Representation of Adam Smith's Growth Model”, *Social Research* 1957, Vol. 24., No. 2., 227—230. o.
- Veblen, T. (1919): *The Place of Science in Modern Civilisation*, N. Y. 1919.
- Walras, L. (1952): *Éléments d'économie politique pure ou théorie de la richesse sociale*, Paris 1952.
- Walsh, V.—Gram, H. (1980): *Classical and Neoclassical Theories of General Equilibrium*, N. Y. 1980.
- Weber, M. (1956): „Die ‚objektivität‘ sozialwissenschaftlicher Erkenntnis”, *Soziologie, Weltwirtschaftliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1956, 186—262. o.
- Weber, M. (1956): „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der Sozialwissenschaften”, *Soziologie, Weltwirtschaftliche Analysen, Politik*, Stuttgart 1956, 263—310. o.



- West, E. G. (1964): „Adam Smith’s Two Views on the Division of Labour”, *Economica* 1964, Vol. 31., Febr., 23—32. o.
- West, E. G. (1969): „The Political Economy of Alienation: Karl Marx and Adam Smith”, *Oxford Economic Papers* 1969, Vol. 21., 1—23. o.
- Wicksell, K. (1934—35): *Lectures on political economy*, Vol. 1—2., London 1934—35.

## SUMMARY

### *László Fekete: Approaches to Economic Growth and Social Transformation during the Course of the Industrial Revolution — Adam Smith*

Following Adolph Blanqui’s usage the great transformation, which began in the mid-eighteenth century, has been called the industrial revolution, even though what was taking place in eighteenth-nineteenth-century European societies was much more than can be covered by the single concept of industrial revolution. The key points of the history of the industrial revolution have already been explored, most of them were also well-known and manifest to the scholars living during this age. Since 1776, at which time the two seminal works of the intellectual foundation of nineteenth-century Europe—*The Wealth of Nations* by A. Smith and *A Fragment on Government* by J. Bentham—were published, the accumulation of capital, the extension of the national and international markets, the technical and social division of labour, technical innovation, the policy of liberalism, and the utilitarian spirit of the bourgeois society have been taken for granted, as the principal preconditions and agents for setting up modern society. The concept of capital or the accumulation of capital is also a case in point. This concept is the intellectual heritage of generations of the classical political economists from F. Quesnay, A. Smith through D. Ricardo, J. S. Mill, K. Marx up to C. Menger, L. Walras, S. Jevons, and A. Marshall. Although the development of the classical system of political economy more closely resembles an ideational synthesis than a Kuhnian scientific revolution the ideas of A. Smith and D. Ricardo or R. Malthus and J. S. Mill on economic growth, and on the never-ceasing possibility for economic growth in the future differed essentially from each other.

The ruling idea and impact of the age of the industrial revolution was economic growth. But the authors of the classical political economy were frequently hesitant to place confidence in the long-term sustained economic growth. Since A. Smith, J. S. Mill, and A. Marshall at the beginning of the rise of the new paradigm in economic thought endeavoured to establish not simply the economic theory of their age, but a coherent system of social philosophy based on an economic foundation. What did indeed not occur to the economic thinkers of the age of the industrial revolution is that economic growth would become the organic condition in society—as W. W. Rostow attempts to show it as being—they faced the issue of economic growth as an unknown phenomenon which was not only an organic condition in society, but also unlikely to be sustained in the long term at all. It might not be stretching things to suggest that although the economic thought of the age of the industrial revolution based as it was on the concept of capital and the accumulation of capital was a train of coherent and successive scientific systems; every single system explaining the key issue, namely, the issue of economic growth, however, bears marks of the actual and short-run cycles of the course of the industrial revolution. These questions are the subject of the present essay. It will endeavour to follow up the single central issue of the Smithian political economy, to wit, the changing views on the chance for self-sustained and accelerating economic growth.

# NYELV ÉS VÁLASZTÁS

(Kierkegaard írásainak nyelv- és irodalomelméleti vonatkozásairól)

NEUMER KATALIN

Írásomban Kierkegaard-nak az emberi kommunikációra vonatkozó elképzelései egy aspektusát kívánom tárgyalni. Úgy gondolom, szoros kapcsolat mutatható ki a filozófusnak az exisztáló, választó individuumról vallott nézetei és a közlés lehetségességére vonatkozó eszmefuttatásai között. A következőkben azt kísérlem megmutatni, hogy műveit a filozófus az igazság olyan közlési módjának, formájának szánta, melynek segítségével az egyén az igazságot — e kifejezést a legszélesebb egzisztenciális értelemben használva — maga fogja elsajátítani, választani, s ezáltal önmagát mint exisztáló individuumot megteremteni.

Gondolatmenetem a következő: A *Lezáró tudománytalan utóirat* alapján röviden rekonstruálom a szerzőnek az exisztencia — igazság — választás — nyelvi megformálás kapcsolatra vonatkozó elképzeléseit, majd a *Vagy-vagy* példáján megmutatom, hogyan válnak ezek az elvek szöveg-, illetve jelentéskonstituálókká. Végül pedig jelzem a kifejtetteknek egy, az irodalomelmélet, illetve az irodalomtörténetírás számára releváns aspektusát. Valójában azonban az irodalomelméleti nézőpont nemcsak erre az utolsó részre jellemző: éppenséggel a kortárs irodalomelméleti kutatások az az elvárási horizont, melyből Kierkegaard filozófiájának egy eddig kevésbé tárgyalt rétege jelentőssé válik, illetve új megvilágításba kerül.

1846-ban, három évvel a *Vagy-vagy* megírása után jelenteti meg Kierkegaard a *Lezáró tudománytalan utóiratot*. Az írás szerzőjeként Johannes Climacust tünteti föl, maga kiadóként szerepel a címlapon. Johannes Climacus végigtekint a korábbi — szintén álnéven megjelent — Kierkegaard-műveken. Egyedül a *Filozófiai töredékeket* vallja közülük a magáénak, a többiről (a *Vagy-vagy*ról, *Az ismétlés*, a *Félelem és rettegés*, *Az életút stádiumai*, *A szorongás fogalma* című művekről, valamint Kierkegaard magiszter *Építő beszédeiről*) mint olvasmányairól számol be. Az írásokban arra a közlési formára ismer rá, mely által az igazság közlése egyáltalán lehetséges.

Felfogása szerint „a szubjektivitás, a bensőségessé az igazság”.<sup>1</sup> Az örök, objektív igazság a spekulációnak a megismerő ember számára ténylegesen el nem érhető absztrakciója, mivel „az, akinek élnie kell a magyarázattal, akadályozva van a

<sup>1</sup> *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, Gesammelte Werke, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1957, Abt. 16., Bd. I., S. 273.

megértésben egzisztáló volta által, s csak fantaszta, ha azt képzei, hogy sub specie aeterni létezik, ha tehát éppen arra kell magyarázatot kapnia, hogyan értelmezze az örök igazságot az idő meghatározásán belül az, aki egzisztálása révén maga is időben létezik”.<sup>2</sup> „Minden lényegi megismerés az egzisztenciára vonatkozik, vagy más szavakkal; csak az a lényegi megismerés, melyet lényegi kapcsolat fűz az egzisztenciához.”<sup>3</sup> Az exisztáló az időben létezik, ezért a számára való „igazság a [valamivé-] levésben (Werden) van, az elsajátítás folyamatában”.<sup>4</sup>

Az igazság fenti meghatározásából következik a neki megfelelő közlésmód: „Ha [...] a bensőségesség az igazság, akkor az eredmények zajongó limlomok, amelyekkel nem szükséges egymást gyötörnünk, s az eredmények közlése természetellenes érintkezés az emberek között, amennyiben minden ember szellem, s az igazság éppen az elsajátítás öntevékenysége.”<sup>5</sup> A közlemény az olvasóhoz mint exisztáló egyénhez, s nem pusztán értelméhez szól. A direkt, közvetlen közlés, az értekezés-forma, alkalmatlan a lényegi igazság átadására, mivel objektív bizonyosságot és végeredményt követel. A lényegi igazság adekvát közlési formája a művészi forma, az ellentétes forma [Gegensatz-Form<sup>6</sup>], a komikus és a patetikus ellentétes egysége, az irónia, a humor. Az író maga nem léphet föl a műben, hogy — autoritásként — kinyilvánítsa, mit is akart mondani (különben sem bizonyos, hogy szándéka a műben realizálódott), nem döntheti el a műve által fölvetett kérdéseket. El kell idegenítenie az olvasót magától és a múltól. Az olvasónak a szerzőhöz és a műhöz való viszonya nem lehet egyértelmű, hogy a közlemények igazságához se viszonyuljon egyértelműen — illetve hogy az egyértelműséget magának kelljen létrehoznia. A mű értelme így az olvasóban fog rejleni. Ezért örült pl. Szókratész az előnytelen külsejének, mert ez „hozzájárul a tanítvány eltávolításához, úgy, hogy nem maradna meg a tanárral közvetlen viszonyban [...], hanem az ellentét taszítása által megértene azt, ami magasabb szinten iróniája volt, hogy a tanulóknak lényegében saját magával van dolga, s az igazság bensőségessége nem az a baráti bensőségesség, mellyel két kebelbarát egymás karjába omlik, hanem az elválasztottság, amelyben mindenki az igazban maga magának egzisztál”.<sup>7</sup> A nem benső módon elsajátított igazság, az elfogadás módja, formája révén nem-igazzá válik. A közlés célja ennek megfelelően nem az, hogy az igazságot kinyilvánítsa, hanem hogy az olvasóban azt indirekt módon létrehozza. Az így megírt műnek nem lehet az értekezés adekvát olvasata: sem nem olvasható értekezésként, sem nem írható róla értekezés. Ez az olvasási mód eldöntöttnek venné mindazt, amit a mű eldöntetlenül hagyott. Ezért tartja Johannes Climacus az említett írásokról adott interpretációját is inadekvátnak, mivelhogy bizonyos mértékig kifejtő

<sup>2</sup> Kierkegaard: Írásaiból, Gondolat, Budapest 1969, 376. o.

<sup>3</sup> I. m. 383. o.

<sup>4</sup> *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* . . . , Bd. I., S. 70.

<sup>5</sup> Írásaiból, 439—440. o.

<sup>6</sup> *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* . . . , Bd. I., S. 254.

<sup>7</sup> Írásaiból, 448. o.

értelmezést ad e művekről. (S föltehetően e sorok szerzőjéről is hasonlóképpen nyilatkozna: diszkurzív prózánk kierkegaard-i értelemben csak külsődleges lehet a lényegi igazsághoz képest, mely csak azt tanúsítja, hogy az igazi olvasók nem mi vagyunk.)

Johannes Climacus úgy véli, a *Vagy-vagy* fölépítése megfelel a kifejtett elveknek: „Hogy nincs eredménye és végleges döntése, az indirekt kifejezése az igazságnak mint bensőségességnek, és így talán polémia az igazsággal mint tudással szemben. Maga az előszó mond valamit erről, ámde mégsem kifejtve, hiszen akkor valamit bizonyosan tudnék, hanem a tréfa és hipotézis derűs formájában. Hogy nincsen szerző, ez a távolságtartás eszköze.”<sup>8</sup> A szereplők, *A* és *B* és az olvasó között hasonlóképpen távolság van. Pl. *B* valójában csak kinyilatkoztat, s semmilyen garanciát nem kapunk arra nézve, hogy egyáltalán tud valamit, kijelentéseinek igazságértéke bizonytalan. Így a mű az esztétikai és az etikai közötti választást — Johannes Climacus szerint a könyv az etikai és a vallási határát nem lépi át, csak elindul a vallási felé — az olvasóra bízta.

Lezárva a *Tudománytalan utóirat* immanens ismertetését, úgy gondolom, önkéntelenül adódik, hogy a kifejtettek irodalomelméleti terminusokban is megfogalmazhatóak. Kierkegaard, illetve Johannes Climacus szerint a műben a szerző nem léphet föl mindentudó elbeszélőként, maga helyett korlátozott nézőpontú és kompetenciájú fiktív elbeszélőket kell szerepeltetnie. Ezáltal a befogadónak a kijelentések közlőjéhez s így magukhoz a kijelentésekhez való viszonya ambivalenssé válik, a kijelentések igazsága föladott kérdésként jelenik meg számára.

De ennél többet is mondhatunk. Johannes Climacus a felsorolt műveket egyazon gondolat különböző megvalósulásaiént tárgyalja. A szövegeket részben kölcsönösen kiegészíti, részben szembeállítja egymással (pl. a *Vagy-vagy* és *Az életút stádiumai* esetében), illetve maga is vitába száll egy-egy megoldással. Így a műveket egy szövegekörpuszként kezeli, s minket is erre hív föl. Annál is inkább hajlunk erre, mivel a *Tudománytalan utóirat* útmutatása nélkül is alapot adnak erre az egyes írások. Így pl. *Az életút stádiumaiban* újra megjelenik a *Vagy-vagy*-ból Johannes, a csábító, Viktor Eremita és a törvényszéki tanácsos, s *Az ismétlés* elbeszélője, Constantin Constantinus. *Az ismétlés*-ben az elbeszélő ironikus felhanggal utal a *Vagy-vagynak* a házasság esztétikai érvényességéről szóló fejtegetéseire,<sup>9</sup> a szerző ifjú barátja szerint Jób tudja, hogy igaza van, az isten magyarázatára vár,<sup>10</sup> míg a *Vagy-vagy* prédikátorának tézise szerint Istennel szemben soha nincs igazunk. A *Vagy-vagy* elemzésénél viszont látni fogjuk, hogy sokszor az egyes írások kiegészítik egymást, segítenek egymás értelmezésében. Így — amennyiben igaz, hogy e művek esetében valóban nem értekezésformával, hanem művészi formával van dolgunk — az egyes művek közötti viták, Bahtyin kifejezésével ideologikus öntudatok párbeszédékként értelmezhetők, az

<sup>8</sup> *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*. . . Bd. I., S. 246.

<sup>9</sup> *Die Wiederholung*, Gesammelte Werke, Abt. 5 u. 6., S. 25.

<sup>10</sup> I. m. S. 78.

életmű pedig egymással összefonódó dialógusokként, mely mint egész is a fölmutatott paradigmák közötti választásra szólít föl.

A *Vagy-vagy* kulcsa Viktor Eremita bevezetőjében van.

Viktor Eremita *A* és *B* papírjainak megtalálójaként és sajtó alá rendezőjeként mutatkozik be. Nemhogy nem mindentudó elbeszélő, de mégcsak szereplőként vagy szemlélőként sincs jelen az elbeszélte eseményeknél. A papíroknak egyszerű olvasója, értelmezései egy átlagolvasó értelmezései.

Állításainak tartalma még inkább megerősít minket abban, hogy inkompetensnek tartjuk őt. Állításai ellentmondanak egymásnak. Állítja, hogy a papíroknak nincs végük, s így nem dől el, hogy *A* győzi-e meg *B*-t vagy fordítva. Úgy látja, nem is szükséges a kérdést eldönteni meghatározott egyéniségekre nézve, mivel nem személyek, hanem szemléletek állnak egymással szemben. Ennek ellenére maga dönt *A* és *B* között, továbbá értékeli őket („E kéziratok révén alkalmam nyílt bepillantani két ember életébe, s igazolnom abbéli kételkedésemet, hogy a külső és a belső azonos volna. Ez főként az egyik emberre vonatkozik. Külseje tökéletesen ellentmondott bensőjének. Bizonyos mértékig ez a másikról is elmondható, akinek jelentéktelenebb külseje jelentősebb bensőt rejtegetett”<sup>11</sup>), s az olvasónak is döntést sugall, bár megfogalmazását akár ironikusként is értelmezhetjük („Én mint kiadó már csak azt szeretném kívánni, hogy a könyv kegyes órában találkozzék az olvasóval, és hogy a szeretetre méltó nőolvasónak sikerüljön *B* jószándékú tanácsait pontosan követni.” 25. o.). Az előbbieket alapján azonban legalábbis kérdés, javasolható-e döntés, illetve milyen értelemben.

Emellett Viktor Eremitának tárgyi tévedései is vannak. Azt írja, hogy *B* papírjainak keletkezési sorrendje egyértelműen megállapítható. *B* azonban első levelét a következőképpen kezdi: „Ezek a sorok, melyekre itt először esik a pillantásod, utoljára íródtak.” (569. o.) Ezzel szemben a második levélben többször úgy utal az elsőre, mint ami időben megelőzte a másodikat. („Bár sem szóban, sem írásban soha nem válaszoltál az előző levélre [ . . . ]”, 945. o.; „Amikor néhány nappal ezelőtt nálunk voltál, talán nem is gondoltad, hogy ismét kész leszek egy ilyen terjedelmes írással”, 987. o.) Ezek a sorok természetesen kérdésessé teszik *B*-nek azt az első levélben tett kijelentését is, miszerint az írásokat együtt, egy borítékban küldi el *A*-nak. Legalább részben téved Viktor Eremita abban is, hogy föltételezhetőnek tartja, *A* papírjait *B* leveleinek vétele után fogalmazta. *B* említi, hogy olvasta *A*-nak *Az első szerelemről* szóló kritikáját (587. o.). Ha a többi papír keletkezési idejéről valóban nem is állíthatunk semmi bizonyosat, erről az egyről igen.

Végül kérdéses, hogy Viktor Eremita valóban egy egyszerű létező olvasó-e, nem áll-e a háttérben mégis a mindentudó, okos szerző, aki mindentudásával nem óhajtván színre lépni, egy olvasót iktat önmaga és mondandója közé, hogy legyen, aki ezt a mondandót kellőképpen összezavarja. Ugyanis Viktor Eremita bevezetőjében utal egy

<sup>11</sup> *Vagy-vagy*, Gondolat, Budapest 1978, 10. o. Az e műből való idézetek helyét a továbbiakban a főszövegben zárójelben fogom megadni.

írói konvencióra *A csábító naplójával* kapcsolatban („az egyik szerző arra szánja el magát, hogy a másikban rejtőzködjék el, mint a ládikó a kínai ládikó-játékban”, 17. o.), s erre mint írói konvencióra utal — azaz olyan általános szabályra, mely szerint a hasonló típusú műveket írni és olvasni kell. Viktor Eremita bevezetője ezáltal legalábbis nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a papírok álneves írói mögött egy szerző rejtőzködjék, mégpedig olyan szerző, aki a közölteknél valamilyen értelemben többet tud. S ez nem lenne ellentétben a *Tudománytalan utóirat* szerzőjének fölfogásával sem. Johannes Climacus arról beszél, hogy ő nem tanítómester, hanem tanuló, aki nem tud lényegesen többet vagy kevesebbet, mint bármely ember, egy vonatkozásban azonban különbözik a többiektől, bizonyosan tudja, hogy nem tud.<sup>12</sup>

A felsoroltak következtében az olvasó viszonya Viktor Eremita közléseihez nem lehet közvetlen, állításainak igazsága eldöntendő kérdés kell legyen számára.

A bevezető megadja a mű lehetséges interpretációit is: ezeket mint lehetőségeket, tehát mint eldöntendő kérdéseket veti föl. A következő problémákat jelzi:

- *A* és *B* azonos vagy különböző személyek-e; *A csábító naplójának* *A*-e a szerzője,
- milyen sorrendben keletkeztek a papírok,
- valaki a stádiumokat végigélte vagy csak végiggondolta,
- eldöntendő kérdések-e egyáltalán a felsoroltak.

Ezek nélkül a külön megadott szempontok nélkül a művet egyértelműnek tudnánk olvasni. Nélkülük a *Vagy-vagy* több fiktív elbeszélő írásának összekapcsolásából származó mű lenne, melyben láthatatlanul, de egyértelmű célszerűséggel munkálna az írói szerkesztés. A papírok időrendben követnék egymást (kivételem *B* első és második levele, melyek keletkezési sorrendjét így sem tudnánk eldönteni). *B* papírjai cáfolnák *A* papírjait, s így a *B* által képviselt életszemlélet *A*-énál egyértelműen magasabb rendű lenne. Föl sem vetődne a kérdés, hogy *A* és *B* azonosak-e egymással. Ugyanígy nem lenne kérdés, hogy valaki a stádiumokat végigélte vagy csak végiggondolta. S végül természetesen föl sem vetődhetne a probléma, hogy e kérdések eldöntendő-e.

Csak a felsorolt szempontok adhatnak, ám nem szükségképpen adnak, más hangsúlyt a mű egyes részleteinek, így *A* és *B* közös témáinak (barátság, szerelem, hivatás), hasonló véleményeinek (így pl. *A* és *B* hasonlóképpen érvelnek a naplóírás szükségessége mellett [46. o., 816. o.], s hasonlóan jellemzik saját korukat: fölbomlott közösséget látnak, elszigetelt egyénekké, mely egyszerre komikus és tragikus).

A szereplőknek egymáshoz való ambivalens viszonya lehetővé teszi, hogy ezt a viszonyt önmagukhoz való viszonyként értelmezzük. *A* ambivalensen viszonyul *A csábító naplója* szerzőjéhez: egyszer romlott embernek nevezi (386. o.), máskor úgy gondolja, nem nevezhetjük mégsem gonosztevőnek, sőt a sorsa iránti részvét sem hiányzik belőle (392. o.). Különösen pregnánsan jellemzik ezt a viszonyt a következő sorok alanyainak váltásai: „Rettenetes ez a leány számára, még rettenetesebb a férfinak [eddig a mondat egyes szám harmadik személyre, mint az elbeszélő számára közömbös külsőre vonatkozik]; mert magam is alig tudok úrrá lenni azon a

<sup>12</sup> *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*. . . Bd. II., S. 337.

szorongáson, mely mindig elfog, valahányszor a dologra gondolk [az elbeszélő egyes szám első személyben megjelenik, viszonyul a tárgyhoz, nem pusztán leírja, ám a tárgy még tőle különböző tárgy]. Engem is magával ragad a köd birodalma, az álomvilág, ahol minden pillanatban rettegünk még a saját árnyékunktól is [az elbeszélő egy általános, mi' alá rendeli magát, részt vesz az elbeszéltekben]. Hiába próbálom kitörni belőle, úgy követem, mint fenyegető árny, mint néma vádló [az egyes szám első személyű elbeszélő aktívan részt vesz az eseményekben, de a csábítótól ismét elhatárolja magát, vádlója, bár nem állítható, hogy fölindultság nélküli vádlója].” (394. o.)

*B* szintén ambivalensen viszonyul részint *A*-hoz, részint az általa képviselt esztétikai stádiumhoz. Bár elítéli *A*-t, többször jelzi, hogy szereti, bizalmába avatja („teljesen bizonyos, hogy egyetlen más embernek sem beszélnek házasságom körülményeiről, teljesen biztos, hogy előtted bizakodó örömmel tárulkozom ki”, 603. o.), aki soha senkinek sem lehetne bizalmasa, hiszen csak jövevény, vendég ezen a világon (672. o.). Mindezeknél fontosabb azonban az, hogy úgy tűnik, *B*-t magát is megérintette az esztétikai életszemlélet („Rám sajnos túlságosan erősen hatott az esztétikai ahhoz, hogy ne tudjam: a ‚házasember’ szó a füledet hasogatja”, 638. o.), s ma is hat rá („még én is valóban némi bosszúsággal érzem, hogy megvesztegetsz, és hagyom, hogy magával ragadjon féktelenséged és a látszólag jóindulatú szellemesség, mellyel mindent kigúnyolsz, hogy én is ugyanabba az esztétikai-intellektuális mámorba ragadtatom magam, melyben te élsz”, 583—584. o.). *B* azt állítja, hét évvel idősebb *A*-nál (675. o.), és lehetséges, hogy valóban ő az idősebb barát; de nem elképzelhetetlen, hogy — amennyiben *A* és *B* mégis azonos személyek — a valakinél „hét évvel idősebb” *A*.

*A*-nak *B*-hez való viszonyáról *A*-tól semmi konkrétat nem tudunk meg, ő csak az etikai stádium általában vett jellemzésére szorítkozik. Azonban akár azonos *B*-vel, akár nem, bővebb információt semmiképpen sem kaphatnánk tőle: leendő vagy elmúlt énjéhez *A* konkrétan igen nehezen viszonyulhatna. Az esztétikai a nem-történeti: nincs belső története, tehát jövője és múltja. *B*, az etikai viszont — az etikainak történeti volta következtében — mind a kettőhöz, múltjához és jövőjéhez is viszonyt alakíthat ki. Há *B* viszont *A*-val egy időben létező külön személy lenne, akkor sem lehetne *A* írásainak címzettje. *A* csak hasonlónak írhat, mivel véleménye szerint csak a hasonló értheti meg a hasonlót. Írásainak címzettjei ezért vagy önmaga (diapszalmaták, napló), vagy a hasonlók. Ez utóbbi a *szynparanekromenoi* előtti felolvasások esetében evidens, az olyan, publikálásra szánt írások pedig, mint a Don Juan-tanulmány vagy a Scribe-kritika, minden alkalommal megjegyzik, hogy csak értőknek és egyetértőknek szólnak, és csak nekik mondhatnak valamit. *B* papírjai alapján azonban *A*-t e tekintetben némiképp következetlennek kell tartanunk, hiszen kiderül, hogy *A* oda szokta adni *B*-nek írásait, azaz a szakadék mégsem akkora a két személy, illetve életszemlélet között.

A papírok keletkezési sorrendjét illetően (a már említett Scribe-kritikán kívül) szintén nem kapunk adatokat. Mivel *B* papírjai szerint *A* és *B* folyamatos személyes

kontaktusban voltak, *A* előretalásai az etikai stádiumra, illetve *B* visszautalásai *A* egyes állásfoglalásaira nem jelentenek szükségképpen időbeli sorrendet is. *A* véleményét *B*-nek nem kellett föltétlenül írásban ismernie.

Viktor Eremita első két kérdésének tárgyalásánál megtehetjük, hogy elsősorban leíró-összegző módszerekhez folyamodjunk, mivel jelentésüknek volt egy, a köznapihoz közeli rétege is, továbbá tényleges interpretációjuk a negyedikként felsorolt eldöntendőség-problémakörrel függött össze. A végiggondolás—végigélés dilemmáját taglalva azonban a leírást és az interpretációt nem tudjuk szétválasztani, mivel a kifejezések köznapi jelentésére egyáltalán nem tudunk támaszkodni kifejtésünkben, a filozófus gondolatvilágának legbenső problémáinál vagyunk. E kérdés vizsgálatát összekapcsoljuk az eldöntendőség-problémáival, mivel érintkeznek egymással.

Viktor Eremita az eldöntendőségre vonatkozó problémát a következőképpen fogalmazta meg: „Ha a könyvet elolvastuk, *A*-t és *B*-t el fogjuk feledni, csak a szemléletek állnak majd egymással szemben, és nem várnak semmiféle végső döntésre, meghatározott egyéniségekre nézve.” (24. o.) Hasonlóképpen *B* az *Ultimátum*-fejezetben az egyedi megvalósulás lényegteleniségéről beszél, itt a forma vonatkozásában: „*A* kifejezés, az ábrándozás, az öltözék, mint a virág, évről évre ugyanaz, és mégsem ugyanaz, de a tartás, a helyzet változatlan. [. . .] Ami viszont a gondolatot illeti, megvan, s meg is marad, és remélem, hogy a mozgások az idők folyamán egyre könnyebbek és természetesebbek lesznek számomra — és változatlanok még akkor is, ha némák, mert a kifejezés elvirágzott.” (991. o.) A korábbi eldöntendőség-problémán túl az idézett szövegrészek új kérdéseket is fölvetnek. Kérdés lehet, hogy az analóg megfogalmazások tényleg egymáshoz kapcsolódó problémákat jeleznek-e. Emellett a *Tudománytalan utóirat*ban azt láttuk, hogy a forma lényegi jelentést hordoz, ez viszont — úgy tűnik — feszültségben van a *Vagy-vagy* imént idézett megfogalmazásával.

Az eldöntendőség-probléma úgy is megfogalmazható, hogy a Viktor Eremita által fölvetett kérdések egyáltalán releváns kérdések-e a választás szempontjából. Viktor Eremita idézett mondata mindenestre azt sejteti, hogy empirikus egyének és meghatározottságaik irrelevánsak. *B* szerint is, az empirikus meghatározottságok által determinált döntés a szó tulajdonképpeni értelmében nem választás, a választó valójában a tárgyak, a körülmények, az esztétikai életszemlélet foglya marad. „[. . .] aki esztétikailag él, az nem választ” — írja (779. o.). Ha tehát valamely olvasó ezeket az empirikus kérdéseket eldöntendőnek tartja, ha tartalmában nem is föltétlenül, de formájában esztétikailag választ, azaz nem választ. Az etikai stádium képviselője azonban mégsem megtagadja a tárgyi világnak és önmaga külső meghatározottságainak. Szabad, ám exisztáló volta következtében paradox viszonyt kell hozzájuk kialakítania. Az etikai stádium képviselője megnyilvánul az empiriában, a faktualitások nem adottként, hanem föladatként jelennek meg számára. Kifelé irányuló életét mindig össze kell hogy kapcsolja a befelé irányuló végtelen követeléssel. A két ellentétes mozgásból adódik iróniája, inkognitója.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> I. m. Bd. II., S. 211—214.



A papírok keletkezési sorrendjére vonatkozó válaszuk szintén kettős. A kérdést részben nem szükséges eldönteni: az életstádiumok bejárásának sorrendje nem eleve adott és nem egyirányú. Aki előtt megjelent az etikai, az is választhatja az esztétikait, ez a bűn; s az első szerelem is eljuthat Istenhez az esztétikai életszemlélet végső konzekvenciája, a kétségbeesés nélkül (637. o.). *A* és *B* ambivalens viszonya, egymáshoz való kölcsönös vonzódása is azt jelzi, bármikor van átlépés a másik életszemléletbe, az eljövendő választást a jelen pillanat nem határozza meg. Ugyanakkor az etikai inherensen magában foglalja a történetit, az időbeli és az örökkévaló ellentétes egysége.

Ahhoz, hogy a végiggondolás—végigélés dilemmáját eldöntsük, először jelentést kell adnunk ezeknek a kifejezéseknek. Ha csak a *Vagy-vagyra* támaszkodunk, akkor hajlunk arra a föltételezésre, hogy a végiggondolást *A* életszemléletének, a végigélést *B*-ének feleltessük meg. *B* leírása szerint *A* a kísérletező, aki bármely életszemléletet, gondolatot el tud sajátítani, végig tud gondolni, azonban ez személyiségét nem érinti, sőt, a szó tulajdonképpeni értelmében nincs is személyisége, ő csak végtelen számú lehetőségek foglalatja. *B* viszont úgy véli, az etikait mint paradigmát lényegében azzal tudjuk fölmutatni, hogy végigéljük, megvalósítjuk. Az etikai életszemlélet csak megélt lehet. A végiggondolás—végigélés kérdés tehát *B* papírjainak autentikus voltára irányul. Újabb árnyalatokkal gazdagodik ez a kép, ha Kierkegaard más írásait is figyelembe vesszük. A „végiggondolás” ezúttal azonosítható azzal, amit más helyeken kísérletnek nevez a szerző. A kísérlet nem gondolati kísérlet (ez felelne meg a „végiggondolni” előbb jelentésének), a kísérletező nem áll a kísérlet fölött, az eseményekkel az egyidejűség viszonyában van, végső eredmény pedig nincsen.<sup>14</sup> A kísérlet a bensőségesség közlésének adekvát formája: az egzisztálók között lehetséges közlés, a direkt közlés visszavétele, e visszavétel kifejeződése.<sup>15</sup> Ellentétes forma, a közöltekhöz való közelítő-távolító viszony. Ugyanakkor mindig fölveti a kérdést, hogy a bensőségesség közlési lehetőségeinek paradoxijáról van-e szó, vagy pedig az elbeszélő tényleges inkompetenciájáról.<sup>16</sup> Paradox módon épp az adekvát közlési forma esetében eldönthetetlen, hogy melyik esettel van dolgunk. Az adekvát közlési forma egyúttal véletlenszerű is az egzisztáló egyénhez, a megvalósult paradigmához képest. „Az irónia egzisztenciameghatározás, s így semmi sem nevetségesebb, mint amikor azt gondolják, hogy beszédforma [. . .] Aki lényegileg bír az iróniával, az egész nap bírja és semmilyen formához nem kötött, mivel az [= az irónia] a benne lévő végtelen.”<sup>17</sup>

Akár a *Vagy-vagy*, akár a *Tudománytalan utóirat* alapján próbálunk állást foglalni a végiggondolás—végigélés kérdésében, az etikai stádium esetében mindenképpen kudarcra vagyunk kárhozhatóva. A paradigmának az empiria nem kritériuma, bár

<sup>14</sup> I. m. Bd. I., S. 285.

<sup>15</sup> I. m. Bd. I., S. 258.

<sup>16</sup> *Stadien auf des Lebens Weg*, Gesammelte Werke, Abt. 15. S. 474.

<sup>17</sup> *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* . . . , Bd. II., S. 213.

rászorul arra. Nem támaszkodhatunk *B* szavaira sem, hiszen véleménye szerint a belső közölhetetlen. A *Tudománytalan utóiratot* követve az egzisztálónak az igazhoz való lényegileg ironikus viszonyát láttuk kifejeződni az inkompetens elbeszélők szerepeltetésében, és hasonló következtetésre jutottunk. A mű formája lényegi jelentést hordoz, de épp ezzel önmagára kérdez rá. A forma, a nyelvi kifejezés egy az empirikus létezők sorában, s mint ilyen maga is elvárja, hogy az olvasó valamiképpen viszonyuljon hozzá, a válasz pedig erre a kérdésre sem eleve adott, míg az értekezésforma nem kérdez önmagára mint formára sem. Ez azt is jelenti, hogy az eldöntendőség-probléma bevezetésekor idézett két passzus esetében nem egyszerűen analóg megfogalmazásokkal van dolgunk; a cselekedetek, a gesztusok, a nyelvi kifejezés mind az empirikus létezők közé tartoznak, s egyaránt héjként veszik körül az egzisztenciát mint magot.

Az eldöntendőség-problémát végül is úgy oldhatjuk meg, hogy akkor benső igazán a választásunk, ha Viktor Eremita kérdéseit nem tartjuk eldöntendő kérdésnek. Ezt a belátást azonban egy mélyebb belátásnak kell követnie: e kérdések lényegileg eldönthetetlenek.

Összességében azt állíthatjuk, hogy a *Vagy-vagy*, fölépítéséből következően, az általa fölmutatott paradigmák közötti választást az olvasóra bizza. Az olvasó, pusztán a neki nyújtott információk alapján, döntésképtelen, mozgása a lehetséges álláspontok között hasonlatos az esztétikai stádiumban leírthoz: „Az óra ingájához hasonlóan lebeg ide-oda, és nem tud nyugalomra lelni. Folyton előlről kezd, újra és újra átgondolja, meghallgatja a tanúkat, összeveti és ellenőrzi a különböző kijelentéseket, amit már százszor is megtett, de soha nem tudja befejezni.” (220. o.) „A gondolkodásnak ez az útja végtelen, és csak akkor szakad meg, ha az individuum önkényesen felhagy azzal, hogy valami mást juttat érvényre, egy akaratmeghatározást [ . . . ]” (231—232. o.) A választás választásával az olvasó az etikait választotta. Az etikai belátása azonban új viszony kialakítását teszi szükségessé az épp megtagadott empiriához: megtartás és elutasítás paradox viszonyáét. De ez utóbbi belátás sem a rációé, hanem a szenvedély aktusa.

Értelmezésemnek, úgy gondolom, az irodalomelmélet, illetve az irodalomtörténetírás számára is vannak releváns implikációi.

Kierkegaard-nak a mű beszédhelyzetére, az elbeszélő nézőpontjára vonatkozó gondolatai a századforduló óta egyre gyakoribb, az elbeszélő nézőpontjával és a szövegben jelölt történetbefogadóval foglalkozó irodalomelméleti munkákat előlegezik. A filozófus egyébként álláspontját bizonyos regényolvasói elvárásokkal, beállítottságokkal szemben is megfogalmazta. Az *isméltésben* pl. azt írja, hogy műve nem azoknak az olvasóknak szól, akik mindjárt a regény végét olvassák el, hogy megtudják, elnyerik-e egymást a szerelmesek; nem azoknak szól, akik saját világképük

ismétlését vagy igazolását várják egy műtől — az ő könyvének nincs vége, eredménye és konklúziója.<sup>18</sup>

Amikor az irodalom XX. századi értelmezője Sterne *Tristram Shandyje*, Brontë *Üvöltő szelekje*, Hoffmann *Murr kandúrja* vagy Kemény Zsigmond *Ködképek a kedély láthatárán*ja kapcsán kiemeli e művek bonyolult, a lineárisal szembeállítható időszerkezetét, a monologikus regények mindentudó elbeszélőjével szemben dialogikus művekről beszél inkompetens elbeszélőkkel, s e tényeket esetleg a nyilvánvaló célv és ok hiányával, az értékszerkezet, a világkép ambivalenciájával hozza kapcsolatba — mindig fölvetődik a gyanú, hogy nem került-e túlságosan a XX. század irodalmának hatása alá, nem vetíti-e vissza a kellenél inkább e századi olvasói tapasztalatait. Kierkegaard most vizsgálta, elméleti igényű és árnyalt megfogalmazásai azt is jelentik számunkra, hogy az említett műveknek a miénkhez hasonló értelmezése a kortársak számára legalábbis nem volt lehetetlen.

## RESÚMEE

*Katalin Neumer: Sprache und Wahl (Über sprach- und literaturgeschichtlicher Beziehungen von Kierkegaards Schriften)*

Im Artikel wird gezeigt, dass Kierkegaard seinen Werken eine Form des Ausdrucks der Wahrheit geben will, mit deren Hilfe das Individuum die Wahrheit—Wahrheit im weitesten existentiellen Sinne—selbst aneignen, wählen, und dadurch sich selbst als existierendes setzen kann. Da die ewige, objektive Wahrheit für den in der Zeit existierenden Menschen unerreichbar ist und sein Erkennen die Existenz betrifft, ist die Wahrheit für ihn nur im Werden, im Prozess der Aneignung. Aus der obigen Eigenschaft der existentiellen Wahrheit folgt die ihr entsprechende Mitteilungsform; die direkte Mitteilung, die Form der Abhandlung ist für sie nicht geeignet, da sie objektive Gewissheit und Resultat fordert. Die adäquate Form ist die künstlerische, in der die Mitteilung an den Leser als existierendes Wesen und nicht zur an seinen Verstand gerichtet ist, und in der es keine endgültigen Lösungen gibt. Der Autor selbst darf im Werk nicht auftreten um als Autorität mitzuteilen, was er wohl sagen wollte, er darf nicht

über die in seinem Werk aufgeworfenen Fragen entscheiden. Die Beziehung des Lesers zum Autor darf nicht eindeutig sein, um zur Wahrheit der Mitteilungen ebenfalls nicht eindeutig Stellung zu nehmen — bzw. die Eindeutigkeit selber zu konstruieren. Mit der Terminologie der Literaturtheorie kann man das Obige so zusammenfassen, dass der Autor nicht als allwissender Erzähler auftreten darf, er muss an seiner Stelle immer einen fiktiven Erzähler mit eingeschränkter Erzählperspektive und Kompetenz anführen. Im folgenden wird *Entweder-Oder* als eine Verwirklichung dieser Konzeption analysiert. Die Schlussforderung der Analyse ist, dass das Werk die Wahl zwischen den von ihm aufgezeigten Paradigmen dem Leser überlässt: der Leser ist aufgrund der ihm gebotenen Informationen nicht entscheidungsfähig, bzw. wenn er auf *diesem* Grunde entscheiden wird; wird seine Wahl — unabhängig davon, ob er das Ästhetische oder das Ethische wählt — eine ästhetische Wahl sein. Die

<sup>18</sup> *Die Wiederholung*, S. 91—92. Lásd még pl. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* . . . , Bd. I, S. 284.

Wahl erscheint eben in der Anerkennung der Irrelevanz der empirischen Bestimmtheiten im Wahlakt. Aus dieser Analyse ergibt sich eine Folgerung auch für den Literaturtheoretiker bzw. Literaturhistoriker: Die Gedanken des Philosophen über die Erzählsituation eines Werkes nehmen seit der Jahrhundertwende immer häufiger literaturtheoretische Arbeiten über die Erzählperspektive vorweg. So, wenn der Interpret des XXsten Jahrhunderts z. B. über *Kater Murr* oder *Heulende Winde* als über dialogisierte

Romane mit inkompetenten Erzählern spricht, und wenn er diese Tatsache eventuell mit der Ambivalenz von Weltbild verbindet, taucht immer der Verdacht auf, ob er nicht allzusehr unter dem Einfluss der Literatur des XXsten Jahrhundert stehe. Kierkegaards feine Distinktionen bedeuten, dass eine ähnliche Interpretation der angeführten Romane für seine Zeitgenossen zumindest nicht auszuschliessen war.

# WITTGENSTEIN FILOZÓFIA-KONCEPCIÓJA ÉS AZ OSZTRÁK KULTÚRA

ALDO GARGANI

Wittgenstein késői korszakának írásai a nyelvi és kognitív jelenségeket nem logikai (Fregétől Russellen át a *Tractatus Logico-philosophicus*ig) vagy pszichologizáló-mentalisztikus fölfogásmód alapján vizsgálják, hiszen az elemzés bennük követett módja a nyelvi cselekvéseket lényegében a nyelvet használó közösség struktúrájára és az ember magatartási konvencióira vonatkoztatja. Bár az is igaz, hogy e művek nem értelmezhetők a nyelv történeti-szociológiai leírásának terminusaiban sem. Ennek oka mindenekelőtt az, hogy e szövegek a nyelv és tudás elemzésében nem mint történetileg meghatározott társadalmak és kultúrák kifejeződéseit közelítik meg őket. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a nyelvi játékok nem tényleges nyelvi gyakorlatot, vagy kivétel nélkül gyakorlatilag is megvalósítható modelleket reprezentálnak. Veszítenek fontosságukból, amikor — miután elvégezték a számukra kijelölt föladatot, a logizáló elméletek cáfolatát — Wittgenstein körvonalazza késői írásai alapvető témáinak újabb elemét: a beszéd és a gondolkodás mint természetes tevékenységek témáját, melyek ugyanannyira részét képezik természettörténetünknek, mint a járás, az evés vagy a játék. E motívum — amit különösen a *The Brown Book*tól fogva dolgoz ki — jelentkezik az *Über Gewissheit* egyik passzusának azon tételében is, hogy „mindig a Természet jóvoltából ismer meg valaki valamit”.<sup>1</sup>

Wittgenstein mármost állandóan szimbolikus viselkedésünk természetes aspektusához fordul, s ez leszűkíti azon alternatívák körét, melyeket a *Sprachspielen*-elmélet proponál. A gyakorlatban nem választunk a logikailag lehetséges nyelvi módozatok közül, a használt módozat valójában ösztönös, természet által diktált. „A bizonyosság, hogy valakinek fájdalmai vannak” — mondja Wittgenstein — „vagy az ebben való kételkedés stb. a többi emberrel szembeni viselkedésünk megannyi természetes, ösztönös fajtája, s nyelvünk pusztán segédeszköze és kiterjesztése ennek a viszonynak. Nyelvi játékunk a primitív viselkedés egy kiterjesztése. (Hiszen nyelvi játékunk viselkedés.) (Ösztön.)”<sup>2</sup>

A nyelvi és kognitív szokások szociológiai elemzésének terminusaiban való gondolkodás helyett a wittgensteini analízist megfelelőbb talán mint olyan elméleti

<sup>1</sup> L. Wittgenstein: *Über Gewissheit — On Certainty*, szerk. G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright, Oxford 1969, 505. pont

<sup>2</sup> L. Wittgenstein: *Zettel*, szerk. G. E. M. Anscombe és G. H. von Wright, Oxford 1967, 545. o.

antropológiát megközelíteni, mely nem történetileg meghatározott kultúrák leírására törekszik, hanem antropológiai játékokat, alternatív mintákat vázol föl, s a logikailag lehetségest vizsgálja. Az emberi létezés formái ezen alternatíváknak megfelelően szerveződhetnek meg, melyekben ennél fogva változnak a nyelvhasználat módjai, vagy mondjuk az igaz és a hamis, a matematikai és a nem matematikai fogalmairól közkézen forgó konvenciók. Wittgenstein intenciója tehát — a Robert Musil *Tulajdonságok nélküli embere* negyedik fejezetének elejéről jól ismert különbségtétellel szólva — nem annyira a *valóságérzék*hez, mint inkább a *lehetőségérzék*hez igazodók stílusának felel meg. Musil megjegyzi, hogy — a meg nem lévő iránti — *lehetőségérzék* rendelkezik a realitásra, a meglévőre vonatkozó szemlélet megváltoztatásának képességével. „Tehát a lehetőségérzék olyan képességként határozhatjuk meg, amelynek segítségével elgondolhatunk bármit, ami lehetne is éppen, és nem tartjuk fontosabbnak nála azt, ami éppen van.”<sup>3</sup> Hasonló módon, Wittgenstein a filozófiai elemzést olyan módszernek tartja, mely a filozófiai problémákat a nyelv lehetséges alternatív használatainak reprezentációjával oldja meg.

„Amit én adok meg” — fejtette ki Wittgenstein —, „az egy kifejezés használatának morfológiája. Megmutatom, hogy a használatoknak olyan fajtái is vannak, melyekről nem is álmodtál. A filozófiában az ember *kényszerítve* érzi magát arra, hogy egy fogalomra meghatározott módon tekintsen. Amit én teszek, az az, hogy más szemléletmódokat mutatok fel, sőt, kitalálok. Olyan lehetőségekre mutatok rá, melyekre korábban nem is gondoltál. Azt hitted, hogy egy vagy legfeljebb csak két lehetőség van. De én újabbakra hívtam fel a figyelmedet. Sőt mi több, rávezettelek: abszurdítás volt elvárni a fogalomtól, hogy hozzáidomuljon azokhoz a szűk lehetőségekhez. Szellemi görcsöd így feloldódott, s immár szabadon nézhetsz körül a kifejezés használatának mezején, korlátozások nélkül írhatod le e használat különböző fajtáit.”<sup>4</sup> Egy — a *Vermischte Bemerkungen*be fölvevett — megjegyzésben (1940) Wittgenstein hozzáteszi: „Das Verführerische der kausalen Betrachtungsweise ist, dass sie einen dazu führt, zu sagen: ‚Natürlich — so musste es geschehen‘ Während man denken sollte: *so* und auf viele andere Weise kann es geschehen sein.”<sup>5</sup> [A kauzális szemléletmód félrevezet, hiszen azt mondatja az emberrel: „Természetesen, ennek így kellett megtörténnie.” Azonban inkább úgy kellene gondolkodnunk, hogy ez *így* és még sokféleképpen megtörténhet.]

E különbségtétel után ideje rátérnünk arra, hogy Wittgenstein mit is javasolt a tradicionális filozófiának (úgy mint realizmus és idealizmus) és a nyelv logizáló interpretációjának értelmezésével kapcsolatban. Ő ezt a nyelvi és kognitív jelenségek antropológiai és társadalmi modelleknek megfelelő elemzésével tette meg. Számára a szellemi és az értelmi tevékenység nem valamilyen misztikus, valamely adott

<sup>3</sup> R. Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*, Európa, Budapest 1977 (ford. Tandori Dezső), 18. o.

<sup>4</sup> Lásd N. Malcolm: *L. Wittgenstein: A Memoir*, London 1962, 50. o.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlass*, szerk. G. H. von Wright, Heikki Nyman közreműködésével, Frankfurt a. M. 1977, 76. o.

tevékenység mögött lejátszódó folyamatok, hanem inkább életünkben mintegy kapillárisan megnyilvánuló fogalmak összessége.<sup>6</sup>

A miénktől különböző nevelés és oktatás igen eltérő fogalmi bázishoz vezethetne. Ezt szem előtt tartva mutat rá Wittgenstein arra, hogy „a nyelvi játék [Sprachspiel] — hogy úgy mondjam — valami megjósolhatatlan dolog. Úgy értem, hogy nincs megalapozva. [Es ist nicht begründet.] Nem értelmes, vagy értelmetlen, egyszerűen csak ott van — akár az életünk.”<sup>7</sup> „Hiszen a matematika mégiscsak antropológiai jelenség. [Denn die Mathematik ist doch ein anthropologisches Phänomen.]”<sup>8</sup>

Az ilyen jellegű vizsgálódás gondolatvezetése sok ponton kapcsolódik a múlt század végének és századunk első évtizedeinek osztrák kultúrájához és tudománymetodológiájához. Erre Ernst Mach életműve a legjobb példa. A nyilvánvaló különbségeket sem hagyva figyelmen kívül, megállapítható, hogy rokonság van Mach és Wittgenstein analitikus módszerei között. Mint láttuk, Wittgenstein bizonyosra vette, hogy a többi ember gondolkodása, szenvedése és emóciói természetes és ösztönös viselkedési módok (natürliche instinktive Arten des Verhältnisses), hogy a nyelv viselkedésünk segédeszköze és kiterjesztése (ein Hilfsmittel und weiterer Ausbau dieses Verhaltens), mely viselkedés ösztönös viselkedés (des primitiven Benehmens), hogy a nyelvi játék maga is ösztönös,<sup>9</sup> s végül hogy a nyelv olyannyira természetes jelenség, mint mondjuk a járás (Gehen).<sup>10</sup>

Mach is ebben az irányban haladt, amikor hangsúlyozta, hogy a mindennapi élet nyelvében „mindenre — legyen az akár tények ismeretével, akár szavak jelentésének meghatározásával kapcsolatos — ösztönösen és szándékolt beavatkozásunk nélkül kerül sor. [. . .] Így nem csoda, hogy amikor valakitől kategorikusan megkérdezik, hogy mi is van a tudatában egy szó használatakor, akkor valószínűleg azt válaszolja: semmi sincs, a szó kivételével, s ez különösen így van, ha a jelentés igen elvont. [. . .] Anyanyelvünk használatát és megértését ugyanúgy sajátítjuk el, mint ahogy járnunk tanulunk meg [man lernt eben sprechen und die Sprache verstehen, so wie man gehen lernt]”.<sup>11</sup> Ide kapcsolódik Fritz Mauthner azon tétele — melyet a *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*-ban fejtett ki —, hogy a beszéd egyike természetes tevékenységeinknek, mint amilyen a járás (das Gehen) vagy a lélegzés is.<sup>12</sup> Wittgenstein tétele — hogy

<sup>6</sup> Lásd Zettel, 110. o.

<sup>7</sup> *Über Gewissheit*, 559. o.

<sup>8</sup> L. Wittgenstein: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik — Remarks on the Foundations of Mathematics*, szerk. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe, Oxford 1956, V. rész, 26. o.

<sup>9</sup> Vö. Zettel, 545. o.

<sup>10</sup> Vö. L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen — Philosophical Investigations*, szerk. G. E. M. Anscombe, Oxford 1953, I. rész, 25. o.

<sup>11</sup> Ernst Mach: *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig 1926, 131—132. o.; angol fordításban: *Knowledge and Error* (ford. T. J. McCormack), Dordrecht 1976, 95. o.

<sup>12</sup> „Wir müssen eben die Sprache unter die übrigen Tätigkeiten des Menschen rechnen als wie das Gehen, das Atmen.” [A nyelvet az ember szokásos tevékenységei közé kell sorolnunk — éppúgy, mint a járást vagy a

tehát a beszéd természettörténetünk olyan része, melyet semmiféle szellemi folyamat vagy belső szabályozás sem irányít — a *Vermischte Bemerkungen* egyik megjegyzésében különösen meglepő formában jelentkezik: „Ich denke tatsächlich mit der Feder, denn mein Kopf weiss nichts von dem, was meine Hand schreibt.” (1931)<sup>13</sup> [Valójában a tollal gondolkodom, hisz a fejemnek fogalma sincs arról, amit a kezem ír.] Ez a mondat fölidézi bennünk Rilke *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* című írásának egyik passzusát, melyben Rilke ugyanezt a témát, a bármiféle tudatosságot vagy szándékolt szellemi beavatkozást nélkülöző, önállóan cselekvő kéz témáját fejt ki: „Aber es wird ein Tag kommen, da meine Hand weit von mir sein wird, und wenn ich sie schreiben heissen werde, wird sie Worte schreiben, die ich nicht meine.”<sup>14</sup> [De eljön majd egy nap, amikor kezem eltávolodik tőlem, s a parancsomra, hogy írjon, olyan szavakat ír majd le, melyekre én nem is gondoltam.] Az itt szereplő alapvető gondolat az, hogy nyelvi cselekvéseink lényünk akaratlan, a tudatosságot megelőző és ösztönös tulajdonságaitól függenek. E cselekvések a környező világra adott egyfajta anonim reakcióból jönnek létre.

Mach a George Boole *An Investigation of the Laws of Thought*-jában (1854) és Erwin Schroeder *Operationskreis des Logikkalküls*-ében (1877) körvonalazott programokra — hogy ugyanis a logikai nyelvbe algebrai eszközöket vonjanak be — utalva rámutat: „minthogy a logika kénytelen nyelvet használni, boldogulnia kell a történetileg közvetített nyelvtani formákkal, melyek egyáltalán nem analogonjai a pszichológiai eseményeknek”.<sup>15</sup> Wittgenstein is — miután lemondott a *Tractatus logico-philosophicus*-ban meghatározott, logikailag tökéletes ideális nyelv tervéről — támadta a formális logika köznyelvvvel szembeni elsőségének tételét. Az *Über Gewissheit*-ben továbbá azt hangsúlyozza, hogy a józan ész bizonyosságai nem kognitív cselekvések által jönnek létre, hanem inkább a tudás társadalmi szerveztségének — ha tetszik: öntudatlanul és önkéntelenül — örökölt hátterét reprezentálják. „Lehet, hogy e hitet még sohasem mondták ki, s az is: sohasem gondolták még, hogy ez így van.”<sup>16</sup> Mach pedig azt

---

lélegzést.] F. Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Leipzig 1923, Első kötet, 15. o.; vö. G. Hallett: *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London 1977, 98. o.

<sup>13</sup> *Vermischte Bemerkungen*, 39. o.

<sup>14</sup> R. M. Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Lásd: *Sämtliche Werke*, Rilke-Archivum kiadása, gondozta Ernst Zinn, VII. kötet, Frankfurt a. M., 1966, 756. o. „Ich orientierte mich über die Beine des Tisches; ich erkannte vor allem meine eigene, ausgespreizte Hand, die sich ganz allein, ein bisschen wie ein Wassertier, da unten bewegte und den Grund untersuchte. Ich sah ihr, weiss ich noch, fast neugierig zu; es kam mir vor, als könnte sie Dinge, die ich nicht gelehrt hatte, wie sie da unten so eigenmächtig herumtastete mit Bewegungen, die ich nie an ihr beobachtet hatte.” [Tájékozódtem az asztal lábairól; először is saját, szétnyitott kezemet ismertem föl, amint egészen egyedül némileg egy vízi állatra emlékeztetően, ott lent mozgott, s a talajt vizsgálta. Még emlékszem, hogy csaknem kíváncsian néztem; ahogyan ott lent önállóan tapogatózott, olyan mozdulatokat téve, amelyeket még sohasem láttam tőle, úgy tetszett, mintha olyan dolgokat tudna, melyeket én nem is tanultam.] (Uo. 795. o.)

<sup>15</sup> Lásd Mach: *Erkenntnis und Irrtum*, 113. o., angol ford. 82—93. o.

<sup>16</sup> *Über Gewissheit*, 159. o.



figyelte meg, hogy „nemcsak az emberiség, hanem minden individuum teljesen tudatosá érelődve olyan világnézetet talál magában, melyhez nem járult hozzá szándékosan. E világnézetet mint a természet és a civilizáció ajándékát fogadja el: mindenkinek ezzel kell kezdenie. Egy gondolkodó sem tehet többet annál, hogy világnézetéből kiindulva azt kiterjeszti és helyesbíti.”<sup>17</sup> Fritz Mauthner is Mach és Wittgenstein téziséhez igen hasonló témát explikált azon véleményével, hogy saját műveiben az úgynevezett aprioritás (Apriorität) új jelentésre tesz szert, mely a következő föltevésben ölt testet: nyelvünk és fogalmaink örökölt struktúrák, és ezért abban az értelemben „relatív apriorisztikusak”, hogy csak hozzánk viszonyítva van *apriori* jellegük, annak a szerepnek megfelelően, melyet beszédünkben történetileg játszanak.<sup>18</sup> Értelmünket életjelenségeknek (Lebenserscheinung) tartva fölteszi továbbá: az értelem kialakulása nem teszi lehetővé, hogy bármiféle teoretikus alapot tulajdonítsunk genezisének.<sup>19</sup> Sőt, a *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, a *Mechanik* és az *Erkenntnis und Irrtum* című írásaiban Mach azt a fölfogást képviselte, hogy mind a tudományos ismeret, mind a józan ész princípiumainak nem logikai, nem racionális jellege van. A klasszikus mechanika axiómáinak hátterében nem racionális belátás munkál, ezen elvek az ember gyakorlati társadalmi tapasztalatában született tudomány előtti, tudattalan, önkéntelen és ösztönös föltételezések kifejeződései. Mach szerint a fizikai elméleten belüli magyarázat és bizonyítás nem hozza le az érthetlent az érthető szintjére, hanem a különös és szokatlan érthetlenséget hozza le a megszokottabb és ismertebb érthetlenséghez. Figyelemre méltó, hogy Wittgenstein itt is közel áll Machhoz, így ír ugyanis az *Über Gewissheit*-ban: „bármely állítás levezethető más állításokból. Ezek azonban nem lehetnek bizonyosabbak amannál.”<sup>20</sup> „A megértés csak a meg nem értéssel szembeni vakság? Gyakran tűnik így nekem.”<sup>21</sup> A tudományos ismeret princípiumai visszavonhatók, mert, mint Mach mondja, „mindet a történelem hozta létre, s a történelem mindet megváltoztathatja”.<sup>22</sup> Wittgenstein is bevezetett egy visszavonhatósági

<sup>17</sup> *Erkenntnis und Irrtum*, 5, 4. o.

<sup>18</sup> Vö. F. Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, I. kötet, 337. o.; vö. G. Weilet: *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge 1970, 173—174. o.

<sup>19</sup> „Der Ursprung von Vernunft, die Geschichte der Vernunft ist nicht zu ergründen. Wäre Vernunft nicht eine Lebenserscheinung, wäre sie nur ein Lebenswerkzeug, ja wäre sie ein lebloses Werkzeug wie das Rad, so wäre die Aufgabe dennoch unlösbar, weil auch die Geschichte eines leblosen Werkzeugs niemals vollständig und niemals theoretisch völlig überzeugend ist.” [Az ész eredetét, az ész történelmét nem tárhatjuk föl. De még ha az ész nem életjelenség volna is, hanem csak eszköz az élethez, sőt, még ha olyan élettelen eszköz volna is, mint a kerék, a föladatot még ebben az esetben sem lehetne megoldani, hiszen egy élettelen munkaeszköz története sem lehet soha teljes vagy elméletileg egészen meggyőző.] (F. Mauthner: *Beiträge*, II. kötet, 715. o.)

<sup>20</sup> *Über Gewissheit*, 1. o.

<sup>21</sup> *Über Gewissheit*, 418. o.

<sup>22</sup> E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Prag 1972; *History and Root of the Principle of the Conservation of Energy*, fordította, jegyzetekkel ellátta P. E. B. Jourdain, The Open Cour Publishing Co., Chicago) London 1911, 18. o.

kritériumot, melynek megfelelően — mint mondja — „változik az, hogy az emberek mit is tartanak ésszerűnek vagy ésszerűtlennek. Bizonyos időszakokban ésszerűnek találják azt, amit más időszakokban ésszerűtlennek tartottak. És vice versa.”<sup>23</sup> „Ha változnak a nyelvi játékok, akkor változás történik a fogalmakban is, s a fogalmakkal a szavak jelentései változnak.”<sup>24</sup>

Witgenstein késői korszakának írásaiban állandóan foglalkozik azzal a témával, hogy a nyelv és tudás nem megfontolásban (Überlegung)<sup>25</sup>, hanem olyan szabályokban jön létre, melyek a véletlent (Zufall)<sup>26</sup> módszeresen strukturálják. A nyelv és tudás formái nem gondolkodásban vagy valamely megalapozatlan premisszában, hanem a cselekvésnek egy módjában állnak, mely maga is megalapozatlan.<sup>27</sup>

Hasonlóképpen, Mach azt állította, hogy a tudományos fölfedezések, a nyelv, az írás, a pénz nem megfontolás (Überlegung), hanem véletlen (Zufall) nyomán jönnek létre. Az *Erkenntnis und Irrtum*ban pedig úgy vélte, hogy amit az átlagember „ösztönösen tesz, azt a kutató módszerré emeli”.<sup>28</sup> Arra is rá kell mutatnunk, hogy Mach szerint ezekben a dolgokban nem marad passzív az ember, hanem aktívan befolyásolja tapasztalatát. Mach úgy gondolja, hogy a „tényeket mindig némileg önkényesen és erőszakosan határozzák meg, tekintettel a pillanatnyi intellektuális célra” és „önkéntelen elvonatkoztatás” (unwillkürliche Abstraktion) alapján.<sup>29</sup> Hasonlóképpen Wittgenstein szerint a tapasztalatot sohasem tarthatjuk olyan indítéknak, mely valami elfogadása mellett szól, hiszen ennek a vizsgálata olyan paradigmákat és fogalmakat kíván meg, melyek érdekeink kifejeződésai.<sup>30</sup>

Ami a véletlen (Zufall) témáját illeti, Fritz Mauthner — akire Mach mély hatást gyakorolt — szintén az életünkben orientáló érzeink kontingens, véletlenszerű jellegét bizonygatta. Szerinte a külső világ jelenségei „csak *Zufallssinn*jeink kevés számú kis kapuján érhetnek el bennünket, [...] s mindannak, ami nem nyerhet bebocsátást ezeken a kapukon, kívül kell maradnia”.<sup>31</sup> Mauthner úgy vélte, hogy

<sup>23</sup> *Über Gewissheit*, 336. o.; vö. *Vermischte Bemerkungen*, 76. o.: „Dasjenige, wogegen ich mich wehre, ist der Begriff einer idealen Exaktheit, der uns sozusagen a priori gegeben wäre. Zu verschiedenen Zeiten sind unsere Ideale der Exaktheit verschieden; und keines ist das höchste.” [Ami ellen tiltakozom, az az ideális pontosság fogalma, mely számunkra mondhatni a priori adott volna. Különböző korokban a pontosságról alkotott ideáljaink is mások, s közülük egyik sem kitüntetett.] (1940)

<sup>24</sup> *Über Gewissheit*, 65. o.

<sup>25</sup> Vö. *Über Gewissheit*, 253, 475, 559. p.; *Zettel*, 104. o.

<sup>26</sup> *Zettel*, 104. o.

<sup>27</sup> Vö. *Über Gewissheit*, 110. o.

<sup>28</sup> *Erkenntnis und Irrtum*, 261. o.; ang. ford. 192. o.

<sup>29</sup> *Erkenntnis und Irrtum*, 3. és 315. o.; 3. és 233. o.

<sup>30</sup> Vö. *Philosophische Untersuchungen*, I., 570. o.

<sup>31</sup> „Unsere Betrachtung der Sinnesdaten wird uns lehren, dass unsere Zweifel berechtigt waren, dass die Unendlichkeit der Wirklichkeits-bewegungen nur durch die wenigen schmalen Tore unserer Zufallssinne zu uns gelangen können, dass alles draussen bleiben muss, was keinen Weg zu diesen Toren hat, dass wir uns mit Hilfe unserer fünf oder sechs Zufallssinne in unserer Umgebung orientiert haben.” [Az érzetadatok

értelmünk véletlenszerű és kontingens (Zufallsvernunft): „értelmünk [...] csak *Zufallsvernunft* lehet, mert *Zufallssinnenre* alapozódik”.<sup>32</sup> Szeretnénk rámutatni arra, hogy Mach és Mauthner közös véleménye — hogy ugyanis a tapasztalatainkat átszűrő megfigyeléseket és reprezentációkat *szelektivitás* jellemzi — az emberiség örökölt emlékeinek mint háttérnek és az emberi érzékek és értelem kontingens struktúrájának darwinista elméletére épül. Az emberi érzékek és értelem önkényes szelektivitására vonatkozó darwinista föltevésük is hozzájárult a „tudásunk paradigmája” fogalom kialakulásához, amit Wittgenstein és a kortárs episztemológia dolgozott ki.

Mach, instrumentalista ismeretfölfogását körvonalazva — miután elismerte, hogy mennyire inspirálólag hatott rá a nagy osztrák gazdaságtudós, Emanuel Hermann — a nyelvet és a tudást mint az emberi életet szolgáló instrumentális funkciókat értelmezte. Az *Erkenntnis und Irrtum*ban a tudományt *eine Instrumentensammlung*ként (eszközkészletként) definiálta.<sup>33</sup> *Philosophische Untersuchungen*jében Wittgenstein a nyelvet szerszámos-fiókhöz (kalapács, fogó, csavarhúzó, enyv stb.) hasonlította, megjegyezve, hogy a funkció-sokféleség, melyet ezek reprezentálnak, mintegy megjelenik maguknak a szavaknak a funkció-sokféleségében.<sup>34</sup> Wittgenstein elmarasztalta a tradicionális filozófusokat amiatt, hogy a nyelvhasználatra vonatkozó nyelvtani kijelentéseket úgy értelmezték, mintha ontológiai kijelentések volnának. A tudományos-filozófiai mitológiák eredetét mind Mach, mind Wittgenstein abban a félreértésben látta, mely a nyelvi és reprezentáló eszközöket *an sich* entitásoknak, reális dolgoknak és folyamatoknak tartja. L. Boltzmannhoz hasonlóan mindketten úgy vélték, hogy a fogalmi tisztázás analitikus módszere segít az intellektuális nehézségek kiküszöbölésében. Mint Mach írja, „az élet szolgálatában a gondolatok egymáshoz és a tényekhez igazodnak, s ha a gondolkodási folyamat kielégítő mértékben erőssé vált, akkor a gondolatok egymás közötti ellentétessége maga is zavaróvá lesz, s így az ember — ha csak az intellektuális nehézség elmozdításáért is, de — megpróbálja megoldani a konfliktusokat, még akkor is, ha nincs szó praktikus érdekekről”.<sup>35</sup> Wittgenstein pedig megjegyzi, hogy a nyelvi félreértésből adódó problémáknak „mélységi jellegük van. Ezek mély nyugtalanságok; gyökereik annyira mélyek bennünk, mint amilyen mélyen nyelvünk formái bennünk élnek.”<sup>36</sup>

---

vizsgálata arra tanít: kételyeink jogosak voltak, hogy a valóság mozgásainak végtelensége hozzánk csak esetleges érzékeink szűkös kapuin keresztül juthat el, s mindannak kívül kell maradnia, ami nem hatolhat át ezeken a kapukon; hogy tehát környezetünkben öt vagy hat esetleges érzékünkkel orientálódunk.] (F. Mauthner: *Beiträge*, I. kötet, 35. o.)

<sup>32</sup> „[...] wenn wir erkennen, das unsere Vernunft (sie ist ja Sprache) nur eine Zufallsvernunft sein kann, weil sie auf Zufallssinnen beruht [...]” [...] ha fölismerjük azt, hogy értelmünk (hiszen ez nyelv) csak esetleges ész lehet, mert esetleges érzékekre alapozódik [...] (F. Mauthner: *Beiträge*, II. kötet, 689. o.; vö. I. kötet, 342. és 439. o.; vö. G. Weiler: *Mauthner's Critique of Language*, 60, 62. és 171. o.)

<sup>33</sup> *Erkenntnis und Irrtum*, 455. o.; ang. ford. 355. o.

<sup>34</sup> Vö. *Philosophische Untersuchungen*, I., 11. o.

<sup>35</sup> *Erkenntnis und Irrtum*, 166—167. o.; 122. o.

<sup>36</sup> *Philosophische Untersuchungen*, I., 11. o.

A nyelv és tudás operatív terminusokban való értelmezésével kapcsolatban (mely terminusokat az emberi élet helyzeteire és formáira vonatkoztatják) Wittgenstein fölfigyelt a holland matematikus, L. E. S. Brouwer műveire. Mint ismeretes, Brouwer konstruktivizmusa hatott Wittgensteinra, aki azonban intuicionizmusát és — technikai szinten — bizonyos elméleteit (így például a *Pendelzahlenre* [„inga-számok”] vonatkozót) elutasította. Brouwer kijelentette, hogy a matematikai konstrukció „önmagában véve *cselekvés* és nem *tudomány*; tudománnyá csak a másodrendű matematikában, [...] a matematika nyelvének matematikai vizsgálatában válik”. Mint a *Philosophische Untersuchungen*ben Wittgenstein mondja, „a matematika bizonyos értelemben persze tanítás — ám mégiscsak *egy cselekedet*. S helytelen vonások csak kivételekként adódhatnak”.<sup>37</sup> Valóban, Wittgenstein számára minden gondolat tevékenység, melyet kalkulációhoz nem pedig állapothoz (Zustand) lehet hasonlítani.<sup>38</sup> Brouwer kifejtette a matematikai és fizikai tudományok és az emberi élet formái közötti viszony témáját. E diszciplínák élettevékenységünk közepette, konstruktív cselekvés nyomán jönnek létre, akarati aktusként (Willensakt), támogatva az önfenntartás ösztönét (Selbsterhaltungstrieb). „A matematika, tudomány és nyelv azon emberi tevékenység alapját alkotják, melyen keresztül az emberiség uralja és irányítja a természetet.”<sup>39</sup> Az emberi akarat egy obskurus funkcióját segítve (im Dienste einer dunklen Willensfunktion des Menschen) a matematika kialakítja „a csoport szervezettségét, azaz az akarat társadalmi átvitelének (Willensübertragung) elektromos hálózatát, melynek segítségével az egyes megfontolások és matematikai operációk a csoporton belül munka formájában tételezve lehetnek”.<sup>40</sup> Wittgenstein késői írásaiban jelen van a nyelvnek, mint a társadalmon belüli emberi magatartás befolyásolása eszközeként mindenütt föl-fölbukkanó témája.<sup>41</sup>

Itt nincs módomban annak vizsgálatára, hogy Brouwer és Wittgenstein milyen módon viszonyult a matematikának a logizmus és formalizmus által javasolt logizáló megalapozásához. Inkább azt emelném ki, hogy Brouwernél hogyan jelentkezik egy Machnál és Wittgensteinnél magánál is meglévő — a nyelvnek és a tudományos ismeretnek az emberi élet nem-kognitív aspektusaival való összekapcsolására irányuló — tendencia. Így például szerinte a fizikai jelenségeknek derivált függvényekkel való reprezentációja egy antropomorfisztikus modell elfogadásától függ, azaz egy fokozatosan változó fizikai rendszer — melyet beavatkozásunk befolyásol — megfigyeléséből adódik. Mint Brouwer mondja, „főleg a természet antropomorf értelmezésének önkényes aktusa miatt kerül sor arra, hogy az ember valamilyen

<sup>37</sup> L. E. J. Brouwer: *On the Foundations of Mathematics*, lásd *Collected Works*, szerk. A. Heyting, Amsterdam/Oxford 1975, I. kötet, 61. o.; L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, II. rész. XI. fej., 227. o.

<sup>38</sup> Vö. L. Wittgenstein: *Philosophische Grammatik*, szerk. R. Rhees, Frankfurt a. M., 172. o., *Philosophical Grammar*, szerk. R. Rhees (fordította A. Kenny), Oxford 1974, 172. o.

<sup>39</sup> L. E. J. Brouwer: *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*; lásd: *Collected Works*, I. kötet, 417. o.

<sup>40</sup> Brouwer, uo. 420. o.

<sup>41</sup> Vö. *Philosophische Untersuchungen*, I., 491. o.

tapasztalt ellenállás nyomán, beavatkozása után, rájöjjön arra, hogy az összes feltételt meg lehet fokozatosan változtatni. Az ember következőképpen, a természetbeli függvények gyakorlatban mérhető igen közeli argumentum értékei esetén, csaknem azonos viselkedést posztulál.”<sup>42</sup> „Felsőbbrendű fogalmak felsőbbrendű rendje” (Über-Ordnung zwischen Über-Begriffen) helyett — mint ahogy Wittgenstein mondja —, vagy Brouwer kifejezésével<sup>43</sup> „felsőbbrendű nyelv” (Übersprache) helyett ők az emberek intellektuális viselkedését azon érdekek szempontjából értelmezik, melyek reális élethelyzetükben befolyásolják őket.

Wittgenstein, elemző eljárásaiban, lépten-nyomon megkérdőjelezte azt a tradicionális tendenciát, mely a nyelvi eszközöket dolgokként, entitásokként és folyamatokként fogja fel. L. Boltzmann osztrák fizikus, írásaiban, hasonló irányban haladt. Ő az *Über statistische Mechanik*ban (1904) egy Wittgensteint erősen anticipáló témát intonált (ugyanis — akárcsak ellenfele, E. Mach — nagy intoleranciával szemléltet azon próbálkozásokat, hogy a fizikai tudományokba a gondolkodás föltételezett természettörvényeire alapozott logizáló módszereket vonjanak be), azt, hogy a filozófiai tevékenység fogalmi és nyelvi szokásainknak olyan félreértése, mely az elkerülhetetlen ellentmondásokba bonyolódott emberben jön létre. Mint Boltzmann írja: „Ezt logikának nevezni ugyanolyannak tűnik számomra, mintha valaki, egy hegytúrásra készülődvén, olyan hosszú berakott ruhát vesz fel, melybe lábai állandóan belegabalyodnak, s így még a hegy előtti síkon orra bukik. Az ilyen jellegű logika forrása az úgynevezett gondolkodástörvényekben való túlzott bizonyosságban van.”<sup>44</sup> Wittgenstein pedig egy, a boltzmannihoz igen közeli gondolatot fejtett ki: „félreértjük a nyelvünkbeli minta szerepét [...] Az alapvető tény itt az, hogy meghatározzuk a játék szabályait, technikáját, és amikor követjük ezeket a szabályokat, akkor a dolgok a feltételezettől eltérően alakulnak. Mintegy belegabalyodunk saját szabályainkba.”<sup>45</sup>

Boltzmann rámutatott, hogy a filozofáló ember a fogalmak és szavak használatát megfelelő határainkon túlra terjeszti ki. S e határokon túl — mint mondja — nyelvi-fogalmi habitusunk „túllő a célon” (schießt über das Ziel hinaus).<sup>46</sup> Boltzmann anticipálja Wittgenstein és az analitikus filozófia eredményét, a fogalmak és szavak használatának és céljainak tisztázását. „A filozófia középponti feladatának tartom” — mondja Boltzmann —, „hogy kimutassa: mennyire helytelen, ha gondolkodási szokásaink túllőnek a célon”.<sup>47</sup> Az *Über eine These Schopenhauers*ben pedig így írt:

<sup>42</sup> L. E. J. Brouwer: *On the Foundations of Mathematics*; lásd: *Collected Works*, I. köt., 55. o.

<sup>43</sup> *Philosophische Untersuchungen*, I., 97. o.; lásd: L. E. J. Brouwer: *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, 422. o.

<sup>44</sup> L. Boltzmann: *Über Statistische Mechanik*; lásd: *Populäre Schriften*, Leipzig 1905, 352—353. o.; lásd L. Boltzmann: *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, szerk. B. F. McGuinness, Dordrecht 1974, 164—165. o.

<sup>45</sup> *Philosophische Untersuchungen*, I., 100. és 125. o.

<sup>46</sup> *Über statistische Mechanik*, 354. o.; ang. ford. 166. o.

<sup>47</sup> Uo. 355. o., ang. ford. 167. o.

„Gondolkodási törvényeink olyan szilárdan megalapozott habitusokká váltak, melyek túllőnek a célon, és még akkor sem tágítanak, ha már nem helyénvalók; [. . .] például a csecsemők szopási ösztönük nélkül nem volnának képesek életben maradni; ez az ösztön azonban annyira megszokottá válik, hogy később a gyerek folytatja az üres cucli szopását. Hasonlóképpen, a gondolkodási törvények gyakran túllőnek a célon [so schiessen auch die Denkgesetze oft über das Ziel hinaus], s a filozófus a világról egész elméletet próbál a semmi fogalmából mintegy kiszopni. Ugyanígy, az a már régen kialakult és azóta áthagyományozódó szokás, hogy rákérdezzünk az okra [. . .] túllő a célon, ha megkérdezzük: miért érvényes magának az oknak és az okozatnak a törvénye; miért is létezik egyáltalában a világ, s miért éppen olyan, amilyen: miért is létezzünk mi egyáltalában és miért éppen most stb.”<sup>48</sup> Boltzmann véleménye szerint az intellektuális illúziót (Verstandestäuschung) mindig a fogalmak és szavak ezen helytelen használata magyarázza. „Ilyen módon — írta — az értelem tévedései együttjárnak a filozófiai problémákkal.”<sup>49</sup> Mint mondja, a filozófiai problémákat megoldhatatlan talányoknak érezte: „Mely definíció fogadtatja el magát kényszerítő erővel? E ponton mindig megvolt az a nyomasztó érzésem, hogy a ‚hogyan is létezhetek?’, vagy ‚egy világ hogyan is létezhetik egyáltalában?’, és a ‚miért kell éppen ilyennek lennie inkább, mint másmilyennek?’ kérdései megoldhatatlan rejtélyek.” Ezzel kapcsolatban arra jutott, hogy a filozófiai problémák megoldhatatlanok, s a következővel fejezi be: „Ha mindezen kérdések értelmetlenek, akkor miért nem ereszthetjük szélnek őket? mit is kéne tennünk azért, hogy végérvényesen visszaszoruljanak?” A *Tractatus*ban Wittgenstein ezt a boltzmanni szálát viszi tovább, amikor így ír: „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so kann sie auch beantwortet werden.”<sup>50</sup> [Egy olyan felelethez, melyet nem lehet kimondani, nem lehet kimondani a kérdést sem. A *rejtély* nem létezik. Ha egy kérdést egyáltalán fel lehet tenni, akkor meg is *lehet* válaszolni azt.]

Az *Ein Antrittsvortrag zur Naturphilosophie*ban Boltzmann azt írja, hogy „a metafizika — úgy tűnik — ellenállhatatlan varázst gyakorol az emberi szellemre [die Metaphysik scheint einen unwiderstehlichen Zauber auf den Menscheng Geist auszuüben] és a fátylának fellebbentésére irányuló összes próbálkozás sem törte meg erejét: a filozofálásra való késztettség kitörölhetetlenül velünk születettnek látszik”.<sup>51</sup> Főleg hangsúlyozni, hogy Boltzmann e tézise milyen erős rokonságban van Wittgenstein úgynevezett „grammatikai illúziók” (grammatische Täuschungen) témájával,<sup>52</sup> mely illúziók nyelvünk használatának helytelen értelmezéséből fakadnak.

<sup>48</sup> *Über eine These Schopenhauers*; lásd: *Populäre Schriften*, 398—399. o.; ang. ford. 195. o.

<sup>49</sup> Uo. 399. o.; ang. ford. 196. o.

<sup>50</sup> Vö. L. Boltzmann: *Ein Antrittsvortrag zur Naturphilosophie*; lásd: *Populäre Schriften*, 343. o.; ang. ford. 156—157. o.; L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.5. tétel.

<sup>51</sup> *Ein Antrittsvortrag zur Naturphilosophie*, 342. o.; ang. ford. 156. o.

<sup>52</sup> *Philosophische Untersuchungen*, I., 110. o.

Valóban, ez az értelme Wittgenstein azon kijelentésének, hogy a „filozófia harc értelmünk megbabonázottsága ellen, melyet nyelvünk eszközei hoznak létre [die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache]”.<sup>53</sup> Boltzmann, fölismerve azt, hogy az apriorisztikus és logizáló sémák milyen nagy mértékben elterjedtek, kijelentette: „nem a logika, filozófia vagy metafizika dönt valaminek igaz vagy hamis voltáról, hanem a tettek”, és földézte Goethe *Faustjának* szavait: *Im Anfang war die Tat.* („Kezdetben volt a tett.”) Filozófiai problémáink megoldásához Wittgenstein is visszautalt a *cselekvés* magyarázatára és meghatározására, az *Über Gewissheit*ban pedig ő is az *Im Anfang war die Tat* goethei mottóját idézi.<sup>54</sup>

A századforduló osztrák kultúrájában a Wittgenstein által használt analitikus módszerekhez más jellegű hasonlóságok is mutatkoztak, s nemcsak a tudományos közösségen belül. Ezzel kapcsolatban Adolf Loos műveiről szeretnék szót ejteni. Loos kitartóan támadta a stílus és az építészet olyan fölfogását, hogy ezek ornamentális dekorációt vagy külső formábaöntést jelentenek. Ő maga az építészetet mint funkcionális kivitelezetőségre irányuló tevékenységet határozta meg, melyre a használhatóság kritériuma kell hogy alkalmazható legyen. Wittgensteinhez hasonlóan, aki a *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*ban azt mondta, hogy a matematika hasznos, és mindenekelőtt az jellemzi, hogy használják, Loos is hangsúlyozta: az építészeti szerkezeteknek, a bútoroknak nem díszítőknak, hanem használhatóknak kell lenniük.<sup>55</sup> „A hegedűn lehessen játszani, a szobában lehessen élni” — íme a loosi kritériumok. Az építészetnek — ahelyett, hogy szerkezeteit és kellékeit egy merev, ornamentális stílus egyhangúságának vetné alá — a használók szükségleteit, használati igényeit és életstílusát kell kifejeznie. Késői korszakának írásaiban Wittgenstein gyakran mutat rá arra, hogy a logizáló, pszichologizáló és mentalisztikus nyelv-interpretációk „haszontalan szertartásokat és kitalált cícomakat” alkotnak. Mint mondja: „grammatikánk képszerű reprezentációja. Nem tények, hanem mintegy illusztrált beszédfordulatok [eine bildliche Darstellung unsrer Grammatik. Nicht Fakten; sondern gleichsam illustrierte Redewendungen]”; „azon szavak helyét festett allegorikus kép foglalja el [ein gemaltes allegorisches Bild]”<sup>56</sup>: Wittgenstein szerint ezek ama filozófia kellékei, mely, ahelyett, hogy magának a nyelvnek a használati föltételeit kísérelné megmagyarázni, inkább kitalált és túldíszített képeket vezet be a probléma megoldására. Loos pedig kijelentette, hogy „az építészeti formák az alkalmazás lehetőségeiből és a minden egyes anyag esetében sajátos konstruktív folyamatból fejlődnek ki”.<sup>57</sup> Ebben az irányban haladva jegyzi

<sup>53</sup> Uo. II., 109. o.

<sup>54</sup> L. Boltzmann: *Über eine These Schopenhauers*, 394. o.; ang. ford. 192. o.; L. Wittgenstein: *Über Gewissheit*, 402. o.

<sup>55</sup> Vö. A. Loss: *Ins Leere Gesprochen*.

<sup>56</sup> *Philosophische Untersuchungen*, I., 295. o.

<sup>57</sup> A. Loos.

meg Wittgenstein és Waismann azt, hogy, ahhoz hasonlóan, ahogyan egy építőanyag (kő, tégl, fal) rendelkezésreállása az építészetet bizonyos formák irányába tereli inkább, mint mások felé, egy adott jelölésrendszer is, mely bizonyos kifejezéseket és csak ilyeneket tesz lehetővé, a matematika stílusát illetően valami hasonló eredményez.<sup>58</sup> Alapvető módszerbeli példát fejezett ki Loos, amikor a stílus és díszítés elvont és általánosító modelljeit támadva — egyik elméleti írásának „Az ornamentum: bűntény” a címe — hozzátette: „minél primitívebb egy nép, annál bőkezűbb a díszítések alkalmazásában. Az indián minden tárgyat — kenut, evezőt, nyilat — ellát valamilyen sűrített jellel. Egy megkülönböztetett elem azonosításához díszítést kívánni annyit jelent, hogy az indiánokkal hozzuk magunkat egy szintre [. . .] Ám az önmagában vett, díszítéstől független forma szépségének keresése az a cél, mely felé az egész emberiség tendál.”<sup>59</sup>

Wittgenstein, következő kijelentésében, igen közel áll e loosi gondolathoz: „A műalkotások struktúrájában mutatkozó hasadékokat szalmával töltjük ki, s lelkiismeretünk megnyugtatása érdekében a legjobb minőségű szalmát használjuk.”<sup>60</sup> Arnold Schoenberg pedig — azt a fiktív és ornamentális eszközöket alkalmazó eljárást kritizálva, mely a zenei textus egy adott elemének (inkább, mint más elemeknek) mesterkéltséget és dekoratív középponti helyet tulajdonít — így írt: „Az a zeneszerző, aki egy funkciót az összes többi háttérbe szorítására használ fel, azon szegény mesteremberekre emlékeztet bennünket, akik munkájuk tökéletlenségeit tapétával, vakolással, festéssel vagy fémbevonattal tüntetik el.”<sup>61</sup>

Az érintett területek különbözőségét félretéve, azt mondhatjuk, hogy Schoenberg és Wittgenstein is elveti a nyelvi formák pszichologizáló, kauzalisztikus értelmezéseit. Schoenberg támadta magának a zenei technikának mint szabályozó modellnek a fogalmát, mely független volna a zenei gyakorlattól. Véleménye szerint a gyakorlat, előrehaladása közben hozza létre saját technikáját.<sup>62</sup> Ezért utasította el a „természetes” titulust, melyet a tradicionális harmóniaelmélet tulajdonított a tonális zenének. Tagadta, hogy a tonalitás a hangok valamiféle természettörvényét fejezné ki, a tonalitás szerinte csak *egy* megközelítési mód, csak egy — de nem az egyetlen — lehetőség arra, hogy a hangok természetét használják, mely valójában nem is érvényes az összes jövőbeli zenedarabra vonatkozóan.<sup>63</sup> Formáját tekintve hasonló az a mód, ahogyan Wittgenstein — a hangsúlyt inkább a különböző megközelítésmódok sokféleségére helyezve — igyekezett megszabadítani a nyelvértelmezést a merev, kizáró logikai modellektől.

<sup>58</sup> Vö. F. Waismann: *Einführung in das mathematische Denken*, Wien 1936, 6. fejezet; lásd még O. Neugebauer: *Vorlesungen über Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaft*, Berlin 1934, I. kötet, 78. és 86. o.

<sup>59</sup> A. Loos: *Ins Leere Gesprochen*.

<sup>60</sup> *Vermischte Bemerkungen*, 16. o.

<sup>61</sup> A. Schoenberg: *Tonality and Form*, lásd: „Christian Science Monitor”, Boston 1925. december 19.

<sup>62</sup> Vö. Schoenberg, *Musikalisches Taschenbuch*, II., Wien 1911, 22 skk. o.

<sup>63</sup> Vö. Schoenberg, *Harmonielehre*, Wien 1922, IV. fejezet.



Schoenberg harmónia-elmélete és Wittgenstein analízise megegyezik a szélsőséges nominalizmusban, azaz az általános fogalmi modellek elutasításában és a konstruktív eljárásokhoz való visszatérés állandó hangsúlyozásában. Wittgenstein szerint a számtani sorozat minden egyes tagjának újabb döntésre (Entscheidung) van szükség, még akkor is, ha a sorozat konstans (pl. 2, 2, 2 . . .)<sup>64</sup>, és, ehhez hasonlóan, Schoenberg azt tartja, hogy a „zenei anyag kimeríthetetlen lehetőségeket kínál, ám minden egyes új lehetőség a maga részéről új típusú kezelésmódot kíván meg, mert vagy új problémákat vet fel, vagy legalábbis a régi kezelésmód egy újraformulázását teszi szükségessé. Minden tonális előrehaladás, de még az egyes hangjegyek továbbírása is sajátos megoldást kívánó problémát vet fel. Nincs olyan művészeti forma, melyben arról lehetne beszélni, hogy ‚egy dolog ugyanaz‘, mint egy korábban említett dolog.”<sup>65</sup>

Schoenberg, Loos és Wittgenstein, mindhárman, a kifejezés jelenségeinek értelmezésekor, a merev és egységes sémák mögött, durva és primitív mentalitást mutattak föl. Mint Schoenberg írja, „amikor hallom azokat a különös zenei passzusokat, melyekben az összes lehetséges tonális felbontást kerülük, vagy legalábbis nem viszik végig (s ezt a tonalitástól függően fisz vagy d-dúr akkorddal teszik), akkor azok a fekete vadember előkelőségek jutnak az eszembe, akik nyakkendőn és kalapon kívül semmi mást nem viselnek”.<sup>66</sup> Wittgenstein pedig azt mondja, hogy „amikor filozofálunk, olyanok vagyunk, mint a vademberek, akik a civilizált emberek kifejezéseit hallva helytelenül értelmezik őket, és azután a legkülönösebb következtetéseket vonják le belőlük”.<sup>67</sup>

Wittgenstein a nyelvről és a matematikáról adott elemzéseiben ugyanakkor kizárta az abszolút és végleges teljesség és pontosság bármiféle lehetőségét is. Freudnál hasonló magatartást figyelhetünk meg: egyes elméleti írásaiban — mint amilyen a *Die endliche und unendliche Analyse* és a *Konstruktionen in der Analyse* — kijelenti, hogy a *nem-teljes elemzés* kielégítő lehet abban az esetben, ha a nem-teljesség abból adódik, hogy effektív problémákat és reális indíttatású konfliktusokat vesznek szemügyre, anélkül, hogy figyelembe vennék az összes lehetséges problémát és konfliktust. Freud szerint — mint Wittgenstein szerint is — egy elemzést nem azért *lehet befejezni*, mert eljutott utolsó fázisáig, hanem mert gyakorlati sikert ért el, *rebus bene gestis*.<sup>68</sup>

Schoenberg a tonalitást egynek tartotta „*azon eszközök* közül, amelyek segítenek a zenei gondolkodás megértésében”,<sup>69</sup> a többi eszköz pedig éppen a diszsonáns akkordok révén szabadította föl magát. Wittgenstein, hasonlóképpen, azt tartotta

<sup>64</sup> *Philosophische Untersuchungen*, I., 187. és 214. o.

<sup>65</sup> A. Schoenberg, *Problems of Harmony* (ford. A. Weiss); lásd: „Modern Music”, New York 1934. IX., n. 4., 167. skk. o.

<sup>66</sup> A. Schoenberg: *Tonality and Form*.

<sup>67</sup> Lásd *Philosophische Untersuchungen*, I., 194. o.

<sup>68</sup> Vö. S. Freud: *Die endliche und die unendliche Analyse*, lásd: *Gesammelte Werke*, XVI. köt., 79—80. és 96. o.; *Konstruktionen in der Analyse*, lásd: *Gesammelte Werke*, XVI. köt., 49. o.

<sup>69</sup> *Problems of Harmony*.

szükségesnek, amit a logikusok és matematikusok disszonanciájának vagy atonalitásának nevezhetnénk. Ez az igény a logicistákkal és formalistákkal szemben nyilvánul meg, hogy ugyanis bizonyos körülmények között meg kell engednünk olyan nyelvi játékok lehetőségét is, melyekben jelen van az *ellentmondás formulája*. „Ennek a játéknak is megvannak a rendes szabályai; ez egy a sok játék közül, s az ellentmondás — a  $0 \neq 0$  formula — megjelenésének a ténye egészen másodrangú dolog. Ez azt jelenti, hogy a szabályok sohasem teszik lehetővé a játék meghatározását; amit megadhatunk, az mindig *egy* játék csupán”.<sup>70</sup>

(Az angol nyelvű kéziratból fordította: Mezei György)

## SUMMARY

*Aldo Gargani: Wittgenstein's Conception of Philosophy  
in Connection with Austrian Culture*

The author analyses the texts of Wittgenstein's later phase in connection with diverse conceptions of outstanding representatives of the Austrian culture. The basic theme of his writings in this period was that of speaking and thinking as natural human activities. This is a constant point also in E. Mach's and F. Mauthner's writings and one can find similar ideas in R. M. Rilke's prose, too. The fundamental idea here is that our linguistic acts and operations depend on involuntary, preconscious and instinctual traits of our being. In this connection Mauthner reconsiders also the meaning of apriori: this involves always the relatedness to a subject. Apart from this both

Mach and Mauthner maintained, as Wittgenstein did, that the relationship between man and his environment is mediated by his contingent senses and reason. Facts are always sensed in terms of practical tasks and interests. Hence there is no sui generis rationality, a rationality which lacks the practical imbeddedness. Wittgenstein's thesis that philosophical engagements are based upon misunderstandings of the role and functioning of language, has parallels in Boltzmann's writings; the inclination to negate the absolutistic style of reasoning characterizes not only the world view of Wittgenstein, but is a crucial motive also in A. Loos' and A. Schönberg's *Weltanschauung*.

<sup>70</sup> *Wittgenstein und der Wiener Kreis; Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, szerk. B. F. McGuinness, Frankfurt a. M. 1967, 132—133. o.

## DOKUMENTUM

### SPINOZA LEVELEZÉSÉNEK ÚJONNAN ELŐKERÜLT DARABJAI

Spinoza levelezésének gyűjteménye, a kortársakéval összevetve, meglepően csekély terjedelmű. A *Levelezés* legutóbbi, a teljesség igényével készített magyar kiadása összesen nyolcvannégy levelet tartalmaz (beleszámítva azt a fordítói utószóban olvasható töredéket is, amely egy bizonyos dr. Hallmann útinaplójában maradt fenn). A folyóiratunk ugyanezen számában olvasható „Spinoza magyarul” című írásban is szó esik azonban arról, hogy ez a gyűjtemény nem teljes. Hiányzik ugyanis belőle az a négy levél, amelyet a Vloten-Land-féle *Opera* 1895-ös, második kiadásának megjelenése óta találtak meg különböző könyvtárakban. Ezek a levelek — megírásuk időrendje szerint — a következők.

12 A<sup>1</sup> Spinoza 1663. július 26-án keltezett levele Lodewijk Meyerhez<sup>2</sup>. A. K. Offenberg adta közre először: *Brief van Spinoza aan Lodewijk Meyer, 26. Juli 1663*, Universiteitsbibliotheek, Amsterdam 1975. A fordítás alapjául szolgáló közlés a következő: „Letter from Spinoza to Lodewijk Meyer, 26 July 1663”, edited by A. K. Offenberg, *Philosophia* 7 (1977) 1—15. o. Eredeti nyelve latin.

30 A Levéltöredék, amely Henricus Oldenburgnak<sup>3</sup> Sir Robert Morayhez, a Royal Society tagjához 1665. október 7-én keltezett levelében maradt fenn. Meggyőző érvek

<sup>1</sup> A levelek számozásában azt az elvet követjük, amelyet Carl Gebhardt, a kritikai kiadás sajtó alá rendezője alkalmazott először, és amelyet a legutóbbi holland, illetve német nyelvű *Levelezés* kiadói is követnek. Eszerint nem bontjuk meg azt a számsorrendet, amelyet Vloten-Land óta követnek a kiadások, hanem „A” jelzéssel ahhoz a levélhez kapcsoljuk a kérdéses újonnan megtalált levelet, amellyel való összefüggése egyértelműen megállapítható.

<sup>2</sup> Lodewijk Meyer (1630—1681) Leidenben szerzett doktori címet (mind a filozófiai, mind pedig az orvostudományi fakultáson). Filozófiai disszertációjának címe: „Az anyag és állapotai: mozgás és nyugalom”. Költeményeket és drámákat is írt, valamint átdolgozva kiadott egy holland nyelvű szinonimaszótárt. 1665-től 1669-ig, majd 1677-től élete végéig az amszterdami színház igazgatója volt, a közbenső időszakban pedig megalapította a „Nil volentibus arduum” nevű irodalmi társaságot. Ő írta a Descartes filozófiájának alapelveit tárgyaló Spinoza-mű előszavát. *A filozófia mint a Szentírás értelmezője* című művében Spinoza exegetikai elveivel ellentétes nézetet fejtett ki.

<sup>3</sup> Henricus Oldenburg (1615—1667) a brémai egyetem teológiai fakultásán szerezte meg magiszteri címét az állam és az egyház viszonyát tárgyaló írásával. 1653-ban Bréma követeként Cromwellhez utazott, hogy biztosítsa őt szülővárosa semlegességéről a holland—angol háborúskodásban. Európai utazásai során Leidenbe is eljutott, ahol többek közt Spinozát is meglátogatta. Az Angliában 1662-ben megalakult tudós

szólnak amellelt, hogy ez a töredék ugyanabból a levélből származik, amelyből az eddigi kiadásokban 30-as számmal jelölt töredék, amely szintén egy Oldenburglevélben maradt fön, mégpedig a Robert Boyle-hoz 1665. október 10-én írott levélben. Eredeti nyelve latin, a fordítás alapjául szolgáló közlés: A. Wolf: „An Addition to the Correspondance of Spinoza”, *Philosophy* 10 (1935) 200—204. o.

48 A\* Holland nyelven fönmaradt ajánló levél, amely mintegy keretbe foglalja az ajánlás tárgyát képező szöveget: Jarig Jelles<sup>4</sup> *Általános és keresztény hitvallás* című művét. Magát a könyvet elveszettnek hitték egészen addig, amíg a *Levelezés* új, holland nyelvű fordításának előkészítése során rá nem bukkantak az amszterdami egyetemi könyvtár anyagában. A fordítás alapja: *Spinoza Briefwisseling*, vertaald uit het Latijn en uitgegeven uit de bronnen, van een inleiding, verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien van F. Akkerman, H. G. Hubbeling en A. G. Westenbrink, Wereld Bibliotheek, Amsterdam—Antwerpen 1977, 303—306. o.

67 A A dán Nicolaus Steno<sup>5</sup> levele Spinozához. Nyomtatásban is megjelent Firenzében, 1675-ben. Miután hosszú ideig elveszettnek hitték, W. Meijer, a jeles Spinoza-kutató talált rá ismét és adta ki a *Chronicon Spinozanum* című periodikában 1921-ben. A fordítás alapja: *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, IV. Bd., C. Winter, Heidelberg 1925, 292—298. o.

Boros Gábor

---

társaság, a Royal Society egyik titkárává választotta. Ennek és utazásai során szerzett ismeretségeinek révén az egész európai tudományos életnek egyik fő szervezőjévé vált. Ebből a munkásságából fejlődött ki az első tudományos folyóirat, az először 1665-ben megjelent *Philosophical Transactions*.

<sup>4</sup> Jarig Jelles (?—1683) kezdetben Spinoza kereskedelmi partnere, később egyik legelső tanítványa. Részve volt a *Descartes filozófiájának alapelvei*, majd pedig az *Opera Posthuma* és a *De Nagelate Schriften* megjelenetésében, sőt ez utóbbi kiadás terjedelmes előszava is tőle származik.

<sup>5</sup> Nicolaus Steno (1638—1686) szülővárosában, Koppenhágában kezdte meg orvosi tanulmányait, amelyeket azután Amszterdamban, majd Leidenben folytatott. Ebben az időben több anatómiai fölfedezést tett (*ductus Stenonianus*), és ekkor kezdődött Spinozával való ismeretsége is. 1664—65-ben Itáliába költözött, ahol II. Ferdinánd toszkánai nagyherceg háziorvosa lett, 1667-ben pedig az evangélikus hitről áttért a katolikus hitre. Érdeklődése ekkor mindinkább a geológia felé fordult. Főművét: *De solido intra solidum naturaliter contento Dissertationis Prodrromus* Spinoza könyvtárában két példányban is megtalálták. 1672-ben orvosként költözött Koppenhágába, ám még ugyanebben az évben pappá szentelték, sőt nemsokára Észak-Németország, Dánia, Svédország és Norvégia püspökévé nevezték ki. Ekkor írt teológiai írásainak gyűjteménye két kötetre terjed.

\* (A 48 A jelzésű, hollandi nyelvű levelet Bodnár M. István fordította; a 12 A, 30 A és 67 A jelzésű levél fordítása, valamint a jegyzetek Boros Gábor munkája.)

Édes Barátom!

Tegnap megkaptam számomra igen kedves levelét; ebben azt kérdi, hogy vajon helyesen adta-e meg a Függelék<sup>6</sup> első részének második fejezetében az összes olyan tételt és más effélét, amelyeket az Alapelvek első részéből idézek. Azután pedig nem kellene-e törölni azt, amit a második részben állítok, hogy tudniillik Isten fia önmagának atyja. Végezetül azt kérdi, nem kellene-e változtatni ott, ahol azt mondom, hogy nem tudom, mit értenek a teológusok a „personalitas” szón. Ezekre a kérdésekre a következőket válaszolom.

1. Mindazt, amit a Függelék második részében megadott, helyesen adta meg. A szóban forgó Függelék első oldalán azonban, ahol a negyedik tétel megjegyzését adta meg, én mégis jobban szerettem volna, hogyha a tizenötödik tétel megjegyzését adta volna meg, ahol kifejezetten tárgyalom a gondolkodás valamennyi módusát. Azután ugyanennek a résznek második oldalán a lapszélre ezeket a szavakat írta: „a tagadások miért nem ideák”. Itt a „tagadások” szó helyére az „észbeli létezők” kifejezést kell tenni, ugyanis az észbeli létezőről általában beszélek, arról tudniillik, hogy ez nem idea.

2. Amit mondtam — hogy Isten fia önmagának atyja —, úgy vélem, a legvilágosabban következik abból az axiómából, mely szerint azok a dolgok, melyek egy harmadikkal megegyeznek, egymással is egyeznek. De mivel a dolognak nem tulajdonítok különösebb fontosságot, ha úgy véli, hogy egyes teológusokban ez megütkezést kelthet: tegyen úgy, ahogy jobbnak látja.

3. Végezetül, én azt nem tudom, hogy a teológusok mit értenek a „personalitas” szón, nem pedig azt, hogy a filológusok mit értenek rajta. Ezenkívül, mivel a példány az Ön birtokában van, ezeket a dolgokat Ön jobbnak láthatja. Ha Önnek úgy tűnik, hogy változtatni kell rajtuk, tegyen belátása szerint. Éljen boldogul, kiváló barátom, és emlékezzék meg rólam. Legodaadóbb híve:

B. de Spinoza

Kelt Voórburgban, 1663. július 26-án.

<sup>6</sup> Az Amszterdamban 1663-ban megjelent *Descartes filozófiájának alapelvei* című mű függelékéről, a *Metafizikai gondolatokról* van szó. A levél tanúsága szerint Lodewijk Meyer föladata a kötet sajtó alá rendezése során nemcsak az volt, hogy stiláris javításokat hajtson végre a szövegben, hanem az ő munkája volt a tartalomról tájékoztató lapszéli jegyzetek és az utalások elkészítése is.

(...) Kircher *Földalatti világot*<sup>7</sup> Huygens úrnál<sup>8</sup> láttam, aki dicsérte jámborságát, szellemét azonban nem. Nem tudom, hogy ennek oka nem abban rejlik-e, hogy Kircher az ingákról értekezik, és arra a következtetésre jut, hogy ezek az ingák a hosszúsági fokok meghatározására egyáltalán nem alkalmasak; ez pedig Huygens fölfogásának tökéletesen ellentmond.<sup>9</sup>

Szeretné tudni, hogy mit gondolnak mifelénk az emberek Huygens új ingáiról. Ezzel kapcsolatban még semmi határozottat nem tudok Önnek mondani. Azt azonban tudom, hogy az a mesterember, aki egyedül rendelkezik előállításuk jogával, teljesen fölhagyott a munkával, mivel nem tudja eladni őket. Nem tudom, hogy azért-e, mert megszakadt a kereskedelmi forgalom, vagy pedig azért, mert túl drágán adja őket; darabját ugyanis háromszáz guldenre tartja.

Ugyanő, Huygens, amikor *Dioptrikájáról*<sup>10</sup> és egy másik, a melléknapokról szóló értekezéséről<sup>11</sup> kérdeztem, azt válaszolta, hogy most éppen a dioptrika tárgyában kutat még valami után, és mihelyst azt megtalálta, nyomdába fogja adni ama könyvet a melléknapokról szóló értekezéssel együtt. Én azonban azt hiszem, hogy jelenleg többet gondol franciaországi utazására, mint bármi másra (arra készül ugyanis, hogy Franciaországba költözzék, mihelyst apja visszatér). Ami után pedig ő — saját állítása szerint — a dioptrikában kutat, az a következő: vajon el tudja-e rendezni a lencsákat a távcsőben úgy, hogy az egyiknek hibája korrigálja a másikat, és hogy vajon így el tudja-e érni azt, hogy valamennyi, a tárgylencsén át behatoló párhuzamos sugár, úgy érje el a szemet, mintha előtte egy matematikai pontban találkoztak volna. Ez számomra még lehetetlennek látszik. Egyébként egész *Dioptrikájában*, ahogyan azt én részint láttam, részint pedig, ha nem tévedek, tőle magától megtudtam, kizárólag a homorú lencsákat tárgyalja.

A mozgásról szóló értekezésére, amelyről szintén meg szeretne tudni egyet-mást, úgy gondolom, hiába várunk. Túl sok ideje már annak, hogy dicsekedni kezdett azzal, hogy hosszú számítások alapján más mozgástörvényeket és természettörvényeket talált volna, mint a Descartes-tól hagyományozottak, és hogy Descartes törvényei csaknem mind hamisak volnának. Ennek alátámasztására azonban mostanáig még egyetlen bizonyítékot sem hozott föl. Tudom azonban, hogy talán egy évvel ezelőtt azt hallottam tőle, hogy mindaz, amit a mozgásról korábban számítás útján fölfedezett,

<sup>7</sup> Kircher: *Mundus subterraneus in XII libros digestus quo divinum subterrestris mundi opificium mira ergasteriorum naturae in eo distributio, verbo Protie regnum, universae denique naturae majestas et divitiae summa rerum varietate exponuntur* című könyve 1657-ben jelent meg először Amszterdamban.

<sup>8</sup> Christian Huygens (1629—1695) ismert matematikus, fizikus és asztronómus.

<sup>9</sup> Huygens az inga és a fogaskerekekkel működő óra összekapcsolásával alkotta meg az ingaórát (*Horologium* 1658), amelyet alkalmassá akart tenni geográfiai méréseknél történő fölhasználásra is.

<sup>10</sup> Huygens *Dioptrikáját* csak 1700-ban adták ki hagyatékából.

<sup>11</sup> *A De coronis et Parheliis* című írásról van szó, amely 1703-ban jelent meg az *Opuscula Posthumában*.

később Angliában kísérleti megerősítést nyert volna: ezt én alig hiszem. Sokkal inkább azon a véleményen vagyok, hogy ama mozgástörvényt illetően, amely Descartes-nál a hatodik, Huygens és Descartes nyilvánvalóan tévednek (. . .)

48 A

*Egyetemes és keresztyén hitvallás  
N. N.-nek szóló levélben  
Jarig Jelles által összefoglalva*

Tisztelt Barátom!

Az Ön tiszteletteljes kérését, hogy hitemet avagy vallásomat illető érzéseimet levélben ismertessem Önnel, annál is könnyebben teljesítettem, minthogy Ön tudtomra adta, hogy semmi más ok nem indítja erre, mint az, hogy egyesek megpróbálják elhitetni Önnel, hogy a Karteziánus Filozófusok (s Ön, megtisztelő módon, engem is közéjük sorol) furcsa nézeteket vallanak, a régi pogányságba esnek, és hogy tételeik és elveik a keresztyén vallás és kegyesség alapjaival szembenállnak stb.

Ügyem előadásánál előjáróban azt mondom, hogy a Karteziánus Filozófia oly kevésbé érinti a vallást, hogy Descartes tételeit nem csak különböző más irányzatok, hanem a római is követi. Imígyen, amit a vallásról mondani fogok, azt csak az én egyéni nézeteimnek, nem pedig általában a Karteziánusokéinak kell tartani. És noha nem hajlok arra, hogy másokkal vitába szálljak és szidalmazóimat elhallgattassam, mégis szívemen viselem, hogy Önnek és az Ön elvbarátainak eleget tegyek.

És jóllehet nem szándékozom egyetemes Hitvallást előírni, vagy akár csak a lényeges, alapvető és szükségszerű Hitcikkelyeket meghatározni, hanem csak nézeteimet tudatom Önnel, mégis, képességeimhez mérten, megpróbálok azon föltételeknek eleget tenni, melyek Jacobus Acontius<sup>12</sup> ítélete szerint szükségesek egy minden keresztyén által elfogadható, egyetemes Hitvalláshoz, ti. hogy ez csak azt tartalmazza, amit szükséges tudni, ami nagyon bizonyos és való, amit tanúbizonyosságok tanúsítanak és erősítenek meg, és végül amit, amennyire csak lehetséges, ugyanazon szavakkal és fordulatokkal fejezünk ki, amelyeket a Szentlélek használt.

Láss hát itt egy Hitvallást, mely nékem ilyennek tetszik, olvasd figyelmesen, ne ítélj meg elhamarkodottan, és légy bizonyos abban, hogy amiként az igazság után jártam, azonmód próbálok azt ezen levélben Kiválóságodra átszámaztatni.

<sup>12</sup> Jacob Acontius (1520 k.—1566) Trierben született, majd, miután 1550-ben áttért a protestáns hitre, először Svájcba, később Angliába költözött. Szóban forgó műve (*Stratage-matum satanae libri octo*, Basel 1565), 1611-ben hollandi nyelven is megjelent. Ebben olyan új dogmatika megalkotására tesz kísérletet, amely alkalmas volna a hitvallások egyesítésére.

[A *Hitvallás vége*]

159 (2) Remélem, hogy ezzel többet is tettem, mint amennyit Ön várt, és Ön ezért, amit tőlem kért, teljesítettnek tekinti. 160 (3) Ezért cserébe csak azt kérem Öntől, hogy azt, amit mondtam, gondosan és körültekintően szíveskedjék mérlegelni, és aztán ítélje meg, miféle hír az, melyet az én vallást érintő nézeteimről Önnek adtak.

(4) Amennyiben itt valami olyanra bukkan, ami az Ön számára hamisnak vagy a Szentírással ellentétesnek tetszhetnék, úgy kérem Öntől, hogy tudassa velem, azzal az indokkal együtt, amiért ilyennek látszik, hogy magam vizsgálhassam meg. Akik a Szentírással ellentétesnek és hamisnak tekintenek mindent, amit saját Szabályzatukkal vagy Hitvallásukkal nem találnak egyezőnek, azok kétségkívül úgy fognak itélni, hogy a levelemben foglaltakból sok minden ilyen.

De nyugodt vagyok, hogy akik mindezt az igazsághoz viszik próbatételre (amiről itt megmutattam, hogy egyedül ez az igazság és hamisság, az igazhit és a tévhit csalhatatlan mércéje és próbaköve), azok másképp fognak itélni róla, amit Öntől is várok.

(5) Íme a nézeteim, melyek a keresztyén vallást illetik, és a bizonyítékok és okok, melyekre támaszkodnak. Önön a sor, hogy megítélje, keresztyének-e azok, akik ilyen alapokra építenek és ilyen ismeretek alapján igyekeznek élni, avagy sem, és hogy miféle az a szóbeszéd, mit egyesek nézeteimre vonatkozólag terjesztenek Önnek.

(6) Végezetül, a magam részéről azt kérem, hogy mindezt nyugodt kedéllyel alaposan vizsgálja meg, kívánok Önnek fényes, éles értelmet és befejezésképpen maradok stb.

az Ön odaadó barátja  
Jarig Jelles

67 A

*Niels Stensen levele az új filozófia reformátorának  
az igazi filozófiáról*

Abban a könyvben, amelynek szerzőségét mások is Önnek tulajdonították, és különböző okoknál fogva magam is ezt gyanítom, úgy veszem észre, hogy Ön mindent a köz biztonságára vonatkoztat, vagyis inkább a saját biztonságára, ami Önnek a köz biztonságának célja<sup>13</sup>, jöllehet olyan eszközöket fogadott el, amelyek ellentétesek a kívánt biztonsággal, és teljességgel elhanyagolta Önnönmagának azt a részét, amelynek a biztonságával egyedül kellene törődnie. Az pedig, hogy a kívánt biztonsággal ellentétes eszközöket választott, nyilvánvaló abból, hogy míg a köz

<sup>13</sup> Vö.: *Teológiai-politikai tanulmány* (2. kiad.), Akadémiai Kiadó, Budapest 1978, XX. fejezet 293. o.



nyugalmát keresi, mindent felkavar, és teljesen szükségtelenül kiteszi magát a legnagyobb veszélynek, mialatt arra törekszik, hogy minden veszélytől mentesítse magát. Másrészt pedig az, hogy teljességgel elhanyagolta Önnönmagának azt a részét, amellyel egyedül törődnie kellene, kétségtelen abból, hogy mindenkinek megengedi, hogy úgy vélekedjék és beszéljen Istenről, ahogyan akar, amíg ebből nem következik olyan dolog, ami megszünteti azt a köteles engedelmességet, amellyel Ön szerint nem annyira Istennek, mint inkább az embereknek tartozunk; ami annyit tesz, mint az összes emberi javakat a polgári kormányzat, azaz a test javaira korlátozni; és nem teszi ezt jóvá az sem, ha talán azt mondja, hogy a lélekkel való törődést a filozófia számára tartja fenn; egyrészt azért nem, mert az Ön filozófiája a lelket egy föltevésekre épített rendszerben tárgyalja, másrészt pedig azért nem, mert azokat, akik nem alkalmasak filozófiájának befogadására, olyan életmódban hagyja, mintha lélektől megfosztott automaták volnának, akik egyedül a testnek születtek.

Amikor azt látom, hogy ebben a sötétségben él az a férfiú, aki hozzám hajdan olyannyira közel állt,<sup>14</sup> és aki, azt remélem, most sem ellenségem (meggyőzőm magamat ugyanis arról, hogy a régi kapcsolatra való visszaemlékezés még most is fenntartja a kölcsönös szeretetet), és mikor visszaemlékezem arra, hogy hajdan magam is ragaszkodtam — ha nem is pontosan ugyanezekhez, de mégis igen súlyos — tévedésekhez, akkor minél nyilvánvalóbbá teszi Isten könyörületességét irányomban ama veszély nagysága, amelyből megszabadultam, annál nagyobb bennem az együttérzés Ön iránt, s ettől megindítva ugyanazt az égi kegyelmet kívánom Önnek, amelyben nekem volt részem — nem saját érdemem révén, hanem egyedüli Krisztus kegyessége folytán; és hogy a kérésekhez tetteket is csatoljak, készséggel fölajánlom, hogy megvizsgálom Önnel mindazokat az érveket, amelyeket érdemes megvizsgálni az igaz biztonság igaz útjának megtalálása és megtartása céljából. És jöllehet írásai azt mutatják, hogy az igazságtól nagymértékben eltávolodott, mégis, a békének és igazságnak az a szeretete, amelyet hajdan észrevettem Önben, és amely még ama sötétségben sem hunyt ki, azt a reményt ébreszti bennem, hogy készséggel meghallgatja majd egyházunkat, csak megfelelő módon tárják fel Ön előtt, mi az, amit ígér és amit meg is ad mindenkinek, aki csatlakozni akar hozzá.

Ami az elsőt illeti, igaz biztonságot, örök biztonságot ígér az egyház mindenkinek, vagyis a tévedhetetlen igazsággal járó, szilárd békét, és ugyanakkor fölajánlja azokat az eszközöket is, amelyek e jó eléréséhez szükségesek; először is a rossz cselekedetek biztos megbocsátását; másodszor a helyes cselekedetek legtökéletesebb normáját; harmadszor valamennyi, e normának megfelelően végzett foglalatosságnak igaz, gyakorlati tökéletességét; ezt azonban nem egyedül a tanultaknak, vagy az éleselméjűeknek kínálja, és azoknak, akik mentesek a különféle elfoglaltságoktól, hanem együttesen minden korú, nemű és helyzetű embernek; de hogy ez ne készítse Önt csodálkozásra, tudja meg, hogy a közeledőtől nemcsak az követeltetik meg, hogy

<sup>14</sup> Steno ismeretése Spinozával minden bizonnyal abból az időből származik, amikor még leideni orvostanhallgató volt.

ne álljon ellent, hanem az is, hogy együttműködjek, de tudja meg azt is, hogy ez utóbbi magától létrejön annak benső munkálkodása révén, aki a külső szót az egyház látható tagjai által kinyilatkoztatja. És jóllehet az egyház azt mondja a közeledőnek, hogy meg kell bánnia bűneit Isten színe előtt, és e bűnbánatnak megfelelő felüket kell fölmutatnia az emberek szeme előtt, s hogy ezt meg ezt kell hinnie Istenről, a lélekről és a testről stb., mind ennek az értelmében azonban mégsem az, minthogyha a csatlakozónak ezt saját erejéből kellene elkezdenie; semmi más nem követeltetik ugyanis meg, mint az, hogy ne tagadja meg egyetértését és együttműködését azokban a dolgokban, amelyeket meg kell tenni, és amelyeket hinni kell; hiszen egyedül ez áll hatalmában, mivel az akarás és, amikor ez már megvan, a végrehajtás Krisztus szellemétől függ, mely együttműködésünket megelőzi, kíséri és beteljesíti. Hogyha ezt még nem érti, nem csodálkozom, még csak nem is törekszem rá, hogy megértessem, hiszen nem az én erőmhez mért dolog erre törekedni; de hogy mégse tűnjék az észől az Ön számára mindez teljesen idegennek, röviden körvonalazom a keresztény kormányzás formáját, amennyire ez ennek az államnak új lakójától, vagyis inkább jövevényétől telik, akinek még most is a legalacsonyabb padokon van a helye. Ennek a kormányzásnak az a célja, hogy az ember nemcsak összes külső cselekedetét, hanem legtitikosabb gondolatait is a világegyetem alkotója által megállapított rend szerint irányítsa, vagy ami ugyanaz, hogy a lélek Istenre minden cselekedetében mint teremtőjére és bírójára tekintsen. Ebben a tekintetben bármely, bűnöktől fertőzött ember élete négy fokozatra osztható. Az első fokozat az, amelyben az ember mindent megcselekszik, mintha gondolatai nem volnának semmilyen bíraskodásnak alávetve; ez pedig azoknak az embereknek az állapota, akiket vagy nem tisztított még meg a keresztség, vagy pedig a keresztség után keményedtek meg a bűnben; ezt a fokozatot olykor vakságnak nevezzük, mivel a lélek nem figyel föl Istenre, aki őt nézi, ahogyan például a Bölcsesség könyve mondja: „gonoszságuk vakká tette őket”<sup>15</sup>; olykor pedig halálnak, mert, miként ha eltemetve, rejtőzik mulandó kellemességek közt, és ebben az értelemben mondta Krisztus: „hagyd a holtakra, hadd temessék halottaikat”<sup>16</sup>, és több más hasonlót. És nem mond ellent ennek az állapotnak az, ha sok mindent és gyakran igaz dolgokat mond Istenről és a lélekről, hanem mivel úgy szól róluk, mint távoli, vagy külsődleges dolgokról, ezért örökös kétely támad ezekben a dolgokban, sok ellentmondás és gyakori vétségek, ha a külső tettekben nem is, de legalább a gondolkodásban; és ez azért van, mert azt a lelket, amelyet elhagyott a cselekedeteket élővé tevő szellem, halotthoz hasonlatosan a kívánság minden szele megmozdítja. A második fokozat az, amikor az ember, nem állva ellent Isten külső vagy belső szavának, elkezdi figyelni arra, aki szól, miközben, eme természetfölötti fény sugaránál, sok hamisat ismerve föl vélekedéseiben, sok bűnös cselekedeteiben, magát egészen Istenre bízza, aki szolgálai révén, szentségekben részesíti őt, s látható jelekben láthatatlan kegyelmet adományoz

<sup>15</sup> Bölcsesség könyve: 2, 21.

<sup>16</sup> Máté: 8, 22.

neki; az újjászületésnek ezt a fokozatát csecsemőkornak és gyermekornak nevezzük, Isten szavát pedig, amelyet nekik kinyilvánít, tejhez hasonlítjuk<sup>17</sup>. A harmadik fokozat az, amikor a lélek az erények állandó gyakorlása révén megzabolazza vágyait, s így előkészül arra, hogy kellőképpen megértse a Szentírásban rejlő titkokat, amelyeket csak akkor fog föl a lélek, amikor, immár tiszta szívvel, a negyedik fokozatot is elérte, amelyen elkezdli Istent látni, és eléri a tökéletesek bölcsességét. Ez pedig az akarat állandó olykor misztikus egysége, amire példákat még ma is találunk magunk között.

Így hát a kereszténység egész tanítása arra irányul, hogy a lelket átvigye a halál állapotából az élet állapotába, azaz, hogy az a lélek, amely, az elme szemét korábban Istentől elfordítván, a tévelygésre függesztette, most már minden tévelygéstől elfordítva mindig Istenre szegezze mind a test, mind pedig az elme összes cselekedetében, ugyanazt akarva, ugyanazt kerülve, amit önmagának és az egész rendnek a teremtője akar vagy kerül. Ha tehát Ön majd kellőképpen megvizsgált mindent, egyedül a kereszténységben fogja megtalálni az igaz filozófiát, amely Istentől azt tanítja, ami méltó Istenhez, az emberről pedig azt, ami illik az emberhez, és amely híveit minden cselekedet igaz tökéletességéhez elvezeti.

Ami a másodikat illeti, egyedül az egyház adja meg azoknak, akik nem állnak ellen, mindazt, amit ígér, ugyanis egyedül a katolikus egyház adta az egyes korszakokban az erény tökéletes példáit, és még ma is ő teremti elő az utókor számára tisztelete tárgyait mindenféle korú, nemű és helyzetű ember személyében; és nem kételkedhetünk annak hitelességében, ahogyan az örök biztonságot ígéri, ha a legnagyobb mértékben megbízhatóan megadja valamennyi eszközt, amely e cél elérését szolgálja, még a csodát is beleértve. Még négy évet sem töltöttem el az egyházban<sup>18</sup>, és máris a legnagyobb szentségnek olyan példáit láttam, hogy valóban kiáltanom kell Dáviddal együtt: „bizonyosságaid igazán bizonyosak”<sup>19</sup>. Nem szólok a püspökökről, nem szólok a főpapokról, kiknek szavai, melyeket bensőséges beszélgetésben hallottam — ezt akár saját véremmel is megpecsételném —, az isteni szellem emberi jelei voltak, olyan ártatlan az életük, olyan tiszta a beszédük; és nem fogok megnevezni többeket, akik igen szigorú életszabályt fogadtak meg, ezekről ugyanazt mondhatnám; csak két embertípus példáit fogom megemlíteni. Az egyik azoké, akik a legrosszabb életből tértek meg a legszentebbhez, a másik azoké, akiket a ti nyelveteken együgyűeknek mondanak, akik azonban a Megfeszített lábánál mégis az Istentől való legmélyebb ismerethez jutottak el, mégpedig minden fáradozás nélkül. Ebből a típusból ismerek olyanokat, akik mechanikus munkát végeznek vagy szolgai tevékenységre vannak szorítva — férfiakat is, nőket is —, akik azonban az isteni erények gyakorlása révén

<sup>17</sup> 1. Kor.: 3, 2.

<sup>18</sup> Mivel Steno 1667. november 2-án katolizált, a levél megírásának ideje: 1671. Publikációjára azonban csak 1675-ben került sor Firenzében, ott és akkor, ahol és amikor de Burgh hasonló tartalmú levele (67-es számú levél) megszületett.

<sup>19</sup> Zsolt.: 93, 5.

Istenről és a lélekről csodálatos tudást szereztek; az ő szent életükről, isteni szavaikról és nem ritkán csodás tetteikről, mint amilyen az eljövendők előrejelzése és más dolgok, hogy rövid legyek, hallgatok. Tudom, hogy mit hozhat föl Ön a csodák ellen;<sup>20</sup> ám a mi hitünk nem egyedül a csodákban való hit, hanem ha valahol azt látjuk, hogy a csoda hatására egy lélek tökéletesen megtér a bűnöktől az erényekhez, ezt joggal minden erény teremtőjének tulajdonítjuk; valamennyi csoda közül a legnagyobbnak ugyanis azt tartom, hogy olyanok, akik harminc-negyven éven át vágyaik minden szabadságának engedve éltek, szinte egyetlen pillanat alatt minden gonoszságtól elfordulva, az erények legszentebb példáivá válnak; saját szememmel láttam ilyeneket, ezzel a kézzel öleltem őket, és a miattuk érzett öröm gyakran könnyekre indított engem és másokat is. Nincs más olyan isten, mint a mi Istenünk.<sup>21</sup> Ha a korok történetéről, ha az egyház jelenlegi állapotáról nem ellenségeink könyveiben keres fölvilágosítást, nem azoknál, akik közöttünk vagy halottak, vagy legalábbis a gyermekséget még nem vetközték le, hanem, ahogyan minden más tan esetében lenni szokott, ha meg akarjuk tanulni őket, azoknál, akiket a mi hitünk vallása alapján igaz katolikusoknak tartanak, bizonyára meg fogja látni, hogy ígéreteit az egyház mindig állta, és még most is, mind a mai napig állja; és ott a hihetőségnek olyan bizonyítékára fog rátalálni, amely meggyőzi Önt, különösen azért, mert a római pápáról sokkal enyhébben vélekedik, mint többi ellenfelünk, és a jó cselekedetek szükségességét elismeri; de arra kérem, hogy a mi ügyeinket a mi írásainkban vizsgálja meg; erre az előítéletek erejéről vallott saját nézetei is könnyen rá fogják venni.

Szívesen idéznék a Szentírásból olyan helyeket, amelyek a pápának azt az autoritást tulajdonítják, amelyet Ön is csak azon okból tagad meg tőle, hogy a Szentírásban nem találja, és mivel nem ismeri el, hogy a keresztény állam a zsidók államához hasonló; de mivel a Szentírás értelmezéséről más elveket vall,<sup>22</sup> mint a mi tanításunk, amely egyedül az egyház értelmezését ismeri el, ezért ezt az érvet ez alkalommal mellőzöm, és másodikként azt mondom, hogy az a keresztény kormányzat, amely egyedül a szentségekben való hit és a hívő szeretet egységére törekszik, csak egy fejet ismer el, akinek autoritása nem abban áll, hogy bármit önkényesen megújíthatna, ami ellenfeleink rágalma, hanem abban, hogy az isteni jogú, vagyis szükségszerű dolgok mindig változatlanul maradjanak, az emberi jogú, vagyis közömbös dolgok ellenben változzanak annak megfelelően, amilyen eljárást az egyház alapos okokból meghatározott, például ha azt látta, hogy rosszakaratúak visszaélnek közömbös dolgokkal a szükségszerűek fölforgatására. Ezért az egyház a Szentírás értelmezésében, a hit tételeinek meghatározásában arra törekszik, hogy az Istentől az apostolok útján áthagyományozott tételek és értelmezések megőrződjenek, az újak és emberiek pedig száműzessenek. Nem beszélek további dolgokról, amelyek ennek az autoritásnak alá vannak rendelve, mivel a hit és a cselekvés egysége, amit Krisztus teljességgel előírt,

<sup>20</sup> Vö.: *Teológiai-politikai tanulmány* VI. fejezet

<sup>21</sup> 1. Sám.: 2, 2.

<sup>22</sup> *Teológiai-politikai tanulmány* VII. fejezet

elegendő ahhoz, hogy a monarchikus kormányzást az Ön számára elfogadhatóvá tegyem.

Ha tehát Önt az erény igaz szeretete vezérli, ha a cselekedetek tökéletessége gyönyörködteti, akkor, miután alaposan megvizsgálta a világon létező valamennyi társadalmat, arra a belátásra fog jutni, hogy a tökéletességre való törekvést sehol sem vállalják olyan szenvedéllyel, sehol sem viszik végbe olyan eredményességgel, mint nálunk, s ez az egy érv bizonyíték lehet az Ön számára arra, hogy valóban „*itt van Isten uja*”.<sup>23</sup>

De hogy ezt könnyebben fölismerje, először szálljon magába és vizsgálja meg lelkét; ha ugyanis mindent helyesen átvizsgál, föl fogja fedezni, hogy lelke halott; Ön olyképp foglalkozik a mozgatott anyaggal, mintha a mozgató ok távol lenne, vagy egyáltalában nem is volna: ugyanis a testek vallása, nem a lelkeké az, amit bevezet, és a felebarát szeretetéről beszélve gondot fordít az individuum megmaradásához és a faj fenntartásához szükséges cselekedetekre, azokkal a cselekedetekkel azonban, amelyekkel a teremtő ismeretére és szeretetére törekszünk, igen kevésbé, sőt szinte egyáltalán nem tördök. Ön ráadásul önmagával együtt mindenki mást is halottnak hisz, és mindenkitől megtagadja a kegyelem fényét azért, mert maga nem tapasztalta, és tudatlan lévén a hit bizonyosságát illetően, amely minden bizonyítékot felülmúl, úgy véli, hogy a demonstratív bizonyosságon kívül nincs más. Ám maga ez az Ön demonstratív bizonyossága is milyen szűkös korlátok közé van zárva! Vizsgálja meg, kérem, valamennyi bizonyítását, és említsen nekem csak egyet is arról a módról, ahogyan a gondolkodó és a kiterjedt dolog egyesül, ahogyan a mozgató elv egyesül a testtel, amelyet mozgat. De minek is kérek erről bizonyításokat Öntől, mikor Ön ennek még valószínű módjait sem tudja kifejezni. Így aztán föltevések nélkül nem tudja megmagyarázni a gyönyör vagy a fájdalom érzését és a szeretet vagy a gyűlölet indulatát; s ezért az egész karteziánus filozófia, akármennyire alaposan átvizsgálta és átalakította is Ön, képtelen demonstratív módon megmagyarázni nekem azt az egy jelenséget is, hogy miképpen érzékeli az anyaggal egyesített lélek azt a lökést, amelyet az egyik anyag a másiknak ad. De magának az anyagnak, kérdem én, milyen más ismeretét nyújtják nekünk Önök a mennyiség alakokra vonatkozó matematikai vizsgálatán kívül, amelyeket a részecskék egyetlen fajtájáról sem igazoltak még másként, mint hipotetikusan? S mi idegenebb az észről, mint az, hogy tagadjuk annak isteni szavait, akinek isteni művei az érzékek számára világosak, pusztán azért, mert az emberek hipotézisekre épített bizonyításainak ellentmondanak. Mi idegenebb, mint az, hogy Önök, noha a testnek még amaz állapotát sem értik, amelynek közvetítésével az elme észreveszi az eléje kerülő testi dolgokat, mégis ítéletet alkotnak a testnek arról az állapotáról, amelyben a romolhatónak romolhatatlanná történő átváltozása<sup>24</sup> útján fölmagasztosulva, ismét társulnia kell a lélekkel. Legmélyebb meggyőződésem szerint az Isten, a lélek és a test természetét magyarázó új elvek fölfedezése nem egyéb,

<sup>23</sup> 2. Móz.: 8, 19.

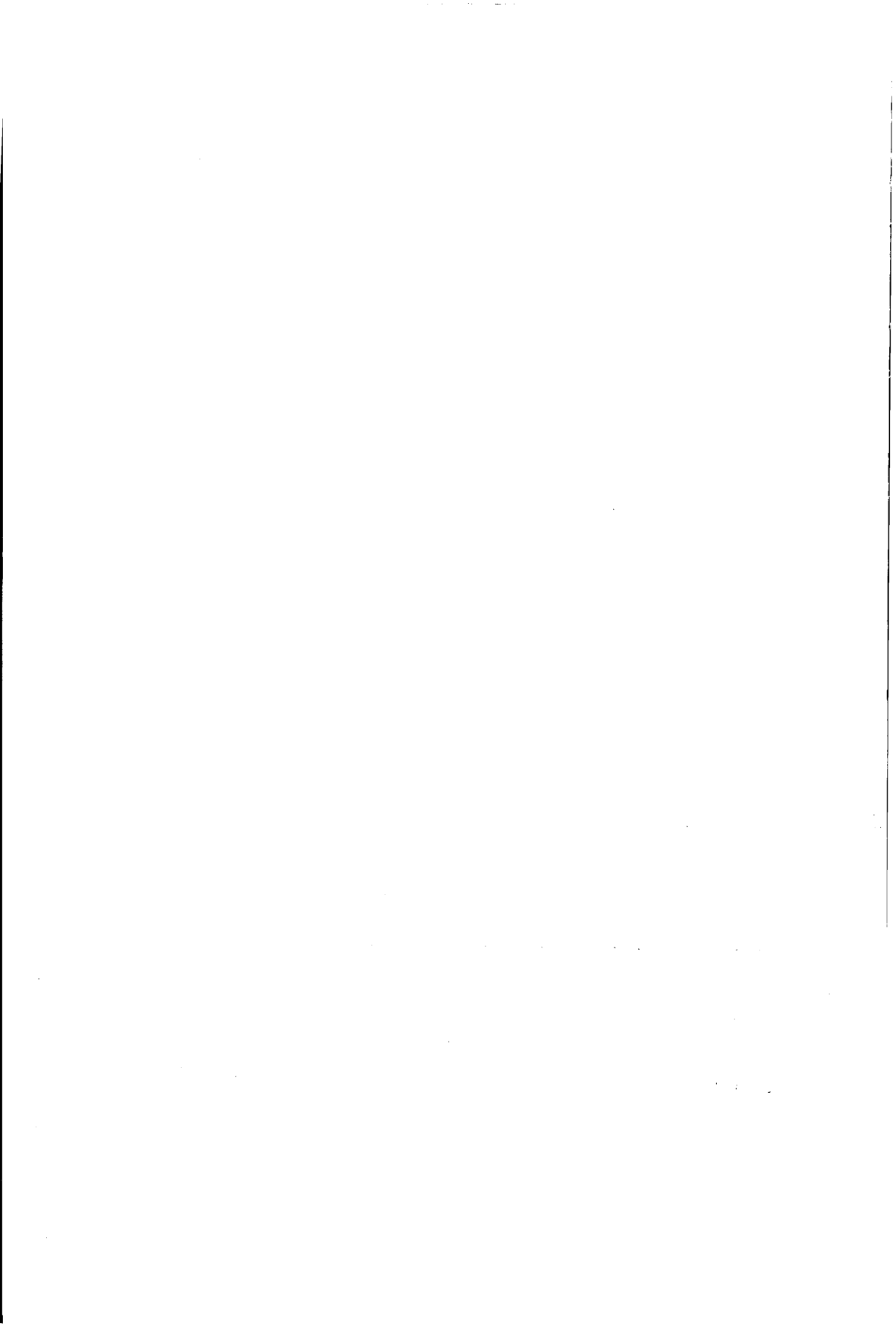
<sup>24</sup> 1. Kor.: 15, 42.

mint kitalált elvek fölfedezése, mivel az még az ész tanítása szerint is ellentmond az isteni gondviselésnek, hogy az ezekre a dolgokra vonatkozó igaz elvek a legszentebb emberek előtt annyi évezreden át rejtve lettek volna, hogy először ebben a korban tárják föl őket olyan emberek, akik még az erkölcsi erények tökéletességéig sem jutottak el; én bizony egyedül azokat az elveket hiszem igaznak Istenről, a lélekről és a testről, amelyek a teremtett dolgok kezdetétől egészen a mai napig mindig egyazon közösségben, Isten államában megőrződtek. Ezeknek első tanítóiról mondja az az öregember, aki Szent Iusztinus számára a világi filozófiáról a keresztény filozófiára való áttérés kezdeményezője volt, hogy voltak „régebbi filozófusok, boldogok, igazságosak, Isten előtt kedvesek, akik az isteni szellemtől ihletetten szóltak, és akik megjövendölték azokat a dolgokat, amelyek most megtörténnek”<sup>25</sup>. Én hiszem, hogy azok az egyedül igaz elvek, amelyeket ilyen filozófusok állítottak föl, amelyeket hozzájuk hasonló követők töretlen folytonosságban adtak át nekünk, és amelyek hasonló filozófusok révén még ma is rendelkezésükre állnak azoknak, akik a helyes módszerrel keresik őket, mert ezeknek az elveknek az esetében a tanítás igazságát az élet szentsége bizonyítja. Ennek a filozófiának az elveit és tanait Ön ne az ellenségeinél kutassa, s ne is azoknál a követőinél, akiket a gonoszság a halottakhoz, vagy a tudatlanság a gyermekekhez kapcsol, hanem azoknál a tanítóknál, akik minden bölcsességben tökéletesek, akik kedvesek Isten előtt, és akik az örök életnek hihetőleg már most részesei, és akkor föl fogja ismerni, hogy a tökéletes keresztény tökéletes filozófus még akkor is, ha csak egy anyóka volt, vagy szolgálóleány, aki jelentéktelen teendőiben serénykedik, vagy aki kenyerét rongyok mosásával keresi: aki tehát a világ ítélete szerint együgyű; és akkor Szent Iusztinusszal együtt fogja kiáltani: Egyedül ezt a filozófiát találok biztosnak és hasznosnak.”<sup>26</sup>

Ha jónak látná, szívesen magamra vállalnám azt a fáradságot, hogy megmutassam Önnek azon dolgoknak részint ellentmondásosságát, részint bizonytalanságát, amelyekben az Ön tanai eltérnek a mieinktől, jóllehet inkább azt kívánám, hogy a mi tanításaink nyilvánvaló hitelességének fényében ismervé föl saját tanításainak egyik vagy másik tévedését, válják az említett tanítók tanítványává, és bünbánatának első gyümölcsei közt ajánlja Istennek az isteni fény sugaránál saját maga által fölismert tévedéseinek cáfolatát, hogy, ha az első írásai ezer lelket térítettek el Isten igaz ismeretétől, akkor ugyanezeknek visszavonása, tulajdon példájával megerősítve, ezerszer ezret vezessen vissza hozzá Önnel, mint egy második Szent Ágostonnal együtt; ezt a kegyelmet teljes szívemből kívánom Önnek. Éljen boldogul.

<sup>25</sup> *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*, 7, 1.

<sup>26</sup> I. m. 8, 1.



## TÁJÉKOZÓDÁS

### A 2500 ÉVES PARMENIDÉSZRŐL GONDOLKODVA\*

\* Előadások a Magyar Állami Földtani Intézet Filozófiai Vitakörében, 1985. június 4.





# AZ „EGY”, „SOK” ÉS „MINDEN” JELENTÉSE PARMENIDÉSZ FILOZÓFIÁJÁBAN

STEIGER KORNÉL

A címben megjelölt kifejezések jelentésére vonatkozó filozófiatörténeti konszenzus e terminusok arisztotelészi használatán alapul. Ezért először ezt kell röviden szemügyre vennünk.

Az *egy* (hen) kifejezés jelentéseit taglalja a *Metafizika* 5,6 1015 b 16—17 a 6 és 10,1 1052 a 15—b1. Eszerint az *egy* kifejezést nem-járvulékosan négy értelemben használjuk: egynek nevezünk valamit, (1) ami kontinuos anyag (pl. a víz ilyen); (2) ami egész (pl. egy élőlény teste); (3) ami numerikusan egy (egy egyed); (4) ami specifikusan egy (egy fajta).

A *sok* (polla): sok egyes összessége. Továbbá a sok ellentétes az eggyel (*Metafizika* 5,6 1017 a 3—6).

Amikor a *minden* kifejezést elemezzük, külön kell választanunk a többes számú *tá pántá* (mindenek, összes, valamennyi) és az egyes számú *to pán* (mindenség, totalitás) kifejezést. „Az olyan dolgokra, amelyek összességére mint *egy*-re az *egész* [modern szóhasználat: *totalitás*] (*to pán*) kifejezést használjuk, az *összes* (*tá pántá*) terminust akkor alkalmazzuk, ha szeparált dolgokként szemléljük őket.” (*Metafizika* 5,26 1024 a 8—10). Egy példával szemléltetve: a tizenötös számot tekinthetem tizenöt egység egyetlen *egészeként* (modern szóhasználat: *totalitásaként*) (*pán*) is, és szemlélhetem úgy is, mint a tizenötös számot kitevő *valamennyi* (*pántá*) egységet. Az előbbi esetben szemléletemnek egyetlen objektuma van: a tizenötös szám; az utóbbi esetben szemléletemnek tizenöt objektuma van: azok az egységek, külön-külön, amelyekből a tizenötös szám fölépül.

Az elmondottakból világos, hogy a *valamennyi*: a *sok* határeset. Amikor valamely, több elemből álló univerzumnak valamennyi elemét vizsgáljuk, akkor használjuk a *pántá* kifejezést.

\*

A következőkben azt fogom bizonyítani, hogy e kifejezéseknek volt egy korábbi, az arisztotelészitől eltérő használatuk a preszókratikus filozófiában. Mindjárt azt is hozzátésem, hogy Parmenidésznel szemlélhető jól ez a másféle használat. Így előadásom menete a következő lesz: először bemutatom Parmenidész tanítását, azután taglalom a benne számunkra fölvetődő problémákat, majd összevetem a tanítás problematikus részét kortárs teóriákkal és így próbálom megadni e nehézségeknek egy

megoldási javaslatát. Ez a javaslat, mint látni fogjuk, éppen az „egy, sok, minden” fogalmak értelmezésével lesz kapcsolatos.

Parmenidész hexameterben írt tankölteményéből 19 töredék maradt ránk, mintegy 150 sornyi terjedelemben. Általános az a vélemény, hogy a költemény három szerkezeti egységre oszlik: (1) *prooimion*, (2) a *létezőről* szóló tanítás, (3) a *doxáról* szóló tanítás. A *prooimion*-ban (1. fr.) a filozófus egyes szám első személyben elbeszéli utazását: kétlovas harciszekéren hajtva, túljut az Éj és a Nappal kapuján, és megérkezik az istennőhöz, aki szívesen fogadja őt és így szól hozzá: „Mindent meg kell tanulnod; mind a jólkerekített Igazság rendületlen szívét, mind a halandók doxáit, melyekben nincs igaz meggyőződés.” (B 1, 28—30) Ez a mondat a tanköltemény programja. „Az Igazság jólkerekített, rendületlen szíve” kifejezés a léezőre utal, a „halandók doxái” pedig a doxára, a látszat világára.

A létezőről szóló tanítást abban a tematikus sorrendben ismertetem, ahogyan a *Fragmente der Vorsokratiker*-ben a töredékek találhatók. A 2. töredékben az istennő a kutatás két útjáról szól: „Az egyik, hogy létezik és hogy nincs nemlétezés” (B 2,3), „a másik, hogy nem létezik és hogy szükséges, hogy legyen nemlétezés”. Az istennő egyedül az első utat tartja járhatónak.

A 2. töredék filozófiai tanítása az, hogy a nemlétező egyáltalán nincs. Parmenidész így érvel e tétele mellett: „mert nem ismerheted meg a nemlétezőt (lehetetlen ugyanis [ti. megismerni]) és ki sem mondhatod”. (B 2,7—8) Ez az érv, amely szerint valaminek a kimondhatatlanságából és megismerhetetlenségéből a nemlétezésére következtethetünk, azt implikálja, hogy a létező és csakis a létező ismerhető meg.

Két megjegyzés kívánkozik ide. (1) Amikor megismerésről beszélek ebben a szöveggörnyezetben, akkor a gondolkodás segítségével való megismerésről, röviden: a gondolkodásról van szó. (2) Amikor Parmenidésznél ezt olvassuk: nem ismerheted meg és ki sem mondhatod, akkor látszólag két különböző aktusról van ugyan szó, ám tudjuk, hogy a görög filozófiában beszéd és gondolkodás azonos aktusok.

Amikor tehát azt mondom: *a létező és csakis a létező ismerhető meg*, akkor ezt a kijelentést így fogalmazhatom át: ami létezik, az elgondolható, és ami elgondolható, az létezik.

(Itt most valaki megjegyezhetné a következőt: erről az asztról, amely mögött én ülök, nagyon jól el tudom képzelni, hogy nincs itt, azaz nem létezik. Ezzel az egyszerű gondolati kísérlettel pedig megcáfoltam Parmenidész főnti tételét, amely szerint „nem ismerheted meg (vagyis nem gondolhatod el) a nemlétezőt”. — Ám a parmenidészi létező, mint látni fogjuk, nem partikuláris entitás, hanem maga a mindenség, amelynek vizsgálata nem analóg partikuláinak vizsgálatával.)

A 3. töredék az előző gondolatot folytatja: „Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés.” Ennek a nagyon tömör mondatnak a következő értelmező parafrázisát javaslom: A gondolkodás tárgyának lenni és létezni — ugyanaz.

A 4. töredék rávilágít a gondolkodás és az érzékelés különbségére: „Nézd, a gondolkodás számára a távol állók ugyanúgy szilárdan közeli, mert a gondolkodás nem vágja szét a létezőnek a létezővel való összefüggését, sem úgy, hogy mindenfelé a

kozmosz rendje szerint teljesen szétvágott legyen, sem úgy, hogy ily módon összeállított legyen.”

Induljunk ki a kozmosz fogalmából, amely, tudjuk, rendet, rendezettséget, világszerkezetet jelent, egyszóval: artikulációt. Amikor tehát azt olvassuk, hogy az ész nem szakítja el a létezőtől úgy, hogy az a kozmosz szerint szétvágottként, vagy összeállítottként viselkedjék, akkor ez azt jelenti, hogy a mindenség *mint* a gondolkodás objektuma nem heterogén dolgok diszkrét halmaza, hanem egyetlen homogén, kontinuos valami.

Az 5., 6., 7. töredéket nem ismertetem, mert nem tartalmaznak témánk szempontjából új gondolatokat. Rátérek a legfontosabb szöveg, a 8. töredék elemzésére. A 61 sorból álló töredék első 49 sora szól a létezőről. Ezt a részt vesszük most szemügyre. Szövegünk fölépítése ez: a filozófus előbb felsorolja a létező bizonyos tulajdonságait, majd bizonyítja ezeknek a tulajdonságoknak a meglétét. A felsorolás így hangzik: „Egyetlen út-szó maradt még, hogy: *van*. Ezen igen sok a jegy, mivel nem-született, romolhatatlan, egész, egyetlen, rendületlen és teljes. Soha nem volt, nem lesz, mivel teljességgel most van, egy, folytonos.” — Ezt olvassuk a töredék első hat sorában, a következő negyvenkét sor pedig ezeknek az állításoknak a bizonyítását tartalmazza.

A doxáról szóló tanítást az istennő eképp vezeti be: „Ezzel befejeztem a megbízható beszédet és ismeretet az Igazságról. A következőkben az emberek vélekedéseit ismerd meg, miközben szavaim csalárd rendjét hallgatom!” (8,50—52)

A következő töredékekben egy szándéka szerint teljes kozmológia részleteivel ismerkedünk meg. A kozmosz két elemből: a Fényből és az Éjből épül föl (8,53—61). Mindeneknek része van a két elem tulajdonságaiban, ezekből alakult ki az égbolt, a csillagvilág (9—15. töredékek), ezekkel magyarázható az érzékelés (16.). Két szűkszavú embriológiai töredék (17., 18.) jelzi a biológiai elmélet jelenlétét, majd mintegy epilógusként ezt olvassuk: „Nos, a vélekedés szerint így keletkeztek ezek, és most így vannak, és növekedve ezután a jövőben eszerint érnek majd véget a dolgok, amelyek mindegyikének megkülönböztető jelként adnak nevet az emberek.” (19.)

\*

Lássuk ezután, hogyan helyezi el a filozófiatörténeti közfelfogás Parmenidészt a preszókratika történetében!

Parmenidész monizmusa: zsákutca. Szigorú kikötéseivel felszámolja a természet létezésének és megismerésének lehetőségét: Parmenidésznek nincs természetfilozófiája. Az utódok föladata, hogy a görög filozófiát ebből a zsákutcából kivezessék: elfogadják Parmenidésztől, hogy ami létezik, az keletkezés, pusztulás és belső változás nélküli — de nem egy létező létezik, hanem sok. Empedoklésznál az elemek, Anaxagorásznál a homoiomereiák, Démokritosznál az atomok azok a létezők, amelyeknek konfigurációiból előáll a természeti világ.

A doxa kérdése megoldatlan marad ebben a Parmenidész-értelmezésben. Az interpretátorok általában föl sem vetik azt a kérdést, hogy vajon miért ismertet a

filozófus oly hosszan egy tanítást, amelyet eleve elfogadhatatlannak tart. Ezen a ponton szeretnék egy új értelmezést körvonalazni.

Honnan tudjuk olyan biztosan, hogy Parmenidész a doxát nem fogadja el, nem tekinti saját természetfilozófiájának? A filozófiatörténeti köztudat ebben a kérdésben — tudva, vagy öntudatlanul — Wilhelm Nestle véleményéhez csatlakozik, aki szerint ebben a kérdésben a filozófus saját szavaihoz kell tartanunk magunkat. Márpedig az istennő — érvel Nestle — a doxáról ezt mondja a tankölteményben: „nincs benne igaz meggyőződés” (1,30), „csalárd” (8,51).

Ezek valóban erős szavak, de nem látom be, miért következnek belőlük, hogy a doxát el kell távolítanunk a „valódi” parmenidészi filozófia testéről és semmisnek kell tekintenünk. Hadd említsek egy analóg példát! Wittgenstein *Tractatus*ának 6.54 számú kijelentése — tehát az utolsó egyike — így hangzik: „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül fölismeri, hogy értelmetlenek, ha már föllépve rájuk, túllépett rajtuk.” — Vajon egyetérténeke azzal az értelmezővel, aki erre a kijelentésre hivatkozva a *Tractatus* egészét semmisnek nyilvánítaná?

Továbbá: vajon Parmenidész az egyetlen a kortársak közül, aki mintegy lenézőleg nyilatkozik a filozófia valamely, egyébként általa is művelt részéről? Korántsem! Az akragaszi Empedoklész, akinek filozófiai iskolájában orvosképzés is folyt, így szól természetfilozófiai tanításáról: „magam is a konvenció szerint beszélek” (8. töredék), a krotóni Alkmaion pedig azt tanítja, hogy a dolgokról igaz tudással csupán az istenek bírnak, nekünk, embereknek sejtő következtetés jut csupán osztályrészül (1. töredék).

Ha két dél-itáliai filozófusnál azt tapasztaljuk, hogy saját természetfilozófiájukat kezelik pejoratíve, akkor a harmadik dél-itáliainak, Parmenidésznek esetében miért ne fogadhatnánk el, hogy amit ő pejoratíve kezel, az — saját természetfilozófiája?

Nem arról van szó eszerint tehát, hogy Parmenidész tagadná a természet létezését, hanem arról, hogy nagyon élesen elkülöníti egymástól a világot, mint érzékelés és mint észismeret tárgyát. Azt tanítja, hogy érzékszerveink a világot két ellentétes minőségű elem artikulált, szeparált, keletkező, pusztuló, változó keverékformáinak összességként mutatják nekünk; eszünkkel azonban tudjuk, hogy a mindenség egyetlen, változatlan, kontinuum, keletkezés és pusztulás nélküli létező.

A következő képet javaslom e gondolat megvilágításához: képzeljünk el egy szabályos füstgömböt, amelynek belsejében különböző színű pászmákban gomolyog a füst. A gömb belseje csupa mozgás. De a füstgömb egészére, mint gömbre igaz az az állítás, hogy a gömb mozdulatlan, változatlan és anyaga kontinuum.

Ha ebben a világmodellben az *egy*, *sok*, *minden* terminusok használati szabályát vizsgáljuk, a következőt találjuk: a mindenség mint egész — azaz a létező — *egy és minden* (hen kai pán). A természeti világ részeinek, a mindenségben elhelyezkedő dolgoknak összefoglaló neve: a *több* (pleon), a *sok* preszókratikus szinonimája. Ami számunkra szokatlan sajátja ennek a világmodellnek, az az, hogy benne a sok nem írható le úgy, mint sok *egy*-nek az összessége. Úgy látszik, a parmenidészi tanítás

szerint a természeti világnak nincs olyan *minimuma*, amely egységként működne. (Ilyen minimum lesz pl. az atomistáknál az atom.) Fölvethetnénk a kérdést: mi akadálya van annak, hogy Parmenidész az arisztotelészi „folytonos dolgokat”, azaz az organizmusokat használja egységként? Az akadálya, hogy a parmenidészi észismeret tanítása szerint a létező — azaz a mindenség — egy és kontinuum. Egy állat testének határa az állatot nem a semmitől határolja el, hanem a levegőtől, víztől vagy a földtől — tehát a materiát nem az ürtől, hanem egy másfajta materiától. Ám az anyag *mint* anyag kontinuum marad.

Itt érkezünk el ahhoz a ponthoz, hogy választ adjunk a kérdésre: miért nevezi akkor Parmenidész csalárdnak a doxát, azaz saját természetfilozófiai tanítását? Ha valaki természetfilozófiai objektumokat vizsgál és értelmes kijelentéseket kíván róluk tenni, nem kerülheti ki azt a nyelvhasználatot, amely ezeknek az objektumoknak egységváltást sugallja. Amikor Parmenidész a Napról, Holdról, csillagokról, fiúkról, lányokról, istenekről szól, akkor végül is értelmes egységekként nevezi meg őket — máskülönben nem tudna róluk beszélni. De ez a fajta beszéd inkompatibilis a létezőről szóló beszéddel! Ezért az a leghelyesebb megoldás, ha a természetfilozófiai kijelentéseknek a létezőről szóló kijelentésekkel való inkompatibilitását a filozófus eleve leszögezi, ha kijelenti, hogy a természetfilozófiai beszéd a létezőnek, az igazságnak szempontjából csalárd beszéd, látszólagos dolgokról való beszéd.

Hátra van még, hogy összefoglaljam, miben különbözik tehát az *egy*, *sok*, *minden* kifejezések parmenidészi és arisztotelészi használata. Láttuk, hogy Arisztotelésznél az *egy* az egységet jelenti, a *sok*: több egységet jelent, az *összes* ill. az *egész* (a *totalitás*) valamennyi egység összességét. Továbbá az *összes*: a *sok*-nak határesetet. Ily módon az arisztotelészi fogalmi sémában az *egy* és a *sok*: ellentétek.

Parmenidésznél az *egy* nem egységet jelent, hanem azonos a mindenséggel. A mindenség az egyetlen, ami *egy*. A *sok* nem sok egység, hanem kontinuum sokaság, amit az *egy* magába foglal.

Talán meglepően hangzik, hogy az a filozófus, aki a parmenidészi fogalmi sémát megváltoztatja, nem más, mint az eleai Zénón. Szimplikiosznál olvassuk: „Zénón [. . .] azzal próbálta bizonyítani annak képtelenségét, hogy a létezők sokan legyenek, hogy így érvelt: a létező dolgokban nincs benne az *egy* — márpedig a *sok* nem más, mint egységek sokasága.” (DK 29 A 21.)

Ha ez a tájékoztatás korrekt, akkor Platónnak nincs igaza abban a gonoszkodó megjegyzésében (*Parmenidész* 128 A—B), hogy Zénón ugyanazt mondja, mint Parmenidész, csak éppen más szavakkal. Parmenidészt ui. egyáltalán nem zavarta az, hogy a doxa szerint a dolgok sokan vannak — Zénón meg éppen amellettt kívánt érvelni, hogy a dolgok abszolúte, semmilyen szempontból sem lehetnek sokan. Ez Parmenidészhez képest maximalista program. Zénón következő gondolata: „a létező dolgokban nincs benne az *egy*” — parmenidészi gondolat, ha iménti rekonstrukción helyes volt. Ám az érv vége („a *sok* nem más, mint egységek sokasága”) az eleatika gondolatkörének már teljes megváltozását implikálja.

Ez a gondolat nyit utat Anaxagorász és az atomisták filozófiája felé.

# AZ „EGYSÉG”, „SOKASÁG” ÉS „MINDENSÉG” PROBLÉMÁJA A HELLENIZMUS ÉS AZ ISZLÁM FILOZÓFIÁJÁBAN

MARÓTH MIKLÓS

Plótinosz az *Enneászok* ötödik könyvének második traktátusában leírja az Egy, tehát a legfelső létező utáni dolgok létrejöttét és rendjét. A fejtegetés abból indul ki, hogy adva van a minden különbségtől, még a kettősségtől is mentes Egy.<sup>1</sup> Hogyan származhat ebből a mindenség a maga sokaságával?<sup>2</sup> A görög filozófiának erre a Parmenidész óta izgató kérdésére ugyanott megtaláljuk Plótinosz válaszát is: az Egy tökéletes lény, s mint ilyen, nem szorul rá semmi másra; nem szűkölködik, hanem bővelkedik, ezért más létezőket hoz létre. A tökéletességüket elért dolgok ugyanis újabb létezőket hoznak létre. A folyamat eredménye a második létező, az Értelem (noûs). Ez maga felé fordul, hogy megismerje magát, így válik igazi létezővé és értelemmé. Ilyeténképp hasonulva az Elsőhöz, maga is újabb létezőket hoz létre, a Lelket, illetve a lelkeket. A Lélek, visszatekintve az eredetét jelentő értelemre, megtelik, majd mozgásba lendülve létrehozza saját képének ellentétét, az érzékelést és a növények természetét.<sup>3</sup> A létezők tehát így jönnek létre egymásból a legelsőtől a legutolsóig, és e rend tagjai mind megmaradnak saját helyükön.<sup>4</sup> A létrejött tagok újabb, náluk alacsonyabb rendű sorozatok kiinduló pontjai, és e sorozatok tagjai rájuk hasonlíthatnak.<sup>5</sup> Plótinosz e traktátusában tehát, meglehetősen misztikus stílusban, leírja, hogy miként származtak egy lefelé haladó rend szerint a létezők a legfőbbtől, az Egytől. Tanítását ebben a szellemben és e rend szerint szokták közölni a filozófiáját összefoglaló és ismertető kézikönyvek is.<sup>6</sup>

Márpedig Plótinosz az előző traktátusában (VI. könyv 1.), ezzel ellentétes irányba haladva, induktív úton, az *aphaireszisz* arisztotelészi módszerét alkalmazva, mutatja be az imént deduktív elrendezésben tárgyalt elmélet fölépítését és létrejöttét. Itt a vizsgálódás abból (a korábbi görög filozófiából is jól ismert) tételből indul ki, hogy a lélek hoz létre minden lelkes, azaz élőlényt.<sup>7</sup> Maga az anyag pusztán negatívum, a lélek

<sup>1</sup> Plotini *Enneades*, Parisiis 1855, 308. o. 3—5 sorok

<sup>2</sup> I. h. 5 skk. sorok, valamint 309. o. 1 és köv. sorok

<sup>3</sup> I. h. 308/10 és köv. sorok

<sup>4</sup> I. h. 309/1—3.

<sup>5</sup> I. h. 309/2—5 és 26 skk. sorok

<sup>6</sup> Így pl. F. Ueberweg—K. Praechter: *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, 601—612; Th. Whittaker: *The Neo-Platonists*, Hildesheim 1961, 60—106; és más könyvek.

<sup>7</sup> Plotini *Enneades*, 299/1—5.

hatására lesz belőle valami. Az anyagból, azaz a nem-létezőből a világlélek hatására lesz valami.<sup>8</sup> A világ sok részből áll, és épp a Lélek révén lesz egységes egésze.<sup>9</sup> A Lelket azonban az értelemmel ismerjük meg, az értelem mutatja ki létét, így tehát az értelem lenyomata; mint ahogyan a beszéd is a belső beszéd (tehát a gondolkodás) külső megjelenése. A lélek tehát az értelem megnyilatkozása, s miután az értelemtől (intellectus) származik, maga is intelligibile.<sup>10</sup> Plótinosz tehát a fizikai valóságtól eljutott a Lélek, majd onnan az Értelem fölismeréséhez. Az Értelem viszont az értelmi tevékenység alanyaként szintén létező, létezőként azonban egyszersmind az értelmi tevékenység tárgya is.<sup>11</sup> Az Értelemben tehát kettősség van: gondolkodás és létezés. Az egyik szerint *intelligit*, a másik szerint *intelligitur*.<sup>12</sup> Mi lehet az oka ennek a kettősségnek? Csakis az, ami megelőzi: az egység.<sup>13</sup> Így jut el Plótinosz a redukció segítségével az Egyhez. Ennek az Egynek minden létezőben meg kell lennie, nélküle nincs létezés. A katonák sokaságából is az egység hozza létre a hadsereget, énekesekből az énekkart, birkákból a nyáját.<sup>14</sup>

Ezzel az utoljára idézett plótinoszi gondolattal kezdődik az újplatonikus rendszert szisztematizálva előadó Proklosz *Sztoikheiószisz theologiké* című könyve. „Minden sokaság részesül az egységben.” Ha nem részesülne benne, akkor az *egész* sem lehetne.<sup>15</sup> Minden, ami egy, az Egyben való részesedése miatt egy.<sup>16</sup>

Proklosz e könyvét az Egyről való értekezéssel kezdi, majd a vele kapcsolatos tudnivalók ismertetése után a 21. tézistől áttér az Értelemre, azután pedig, a 184. tézistől, a Lelket tárgyalja. Erre a deduktív elrendezésre fűzte föl a szerző kitérők formájában a világgal kapcsolatos összes mondanivalóját. Ilyen kitérő például a 31—39. tézisekig terjedő rész, ahol nem az Egytől a sok, hanem a soktól az Egy felé vezető redukzív utat, illetve annak elveit adja elő röviden.

Azt láthatjuk tehát, hogy Plótinosz is és Proklosz is egyaránt járt a főntről lefelé és a lentről fölfelé vezető úton. Az előzőt nevezték el az újplatonikusok *proodosznak*, az utóbbit *episztróphénak*.<sup>17</sup> Ez tehát azt jelenti, hogy az Egytől származik a sok (a *pléthosz*, ami a világot jelenti), de a sokból fölismerhetjük az Egyet. A sok is valamiféle egységet alkot.

\*

<sup>8</sup> I. h. 299/19—29.

<sup>9</sup> I. h. 299/42—43.

<sup>10</sup> I. h. 300/13—23, valamint főként 23—28. sorok

<sup>11</sup> I. h. 301/20—21.

<sup>12</sup> I. h. 26—27. sorok

<sup>13</sup> I. h. 301/49 és köv. sorok

<sup>14</sup> VI. könyv, 9. traktátus, 528/3—6.

<sup>15</sup> Procli *Institutio Theologica*, 1. tézis

<sup>16</sup> I. h.

<sup>17</sup> Praechter—Ueberweg, 626. o.



Mielőtt e kérdéseket tovább vizsgálánánk, nézzük meg, hogyan hagyományozták ránk az Iszlám filozófusai, elsősorban al-Fárábí és Ibn Színá (Avicenna) ugyanezt az elméletet.

Kezdetben volt az Egy. Ez, tökéletes lévén, kiáradt belőle egy újabb létező, de csakis egy, mivel *ex uno fit unum*.<sup>18</sup> Ez a második létező az első értelem. Önmagát vizsgálva megismerte saját szükségszerűségét, az Egyet vizsgálva megismerte annak szükségszerűségét, majd kettőjük viszonyából saját, az Eggyel szembeni esetlegességet. Ez három különböző dolog, ami az ő egységes lényegén akcidentálisan megjelent.<sup>19</sup> E tökéletes lényből tehát már három dolog árad ki: a harmadik létező (a második értelem) és az első égbolt: ez utóbbi két részre oszlik, anyagra és formára. A forma voltaképpen a lélek. E második értelem is gondolja magát, az Egyet és kettőjük viszonyát, ebből ismét egy hármasság származik: a harmadik értelem, a második lélekkel, ami a második szférának, az állócsillagok szférájának formája. Ez aztán így megy tovább a negyedik értelemtől a tizedikig, avagy a Szaturnusz szférájától a Jupiterén, Marsén, a Napén, a Vénuszén, a Merkuren keresztül a Hold szférájáig.<sup>20</sup> Ibn Színá világosan kimondja, hogy az értelem az Egy és saját szükségszerűségének fölismerésével a következő értelmet és a mellette álló lelket, a saját viszonylagos esetlegességének fölismerésével az őt követő szféra anyagát hozza létre.<sup>21</sup> E rendszerben tehát viszontláthatjuk az újplatonikusok alapfogalmait, az Egyet, az Értelmet és a Lelket, de mindezt egy teljesen más rendszerbe kovácsolva. Al-Fárábí és Ibn Színá rendszere még akkor is megegyezőnek tekinthető, ha köztük bizonyos árnyalatbeli differenciák is fölfedezhetők. Ibn Színá például az égitestek esetében a lelket formának minősíti, szemben az égitest anyagával. Al-Fárábí ezzel szemben öregkori művében, a *Kitáb al-sijászat al-madanijjában* azt állítja, hogy a lélek úgy tartozik az égitesthez, mint valami szubsztrátumhoz. Ebben a vonatkozásban hasonlít a formához. Mivel azonban egy égitesthez csak egy lélek tartozhat, más lélek nem, ezért különbözik viszonyuk az anyag és forma viszonyától, hiszen az anyagban bármilyen forma megvalósulhat.<sup>22</sup>

Mindkét szerző elejt olyan megjegyzéseket, hogy az anyagtalan létezők, az értelmek, voltaképpen angyalokként is fölfoghatók.<sup>23</sup> Ezek alapján al-Gazzáli a filozófusokat cáfoló *Taháfut al-falásifa* című művében már egyszerűen azt mondta, hogy szerintük az égitesteket angyalok mozgatják. Így lettek az értelmekből angyalok, mint a világ mozgatói.<sup>24</sup> Al-Fárábí ugyanis azt írja, hogy az égitestek alapvetően a legfelső szféra

<sup>18</sup> M. Horten: *Die Metaphysik Avicennas*, Halle—New York 1907, 597, 601 stb. o.; Ibn Színá: *Kitáb al-Nağát*, Al-Qáhirat 1938, 277.

<sup>19</sup> *Kitáb al-Nağát*, 277.

<sup>20</sup> Al-Fárábí: *Kitáb árá ahli 'l-madīnati 'l-fādila*, Beirut 1973, 26—27.

<sup>21</sup> *Kitáb al-Nağát*, 277.

<sup>22</sup> Al-Fárábí: *Kitáb al-sijásati 'l-madaniija*, Beyrouth 1964, 41/3.

<sup>23</sup> Al-Fárábí, i. m. 32/5; Ibn Színá: *Metaphysik*, 574; *Tis'a rasa'il*, Al-Qáhirat 1908, 89.

<sup>24</sup> Al-Gazzáli: *Taháfut al-falásifa*, Al-Qáhirat 1964, 226.

mozgását követik, de „több különböző erőnek is ki vannak téve, és ennek következtében mozgásuk is különböző”.<sup>25</sup> Bárki számára megfigyelhető tény, hogy az égitestek egymásnál gyorsabban, illetve lassabban mozognak, és mozgásuk iránya is néha ellentétes.<sup>26</sup> A „több különböző erő” mibenlétét illetően eligazítást azonban csak Ibn Színá műveiből kapunk. Ő a következőket írja: „[. . .] csak az marad hátra, hogy mindegyikükben (tehát az égitestekben, illetve a lelkükben) éljen a vágy, hogy hasonló legyen saját önálló értelmükhöz. Mozgásaik állapotai és irányai éppen ezért különböznek, még ha nem is ismerjük szükségszerűségét a milyenség és a mennyiség szempontjából. Az első ok felé mindannyian vágyódnak. A régiek szavainak ez az értelme: mindannyiuknak van egy saját mozgatója, akit szeret. Mindegyik szférának van egy saját mozgatója, szeretetének egy saját tárgya, így aztán mindegyik égitestnek van egy mozgató lelke, amelyik felfogja a jót.”<sup>27</sup> Az égitestek tehát mind körmozgást végeznek, mert vágyódásuk tárgya az Egy,<sup>28</sup> de egységes körforgásuk során mozgásuk egymáshoz képest különbséget mutat, mégpedig azért, mert mindegyik égitest a hozzá tartozó lelken keresztül a saját értelméhez is vonzódik.

Ezek az értelemek lehetnek azok a „különböző erők”, amelyekről al-Fárábí is beszélt.

Az égitestek örökké mozgó világából lehet levezetni a Hold szférája alatti földi világot, a keletkező és pusztuló dolgok világát. Az égitestekre közösen jellemző körforgásból származik a földi lét közös alapja, a *materia prima*. Az égitestek azonban szubsztanciájukban különböznek, következésképp a földi dolgok is különböznek szubsztanciájukban. Az égitestek mozgásának említett, egymáshoz viszonyított, akcidentális különbségeiből jönnek létre a keletkező és pusztuló dolgok különböző formái.<sup>29</sup>

Az újplatonikusok és az arabok rendszere tehát bizonyos azonosságok ellenére is lényeges pontokban eltér. Meg kell említenünk elsősorban az értelem és a lelkek számát, ezek kapcsolatát az égitestekkel, továbbá a lelkek és az értelem mellérendelt viszonyát. Plótinosznál az anyag a lélek terméke,<sup>30</sup> az araboknál ezzel szemben az égitestek mozgásáé.

A két elmélet közti különbségek arra ösztönöznek, hogy megpróbáljuk földeríteni al-Fárábí és Ibn Színá forrásait. E problémával már foglalkozott egy szovjet szerző, V. P. Demidcsik,<sup>31</sup> aki a következő eredményekre jutott: al-Fárábí Plótinoszt kombinálta Arisztotelésszel, illetve a *Metafizika* 12. fejezetével, és ezekből az elemekből,

<sup>25</sup> Al-Fárábí: *Al-Sijása al-madaniija*, 55/13—15.

<sup>26</sup> Ibn Színá: *Al-Nağát*, 267.

<sup>27</sup> Ibn Színá: *Al-Nağát*, 272—273.

<sup>28</sup> I. m. 273.

<sup>29</sup> Al-Fárábí: *Árá*, 72—73; *Al-Sijása*, 55—56; Ibn Színá: *Metaphysik*, 610

<sup>30</sup> Plótinosz: III/8/3 és más helyek; de vö. Proklos, 72. tézis

<sup>31</sup> V. P. Demidcsik: *Kozmologija al-Farabi i jijo osznovnije isztocsniki*, in: *Al-Farabi*, Naucsnoje Tvorcsestvo, Moszkva 1975, 13—30. o.

ezeket továbbfejlesztve alkotta meg a most leírt rendszert. Nézzük meg azonban most magunk is, mik lehettek al-Fárábí és Ibn Színá közvetlen forrásai.

(1) Az alapvető görög művek (*Enneászok*, *Elementatio theologica*) egyenesen és közvetve is ismertek voltak arabul. Közvetve az arab nyelvterületen készült, meglehetősen szabad átdolgozásokból: az *Enneászok* ötödik könyvére építő ún. *Theologia Aristotelis*ből, valamint az ugyancsak ebből a plótinuszi könyvből merítő, al-Fárábí neve alatt fennmaradt parafrázisból. Az *Elementatio* átdolgozása *Liber de causis* címen vált ismertté.<sup>32</sup>

(2) Arisztotelész a *Metafizika* 12. fejezetében, építve a kortárs csillagászok, Eudoxosz és Kallipposz eredményeire,<sup>33</sup> illetőleg azokat továbbfejlesztve, azt állítja, hogy a mindenséget egy mozdulatlan mozgató mozgatja. Az állócsillagok szféráját mozgatva hozza mozgásba az alatta található égitesteket (ezek a Hold, Merkúr, Vénusz, Nap, Mars, Jupiter és Szaturnusz). Az égitestek azonban különböző irányokba, azaz különböző szférákon mozognak. Mivel a szférák száma 47 vagy 55, ennyinek kell lenni a mozgatók számának is.

Demidcsik szerint tehát ezt a két forrást kombinálta al-Fárábí, s ami nála ezektől eltér, az az ő újítása.

(3) Kétségeink támadnak azonban e megállapítással szemben, ha kezünkbe kerül Alexandrosz Aphrodiszeusznak „A mindenség principiumai” címmel, csak arabul fennmaradt traktátusa. Ebben a rövid munkában Alexandrosz tömör foglatatát adja egész filozófiai rendszerének. Az értekezés elején a szerző kozmológiai és metafizikai nézetei állnak. Ezek szerint a világban található mozgások forrása az állócsillagok szférájának körforgása.<sup>34</sup> Ez a szféra az „első mozgó”, ez ragadja magával az összes többi, „öt követő dolgot”. Arisztotelészt követve Alexandrosz, ha nem is hangoztatja, hogy a mozgatók száma 55, azt mégis kijelenti, hogy az első alatt megtaláljuk a második, harmadik stb. szférák mozgatóit; s Arisztotelészre hivatkozva még azt is állítja, hogy e mozgatók egymás közt hierarchikus rendet alkotnak.<sup>35</sup> Ezt a kijelentést arisztotelészi idézettel nem tudjuk igazolni, itt valószínűleg Alexandrosz sajátos értelmezéséről van szó, amit egyébként az arabok is követtek. Alexandrosz tehát azt állítja, hogy az állócsillagok szférájának mozgásától származik minden mozgás, de szféráknak saját mozgatói is vannak. Másutt azt olvassuk, hogy az összes „isteni testet” (azaz égitestet) a legkülső, őket körülvevő szféra mozgatja, de ezek maguk is gondolják az első mozgatót, és ezáltal lesz mozgásuk körmozgás.<sup>36</sup> Eltérő mozgásaik a többi mozgató tevékenységére vezethetők vissza.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> *Iftútín 'inda l-'arab*, ed. A. Badawi,<sup>3</sup> al-Kuwait 1977, 3—164 és 167—183; valamint *Al-Iftátúnijja al-muħdata 'inda l-'arab*, ed. A. Badawi,<sup>2</sup> al-Kuwait 1977, 3—33.

<sup>33</sup> Demidcsik, i. m. 21; és Th. Heath: *A history of Greek Mathematics*, Oxford 1921, 329—335. o.

<sup>34</sup> *Arisztú 'inda l-'arab*, ed. A. Badawi,<sup>2</sup> al-Kuwait 1978, 261.

<sup>35</sup> I. m. 267, 268.

<sup>36</sup> I. m. 268.

<sup>37</sup> I. m. 266

Más helyen a következőket olvashatjuk: „Az lenne a helyes, ha nem beszélünk több mozgatóról az isteni testek esetében, még ha helyesnek ismertük is el azt, hogy mindegyiküknek van egy saját mozgatója és vágyódója.”<sup>38</sup> A *mozgató* és *vágyódó* szavak pontos jelentését e mű más helyei, valamint Alexandrosz *Metafizika*-kommentárja segítségével deríthetjük föl. Az idézett hely alatt néhány sorral például a következőt olvashatjuk: „Az összes szféráról azt kell tartanunk, hogy mindegyikük lelkes, azaz mindegyiküknek megvan a saját lelke. Természetes mozgásukat vágyódásuk révén végzik, s az természetükből fakad. Ezeknek a dolgoknak a természete a lélek, mivel az isteni testek formája a legtökéletesebb forma.”<sup>39</sup> Vegyük mindehhez hozzá a traktátus elején álló és az égitestekről szóló néhány mondatot: „Ezek a lélek és az értelem révén szükségszerűen végzik ezeket a mozgásokat. A lélek ugyanis kezdettől fogva ennek a testnek a formája. Nem hihetjük ugyanis azt, hogy egy dolog természete más valami lenne, mint a lelke.”<sup>40</sup> Ezek alapján láthatjuk, hogy a vágyódó rész a lélek. A lélek az égitest formája, és a lélek vágyódásával mozgatja az égitestet. Az arab források szóról szóra ugyanazt mondták.

Alexandrosz *Metafizika*-kommentárjában a következőket olvashatjuk: „A vágyódás tárgya a mozgás principiuma. [ . . . ] Ez ugyanis az értelmet mozgatja, az értelem mozgása az észlelés. A vágyódás tárgya tehát az észlelésre mozgósítja az értelmet, akár méltó a vágyódásra, akár nem. Az észlelés tárgya mozgatja tehát az értelmet. Ha tehát azt az észlelés tárgya is mozgatja és aktuális értelemmé teszi, akkor azt a vágyódás tárgya is mozgatja, és így az észlelés és a vágyódás tárgya ugyanaz lesz. Az észlelés elsődleges tárgya és az ész (= értelem) a saját természete révén azonos az első okkal. Az első ok tehát az észlelés igazi tárgya, ami igazi értelem és a vágyódás igazi tárgya.”<sup>41</sup>

Az említett traktátus az itt kifejtett gondolatokat rövidebben és kevésbé világos előadásban tartalmazza.<sup>42</sup> Az elmondottakból viszont világos, hogy a fenti szövegben a *vágyódó* szóval jelölt lélekkel szemben a *mozgató* az értelem. Az Első Mozgató, az Első Ok tehát maga is értelem. Ha hozzá vesszük mindezekhez a *Metafizika* N-hez írt Alexandrosz-féle szkholonokat, ahol ezt találjuk: „A szférák mennyiségéből kikövetkeztethetjük, hogy hányan vannak a másodlagos értelemek”,<sup>43</sup> akkor láthatjuk azt is, hogy mindegyik szféra mozgatója egy-egy értelem. Így válik érthetővé a már idézett mondat: „Ezek [az égitestek] a lélek és az értelem révén szükségszerűen végzik a mozgásukat.”<sup>44</sup> Egymással hierarchikus rendszert alkotó síkokon megtalálhatjuk egymás mellett az értelemeket (mozgatókat) és a mozgás forrását jelentő értelem mellett

<sup>38</sup> I. m. 266

<sup>39</sup> I. m. 268/12 és köv. sorok

<sup>40</sup> I. m. 255

<sup>41</sup> *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini 1891, 694/10—15.

<sup>42</sup> *Aristú 'inda 'l-'arab*, 269

<sup>43</sup> *Alexandri in Met.*, 794/12—13.

<sup>44</sup> Vö. 40. jegyzet.

az anyagi létező formáját jelentő vágyódó lelket. Ezek a gondolatok, alapjaikban, tartalmazzák az arab filozófusok rendszerét.

Nem érdektelen az sem, hogy Alexandrosz a mozgató értelmeket *isteneknek* (theoi) nevezte.<sup>45</sup> A monoteista arabok valószínűleg ezt értelmezték át angyalokká.

Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az Alexandrosz-féle elképzelések főszereplői az első ok, az értelmek és a lelkek, valamint a vágyódás. Alexandrosz maga is fölteszi a kérdést: mi is a mozgatott dolgok mennyisége. Válasza az, hogy azok *nemükben* egyek, csak számukban vannak többen. Ezzel az állítással voltaképpen az értelem, a lélek és a világ egysége van megalapozva.<sup>46</sup> Így tehát Alexandrosz is végső soron egy értelmet és egy lelket tételez, mint nem sokkal korábban a platonikus Albinosz is,<sup>47</sup> vagy Numenius,<sup>48</sup> akik a korábbi görög filozófia Egy (Parmenidész), Lélek (Platón) és Értelem (Arisztotelész) fogalmait kovácsolták egybe. Alexandroszt is — legalábbis e traktátusa alapján — az említett filozófusokkal és iskolájukkal együtt az újplatonizmus előfutárai közé kell számítanunk. Tanításaik azt példázzák, hogy munkásságukban folyamatosan élnek tovább a korábbi görög filozófia hagyományai, és azt, hogy a késő hellenizmus filozófiájának arculata, a különböző iskolák tevékenysége ellenére is, közös volt.

(4) Még ezzel az Alexandrosztól származó traktátussal együtt sem pontos a hellenizmus tanításának és az iszlám filozófusai nézeteinek egybeesése. Tehát mégis al-Farábiék újító tevékenységével kellene számolnunk? Aligha. Ibn Színá ugyanis a *Kitáb al-nağát*-ban elmondja, hogy most tárgyalt rendszerének fölépítésében kiktől tanulta a legtöbbet. Azt mondja, hogy nagyon hasznos volt „legtalálókban beszélő filozófusnak ‘A mindenség princípiumai’ c. munkája”, valamint fontos volt még „az, aki az első tanító [azaz Arisztotelész] szavait, kivonatolva, jelentésükben nem elmerülve” ismertette, illetve ennek a *Metafizika*  $\Lambda$ -hoz írt kommentárja. Ő ugyanis Arisztotelészt úgy értelmezi, hogy a mozgatók nem az 55 szférához, hanem az égitestekhez tartoznak, azaz a mozgatók száma azonos az égitestek, valamint az állócsillagok és az ezt is átfogó legkülső szférának együttes számával, ahogyan ezt Ptolemaiosz világképe megköveteli.<sup>49</sup> Eudoxosz és Kallipposz helyére tehát Ptolemaiosz lépett. A „legtalálókban beszélő filozófus” egyértelműen csak Alexandrosz lehet, így az említett „felületesen rövidítő” sem lehet más, mint Themisztiosz. S valóban, Ibn Színának az *Al-işárát wa 'l-tanbihát* c. könyvéhez írt kommentárjában Násiraddín al-Ťúsi idézi az *Al-mabda' wa 'l-ma'ád* szavait, ahol, hasonló kontextusban, Ibn Színá nem körülírja, hanem megnevezi Themisztioszt.<sup>50</sup> Themisztiosznak ez a kommentárja azonban nem ismert görög eredetijében. Sőt még a föltehető szír változata is, valamint az Ibn Színá számára hozzáférhető arab fordítása is elveszett, fönmaradt viszont héber fordításban. Ott, a

<sup>45</sup> *Alexandri in Met.*, 709/28.

<sup>46</sup> I. m. 709/1—25.

<sup>47</sup> Albinos: „Eisagógé didaskalikos”, in: *Plato Dialogi*, ed. C. Fr. Hermann, VI. 164—166.

<sup>48</sup> In: Eusebius: *Praeparatio Evangelica*, XI. 17.

<sup>49</sup> Ibn Színá: *Al-Nağát*, 266—267.

<sup>50</sup> Ibn Színá: *Al-işárát wa 'l-tanbihát*, ed. Suleimán Dunjá, Tom. 3., Al-Qáhirat<sup>2</sup>, 182.

megfelelő helyen, valóban megtaláljuk ezt a mondatot: „Mozgató erő annyi van, ahány mozgó test.”<sup>51</sup>

Ezzel teljessé vált a források sora, hiszen ezekben a görög művekben megtalálhatjuk mindazokat a gondolatokat, amelyek egységes egészzé összefoglalva először al-Fárábinál és Ibn Színánál fordulnak elő.

\*

Az újplatonikusok tana az emanációról, valamint az arabok emanáción alapuló kozmológiája egy probléma körül forog: ha létezik az Egy, akkor hogyan jön ebből létre a sok, ha az Egy végső princípium, akkor hogyan jön létre belőle a mindenség.

Azt már láthattuk, hogy a görögök és az arabok az Egyből mint princípiumból kiindulva és az *ex uno fit unum* szabályát alkalmazva<sup>52</sup> ilyen, egymástól sokban eltérő, sokban hasonló lépésekben építették föl egymáshoz hasonló és egymástól eltérő rendszereiket.

Az egyik legfontosabb azonosság nézeteikben az, hogy a Plótinosztól származó metaforikus kifejezéssel, az *emanációval* oksági viszonyt írnak le. Proklosz az *Elementatio* 25—30. tétéleiben például az emanációs sorozat korábbi tagjairól mint *πρακτικὸν αἴτιον*-ról, létrehozó okról, a 31. tételtől kezdve pedig mint a belőle létrejött létezők vágyának tárgyáról, tehát céljáról, cél-okáról beszél. °Aláaddín al-Ṭúsi a *Taháfut al-falásifa* című, filozófusok ellen írt könyvében a most tárgyalt kozmológiai nézetekkel kapcsolatban azt veti a filozófusok szemére, hogy ebben az elméletben az egyik dolog a másikkal az oka, márpedig az oksági viszony vitatható kérdés, következésképp az egész teória megalapozatlan.<sup>53</sup> (Az oksági kapcsolatot már jóval korábban al-Gazzáli, az iszlám egyik legnagyobb hatású gondolkodója cáfolta egy művében — annak a címe is *Taháfut al-falásifa* volt —, de nem konkrétan a kozmológia vonatkozásában.<sup>54</sup>

Az emanációs folyamat egyes stációi tehát oksági kapcsolatban állnak egymással. Ez a tény nagyobb jelentőségű, mint ahogyan az első pillanatban gondolnánk. Proklosz gondolatai ugyanis az okságról a következőképp foglalhatók össze. Az okozat bizonyos tekintetben benne marad az okban, és csak bizonyos tekintetben válik el tőle. Az okozat tehát bizonyos értelemben *azonos* az okkal, és csak bizonyos értelemben különbözik tőle. Ennek következménye kettőjük *hasonlósága*, és a hasonlóság következménye a visszatérésre serkentő *vágy*.<sup>55</sup> Ennek folyamányaként a létrehozó (emanáló) dologban megláthatjuk a létrehozottat (emanáltat), mivel *minden*

<sup>51</sup> *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum Librum Paraphrasis Hebraice et Latine*, ed. S. Landauer, Berolini 1903, 26/21—22.

<sup>52</sup> Plotin *Enneades* V/1/6; Ibn Síná: *Met.* 597, 601, 602; al-Fárábi: *Risálat Zinón al-kabir al-júnáni*, 1349 h. 6.

<sup>53</sup> Alá al-Dín al-Ṭúsi: *Taháfut al-falásifa*, ed. Ridá Sáádat, Beirut 1981, 324—325.

<sup>54</sup> J. Obermann: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazális*, Wien—Leipzig 1921, 68—78. o.

<sup>55</sup> Proklos: 30. tézis

ok magába foglalja az okozatot, illetve az okozatban megpillanthatjuk az okot.<sup>56</sup> Így tehát az Értelem *részeseedik* benne, de intellektuálisak az utána állók is, mivel azoknak az Értelem az oka.<sup>57</sup> Ennek következményeként érti az Értelem önmagát, az előtte állókat és az utána következőket.<sup>58</sup>

Az oksági viszony e fölfogása szerint az oksági láncolat tagjai nemcsak létüket nyerik egymástól, hanem egymás révén fölfelé és lefelé haladva is megismerhetőkké válnak. A dolgokat eszerint megismerhetjük önmagukban véve, de megismerhetjük őket okuk, illetve okozatuk alapján is, és ezekből következtetéseket is vonhatunk le velük kapcsolatban.<sup>59</sup> Arisztotelésszel szólva: *hoti és dioti* szillogizmusokkal befoghatjuk őket.<sup>60</sup> A Proklosz-féle szöveg, az arisztotelészi kereteket kiszélesítve, általában véve is megteremti az előre és a hátrafelé futó szillogisztikus következtetések metafizikai hátterét. Ennek gyakorlata nem volt idegen sem a görög dialektikától, sem a görög matematikától, sem pedig (bizonyos értelemben) a görög logikától.<sup>61</sup>

Ezek a gondolatok az *Elementatio* és az *Enneászok* arab átdolgozásai révén bekerültek az arab filozófiai gondolkodásba. Azt már kimutatták, hogy az említett arab szövegnek nemcsak az átdolgozás szabadsága, hanem fordítási hibák következtében is sokban eltértek görög előképeiktől.<sup>62</sup> Tegyük meg vizsgálódásunk alapjául az al-Farábí neve alatt fönmaradt *Enneász*-átdolgozást, mivel ezt a szöveget eddig még nem tanulmányozták. Ebben megtalálhatjuk azt az alaptételt, hogy a „sokaság nem a sokaságból, hanem a nem-sokaságból jött létre”. Az első ok az „összes többi dolgot egységesen, fölosztás nélkül hozza létre, nem egyenként”. Az Egy ugyanis képesség, az első okozat, az Értelem pedig akció. A képesség nem bomlik részekre, az akció viszont igen. Ebből az akcióból jönnek létre a létezők a már leírt rend szerint. A létezők mindegyike ok, illetve okozat is. Miután minden ok magasabb rendű az okozatánál (hiszen az utóbbi épp az előbbi túláradásából jött létre)<sup>63</sup> ezért a létezők egyszersmind az okok egy hierarchikus rendjét is létrehozzák.<sup>64</sup> A rendben a világ minden létezője egy sok tagot számláló okozati láncolaton keresztül kapcsolódik a létesítő okhoz, az Értelemhez, illetve annak forrásához, az Egyhez. Így a világ maga is egy sokágú egységet képvisel. A sokaságot az okság fogja össze egységé, kozmosszá.

Az Értelemből emanálódó dolgok mind léteznek az Értelemben mint okban, eleinte potenciálisan, később azonban aktuálissá válnak. Az összes dolog benne van mint létesítő okban, de ő maga is, mint ok, benne van minden dologban, jóllehet azok különböznek egymástól. (Így van meg a lélekben is keveredés nélkül több tudás

<sup>56</sup> Proklos: 65. tézis

<sup>57</sup> Proklos: 173. tézis

<sup>58</sup> Proklos: 167. tézis

<sup>59</sup> Proklos: 65. tézis

<sup>60</sup> Arisztotelés: *An. deut.*, 78 a 30—78 b 3.

<sup>61</sup> Maróth M.: *Aristoteléstől Avicennáig*, Bp. 1983, 125—135. o.

<sup>62</sup> *Iffútín 'inda 'l-'arab*, (1)—(66).

<sup>63</sup> Proklos: 7. tézis

<sup>64</sup> *Iffútín 'inda 'l-'arab*, 177.

egyszerre.) Az Értelem tehát egyenlő az összes dologgal!<sup>65</sup> Az egyetlen univerzális Értelem tehát, önmagát megismerve, a benne lévő sokaságot, a mindenséget ismeri meg. A többi értelemek tevékenysége csak egy-egy dologra terjed ki.<sup>66</sup> Az Értelem viszont a maga részéről az Egyben található meg.<sup>67</sup> Ezek a most összefoglalt gondolatok az Enneászok V/9-ben található meg, természetesen nem az al-Farábínál látott összeállításban és értelemben.

Mindez messzemenően egyezik *Elementatio* arab átdolgozásában, a *Liber de causis*ban található tétélekkel. E könyv 12. fejezetében olvashatjuk, hogy az Értelem saját lényegét gondolva az alatta lévő (= belőle emanálódott) összes dologot ismeri meg. Minden értelem ismeri a fölötte és alatta álló dolgokat. Az alatta állókat, mert azoknak ő a létoka, a fölötte állókat, mert azokban részesedik. (A részesedés tehát nem más, mint az említett viszony: az okozatnak az okban való maradása!) Ismeri tehát saját okait és saját okozatait, azaz következményeit.<sup>68</sup> A legelső ok, az Egy is benne van minden dologban, mégpedig azonos rend szerint, de az összes dolog is benne van az Egyben, de nem azonos rend szerint.<sup>69</sup> Röviden: egység és sokaság, az Egy és a mindenség bizonyos értelemben egybeesnek. Az egyiket megismerjük a másiktól, és a másikat az egyikből.

A *Liber de causis*nak legutóbb idézett fejezete tulajdonképp Proklosz 142. tézisének átdolgozása. Az arab és a görög verzió egyetért abban, hogy a dolgokban mutatkozó különbség az első októl való távolságuk függvénye. A görög szerint, mert ezzel arányosan csökken a részesedésük, az arab szerint, mert létezésük rangja szerint kapnak az Egyből. S a különbség: az arab szöveg szerint „a létezés ismeret, és az első ok ismerete mértékében részesülnek a dolgok az Elsőből és a gyönyörökből”.

Más szóval: a létezés és a gondolkodás törvényei egybeesnek. Következtetések alapja tehát az oksági viszony. Ennek következtében, ahogyan az Egyből származik a tarka sokaság, ugyanúgy vezethető le egy axiómából az összes tudomány, s mindegyiknek az összes tétele. Ahogyan az emanációs sorozat legutolsó tagja, tehát a legutolsó okozat bennmarad az Első Okban, részesedik benne és ezért hasonlóság van közöttük, s a hasonlóság következtében vágyik vissza az Egyhez (ez az episztrophé),<sup>70</sup> ugyanúgy a legutolsó levezetett tételből is eljuthatunk, visszakövetkeztetés révén, a legelső evidens alapigazsághoz.

Ha a metaforikus kifejezésmódtól elvonatkoztatva vizsgáljuk az újplatonikusoknak a filozófiatörténeti összefoglalókban is meglehetősen misztikusan ható emanációs tanát, akkor egy olyan, már az iszlám apologetái által is racionálisnak bélyegzett rendszert ismerhetünk föl, amelyben a Parmenidészig visszanyúló görög filozófiai hagyomány ötvöződik új, időközben született nézetekkel, amelyben egységben látják

<sup>65</sup> I. m. 168—169.

<sup>66</sup> I. m. 169.

<sup>67</sup> I. m. 179.

<sup>68</sup> *Al-Iflātūnija al-muḥaḍaṭa*, 10—11.

<sup>69</sup> I. m. 24—25.

<sup>70</sup> Proklos: 32. tézis



az okot és az okozatot, az aphaereszisz logikai módszerével kikövetkeztetett egységet és a tapasztalt sokaságot. Ez alkalmasnak mutatkozott a mindenség eredetének és egységének magyarázatára, előbb az antikvitásban, majd egyenes folytatásként az iszlám filozófiájában. Ez a rendszer alkalmas volt arra is, hogy bizonyos tudatos vagy föl nem ismert módosítások után a tudományos megismerés analóg modellje legyen.

Ez a most leírt rendszer nem képezett a filozófia történelmében egy minden mástól elszigetelt egységet. Erre szeretnék néhány kiragadott példát említeni.

Egy korábbi cikkemben igyekeztem al-Fárábi társadalomfilozófiai nézeteit fölvázolni.<sup>71</sup> Már Alexandrosz, majd Themisztiosz is hangoztatta azt a nézetet (mindketten itt elemzett munkájukban), hogy a kozmosz és az emberi társadalom hasonló jellegű. Így aztán érthető, hogy al-Fárábi is ennek jegyében írta le a társadalmat, ahol a legfőbb hatalom a királyé, az ő egyes funkcióit alattvalói gyakorolják, majd azok föladatait azok alattvalói végzik, és így tovább lefelé, hierarchikus rend szerint. Ahogy a legutolsó ok is benne van az első okban, és fordítva, ugyanúgy a legutolsó rabszolga munkája is, végső soron, a király érdekében történik, tevékenysége a király tevékenységébe torkollik.

Egy másik munkámban leírtam az Ibn Színánál található hierarchikus rendszert, amely szerint az összes tudományok egymás alá, illetve egymás fölé vannak helyezve, s összes tételük a legelső axiómából levezethető.<sup>72</sup> Most csak arra szeretnék utalni, hogy ez a tanítás Aquinói Tamás jóvoltából ismert nézetté vált a skolasztikában, s így pl. a magyar Pázmány Péter is vallotta.<sup>73</sup> Pázmány egyébként műveiben a tárgyalt kérdésekről mindig doxográfiai adatokat is közöl. Összefoglalójából világosan kiderül, hogy Fracastorius és Aquinói Tamás, valamint mások még képviselték azt a nézetet, hogy a bolygókat angyalok mozgatják, mások viszont inkább „intelligentia”-ról beszéltek. Ugyancsak Pázmány előadását olvasva, megállapíthatjuk, hogy ezen az ókori előzményeken létrejött arab kozmológiai tanításon, amit most átnéztünk, Kopernikusz alig változtatott. Változtatásait két lényeges pontban foglalhattuk össze: a bolygók mozgása nem függ az első szféra mozgásától, mindegyik saját erejéből mozog, illetve a bolygók hagyományos rendje nem helyes. A mindenség középpontjába ő is egy mozdulatlan pontot vett föl, csak hogy ez már nem a Föld, hanem a Nap volt.<sup>74</sup> Az újplatonikus emanációs tanítás mentén létrejött görög—arab kozmológia, legyen bármilyen bizarr is a bolygóit mozgató angyalokkal, így mégis mai tudományos kozmológiánk bölcsője volt, Kopernikuszon, illetve az őt követőkön s az általuk jelentett tudományos forradalmakon keresztül.

<sup>71</sup> Maróth M.: „Az iszlám társadalmi rendje al-Farabi filozófiájának fényében”, *Antik Tanulmányok*, 24 (1977), 201—206. o.

<sup>72</sup> Maróth M.: „Das System der Wissenschaften bei Ibn Sina”, in: *Avicenna/Ibn Sina 980—1036*, Halle 1980, 27—34. o.

<sup>73</sup> Petri Pázmány: *Dialectica*, Budapestini 1894, 680—682. o.

<sup>74</sup> Petri Pázmány: *Tractatus*, Budapestini 1897, 22, 52, 65. o.

# „EGYSÉG”, „SOKASÁG”, „MINDENSÉG” DINAMIKUS EGYSÉGE: A FEJLŐDÉS

DETRE CSABA

A gondolkodó ember bizonyára már az ún. „történelemelőtti” korokban fölfedezte, hogy a körülötte létező világ egymással komposszibilis és összefüggő részekből áll, s hogy ezek a részek egymásra hatnak, egymással kölcsönhatásban állnak, egyik a másiknak része. A filozófiatörténet hajnalán ezt fejezte ki Xenophanész „hen kai pan” kozmológiai alapelve: egyetlen foglatban az összes létező. Ezt később Parmenidész *ad absurdum* vitte azzal, miszerint csak az egység létezik, különbözőség nem. A parmenidészi mozdulatlan, tömör *szphairosz*-univerzum az egység fölfedezésének révülete: ha minden mindennel összefügg, akkor nem mozoghat s nem lehetnek részei sem, hanem mereven összeforrott egészet alkot.

A *szphairosz* már Empedoklésznál dinamikussá válik: hol a *philotész* húzza össze, hol a *neikosz* feszíti szét. Fölvillan már a pulzáló világegyetem gondolata. Empedoklésznál, majd kifejezettebben Hérakleitosznál létrejön a kozmikus dinamika alapelve: „Polemosz patér pantón.”

Mint látjuk, nagyon hamar megjön a válasz a parmenidészi *absurdum* kihívására: az Univerzum, összegésében, fejlődik! Azonban ez a kettőség: a mozdulatlan, merev univerzum, valamint a dinamikus univerzum elképzelése egészen napjainkig végighúzódik a kozmogónia történetén. (Univerzumon értjük az abszolút végtelen és egyetlen, létezésének okát önmagában hordozó, genetikailag egységes szubsztanciát, mely az anyaggal azonos szubsztancia.) Mi az, ami kizárja a mozdulatlan, tömör parmenidészi *szphairosz* létrejöttét? A parmenidészi mozdulatlan, tömör *szphairosz* egy csapda-helyzet, univerzális kollapszus, amely csapdába beleesik minden olyan kozmogónia, amely az univerzum izotrópiáját és homogeneitását hirdeti. A homogén izotróp univerzum, mivel részei nincsenek, mozdulatlan.

Az alábbiakban fölvezöljük azt az univerzális fejlődési modellt, amellyel a parmenidészi csapda kikerülhető. E művelet stratégiai alapelvei:

1. alapelv: Az univerzum egyetlen és genetikailag egységes. A genetikai egység legfontosabb érve, hogy nem létezik abszolút különbség az univerzum részei között, bármely két rész között megtaláljuk a közös őst. Ez eklatáns bizonyítéka minden rész közös eredetének.

2. alapelv: Az univerzum összességében fejlődik, az evolúció univerzális folyamat. Az evolúció olyan folyamat, amely az alacsonyabb rendű létezési formától (azaz organizációs szinttől, minőségtől) a magasabb rendű létezési formákhoz vezet.

Az *evolúció*<sup>1</sup> értelmezésünk szerint két ellentétes, egymás ellen ható, de komplementáris folyamatra bontható: a „magasabbrendűség” felé vezető *progresszióra*, és az „alacsonyabbrendűség” felé vivő *regresszióra*. A kettő eredője, a végeredmény az, ami *de facto* evolúció a szűkebb értelemben. A két komponens közül a progresszió „túlsúlyban” van, s ez eredményezi a magasabb rendű organizációs szintek folyamatos létrejöttét.

A „magasabb-” és „alacsonyabb-”rendűség kritériuma általános értelemben a strukturális és funkcionális sokrétűség, amely az intenzív és extenzív kölcsönhatások eredménye. A magasabbrendűség—alacsonyabbrendűség kérdését úgy oldjuk meg, hogy — továbbra is az általános definíciót alkalmazva — a magasabb rendű a strukturálisan és funkcionálisan „több”. A strukturális—funkcionális többé-válás éppen az a folyamat, amely maga a fejlődés, az evolúció folyamata. A magasabb-, ill. alacsonyabbrendűség megítélése az univerzum részeinek, azaz minőségeinek antropometrikus genetikai értékelése: annak vizsgálata, hogy egy minőség strukturális—funkcionális bonyolultsága hogyan viszonyul (strukturális bonyolultságban, kölcsönhatási intenzitásban) a jelenlegi legbonyolultabb, s éppen ezért legmagasabb rendű struktúrához, az emberi társadalomhoz.

Létezni annyi, mint mozogni; a lét különböző formái a mozgás formái, a minőségek, az anyag végtelen számosságú sokfélesége, mozgási formáinak végtelen számosságú sokfélesége. A mozgást itt mint végső lényegét, „arkhét” kell fölfognunk. A mozgás kontinuos és diszkontinuos egyszerre. Kiragadva az egyes diszkontinuos mozzanatok, ezek azok a mozzanatok, amelyeket mint *struktúrákat* appercipiálunk. A kontinuitás appercipációs kiragadása a *folyamat*. A struktúra tehát a végtelen folyamat, a mozgás egy véges része. Minden struktúrára jellemző bizonyos mozgási típus, mozgásforma, amelyet a formára érvényes törvényszerűségekkel jellemezhetünk. A végtelen sok véges struktúra a végtelen folyamatban alakul át egymásba.

A *mennyiség*, általános értelemben, strukturális bonyolultságot jelent, vagyis a mozgásformák számosságát. Az anyag végtelenségét alapelveként elfogadva, a föntiekből következik, hogy ez a végtelenség az anyag strukturális bonyolultságának végtelen sokfélesége, mennyiségi végtelensége. Az anyag, az univerzum mint világegész mozgásmennyisége állandó. (Vö. Descartes: *Principia philosophiae*, II. § 36.) Ez az abszolút végtelen mennyiségi intenzíve végtelen, extenzíve véges és egyedi halmazok, azaz *minőségek* végtelen rendszerhalmaz. Ez lényegében megfelel a Cantor-féle abszolút végtelennek (1883), eltekintve Cantor e fogalmának panteista sallangjaitól. Ebből az univerzális állandóból következik az „anyag megmaradásának” törvénye. Mindezek után nyilvánvaló, hogy anyag és mozgás egymástól elválaszthatatlan fogalmak. A lét egyedüli szubsztanciája az anyag, s létezni annyi, mint mozogni.

Az anyagon mint abszolút végtelen és konstans világegészen belül a mozgások mennyiségének, azaz a struktúráknak állandó változása, átrendeződése folyik. Ez az a

<sup>1</sup> Az „evolúció” és a „fejlődés” kategóriáit szinonimaként tekintjük.

folyamat, amelyet a legáltalánosabb értelemben evolúciónak, vagy fejlődésnek nevezünk. A fejlődés tehát a mozgások mozgása, a mozgások különbözővé-válása. Az anyag összmenyisége konstans, de ez a konstans a végtelen dynamisz összege, tehát nem változatlan, stacionárius. Az abszolút állandó tehát magában foglalja a végtelen változékonyságot, szemben a stacionáriussággal, amely a homogént, a mozdulatlant előfeltételezi. A parmenidészi „tömör” monista világmodell ellentmondásai — amelyek még korunk filozófiájában és kozmológiájában is föllelhetők — éppen az állandóság és változatlanság fogalmának szét-nem-választásából erednek.

A mozgás mindig valamihez viszonyított, tehát mindenkor *viszony*, s bármely viszony, az oksági totalitás következtében, egyúttal *kölcsönhatás*. Így egyszerre egység és ellentét, amelyet együttesen nevez Lenin a „dialektika velejének”. A struktúra bonyolultsága, azaz a mennyiség általános értelemben, a kölcsönhatások sokrétűségétől függ. Nagyobb strukturális bonyolultságot csak a kölcsönhatások sokrétűbbé-válása eredményezhet.

A kölcsönhatások sokrétűsége, illetve kisebb változatossága a fejlődés „okági motorja”. Minden rendszer a kölcsönhatási szférájával együtt fejlődik, azzal koevolutív rendszer. A kölcsönhatás sokrétűségével a kölcsönhatási szféra egyenesen-arányosan változik, azaz progresszió esetében növekedik, regresszió esetében csökken. Az ellentétek szorosabbá válása azt indukálja, hogy az ellentétek megnövekednek. Csakis az egység indukálhat ellentéteket, az egység szorosabbá válása az ellentéteket kiélezi.<sup>2</sup> Ezzel a kölcsönhatások erőteljesebbé<sup>3</sup> válnak. A kölcsönhatások erőteljesebbé válása ugyanakkor a mozgásformák mennyiségének (= mozgásmennyiség általános értelemben) koncentrációját is okozza. Mozgásmennyiség azonban csak úgy koncentrálódhat az univerzum, azaz az anyag mint világegész egyes részeire, ha más részeiben csökken a mozgásformák mennyisége, lévén, hogy az összmenyiség állandó. Azokon a részekon, ahol csökken a mennyiség, a kölcsönhatások gyöngülnek, a struktúrák leépülnek, más szóval leegyszerűsödnek.

Az evolúció tehát kétirányú. Az egyik irány a mozgásmennyiség koncentrációjának, a másik pedig dekoncentrációjának iránya. Azokon a részekon, ahol a mozgásmennyiség koncentrációja történik, a fejlődés olyan irányú, hogy a magasabb rendű, bonyolultabb struktúrák felé vezet, azaz *progresszív*. Más helyeken pedig, ahol éppen dekoncentráció folyik, azaz *regresszió*, a struktúrák leegyszerűsödnek.

\*

<sup>2</sup> Ellentétesnek tartjuk az egymástól elválaszthatatlan komplementáris rendszereket, a héraikleitoszi „ellentétesre csiszoltan egymással összeillő” rendszereket.

<sup>3</sup> Azért használjuk az „erőteljes” kifejezést, mert az „erős” kölcsönhatás a fizikában bizonyos kölcsönhatások jelölésére lefoglalt szakkifejezés.

A mennyiség—minőség korreláció következménye, hogy bizonyos mozgás-mennyiség csak egy bizonyos minőséget határoz meg, és fordítva. A magasabbrendűség irányában az egyes minőségcsoportok mennyiség-függetlensége azonban növekedik. Ez egyenes következménye a strukturális gazdagodásának, a sokrétűbbé válásnak. A magasabbrendűség irányában tehát egyre változatosabb minőségcsoportokat tudunk egyazon kategóriába besorolni. A mozgásformák mennyisége csak egy irányban növekedhet, bármely más irányban csökkenhet. Mert ha több irányban növekedne, akkor nyilván valamennyi minőség pluralizálódhatna. Valamennyi minőség pluralizációja esetén az univerzum részei identikusak lennének, vagyis homogén, izotróp univerzum állna elő. Az ilyen homogén, izotróp univerzum minden irányban ugyanolyan lenne, minden részében egyenlő mozgásmennyiséggel. Ebből következik, hogy az izotróp univerzumnak nincs olyan része, amelyben a mozgásmennyiség több volna, mint bármely más részében. A homogén, izotróp univerzumnak tehát valamennyi részében izotrópnak kellene lennie, nem lehetnének kitüntetett részei, s ezért egyáltalán részei sem lehetnének. Ezért az ilyen univerzumban kölcsönhatások sem lennének lehetségesek. Ez pedig a mozdulatlanságot jelentené, mivel az előzőekben kifejtettük, hogy a kölcsönhatás és a mozgás azonos.<sup>4</sup> Tehát az olyan elgondolás, hogy a mozgásformák mennyisége végtelen sok irányban növekedhet, ahhoz az abszurdumhoz vezet, hogy az univerzum mozdulatlan.

A véges számú, egynél több progresszió elve finalista elképzelés, amely előre-meghatározottságot föltételez, s a fejlődés elé eleve valamely anyagon-kívüli szubsztancia által kreált korlátot állít. A többirányú progresszió az abszolút predestinációt előfeltételezi. Eszerint valamennyi progresszív folyamatnak *előre meghatározott* mozgásformákon kellene végigvonulnia. Az egyirányú progresszió esetében azonban kiküszöbölődik a predestináció: az *szükségszerű*, hogy az anyag egymásraépülő strukturák formájában magasabb rendű mozgásformákhoz jut el, de ezen mozgásformák konkretizálásában a *véletlenszerűségnek* ugyanolyan szerepe van. A szükségszerű „följebb”-lépés alternatívái „alulról” meghatározottak.

A magasabb- és alacsonyabbrendűvé válást posztulátumként kell fölfognunk. Minden mássá-válásnak, mozgásnak, a fejlődési szintbeliséget tekintve, csak két iránya lehetséges: magasabb rendűvé, vagy alacsonyabbrendűvé válás. *Tertium non datur*. Ugyanakkor minden mozgás — mássá-válás e két irányban. Ennek mennyiségi oldala: a többé- vagy kevesebbé-válás. Amennyiben valamely rendszer nem válik magasabbrendűvé vagy alacsonyabbrendűvé, úgy ez a rendszer mozdulatlan. A magasabb- vagy alacsonyabbrendűségnek azonban csak egyetlen abszolút mértéke van: az *ember*. A magasabb- vagy alacsonyabbrendűség megítélése a  $\pi\alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \chi\epsilon\tau\eta\mu\alpha\tau\omega\nu\ \mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon\ \alpha\nu\theta\epsilon\omega\pi\omicron\varsigma$  prótagoraszi princípiumának abszolút esete.

<sup>4</sup> Minden definiált, azaz lehatárolt rendszerre posztulálunk valamiféle izotrópiát, homogeneitást, azaz valamilyen egyöntetűséggel jellemezzük. Éppen ezért a zárt univerzum-modellek mind posztulálják az izotróp homogeneitást.

Itt meg kell említenünk azt az elterjedt fölfogást, miszerint a fejlődés csak a legmagasabbrendű organizációs szintekre, nevezetesen az élővilágra és társadalomra korlátozódik, míg az élettelen világnak nem kritériuma a magasabb-, ill. alacsonyabbrendűvé válás. Egy fejlődő, evolutív rendszer azonban nem lehet része egy nem-fejlődőnek. (A fejlődés végső soron kölcsönhatás!) Az előbb említett rendszer ugyanis föltételezné azt, hogy egy változatlan, egyensúlyi helyzetben lévő szubsztanciából organizációs szintben „feltörő” fluktuációk lépnének föl. Az ilyen fluktuációkat azonban csak valamely másik szubsztancia hozhatná mozgásba: itt tehát a Boltzmann-féle fluktuációk metafizikai általánosításának problematikája vetődik föl.

\*

A progresszió unicitásának vagy pluralitásának kérdése empirikusan az extrateresztikus társadalom létének, illetve nem-létének kérdésében jelentkezik. A többirányú progresszió a társadalom és az élet pluralizációját jelentené, míg az egyirányú progresszió esetében a földi társadalom és élet csak az egyetlen lehet. Ez esetben pedig a társadalmon kívül valamennyi minőség regresszív. Az egyetlen progresszív fejlődési irány bizonyítása egyet jelent az emberi társadalom mint organizációs szint egyetlenségének bizonyításával. A társadalom progressziója folyamán bizonyos minőségeket fokozatosan beépít saját struktúrájába, így ezeket progresszivizálja. A társadalom ezzel mozgásmennyiség-koncentrációt hoz létre.

Az empiria mindmáig nem mond ellent a földi élet és az emberi társadalom egyetlenségének. Sőt, az emberiség által fölhalmozott egész ismeretanyag argumentum mellett, hogy az univerzumban ilyen organizációs szinten csak mi létezőnk. Csak abban az esetben tételezhetjük föl az extrateresztikus társadalom és élet létezését, ha egyetlen minőségről is sikerülne bebizonyítani, hogy nem regresszív. Eddig ilyenrel még nem találkoztunk. Az emberi társadalom valamennyi kölcsönhatásában a „túlsúlyal” rendelkező fél volt, valamennyi minőséget, amellyel kölcsönhatásba került, beépített saját struktúrájába, azzal szolgálatába állította, a számára veszélyt jelentő minőségek legtöbbjét pedig eliminálta.

A strukturális hierarchiában a magasabb rendű, kevésbé „hatalmas” struktúra, azáltal, hogy az alacsonyabbrendű „hatalmas” és szilárd struktúrára épül, *függ* ugyan az utóbbtól. Azonban a hatalmas-alacsonyabbrendű őt magát is hatalmassá teszi. Ezt a stabilizációt, azaz a függőség megfordításának folyamatát igazán csak az emberi társadalom tudta megszilárdítani, azzal, hogy egyre alacsonyabb- és alacsonyabbrendű minőségeket épít be struktúrájába, s ezzel egyre növeli hatalmát. Ezzel analóg jelenségek már az élővilágban is fölfedezhetők. Például a szilárd, élettelen anyagból kialakított vázak, lakhelyek stb. Tekintetbe véve azt, hogy az energiaszintek az anyag hierarchikus felépítményében „lefelé” növekednek, így az élővilág, majd a társadalom egyre nagyobb energia-szintek, de egyre alacsonyabb organizációs szintek strukturális önmagába-építésével növelte hatalmát. A magasabbrendűvé válásnak éppen előfeltétele az alacsonyabbrendű-hatalmas struktúrák bekebelezése, az ezekből történő,

általános értelemben vett „szilárdítás”. Ez jelentkezik a progresszió során fölépülő magasabb rendű struktúrák egymásraépülésében is.

Az ún. „mesterséges természet” (technoszféra) bővítésével az ember egyre alacsonyabb rendű minőségeket, azaz nagyobb energiaszinteket „domesztikál”. Tehát azzal, hogy az ember hatalmasabb lesz, az jár együtt, hogy egyre nagyobb energiák fölött rendelkezik. A mozgásmennyiség és az energiamennyiség között tehát fordított az arány. Mint az előzőekben kifejtettük, az alacsonyabbrendű éppen az, ami strukturálisan egyszerűbb, azaz kevesebb mozgásmennyiséget tárol. Az egyszerűbb, alacsonyabb rendű struktúrák irányában a nagyobb energiaszintek felé jutunk. A scheleri „Weltoffenheit” éppen úgy értelmezhető, hogy a stabilizációs-hatalmasodási folyamatban az emberi társadalomnak és utódainak nincsenek korlátjai. A lényeges különbség az állati „környezet” és az emberi „világ” között az, hogy az előbbi energiaszintekhez kötött, míg az utóbbi nem. A társadalom és az élet, jelenlegi ismereteink szerint, logikailag monotípusok: *speciess*ek, nem pedig *genus*ok, melyeknek *speciess*eik lennének.

Vizsgáljuk meg először a monotípus extrapolációs lehetőségét.<sup>5</sup> Kozmikus előfeltételei: nem aktív magú galaxis, ezen belül az erős kozmikus sugárzási zónáktól való megfelelő távolság. Továbbá, G-típusú, sárga törpe csillag, amely körül 1 csillagászati egység távolságban egy Föld-szerű bolygó kering, s amely Földünkhöz hasonló fizikai—kémiai viszonyokkal rendelkezik, s azonos fejlődéstörténeti folyamaton megy keresztül. A monotípus extrapolációja tehát fejlődéstörténetének extrapolációját is jelenti.<sup>6</sup> A tudományos argumentációk az extraterresztrikus élet és társadalom lehetőségét egyre inkább a monotípus, a megismétlődés felé kényszerítik. Annak a kritériumnak, amely eleve antropomorf, a legtökéletesebben antropomorf felelhet csak meg. Ez jól tükröződik pl. Baumstejnánál, aki az extraterresztrikus társadalmak kialakulását, az Occam-borotva logikai elve alapján, a tökéletesen antropogenetikussal tartja lehetségesnek megvalósulni.<sup>7</sup> Az utóbbi évek kifejezetten tudományos igényű irodalma éppen ezért az extraterresztrikus társadalmak keresésekor lényegében földi körülményeket keres.

A másik extrapolációs lehetőség a társadalomnak és az életnek *genus*szá, mégpedig empirikusan teljesen megalapozatlan *genus indefinitum*má való bővítése. Ilyen eszme-futtatások találhatók már Fontenelle-nél, modern tudományos megalapozottsággal pedig többek között Gánti T. „Chemoton”-elmélete is<sup>8</sup> lényegében kísérlet

<sup>5</sup> Lényegében ezt vizsgálja a Drake-formula is. Erről kritikai összefoglalásokat lásd: H. K. Erben: *Intelligenzen im Kosmos? Die Antwort der Evolutionsbiologie*, Piper, München—Zürich 1984; Fodor L. I.: *Földön kívüli élet*, Gondolat, Bp. 1984; Schalk Gy.: „N = 1? A Drake-formula válsága”, *Csillagászati Évkönyv* 1985.

<sup>6</sup> A kozmikus föltételek szigorúságát bizonyítja M. Hart értékelő tanulmánya: „Habitate Zones about Maine Sequence Stars”, *Icarus* 37 (1979).

<sup>7</sup> „Voznyiknovenyije orbitojemoj planetü”, *Priroda* 1961/2.

<sup>8</sup> Vö. „A prebiológiai evolúció értelmezése a chemoton-elmélet alapján”, *Biológia* 27 (1979).

az életnek egy a földi monotípusnál általánosabb modellezésre. Az élet kémiai elem-bázisát tekintve azonban, bármiféle, nem szén alapú (pl. szilícium) élet lehetőségét ki kell zárunk, mert az elemek közül csak a szénnek van olyan gazdag vegyületalkotó képessége, amely a szerves óriásmolekulák kialakulását lehetővé tette. Fölvetődhet az a gondolat is, hogy az emberi társadalom csak az atomi, illetve a molekuláris világ fejlődési csúcsa, és jelenleg létezhetnek egészen más fejlődési ágakon az emberi társadalomnál magasabbrendű minőségek is. G. Cocconi és P. Morrison föltételezik, hogy az elemi részecskék igen bonyolult és egyelőre még nem ismert kölcsönhatásaiból élet és társadalom is kifejlődhet.<sup>9</sup> Ebben a gondolatban nem nehéz észrevenni a miszticizmus jelentkezését, annak ellenére sem, hogy abban az időben az elemi részecskékre vonatkozó ismereteink a mai ismeretekhez képest kezdetlegesek voltak.

Napjainkig nem ismerünk más szubatomi kölcsönhatásokat és olyan lehetséges elemi részecskéket, mint amilyenekre az egész atomi univerzum fölépül, vagy amilyenekre éppen azt kizáró tulajdonságaik miatt nem épülhetett föl semmilyen magasabb rendű struktúra. Ha esetleg az empiria a jövőben más kölcsönhatások ismeretéhez juttatna, akkor és csak akkor taglalhatjuk más szempontból ezt a kérdést, jelenleg nem. A korpuszkulák ilyen rejtett, szinte mágikus dinamikus képességeinek föltételezése miszticizmusnak tűnik. Egy ilyen elképzelés maga után vonja azt az abszurdumot is, hogy bármiféle organizációs szinten bármiféle magasabb-, ill. alacsonyabbrendűség létrejöhet. Ez a mennyiségnek a minőségtől való függetlenné válásának logikai abszurdumához is vezetne. (Még lehet, bizonyos analóg jelenségek a különféle organizációs szintek között előfordulhatnak.) Tehát jelenlegi ismereteink a fönti egyetlen lehetőségre vezetnek: az atomi organizációs szint csak a stabil részecskékre épülhetett föl. Ez a megállapítás nyilvánvalóan igaz a progresszív sorok esetében. Azaz a progresszív genetikai sorban minden minőségnek megvan az alacsonyabbrendű előföltétele, minden minőség történetiségében van determinálva. Regresszív sor esetében fordított a helyzet: a közvetlen előd magasabbrendű, mint a sor jelölt tagja.

Az emberinél magasabb organizációs szinten lévő „társadalom”, hacsak nem volna nagyjából azonos szinten, „synevolúcióban” velünk, már fölfedezett volna minket. Az emberi technológiai fejlődés fölgyorsulásának kozmikus extrapolációja alapján föltételezhető, hogy „a fejlett technológiai civilizáció viszonylag gyorsan és könnyen képes megvalósítani a csillagutazást — ha egy civilizáció eljut a csillagközi utazás fejlettségi szintjeire, a galaxis meghódítása aránylag rövid időt igényel”.<sup>10</sup> Külön probléma: ha föltételezzük a *genust*, akkor megengedhető extrapoláció lenne-e annak antropometrikus evolúciós dinamizmusa, azaz kronológiája? Az előzőekre vonatkozólag azt gondolhatná valaki, hogy ez mind csupán üres föltevés; de gondoljunk csak

<sup>9</sup> Searching for Interstellar Communications”, *Nature* 184, 844 (1959).

<sup>10</sup> Papagiannis: „Lehetséges, hogy galaxisunkban csak a Földön van fejlett technológiai civilizáció?”, *Fizikai Szemle* 1978/6, 210. o.



meg, hogy az emberi társadalom bizonyára érezné egy ilyen „szupertársadalom” hatását. Egy magasabb rendű civilizációval való találkozásunk után nyilván annak domesztikált strukturális része válna belőlünk.

Vegyük vizsgálat alá még azt a lehetőséget, hogy ilyen kölcsönhatás mégis megtörténik, sőt, hogy a magasabb organizációs szinten lévő „társadalom” határozná meg az emberiség fejlődését. Vagyis, más szóval, létezhetnek olyan extraterresztrikus „társadalmak”, amelyek organizációs szint tekintetében olyan magasán állnának az emberi társadalom fölött, hogy az emberi tudat képtelen volna fölfogni őket.<sup>11</sup> Ebben az esetben beszélhetünk-e egyáltalán „társadalomról”, azaz egyazon *genushoz* tartozó két *speciessről*? A problémát így nézve rögtön rájövünk, hogy itt nem csupán szuper fejlettségű „társadalomról” lenne szó, hanem kvázi-istenségekről, hogy az istenség fogalma van itt elbújtatva. Mert gondoljuk meg: az olyan szuper-fejlettségű lények föltételezéséből, amelyeknél az emberi társadalommal való kölcsönhatás az óriási minőségi különbség folytán teljesen egyoldalúvá válik, az következik, hogy az „alatta” álló minőségek ennek strukturális elemeivé válnának, s további fejlődésüket ők határoznák meg. Az ilyen szuper-fejlettségű lények számunkra eleve megismerhetetlenek volnának. „Ignoramus et ignorabimus . . .”

Itt emlékezhetünk meg arról az elméletről is, miszerint a földi élet és társadalom mintegy kísérlet tárgya. Szuper-fejlettségű lények az ún. „pánspermát” eljuttatják az univerzum bizonyos helyeire, s ott kivirágoztatják azokat, magas fejlettségű bioszféra vagy társadalom kibontakoztatásával.<sup>12</sup> Ennek az elképzelésnek két buktatója is van: az első az, amit már a „szuper-civilizációkkal” kapcsolatban kifejtettünk; a másik pedig magának a „pánsperma”-koncepciónak abszurduma. Ezen, első részletesen kidolgozott formában S. A. Arrhenius-tól (1908, 1911) származó elgondolás az élő anyagból *arkhét* csinál: az arkhé, valamely másik szubsztancia beavatkozására, helyenként ki-ki mozdul. Itt tulajdonképpen szintén a „deus ex machina”-szerű Boltzmann-féle fluktuációs elmélet sejlik föl. E nézethez logikailag kapcsolódik a dacqéizmus, amely egy misztikus pánantropizmust hirdet, miszerint az emberi fejlettségű lét független az emberi biológiai organizációs szinttől, lényegében bármiféle biológiai szinten létrejöhet, s tulajdonképpen *universalis*.

Fölvetődhet itt az a kérdés is, hogy „értelmes” lény formailag lehet-e egyáltalán más, mint az ember? Bármilyen más forma biztosíthat-e olyan nagyfokú kölcsönhatást, mint az antropomorfia? Úgy vélem, egyet kell értenünk azokkal a megfontolásokkal, hogy a hominizáció biológiailag is forma-determinált.<sup>13</sup> A földi

<sup>11</sup> J. A. Ball arról medítál, hogy az embernél sokkal magasabb fejlettségű intelligencia számára érdektelene lehetünk, képtelenek lennének velünk kommunikálni, mint ahogy mi sem volnánk képesek a baktériumokkal kommunikálni. Azonban a cikk kihagyja azt a lehetőséget, hogy mi egy ilyen „civilizációt” föltétlenül appercipiálnánk. (L.: „Extraterrestrial Intelligence: Where is Everybody?” *American Scientist*, Nov.—Dec. 1980.)

<sup>12</sup> Vö. Crick—Orgel: „Directed Panspermia”, *Icarus* 19 (1973).

<sup>13</sup> Vö. J. Chaine: *L'évolution biologique humaine*, Presses Universitaires de France, Paris 1982.

elővilágban a hasonló életmód hasonló formákat eredményez (homoiomorfia). Azonban az embernek mint társadalmi lénynek nincs homoiomorféja, mivel más társadalmi organizációs szintet produkáló élőlény nem él, s nem is élt a Földön. Amennyiben a homoiomorfia szabályát kozmikussá tesszük, logikailag az a legkézenfekvőbb, hogy valamennyi föltételezett extraterresztrikus élőlény geobiomorf, s valamennyi extraterresztrikus társadalom antropomorf. A homoiomorfia szabályának azonban ellentmond az a jelenség, hogy a magasabbrendűség irányában növekedik a minőségek poikilomorfiája. A növekvő poikilomorfia azonban a megelőző organizációs szint egy egységes bázisán bontakozik ki, mint azt a következőkben az ellentét—egység dialektikus viszony tárgyalásakor még látni fogjuk. Az emberi poikilomorfia nem az emberi testek, tehát a biológiai alap poikilomorfiáját jelenti — mint ahogyan azt Dacqué is sugallja —, hanem az egyetlen biológiai fajra, mint egységes bázisra fölépülő, a biológiai organizációs szintnél alapvetően magasabb rendű és változatosabb társadalmi szférát.

Az előzőekből következik, hogy a *genus* megkonstruálására még egy elvi lehetőség van: olyan élet vagy társadalom föltételezése, amelyről eleve kijelenthetjük, hogy annyira különbözik a földi genotípustól, hogy csak a *genus* többi *speciése* ismeretében tudhatjuk meg, hogy az is a *genus* egyik *speciése*. Ez a föltételezés kísértetiesen hasonlít azokhoz a skolasztikus teológiai problémákhoz, amelyeket már Rotterdami Erasmus neveltségessé tett: „Num Deus potuerit suppositare mulierem? num diabolum? num cucurbitam?” A genetikailag egymástól teljesen független társadalmak és életek föltételezése pedig nyilvánvaló szubsztanciális pluralizmust jelentene.

A tudományos megismerés előrehaladtával az extraterresztrikus élet és társadalom föltételezett helyei egyre távolabbra tolódnak. Ismereteink kizárólag azt a szférát bővítették, amelyből ezek létét kizártnak tekinthetjük. A Földön kívüli társadalom létének kizárása melletti egyik legfőbb érv még az, hogy a progresszív strukturális gazdagodás föltétlenül térbeli expanzióval jár. Implicite lényegében ezért zárja ki számos szerző legalábbis a Tejútrendszeren belüli másik társadalom lehetőségét.

\*

Az evolúciós filogenetikai determinizmus csak retrospektív lehet. Az evolúció determinizmusa a múlt determinizmusa: bármiféle evolúciós trendet csak utólag van módunkban konstatálni. (Ez alól kivételt képezhetnek a modern társadalom olyan képességei, mint a futurológia vagy a génmanipuláció.) Ez különösen vonatkozik a progresszív és regresszív evolúció megítélésére. Arra a kérdésre, hogy kizárólag véletlenszerű-e az, hogy a hominidák, s ezek közül is a *Homo sapiens* jutott el az alapvetően magasabbrendűhöz, az élővilág totalitásához, a társadalmi organizációs szintig, azt lehet válaszolni, hogy determinisztikailag ez volt az *egyetlen* lehetőség. Itt lépett föl a *dynamiszok* olyan láncolata, amely abszolút *szükségszerűvé* tette azt.

Elvileg ugyan föltehető az a kérdés, hogy „mi történt volna, ha a pliocénben kihalnak a hominidák?” Az evolúciótörténet, s a történeti tudomány azonban nem ismer *modus phantasticust*, múltbeli föltételes módot, hanem kizárólag *perfectumokat*. Az anyag

evolúciótörténete szigorúan determinált tények sorozata. Az, hogy a *Homo sapiens* jutott el a társadalmi mozgásformához, *nem eleve elrendelt volt*, hanem olyan *szükségszerűség*, amely dinamikus folyamatában, totalitásában volt szükségszerű. Az evolúció nagy ugrásai olyan, „alulról” determinált mozzanatok voltak, amikor nem volt hová lépni, csak „fölfel”.

Az extraterresztrikus társadalom és élet nemléte melletti érv az is, hogy nem csak a „megakozmoszban” nem bukkanunk nyomára, hanem a „mikrokozmoszban” sem. Mennél mélyebben hatolunk be az anyagba, ezt csak a struktúrák folyamatos leépítésével végezhetjük, s e közben kizárólag egyszerűbb, alacsonyabb rendű struktúrához jutunk. Az organizációs szintek nem ismétlődhetnek meg a méretskála különböző szakaszain. Azaz: a rész a hierarchikus struktúralódásban nem egyezhet meg az egészszel. Az egyirányú progresszióból és annak végtelen regresszív származékából az univerzum hierarchikusan fölépülő struktúra-modellje következik.

A szukcesszive születő, egyre magasabb rendű organizációs szintek egyre kevesebb ideje léteznek, s így mindinkább kevesebb idejük volt az expanzióra, az extenzív szétterjedésre. Azonban a magasabb rendű több mozgásmennyiséget tartalmaz, mint az alacsonyabb rendű, s ez azt vonja maga után, hogy a progresszió irányában intenzíve növekedik a mozgásmennyiség, míg a regresszió, az extenzív kiterjedtség irányában csökken. A progresszió folyamata tehát az univerzum konstans mozgásmennyiségének egy irányban történő besűrűsödése, fölhalmozódása. Ez a fölhalmozódás, a fejlődés diszkontinuitásából következően, szakaszokban egymást követő, egymásra fölépülő struktúra-hierarchiában, szférák sorozatában tárul elénk. Az emberi társadalom szférája (antroposzféra) a bioszférán belül jött létre, a bioszféra a molekuláris, ez pedig az atomi szférán belül jött létre stb. Az egymásra épülő szférák végtelen hierarchiát építenek föl. Az egyes szférák logikai értelemben „koncentrikusak”. A logikailag nem koncentrikus hierarchia eleve nem adhat végtelen sort. Az itt vázolt hierarchikus struktúra-modell egyenes következménye, hogy azokat az alapvető progresszív minőségeket, amelyeket mint strukturális elemeket megtalálunk a „kicsi” irányában, a „nagy” irányában is megtaláljuk, „szabadon”, mint szféra-index minőségeket.

A mozgásformák mennyiségének koncentrációja, a progresszió nem kontinuos folyamat, hanem szakaszokban megy végbe. A progresszióval ellentétes irányú folyamatok regresszív gátakként állnak a mozgásmennyiség-koncentráció folyamatával szemben. Amikor a progresszív folyamat egy ilyen gátat „áttör”, szűkebb „térre” korlátozódik, amelyben gyorsabban tör előre, mert az összébb szorított „térben” a kölcsönhatások fölerősödnek. Analóg jelenség ez azzal, mikor a kisebb keresztmetszetű csőben az áramlás sebessége megnövekedik. A progresszió „keresztmetszeti” beszűkülését jelentette például, amikor a társadalmi mozgásforma kialakulásával a progresszió végül is egyetlen biológiai fajon, a *Homo sapiens*en ment tovább. A mozgásmennyiség a regresszív gátak által „beszűkített térben” is megmarad, s ekkor megmaradása a nagyobb progresszív gyorsaságban jut kifejezésre, sőt, ez a nagyobb gyorsaság még további kölcsönhatásokat indukál, s ezzel a mozgásmennyiség még meg

is növekedik. A regresszív gátaokról pedig a mozgásformák egy része „visszaverődik”, s elkezdí útját a mennyiségi léépülés, a destrukturalódás, azaz az alacsonyabbrendűség felé.

A progresszió során a fokozódó egység egyre több ellentétet hoz létre. Az ellentétek számának növekedésével azonban egyre csökken azok föloldhatatlansági merevsége, antagonizmusa, azaz nő az „Aufheben”-föloldás szerepe. A progresszió, a bonyolultabb struktúrák fölépülése nem csupán az építőelemek egyszerű addíciója, hanem az elemek a magasabb rendű struktúrában új, differenciáltabb funkcióhoz jutnak.

A fejlődő anyag egészét a legszemléletesebben egy törzsfával (dendron) modellezhetjük, amelynek törzse (kormosz) a progresszív minőségek láncolata, ágai (kladoi) pedig a regresszív minőségek. A törzs gyökere a végtelen mélyben, csúcsa pedig a végtelen magasban van. A végtelen sok ág mind lefelé hajlik, végtelen sok, kizárólag lefelé hajló elágazással. Fölfelé az ágak sokasodnak, lefelé ritkulnak. Amikor a törzs elágazik, az elágazás már egy új regresszív ágat hoz létre, de nem azt, amelyik legutoljára kihajtott, hanem azt, amelyikből kihajtott. Ez előzőleg progresszív volt, s ez is valaha progresszív ágból hajtott ki, amelyik szintén regresszívvé vált. És így tovább, a végtelenségig.

A törzsfá utolsó elágazásakor ugyanis a két ágnak meg kell *küzdenie* azért, hogy melyik maradjon a progresszív. Ez a küzdelem, a kezdetben egyenrangú progresszív és regresszív ág között, döntő fontosságú hajtóerő a további progresszív fejlődéshez. A szülő-ág az elsőszámú, legmagasabbrendű regresszív gáttá válik. A mindenkori progresszáló regresszív gátjai, tehát azok az ellennyomások, kényszerhatások, amelyek őt a további fölemelkedésre serkentik, mindig „rangbeliek”. Az egyetlen progresszív ág mellett mindig ott van a legmagasabbrendű regresszív ág is, amely „szülőanyja” és „elválaszthatatlan életpárja” is egyúttal. Az univerzum fejlődésének egységes törzsfával történő szimbolizálását az teszi lehetővé, hogy monogén rendszer, de amelynek soha nem volt „kezdet”, s abszolút végtelen rendszerhalmazként való léte immanens attribútuma. Azonban valamennyi része, azaz minősége visszavezethető *egy* konkrét minőségre, amelyből az egész minőség, azaz *kladosz* származott. Az univerzum valamennyi minősége, azaz a *dendron* valamennyi *kladosza* végső soron a *kormoszból* származik. A *kormosz* a leggyorsabb evolúció, a legnagyobb *dynamisz* genetikai vonala.

Az evolúciókutatás döntően új perspektíváit nyitja meg az a fölismerés, miszerint az emberiségnek univerzálisan kitüntetett helyzete van, mint az evolúció jelenlegi csúcának. Az emellett sokasodó érvek egyre tarthatatlanabbá teszik az újkor elején kialakult, az objektív tudományos megismerést elősegítő és akkor előrevivő dezantropologizáló, mechanikus—materialista világszemléletet, amely törölte a világból a magasabb- és alacsonyabbrendűséget. Az objektív ismeretek fölhalmozódása azonban kitermelte a nyert adatok genetikai sorrendbe-állításának szükségességét, ezek humán visszacsatolását, szubjektum-metrikus, azaz antropometrikus értelmezését. Ekkorra azonban a dezantropologizáció már általánosan kötelező szcientista attitűddé vált, s éppen azért az evolúció témáját érintő természettudósok az evolúció dezantropologizált értékelésével juthattak el abszurdumokig és miszticizmusokig is

(pl. Dacqué, Arrhenius, Simpson), vagy az evolúció tagadásáig (a különféle pozitivista irányzatok, mint a „Bécsi kör” stb.). Az emberi megismerés érezhetően egy óriási „paradigmaváltás” előtt áll. Az embert körülölelő világ objektív föltárása után az ember kezdi fölfedezni önmaga helyét ebben a világban: ez a hely pedig a csúcs. Legyen hát bátorságunk föllátni a csúcsra, bármily szédítő is!

# AZ ELLENTÉTEK ONTOLÓGIÁJA A MECHANIKAI MOZGÁS LEÍRÁSÁBAN\*

MÉSZÁROS MILÁN—MOLNÁR PÁL

„Azt mondom, sem a fa, sem az érc maga nem oka a változásnak, sem a fa nem csinál ágyat, sem az érc szobrot, hanem valami más a változás oka. Ezt keresni azonban annyi, mint a másik elvet keresni, amely, ahogy mondanók, a mozgás elve.”

(Arisztotelész: *Metafizika* I.3.)

*Ellentéontológiának* a létről szóló olyan tanítást szokás nevezni, amely a létezést vagy valamely attributumát (pl. a mozgást) ellentétes oldalak kompozíciójának felelteti meg. Jelen dolgozat a történetileg létrejött ellentéontológiákkal és mozgás-meghatározásokkal, valamint ezek kapcsolatával — *a kompozíció-fogalom kibomlása, differenciálódása szempontjából* — foglalkozik.

Az ellentétek ontológiája valószínűleg az *ión bölcsélettel* indul. *Anaximandrosz* az ontológiáját a *hideg—meleg, száraz—nedves stb. kontrárius ellentétpárookra* építi. Ezek az apeirónból kiváló ellentétpárok képezik a világban mindenütt tapasztalható *fejlődés* alapját: „A melegnek és hidegnek öröktől fogva termékenyítő két elve elvált a föld létrejöttékor [...]”<sup>1</sup> *Anaximenész*nél az arkhé a levegő: „Minden a levegőből ered, s minden levegővé bomlik újra széjjel.”<sup>2</sup> Ontológiájának fő jellemzője, hogy nem ellentétes állapotokból építi föl a fejlődést, hanem a *sűrűsödés—ritkulás, kontrér ellentétben álló tendenciáiból*<sup>3</sup>.

A *kinai filozófiában* a *Fo-hinak* tulajdonított „Y-king” tartalmaz ellentéontológiát: a *Yin-Yang kontrárius ellentétpárt* a Tao fogja össze, amely „név nélkül [...] az ég és a föld elve, névvel a világegyetem anyja”.<sup>4</sup>

*Pythagorasz—Alkmaion* arkhéja a szám. Ontológiájukban tíz *kontrér ellentétpár* (pl. *egy—sok, nyugalom—mozgás*) van, s ezekből — a *mean* segítségével — minden dolog levezethető, de ezeket nem kapcsolják össze a mozgás leírásával.

*Hérakleitosz* ontológiájában „a lét nem több, mint a nemlét”<sup>5</sup> és a „lét és semmi ugyanaz”<sup>6</sup>. Valamint „az ellentétes rajta van ugyanazon a dolgon”<sup>7</sup> és a *kontrárius*

\* A szerzők köszönetüket fejezik ki Erdei Lászlónak, az Eötvös Tudományegyetem Bölcsészkar Logikai Tanszéke vezetőjének, a tanulmány elkészítését támogató és biztató megjegyzéseiért, valamint a tanszék munkatársainak, a tanulmány elkészítése közben tett hasznos kritikai észrevételeikért.

<sup>1</sup> Stobaios: *Eclogae physicae et ethicae*, 25. fejezet, 510.

<sup>2</sup> Plutarchos: *De placitis philosophorum*, I. 3.

<sup>3</sup> 3. Anaximenész-fragmentum.

<sup>4</sup> Windischmann: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, I. köt., 157. o.

<sup>5</sup> Arisztotelész: *Metafizika*, IV. 7.

<sup>6</sup> Arisztotelész: *Metafizika*, IV. 3.

<sup>7</sup> Sextus Empiricus: *Hypotyposes Pyrrhoneae*, I. 210—211 §, II. 6. 63 §.

*ellentétek* — hasonlóan a *kontradiktórikus lét—nemlét párhoz* — átmennek egymásba: „[. . .] az egy a mindenből lesz és az egyből a minden”<sup>8</sup>. Hérakleitosznál „minden folyik, semmi sem áll fenn, s nem marad soha ugyanaz”<sup>9</sup>. A mozgás *azonosság* és *nem-azonosság* egysége: „Az egy, mint önmagától különböző egyesül önmagával”<sup>10</sup>. A változások okai az ellentétek, s ez a „viszony [. . .] átvonul az egésznek létén”<sup>11</sup>, amit „éter testnek, minden dolog levése magvának”<sup>12</sup> is nevez. Ez a világprincípium a *logosz* értelme.

Az *eleai iskola* fő alakja *Parmenidész*. Tanaiban a *lét—nemlét ellentéte* a korábbi bölcselőknél határozottabban lép föl. A létező—nemlétező kategóriáknak és kapcsolatának, valamint a világban zajló változásoknak a megítélésében szembenáll Hérakleitossszal. Parmenidész annyiban meghaladja a változások tényét leíró Hérakleitoszt, hogy *tudatosan keresi: mi az, ami van?* A változás is csak ennek megértése után tárgyalható. Ez az első ontológiai és logikai filozófia. E tanok legfontosabb meghatározói az *azonosság* és a *logikai ellentmondásmentesség törvénye*. Az *azonosság* ontológiai és logikai törvény, amely a következőket jelenti: (1) A gondolkodást és a létet azonosítja egymással: „csak egy és ugyanazon dolog gondolható el és létezhet”<sup>13</sup> (2) a létezőt és nemlétezőt külön-külön azonosítja önmagával: a „báméskodó vakok [. . .] ugyanannak tartják a létet és nemlétet, azután meg újra nem ugyanannak”<sup>14</sup>. „A lét nem választható szét; mert egészen önmagával azonos.”<sup>15</sup> (3) Az egyet önmagával azonosítja: „[. . .] a mindenség [. . .] mindenütt ugyanazon módon azonos magával”<sup>16</sup> (4) Az egyet a létezővel azonosítja: „Az egy nem azonos sem a nemlétezővel sem a sokkal.”<sup>17</sup> (5) A nemlétet és az ellentmondást azonosítja egymással: „[. . .] ebben a tételben: a nemlét van, alany és állítmány ellentmond egymásnak”<sup>18</sup>. Mindezekből látható, hogy a *lét eszmei természetű azonosság*, s ezt ma a matematika „a = a” alakban hordozza, továbbá a létező és a nemlétező nem függenek össze: pl. nem mehetnek át egymásba. A logikai ellentmondásmentesség elve így jelenik meg: „Sohasem fogod

<sup>8</sup> Arisztotelész: *De mundo*, 5. fejezet.

<sup>9</sup> Platón: „Kratylosz”, *Platón Összes Művei*, I. köt., 525. o.; Arisztotelész: *Metafizika*, I. 6., XIII. 4.

<sup>10</sup> *Platón Összes Művei*, I. köt., 614–615. o.

<sup>11</sup> Plutarchos: *De placitis philosophorum*, I. 28.

<sup>12</sup> Lásd 11. jegyzet.

<sup>13</sup> Steiger Kornél: *Parmenidész—Empedoklész; Töredékek*, Gondolat 1985, 9. o. Az idézet szabad fordítás: Proclus: *In Timaeum*, 29. b. (Brandis: *Commentationum Eleaticarum*, 103 skk.); Simplikios: *Ad Aristotelis Physica*, 25. a.

<sup>14</sup> Steiger Kornél: *Parmenidész—Empedoklész; Töredékek*, i. k., 9. o. Az idézet szabad fordítás: Proclus: *In Timaeum*, 19. a. (Brandis: *Commentationum Eleaticarum*, 103 skk.); Simplikios: *Ad Aristotelis Physica*, 25. a. és b.

<sup>15</sup> Steiger Kornél: *Parmenidész—Empedoklész; Töredékek*, i. k., 10. o. Az idézet szabad fordítás: Proclus: *In Timaeum*, I. 1. 31. b. (Brandis: *Commentationum Eleaticarum*, 103 skk.)

<sup>16</sup> Steiger Kornél: *Parmenidész—Empedoklész; Töredékek*, i. k., 10–11. o. Az idézet szabad fordítás: Simplikios: *Ad Aristotelis Physica*, I, I. 27. b; 31. b.

<sup>17</sup> Aristoteles: *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, 3. fej.

<sup>18</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, I. köt. Akadémiai 1977, 221. o.

kikényszeríteni azt, hogy a nemlétező létezzék, éppen ezért a kutatásnak ez útjától tartsd távol elmédet.”<sup>19</sup> Ez ma matematikailag az *indirekt bizonyítási eljárásban* (a *harmadik kizárásának elvében*) jut kifejezésre.

*Definíció (Parmenidész ontológiai axiómarendszere):*

- |       |                                                                                                                                                              |                                         |                        |                                            |
|-------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|------------------------|--------------------------------------------|
| (i)   | $e, s$                                                                                                                                                       | e egy(-ség), s sok(-ság)                |                        |                                            |
| (ii)  | $\exists e \leftrightarrow e$                                                                                                                                | az egy-et léte meghatározza             |                        |                                            |
| (iii) | $\exists e \leftrightarrow \neg \exists s$                                                                                                                   | az egy léte a sok nemlétét meghatározza |                        |                                            |
| (iv)  | $\left\{ \begin{array}{l} \exists (\exists e) \leftrightarrow \exists e \\ \neg \exists (\neg \exists s) \leftrightarrow \neg \exists s \end{array} \right.$ | a lét a létet                           | } meg-                 | hatá- (azonosság                           |
|       |                                                                                                                                                              | a nemlét a nemlétet                     |                        |                                            |
| (v)   | $\neg \neg \exists e = \exists e$                                                                                                                            | tagadás                                 | } logikai ellentmondás | mentesség elve (harmadik kizárásának elve) |
| (vi)  | $\exists e \vee \neg \exists e$                                                                                                                              | teljesül                                |                        |                                            |
| (vii) | $\exists e \wedge \neg \exists e$                                                                                                                            | hamis                                   |                        |                                            |

(A többi ontológiai tétel az axiómarendszerből levezethető.)

Parmenidész fölismeri, hogy az ellentmondás létezése a mozgás létezésével lenne ekvivalens (a lét átmegegy a nemlétbe, majd a nemlét a létbe), így az *egy*-től a mozgást elválasztja: „A mindenség változatlan, mert a változásban annak nemléte volna tételezve ami van, de csak a lét van; ebben a tételben a nemlét van, alany és állítmány ellentmond egymásnak.”<sup>20</sup> Látható, hogy a létező egy és mozdulatlan, s szerinte az érzékek torzítása következtében jelenik meg változóként. Az érzékek adatain alapuló vélekedés, a *doxa* nem tükrözi az igazságot: „Mindaz, amit a halandók vélnek s hisznek igaznak /Pusztá üres név csak: születés, vég, lét vagy a nemlét/ Helyzetek, állapotok vagy akár a színek váltakozásai.”<sup>21</sup> Ez az *ismeretelméleti tétel* az érzékelés adataival is számot vető hérakleitoszi „*panta rhei*”-elv ellen irányul.

Az eleai iskola másik jelentős alakja Zénón. Filozófiájának ontológiai része megegyezik Xenophanész és Parmenidész tanaival, de logikailag továbbmegy az ellentétek kiemelésében és megszüntetésében. Érvelésében központi szerepe van a logikai ellentmondásmentesség és az azonosság törvényének. Utóbbit kiegészíti azzal, hogy a gondolkodás és a valóság alaptörvényének az azonosságot teszi meg. Zénón a *parmenidészi ontológiai kereten belül, matematikai-logikailag veti föl a mozgás-problémát*: „Ám tételezték a ti változástokat, rajta mint változáson van az ő semmi volta, vagyis a változás semmi.”<sup>22</sup> Szerinte az olyan fogalmak, mint pl. a mozgás *absurdumra* vezetnek, nincs realitásuk, szembenállnak a változatlan létezővel, az egygyel. *Parmenidész mozgást negáló tételeit Zénón — apóriáiban*<sup>23</sup> — a *mechanikai*

<sup>19</sup> Steiger Kornél: *Parmenidész—Empedoklész: Töredékek*, i. k., 9. o.; Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, II. köt. Akadémiai 1977, 154. o.

<sup>20</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, i. k., I. köt. 221. o.

<sup>21</sup> Steiger Kornél: *Parmenidész—Empedoklész: Töredékek*, i. k., 10. o.

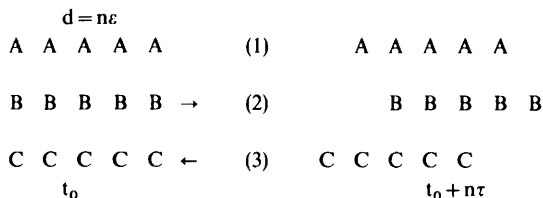
<sup>22</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, I. köt. Akadémiai 1977, 222. o.

<sup>23</sup> Ruzsa Imre: *A matematika néhány filozófiai problémájáról*, Tankönyvkiadó 1966, 60. o.



(helyzetváltoztatással járó) mozgás tagadásra korlátozza. Két-két atomos, valamint folytonos térre és időre vonatkozó — Arisztotelész közvetítésével fönmaradt — tétele általánosított formában a következő:

Atomos tér és idő esetén: (i) *Repülő nyíl*. A nyíl tömegközéppontja (és minden más pontja is) egy időatomnyi  $\tau > 0$  ideig egy tératomnyi  $\varepsilon > 0$  kiterjedésű helyen van. A következő időatomnyi tartam alatt egy — az előzővel szomszédos — tératomban van. Ez igaz minden  $n$  időatomra, így nyugalmi állapotok összegeként nem jöhet létre mozgás. (ii) *Sztadion*. Három párhuzamos sorban lovasok állnak az 1. ábra szerinti elrendezésben. A lovasok véges távolsága mindhárom sorban  $d = n\varepsilon$ . A (2)-es és (3)-as sorok egyszerre indulnak el ellentétes irányban. A (2)-es sor az (1)-eshez képest  $n$  időatom alatt  $d$ , a (3)-as sorhoz képest  $2d$  távolságot mozdul el. „Mindkettő igaz”, tehát  $d = 2d$ , ami lehetetlen.



1. ábra. A sztadion szemléltetése

Folytonos tér és idő esetén: (iii) *Dichotómia*. Elfogadva a végtelen oszthatóság elvét a mozgás lehetetlen, mert  $d$  távolság csak akkor futható be, ha előbb a  $d/2$ , azelőtt a  $d/4$ ,  $\dots$ ,  $d/2^n \dots$  távolság már be van futva. A föltételek e visszafelé haladó láncolatában nincs *első* feltétel (nem létezik véges kezdeti távolság), ezért az objektum nem tud elindulni. (iv) *Akhilleusz és a teknős*. Akhilleusz soha nem éri utol azt a teknőst, amely véges  $d$  előnnyel indul. Ha Akhilleusz  $1 < a = V_a/V_t$ -szer nagyobb sebességű mint a teknős, akkor a  $d$  távolság befutása alatt a teknős  $d/a$  távolságra jut. Mire Akhilleusz ide elfut, addig a teknős  $d/a^2$  távolságot tesz meg és így tovább. A föltételek e láncolatában nincs *utolsó* elem, így a teknősnek mindig marad véges előnye.

Zénón szerint a négy tételből következne, hogy a mozgás doxa, de kortársainak és a későbbi gondolkodók többségének nem az. Az eleaták konzisztens mozgáskategóriák hiányában érzékletinek minősítik a változást, amelynek ellentmondásos volta azt jelenti, hogy az az érzékszervek útján tapasztalható, de az ellentmondásmentes gondolkodás számára megismerhetetlen. Csak így tarthatnak ki indirekt bizonyításukból adódó következtetések mellett.

Az eleaiak után *Empedoklész* foglalkozik a változás ontológiai leírásával. *Szociomorf mozgáskonceptiója* a hérakleitosziból úgy származtatható, hogy a lét-nemlét helyébe a létező „*phylotész—neikosz*” *kontrér ellentétpár* helyettesítendő, azzal a föltétellel, hogy utóbbiak nem alakulnak egymásba: „[. . .] mikor a két isten a döntő harcra kiállott / A tagok összetalálkoztak véletlen esetből [. . .]”<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Vö. 61. és 62. fragmentum.

*Leukipposz, Démokritosz és Epikurosz (örvény-) mozgáskonceptiója az empedoklésziből a „phylotész—neikosz”-nak az atom—úr kontrárius ellentéppárra cserélésével nyerhető: az atom „[...] az üresben mozog, mert az üres van. Egyesülésünk a keletkezés, a felbomlás és szétválás az elmúlás.”<sup>25</sup> Ezt a kontrárius ellentéppárt kölcsönösen egyértelműen feleltetik meg a létező-nemlétező kontradiktórikus ellentéppárnak.*

*Arisztotelész és Parmenidész ontológiája azonos alapokon nyugszik. Az azonosság a Sztageiritésznél szintén ontológiai és logikai törvények kölcsönviszonyát hordozza, de továbbmegy Zénónnál a logikai ellentmondásmentesség elvének kimunkálásában: „Lehetetlen, hogy ugyanaz a valami ugyanarra a valamire vonatkozóan és ugyanabból a szempontból egyszerre fennálljon és ne álljon fenn. Kétségtelenül ez a legszilárdabb elv, lehetetlen, hogy valaki azt állapítsa meg, hogy ugyanazon valami létezik is, meg nem is.”<sup>26</sup> Ez az ión hylozoistákkal, pythagoreusokkal kezdődő, Hérakleitosz és Parmenidész vitájával, valamint Zénón apóriáival kibontakozó folyamatnak a matematikai logika szellemében történő lezárása.*

A tudományos gondolkodás egyik kritériuma, hogy a fonalat ott kell fölvenni és továbbgombolyítani, ahol elejtették. A konzisztens mozgáskategóriákat kereső elméletek tudományosan akkor megalapozottak, ha válaszolnak a zénóni apóriák kihívására. Helyszükében nem kerülhet itt sor az arisztotelészi arányelmélet, az emanáció, a peripatetikus dinamika, a kalkulátorok, a Merton-tétel, a Galilei-féle mozgáskonceptió, a newtoni klasszikus mechanika (experimentális filozófia), a francia enciklopedisták (pl. Holbachnak *A természet rendszerében* kifejtett) mozgáskonceptiójának és a mai fizika válaszainak stb. vizsgálatára. Ezek ismerete azonban a teljességhez hozzátartozik, s a kifejtés során néhány expliciten is szerepel. A továbbiakban az apóriák és a hozzájuk kapcsolódó filozófiai problémák *logikai és ontológiai kategóriák szerinti elemzésére* kerül sor. *A vizsgálatok két szempont köré csoportosulnak: (I) A tételekben és bizonyításaikban rejlő logikai hibák kimutatása, a használt fogalmak és előfeltevések pontosítása. (II) Az előfeltevések bírálata, valamint más előfeltevés-rendszeren alapuló mozgás-konceptiók relevanciájának analízise. Az első a mozgás lehetőségére, a második az ellentétontológiák és a mozgás determinált kapcsolatára irányítja a figyelmet.*

\*

Az apóriák matematikai (-logikai) vizsgálata az (I)-es szemponthoz tartozik.

A *repülő nyíl* mozgásakor az *irány és nagyság szerinti sebességeloszlás* vizsgálatát, valamint a „van” fogalmának elemzését kell elvégezni. Atomos térben és időben csak *átlagsebesség* értelmezhető. E *sebesség irány szerinti eloszlásának* vizsgálata a tératomok alakjának tisztázását követeli meg. Az *eukleidészi teret* kitöltő — pl. kocka

<sup>25</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, I. köt. Akadémiai 1977, 268. o.

<sup>26</sup> Arisztotelész: *Metafizika*, IV. 3. 105. b.

alakú — tératomok esetén az egyes irányokban időegység alatt megtett út különböző lenne, mert pl. a testátló hosszabb, mint az oldalél. A sebességnek ezt az irányfüggését azonban már az ókorban sem tapasztalták. Gömb alakú tératomok esetén az irányfüggés eltűnne, de a gömbök nem biztosítanak a tér teljes kitöltését. Az eukleidészi teret határesetként tartalmazó *Riemann-térben* a sebesség irányfüggésének és a teljes térkitöltésnek a problémáját — atomos téridő esetén — a mai fizika a „*habos-téridő*”-vel megoldotta, ugyanis az  $\varepsilon \simeq 10^{-33}$  cm *Planck-hossz* és a  $\tau \simeq 10^{-43}$  s *Planck-időt* *fuzzy-halmaznak* tekinti.

Az (i) tételben a mozgás úgy megy végbe, hogy egy tératomnyi  $\varepsilon$  távolságot egy időatomnyi  $\tau$  tartam alatt fut be a test s így csak egy  $v_0 = \varepsilon/\tau$  sebesség lehetséges. Ez szembenáll a tapasztalattal. A *sebesség nagyság szerinti eloszlásának* ezt az ellentmondását a *nyáj-hasonlattal* igyekeztek föloldani. Ha minden birka  $v_0$  sebességgel mozog, akkor elérhető, hogy a nyáj egésze tetszőleges  $v \leq v_0$  sebességgel mozogjon. Ez a modell gázokra és folyadékokra alkalmazható, de merev testekre, mint pl. a nyíl, nem. Itt ugyanis az alkotó elemek egymásra vonatkoztatott pozíciói rögzítettek. A kvantummechanika — a  $\psi$  állapot-függvény segítségével — lehetővé tenné a *nyáj-modell* merev testekre történő alkalmazását, de alapföltevései nem kompatibilisek a zénóniakkal. Az egyféle sebesség és a tapasztalat közötti ellentmondás egyik — önkonzisztens — föloldása lehetne pl. az, hogy nem kell megkövetelni a kiszemelt pont továbbhaladását minden időatom elteltével. Atomos tér és idő esetén az átlagsebesség:  $\bar{v} = s/t$ , ahol  $s = n\varepsilon$  a befutott út és  $t = k\tau$  az ehhez szükséges idő. Ha  $\varepsilon$  és  $\tau$  nagyon kicsik a mindennapi távolságokhoz és időtartamokhoz képest, akkor — a  $k \geq n$  természetes számok megfelelő változtatásával — a  $\bar{v}$  eloszlása a mozgás során *kvázifolytonossá* tehető. Ez a leírás — a  $v_0$  határsebesség létezése szempontjából — összhangban lenne a relativitáselmélettel.

*Bergson*<sup>27</sup>, *Reinach*<sup>28</sup>, *Schaff*<sup>29</sup> és *Ajdukiewicz*<sup>30</sup> úgy gondolták, hogy a „van”-nak a nyugalommal történt azonosítása helytelen volt. A „van” szerintük *differenciálatlan fogalom*. Ezt Reinach négy összetevőre bontotta fel (lásd Táblázat). Ezeket felhasználva alkotja meg Ajdukiewicz a mozgás és nyugalom definícióit (1. Táblázat).

<i>Reinach</i>	<i>Ajdukiewicz</i> $\tau$ (a <i>bergsoni tartam</i> )	
<i>áthalad</i>	t-kor, ha $\forall t_1 < t < t_2 :  t_1 - t_2  = \Delta t > \tau$	esetén $r(t_1) \neq r(t) \neq r(t_2)$
<i>eléri</i>	t-kor, ha $\exists t_2 > t \wedge \forall t_1 < t - \tau : \Delta t > \tau$	esetén $r(t_1) \neq r(t) = r(t_2)$
<i>elhagyja</i>	t-kor, ha $\exists t_1 < t \wedge \forall t_2 > t - \tau : \Delta t > \tau$	esetén $r(t_1) = r(t) \neq r(t_2)$
<i>időzik</i>	$t_1$ -től $t_2$ -ig, ha $\forall t - \tau \leq t \leq t_2 : \Delta t > \tau$	esetén $r(t_1) = r(t) = r(t_2)$

Táblázat

$r(t)$  a vizsgált pont mozgásának pályája. A fenti definíciók monoton mozgások esetén érvényesek:  $x = x(x_1, x_2, x_3)$  esetén  $x_i(t) \geq x_i(t')$  ( $i = 1, 2, 3$ ), ha  $t > t'$

<sup>27</sup> H. Bergson: *Tartam és egyidejűség*, Bp. 1923.

<sup>28</sup> Lásd 27. és 30. jegyzetet.

<sup>29</sup> A. Schaff: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* IV. évf. 3.

<sup>30</sup> K. Ajdukiewicz: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* IV. évf. 3.

A táblázatból látható, hogy a *mozgás lehetséges*, azaz — mozgásállapotok összegeként — *mozoghat a nyíl is*. Így a „van”-nal kapcsolatos ellentmondás is megszűnt. Nem tisztázódott azonban, hogy a „van” fogalma (pl. az „eléri” és „elhagyja”) mikor takar mozgást, illetve nyugalmat.

A *sztadion* esetén Zénón — megelőlegezve Euklidész 8. axiómáját („Az egész nagyobb a résznél”<sup>31</sup>) — a mozgás lehetetlenségét az  $n\varepsilon = 2n\varepsilon$  ellentmondás formájában állítja. Ezt az ellentmondást a *relatív sebességek* figyelembe vétele föloldaná, de Zénónnál a tér és az idő abszolút. — Galilei és Newton szakított a tér abszolút voltával, de az időt változatlanul abszolútnak tételezték. „Koruk Zénónjai” a *Sztadion*hoz hasonló tételeket fogalmazhattak volna meg az abszolút időre. Einstein a távolságok és időtartamok „dilatációjával” ezt az ellentmondást is föloldotta. A zénóni „mindkettő igaz” gondolatot a relativitáselmélet — a nézőpontok ekvivalenciájával — az *általános kovariancia elvében* tette teljessé. Az  $n\varepsilon = 2n\varepsilon$ -ből látható, hogy  $n \rightarrow \infty$  esetén —  $d$  állandósága miatt  $\varepsilon \rightarrow 0$  — az apória invariáns föloldással transzformálódik a folytonos térben és időben megfogalmazottak sorába.

A *dichotómiában* Zénón azzal érvel, hogy végtelen sok véges távolság összege nem lehet véges, azaz a  $d/2 + d/4 + \dots + d/2^n + \dots$  sor divergens. (Ez rokonságban áll az *archimédeszi tulajdonsággal* vagy — más néven — *eudoxoszi axiómával*.) Azóta kiderült, hogy ez a sor konvergens:  $d \sum_{n=0}^{\infty} 2^{-n} = d$ .

*Akhilleusz és a teknős* esetében a probléma és a megoldás analóg a dichotómiában bemutatottal. Itt a  $d \sum_{n=0}^{\infty} a^{-n}$  sor konvergenciája a mozgás lehetőségességének föltétele.

Mivel  $a > 1$ , ez a sor is konvergens;  $d \sum_{n=0}^{\infty} a^{-n} = d \frac{a}{a-1}$ , ami megegyezik arányaiból számítható úttal.

A föntiekből láthatóan [1. Bizonyítás] bizonyítottá vált az alábbi tétel.

### 1. Tétel

*A helyzetváltoztatással járó mozgás lehetőségességének szükséges föltétele a Zénón apóriáknak a matematikai—logika keretén belül történő föloldása.*

Ezekután állítható-e, hogy a zénóni apóriák a mozgás objektív ellentmondásosságát igazolják, hiszen a fölvetődött problémákat a szaktudomány azóta ellentmondásmentesen feloldotta? A mozgás azonban a lehetősége miatt még nem jön létre: *a filozófiai probléma — a mozgás determináltsága — intakt maradt.*

\*

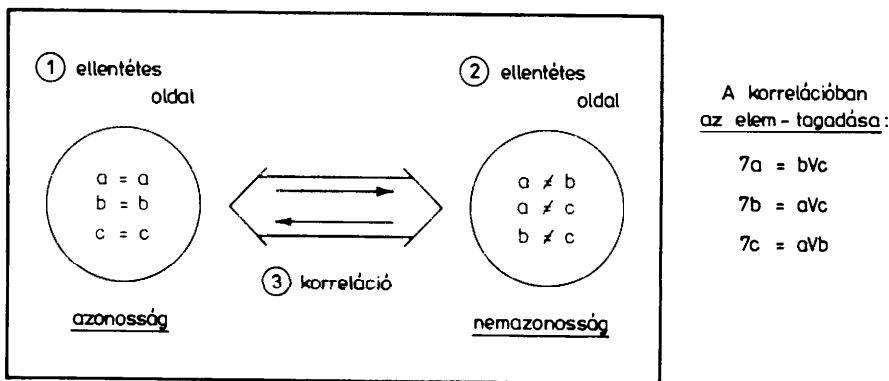
A dialektikus (-logikai) elemzés a II. szempontozhoz tartozik.

Minden érintett kontrárius — vagy kontradiktórikus — ellentéontológia a *különböző vonatkozásban ellentétes oldalak* kompozíciójaként jelent meg. *Platón*

<sup>31</sup> Eukleidész: *Elemek*, Gondolat 1983, 47. o.

szerint azonban „a nehéz és igaz annak kimutatása, hogy az ami a más, ugyanaz, s ami ugyanaz, más: mégpedig ugyanabból a szempontból és ugyanabban a vonatkozásban [...]”<sup>32</sup> Ezzel Platón a tanítványa által fölállított, de nem bizonyított „legszilárdabb elv”-vel mint általánossal szembeszáll, cáfolni azonban nem tudja. „Ellenben ha kimutatjuk azt, hogy ugyanaz valamiképpen más, és a más ugyanaz is, hogy a nagy kicsiny is s a hasonló nemhasonló is, [...] — ez nem igazi belátás és nyilván olyan ember gondolkodásának terméke, aki csak kezdi érinteni a lényegét”.<sup>33</sup> Az ellentétességgel terhelt fogalompárok *korrelációját* a következőképpen vezeti be: „[...] a lét és a más átjárják [...] egymást [...]; a más, mivel része van a létben, e részesedés következtében létezik ugyan, de nem ugyanaz, amiben részesül, hanem különböző valami; [...] a lét mása szükségszerűen a nemlét”; így „[...] a létnek [...] része van a más létben [...]”<sup>34</sup> Platón ezzel igazolja azt a — Parmenidész által negált, de nem cáfolt — tételt, „[...] hogy a nemlétező létezzék [...]”. A „[...] gondolatnak tökéletes megsemmisítése, ha mindent elszigetelünk egymástól [...]”<sup>35</sup> Így ez „[...] műveletlen, nem filozófiai tudat ügyetlen eljárása”.<sup>36</sup> Ami önmagával azonos, az negatív vonatkozik másra, mert kizár önmagából mindent, ami nem azonos vele, s így kapcsolatba kerül ezzel a mással.

Platónnál az ellentétek a korreláció miatt egységet („egy”-et) alkotnak és az ellentétek ugyanabban a vonatkozásban való fönnállása jelenti egybeesésüket. A logikai ellentmondásmentesség elvének helyébe az ellentétek egységének és egybeesésének elve lép: „[...] azon csodálkoznám, ha valaki az ilyen eszméket, mint egyenlőség és



2. ábra. Az ellentétek egységének és egybeesésének szemléltetése

<sup>32</sup> Platón *Összes Művei*, II. köt., 270—271. o.

<sup>33</sup> Lásd 32. jegyzet.

<sup>34</sup> Platón *Összes Művei*, II. köt., 270. o.

<sup>35</sup> Lásd 32. jegyzet.

<sup>36</sup> Lásd 32. jegyzet.

egyenlőtlenség, sokaság és egység, nyugalom és mozgás és hasonlók, mindegyiket magában határozná meg, azután pedig azt mutatná ki, hogyan válnak önmagukban azonosakká és különbözőkké”.<sup>37</sup> *Az ellentétek egységének és egybeesésének elvében az azonosság elve föloldódik* (egyik oldalként jelenik meg): az egy a másban, a sokban, különbözőkben azonos magával (lásd 2. ábra).

Az ábra az azonosság és nemazonosság egységét, egybeesését mutatja az  $A = \{a, b, c\}$  halmaz példáján. Az  $a$ ,  $b$ ,  $c$  elemeknek önmagukkal való azonossága csak az elem-tagadás fogalmának és az önmaguktól való különbözőségüknek (nemazonosságuknak) az egyidejű ismeretében állítható és viszont. (Minden meghatározás tagadás és viszont.)

Az ellentéteknek egyben való összefoglalása és ennek az egységnek a kimondása hiányzik a „Parmenidész”-ből. A „Szofistá”-ban és a „Philebosz”-ban Platón kifejezi ezt az egységet is: *a kontrárius és kontradiktórikus ellentétek egységét, egybeesését a dolgokba helyezi.*

2. Definíció (*A platóni „Parmenidész” ellentéontológiája*):

(i)	$x$	$x$ dolog
(ii)	$\exists x \leftrightarrow x$	$x$ különbözik lététől
(iii)	$\neg \exists x \leftrightarrow x$	$x$ különbözik nemlététől
(iv)	$\exists(\exists x) \leftrightarrow \exists x$	azonosság: a lét a létet meghatározza
(v)	$\exists x \vee \neg \exists x$	teljesül minden $x$ -re
(vi)	$\exists x \wedge \neg \exists x$	igaz minden $x$ -re
(vii)	$\exists x \wedge \neg \exists x \leftrightarrow \exists x$	$x$ léte (az általános) részesül a létben és nemlétben (azonosság és nemazonosság egysége)

Hegel — Platónt meghaladva — *az ugyanazon vonatkozásban főnnálló ellentétességgel terhelt korrelatív fogalompárokot fölhasználja a mozgás vizsgálatakor*: „[...] Parmenidész, Zénón alapul veszik ezt a tételt: a semmi az semmi, a semmi nincs is, vagyis az azonosság a lényeg; azaz az ellentétes állítványok egyikét tételezték mint a lényegét. Ez az előfeltevésük; [...] ha [...] egy meghatározásban az ellenkezővel találkoznak, előfeltevésük alapján megszüntetik ezt a meghatározást. Így azonban ez csak egy más által szűnik meg, [...] ama megkülönböztetésem által, hogy ti. az egyik oldal az igaz, a másik oldal a semmis [...] Így a mozgással kapcsolatban: előre feltettem valamiről, hogy semmis, ezután feltevésem szerint felmutattam ezt a mozgáson; ebből tehát következik, hogy a mozgás semmis. Más tudatnak azonban nincs ez az előfeltevése; emezt én nyilvánítom közvetlenül igaznak, másnak joga van, hogy valami mást tegyen meg eleve [...] igaznak, pl. a mozgást [...] A [...] dialektika azonban a tárgyak immanens szemlélete: önmagában tekintjük, előfeltevés,

<sup>37</sup> Platón *Összes Művei*, II. köt., 384—385. o.

eszme, kellés nélkül, nem külsőséges viszonyok, törvények, alapok szerint.”<sup>38</sup> Hegelnél a logikai ellentmondásmentesség helyébe az *ellentmondás elve* (az ellentétek egységének, egybeesésének elve) lép, és az azonosság platóni elvét kiegészíti azzal, hogy az *ellentmondást és a mozgást azonosítja* egymással: „[...] az ellentmondás azonban minden mozgás és elevenség gyökere; valami csak azért mozog, csak azért törekszik és tevékenykedik, mert ellentmondást rejt magában”.<sup>39</sup> „[...] a dialektika maga [...] a mozgás, vagy a mozgás [...] minden létezőnek dialektikája”.<sup>40</sup> Ontológiájában ez így jelenik meg:

3. Definíció (Hegel ellentéontológiai axiómarendszere):

(i)	$x$	$x$ valami
(ii)	$\exists x \leftrightarrow x$	a valamit léte meghatározza
(iii)	$\exists(\exists x) \leftrightarrow \exists x$	a létezést a létezés meghatározza
(iv)	$\exists x \wedge \neg \exists x$	$x$ ellentmondásos
(v)	$\delta x \leftrightarrow \exists x \wedge \neg \exists x$	$\left\{ \begin{array}{l} \Leftrightarrow x \text{ mozog} \\ \Leftrightarrow \text{az} \\ \text{ellentmondás a mozgást meghatározza} \end{array} \right.$
(vi)	$\exists(\delta x) \Rightarrow \exists(\delta(\delta x))$	a mozgás önmaga oka
(vii)	$\exists(\delta x) \leftrightarrow \delta x$	a mozgást a mozgás léte meghatározza

Hegelnél, a minőségből a mennyiségbe való átmenet során, a magáért-való létben bukkan föl az egy—sok ellentéontológia (vonzás—taszítás), de már az egy—sok ellentétpár mindkét tagja létező. Mechanikai mozgásmeghatározásait azonban nem erre építi. A helyzetváltoztatással járó mozgás-meghatározásait az ontológiai kereten belül adja meg. Az ontológiájában egybeeső és egységet alkotó „létezik—nemlétezik” ellentétpárt a mechanikai mozgásmeghatározásaiban az *egyaránt kontrárius és kontradiktórikus „itt van és nincs itt” ellentétpárra* cseréli: „Mozogni . . . annyit tesz: ezen a helyen lenni s egyúttal nem [...]”<sup>41</sup> Pontosabban, hogy „[...] a test ezen a helyen van és ugyanakkor nincs itt”.<sup>42</sup> Továbbá, „ha valami mozog, az nem azt jelenti, hogy ebben a pillanatban itt van s a másik pillanatban amott, hanem azt, hogy egyazon pillanatban itt van és nincs itt, s hogy egyazon helyen egyszerre van és nincs”.<sup>43</sup> Ezekből a mozgásmeghatározásokból látható, hogy *Hegel a „van—nincs” ellentétek egységét, egybeesését a 3 + 1 dimenziós fizikai téridőben helyezi el. A hegeli és a további mozgásmeghatározásokban a tér és az idő — a parmenidészi „egy”-hez hasonlóan —*

<sup>38</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*, I. köt. Akadémiai 1977, 226—227. o.

<sup>39</sup> Hegel: *A logika tudománya*, II. köt., Akadémiai 1979, 51. o.

<sup>40</sup> Lásd 38. jegyzet; 229. o.

<sup>41</sup> Lásd 38. jegyzet; 235. o.

<sup>42</sup> Fényes Imre: *A fizika eredete*, Gondolat 1980, 143. o.

<sup>43</sup> Lásd 39. jegyzet; 52. o.

homogén, ugyanis az „itt” és a „most” helyébe a tér bármely pontja, illetve az idő bármely pillanata behelyettesíthető. Az „itt van” és „nincs itt” ellentéppárnak az „itt van—nem itt van”<sup>f</sup> valamint az „itt létezik—itt nem létezik” ellentéppárhoz való viszonyának tisztázása az öt követő gondolkodókra marad.

Marxnál és Engelsnél a logikai ellentmondásmentesség és az azonosság elvéről ugyanaz mondható el, mint Hegelnél. *Természeti és társadalmi ontológiájukban megjelenik az anyagiság.*

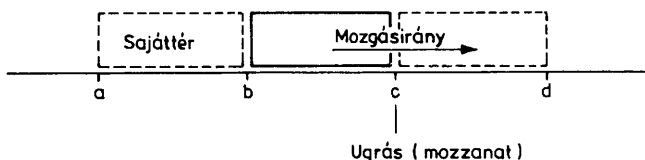
#### 4. Definíció (A marxizmus ellentéontológiai axiómarendszere<sup>44</sup>):

A 3. Definíció (i)—(vi) axiómái kiegészülnek az alábbiakkal:

(viii)  $\leftarrow \delta x \text{ valami} \leftarrow \text{a mozgás anyagi}$

[E kereten belül többféle konkrét ellentét-ontológia létezhet, attól függően, hogy a (iv) axiómát hogyan értelmezzük, azaz milyen ellentéppárt (pl. van—nincs) feleltetnek meg a  $\exists x$  és  $\neg \exists x$  párnak.]

Engels úgy véli, hogy a hegeli mozgásmeghatározásokban szereplő „nincs itt” a tér egy pontjára (az „itt”-re) irányuló tagadást hordoz. Mechanikai mozgásmeghatározásai-ban az „itt van—ott van” kontrárius ellentéppárt az „itt van—nem itt van” kontradiktori-kus ellentéppárral ekvivalensnek tételezi: „Valamely test egy és ugyanazon időpontban egy helyen van” (pl. itt van), „és ugyanakkor más helyen van” (pl. ott van), „egy és ugyanazon helyen van” (itt van) „és nem azon van” (nem itt van).<sup>45</sup> Látható, hogy ebből a mozgásmeghatározásból az anyagiság kimaradt és a Hegel által bevezetett kontrárius „itt van—nincs itt” ellentéppárból — az eleatikához hasonlóan — a „nincs (nemlétezik) itt” hiányzik. Engelsnél — pl. Empedoklészhez hasonlóan — az ellentéppár mindkét oldala létező, ami szembenáll a jelzett ellentéontológiának (iv) és (v) axiómájával. Az ellentét a 3 dimenziós térben egység és egybeesés nélkül jelenik meg, ugyanis a test itt és ott (itt és nem itt) egyszerre van.



3. ábra. A diszkrét (atomos) térű objektumok folytonos téridőben történő mozgásának szemléltetése. A diszkrét-folytonos (véges-végtelen), valamint az eltűnés-feltűnés egyidőben jellemzi az a, b, c, d, ... pontokat.

<sup>44</sup> Bara Tamás: „A dialektikus materializmus ontológiájának axiomatikus megalapozása”; in: *Discussiones philosophicae et theoreticae*, Bp. 1985.

<sup>45</sup> Engels: *Anti-Dühring*, Marx és Engels Művei 20. köt.



Erdei — a Kant által elejtett fonalat fölvéve — kimondja, hogy a logikai ellentmondásmentesség és az azonosság elve a létezők (a jelenségvilág) törvénye: „Ha tehát [...] a formális ellentmondási elv mondanivalóját eredeti [...] arisztotelészi értelmezése szerint tartjuk szem előtt, vagyis ha azokra [...] a ‚dolgoakra‘ vonatkoztatjuk, amelyek ‚vannak vagy voltak‘ — vagyis ha a dolgok pusztán létén kívül minden egyéb érdektelen —, akkor [...] ez az elv minden logikában, így a dialektikus logikában is érvényes elv.”<sup>46</sup> Erdei a marxizmus ellentétontológiájának keretében végzi el a mechanikai mozgás vizsgálatát. A tér és az idő véges-végtelen (diszkrét—folytonos) kontrér ellentétét oldja föl ellentmondásukban. A *diszkrét—folytonos ellentéte úgy jelenik meg, hogy folytonos téridőben írja le a diszkrét (atomos) téridejű anyag mozgását.* (l. 3. ábra) Az atomos téridejű objektumok egy—sok ellentétontológiáját a minőségek valamivé-levése révén igyekszik a mozgás leírásában felhasználni<sup>47</sup>: (1) A mozzanatra („pontra”) koncentrálni. (2) A minőségek valamivé-levése és a mozgás leírása nem válik ketté. (3) *Mozzanatnyi tárgy az egy*, mivel oszthatatlan. (4) A mozzanatnyi minőség végtelen kis nagyságú tárgy (egység). *Az egy—sok ellentétontológia szoros szerepe azonban a mechanikai mozgás leírásában tisztázatlan marad.* Ez annak a következménye, hogy az egy—sok ellentétpár mindkét tagja létező, ami szembenáll a marxizmus ellentétontológiájának (iv) és (v) axiómájával. A Hegel által nyitvahagyott „itt van” és „nincs itt” jelentését a „*van fogalmának differenciálásával próbálja tisztázni: „Mozgó tárgyunk tehát eltűnően van ‚a‘ és ‚b‘ hely között, azaz egyfelől folyamatban van az ‚a‘ hellyel való érintkezésének megszakadása, másfelől folyamatban van a ‚b‘ hellyel való érintkezésének kialakulása [...] De az ‚a‘ hely még nem tűnt el, a vele való érintkezés még nem szakadt meg teljesen. Mozgó tárgyunk ezért még van is az ‚a‘ helyen, ti. ebben az ellentmondásos formában: van is, meg nincs is [...] ; tárgyunk a ‚b‘ helyen is van, ugyancsak a fenti ellentmondásos módon: van is, meg nincs is. Ez a két ellentétes irányú folyamat pedig egyidejűleg [...] megy végbe.”*<sup>48</sup> Látható, hogy a „van” az egyaránt kontrárius és kontradiktórikus „van—nincs” ellentétek egységét, egybeesését takarja. Ezzel mintegy tíz évvel megelőlegezi a fuzzy-halmazok alapgondolatát, ugyanis a „van” — *fuzzy-halmazt alkot: „Következésképpen tárgyunk egy és ugyanabban a most-ban az ‚a‘ helyen is van, meg nincs is ott, mert egyúttal a ‚b‘ helyen is van; a ‚b‘ helyen is van meg nincs is ott, hiszen még az ‚a‘ helyen is van. Az idő minden most-ja tehát az eltűnés és feltűnés kereszteződése, egyidejűsége [...]”*<sup>49</sup> (A fuzzy-halmazt alkotó „van”-nak a szemléltetése a 4. ábrán látható.)

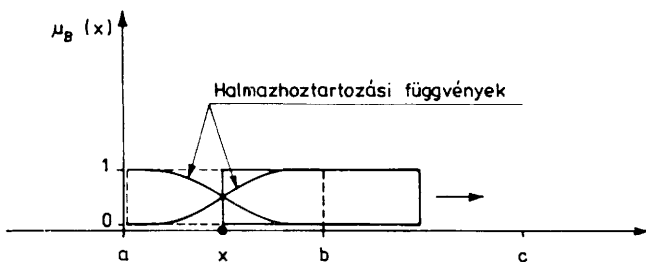
*A fuzzy-logika hallgatólagos bevezetésével Erdei továbbmegy az engelsi úton (a „nincs itt”-ben a tagadás a helyre és nem a létezésre vonatkozik) és az ellentétet a 3 dimenziós fizikai térben szintén egység és egybeesés nélkül helyezi el: A tárgy ‚a‘-ban és ‚b‘-ben egyszerre van, továbbá ‚a‘-ban és ‚b‘-ben egyszerre nincs. Nem tisztázza azonban a*

<sup>46</sup> Erdei László: *Ellentét és ellentmondás a logikában*, Akadémiai 1975, 17. o.

<sup>47</sup> Erdei László: *A megismerés kezdete*, Akadémiai 1957, 100. o.

<sup>48</sup> Erdei László: „A mozgás dialektikája”, *Magyar Filozófiai Szemle* I. évf. 3—4. szám, 354. o.

<sup>49</sup> Uo.



4. ábra. A „van”-nak, mint fuzzy-halmaznak szemléltetése  
 A  $\mu_B(x)$  az  $x$ -pont  $B = \{a, b\}$  halmazhoz tartozásának valószínűségét jelenti

fuzzy-halmazt alkotó „van”-nak az egybeeső „létezik—nemlétezik” ellentétpárhoz való viszonyát. *Mozgás-meghatározásában az anyagiség atomos téridő formájában szerepel:* „Kimondtuk továbbá, hogy ,a’, ,b’, ,c’, ,d’ pontokat egymásutáni pontoknak tekintjük, azaz közöttük nincsenek további pontok, még egyetlenegy sem. [ . . . ] De ha ezek folytonosan egymást követő pontok, akkor közöttük nincs sem tere, sem ideje semminek [ . . . ]”<sup>50</sup>

Az anyagiség kimaradása (Hegel, Engels) és az ellentétek egységének, egybeesésének hiánya (Engels, Erdei) miatt a *mechanikai mozgás determináltsága továbbra is érintetlen.*

\*

Fényes Imre kritikájának lényege a következő. (1) *A térbeli pontnak, valamint a tér és az idő kapcsolatának dialektika által történő kezelése:* a helyzetváltoztatás — a mechanikai mozgás külső megnyilatkozása — matematikailag (formailag) az időnek ( $t \in \mathbb{R}$ ) a helyre ( $x \in \mathbb{R}^3$ ) való

$$\begin{aligned} r: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}^3 \quad (\text{vagy } r: \mathbb{R} \ni I \rightarrow y \in \mathbb{R}^3) & \quad (1) \\ t \mapsto x = x(x_1, x_2, x_3) & \end{aligned}$$

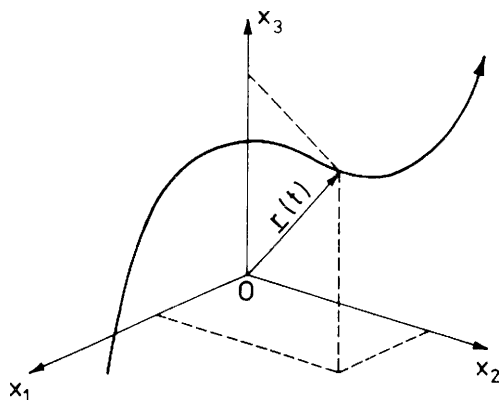
leképezése (lásd 5. ábra). [(1)-ben  $\mathbb{R}$  a valós számok halmazát,  $\mathbb{R}^3$  pedig 3-szoros Descartes-szorzatát (a háromdimenziós euklideszi teret) jelöli.]

Hegel, Engels és Erdei mozgásdefiníciója matematikailag értelmetlen, mivel a

$$\left\{ \begin{array}{l} \nearrow x \\ \searrow y \end{array} \right\} \begin{array}{l} \text{Hegel: „ezen a helyen van” (pl. itt van)} \\ \text{Engels: „egy helyen van” (pl. itt van)} \\ \text{Erdei: „,a’-ban van”} \end{array} \quad (2)$$

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Hegel: „nincs itt”} \\ \text{Engels: „máshol van” (pl. ott van)} \\ \text{„nem azon van” (nem itt van)} \\ \text{Erdei: „,b’-ben van”} \end{array} \right.$$

<sup>50</sup> Uo.



5. ábra. A mechanikai mozgás pályája a 3 dimenziós euklideszi térben

hozzárendelés nem egyértelmű s így nem függvénykapcsolat. A (2) hozzárendelés esetén  $y$ -ról nem lehet semmit sem mondani, mivel nem ismert, hogy mit jelent a „nincs itt”, „máshol van”, vagy „nem azon van” és „b'-ben van”. Azt jelenti, hogy „ott” vagy „amott”, vagy azt, hogy ‚b'-ben, vagy mindhármat egyszerre? „Ez a modern matematika, de már a Galilei—Newton-féle mechanika szempontjából is merő naivitás. Ellentmond az idő és a tér valóságos relációjának [. . .]” Így „[. . .] mindez lerombolná a fizika elvi alapjait [. . .]”<sup>51</sup> A filozófia szembekerült a szaktudományokkal. Abban az esetben, ha a „nincs itt”-ben a tagadás a helyre és nem a létezésre vonatkozik, akkor „Hegel magával a *dialektikával is szemberkerül*”.<sup>52</sup> Engelsnél a „nincs itt” a „máshol van”-nal (pl. ott van-nal) és a „nem azon van”-nal (nem itt van-nal) ekvivalens, s így a Fényes-kritika relevanciája vele szemben még nyilvánvalóbb. Erdei szerint a tárgy ‚a'-ban és ‚b'-ben egyszerre van, így rá nézve a Fényes-kritika teljesen megalapozott. (2) *A térnek mint kontinuumnak a dialektika általi kezelése*: „Kevésbé ‚tudományos’ nyelven, köznapian kifejezve a probléma a következő: a tér mint (végtelen) ponthalmaz és e pontoknak folytonosságot biztosító ‚egymás mellé’ való rendezése ellentmond egymásnak. Ez valóban így van, csak hogy a kontinuumban — ellentétben a naiv szemlélettel — a pontok nem rakhatók úgy egymás mellé, hogy közvetlen ‚szomszédok’ egzisztáljanak, és így a mozgó pont sem haladhat egyik pontról az utána következőre. Eltekintve attól, hogy az ‚egymást érintő pontok’ kifejezés a matematikához csak egy kicsit is értő fülnek mennyire sértő, ez a kifejezés még képtelenségében sem adja a kontinuum értelmét — a racionális pontok halmazára éppúgy alkalmazható lenne, hiszen ezeknek a pontoknak a rendszere épp úgy vég nélkül osztható, mint a kontinuum és a racionális pontoknak sincsenek racionális

<sup>51</sup> Lásd 42. jegyzet.

<sup>52</sup> Lásd 42. jegyzet.

szomszédai.”<sup>53</sup> (3) *A mechanikai mozgásnak és nyugalomnak a dialektika általi kezelése:* A dialektika és a fizika mozgásmeghatározásai egymásba nem konvertálhatók, mert utóbbiban „[ . . . ] a nyugalom és az egyenes vonalú egyenletes mozgás nem különböznek egymástól, és [ . . . ] adott esetben [ . . . ] a sebesség [ . . . ] kizárólagosan a vonatkoztatási rendszertől függ.”<sup>54</sup> (Hegel, Engels és Erdei mechanikai mozgásmeghatározásai a nyugalom definícióját nem tartalmazzák.)

*Az (1) pont Hegelnél, Engelsnél és Erdeinél matematikailag (formailag) egyaránt azt veszi célba, hogy az ellentétek a 3 dimenziós fizikai térben nem esnek egybe. A (2) pont pedig az Erdei-féle mozgásmeghatározásban atomos téridő formájában meglévő anyagiséget szünteti meg. A (3) pont végül arra mutat rá, hogy a dialektika mechanikai mozgásmeghatározásai — a konvertálhatóság hiánya miatt — szembenállnak a szaktudománnyal.*

Az anyagiségnak, az ellentétek egybeesésének és a nyugalom definíciójának hiánya miatt a marxizmus eddigi mechanikai-mozgás-meghatározásai zátonyra futottak.

\*

A kompozíció fogalmának további differenciálódása során az előzőekből következik, hogy a mozgást csak az „egy—sok”, valamint a „létezik—nemlétezik” ellentétek egysége, egybeesése determinálhatja.

Minden objektum egységként („egy”-ként) jelenik meg. Az objektumok azonban sokaságként („sok”-ként) is tekinthetők és a sokaság bármely eleme egységként is megjelenik, amellyek ugyanez a processzus elvégezhető. *Az eljárás véges vagy végtelen számú ismételhetőségre nem eldönthető.* Pl. Heisenberg nemlineáris elmélete a véges számú ismételhetőségre épül, a nukleáris demokrácia pedig végtelen számú ismételhetőséget tételez. (A többszörözhetőség sem eldönthető.) *Végtelen számú ismételhetőség esetén bizonytalaná válik a rendszer és részrendszer viszonya.* (Pl. az elméleti részecskefizika szerint a leptokvarkok  $10^{15}$ -szer nehezebbek a belőlük felépülő részecskénél.) Ezért Leninnek az a megállapítása, hogy „[ . . . ] az elektron éppoly kimeríthetetlen, mint az atom [ . . . ]”<sup>55</sup> (másképpen: minden rendszer részrendszer) az általánosság leszűkítése, ugyanis az általánosság e kérdés eldönthetetlensége. (Az anyagi világ a filozófiai horizonton belül intenzionálisan végtelen, de a teljes totalitásra vonatkoztatva véges.<sup>56</sup> (A kérdés el-nem-dönthetősége miatt az „egység—sokaság” páron alapuló ellenténtonológia nem a legáltalánosabb, s így mint a mozgás determinálója is bizonytalan. Ráadásul az „egy—sok” ellentéte a dolgokat különböző vonatkozásokban (csalhatatlanság—oszthatóság) illeti meg, továbbá az ellentétpár mindkét tagja létező s így a „létezik—nemlétezik” ellentétpárhoz kölcsönösen egyértelműen nem rendelhető, ami ellentmond a marxizmus (iv) és (v) axiómájának.

<sup>53</sup> Lásd 42. jegyzet; 144. o.

<sup>54</sup> Lásd 42. jegyzet.

<sup>55</sup> Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus*, Lenin Összes Művei 18. köt., 245. o.

<sup>56</sup> Mészáros Milán: „Az Univerzum geneziséhez”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1984/5—6.

Ha Hegelnél az „itt van—nincs itt” az „itt létezik—itt nemlétezik” ellentéppárral ekvivalens, akkor a mechanikai mozgásmeghatározásait a Fényes-kritika (1) pontja nem érinti, mert az utóbbi ellentétek — egységet alkotva — egybeesnek. Platón az ellentétek egységét korrelációjuk fölmutatásával igazolta, de *nem bizonyította, hogy létezik olyan nézőpont, amelyben az ellentétek ugyanabban a vonatkozásban állnak fenn. A mozgást illetően Hegel sem bizonyította ilyen nézőpont létezését, mert nála az előföltevések egyik csoportjában az ellentétek egybeesnek, a másokban nem.*

## 2. Tétel

*Van olyan nézőpont (aspektus), amelyben bármely dologra az egységet alkotó „létezik” és „nemlétezik” ellentétek egybeesnek.*

## 5. Definíció (Folyamat):

Folyamatnak szokás nevezni — a teljes totalitás kivételével — valami létrejötté és megszűnése közötti rendezett állapotok halmazát. (A rendezést az idő adja meg s ez azonos a valós számok természetes rendezésével.)

2. *Bizonyítás.* Ha a dolgok folyamatként tekintettek („panta rhei”) akkor bármely állapot a „létezés-nemlétezés” ellentétes oldalakat egyszerre hordozza. Ugyanis a folyamat kezdeti és végállapotában a „létezés” és „nemlétezés” egybeesése nyilvánvaló. Továbbá — az állapotoknak és a valós számoknak a kölcsönösen egyértelmű megfeleltetése miatt — a folyamat tetszőleges része is folyamat, amelynek végpontjaira ugyanez fönnáll. Mivel minden állapothoz rendelhető vele kezdődő vagy záródó részfolyamat, így a „létezés” és „nemlétezés” bármely állapotban egybeesik.

Ezzel Arisztotelész „legszilárdabb elve” megdőlt.

*A folyamatok létezése azonban nem nézőpont kérdése.* mert a valóságban voltak olyan dolgok, amelyek ma már nincsenek és lesznek olyanok, amelyek ma még nem léteznek. A ma létezőkre pedig igaz, hogy volt idő, amikor még nem léteztek és lesz idő, amikor már nem léteznek.

A folyamatok létezése miatt nem tartható Erdeinek a matematikai logika relevanciáját megadó azon föltevése, hogy a logikai ellentmondásmentesség és az azonosság arisztotelészi elve a jelenségvilág (létezők) törvénye. Ezekután a matematikai logikára és az ennek keretében mozgó szaktudományokra hárul az a föladat, hogy igazolják olyan szempontok *valóságbeli existenciáját*, amelyekben a logikai ellentmondásmentesség arisztotelészi elve fönnáll.

Ha Hegelnél az „itt van — nincs itt” az „itt létezik — itt nem létezik” ellentéppárral ekvivalens, akkor mechanikai mozgásdefiníciói azért is inkomplettek, mert *nem tisztázott, hogy az állapotokban egybeeső „létezik — nemlétezik” ellentétpár miért determinálja a mozgást.*

### 3. Tétel

*A folyamat minden állapotára teljesül, hogy a „nemlétező tart a létező felé” és a „létező tart a nemlétező felé” tendenciák egyszerre vannak jelen.*

3. Bizonyítás. Mivel a valami másvalami(k)ből jön létre, így a folyamat kezdeti állapotában a valami a nemlétből tart a lét felé, a másvalami(k) pedig a létből tart(anak) a nemlét felé. A valamiből viszont másvalami(k) jön(nek) létre, ezért a folyamat végállapotában a valami a létből tart a nemlét felé, a másvalami(k) pedig a nemlétből tart(anak) a lét felé. A folyamat kezdeti és végállapotában a valami és a másvalamik egybeesnek, így ezekben az állapotokban a „nemlétező tart a létező felé” és a „létező tart a nemlétező felé” tendenciák egyszerre vannak jelen. A 2. Bizonyítás miatt a két ellentétes tendencia egybeesése minden állapotra átöröklődik.

A 2. és 3. Bizonyítás miatt az 5. Definícióban alapfogalomnak tekintett állapot a következő struktúrát jelenti.

### 6. Definíció (A folyamat állapota):

*A folyamat tetszőleges „a” állapotát az*

$$a:=(A, \alpha, A \nrightarrow \alpha) \quad (3)$$

hármas definiálja, ahol  $A$  a valami létezését,  $\alpha$  a valami nemlétezését,  $A \rightarrow \alpha$  a létező nemlétező felé tartásának és a  $\alpha \rightarrow A$  a nemlétező létező felé tartásának kontradiktórikus tendenciáját jelenti.

### 7. Definíció (Ellentétekben mozgás):

Az ellentétek (3) típusú kompozícióiból felépített folyamat a mozgás.

Ebben a mozgásmeghatározásban az anyagiség expliciten nem szerepel, de ez a marxizmus ellenténtonológiájának (v) és (viii) axiómájából levezethető.

Kant mindent fenomenonra (jelenség) és noumenonra (lényeg) oszt föl. Így a kontrárius „*mundus phaenomenon — mundus noumenon*“ (mundus sensibilis — mundus intelligibilis) ellentétpár — egységet alkotva — egybeesik. *A jelenség fogalma maga után vonja, hogy létezen valami ami megjelenik, a noumenon (Ding an sich) pedig a jelenségek alapja. A Ding an sich a tapasztalat számára nemlétező, de a jelenségekben megjelenve léttel bír.* Ezért a nemlétező — létezőként megjelenve — részesül a létben. (A nemlétező átmege a létezőbe.) A lét nemlétbe való átmenete a kanti filozófia *immanens kiterjesztéséből* vezethető le: „*A tiszta ész kritikája*”<sup>57</sup> *akkor és csak akkor önkonzisztens rendszer, ha a lét is átmege a nemlétbe, ellenkező esetben a magábanvaló világ hamar „kiürülne”, s így a jelenségek, valamint a kanti filozófia alapja megszűnne. E filozófiának éppúgy része a „létező, de nemléttel bíró” jelenségek világa, mint a „nemlétező, de léttel bíró” magánvalók világa.*

<sup>57</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*, Akadémiai 1981.

## 1. Terminus

A továbbiakban a „nemlétező”-re és a „nemlétező létező felé tartása”-ra a „nemlétező, de léttel bíró”, a „létező”-re és a „létező nemlétező felé tartása”-ra a „létező, de nemléttel bíró” kifejezések használatosak.

Az 1. Terminus arra mutat rá, hogy „*A tiszta ész kritikájá*”-ban a kontradiktorikus „létező-nemlétező” ellentétpár platóni korrelációja ezen ellentétek héralkeitoszi egymásba alakulásának kontradiktorikus tendenciáit (potenciáit) is hordozza.

A mechanikai mozgás meghatározása a 4. és 7. Definíció, valamint az 1. Terminus keretein belül történik.

## 8. Definíció (Mechanikai mozgás):

Jelölje  $F$  a folyamat (3) típusú állapotainak halmazát és  $\mathbb{R}^3 \times \mathbb{R}$  a 3 + 1 dimenziós fizikai téridőt. Ekkor az

$$m: \mathbb{R}^3 \times \mathbb{R} \rightarrow F \quad (4)$$
$$x = x(x_1, x_2, x_3, t) \rightarrow a$$

leképezés *mechanikai mozgást* definiál.

(A mechanikai mozgás esetében az anyagság az ellentétekben-mozgásával analóg módon vezethető le.)

A *mechanikai mozgás* tehát — definíció szerint — azt jelenti, hogy a valami a 3 + 1 dimenziós fizikai téridőbe ágyazott trajektóriájával tetszőleges  $x = x(x_1, x_2, x_3, t)$  pontjában „létező, de nemléttel bíró” és „nemlétező, de léttel bíró”.

(4)-ből látható, hogy  $x' = x'(x'_1 = \text{áll}, x'_2 = \text{áll}, x'_3 = \text{áll}, t')$  esetén a 8. Definíció a *mechanikai értelemben vett nyugalmat* határozza meg s így a Fényes-kritika (3) pontja e definíciót nem érinti. (A folyamat definíciója és az  $\mathbb{R}^3 \times \mathbb{R}$  struktúrája miatt a Fényes-kritika (2) pontja a 8. Definíciót szintén nem érinti.)

A 8. Definícióból látható, hogy a téridőre vonatkozó külső (formai) ellentmondás belső ellentmondássá vált és visszakerült oda, ahová Platón helyezte: a dologba (az objektumba). A *mechanikai mozgás és nyugalom expliciten önmozgássá vált*.

A *mechanikai mozgás fizikába való konvertálása* a következőképpen történik. A konkrét (*mechanikai*) mozgások esetén a kontradiktorikus „létező-nemlétező” ellentétpárnak kontrárius ellentétpárokat, a kontradiktorikus „létező, de nemléttel bíró” és a „nemlétező, de léttel bíró” ellentétes tendenciáknak kontrárius ellentétes tendenciákat kell kölcsönösen egyértelműen megfeleltetni. A mechanikai mozgás esetén a *Ding an sich* bármely  $x$ -pontban az anyagnak (a valaminek) a 3 + 1 dimenziós fizikai téridőbeli további konkrét mozgási irányát (*trajektóriáját*) jelenti.

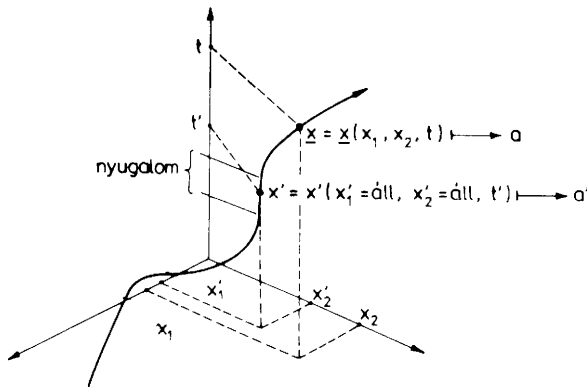
## 2. Terminus

A továbbiakban a „létező” és „nemlétező” kifejezések helyett rendre a „jelenség (külső)” és „lényeg (belső)” terminusok; a „létező”, de nemléttel bíró” és a „nemlétező, de léttel

bíró” kifejezések helyett rendre az „eltűnés” és „megvalósulás” terminusok használato-  
sak<sup>58</sup>.

Az  $x$ -pontban két tényező módosítja a mozgás megvalósuló (további) trajektóriáját:  
1. az *előzmények* (a fizikai erőkkel való korábbi kölcsönhatások) és 2. a *környezet*  
(fizikai erők formájában). Az előzmények — megvalósulások és eltűnések által —  
már az  $x$ -pont előtt determinálják a mozgás további trajektóriáját, a környezet pedig a  
valamivel kölcsönhat s így az eltűnésben módosítja a mozgás megvalósuló (további)  
trajektóriáját. Az  $x$ -pontban nem a lényeg (a mozgás megvalósuló trajektóriája) és a  
jelenség (a valaminek és a környezetnek a kölcsönhatása) fogható föl, hanem a  
megvalósulás és az eltűnés, a valami mozgás-trajektóriává levése: a belső külsővé és a  
külső belsővé válása. A belső okok a valami 3 + 1 dimenziós fizikai téridőbeli fejlődésének  
alappjai, a külső okok pedig a feltételei.<sup>59</sup> A megvalósulások és eltűnések determinációs  
törvények (Ding an sich) által irányított konkrét láncolata a 3 + 1 dimenziós fizikai  
téridőben a mechanikai mozgás  $x = x(x_1, x_2, x_3, t)$  trajektóriája. (lásd 6. ábra)

A fentiekből látható, hogy a 8. Definíció összhangban van a relativitáselmélettel.



6. ábra. A mechanikai mozgás 2 + 1 dimenziós fizikai téridőbeli trajektóriája:  $x, x' \in \mathbb{R}^2 \times \mathbb{R}$ ,  $a, a' \in F$

A 8. Definíció  $n + 1$  dimenziós fizikai téridőre is kimondható. Az  $n + 1$  dimenziós  
fizikai téridőre definiált mechanikai mozgás kiindulópontul szolgálhat egy másik  
kategória meghatározásában.

### 9. Definíció (Filozófiai téridő):

Jelölje  $\sum_i F_i$  a valamikhez rendelt folyamatok összeségét és  $P\left(\sum_i F_i\right)$  ezek részhalma-

<sup>58</sup> Lásd 56. jegyzet.

<sup>59</sup> Lásd 56. jegyzet.



zainak halmazát (hatványhalmazát) továbbá  $R^n \times R$  az  $n+1$  dimenziós valós teret. Ekkor az

$$S_T : P\left(\sum_i F_i\right) \rightarrow R^n \times R \quad (5)$$

$$a_k \mapsto x = x(x_1, \dots, x_n, t) \quad (i, k \in N)$$

leképezés  $n+1$  dimenziós *filozófiai téridőt* definiál.

(A filozófiai téridő anyagisága a mechanikai mozgásával analóg módon igazolható.)

*A filozófiai téridő — definíció szerint — azt jelenti, hogy a valóságban nem a tér és az idő létezik és történik, hanem anyagi folyamatok léteznek és történnek és az anyagi*

*folyamatok összességének általánosított  $\mathcal{P}\left(\sum_i F_i\right) \rightarrow R^n \times R$  ( $i \in N$ ) formája a téridő: a*

*folyamatok részhalmazából álló  $\mathcal{P}\left(\sum_i F_i\right)$  halmaz „k”-adik folyamatbeli  $a_k := (A_k, \alpha_k,$*

*$A_k \rightleftharpoons \alpha_k$  állapota az  $n+1$  dimenziós téridő  $x = x(x_1, \dots, x_n, t)$  pontját determinálja.*

(5)-ből és (4)-ből látható, hogy  $n=3$  esetén a  $3+1$  dimenziós filozófiai téridő — formailag — az  $m$ -függvény  $m^{-1}$  inverze.

Az ión hylozoistákkal induló ellentétek ontológiája — a kompozíciófogalom 27 évszázados kibomlása, differenciálódása után — a mai  $n+1$  dimenziós téridő-kontinuum fogalmában megjelenve mutatja, hogy *a téridő és a mozgás korrelatív fogalompár.*



# A FILOZÓFIATÖRTÉNETÍRÁS NÉGY FAJTÁJA\*

RICHARD RORTY

## I. RACIONÁLIS ÉS TÖRTÉNETI REKONSTRUKCIÓK

Azok az analitikus filozófusok, akik a múlt nagy filozófusai érveinek „racionális rekonstrukciójára” tesznek kísérletet, abban a reményben járnak el, hogy kortársaknak tekinthetik őket; olyan kollégáknak, akikkel nézetet cserélhetnek. Azt állították, hogy ha nem így járunk el, akkor a filozófiatörténetet akár át is engedhetjük a történészeknek — a történészeknek, akiket ők persze pusztá doxográfusoknak, nem pedig az igazság kutatóinak tekintenek. Ezek a rekonstrukciók azonban az anakronizmus vádját vonták maguk után. Az analitikus filozófiatörténészeket gyakran vádolják azzal, hogy a vizsgált szövegeket a filozófiai folyóiratokban aktuálisan vitatott tételek formájára szabják. Intésként pedig gyakran hangzik el, hogy Arisztotelészt vagy Kantot nem szabad arra kényszerítenünk, hogy a nyelvfilozófián vagy a metaetikán belül zajló aktuális viták kérdéseiben állást foglaljanak. A következő dilemma körvonalazódik: vagy anakronisztikusan — abból a célból, hogy beszélgetőpartnerekké tegyük őket — saját problémáinkat és szótárunkat rákényszerítjük a holtakra, vagy pedig interpretációs tevékenységünket arra korlátozzuk, hogy tévedéseik súlyát azzal igyekszünk mérsékelni, hogy azokat az illető elmaradott kor kontextusába helyezve magyarázzuk.

Ez az alternatíva azonban nem jelent dilemmát. Mindkét dolgot művelnünk kell, ámde külön-külön. A filozófia történetét úgy kell kezelnünk, mint a tudomány történetét. Az utóbbi területen habozás nélkül állítjuk, hogy azokat a dolgokat, melyekről őseink beszéltek, náluk jobban ismerjük. Egyáltalán nem képzeljük anakronisztikusnak azt az állítást, hogy Arisztotelésznek hamis elképzelése volt az égről, vagy hogy Galénosz nem értette meg a vérkeringés természetét. A nagy halott tudósok bocsánatos tudatlansága felől nincsenek kétségeink. Hasonlóképp hajlanunk kellene arra, hogy azt mondjuk: Arisztotelész sajnálatosan tudatlan volt abban a tekintetben, hogy nincsenek olyan dolgok, mint létező esszenciák, Leibniz pedig abban a tekintetben, hogy Isten nem létezik, míg Descartes nem tudta, hogy az elme nem

\* „The Historiography of Philosophy: Four Genres”. Megjelent a R. Rorty, J. B. Schneewind és Q. Skinner által szerkesztett *Philosophy in History* című kötetben (Cambridge University Press 1984). A tanulmány magyar nyelven folyóiratunkban történő közlésének engedélyezéséért ezúton mondunk köszönetet Rorty professzornak és a Cambridge University Press kiadónak.

egyéb, mint a központi idegrendszer egy másfajta aspektusból szemlélve. Pusztán azért habozunk ilyeneket állítani, mert vannak kollégáink, akik maguk is tudatlanok ezeket a tényeket illetően, s akiket mi udvariasan nem „tudatlanokként” írunk le, hanem olyanokként, mint akik „más filozófiai nézeteket vallanak”. A tudománytörténészeknek viszont nincsenek olyan kollégáik, akik kristályos szférákban hinnének, vagy kételyeket táplálnának a vérkeringés Harvey-féle leírása iránt — így ők mentesek az ilyen megkötésektől.

Az ellen aligha merülhet föl kifogás, hogy saját nézeteink tudatosan diktálják azokat a terminusokat, amelyekben a holtakat írjuk le. Ám érvek szólnak amellett is, hogy ne csak *így* járjunk el; hogy más terminusokban *is* leírjuk őket. Igen hasznos dolog újraalkotni azt az intellektuális klímát, melyben a holtak éltek életüket — s különösképpen azokat a tényleges és képzeletbeli beszélgetéseket, melyeket kortársaikkal (vagy majdnem kortársaikkal) folytathattak. Bizonyos célok szempontjából hasznos megismerni azt, ahogy azok az emberek beszéltek, akik nem tudtak annyit, mint amennyit mi tudunk — éspedig olyan mélységben, hogy el tudjuk képzelni magunkat, amint azt a régmúlt nyelvet beszéljük. Az antropológus tudni szeretné, hogyan beszélnek a vademberek egymással, valamint hogy hogyan reagálnak a misszionáriusoktól kapott instrukciókra. Ebből a célból megpróbál az ő gondolataiba helyezkedni és olyan terminusokban gondolkodni, melyek használatáról odahaza álmodni se merne. Hasonlóképpen a tudománytörténész, aki el tudja képzelni, mit mondhatott volna Arisztotelész egy égi beszélgetés során Arisztarkhosznak és Ptolemaiosznak, valami fontosat tud; olyat, ami rejtve marad a whiggish\* asztrofizikus számára, aki csak arról tud számot adni, hogy Arisztotelészt hogyan zúzták volna agyon Galilei érvei. Bizonyos tudást — történeti tudást — lehet nyerni azáltal, hogy az ember zárójelbe teszi saját (pl. az egek mozgására vagy Isten léteire vonatkozó) pontosabb tudását.

Az ilyen történeti tudásra való törekvés eleget kell hogy tegyen egy Quentin Skinner által megfogalmazott megkötésnek:

„Semmilyen cselekvőről végső soron nem állítható, hogy valami olyat gondolt vagy tett volna, amit sohasem lehetne elfogadtatni vele annak korrekt leírásaként, amit gondolt vagy tett.”<sup>1</sup>

\* A „whiggish”, „whiggery” terminusokat H. Butterfield angol történész alkotta meg, Macaulay nevezetes *History of England*-jére utalva, mely az 1685 és 1715 közti angol történelem csomópontjait határozottan a whigek szemszögéből, whig-elfogultsággal írja le. A mai szóhasználatban a kifejezés jelentése kibővült, és amint azt R. Rorty szíves volt számomra egy levélben pontosítani, „azt a fajta történetírást jelöli, mely azt kívánja megmutatni, mennyire kívánatos volt, hogy az a fél, melynek álláspontját hajlunk magunkévá tenni, ténylegesen győzedelmeskedett a múltban”. [A ford. jegyzete.]

<sup>1</sup> Quentin Skinner: „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory* VIII, 1969, 28. o.

Skinner azt állítja, hogy ez a maxima kizárja azt „a lehetőséget, hogy egy cselekvő viselkedéséről adott elfogadható leírás valaha is túllépjön annak bizonyításán, hogy maga is olyan deskriptív és klasszifikációs kritériumok használatától függ, melyek a cselekvő számára nem hozzáférhetők”. „Az, amit a cselekvő gondolt vagy tett”, éppúgy meghatározott értelemmel bír, mint a „cselekvő viselkedéséről adott leírás”, melynek számára ez elkerülhetetlen kikötés. Ha Arisztotelész vagy Locke viselkedésének olyan leírására törekszünk, mely eleget tesz ennek a megkötésnek, akkor olyan leírásra kell korlátoznunk magunkat, amely, ideális esetben, képes megmondani, hogy Arisztotelész vagy Locke mit felelhetett volna mindazokra a kritikákra vagy kérdésekre, melyeket kortársaik intéztek volna hozzájuk (avagy, pontosabban, kortársaik vagy majdnem kortársaik ama része, akiknek a kritikáit vagy kérdéseit kapásból megértették volna — mindazokét az emberekét, akik, durván szólva, „ugyanazt a nyelvet beszélték”, éspedig nem utolsósorban azért, mert éppannyira kevésbé ismerték azt, amit mi tudunk ma, mint maga az illető filozófus). Tovább is léphetünk, s föltehetünk olyan kérdéseket is, hogy „Mit szólt volna Arisztotelész a Jupiter holdjaihoz (vagy Quine anti-esszencializmusához)?”, vagy „Mit szólt volna Locke a szakszervezetekhez (vagy Rawlshoz)?”, vagy „Mit szólt volna Berkeley Ayernek vagy Bennettnak ahhoz a kísérletéhez, hogy lingvisztikailag kezelje az érzet- adatokra és az anyagra vonatkozó nézeteit?”. Ám azokat a válaszokat, melyeket elképzelésünk szerint ezekre a kérdésekre adnának, mégsem fogjuk úgy jellemezni, mint annak a leírásait, amit ők „gondoltak vagy tettek”, a terminusok Skinner-féle értelmében.

A fő ok, amiért az efféle történeti tudásra vágyunk — hogy megtudjuk, mit mondtak volna egymásnak a műveletlen vagy félig művelt vadak vagy a régmúlt korok filozófusai vagy tudósai — az, hogy hozzásegít annak fölismeréséhez, hogy más intellektuális életformák is léteztek, mint a miénk. Ahogy Skinner találóan mondja, „az eszmetörténet tanulmányozásának felbecsülhetetlen értéke” az, hogy megtanulunk „különbséget tenni aközött, ami szükségszerű, s aközött, ami pusztán a mi véletlen körülményeink terméke”. Az utóbbi ugyanis, fűzi hozzá, „magának az öntudatosodásnak a kulcsa”.<sup>2</sup> Ám mi szeretnénk elképzelni beszélgetéseket önmagunk (akiknek a véletlenszerű körülményei általános egyetértést tartalmaznak pl. abban a tekintetben, hogy nincsenek létező esszenciák, nincs Isten stb.) és a tiszteletre méltó ősök között is. Éspedig nem csupán azért, mert kellemes érzés őseink fölött állónak képzelnünk magunkat, hanem azért is, mert szeretnénk fajunk történetét egy nagy, hosszú beszélgetés hullámvásaként tekinthetni. És ezt pedig azért akarjuk ily módon tekinteni, hogy megbizonyosodjunk afelől, hogy racionális fejlődés ment végbe a dokumentumok által tanúsított történelem folyamán — hogy őseinktől olyan alapokon különbözünk, melyeket ők maguk is elfogadhatnának. A bizonyosság szükséglete ebben a tekintetben éppoly lényeges, mint az öntudatosodás szükséglete.

<sup>2</sup> Uo. 52 sk. o.

El kell képzelnünk Arisztotelészt, amint Galileit vagy Quine-t tanulmányozza és megváltoztatja nézeteit; hogy Aquinói Tamás Newtont és Hume-ot olvas és ugyancsak más belátásra tér stb. Azt kell gondolnunk, hogy a filozófiában és a tudományban a kiemelkedő ősök lenéznek az égből a mi sikereinkre, és örömmel veszik, hogy tévedéseiket kijavították.

Ez annyit jelent, hogy nem pusztán az fekszik a szívünkön, amit az Athén utcáit járó Arisztotelész „elfogadhatott volna annak korrekt leírásaként, amit gondolt vagy tett”, hanem az is, amit egy ideálisan ésszerű és tanulékony Arisztotelész ilyen leírásaként elfogadhatna. Egy ideális öslakóval esetleg el lehet fogadtatni egy róla adott olyan leírást, melyben úgy jelenik meg, mint aki hozzájárult egy olyan rokonsági rendszer folytatásához, melynek az a célja, hogy előmozdítsa törzsének igazságtalan gazdasági szerveződését. Egy ideális Arisztotelésszel esetleg el lehet fogadtatni, hogy úgy írja le magát, mint aki a biológiai kutatás előkészítő taxonómiai stádiumát minden tudományos vizsgálódás lényegével tévesztette össze. Mindezek a képzeletbeli emberek, amikor már elfogadták gondolataik vagy tevékenységük eme új leírásait, úgy jelennek meg, mint akik „közénk tartoznak”. Kortársainkká válnak, embertársainkká, ugyanazt a diszciplínát művelő kollégákká.

Az átnevelt halottakkal való eme párbeszéd példája gyanánt tekintsük Strawson Kant-könyvét. A *The Bounds of Sense*-t ugyanazok a motívumok hajtják át, mint az *Individuals*-t — az a meggyőződés nevezetesen, hogy a Hume-féle pszichológiai atomizmus mélységesen félrevezető és mesterkélt, és hogy a „dolgoknak” a józan ész mértékére szabott „arisztoteliánus” fogalmi keretét (Whitehead és Quine módjára) „eseményekkel”, illetve „stimulusokkal” helyettesíteni mélységesen félrevezető. Mivel Kant egyetértett ezzel a gondolati kerettel, és a „transzcendentális analitika” jó része hasonló véleményt kíván kifejtetni, így természetes, hogy ha az ember Strawson törekvését magáévé teszi, akkor meg szeretné mutatni Kantnak, hogyan fejthetné ki ugyanezt a nézetet anélkül, hogy más egyéb, kevésbé plauzibilis dolgot is mondana, amiket egyébként ténylegesen mondott. Attól a kísértéstől, hogy ilyen dolgokat mondjunk, a filozófiának Kanttól napjainkig végbement fejlődése szabadított meg minket. Strawson pl. meg tudja mutatni Kantnak, hogyan boldogulhat olyan fogalmak nélkül, mint „a tudatban”, avagy „a tudat által teremtett” — olyan fogalmak, melyektől Wittgenstein és Ryle szabadított meg bennünket. Strawson Kanttal folytatott beszélgetése olyan diskurzus, melyet az ember olyasvalakivel folytat, akinek föltűnően és eredetien igaza van valamilyen, az ember szívének kedves dologban, ám aki ezt a dolgot szerencsétlenül összekapcsolta egy csomó divatjamúlt bolondsággal. Az ilyen jellegű beszélgetések további példái Ayernek és Bennettnek az angol empiristákkal a fenomenalizmus kérdéséről szóló diskurzusai, melyek megpróbálják kiszűrni a fenomenalizmus tiszta lényegét, leválasztva a percepció fiziológiáját és isten létéről szóló kérdésekről (oly kérdések, melyek tekintetében ma tájékozottabbak vagyunk, s így képesek vagyunk irrelevanciájuk megállapítására). Itt ismét teljesül ama természetes vágyunk, hogy beszélgetést folytassunk olyan emberekkel, akiknek néhány gondolata egészen hasonló a miénkhez — abban a

reményben, hogy meg tudjuk győzni őket arról, hogy ugyanezek a gondolatok világosabban állnak előttünk, illetve világosabbakká válnak majd a beszélgetés során.<sup>3</sup>

Az összemérésre irányuló effajta vállalkozások persze anakronisztikusak. Ám ha eme anakronizmus teljes tudatában látunk hozzájuk, akkor nem lehet kifogást emelni ellenük. Pusztán az a verbális probléma vetődik föl velük kapcsolatban, hogy a racionális rekonstrukciókat úgy kell-e tekintenünk, mint amelyek „világossá teszik

<sup>3</sup> Így nem tudok egyetérteni Michael Ayers-nek az efféle kísérleteket illető szigorú bírálatával, sem pedig azzal az állításával, mely szerint „illúzió” volna az, hogy a metafizika, a logika és az episztemológia eszméi Euklidész matematikai eszméihez hasonlóan „a történeti véletlenektől függetlenek” (l. M. Ayers: „Analytical Philosophy and the History of Philosophy”, J. Rée — M. Ayers — A. Wastoby: *Philosophy and Its Past*, Harvester Press, Brighton 1978, 46. o.). Inkább Jonathan Bennett állításával értek egyet (melyet tanulmányának 54. lapján Ayers is idéz), mely szerint „Kantot csupán abban a mértékben értjük, amilyenben világosan és jelenkori terminusokban meg tudjuk fogalmazni, melyek voltak a problémái, közülük melyek problémák még ma is, és Kant milyen mértékben járult hozzá megoldásukhoz”. Ayers erre azt válaszolja, hogy „ha természetesen fogjuk fel, ez az állítás azt sugallja, hogy nem lehetséges egy filozófust saját terminusaiban megérteni azelőtt és attól elválasztva, hogy ne végeznénk el az ő gondolkodásának a saját nézeteinkkel való összevetésében álló fáradságos munkát”. Bennett mellett azt hoznám föl, hogy valóban nem értelmetlen dolog azt állítani, hogy meg tudunk érteni egy filozófust saját terminusaiban még azelőtt, hogy gondolatait a mi nézeteinkkel vetnénk össze, ám ez a minimális megértés nagyon is ahhoz a képességhez hasonlít, amikor idegen nyelven udvariassági kifejezéseket tudunk váltani anélkül, hogy azt, amit mondunk, anyanyelvünkre le tudnánk fordítani. Hasonlóképp valaki megtanulhatja Eukleidész matematikai teoreimát görögül bizonyítani, mielőtt megtanulná, hogyan kell azokat mai matematikai szaknyelvre átültetni. A fordítás tehát szükségszerű, ha „megérteni” valamivel is többet jelent olyan rítusok végzésénél, melyeknek nem látjuk értelmét, és ha egy kijelentés lefordítása annyit tesz, mint annak *saját* gyakorlatunkba való beillesztése (l. alább az 5. jegyzetet). Sikeres történeti rekonstrukciókat csak azok képesek végezni, akik valamilyen mértékben tudatában vannak annak, hogy ők maguk mit gondolnak a szóban forgó kérdésekről — még ha talán csak azt, hogy azok pseudo-kérdések. A történeti rekonstrukció olyan kísérletei, melyek ebből a szempontból abszolút szerények (l. pl. Wolfson Spinoza-könyvét), nem annyira rekonstrukciónak tekinthetők, mint inkább nyersanyag-gyűjtésnek egy ilyen rekonstrukcióhoz. Így amikor Ayers a 61. lapon azt mondja: „Ahelyett, hogy Locke terminológiáját szembeállítanánk a mi elméleteink terminológiájával, inkább arra kell kísérletet tennünk, hogy megértsük, milyen célok vezették akkor, amikor a gondolkodást és az érzékelést épp abba a viszonyba állította, melybe állította” — akkor erre azt felelném, hogy az utóbbival nem nagyon boldogulunk mindaddig, amíg az előbbit bizonyos mértékben nem végeztük el. Ha az ember nem ad hitelt annak a nézeteknek, hogy léteznek olyan mentális képességek, mint „gondolkodás” és „megértés” (amint azt közülünk, posztwittgensteinianus filozófusok közül sokan vélik), akkor némi időt kell pazarolni arra, hogy Locke terminusaira elfogadható megfelelőket találjon, mielőtt tovább olvasva kiderítené, Locke hogyan használja őket — ugyanaz a fajta dolog, amit az ateistáknak kell tenniük, amikor a morálteológia körébe vágó műveket olvasnak. Általában véve úgy gondolom, hogy Ayers túlzottan kiélezi a „mi terminusaink” és az „ő terminusai” közti szembeállítást, amikor azt sugallja, hogy képesek vagyunk először történeti rekonstrukciót végezni és a racionális rekonstrukciót későbbre hagyni. A kétfajta művelet sohasem lehet egymástól *ennyire* független, hiszen az ember nem tudhat sokat arról, amit az előd gondolt, mielőtt meg ne próbálná fölmérni, mennyi igazat tartalmaz. E két műveletet úgy kell tekintenünk, mint egy hermeneutikai kör mentén való forgás mozzanatait — olyan kör mentén, melyet az embernek sokszor be kellett már járnia ahhoz, hogy a kétfajta rekonstrukció *bármelyikéhez* egyáltalán nekiláthasson.

azt, amit az elődök valójában mondtak”, valamint az a nem kevésbé verbális probléma, hogy a racionális rekonstrukciót művelők „tényleg” *történelmet* művelnek-e. Semmi sem fordul meg az erre a kérdésre adandó válaszon. Természetes dolog, hogy Kolumbuszt úgy írjuk le, mint aki Amerikát fedezte föl és nem Kínát, s akinek erről nem volt tudomása. Csaknem ennyire természetes, hogy úgy írjuk le Arisztotelészt, mint aki öntudatlanul a gravitációnak, nem pedig a természetes lefelé irányuló mozgásnak a hatásait írta le. Kicsit erőltetettebb, ám éppen csak egy további lépés ugyanebben az irányban, ha Platón-t úgy írjuk le, mint aki öntudatlanul azt a nézetet képviselte, hogy az összes szó — név (avagy bármely más premisszát találjanak is képenfekvőnek a mai szemantikai beállítottságú kommentátorok). Meglehetősen nyilvánvaló, hogy — abban az értelemben, ahogy Skinner használja a terminust — Platón semmi ilyet nem „gondolt” [meant]. Amikor mi anakronisztikusan azt mondjuk, hogy ő „valójában” ilyen nézetet vallott, akkor ezen azt értjük, hogy egy mai filozófusokkal arról folytatott képzeletbeli vitában, hogy vallott-e bizonyos más nézeteket is, rá lehetne vezetni Platón-t egy olyan premisszára, amelyet sohasem fogalmazott meg, mivel az illető témát sohasem tárgyalta — egy olyan premisszára, melyet egy racionális rekonstrukció keretében barátián lehetne sugallni neki.

Ama történeti rekonstrukciók tekintetében, hogy át nem nevelt nagy halott gondolkodók mit mondtak volna kortásaiknak — olyan rekonstrukciók, melyek figyelembe veszik Skinner maximáját —, e rekonstrukciók tekintetében a történészek között egyetértés uralkodik. Ha a kérdés az, hogy Locke föltehetően mit mondott volna Hobbesnak, ha az utóbbi él még néhány évtizedig és megőrzi szellemi képességeit, akkor nincs az égvilágon semmilyen ok, ami meggátolná, hogy a történészek egyetértésre ne jussanak — olyan egyetértésre, melyet megerősíthetne Locke egy kéziratának fölfedezése, melyben képzeletbeli beszélgetést ír le önmaga és Hobbes között. A racionális rekonstrukciók ezzel szemben föltehetően nem esnek egybe, és nincs is olyan ok, ami miatt egybe kellene esniök. Aki azt gondolja, hogy a kérdés, minden szó név-e, vagy valamilyen más szemantikai tézis, döntő súllyal esik latba egy csomó más problémáról alkotott nézetét illetően, az egészen más képzeletbeli beszélgetést fog Platónnal folytatni, mint az, aki a nyelvfilozófiát múltó hóbortnak tartja, mely irreleváns a Platón-t kiemelkedő modern riválisaitól (Whitehead, Heidegger, Popper stb.) elválasztó valóságos kérdések szempontjából. A Frege, a Kripke, a Popper, a Whitehead, a Heidegger álláspontját képviselők mindegyike más-más módon fogja átnevelni Platón-t, mielőtt belefogna a vele folytatandó diskurzusba.

Ha úgy tárgyaljuk a múlt nagy filozófusait, hogy változtatjuk a történeti rekonstrukciót (mely szem előtt tartja Skinner maximáját) a racionális rekonstrukcióval (mely tudatosan semmibe veszi), akkor nem szükségszerű a kettő közötti konfliktus. Amikor betartjuk Skinner maximáját, akkor a nagy halott gondolkodót „saját terminusaiban” fogjuk bemutatni, s figyelmen kívül hagyjuk azt a meggondolást, hogy meglehetősen rossz szemmel tekintenénk bárkire, aki ezeket a terminusokat ma is használná. Ha félretoljuk Skinner maximáját, akkor a bemutatást „saját terminusainkban” végezzük, s figyelmen kívül hagyjuk azt a meggondolást,

hogy a halott gondolkodó, a maga lingvisztikai szokásai alapján, az illető terminusokat mint szándékaihoz és érdeklődéséhez képest idegeneket elutasította volna. A két föladat közti ellentétet azonban nem olyan ellentétként kell fölfognunk, melyben egyfelől megpróbáljuk kikutatni azt, hogy a halott gondolkodó mit is gondolt, másfelől pedig azt, hogy amit mondott, igaz-e. Kikutatni, hogy valaki mire is gondolt, annyi, mint utánjárnai annak, hogy kijelentése hogyan illeszkedik nyelvi vagy egyéb viselkedésének általános keretébe — durván, hogy mit is válaszolt volna azokra a kérdésekre, melyeket előzetes kijelentéseivel kapcsolatban teszünk föl neki. Így hogy „mire is gondolt”, „mit értett rajta” [what he meant] nagymértékben függ attól, hogy ki teszi föl ezt a kérdést. Általánosan szólva, hogy a filozófus „mire is gondolt” aszerint fog különbözni, hogy ki-ki a tényleges vagy lehetséges viselkedés milyen széles spektrumát képes elképzelni. Gyakran mondjuk, s nem ok nélkül, hogy csak azért jöttünk rá arra, hogy mire gondolunk, hogy megfigyeltük, mit is mondtunk később — amikor hallottuk magunkat az eredeti kijelentés konzekvenciáira reagálni. Tökéletesen értelmes úgy jellemezni Locke-ot, mint aki csupán a későbbiek során, az égben Jeffersonnal, Marxszal és Rawlsszal folytatott beszélgetések után jön rá arra, mit is gondolt a *Second Treatise*-ben. Hasonlóképp tökéletesen értelmes félretenni azt a kérdést, hogy egy ideális és halhatatlan Locke hogyan döntött volna afelől, mit is gondolt. Az utóbbit akkor tesszük, ha érdeklődésünk arra a különbségre irányul, hogy mit is jelentett politikai gondolkodónak lenni Locke Angliájában és mit jelent ugyanaz a mi XX. századi interkontinentális kultúránkban.

Természetesen a „mire is gondolt”, „mit értett rajta”, azaz a „jelentés” [meaning] körét korlátozhatjuk arra, amit a Skinner-féle vállalkozásban kutatunk, ahelyett hogy olyan széles értelemben használnánk, mely megengedi, hogy egy szövegnek annyi jelentése legyen, amennyi dialektikus kontextus létezik, melybe bele lehet helyezni. Ha egy ilyesfajta korlátozást óhajtunk bevezetni, akkor magunkévá tehetjük E. D. Hirschnek a jelentés [meaning] és a szignifikancia [significance] közti megkülönböztetését, abban az értelemben, hogy az előbbi terminus a szerző intencióit jelöli a megírás idején, az utóbbi pedig az illető szövegnek egy más kontextusban elfoglalt helyét.<sup>4</sup> Ám semmi sem múlik ezen, föltéve, hogy nem kardoskodunk amellett, hogy a „történész” föladata a „jelentés” fölfedezése, míg (filozófiai szöveg esetében) a „filozófusé” a „szignifikancia” és, végső soron, az igazság vizsgálata. Azt azonban lényeges világosan látnunk, hogy egy állítás jelentését megragadni annyi, mint az állítást kontextusba helyezni — nem pedig valami értelemmagot kiásni az állítást tevő személy tudatából. Hogy mármint azt a kontextust részesítjük-e előnyben, amelyik azt igyekszik leírni, hogy a kijelentést tevő személy mire is gondolt akkor, amikor a kijelentést tette, attól függ, hogy az illető kijelentés vizsgálatát milyen céllal

<sup>4</sup> Lásd E. D. Hirsch Jr.: *The Aims of Interpretation*, University of Chicago Press 1976, 2 skk. o. Nem értek azonban egyet Hirschnek, Ayers-re emlékeztető amaz állításával, hogy a szignifikancia vizsgálatának előfeltétele a jelentés kiderítése — éspedig a Davidson által fölhozott ugyanazon okokból, mint amelyek miatt nem értettem egyet Ayers-szel az előző jegyzetben.



végezzük. Ha célunk, mint Skinner mondja, az „öntudatosság”, akkor, amennyire csak lehetséges, el kell kerülnünk az anakronizmusokat. Ha viszont az a célunk, hogy valamilyen aktuális probléma kapcsán a halott gondolkodókkal való párbeszéd révén nyerjünk öngizolást, akkor bátran vállalhatunk annyi anakronizmust, amennyit csak akarunk, föltéve, hogy tudatában vagyunk annak, hogy így járunk el.

Mi mármost a helyzet annak kiderítésével, hogy igaz-e, amit a halott gondolkodó mondott? Miként a jelentés meghatározása nem más, mint az illető állításnak a tényleges és lehetséges viselkedés kontextusába való helyezése, úgy az igazság meghatározása sem más, mint az állításnak olyan állítások kontextusába való helyezése, melyeket mi magunknak kell tennünk. Mivel hogy mi számít értelmes viselkedési sémának számunkra, az annak a funkciója, hogy mit hiszünk igaznak, igazság és jelentés nem állapítható meg egymástól függetlenül.<sup>5</sup> Így annyi racionális rekonstrukció lehetséges a nagy halott filozófusok munkáiban rejlő jelentős igazságok illetve lényeges és fontos tévedések megtalálásának céljából, amennyi lényegesen eltérő kontextus létezik, melyekbe műveiket bele lehet helyezni. Hogy kiindulópontomat megismételjem: a tudománytörténet és a filozófiatörténet közti különbség megjelenése alig valamivel több annál a magában véve kevésbé érdekes ténynél, hogy bizonyos, egymástól eltérő kontextusok egyazon hivatás tagjai között fennálló véleményeltéréseket fejeznek ki. Ez az oka annak, hogy filozófiatörténészek között jelentősebb nézeteltérések uralkodnak abban a tekintetben, hogy mennyi igazság található Arisztotelész írásaiban, mint biológiatörténészek között. Ezen viták eldöntése nem annyira „történeti”, mint inkább „filozófiai” kérdés. Amennyiben hasonló véleményeltérés uralkodna biológiatörténészek között, úgy annak eldöntése is inkább „biológiai” semmint „történeti” kérdés volna.

## II. GEISTESGESCHICHTE MINT KÁNONALKOTÁS

Idáig amellet érveltem, hogy a filozófiatörténet csupán véletlenszerűen különbözik a természettudományok egyikének vagy másikának a történetétől. Az ellentét két pólusát mindkét esetben a későbbi fejleményeket figyelmen kívül hagyó kontextuális leírás és a mi előfeltételezett pontosabb tudásunkon alapuló „whiggish” leírás alkotja.

<sup>5</sup> Lásd Donald Davidson egybegyűjtött tanulmányait, sajtó alatt lévő *Inquiries into Interpretation and Truth* című kötetében, melyek jelentős pontokon alátámasztják az előző jegyzetben tett amaz állítást, mely szerint nem tudjuk megállapítani, hogy valaki mit is gondol [means] azt megelőzően, hogy ne állapítanánk meg lingvisztikai és egyéb viselkedésének a mienkével való hasonlóságát vagy tőle való eltérését, sem pedig ama jóindulatú föltévéstől függetlenül, hogy nézeteinek *legtöbbje* igaz. Mind Ayers föltévése, hogy a történeti rekonstrukció természetszerűleg megelőzi a racionális rekonstrukciót, mind pedig Hirsch tétele, mely szerint a jelentés fölfedezése természetszerűleg megelőzi a szignifikancia fölfedezését, számomra úgy tűnik, hogy az interpretáció nem kellőképpen holisztikus fölfogásán nyugszik. Ez utóbbi fölfogást más helyütt képviseltem (pl. a „Pragmatism, Davidson and Truth” c. tanulmányomban, mely megjelenés alatt áll egy E. Lepore által szerkesztett, Davidson nézeteit tárgyaló gyűjteményes kötetben).

Az egyetlen különbség, amit fölhoztam, az, hogy mivel a filozófiában a nézeteltérések gyakoribbak, mint a biológiában, ezért a nagy halott filozófusokra vonatkozó anakronisztikus rekonstrukciók változatosabbak, mint a nagy halott biológusokra vonatkozók. Ám az eddigi gondolatmenet figyelmen kívül hagyta azt a problémát, hogy az ember hogyan dönti el, ki számít nagy halott *filozófusnak*, nem pedig valami másnak. Így az a probléma sem vetődött föl, hogy az ember hogyan metszi ki a *filozófia* történetét a „gondolkodás” vagy a „kultúra” történetéből. Ez utóbbi probléma nem jelentkezik a biológiatörténet számára, hiszen az a növényekre és állatokra vonatkozó vizsgálódások történetével esik egybe. A probléma a kémia-történet számára hozzávetőlegesen triviális formában jelenik meg, hiszen senkit sem aggaszt túlzottan, hogy Paracelsust kémikusnak, alkimistának vagy mindkettőnek nevezzük. Az a kérdés, hogy Plinius ugyanabban az értelemben volt-e biológus, mint Mendel, vagy hogy Arisztotelész *De Generatione et Corruptione*-ja kémianak számít-e, nem vált ki heves szenvedélyeket. Az ok egyszerűen az, hogy ezeken a területeken a fejlődés világos történeteit beszélhetjük el. És nem jelent lényeges különbséget, hogy melyik ponton kezdjük az elbeszélést, hogy melyik ponton látjuk kiemelkedni az illető diszciplínát a spekuláció káoszából.

Amikor a filozófia történetére térünk át, akkor viszont ez lényeges különbséget jelent. Mégpedig azért, mert a „filozófiatörténet”, az eddig tárgyalt két formához képest, egy harmadikat is alkot. Az olyan, Skinner-féle történeti rekonstrukciók mellett, mint Johan Dunn Locke- vagy J. B. Schneewind Sidgwick-rekonstrukciója, és az olyan racionális rekonstrukciók mellett, mint amelyet Bennett nyújtott az angol empiristákról vagy Strawson Kantról — ott vannak a nagy, átfogó *geistesgeschichtlich* történetek — az a műfaj, melynek Hegel a paradigmája. Napjainkban ezt a fajta filozófiatörténetet pl. Heidegger, Reichenbach, Foucault, Blumenberg és MacIntyre képviselik.<sup>6</sup> Itt is öngazolásról van szó, mint a racionális rekonstrukció esetében, ám eltérő szempontból. A racionális rekonstrukciók általában olyasmit állítanak, hogy a nagy halott filozófusnak némely egészen kiváló gondolata volt, ám sajnos nem tudta őket világosan megfogalmazni „kora korlátai miatt”. A racionális rekonstrukciók a

<sup>6</sup> Heideggernek a *Nietzsche* II. kötetében lévő léttörténeti tanulmányaira gondolok, valamint a hozzájuk kapcsolódó késői írásokra. Reichenbach *The Rise of Scientific Philosophy*-ját (mely a filozófiának az előítéletekből és a zűrzavarból való kiemelkedését bemutató pozitivistá történetírásnak a legátfogóbb teljesítménye) a *Consequences of Pragmatism* c. kötetemben tárgyaltam (University of Minnesota Press 1982, 211 skk. o.). Foucault *The Order of Things*-ét a jelen írás IV. részében tárgyalom. Blumenberggel és MacIntyre-rel kapcsolatban a *Die Legitimität der Neuzeit*-re és az *After Virtue*-ra utalok. Amikor a következőkben azt állítom, hogy ezek öngazoló művek, természetesen nem azt értem ezen, hogy a dolgok jelenlegi állását igazolják, hanem inkább azt, hogy szerzőiknek a dolgok jelenlegi állásával kapcsolatban tanúsított attitűdjét igazolják. Heidegger, Foucault és MacIntyre lehangoló történeti elítélik a jelen gyakorlatait, de igazolják azt, hogy szerzőik miért tették magukévá az ezekre a gyakorlatokra vonatkozó nézeteket, ezáltal igazolva azokat a szelekciós kritériumokat is, melyek fényében a sürgető filozófiai problémák általuk történt kiválasztása végbement — ugyanaz a funkció, amit Hegel, Reichenbach és Blumenberg főlemelő történeti teljesítenek.

tárgyalt filozófus műveinek általában meglehetősen csekély részére korlátozódnak, pl. Kantnál a jelenség és a valóság megkülönböztetésére, Leibniznél a modalitásra, Arisztotelésznél a lényeg, az egzisztencia és a predikció fogalmaira. Többnyire némely új keletű filozófiai munka ihleti őket, melyekről joggal lehet elmondani, hogy „ugyanazokról a kérdésekről” szól, mint amilyeneket a nagy halott filozófus tárgyalt. Céljuk annak megmutatása, hogy a válaszok, melyeket ezekre a kérdésekre adtak, plauzibilisek és izgalmasak ugyan, de megtisztításra és újrafogalmazásra szorulnak — vagy esetleg arra a fajta pontos cáfolatra, amit az illető területen a későbbiekben végzett munka tesz éppenséggel lehetővé. A *Geistesgeschichte* ezzel szemben inkább a problematika, mint a problémamegoldás szintjén bontakozik ki. Sokkal több fáradságot szentel az olyan kérdések kibogozásának, mint „Miért vált ez a kérdés középpontivá az illető filozófus gondolkodásában?”, vagy „Miért vette ezt és ezt a problémát komolyan?”, mint az olyan kérdések vizsgálatának, hogy az illető filozófus válasza vagy megoldása mennyiben egyezik a jelenkori filozófusok által adott válasszal vagy megoldással. A filozófust rendszerint egész életműve tekintetében mutatja be, nem pedig legnevezetesebb érvei terminusaiban (Kantot pl. mindhárom *Kritika* szerzőjeként, a francia forradalom híveként, Schleiermacher teológiájának előfutáraként stb., nem pedig a „transzcendentális analitika” szerzőjeként). Célja, hogy a történést és barátait igazolja, amiért azokkal a filozófiai problémákkal foglalkoznak, amelyekkel foglalkoznak — amiért a filozófiát annak tekintik, mint aminek tekintik —, nem pedig az, hogy azokat a partikuláris megoldásokat nyújtsa az egyes problémákra, mint amelyeket ők nyújtanak. Inkább a filozófia egy bizonyos képét akarja plauzibilisként fölmutatni, semmint egy adott filozófiai probléma egy meghatározott megoldását azáltal, hogy rámutat: a nagy halott filozófus hogyan anticipálta, vagy hogyan mulasztotta el anticipálni, az illető megoldást.

Ez a harmadik fajta, *geistesgeschichtlich* filozófiatörténet tovább árnyalja a tudománytörténet és a filozófiatörténet közti *prima facie* különbséget. Tudománytörténészek nem érzik általában szükségét annak, hogy a fizikusoknak az elemi részecskékkel vagy a biológusoknak a DNS-sel való foglalatосkodását igazolják. Ha az ember képes szteroidokat szintetizálni, akkor nem szorul történeti legitimációra. A filozófusoknak azonban szükségük van arra, hogy igazolják a szemantikával, a percepcióval, a szubjektum és az objektum egységével, az emberi szabadság kiszélesítésével való foglalatосkodásukat. Az a kérdés, hogy mely problémák a „filozófia problémái”, milyen kérdések specifikusan *filozófiai* kérdések — *geistesgeschichtlich* filozófiatörténetek ennek szentelik a legtöbb figyelmet. A biológia- vagy kémia-történészek viszont ezeket a kérdéseket, verbálisnak minősítve, nyugodtan félretolhatják. Egyszerűen csak veszik diszciplínájuk aktuálisan kétségbevonhatatlan szegmentumát — mint valami olyat, amelyhez a történelem vezet. A tudománytörténet-mint-fejlődéstörténet *terminus ad quem*-je nem képezi vita tárgyát.

Főntebb azt mondtam, hogy a filozófiatörténet és a tudománytörténet közti nyilvánvaló különbség egyik oka abból ered, hogy azok a filozófusok, akik pl. Isten létét illetően nem értenek egyet, mégiscsak egymás kollégái. A nyilvánvaló különbség

másik oka az, hogy azok, akik nem értenek egyet abban a tekintetben, hogy az Isten létét illető kérdés fontos, érdekes és „valóságos” kérdés-e, úgyszintén kollégák. A „filozófiának” nevezett akadémiai diszciplína nem pusztán a filozófiai kérdésekre adott eltérő válaszokat foglalja magában, hanem úgyszintén az arra vonatkozó tökéletes véleménykülönbségeket is, hogy milyen kérdések *filozófiai* kérdések. Racionális rekonstrukciók és *geistesgeschichtlich* rekonstrukciók ebből a szempontból pusztán fokozatilag térnek el egymástól — a rekonstruált vagy újrainterpretált nagy halott filozófussal való nézeteltérés fokának tekintetében. Ha az ember a problémákra adott megoldásaival nem ért egyet, nem pedig azzal, hogy milyen problémák igényelnek tárgyalást, akkor úgy fog magára tekinteni, mint aki rekonstrukciót végez (ahogy pl. Ayer rekonstruálta Berkeleyt). Ha az ember úgy tekint magára, mint aki azt mutatja meg, hogy nem szükséges arról gondolkodni, amiről az illető filozófus gondolkodott (amint azt Ayer teszi Heidegger esetében, vagy Heidegger Kierkegaard esetében, mint aki csupán „vallási író”, nem pedig „gondolkodó”), akkor az ember úgy fog magára tekinteni, mint aki megmagyarázza, hogy az illető filozófus miért nem számíthat filozófus kollégának. Újra fogja definiálni a „filozófiát” abból a célból, hogy kihúzza az illetőt a kánonból.

A kánonalkotás nem szerepel a tudománytörténet foglalatoskodásai között. Nincs szükség arra, hogy az ember a saját tudományos tevékenységét egy nagy halott tudós tevékenységével hozza rokoni kapcsolatba abból a célból, hogy tiszteletre méltó külsőt kölcsönözhesen neki — sem pedig arra, hogy valamilyen megkülönböztetett elődöt pszeudo-tudósként becsméreljen, hogy ezáltal igazolja saját tevékenységét. A kánonalkotás azért fontos a filozófiatörténetben, mert a „filozófiának”, a leíró jelentés mellett, fontos megtisztelő jelentése is van. Leíró használatában a „filozófiai kérdés” olyan kérdést jelöl, melyet éppenséggel valamely jelenkori „iskola” vitat, vagy amelyet általában a „filozófusként” katalogizált történeti személyiségek jó része vagy mindegyike tárgyalt. Megtisztelő használatban viszont olyan kérdést jelöl, melyet vitatni *illene* — amely olyannyira általános és fontos, hogy minden idők és országok filozófusait foglalkoztatnia *kell*; akár sikerült mármost explicite megfogalmazniuk, akár nem.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> A „filozófia” cím megtisztelő használatára, egy kánonra és önigazolásra irányuló szükséglet szolgálhat véleményem szerint magyarázatként arra, amit John Dunn sokféle írásban és mindenekelőtt a politikai gondolkodás történetében érzékelhető ama „különös hajlamnak” nevez, „mely abban merül ki, hogy milyen nagy könyvekben szereplő milyen állítások emlékeztetik a szerzőt milyen más könyvek milyen állításaira” (*Political Obligation in its Historical Context*, Cambridge University Press 1980, 15. o.). Ez a hajlam jellemzi a legtöbb *Geistesgeschichtét*, és számomra egyáltalán nem tűnik különösnek. E hajlamnak mind a történészek, mind a filozófusok szívesen engednek, amikor levetik díszruhájukat s arról csevegnek, hogy kedvenc könyveikben mit találtak hasznosnak. Ami a *Geistesgeschichtét* kitünteti — s ami nélkülözhetetlenné teszi —, nézetem szerint az, hogy képes olyan igényeket kielégíteni, melyeket sem a filozófiátlan történetek, sem a történetietlen filozófiák föltehetően nem tudnak kielégíteni (I. alább a IV. részt ama állítás tárgyalásához, mely szerint ezt az igényt el kellene nyomnunk).

A „filozófiai kérdés” terminus kitüntető használata a racionális rekonstrukció szempontjából elvileg irreleváns. Egy kortárs filozófusnak, aki a test—lélek dualizmus kérdésében vitába akar szállni Descartes-tal, avagy Kanttal óhajt eszmét cserélni a jelenség-valóság megkülönböztetést illetően, vagy netán Arisztotelésszel óhajt diskurzust folytatni a jelentségről és a jelölétről — nem kell föltétlenül azt állítania (s általában nem is állítja), hogy ezek a témák kikerülhetetlenül fölvetődnek, mihelyt az emberi lények helyzetük és sorsuk fölött kezdenek el töprengeni. A racionális rekonstrukciót végző szerző általában arra a megállapításra szorítkozik, hogy itt olyan kérdésekről van szó, melyek a múltban érdekes pályát futottak be, és amelyekkel kapcsolatban még ma is érdemi munka folyik — ahogy egy tudománytörténész mondhatná ugyanezt a madarak taxonómiájáról vagy az elmebetegségek különböző formáiról. A racionális rekonstrukció és a hatásos érvek szempontjából fölösleges aggodalmaskodni amiatt, hogy ez a kérdés „kikerülhetetlen”-e. A *Geistesgeschichte* számára, annak a fajta intellektuális történetírásnak a számára, amely erkölcsi tanulságot rejt magában — annak a számára viszont nem. Mert a levonásra kerülő erkölcsi tanulság az lesz, hogy helyesen jártunk-e el vagy sem, amikor azokat a filozófiai kérdéseket vetettük föl, amelyeket épp fölvetettünk, és hogy a *Geisteshistoriker* jogosan tesz-e magáévá egy bizonyos problematikát. A racionális rekonstrukciót végző kutató viszont nem érzi szükségét annak, hogy föltegye a kérdést, vajon a filozófia helyes úton jár-e — ahogy a tudománytörténésznek sem kell megkérdeznie, hogy vajon a jelenkori biokémia kellő színvonalon mozog-e.

A „filozófia” terminus megtisztelő használata elvileg a történeti rekonstrukcióban is irreleváns. A mai *Geistesgeschichte* száműzheti Locke-ot vagy Kierkegaard-t a filozófiai kánonból; attól még kontextuális történészek továbbra is zavartalanul írhatják le, milyen volt Locke-nak vagy Kierkegaard-nak lenni. A kontextuális történelem szempontjából nincs szükség évszázadokat átölelő, elsöprő erejű történetekre, melyekbe bele lehet ágyazni annak a tárgyalását, hogy mit is jelentett politikával foglalkozni a XVIII. századi Angliában, vagy vallással a XIX. századi Dániában. Az ide tartozó történészek számára a kérdés, hogy választott személyiségük „tényleg” kiemelkedő filozófus volt-e, avagy csupán másodlagos jelentőségű, hogy politikus volt-e avagy teológus, ill. szépiró, éppoly irreleváns, mint az Amerikai Ornitológiai Szövetség taxonómiai tevékenysége annak a természetkutatónak, aki följegyzéseket készít a harkályok párosodási szokásairól, s arról értesül, hogy az AOSZ a háta mögött a harkályokat új osztályba sorolta. Az ember a maga filozófusi minőségében továbbra is oszthatja azt az elterjedt angolszász hitet, mely szerint semmilyen filozófiai fejlődés nem zajlott le Kant és Frege között, és ugyanakkor, mint történész, élvezetét lelheti abban, hogy föltérképezi Schiller és Schelling filozófiai törekvéseit.

Mind a történeti, mind a racionális rekonstrukciónak a kánonalkotástól való elméleti függetlenségét persze a gyakorlatban nem nagyon őrzik meg. A racionális rekonstrukciók végzői igazából nem nagyon szeretnek másodrendű filozófusokat rekonstruálni, és velük vitába bocsátkozni. A történeti rekonstrukciók pedig a fejlődés szempontjából „jelentős” személyiségeket szeretik a középpontba állítani — ha nem is

éppenséggel a „filozófia”, de mindenképpen az „európai gondolkodás” avagy az „újkor” fejlődése szempontjából jelentős személyiségeket. Mindkét fajta rekonstrukció fél szemmel mindig a kánonalkotás szempontjából legújabb műre tekint — ez pedig a *Geisteshistoriker* előjoga. Ő ugyanis az a személy, aki a „filozófia” és a „filozófus” címet megtisztelő értelemben osztogatja. Így ő az, aki eldönti, miről érdemes gondolkodni, melyek azok a kérdések, amelyek napjaink „esetleges körülményeiből” adódnak, s melyek azok, amelyek őseinkkel kapcsolnak össze minket. Mint az a személy, aki eldönti, ki az, aki „afelé törekedett”, ami valóban fontos, s ki az, akit korának pusztá epifenoménei tartottak fogva, ő játssza azt a szerepet, amelyet az ókoriaknál a bölcs játszott. Ama világ és a mi világunk közti egyik különbség abban áll, hogy az újabb idők kultúrája tudatára ébredt annak, hogy az emberi lények által „kikerülhetetlenek” tartott kérdések a századok folyamán megváltoztak. Tudatára ébredtünk annak, ami előttük rejtve maradt, hogy nevezetesen talán nem is tudjuk, melyek a valóban fontos kérdések. Attól tartunk, hogy talán még mindig olyan filozófiai szótárakkal dolgozunk, amelyek úgy viszonyulnak az „igazi” problémákhoz, mint mondjuk Arisztotelész szótára az asztrofizika „igazi” tárgyához. A belátás, hogy a szótár megválasztása legalább olyan lényeges, mint az adott szótáron belül fölített kérdésekre adott válaszok — ez a belátás az oka annak, hogy a *Geisteshistoriker* kiszorította a filozófust (avagy, mint Hegel, Nietzsche és Heidegger esetében, azt eredményezte, hogy a „filozófia” megjelölés az intellektuális történelem egy bizonyos különösen absztrakt és szabadon lebegő fajtájának nevéként szerepel).

Az utóbbi állítást egyszerűbben úgy is meg lehet fogalmazni, hogy manapság senki sem biztos benne, hogy a „filozófiai kérdés” leíró jelentésének sok köze van-e a terminus megtisztelő jelentéséhez. Senki sem egészen bizonyos abban, hogy a jelenkori filozófiaprofesszorok (vagy iskolák) által tárgyalt kérdések „szükségszerűek”-e avagy csupán „véletlenszerű körülmények” eredői. Abban sem bizonyos továbbá senki sem, hogy a nagy halott filozófusok kánonjában szereplő gondolkodók többsége vagy mindegyike által tárgyalt kérdések (melyeket „A nyugati filozófiai története” címet viselő könyvek szoktak felsorolni), mint pl. az univerzálék, a test és a lélek, a szabad akarat, a jelenség és a valóság, a tény és az érték stb. problémái, egyáltalán fontos kérdések-e. Hellyel-közzel, mind a filozófián belül, mind kívül annak a gyanúnak adnak hangot, hogy ezen problémák némelyike vagy netán mindegyikük „pusztán filozófiai” probléma — olyan megjelölés, mely ugyanabban a pejoratív értelemben szerepel itt, mint kémikusoknál az „alkimista”, marxistáknál a „felépítmény”, arisztokratáknál a „középosztály” megjelölés. A történeti rekonstrukciók arra döbbennek rá, hogy némely emberek, akik morálisan és intellektuálisan velünk egyenrangúak voltak, nem érdeklődtek olyan kérdések iránt, melyek számunkra mélynek és kikerülhetetlennek tűnnek. Mivel az ilyen történeti rekonstrukciók a kétség forrásai abban a tekintetben, hogy vajon a filozófia (mindkét leíró értelemben) fontos-e, a *Geisteshistoriker* most inkább helyére teszi a filozófust, nem pedig beszélgetésbe elegyedik vele. Teszi ezt pedig úgy, hogy egy csomó történeti jegyet egy drámai elbeszélés keretében egybefog, miáltal végül is megmutatja, hogyan jutottunk oda,

hogy föltegyük azokat a kérdéseket, amelyeket ma kikerülhetetlennek és mélyértelműnek gondolunk. Ahol ezek a jegyek írásokat hagytak hátra, ott ezek az írások azután kánont alkotnak; olyan olvasmányok listáját, melyet az embernek át kell olvasnia ahhoz, hogy igazolhassa azt, ami ő.

Amit a filozófiatörténetírás harmadik fajtájáról mondtam, azzal lehetne összefoglalni, hogy ez a típus az, amely felelős azon filozófusok azonosításáért, akik időről időre a „nagy halott filozófusoknak” számítanak. Ebben a funkciójában az előző két fajtán elősködik és egyúttal szintetizálja őket — a történeti és a racionális rekonstrukciót. Ám a racionális rekonstrukciótól és a tudománytörténettől eltérően, ügyelni kell az anakronizmusokra, hiszen azt a kérdést, hogy ki számít filozófusnak, nem tekintheti elintézettnak azok gyakorlata által, akiket jelenleg ilyenekként írnak le. A történeti rekonstrukciótól eltérően azonban nem maradhat meg a múlt egy személyisége által használt szótárnál. Azt a szótárt egy sor más szótárba kell „helyezni”, és fontosságát azáltal kell lemérnie, hogy egy olyan elbeszélésbe ágyazza bele, amely utánajár a szótárban bekövetkezett változásoknak. Önigazolól olyképpen, mint a racionális rekonstrukció, ám a nagyobb öntudatosságba vetett ugyanolyan reménység sarkallja, mint a történeti rekonstrukció művelőit. A *Geistesgeschichte* ugyanis fönn akarja tartani annak a tudatát, hogy még mindig úton vagyunk — hogy azt a drámai elbeszélést, amelyet élénk tár, leszármazottainknak folytatniuk kell. Amikor eléri a teljes öntudatosságot, akkor azt kérdezi, hogy vajon az eddig tárgyalt összes kérdés éppenséggel nem korábbi idők „véletlenszerű körülményeinek” a terméke-e. És azt hangoztatja, hogy még ha némelyikük valóban *szükségszerű* és kikerülhetetlen volt is, mégsem tudhatjuk bizonyosan, melyek voltak azok.

### III. A DOXOGRÁFIA

Az eddig leírt három típus alig kapcsolódik ahhoz a fajtához, amely az embernek először ötlük az eszébe, mihielyt a „filozófiatörténet” terminust hallja. Ez a típus, amelyet most negyedikként mutatok be, a legismertebb s egyúttal a legkétésebb. Doxográfiának fogom nevezni. Olyan könyvek testesítik meg, amelyek Thalésszal vagy Descartes-tal kezdődnek, és némely, a szerzővel hozzátetőlegesen kortársi személyiséggel végződnek, s közben szorgosan leírják azt, amit különböző, hagyományosan „filozófusnak” nevezett személyek hagyományosan „filozófiainak” nevezett problémákról mondtak. Ez az a fajta, amely unalmat és elkeseredést szül. Rá hivatkozott Gilbert Ryle, amikor fesztelenül megjegyezte, szinte elnézést kérve saját kockázatos — Platónról és másokról nyújtott — racionális rekonstrukcióiért, hogy „standard filozófiatörténeteink” létezése „maga a sorscsapás, nem pusztán annak kockázata”.<sup>8</sup> Gyanítom, hogy olvasóinak többsége szívből helyeselt. Még a

<sup>8</sup> G. Ryle: *Collected Papers* I. köt., Hutchinson, London 1971, X. o.

legbecsületesebb, leglelkiismeretesebb és legkimerítőbb könyvek is, amelyek „A nyugati filozófia története” címet viselik — sőt elsősorban ezek — valamiképpen megrövidítik a tárgyalt filozófusokat. Erre a sorscsapásra reagálnak a történeti rekonstrukció hívei azzal, hogy kitartóan hirdetik annak szükségességét, hogy föl kell deríteni azokat a kontextusokat, amelyekben a szövegek íródtak; és erre reagálnak a racionális rekonstrukció hívei azzal a követelésükkel, hogy a nagy halott filozófusokra az „általuk tárgyalt problémákról írott legjobb mai könyv” fényében kell tekinteni. Mindkét kísérlet új életet igyekszik lehelni olyan figurákba, akik szándékolatlan bebalzsamozás tárgyáivá lettek.

A sorscsapás magyarázata, azt hiszem, az, hogy a legtöbb filozófiatörténész, aki „a filozófia történetét a preszokratikusoktól napjainkig” igyekszik elbeszélni, már kezdetben tudja, hogy a legtöbb fejezet milyen címet fog viselni. Tudják ugyanis, hogy kiadók nem fogadnák el kézírataikat, ha az elvárt címek lényeges számban hiányoznának. Ezek a filozófiatörténetek rendszerint olyan kánonnal dolgoznak, mely „a filozófia középponti problémái” XIX. századi neokantiánus fölfogásnak a terminusaiban bírt jelentéssel — olyan fölfogás ez, melyet kevés mai olvasó vesz komolyan. A végeredmény pedig néhány elkeseredett kísérlet arra, hogy Leibnizet és Hegelt, Millt és Nietzschét, Descartes-ot és Carnapot némely közös témáról beszéltessek, akár érdeklik e témák a történészt vagy az olvasót, akár nem.

A doxográfia — abban az értelemben, ahogy használni kívánom e terminust — azt a kísérletet jelenti, hogy egy meghatározott problematikát erőltessünk egy olyan kánonra, mely erre a problematikára való vonatkozás nélkül állt össze; illetve, fordítva, hogy egy meghatározott kánont erőltessünk egy olyan problematikára, mely ama kánonra való vonatkozás nélkül jött létre. Diogenész Laertiosz rossz csengést kölcsönzött a doxográfia szónak azáltal, hogy ragaszkodott hozzá: a kérdést, „Mit gondolt X a jóról?” minden X-re egy előzetesen megformulázott kánon szerint válaszolja meg. XIX. századi történészek még rosszabb csengést adtak neki azáltal, hogy a kérdést: „Mit gondolt X a megismerés természetéről?” minden X-re egy másik ilyen fajta kánon szerint válaszolták meg. Az analitikus filozófusok jó úton vannak afelé, hogy tovább rosszabítsák a helyzetet azáltal, hogy ragaszkodnak a „Mi volt X jelentéselmélete?” kérdésre adott válaszhoz, csak úgy mint a heideggeriánusok a „Mit gondolt X a létről?” kérdésre adott válaszhoz. Az ilyen, egy új kérdésnek egy régi kánonba való beillesztésére irányuló kísérletek azonban arra emlékeztetnek minket, hogy az új doxográfiai rendszerint úgy indultak útjukra, mint friss, merész, alternatív kísérletek a megelőző doxográfiai tradíció leporolására; mint olyan kísérletek, melyeket az a meggyőződés inspirált, hogy a filozófia igazi problematikáját most már végre fölfedezték. A valódi baj a doxográfival tehát az, hogy csupán *felemás* törekvés az intellektuális fejlődés egy újfajta történetének elbeszélésére azáltal, hogy az összes szöveget új fölfedezések fényében írja le. Azért felemás, mert nincs meg a bátorsága ahhoz, hogy átformálja a kánont abból a célból, hogy az új fölfedezésekhez igazítsa.

Ennek a visszatérő felemáságnak a fő oka az a vélekedés, hogy a „filozófia” valamilyen természetes fajta neve — egy olyan diszciplínáé, mely minden helyen és



időben sikeresen ásott le ugyanazokhoz a mély, alapvető kérdésekhez. Így ha egyszer valakit „nagy filozófusként” azonosítanak (szemben az olyan elnevezésekkel, mint nagy költő, tudós, teológus, politológus vagy valami más), akkor most már úgy kell leírni őt, mint aki ezeket a kérdéseket tanulmányozta.<sup>9</sup> Mivel a filozófusok minden új generációja azt állítja magáról, hogy fölfedezte, melyek is valójában ezek a mély, alapvető kérdések, így azután minden új generációnak ki kell találnia, hogyan lehet a nagy filozófust úgy szemlélni, mint aki ezekkel a problémákkal foglalkozott. Így azután új, merész doxográfiák születnek, melyek néhány generációval később éppoly szerencsétlennek tűnnek föl, mint elődeik.

Hogy megszabaduljunk attól a fölfogástól, mely szerint a filozófia egy természetes fajta, egyfelől több és jobb kontextuális történeti rekonstrukcióra, másfelől pedig öntudatosabb *Geistesgeschichte*-re van szükségünk. Rá kell jönnünk arra, hogy azok a kérdések, melyeket a jelenkor „véletlenszerű körülményei” hatására mi éppenséggel a kérdéseknek tekintünk, olyan kérdések, melyek lehetnek *jobbak* azoknál, amelyeket elődeink tettek föl, ám velük nem szükségképpen *azonosak*. Nem olyan kérdések, melyekkel minden gondolkodó emberi lénynek szükségképpen találkoznia kellett. Nem úgy kell tekintenünk önmagunkat, mint akik ugyanazokra az ösztönzésekre reagálnak, mint amelyekre elődeik, hanem mint akik új és érdekesebb ösztönzéseket teremtettek önmaguk számára. Önmagunkat nem azáltal kell igazolnunk, hogy azt állítjuk: jobb válaszokat adunk azokra az állandó, „mély, alapvető kérdésekre”, melyeket elődeink rosszul válaszoltak meg; hanem azáltal, hogy azt állítjuk: mi jobb kérdéseket teszünk föl. A filozófia alapvető kérdéseire tekinthetünk úgy, mint amelyeket valóban mindenkinek föl kellett volna tennie, avagy föltett volna, ha képes rá; ám nem állíthatjuk, hogy mindenki *valóban* föltette őket, akár volt róla tudomása, akár nem. Más dolog azt mondani, hogy a nagy halott filozófus egy bizonyos nézetet alakított volna ki egy tárgyról, ha alkalmunk lett volna beszélgetésbe elegendni vele s megmagyarázni neki, mik a filozófia alapvető kérdései; s megint más dolog azt mondani, hogy ő rendelkezett egy „implicit” nézettel az illető tárgyról, melyet képesek vagyunk írásaiból kiásni. Gyakran épp az jellemzi a filozófust, hogy sohasem ötlött föl neki, hogy egy bizonyos tárgyról valamilyen nézettel kell rendelkeznie. S ez utóbbi épp az a figyelemre méltó információ, amit kontextuális történeti rekonstrukciókból nyerhetünk.

Azon állításom, hogy a filozófia nem egy természetes fajta, arra a közkeletű nézetre való hivatkozással is kifejezhető, mely szerint a filozófia „metodológiai” vagy „konceptuális” kérdésekkel foglalkozik, melyeket a szaktudományok vagy tágabban

<sup>9</sup> J. Rée hasznos információkat szolgáltat ama fölfogás kifejlődéséről, mely szerint létezik kérdések egy közös, történetetlen halmaza, amelyet a filozófusoknak meg kell válaszolniuk. Rée Renouvier-nak ama meggyőződéséről beszél, mely szerint „az ún. filozófiatörténet valójában nem más, mint individuumok története, akik különböző álláspontokat tesznek magukévá; az álláspontok azonban mindig is megvannak, örökké hozzáférhetők és változatlanok” („Philosophy and the History of Philosophy”; a 3. jegyzetben idézett könyv 17. lapján). Ez a fő előföltevése annak, amit doxográfiának neveznek.

a kultúra egyéb ágai kivetnek magukból. Ez az állítás akkor plauzibilis, ha azt jelenti, hogy minden korban voltak olyan kérdések, melyek a régi eszméknek az újakkal való összeütközéséből keletkeztek (a tudományokban, a művészetben, a politikában stb.), és hogy ezek a kérdések alkották az adott kor eredetibb, fantáziadúsabb műkedvelő értelmiségieinek gondját. Nem plauzibilis viszont, ha azt jelenti, hogy ezek a kérdések mindig ugyanazokra a tárgyakra vonatkoztak — pl. a megismerés természetére, a valóságra, az igazságra, a jelentésre, a jóra, avagy más egyéb absztrakcióra, mely kellőképpen megfoghatatlan ahhoz, hogy elmossa a történeti korok közti különbségeket. A filozófia eme fölfogását úgy is lehetne parodizálni, hogy elképzeljük: az állatok tanulmányozásának hajnalán distinkciót állítottak föl „elsődleges biológia” és „másodlagos biológia” között, hasonlóan Arisztotelésznek az „első filozófia” és a „fizika” közti megkülönböztetéséhez. Eszerint a fölfogás szerint akkor a nagyobb, a figyelemreméltóbb, a hatásosabb és a paradigmaticus állatok külön diszciplínába tartoznak. Így azután elméletek keletkeztek az óriáskigyóról, a medvéről, az oroszlánról, a sasról, a struccról és a bálnáról. Ezek az elméletek, melyeket némely kellőképp megfoghatatlan absztrakció segítségével alkottak meg, meglehetősen leleményesek és érdekesek voltak. Ám az emberek állandóan újabb és újabb dolgokkal álltak elő, hogy az „elsődleges állatok” kánonjába fölvétessék őket. A szumátrai óriáspatkányt, a braziliai óriáspillangót és (sok vitával kísérve) az egyszarvút is figyelembe kellett venni. Amint a kánon szélesedett, úgy váltak az elsődleges biológiában az elméletek adekvátságának kritériumai egyre homályosabbakká. Azután jöttek a mammutok és az őshüllők csontjai. A dolgok egyre komplikáltabbakká váltak. Végül a másodlagos biológusok olyan képzetekké váltak új életformák kísérleti edényekben történő előállításában, hogy kedvenc időöltésük az lett, hogy óriási teremtményeiket fölvitték a megdöbönt elsődleges biológusokhoz, és fölszólították őket arra, hogy nekik is találjanak helyet. Az elsődleges biológusok kínlódsága, hogy új elméleteket eszeljenek ki az új kanonikus tárgyak befogadására, bizonyos megvetést szült az elsődleges biológia mint önálló diszciplína iránt.

Az analógia, amit föl szeretnék állítani, az „elsődleges biológiát” a „filozófiatörténettel”, a „másodlagos biológiát” pedig az „intellektuális történelemmel” állítaná párhuzamba. A filozófiatörténet, ha elválasztjuk a tágabb intellektuális történelemtől, csak akkor értelmes, ha csupán egy vagy két évszázadot fog át — ha pl. azokat a lépéseket mutatja be, melyek Descartes-tól Kantig vezettek. A karteziánus szubjektivitásnak transzcendentális filozófiává való fejlődéséről nyújtott hegeli leírás, avagy a reprezentacionalista ismeretelmélet *reductio ad unum*járól adott Gilson-féle történet jó példái azoknak az érdekes elbeszéléseknek, melyeket a szélesebb kontextusok figyelmen kívül hagyásával lehet alkotni. Csupán kettő azon számtalan egyéb plauzibilis és érdekes mód közül, ahogy hasonlóságokat és különbségeket lehet fölfedezni egy tucat figyelemreméltó és nagyhatású személyiség életművében kb. 175 év leforgása alatt (Descartes, Hobbes, Malebranche, Locke, Condillac, Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume, Kant és még néhány név, a filozófus belátása szerint). Ám ha az ember egy efféle történet egyik végére Hegelt állítja, a másikra pedig Bacont vagy

Ramust, akkor a dolgok tendenciózussá válnak. Ha az ember Platónt és Arisztotelészt próbálja összekapcsolni, akkor ennek olyan sok módja van — aszerint, hogy melyik platóni dialógust vagy arisztotelészi értekezést tekintjük „alapvetőnek” —, hogy a váltakozó történetek a leghajmeresztőbb módon fognak burjánzani. Platón és Arisztotelész továbbá *olyan* kiemelkedő és nagyhatású gondolkodók, hogy olyan terminusokban történő leírásuk, melyeket eredetileg a Hobbesra vagy a Berkeleyre való használat céljából alkottak, némileg furcsának tűnik. Ott van azután az a probléma, hogy Ágostont, Aquinói Tamást és Ockhamot filozófusnak vagy teológusnak tekintsük-e — hogy azután már ne is említsük a Sankara, Lao-ce, és más egzotikus személyiségek által keltett nehézségeket. Hogy a dolog végképp összekuszálódjék, minden alkalommal, amikor filozófiatörténészek azon törik a fejüket, hogy mindezeket az embereket hogyan helyezték el a régi rubrikákban, akkor csintalan intellektuelek új intellektuális keverékeket agyalnak ki, melyeket vakmerő filozófiatörténészek vonakodnak „filozófiának” nevezni. Ha egyszer egy olyan történetet kell szerkeszteni, mely az előbb említett nevek nagy részét vagy mindegyiküket G. E. Moore-ral, Saul Kripkével és Gilles Deleuze-zel kapcsolja össze, akkor a filozófiatörténészek azon a ponton vannak, hogy föladják a küzdelmet.

Föl is kell adniuk. Az ilyen könyvek tele vannak egy csomó mesterkélt mentséggel, amiért nem tárgyalják mondjuk Plótinoszt, Comte-ot vagy Kierkegaard-t. Merészen megpróbálnak fölvázolni néhány „állandó” problémát, melyek keresztülhúzódtak az összes tárgyalt filozófus életművén. Ugyanakkor állandóan zavarba jönnek amiatt, hogy még a legkiemelkedőbb és legkihagyhatatlanabb filozófusok is elmulasztják ezek némelyikének tárgyalását — és ama hosszú, sivár időszakok láttán, melyekben egyik vagy másik probléma az összes filozófus figyelmét elkerülte. (Aggódniuk kell pl. az olyan fejezetek hiánya vagy szűkszavú volta miatt, mint „Az ismeretelmélet a XV. században”, „A morálfilozófia a XII. században”, „A logika a XVIII. században” című fejezetek.) Nem véletlen, hogy *geistesgeschichtlich* intellektuális történetek szerzői — azok, akik a nagy, átfogó, önigazoló történeteket írják — gyakran lenézik a Windelband—Russell—Copleston-féle doxográfiát. Az sem csodálható, hogy analitikus filozófusok és heideggeriánusok, ki-ki a maga módján, megpróbálnak valami újat találni a filozófiatörténet számára. Az a kísérlet, hogy az intellektuális történelem krémjét egy „filozófia”-történet alkotása által lefölozzék, éppannyira elvetélt, mint képzeletbeli „elsődleges biológusaim” kísérlete az állatvilág krémjének lefölozésére.

A „lefölozés”-kép ellentétet sugall a filozófiának nevezett diszciplína — az állandó és tartós problémákra vonatkozó tudás ama emberek általi keresése, akik ennek szentelik életüket — tisztább és magasabbrendű története és az „intellektuális történelem” között; s az utóbbi persze vélemények furcsa váltakozásának krónikája lenne olyan emberek között, akik legföljebb irodalmárok, politikai aktivisták vagy papok voltak. Ezt a képet s ezt az implicit ellentétet gyakran vitatják, és megneheztelnek arra a fölfogásra, mely szerint a filozófia nem a tudás keresése, hanem e területen (ahogy a gólyák mondják) „minden csak vélemény kérdése”. Ugyanezt a neheztelést más formában is kifejezésre juttatják, mondván, ha ezt a hagyományos

ellentétet elvetjük, akkor a filozófiát „retorikává” redukáljuk (ami a „logika” ellentéte volna), vagy „meggyőzésre” (ami az „argumentum” ellentéte) vagy valami más alacsonyabbrendű és irodalmi dologgá tesszük, nem pedig előkelővé és tudományossá. Mivel a filozófiának mint hivatásos diszciplínának az önábrázolása még mindig kvázitudományos jellegén nyugszik, ezért a lefölözés-kép mögött rejlő föltevés bírálata kihívásnak számít a filozófia mint hivatásos tevékenység ellen, s nem pusztán egy ága, a „filozófiatörténet” ellen.

A neheztelést talán mérsékelni lehet, s egyúttal mégis elkerülni a lefölözés-képet, ha a tudás és a vélekedés közti megkülönböztetés szociológiai fölfogását tesszük magunkévá. Eszerint, ha valami vélekedés tárgya, akkor az illető dologra vonatkozó aktuális konszenzustól való eltérés összeegyeztethető az adott közösségen belüli tagsággal. A tudás esetében ez az eltérés összeegyeztethetetlen. Hogy mire szavazzunk, ez Amerikában jelenleg „vélekedés kérdése”; hogy a sajtó független kell, hogy legyen a kormányzattól, azt viszont *tudjuk*. Hasonlóképp, ha azt állítjuk, hogy a létező esszenciák vagy Isten létezése a filozófiai tanszékeken belül „vélekedés kérdése”, akkor ezzel azt mondjuk, hogy az ebben a tárgyban egymástól eltérő nézeteket valló emberek továbbra is kaphatnak juttatásokat az illető tanszékektől és állhatnak alkalmazásukban, adhatnak díjakat a diákoknak stb. Akik viszont a bolygók mozgására vonatkozó ptolemaioszi fölfogást osztják, avagy W. J. Bryan nézetét a fajok eredetéről, azokat a tekintélyes csillagászati vagy biológiai tanszékek kizárják a maguk köréből, hiszen a tagság itt azt jelenti, hogy az ember *tudja*, hogy ezek a nézetek hamisak. Így azt a módot, ahogy az ember a „filozófiai tudás” terminust használja, egyszerűen azzal igazolhatja, hogy egy öntudatos filozófus-közösségre mutat, ahol is a tagság föltétele a bizonyos nézetek tekintetében fönnálló egyetértés (pl. hogy vannak-e vagy nincsenek létező esszenciák vagy elidegeníthetetlen emberi jogok stb.). Ezen a közösségen belül tudott premisszákra vonatkozó egyetértés uralkodik, és az ennek megfelelő további kutatás, pontosan ugyanabban az értelemben, ahogy ilyen premisszákat és kutatást látunk biológiai vagy csillagászati tanszékeken.

#### IV. INTELLEKTUÁLIS TÖRTÉNELEM

Eddig a pontig négy típust különböztettem meg, s azt javasoltam, hogy az egyiket hagyjuk elsorvadni. A megmaradó három elengedhetetlen, és egyik sem helyettesítheti a másikat. A racionális rekonstrukciók azért szükségesek, hogy segítsenek bennünket, mai filozófusokat, problémáink végiggondolásában. A történeti rekonstrukciók azért szükségesek, hogy emlékeztessenek ezen problémák történeti eredetére azáltal, hogy megmutatják: elődeink számára ismeretlenek voltak. A *Geistesgeschichte* pedig azon hitünk igazolására szükséges, hogy mi jobban állunk elődeinknél, azáltal, hogy tudatára ébredtünk ezeknek a problémáknak. Bármilyen egyedi filozófiatörténeti mű persze ezen három típus valamilyen keveréke lesz. Általában azonban az egyik vagy a másik motívum dominál, hiszen három különböző föladatról van szó. Ezen föladatok

megkülönböztetett volta lényeges és nem homályosulhat el. Épp a racionális rekonstrukció művelőinek mozgékony *whiggeryje* és a kontextualisták közvetett és ironikus empátiája közti feszültség — a feszültség ama szükséglet között, hogy előbbre jussunk az épp aktuális föladattal, és ama másik szükséglet között, hogy mindent, beleértve ezt a föladatot is, kontingens elrendezésnek lássunk — e feszültség hozza létre a *Geistesgeschichte* iránti szükségletet: ama önigazolás iránti szükségletet, melyet ez a harmadik típus képvisel. Minden ilyen igazolás azonban önelégült doxográfiák új sorozatának megjelenéséhez járul hozzá — s az ezektől való viszolygás új racionális rekonstrukciókra ösztönöz, egy új filozófiai problematika égisze alatt, mely időközben jön létre. Ez a három típus így a szokásos hegeli triád szép példáját nyújtja.

Mind a három azonban különbözik attól, amire föntebb „intellektuális történelemként” utaltam. Ezen azt a kísérletet értem, hogy megpróbáljunk utánajárni annak, mit jelentett értelmiséginek lenni a múlt különböző korszakaiban — milyen fajta könyveket olvasott az ember, milyen dolgokkal foglalkozott, milyen szótárak, reménységek, barátok, ellenségek és életutak között választhatott. A filozófiatörténészek, az irodalom-, a tudomány- és a politikatörténészekhez hasonlóan, általában eltekintenek attól, hogy a kultúrának ezek a különböző területei a múltban nem voltak oly világosan elhatárolva, és hogy azon személyek többsége, akik ezen történetek bármelyikében kiemelkedő helyen szerepelnek, ugyanakkor a többi területen is jelen voltak. Szükségszerű, hogy ezt figyelmen kívül hagyják, ám megvannak a maga hátrányai. Ha nincs belátásunk abba, hogy mit jelentett fiatal és intellektuálisan érdeklődő embernek lenni egy meghatározott helyen és időben, akkor nem fogjuk megérteni azt sem, hogy az illető miért vált azzá, amit mi (ám nem föltétlenül az ő kortársai) „filozófusnak”, „politikai gondolkodónak”, „tudósnek” vagy „irodalmárnak” nevezünk. Hogy ezt megértsük, jó adag társadalom-, gazdaság- és politikatörténetet kell ismernünk. Egy olyan könyv, mint E. P. Thompson *The Making of the English Working Class*a például sok mindent elmond a Paine és Cobbett előtt nyitva álló lehetőségekről, közönségükről, valamint a bányászok és szövőmunkások életföltételeiről, béreiről és a politikusok taktikájáról.

Miyel azoknak a politikai és egyéb mozgalmaknak a tanulmányozása, amelyek egy adott kor és az illető mozgalmak előmozdítása vagy elfojtása szempontjából releváns intézmények entellektüeljeit izgalomban tartották, oly nyilvánvalóan összemosódik a történetírás többi részével, ezért számomra nem látszik célszerűnek egy negyedik fajtát fölláttani a filozófiatörténetírásán belül olyan könyvek jellemzésére, mint pl. Norman Fearingnek a *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*-ja. Ez a könyv, hasonlóan John Toews *Hegelianism* vagy Thomas Wiley *Back to Kant* c. művéhez, elsősorban ahhoz járul hozzá, hogy jobban megértsük, mit jelentett egy adott helyen és időben értelmiséginek lenni. Nem több és nem kevesebb relevanciával bír a „filozófia” címszó alatt összefoglalt különböző műnemek történetének megértéséhez, mint Thompson könyve avagy IX. Pius egy biográfiája. Ugyanez áll, úgy látszik, azokra a könyvekre is, melyek olyan rendkívül befolyásos emberekről íródtak, akik nem kerülnek ugyan be a nagy halott filozófusok kánonjába, ám akikre mégis gyakran

hivatkozunk „filozófusként”, akár azért, mert ilyen katedrájuk volt, akár jobb megjelölés híján — olyan emberekről, mint Erigena, Bruno, Ramus, Mersenne, Wolff, Diderot, Cousin, Schopenhauer, Hamilton, McCosh, Bergson és Austin. Ezen „kisebb alakok” tárgyalása gyakran kapcsolódik össze institutionális föltételek és diszciplináris mátrixok részletes leírásával, hiszen az általuk jelentkező történeti probléma részben épp annak a magyarázata, hogy ezeket a nem nagy filozófusokat vagy kvázi-filozófusokat miért vették sokkal komolyabban, mint koruk igazolhatóan nagy filozófusait. Itt vannak azután azon emberek gondolkodásáról és hatásáról írott könyvek, akiket rendszerint nem neveznek ugyan „filozófusnak”, de legalábbis határesetet képviselnek. Olyanokról van szó, akik általában azt művelték, amit filozófusokról szoktak föltételezni — társadalmi reformokat szorgalmazták, a morális viselkedés számára új szótárakat alkottak, a tudományos és irodalmi életet új csatornába terelték. Olyanok tartoznak ide, mint pl. Paracelsus, Montaigne, Grotius, Bayle, Lessing, Paine, Coleridge, Alexander von Humboldt, Emerson, T. H. Huxley, Matthew Arnold, Weber, Freud, Franz Boas, Walter Lippman, D. H. Lawrence, T. S. Kuhn — hogy említés nélkül menjünk el ama kevésbé ismert személyek mellett (mint pl. a *Polzeiwissenschaft* filozófiai alapjaira vonatkozó befolyásos értekezések szerzői), akik Foucault könyveinek lábjegyzeteiben bukkannak föl. Ha az ember meg akarja érteni, hogy milyen volt tanult embernek lenni a XVI. századi Németországban, vagy politikai gondolkodónak a XVIII. századi Amerikában, vagy tudósnek a késő XIX. századi Franciaországban, vagy újságírónak a korai XX. századi Angliában; ha az ember tudni akarja, hogy milyen problémákkal, kísértésekkel és dilemmákkal kellett egy fiatalembernek szembenéznie, aki az akkori idők és országok magas kultúrájának kívánt tagja lenni, akkor ezekről az emberekről kell olvasnia. Ha az ember eleget tud néhányukról, akkor részletes és meggyőző történetet tud elbeszélni az Európában végbemenő diskurzusról: olyan történetet, mely Descartes-ot, Hume-ot, Kantot és Hegelt csupán érintőlegesen említi meg.

Ha egyszer leereszkedünk a *Geistesgeschichte* csúcsról-csúcsra-való-szökellés szintjéről az intellektuális történelem kavicsról-kavicsra-araszolásának szintjére, akkor a nagy halott és nem nagy halott filozófusok, a „filozófia” világosan elkülöníthető és határesetei, a filozófia, az irodalom, a politika, a vallás, a társadalomtudomány közti megkülönböztetések egyre jelentéktelenebbé válnak. Az a kérdés, hogy Weber szociológus vagy filozófus, Arnold irodalomkritikus vagy filozófus, Freud pszichológus vagy filozófus, Lippmann filozófus vagy újságíró volt-e, csakúgy mint az, hogy vajon Francis Bacon filozófusként tárgyalhatjuk-e, ha egyszer kizárjuk Robert Fluddot, nyilván csak akkor dönthető el, miután már megalkottuk a megfelelő intellektuális történetünket, nem pedig előtte. Érdekes rokonsági viszonyok, melyek ezeket a határeseteket a „filozófia” tisztább eseteivel kapcsolják össze, bukkhatnak a felszínre, avagy nem, s ilyen származtatás alapján tudjuk javíthatni típusainkat. A filozófia új paradigmái azután új terminusokat hoznak létre az ilyen származtatások terén is. Az intellektuális történelem új leírásai, jelenkori fejleményekkel párosulva, állandóan kiigazítják a „filozófusok” listáját, és ezek a kiigazítások

végül is a nagy halott filozófusok új kánonját hozzák létre. Mint minden egyéb dolognak a történetét, úgy a filozófia történetét is a győzők írják. Ők választják ki elődeiket, amennyiben ők döntenek el, hogy túlzottan is különböző őseik közül melyiket említik meg, melyikről írnak életrajzot, és melyiket javasolják leszármazottaiknak.

Amíg a „filozófus” terminus megtisztelő címként használatos, addig lényeges marad, hogy ki számít „filozófusnak”. Ha a dolgok jól mennek, akkor a filozófiai kánon állandó revízióját várhatjuk abból a célból, hogy összhangba hozza a magas kultúra jelenlegi szükségleteivel. Ha rosszul mennek, akkor a kánon makacs megrögzülését várhatjuk — egy olyan kánonét, amely az évtizedek múlásával egyre különösebb és mesterkéltőbb lesz. Az általam nyújtott ábrázolásban az intellektuális történelem a filozófiatörténet nyersanyaga avagy — más metaforával — az alap, amelyből a filozófiatörténetek kinőnek. A főntebb vázolt hegeli triád csak akkor válik lehetővé, ha, fél szemmel a jelenkori szükségletekre és az úttörő intellektuális történészek legújabb írásaira ügyelve, már megalkottunk egy kánonot. A doxográfia viszont, mint az a műnem, mely a tér-idő minden részében folyamatos filozófia-termést vél fölfedezni, relatíve független az intellektuális történelem jelenkori fejleményeitől. Gyökerei a múltba nyúlnak, a meghaladott kulturális szükségletek és az idejétmúlt intellektuális történelem elfeledett kombinációjába, mely létrehozta az általa kegyelettel őrzött kánonot.

A (filozófiai és egyéb) kánonok átalakítására való ösztönzés azonban az intellektuális történelemnek nem az egyedüli haszna. Másik fontos funkciója, hogy ugyanazt a korrekciós szerepet játssza a *Geistesgeschichte* vonatkozásában, mint a történeti rekonstrukció a racionális rekonstrukció vonatkozásában. Főntebb azt mondtam, hogy a történeti rekonstrukciók azokra a furcsa kis kontroverziákra emlékeztetnek minket, melyek a filozófus-óriásokat aggasztották, s amelyek elvonták őket azoktól a „valódi” és „tartós” problémáktól, melyeket mi maiak már sokkal világosabban látunk. Azáltal, hogy erre emlékeztetnek minket, egészséges szkepticizmust szülnék abban a tekintetben, hogy vajon mi tényleg olyan világosan látunk-e, s hogy a mi problémáink tényleg olyan valódiak-e. Ily módon Ong Ramusszal, Yates Lull-al, Fearing Matherrel, Toews Feuerbachkal kapcsolatban arra is emlékeztetnek minket, hogy a nagy halott filozófusok, akiknek rekonstruálására szenteljük időnket, gyakran sokkal kevésbé befolyásosak voltak — kevésbé centrálisak saját generációjuk és az elkövetkező néhány generáció diskurzusa számára —, mint egy csomó más ember, akikre egyáltalán nem is gondoltunk. Így a jelenlegi kánonban szereplő személyeket kevésbé eredetinek, kevésbé kiemelkedőnek láttatják ahhoz képest, ahogy eddig jelentek meg. Inkább egy kihalt típus ismétlődő példányaként, nem pedig hegycsúcsként tűnnek föl. Az intellektuális történelem azon fáradozik, hogy a *Geistesgeschichte* megőrizze becsületességét, ahogy a történeti rekonstrukciók a racionális rekonstrukciók tisztessége fölött öröködnék.

A becsületesség vagy tisztesség itt annyit tesz, hogy emlékezetben kell tartanunk: önigazoló beszélgetésünk nem annyira történeti személyiségekkel — még ha ideálisan átnevelt személyiségekkel is —, mint inkább fantáziánk termékeivel folyik. Ezt pedig el

kell ismerniök azoknak, akik *Geistesgeschichte*ték megalkotásának látnak neki, mivel igenis sok aggodalomra van okuk amiatt, hogy fejezetcímeiket nagyon is a doxográfia fejezetcímei befolyásolják. Különösképpen amikor egy filozófiaprofesszor egy ilyen önigazoló terv megvalósításába fog, akkor általában csak különböző nagy halott filozófusokról több évtizeden keresztül tartott kollégium után vág ebbe bele — olyan filozófusokról, akiknek a nevei a tanmenetben szerepelnek, és pedig vizsgatárgyként: a tanmenetet pedig valószínűleg inkább örökölte, semmint ő állította össze. Természetes számára, hogy egy csomó jegyzetet fűz össze, s így ugyanazon régi csúcok között szökell, és hallgatással siklik át a filozófiai síkságok fölött — pl. a III. és a XV. század fölött. Ez a fajta dolog olyan szélsőséges esetekhez vezet, mint Heideggernek az a kísérlete, hogy a „léttörténetet” a német egyetemeken a jelen század első felében a filozófiai vizsgákon szereplő szövegek kommentálása által írja meg. Miután fölcsudott a Heidegger által színre vitt dráma okozta révületből, az ember kezdi gyanúsni találni, hogy a Lét olyannyira közelről követi a tanmenetet.

Heidegger követői megváltoztatták a tanmenetet abból a célból, hogy minden Nietzscheben és Heideggerben tetőzzön, éppúgy, ahogy Russell megváltoztatta azt, hogy minden Fregehez és Russellhoz vezessen. A *Geistesgeschichte* olyképpen tudja megváltoztatni a kánont, amire a doxográfia nem képes. Ám ezek a részleges kánonrevíziók éles megvilágításba helyezik azt a tényt, hogy Nietzsche csak azoknak az embereknek tűnik oly fontosnak, akik a kanti etika befolyása alatt állnak, miként Frege csak azoknak, akiket a kanti ismeretelmélet tart fogva. Továbbra is zavaró azonban az a kérdés, hogy Kant hogyan vált ily elsődlegesen fontossá a számunkra. Általában azt mondjuk a hallgatóinknak, hogy filozófiai gondolkodásuk nem kerülheti meg Kantot, hanem át kell haladnia rajta; nem világos azonban, hogy ezen valamivel is többet értünk-e annál, hogy nem fogják megérteni az általunk írt könyveket, ha nem olvasták Kant könyveit. Amikor visszahúzódunk a filozófiai kánonból azon a módon, amit a részletes, vaskos és bonyolult intellektuális történetek tesznek lehetővé, akkor föltehetjük a kérdést, hogy vajon olyan lényeges-e, hogy a hallgatók megértsék azt, amit mi, mai filozófusok üzünk. Ez az a fajta önmagunk iránti tisztességes kétely, amely az embernek okot és bátorságot ad arra, hogy *radikálisan* új *Geistesgeschichte*t írjon — olyanfélét, mint amit Foucault *The Order of Things* c. műve testesít meg, nevezetes hivatkozásával „arra a figurára, akit Hume-nak nevezünk”.

Foucault hívei kifogást emelhetnek az ellen, hogy könyvét a *Geistesgeschichte*tébe sorolom; számomra azonban fontos egy csoportba állítanom pl. Hegel és Blumenberg történeteivel. Ugyanis az anyagiságra és a kontingenciára helyezett minden hangsúlya és a hegeli történet *geistlich* és dialektikus jellegével való minden szembenállása ellenére, jó néhány vonás rokonítja Foucault történetét a hegelivel. Mindkettő segít megválaszolni azt a kérdést, amit a doxográfia megkerül, hogy nevezetesen miképpen vagyunk mi jobbak vagy rosszabbak mint elődeinknek ez vagy az a halmaza. Mindketten helyet biztosítanak számunkra egy eposzban, a modern Európa eposzában, noha Foucault esetében olyan eposzról van szó, mely fölött semmilyen *Geschick* nem uralkodik. Foucault története, csakúgy mint Hegelé, tanulságot rejt



magában; igaz, hogy mind Foucault, mind pedig olvasói csak nehezen tudják megfogalmazni ezt a tanulságot, de emlékeznünk kell arra, hogy ugyanez volt a helyzet Hegelnek és olvasóinak esetében. Foucault összekapcsolja „azt a figurát, akit Hume-nak nevezünk” azzal, amit az orvosok és a rendőrség műveltek abban az időben, miként Hegel kapcsolta össze a különböző filozófusokat azzal, amit a papok és a zsarnokok műveltek a maguk korában. Az anyagának a szellemi alá történt hegeli szubszumálása ugyanazt a föladatot próbálja megoldani, mint az igazságnak a hatalom terminusaiban történő Foucault-féle magyarázata. Mindketten valami olyasmiről igyekeznek meggyőzni minket, értelmiségieket, amire ugyancsak rászorultunk — hogy egy adott kor magas kultúrája nem pusztán tájékozott, hanem inkább valami olyannak a kifejezése, ami lent a mélyben zajlik.

Azért hangsúlyozom ezt a pontot, mert Foucault példája, ha mellé vesszük azt a gyanút, amit előbb hangoztattam a filozófiát mint természetes fajtát, valamint az intellektuális történelem és a filozófiatörténet közti viszony „lefölöző” modelljét illetően, könnyen azt sugallhatná, hogy ha szélnek eresztjük a doxográfiát, akkor a *Geistesgeschichte* is vele kell mennie. Foucault több csodálója hajlamos azt gondolni, hogy nincs szükségünk többé olyan elbeszélésre, hogy a csúcok hogyan látják egymást. Sőt, az ember kísértést érezhet arra, hogy még tovább menjen és azt vesse fel, hogy a „filozófiatörténetírás” maga is olyan fogalom, amely túlélté hasznosságát — talán azért, mert a „filozófia” cím megtisztelő használata is túlélté a sajátját. Vajon nem elegendő-e, hogy van összetett, vaskos intellektuális történelmünk, mely mindenfajta (filozófiai, irodalmi, tudományos vagy egyéb) kánonnak híján van? Vajon szükség van-e valamilyen különös fajta történetére, amit „filozófiának” nevezünk, ha egyszer bizonytalan, hogy szükségünk van-e egy olyan diszciplína művelésének folytatására, ami a „filozófia” nevet viseli? Ha valóban azt hisszük, hogy nincs Isten, nincsenek létező esszenciák, sem pedig bármilyen pótlék helyettük, nem volna-e helyesebb úgy fölkavarni a dolgokat, hogy többé ne lehessen megkülönböztetni a tejet a fölértől, a fogalmat és a filozófiát az empirikustól és a történetitől?<sup>10</sup>

Mint jó materialista és nominalista, érthető módon rokonszenvezem ezzel a gondolatmenettel. Ám mint a *Geistesgeschichte* műkedvelője szeretnék ellenállni neki. Egyetértek az olyan kánonok elhagyásával, amelyek elavultak, de nem hiszem, hogy meglehetünk kánonok nélkül. Éspedig azért, mert nem lehetünk meg hősök nélkül. Szükségünk van hegycsúcsokra, hogy fölnézzünk rájuk. Szükségünk van arra, hogy történeteket beszéljünk el a halott óriásokról, ha egyszer azt a reménységünket, hogy

<sup>10</sup> Ennek a szkeptikus gondolatmenetnek az egyik kifejeződése J. Rée polémiája a „filozófiatörténet eszméje” ellen, amely „a filozófiát a szellemi termékek önálló örök szektoraként” mutatja be, mint aminek „saját története van, mely mint valamely alagúton keresztül, évszázadokra nyúlik vissza” (id. tanulmány, 32. o.). Tökéletesen egyetértek Rée-vel, de úgy gondolom, hogy az ember elkerülheti ezt a mítoszt, és közben mégis folytathatja azt a három műnemet, amelyet főntebb vázoltam, azáltal, hogy a „filozófia” elnevezést tudatosan megtisztelő és nem deskriptív értelemben használja.

meghaladhatjuk őket, konkrétá akarjuk tenni. Szükségünk van arra a gondolatra, hogy van valami olyan dolog, mint „filozófia” a szó megtisztelő értelmében — a gondolatra, hogy igenis vannak, legfőljb elménk nem képes eljutni hozzájuk, olyan kérdések, melyeket mindenkinek minden időben föl kellett tennie. Nem adhatjuk föl ezt az eszmét anélkül, hogy ne kelljen föladnunk azt a gondolatot, hogy az európai történelem megelőző korszakainak intellektüeljei közösséget alkotnak — olyan közösséget, melynek jó tagja lenni. Ha meg akarjuk őrizni önmagunknak ezt a képét, akkor szükségünk van a holtakkal való képzeletbeli beszélgetésre és arra a meggyőződésre, hogy mi messzebb látunk, mint ők. Ez azt jelenti, hogy szükségünk van *Geistesgeschichte*-re, öngazoló beszélgetésekre. Az alternatíva az a törekvés volna, melyet Foucault egyszer körvonalazott, ám azután, úgy gondolom, végül is föl adott — törekvés arra, hogy arctalanok legyünk, hogy lépünk túl az európai értelmiségiek közösségén, hogy tessünk kontextus nélküli anonimitást, mint Beckettnek azok az alakjai, akik föladták az öngazolást, a párbeszédet, a reményt. Ha az ember egy ilyen kísérletbe akar belefogni, akkor persze a *Geistesgeschichte* — még az a fajta materialista, nominalista, *entzauberte Geistesgeschichte* is, melyet Foucault-nak tulajdonítok — egyike a legelső dolgoknak, amiktől meg kell szabadulni. Jelen írás mélyén az a föltevés húzódik meg, hogy egy ilyen kísérletbe nem akarunk belefogni, hanem ehelyett inkább gazdagabbá és teljesebbé akarjuk tenni a holtakkal való párbeszédünket.

Ha ezt a föltevést elfogadjuk, akkor arra van szükségünk, hogy a filozófiatörténetet olyan emberek történetének lássuk, akik csodálatra méltó, ám jórészt sikertelen kísérleteket tettek arra, hogy föltegyék azokat a kérdéseket, amelyeket nekünk kellene föltennünk. Ezek az emberek jelöltek egy kánonban — szerzők listája, akiket az embernek nagyon is tanácsos elolvasnia, mielőtt megpróbál rájönni, milyen kérdések filozófiai kérdések, a szó megtisztelő értelmében. Nyilvánvaó, hogy a jelöltek bármennyike vagy osztja, vagy nem, jelenkori filozófusok ilyen vagy olyan csoportjának a problémáit. Hogy ez a filozófus hibája-e vagy a szóban forgó csoporté, azt nem lehet addig megállapítani, amíg az ember végig nem olvasta az összes jelöltet és föl nem állította saját kánonját — azaz el nem beszélte saját *Geistesgeschichte*-jét. Minél több olyanfajta intellektuális történelmet olvasunk, amely nem győtri magát azzal, hogy mely kérdések filozófiaiak és ki számít valóban filozófusnak, annál jobbak az esélyeink arra, hogy jelöltek minél hosszabb sora várhat a kánonba való fölvetelre. Minél változatosabb kánonokat fogadunk el — minél több egymással versengő *Geistesgeschichte*-nk van —, annál valószínűbben tudjuk rekonstruálni (előbb történetileg, utóbb racionálisan) a kiemelkedő gondolkodókat. Amint ez a versengés intenzívebbé válik, a doxográfiák alkotásának vágya gyöngülni fog, s ez bizonyára hasznos lesz. A versengés föltehetően soha sem fog bevégeződni — ám amíg folytatódik, addig nem fogjuk elveszíteni a közösséghez tartozás ama érzését, melyet csupán a szenvedélytől mentes beszélgetés tesz lehetővé.

(Fordította: Fehér M. István)

# AZ ÉSZ HASZNÁLATÁRÓL ÉS AZ ELME ÖKOLÓGIÁJÁRÓL

NICOLA BADALONI

A filozófiai ész háromféle használatának leírása a szándékom, ezáltal annak bemutatása, hogy 1. a múltban érvényes módszerek és összefüggések túlhaladottakká válnak; hogy 2. a transzcendentális kötelékek és az „evidencia” kultusza alóli fölszabadító folyamatok termékenyek lehetnek; és hogy 3. ilyen típusú fölszabadító tézisek nem szabad hogy magukba, filozófiai, vagy akár a józan ész okfejtésébe záruljanak, ellenkezőleg, az emberi tevékenység különböző területein kell hatniuk, megvilágítván ily módon a kutatás és a társadalmassulás gyakorlata között fennálló viszony értelmezésére vonatkozó szabadságot és önkontrollt biztosító programot.

A főntieknek megfelelően, egy olyan, általam negatívnak tartott modellből fogok kiindulni, amely ha nem is jelenkori, mégis könnyedén lefordítható megfelelő időszereű példákra; a gondolatsort két pozitív modell körvonalainak fölvezetésével fogom folytatni, egy olyan sorrendnek megfelelően, ahol az első modell szerintem a fölszabadító potencialitás maximumát szorosan vett filozófiai értelemben képviseli, és így a józan ész okfejtésére gyakorolt befolyásának jellegét tekintve tartalmi szempontból korlátozott marad; míg a másodikról úgy vélem, hogy gazdagabb, és képes mindazoknak a potencialításoknak és kockázatoknak a tudatosítására, melyeket korunk új ipari forradalma képvisel az individuum és a faj számára.

A három modellt kötetlen és szakzsargonmentes formában fogom bemutatni. Az első, mint azt már jeleztem, a „rend” és az „evidencia” fogalmi negatív kombinációjára vonatkozik, és a fölvilágosodás filozófiájának egy olyan középponti momentumára utal, amelyet természetesen eltérő céllal is lehetne elemezni. A közérthetőség érdekében tagolni fogom kifejtésemet, és a „modell” terminust fogom használni, annak ellenére, hogy a kifejtés tisztán diszkurzív jellegét tekintve, sokkal inkább a „modell első, második és harmadik reprezentációjáról” kellene beszélnem. A kifejtést olyan konklúzióval fogom lezárni, melyben az adott modell általam történt előnyben részesítését próbálom megindokolni.

## ELSŐ MODELL

A filozófus J. J. Rousseau, aki, egész szellemiségével, napjainkban ismét jelentkező problémákkal birkózott (mint amilyen például a gazdagok és szegények szembenálló existenciájának immorálisként való megítélése), nagy csodálattal viseltetett (az általa

is szerkesztett) *Enciklopédia* egyik szócikke iránt. Az „Evidencia” címszóról van szó, mely a filozófus, közgazdász és orvos François Quesnay írása.

Ennek az írásnak az az érdeme, hogy kartezianizmust és empirista hagyományt olyan összefüggésben egyesít, amely szerint érzéki és morális ismereteink evidenciájának bizonyítéka a tárgyvaló *megfelelésben* áll, mely tárgy mindazonáltal magábanvaló, tehát számunkra voltaképpen ismeretlen. Mi szavatolja tehát az *evidenciát*? Válaszában Quesnay az emlékezetre mint az ember és az állat megismerő képességeinek hagyományos támaszára való hivatkozással érvel; e kiegészítő jellegét az emlékezet (ahogyan azt az angol Frances A. Yates, illetve Olaszországban, Paolo Rossi kimutatták) a modern tudomány megszületése után is megőrzi.

Quesnay ezt írja: „Az érzékek és az emlékezet ugyanazon tárgyakra vonatkozó alternatív gyakorlásával megtanuljuk, hogy az emlékezet nem csal meg minket, ha észben tartjuk, hogy ezeknek a tárgyaknak a létezéséről az érzékek útján tudunk.”<sup>1</sup> Amellett, hogy előlegezi az idealizmus cáfolatának *A tiszta ész kritikája* második kiadásához fűzött kanti érveit, Quesnay egy antiegoisztikus vagy, a későbbi meghatározás szerint, antiszolipszisztikus bizonyítékot alapoz meg, érzékeink passzivitására és az őket kívülről, valamint belülről befolyásoló egyfajta hatóerő egyidejű aktivitására támaszkodva.

Továbbra is főnnáll azonban a tény, hogy Quesnay számára megismerésünk, és vele a dolgok, rendjét az a harmónia képezi, mely testünk szerveződése és a „dolgok lényegi, valamint szükségszerű viszonylatai”<sup>2</sup> között áll fenn. A rendnek ez a fogalma már önmagában is fölöttébb kétértelmű, mert az evidencia révén a szükségszerűség (necessità) jellegének nyomát hagyja bárminémű viszonyon, mely a társadalom és természet körén belül alakult ki, és amelynek egzisztenciáját az érzékek és az emlékezet észlelni képesek.

Ily módon, ha Quesnay vagy tanítványai (mint például Mercier de la Rivière abbé) gazdaságtani műveit elemezzük, azt találjuk, hogy a rend fogalmán keresztül, az „evidens ismeret” jellege a hatalmon lévő rendek által kívánatosnak vagy szükségesnek tartott megoldásformára tevődik át, bármilyen legyen is az. Íme egy példa Mercier abbé legfontosabb művéből: „Bármilyen módon oszlik is meg egy társadalom a rend evidens ismerete és ez ismeret ignorálása között, az mindig igaz, hogy ha az első osztály, a felvilágosult osztály, fizikailag nem a legerősebb, akkor nem lesz képes uralkodni a második osztályon, és nem lesz képes azt tartósan alávetni a rendnek; és hogy, végül, mivel ily módon az első osztály autoritása nem képes másként, mint a hozzátartozó fizikai erő jogán tartani fenn magát, az autoritás örök feltételévé válik a nemzet egyik részének a másik rész ellen vívott beháborúja.”<sup>3</sup> Ily módon, Quesnay elmélete szerint, a rend, a hatalom fölhasználásával, mindazzal kapcsolatban

<sup>1</sup> François Quesnay et la Physiocratie, Textes annotée, II. köt. Paris 1958, 506. o.

<sup>2</sup> Uo. 401. o.

<sup>3</sup> L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, Londres MDCCLXXVII, I. köt. 87. o.

érvényesíthető, ami embereknek egy a társadalom fölötti uralommal rendelkező osztálya számára *agréable*.

A fiziokraták ellenfelei, különösen Linguet és Mably, azonban Rousseau is, olyan eltérő, alternatív megoldásokat dolgoztak ki, melyek, ha úgy tetszik, vitathatók ugyan, de mindenképpen leleplezték a quesnayi rend-elméletnek amaz imaginárius jellegét, mely a rendnek az objektív, természeti és örök igazság szintjére való emelésében rejlik. Az ilyen típusú eldologiasítással szemben, már a következő évszázad negyvenes éveiben, Marx a termelési módok történetiségét és a válságokkal szembeni törékenységét idézte szakadatlanul.

## MÁSODIK MODELL

A gazdasági kategóriákkal összefüggésben bevezetett rend-fogalom ennyire leegyszerűsítő használatának kétségbevonásához elegendő lenne az „ideológia” egy megfelelő elmélete, pl. az, amelyet L. Dumont vázolt föl a *Homo Aequalis*ban.<sup>4</sup> Összetettebb eszközökre lenne azonban szükségünk ahhoz, hogy a rend-fogalom tradicionális episztemológiák és transzcendentális filozófiák által megalapozott és alátámasztott — modern működtetésének kényszerjellegű aspektusaival szembenézhessünk, egészen annak legújabb, az amerikai és a német szociológiában való kifejeződéséig. Ezen irányzatok színvonalas vitapartnerének vélem a kortárs amerikai filozófust, R. Rortyt, különösen legújabb, a *Filozófia és a természet tükre* című könyve alapján. Ebből a szövegből fogok kiindulni tehát, akkor is, ha nem kerülhetem el, hogy ne utaljak néhány vitára a legújabb amerikai filozófián belül, melyekben szükségképpen maga Rorty is érdekelt.

Rorty polémiájának fő tárgya pontosan az, a kartéziáns hagyomány középpontját képező *elmefilozófia*, mely, legalábbis embrionális formában, az érzéki világ egyfajta objektív reprezentációjára vonatkozó igénnyel lép föl, mintha egy az elmében rögzített tükör lehetővé tehetné az elme képességei számára a világ reprezentálását. A helyzet nem változik Locke-kal és Kanttal sem. Locke „tabula rasa”-ja végső soron a reflexív elmébe húzódik vissza, s még Kant is a kartéziánus modell foglya marad, amennyiben ugyanis transzcendentális eszközökre támaszkodva kísérel meg választ adni az episztemológiai kérdéscsoportra.<sup>5</sup> Rorty pontosan azt a elképzelést vitatja, amely szerint a filozófiának a megismerés/ismeret illetőleg a tudomány *megalapozására* kellene redukálnia, és azt állítja, hogy „a filozófia sokkal inkább a kultúra egy neme, hang az emberiség beszélgetésében, [...] amelynek középpontjába, egy adott időpontban, nem dialektikus szükségszerűség alapján kerül egy adott probléma, hanem különböző, a beszélgetésben másutt lezajló események [...] vagy pedig valami

<sup>4</sup> L. Dumont: *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977, Bibliothèque des Sciences humaines, 58 skk. o.

<sup>5</sup> R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1980, 147. o.

újat elgondoló zseniális emberek (Hegel, Marx, Freud, Frege, Wittgenstein, Heidegger) eredményeként, vagy esetleg több ilyen jellegű erő eredőjeként”.<sup>6</sup> Ezt az episztemológiából a hermeneutikába való átlépést nem lehet azonban megérteni anélkül, hogy ne vennénk figyelembe századunk logikai és lingvisztikai forradalmát, illetve azokat a nehézségeket, amelyekkel egyik is, másik is szembetalálta magát. Rorty számára a filozófia egyfajta módja annak, ahogy a bölcsességet gondoljuk el; a bölcsességet, mint „olyasvalamit, aminek a szeretete nem azonos az érvelés szenvedélyével és aminek a feladata nem a lényeg reprezentációjához szükséges korrekt szótár feltárásában áll; hanem mint ami [sokkal inkább] a beszélgetésben való részvételhez szükséges gyakorlati bölcsesség”.<sup>7</sup> Amikor olyan filozófusok, mint Marx, Freud és Sartre „tetteink és állításaink igazolására szolgáló megszokott modellünk újfajta magyarázatát ajánlják, s amikor mi ezeket a magyarázatokat megértjük és létünkbe beépítjük, akkor a szótárt és magatartást módosító reflexió jelenségének fényes példáit látjuk”.<sup>8</sup> A „filozófiai realizmus”-ba vetett túlzott bizalom nem más, mint „a normál diskurzus ama tendenciája, hogy a beszélgetés folyását lerögzítse, azáltal, hogy magát úgy állítja be, mint ami rendelkezik azzal a képességgel, hogy egy adott érv kanonikus szótárát nyújtsa”.<sup>9</sup> Ez a normál diskurzus [normal discourse] „lerögzítésére” történő utalás az „empirizmus két dogmájá”-val (a közvetlen tapasztalat terminusaiban fölfogott esszencializmussal és redukcionizmussal) szembeni quine-i kritika elfogadását foglalja magában. Míg azonban Quine radikális pragmatizmusát a tudományos örökség és az érzéki ingerek megszakítatlan folyamának együttes jelenléte jellemzi, addig Rorty hermeneutikája elszakad a „behaviorizmus”-tól, hiszen számára az inger inkább történelmi-társadalmi, mint pszichológiai jellegű. A normalitásnak lerögzítő tendenciájával szemben — mely Th. Kuhn híres megkülönböztetésére utal — Rorty azt hozza föl, hogy bizonyos esetekben a hermeneutika tekinthet magára úgy, mint egy nem-normál diskurzus tanulmányozására, „valamely normál diskurzus szempontjából, [. . .] és túlhaladhatja a rá jellemző nyárspolgáriságot, ha nem redukáló módon jár el, abban a reményben, hogy a dolgok új oldalait tárja föl”.<sup>10</sup> A Kuhn-nal szembeszögezett szubjektivizmus-váddal kapcsolatban Rorty emlékeztet arra, hogy „jelentésre a szavak sokkal inkább más szavak révén, mint saját reprezentáló jellegüknél fogva tesznek szert s ennek eredőjeként a szótárak privilégiumaikat sokkal inkább az őket használó emberektől, mint a reálisra irányuló áttetszőségüktől nyerik”.<sup>11</sup> A „szótár” terminus föltűnése egy másik amerikai filozófusra, Hilary Putnamre utal, akinek gondolati útja az analitikus filozófia válságát tanúsítja. Putnam, mint realista, úgy véli, hogy „az egymást követő

<sup>6</sup> U. o. 264. o.

<sup>7</sup> Uo. 372. o.

<sup>8</sup> Uo. 386. o.

<sup>9</sup> Uo. 386—387. o.

<sup>10</sup> Uo. 320—321. o.

<sup>11</sup> Uo. 368. o.

tudományos elméletek *ugyanazon* dolgokra vonatkoznak (a hőre, az elektromosságra, az elektronokra stb.), és ez azt feltételezi, hogy az olyan terminusok mint pl. az 'elektromosság', transz-teoretikus terminusokként tárgyalandók, [...] azaz mint olyan terminusok, melyek különböző elméletekben azonos referenciával rendelkeznek".<sup>12</sup> A következőkben, az M. Dummett-tel folytatott vitájában Putnam megváltoztatta álláspontját, és korábbi realizmusát metafizikai jellegűként határozta meg. Új nézőpontjának megfelelően azt állítja, hogy „a belső realizmus mindaz, ami szükségletünk, illetve ami kényszerűség”.<sup>13</sup> Az igazolás tehát Peirce terminusaiban nyeri el új meghatározását. A *referencia* a benső realista számára egyfajta ideális elmélet, és minden ennek keretei között játszódik le. Mint Quine-nál, itt is az egyfajta demitologizált kantianizmusban megjelenő kimeríthetetlen határról van szó, abban az értelemben ugyanis, hogy a megismerés még akkor is társadalmi jellegű, ha főszereplője a transzcendentális én marad. Rorty számára ez egy régi problémának ismételt fölbukkanását jelenti, mely egyébként Dummettnek az első filozófiára vonatkozó amaz eszméjéből is adódik, mely szerint az a nyelvben rejlik. Ugyanis, ha az első filozófia „rendelkezik alapokkal, akkor ugyanúgy téves”, miként „a megismerés-/ismeret, mely rendelkezik alapokkal”.<sup>14</sup> Rorty vizsgálódásának célpontja tehát az interszubjektív kommunikációként fölfogott és a gyakorlati megvalósításra előkészítendő új életformák reményében zajló emberi beszélgetés. A Platóntól Kantig és a modern episztemológiáig ívelő filozófiai paradigmára vonatkozó kritika, leválasztva az egyéb emberi aktivitással való összefüggésétől, hatalmas fölszabadító erővel rendelkezik. A gyakorlat, a szokás és a társadalmi interkommunikáció elsőbbsége, a különböző filozófiai és nem-filozófiai nézőpontok közötti nagyobb megértés keresése, mindazonáltal a beszélgetés tartalmára, és különösképpen az e konverzációt olyannyira megnehezítő akadályokra vonatkozó, fokozott számvetés igényére figyelmeztetnek. Ezek az akadályok nem egyszerűen episztemológiai természetűek, de meghatározó tényezőjükké válnak a társadalmilag levezetett, és gyakran naturalisztikusan igazolt, intellektuális és morális kisajátításformák is. — Rorty gondolatmenetét folytatni kell.

### HARMADIK MODELL

Rorty modelljének bemutatása előtt hadd emeljem ki a „konverzáció” fölszabadító funkcióját, lingvisztikai értelemben vett pszichoanalitikus és „terapeutikus” implikációival együtt. Az *első modell* esetében a „konverzáció” pregnáns jelentést ölt magára, amennyiben képes arra, hogy viszonyt létesítsen „tudás és emberi tevékenység”

<sup>12</sup> H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press 1975, 197. o.

<sup>13</sup> Putnam: *Meaning and the Moral Sciences*, Boston—London 1978, 130. o.

<sup>14</sup> R. Rorty, i. m. 264. o.

között. Ez az alcíme annak az A. Gargani által koordinált kutatási sorozatnak, mely kötetbe<sup>15</sup> gyűjtése után, nagy vitát váltott ki Olaszországban és külföldön is.

„Ész és változás” című fölszólalásomban fölhasználtam a H. von Foersternek<sup>16</sup> köszönhető „zaj” [noise] és „zajból eredő rend” fogalmát. Természetesen világos: nem ez volt az első alkalom arra, hogy az élet és szervezet eredetére vonatkozó (legalábbis *de facto*) materialisztikus fölfogáson belül a kauzalitás fogalma fölhasználásra került. Elegendő volna itt ugyanis a kozmológia és az epikureus etika híres tárgykörére emlékeztetnünk. Foerster egyébként néhány, olyan kockára vonatkozó érdekes kísérletet ajánlott, melyek esetlegesen vannak elhelyezve egy három-három oldalán két ellentétesen magnetizált csúccsal rendelkező dobozban. A bizonyos időre erőteljes rázásnak kitett, majd kinyitott dobozban nem kocka-halom tárult föl, hanem a kockák olyan elhelyezkedése, mely egyfelől lehetővé tette, hogy struktúráról és rendről essék szó, másfelől azonban kizárta azt, hogy egyedülállóságról és szükségszerűségről beszéljünk.

Egy a biológiai rend értelmének és specifikumának megmagyarázására tett és csak némely aspektusa szempontjából analóg kísérlet során, egy kutatócsoport (köztük G. Bateson, H. Maturana és Francisco J. Varela) megpróbálta a „komputer” konfigurációját mint ellenőrző és potenciális uralmi eszközt gondolni újra. Kutatásuk specifikus tárgyát azok a zárt struktúrákként értelmezett, biológiai rendszerek képezik, melyek a külső környezet ösztönzésére homeosztatisztikus stabilitásukkal válaszolnak. Három vitás pont vetődött föl, legalábbis Varelának itt vizsgált kutatásában<sup>17</sup>: 1. az identitás rendszere; 2. e rendszer viselkedése az *interakciókban* föllépő *nem-identikus* irányban; 3. e két eltérő uralmi formához való viszonyulás módja. Az identitás eszméje az élő organizmusok és különösen agyi funkcióik autonómiájának eszméjére alapul, ugyanakkor operativitásuk „rekurzív” jellege önformáló, illetve autopoietikus mechanizmusoknak ad helyet. Ami az interakciókat illeti, ezek olyan karakterisztikával jelennek meg, amelynek következtében a biológiai rendszer identitása azoknak a válaszoknak az eredménye, melyeket e rendszer a környezetből eredő *szabályosságokra* és *szabálytalanságokra* adni képes. Indentitás és interakció csak viszonylagos kettősséget képez tehát, ugyanis a külső hatásokkal szembeni zártság egységet eredményez, mely egységet úgy kell fölfogni, mint az autopoietikus rendszernek e külső hatásokra kizárólag önnön funkcionalitásának terminusaiban (pl. a hő homeosztatisztikus stabilitásának vagy az organizmus immunológikus védelmének jelenségében) adott válaszát. A válaszok belső jellemzője egyébként nem zárja ki azt a

<sup>15</sup> A. Gargani és mások: *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979.

<sup>16</sup> H. von Foerster: „On Self-Organizing Systems and Their Environments”, *Self-Organizing Systems*, Pergamon, New York 1960.

<sup>17</sup> Francisco J. Varela: *Principles of Biological Autonomy*, Northolland, New York 1979. Lásd még in: Humberto R. Maturana and Francisco J. Varela: *Autopoiesis and Cognition*, Boston—London—Dordrecht 1977, Boston Studies in Philosophy of Science.



tényt, hogy a világ és az autonóm biológiai egységek, a maguk módján, a komplementaritás állapotát hozzák létre, és ennek megfelelően kizárólag egy külső megfigyelő számára válják lehetővé a környezeti világ olyan dologi objektivitás-jegyeinek megragadása, melyeket G. Frege és mások figyeltek meg.

Íme tehát egy eltérő, ám hasonló mód arra, hogy megszabaduljunk a gondolkodás bensőségeinek elképzeléséhez kapcsolódó kartéziánus tükörtől. Varela mint a szervezet szempontjából *elengedhetetlen követelményt* jellemzi azokat, melyek az autopoietikus identitáshoz kapcsolódnak; ugyanakkor strukturális szempontból *elengedhetetlen követelményekként* határozza meg mindazokat, melyek a „világ” számára teszik lehetővé a homeosztatisz apparatusok identikus képződményein belüli szerepjátszást; és végül mint információs szempontból *elengedhetetlen követelményeket* tekinti a megfigyelőnek tulajdonított funkciót, mely megfigyelő, egyszersmind megismerő szubjektum is, és mint ilyen „cezúrákat” hoz létre a struktúrában abból a célból, hogy megismerje e struktúra formációs, valamint evolúciós természetű folyamatait. Az autopoietikus rendszerek és komponenseik eredetére vonatkozó kérdésre Varela úgy felel, hogy az evolúció *de facto* az egységnek rendelődik alá, maximum egy differenciációs folyamat formájában végbemenő szelekció által kiváltott változási sorozatnak adhat helyet. Elesik ily módon az evolúciónak, mint a faj individuum fölötti győzelmének, XVIII. századi értelmezése. Az evolúció darwini fogalma, mondja Varela, képesnek tűnt arra, hogy „egy kompetitív környezetre vonatkozóan a társadalmi fenomenológia magyarázatát nyújtsa, csakúgy, mint tudományos igazolást az individuális sorsnak az emberiség, állam és társadalom fogalmaira alaptalanul átruházott, a transzcendentális értékekkel szembeni alárendeltségi viszonyára vonatkozóan. Az ember társadalomtörténete *de facto* feltárja [. . .] transzcendentális fogalmaknak abból a célból történő folyamatos használatát, hogy ezáltal igazolni lehessen a társadalmi diszkriminációt, a szolgaságot, a gazdasági alárendeltséget, valamint személyek individuális vagy kollektív politikai alávetését, a fenti fogalmakban rejlő értékek képviselőit igényt tartó egyének terveinek és szeszélyeinek megfelelően [. . .]. Ennek ellenére ezek az érvek nem érvényesek az individuum fajhoz képesti alárendeltségének igazolásához, mivel a biológiai fenomenológia az individuumok autonómiáján alapszik [. . .]”.<sup>18</sup>

Egy autopoietikus egység interakcióinak uralma tehát nem más, mint a „deformációk” uralma, amellyel függetlensége elvesztése nélkül szembesülhet. Az ontogenezis egy az egység elvesztése nélküli, szakadatlan strukturális változásban megtestesülő folyamat. Bensőleg a szervezet — állítja a továbbiakban Varela — nem rendelkezhet „semiféle abszolút ismerettel, [. . .] és minden egyes lehetséges relatív ismeret egy sikeres vagy egy létfontosságú autopoiezis útján jutott érvényre”.<sup>19</sup> Kommunikatív interakciók leíró ismerete lingvisztikai uralmat képez. A nyelv, a másik nyelv

<sup>18</sup> Uo. 46. o.

<sup>19</sup> Uo. 48. o.

viselkedésére vonatkozóan, annak konnotatív leírását vagy pedig konszenzuális denotációját adhatja meg. Ennek ellenére azonban, lingvisztikai uralommal a *megfigyelő* rendelkezik, és ezen uralom nem függ össze az autopoiezissel. A még kifejezettebben tudományos területen az autopoiezis fogalma ritkán vezethető vissza funkcionális típusú operatív kapcsolatokra, mert az ilyen jellegű (a tudományos) leírás olyan típusú megfigyelőt tételez föl, aki egy adott rendszert szélesebb közegbe emel át, a második alrendszerévé redukálván ezzel az elsőt. Szokásosan így járnak el a tudományos magyarázatok akkor, amikor egy adott uralmi formát, a megfigyelők egy társadalmi csoportjára való vonatkozásban, intelligibilisként állapítanak, illetve ítélnek meg, s ahol a megfigyelők társadalmi csoportját a tudósok vagy az emberiség közössége alkotja. Ebben az esetben a magyarázat három formában jelenik meg: 1. operacionális formában, ha autopoietikus rendszerekre vonatkozik; 2. élő rendszerek és a környezet közötti interreláció formájában, időnként egy mechanisztikus típusú uralkodó hagyománynak megfelelően kauzális magyarázatra vezetve vissza; 3. leíró és a megfigyelő valamely nézőpontjához kapcsolódó formában, ahol a megfigyelő „alapfeltevése az, hogy a jelenségek egy adott meghatározott rendben vagy modellben jelennek meg, ennek ellenére azonban az ő figyelme ezen rend bizonyos, a kutatók közösségéhez kapcsolódó *momentumaira* összpontosul. Így ezek a magyarázat-módok csak abban az esetben kizáróak és kontradiktórikusak, ha feltételezzük, hogy a természeti törvények a kutatók közösségétől függetlenül is megérthetők.”<sup>20</sup>

Ez utóbbi, szimbolikus vagy kommunikációs megismerés/ismeret-típus az, amely az evolúciós magyarázatokat lehetővé teszi (ahogyan azt H. Pattée kimutatta<sup>21</sup>). Amennyiben a szelekció és az evolúció nem létezhet reprodukció nélkül, a reprodukció alakulása akkor válhat érdekessé, ha a specifikációs folyamat rendelkezik strukturális kontinuitással, és ha *van* elégséges flexibilitás a szelekcionálandó komponensek változékonyságának létrehozásához. M. Eigen 1971-ben bemutatta azt a sejt-sorozatot létrehozni képes, minimális struktúrát mely azután, információs (nukleinsav) és strukturális (protein) komponensek fölhasználásával, szervezeti egységet képes alkotni. Ha ezt a folyamatot az időkontinuitás terminusaiban magyarázzuk, akkor a megfigyelő által érvényesített szimbolikus leírás egy lerövidítés-típusnak felel meg. Más szavakkal, az ilyen típusú leírás kötelékeket állít föl, majd pedig e kötelékekre alapuló hierarchikus szinteket hoz létre. Jó példa lehetne minderre az a tény, hogy Darwin elgondolását mi nem úgy tekintjük, mint manipuláció eredményét, hanem éppenséggel mint a kutatók közösségén belül egyetértést teremtő szimbolikus magyarázatot. A szimbolikus leírások és magyarázatok különböznek az operatív magyarázatoktól, ugyanakkor azonban megengedhetők és szükségesek a természeti és a kulturális autonóm rendszerek létének és progresszív változásának megértéséhez.

<sup>20</sup> Uo. 72—73. o.

<sup>21</sup> H. Pattée: „The Nature of Hierarchical Controls in Living Matter”, *Foundations of Mathematical Biology*, szerk. R. Rosen, Academic Press, New York 1972, vol. I.

Mindemellett, a hagyományosan kauzális összefüggésben kifejezésre jutó és a klasszikus mechanika stabilitására támaszkodó második típusú magyarázat a kooperáló interakciók komplexitása révén gyümölcsözően integrálható a többszintű rendszerek körébe. A duális, kauzális és interakciós magyarázat, kizárások föltételezése nélkül, lehetővé teszi, hogy a *konverzáció uralmi keretébe* visszakerüljenek a dialektika elemei. Igaz mindez a megfigyelői szimbolikus leírásra is, mely annyiban válik megengedhetővé, amennyiben természeti vagy társadalmi aggregátumnak vagyunk a részesei. A megfigyelő, úgy is mint közösség, nem a biológiai individuum, hanem a (természeti, illetve nem természeti) történelemben hermenautaként résztvevő ember. Az objektívizmust nem a szubjektívizmus váltja föl, hanem az interdependenciában való részvétel. A relatív stabilitást a biológiai individuumok válaszainak cirkularitása tartja fenn: ez a biológiai individuum, fölszabadulván a kontroll túlsúlya alól, megismeri a környezetét, amennyiben egyfelől vicí módon dolgozza ki válaszait, másfelől pedig, a megfigyelő szerepében, megengedhető módon szimbolikusan értelmezi őket.

E harmadik racionalitás-modellt úgy ítélem meg, mint kísérletet arra, hogy konkrét témákat nyújtson a konverzáció számára. Az egyik ilyen konkrét téma a Wiener visszahatás-fogalmában bennerejlő racionalitás-kritika. Igazként állítható, hogy egy adott rendszer nem függ komponenseinek különös tulajdonságaitól, annál is inkább, mivel *valami többletet* képvisel hozzájuk képest. Varela a következő meghatározásban általánosítja Wiener ilyen típusú racionalitás-formáját: „Minden alkalommal, midőn egy adott egész identifikálásra kerül, ezen egész interakciói mint egymás között körkörös módon összefüggésben állók jelennek meg, és amennyiben nem akarjuk elveszíteni a rendszerjellegét, ezen interakciók nem tekinthetők ok és okozat lineáris viszonylataiként.”<sup>22</sup> Nagyon megnyugtató az a tény, hogy az „egész” Varela számára az individuum, és hogy egyéb, vagyis strukturális, szimbolikus, sőt lineáris oksági formájú megismerésformák is sikeresen fölhasználhatók maradnak, elejtven az ellenőrzés teleológiáját, s a racionalitást tűzven ki célul.

Ugyanígy megnyugtató az a tény is, hogy G. Bateson, mint konverzációs argumentumot, fölvetette a „kettős kötelék” patológikus témáját. Egy skizofrén játék leírásáról van szó, mely az anya iránti szeretetre való fölszólításból indul ki, egy kvázi tudattalan üzenetközvetítés révén bontakozik ki, amelynek révén a gyermek tudja, hogy az anyát szeretni bűn, és a játék folytatására vonatkozó paranccsal zárul. Az eredmény nem lehet más, mint az, hogy a gyermek tudatában egy megkettőződött valóság épül ki. A legközvetlenebbül kifejezésre jutó paradoxon abban áll, hogy a gyermeket „spontán viselkedésre” szólítjuk föl, ami már magában is lehetetlen kíváncsi. Másfelől nem lehet a differenciális mechanikára jellemző klasszikus stabilitás-fogalomra redukálni a biológiai egységet magát, ugyanis az interdependens változók együttesének különösképpen gazdagnak kell lennie ahhoz, hogy lehetővé

<sup>22</sup> Uo. 167. o.

válják az *egység* sajátos esetének rögzítése, és, ennek következtében, a szervezet létrejövetele. Mint látható, a jelenkori *konverzáció-résztevők* számára már korábban kutatási programokként megsejtett és nyelvekben rögzített problémák újra-jelentkezéséről van szó, mely nyelveket azonban *kizárólag ma* vagyunk képesek szimbolikusként megítélni.

## KONKLÚZIÓ

Mi az oka tehát azon „ész”-fogalom előnyben részesítésének, mely, az elme-tükörre vonatkozó kritikával való egyetértés ellenére, a világ komplexitásának befogadása céljából törekszik a konverzációt kiszélesíteni? Definiálható-e az elme az önnön reflexivitásába való bezárásnak kényszerűsége nélkül? Úgy ítélem meg, hogy az elmének G. Batesontól eredő kettős definíciója dialektikus, és hogy G. Bateson egyfelől, Hegelhez hasonlóan, a „differencia” nagy horderejű témájából indul ki, másfelől pedig, Marxhoz hasonlóan, ezt a képességek fejlődéséhez köti, mely végül a tanulás/elsajátítás-elméletben konkretizálódik. Azt írja Bateson, hogy egy rendszer, mely magát „elmének” nevezheti, minimálisan a következő jegyekkel rendelkezik: „1. A rendszer differenciákra és differenciák révén fog hatni. 2. A rendszer zárt gyűrűkből vagy közvetítő csatornák hálózatából fog állni, amelyeken keresztül fognak közvetítődni a differenciák [ . . . ] 3. A rendszeren belül zajló események jelentős része sokkal nagyobb mértékben a válaszadó komponenstől nyer majd energiát, mint a kezdeményező komponens hatása révén. 4. A rendszer a homeosztázis vagy az instabilitás irányába mutató önkorrektív jelleget fog felmutatni. Az önkorrektív kísérletezések és tévedések útján történő előrehaladást foglal magában.”<sup>23</sup> Egy korábbi, sajátos tanulás/elsajátítás-logikájában Bateson fölhasználja B. Russell típus-elméletét, megkülönböztetve egy zéró típusú tanulást, melynek sajátossága a korrekció iránti érzéketlenséggel egybekötött válasz; egy egyes típusú tanulást, mely képes arra, hogy egy alternatíva-együttes keretén belüli tévedés-korrekcióval változtasson a válasz sajátosságán; egy kettes típusú tanulást, mely egy a választás kivitelezésének keretét jelentő alternatíva-együttes korrekciós változtatást teszi lehetővé; egy hármas típusú tanulást, mely a választás kivitelezésének keretét jelentő alternatíva-együttesek rendszerén belüli korrekciós változtatást jelent.<sup>24</sup> Számot vetvén ugyan a negyedik szinten előrelátható, és itt mellőzött, kvázi brunói tendenciával, továbbra is fönnáll az a tény, mely szerint Varela *részvétel-szemantikája* eredményesen összebékíthető a tanulás/elsajátítás-szintek feszült helyzetével. Ahhoz, hogy konverzáció jöjjön létre, mindenki számára biztosítani kell a részvétel

<sup>23</sup> G. Bateson: *Verso un'ecologia della mente* (ol. ford.), Milano 1983 (3. kiad.), 502. o.; lásd még G. Bateson: *Mente e natura* (ol. ford.), Milano 1984.

<sup>24</sup> Uo. 319. o.

lehetőségének föltételeit, elsődleges szabályként rögzítve azt, hogy mindenki érdekelt a saját, illetve a környezettel folytatott konverzációban.

Mindennek kapcsán, gondolatmenetünk végén, érdemes visszatérni kiindulópontunkhoz, melyben a fiziokratáknál megjelenő, bár történelmileg motivált rendfoglalom kritikánk tárgyául szolgált naturalisztikus tévedése miatt; esetünkben az örökkévalóságra és változtathatatlanságra vonatkozó igényének bejelentése alapján. Az a fogalmi képlet, mely a termelés és a társadalmi reprodukció strukturális rendszerét a lehető legradikálisabb módon társította egy olyan szemantikával, mely tárgyához való viszonyát tekintve, magának a batesoni szinteknek az irányába mutat — nem más, mint a politikai gazdaságtan bírálataként tetet öltő marxi elmélet alapja. A marxi elméletre is igaz, hogy benne a „megfigyelőként” funkcionáló és aktívan megismerő, illetve résztvevő kritikai dimenzió tárgya egy *zárt rendszer*, annak ellenére, hogy a biológiai típusú autopoietikus cirkularitáshoz képest kevésbé kötött jellegű. A főnnálló termelési mód kimerítheti önnön belső válasz-kapacitását, és helyet adhat egy meghaladásként definiált folytonosság—elkülönbözés alapú viszonyinak. Ténylegesen arról van szó, hogy a történelmi-társadalmi környezetből eredő zavarok, illetve válságok együttese gyakorlatilag homeosztatisz típusú válaszokat hoz létre addig a pillanatig, ameddig a külső jelenségek, azáltal, hogy kimozdítják a változók kötelékeit, fölborítják az invarianciák rendjét, és meggyöngítik vagy egyenesen eltüntetik az egység hagyományosan főnnálló pontjait, specifikációkra és változtatásokra kényszerítik a rendszert, amelyekre azután a megfigyelő, vagyis a kritikus résztvevő és a közösség tudatos és kommunikációs módon hat. Lényeges az, hogy a főt említett kritikus „ész” (vagyis az ember mint állampolgár, tudós, munkás) ne veszítse el a tárgyával, illetve a főt említett kommunikációs praxissal való viszonyt. És ugyanígy lényeges az is, hogy — mint arra már sok szempontból történt utalás — a kritika terjedjen ki az ember—természet interrelációra is, fölszámolván ezzel a természettel szembeni despotikus uralom régi pozitivistikus fölfogását. A tárgy ilyen irányú kiterjesztése és módosítása nélkül maga az első szemantika sem lesz képes arra, hogy kommunikációs keretek között a felsőbb szintek felé mutathasson. Ugyanakkor viszont, az a kritikus kérdésfeltevés, mely a természeti környezet és a biológiai rendszerek interrelációjára vonatkozó problémák kényes voltának megvilágítása céljából a Bateson és mások által fölhasznált differenciákkal és cezúrákkal függ össze, a filozófia oldaláról nézve két szempontból döntő fontosságú. Az első szempont annak a szükségességére vonatkozik, hogy a pozitivistikus típusú, a referenciára és a jelentésre vonatkozó fregei problémával, illetve a kibernetikának mint pusztán ellenőrző-apparátusnak a problémájával összefüggésben álló „kemény rezon” túlzott mértékben ne nyerjen teret, akkor sem, ha nyilvánvaló is, hogy az adott nyelvek dialektikájának fényében a kommunikációs és konverzációs diskurzusnak össze kell fonódnia ezzel a tudományban tetet öltő „kemény rezon”-nal. A második szempont ugyanakkor annak szükségességére vonatkozik, hogy ne engedjünk mértéktelenül teret a retorikusan érvelő típusú „gyenge rezon”-nak, mely természetesen hasznos a maga közege belül, ahol az idealisztikus gátak leküzdése után jelentős fejlődést futott

be, de amely filozófiai nyelvként nem tudja nem elveszíteni minden kapcsolatát a pragmatikus tartalmakkal, s a hatalmas technológiai átalakulás jelenlétében és kilátásában fölvetődő morális problémákkal. A „gyenge rezon” teret enged a cselekvésnek, anélkül, hogy figyelembe venné azokat a visszahatásokat, melyekkel egyfelől az elvontan társadalminak nevezett ember oldaláról, másfelől pedig a képes értelemben „természeti”-nek nevezett oldalról szembetalálhatja magát.

Az idő jele, úgy látszik, új életformák föltünését sugallja; a filozófiai ész nem tudja, és nem is lehet képes ezeket az új életformákat megteremteni, de *dialogus formájában* megalkothatja előképüket, mindannak redukciója által, ami az uralom nyelvét beszéli, illetve a részvételre és a kommunikációra vonatkozó szemantika terének a társadalmi viszonylatok komplexitására, valamint ezeknek a környezettel kiépített komplexitására való kiterjesztésével.

(Fordította: Töttössy Beatrix)

#### A FORDÍTÓ MEGJEGYZÉSE

Nicola Badaloni a pízai egyetem filozófiatörténet-professzora, a római Gramsci Alapítvány (az OKP mellett működő Gramsci-Intézet új neve) elnöke. Főbb művei: *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano; *Introduzione a G. B. Vico*, Laterza, Bari 1984; *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire* Feltrinelli, Milano; *Per il comunismo*, Einaudi, Torino 1972. Ez az írása „Sull’uso della ragione e sull’ ecologia della mente” címmel a *Critica marxista* 1984/1—2. számában jelent meg (175—189. o.). — Az „ész”, a „ragione” jelentését a francia „raison” közelíti meg legjobban az adott kontextusban. Az „elme” a platóni fogantatású „mens” értelmében veendő. Az „associazione” (társadalmasulás) a szövegösszefüggésben a marxi kategória értelmében értendő; lásd *Il Capitale*, III. köt. Editori Riuniti, Roma 1965, 933. o. („l’uomo socializzato”, „produttori associati”); illetve *Das Kapital*, III. köt. Dietz Verlag, Berlin 1973, 828. o. („vergesellschaftete Mensch”, „die assoziierten Produzenten”); magyarul *A tőke* III. köt., Marx és Engels Művei, 25. köt. 772. o. A „discorso comune” (a józan ész okfejtése) a Gramsci-féle „senso comune” továbbfejlesztése; a „senso comune” és a tudományos gondolkodás viszonyának elemzéséhez Gramscinál lásd: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, II. köt. Einaudi, Torino 1975, 1396. o. A szükségszerűség [necessità] kategóriájához lásd Badaloni egy másik fontos tanulmányát: „Il rapporto con Gramsci: una concordia discorde”, in: *Togliatti nella storia d’Italia, Critica marxista*, 1984/4—5, 45—69. o. Quine terminusa olaszul: „discorso normale”, a „normál diskurzus”-on Badaloni elsősorban a tudomány irányában zárt, standardizált okfejtést, gondolatmenetet ért. A „zaj” (olasz „rumore”, angol „noise”) a kibernetikai fogalom általánosítása a társadalmi valóság leírására, a nemszisztemikus „egész” jelölésére. Az „autoipoiesi” kifejezés az angol „selfacting” banalizált értelmének visszavétele: a görög *poiesis* (= tevés, a *poiein* = tenni alapján), vagyis az emberi szellem kreatív aktualizálásának momentumára utalván vissza és Vico értelemtágításával („verum et factum convertunt”) erősítvén meg a ma adni kívánt jelentést. A „ragione forte” (kemény rezon) és a „ragione debole” (gyenge rezon) terminusok a Gianni Vattimo és Pier Antonio Rovatti gondozásában nemrég megjelent antológiára (*Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1984) és a körülötte folyó filozófiai diszkussziók által jelzett problematikára utalnak vissza: a Schleiermacher, Nietzsche, Heidegger és mások által képviselt *ragione debole*, valamint a pozitívistikus *ragione forte* szembenállására, illetve a velük szembeállítandó, dialogusformához kötött, tudományos megalapozás igényével föllépő és új életformákat föltételező, a Vico—Hegel—Marx vonalon haladó igazság-argumentáció—formákra.

# CROCE ÉS DILTHEY\*

GIROLAMO COTRONEO

Amikor Gian Antonio De Toni, úgy tíz évvel ezelőtt, Wilhelm Dilthey legnevezetesebb művét, a *Bevezetés a szellemtudományokba* c. tanulmányt saját gondozásában az olasz olvasók számára hozzáférhetővé tette, a könyv előszavában úgy fogalmazott, hogy a német filozófus „nem lépett föl azzal a Croce-féle hangzatos, ám eredményre nem vezető törekvéssel, hogy pszeudo-fogalmakként vagy pszeudo-törvényekként tagadja vagy leértékelje” azokat a kontextusokat, amelyek a „természeti tények” megvalósulásának föltételeit (mely tények persze önmaguk is történetiséggel telítettek) történetiségüktől eltekintve kívánják rögzíteni;<sup>1</sup> Dilthey ezzel szemben — így De Toni — pusztán csak „polemikusan, azt húzta alá, hogy e kontextusok különböznek a történettudományok kontextusaitól”.<sup>2</sup>

\* Elhangzott Dilthey születésének 150 éves és főműve, a *Bevezetés a szellemtudományokba* megjelenésének 100 éves évfordulója alkalmából, a nápolyi tudományegyetem és Basilicata tartomány által 1983-ban Marateában megrendezésre került, tudományos konferencián.

— Girolamo Cotroneo a Messinai Egyetem Filozófiai Intézetének igazgatója, az Olasz Filozófiai Társaság jelenlegi elnöke. Főbb művei: *Jean Bodin teorico della storia*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1966; *Croce e l'illuminismo*, Napoli: Giannini, 1970; *I trattatisti dell'ars historica*, Napoli: Giannini, 1972; *Storicismo nuovo e antico*, Roma: Gulzoni, 1972; *Sartre. „Rareté” e storia*, Napoli: Guida, 1976; *Popper e la società aperta*, Milano: SugarCo Edizioni, 1981.

<sup>1</sup> G. A. De Toni: *Presentazione* di W. Dilthey: *Introduzione alle scienze dello spirito*; ford. De Toni, Firenze 1974, XXX. o. — Egy „csengő normális funkcionálás[á] — írja továbbá — egy elektrológiai kézikönyv egy bizonyos fejezetének tárgya, ám egyúttal, mindenfajta ellentmondás nélkül, mint technológiai felfedezés és alkalmazásmód, ugyanaz a csengő egyúttal historiográfiai (tehát nem elektrológiai) meghatározások hálójában elhelyezhető történelemmel is rendelkezik, melynek egy sor konkrét alkalmazása és következménye van a jelzések történeti síkján”. (Uo.) Régi témáról van szó, mellyel — hogy ugyanabban a kultúrkörnyezetben maradjunk — Johann Gustav Droysen művében is találkozhatunk, ahol az olvasható, hogy „az emberi kéznek a természet életébe való beavatkozása s ez utóbbinak az átalakítása specifikusan emberi karakterrel bír. — Elég csak ezekre a megfontolásokra utalni, s hozzáfűzni, hogy az emberi elme és kéz a növekvő tudományos ismeretekkel milyen hatalmas mértékben átalakította az adott természetet, és az egyre újabb felfedezésekkel és találmányokkal milyen mértékben vált annak urává” (*Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della Storia*, Milano—Napoli 1966, 204 sk. o.).

<sup>2</sup> *Presentazione*, i. k. XXX sk. o. „Hogy egy elektromos csengő kalapácsa adott esetben másodszer, tizenkettedszer vagy háromszázezedszer üt — teszi hozzá —, a fizikust vagy a kísérletet bemutató fizikatanárt, vagy a berendezést fölszerelő technikust kevésbé érdekli[...], míg az, hogy Klitosz

Nem kívánom itt fölvetni azt a kérdést, hogy végső elemzésben vajon Croce is nem ugyanezt állította-e, amikor kiállt ama kontextusok „különbözősége” mellett, melyeken belül a történeti, illetve nem-történeti események zajlanak; valamint az események e kétfajta osztályához való hozzáférés „különbözősége” mellett, és pedig anélkül, hogy a két kontextus egyikét „leértékelté” vagy „tagadta” volna;<sup>3</sup> noha persze, nyilvánvalóan, Croce — mondjuk így — teoretikus intenciói, mint majd látni fogjuk, teljesen eltértek Dilthey intencióitól.

Azért idéztem De Toni szavait, mert azok, közvetett módon, egy olyan témakört érintenek, mely a Croce-irodalomban bizonyos gyakorisággal tűnik föl; azt a szerepet tudniillik, amelyet a „fogalmak” és „pszeudo-fogalmak”, illetve a „tisza fogalmak” és az „empirikus” és „absztrakt” fogalmak közötti nevezetes crocei különbségtevésben (melynek oka a tárgyak, a módszerek és a megismeréscélok tekintetében, s általában a filozófiai tudás és a tudományos tudás között Croce által megállapított különbség) ama, Croce számára már első fiatalkori filozófiai tanulmányai óta jól ismert diltheyi megkülönböztetés játszott, mely szerint a „szellemi tények ama foglatatát”, melyet a „tudomány” kifejezéssel jelölünk — ahol is „tudomány”, a „tételek olyan foglatatát” jelenti, „melynek elemei fogalmak, azaz teljesen meghatározottak, és az egész gondolati összefüggésben állandók és általános érvényűek” —, e „szellemi tények foglatatát két részre szokták osztani, melyek egyikét a természettudomány névvel jelölik, míg a másik számára — s ez eléggé különös — nem áll rendelkezésre általánosan elismert megjelölés. Én azon gondolkodók nyelvhasználatához csatlakozom” — zárta fejtegetéseit Dilthey —, „akik az intellektuális glóbusz e másik felét szellemtudományoknak nevezik”.<sup>4</sup>

De Toni szavaiban tehát, közvetett módon, az a tézis jelenik meg, mely szerint a főtebb körvonalazott crocei „megkülönböztetés” nem egyéb, mint az önmagában egyébként teljesen jogosult diltheyi megkülönböztetés illetéktelen, „hangzatos, ám eredményre nem vezető” következménye; oly következmény, mely ugyanakkor nem csekély hatással — persze negatív hatással — volt a nápolyi filozófus alapvető logikai föltevéseinek kialakulására és megfogalmazására.

---

meggyilkolása egy *εταρος* [bajtárs] első és utolsó vagy háromszázszázadik meggyilkolása-e a részegség állapotában lévő Nagy Sándor részéről, az egyáltalán nem közömbös sem a történész-életrajzíró, sem pedig bárki más számára, aki valamit is meg akar érteni Nagy Sándorról és vállalkozásairól.” (Uo. XXXI. o.)

<sup>3</sup> „Azok a képződmények, melyeket Croce képszerű és pontos, ám egyúttal kevésbé szerencsés (mivel tanításának szellemével szöges ellentétben, leértékelő hangsúlyt hordozó) terminussal *pszeudo-fogalmak*nak nevezett, az intellektualisztikus absztrakció termékei; ám három olyan jellegzetességgel bírnak, melyek folytán kevésbé, sőt egyáltalán nem helytálló Hegel empirikus fogalmaihoz hasonlítani őket”, melyekkel általában össze szokták téveszteni. (R. Franchini: *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli 1966, 72. o.)

<sup>4</sup> *Introduzione* . . . , i. k. 16 sk. o. [W. Dilthey: *Bevezetés a szellemtudományokba*; az Erdélyi Ágnes által szerkesztett, Dilthey: *A történeti világ felépítése a szellemtudományokban* c. kötetben, Gondolat, Budapest 1974, 75 skk. o.]



Nyitott problémákról van szó, melyet tüzetesebben is érdemes megvizsgálunk; olyan problémáról, melyre eltérő válaszokat adtak, s amely gyakorta csupán rövid utalások vagy sokatmondó hallgatások mögül sejlik föl. Ha például — amint az kézenfekvő — a Croce-irodalom legnevezetesebb és legfontosabb műveit lapozzuk föl — Carlo Antoni klasszikus „kommentárjától” Mario Corsinak a crocei gondolkodás „forrásaira” irányuló vizsgálódásán keresztül Alfredo Parentének a „logikát” illető tanulmányaiig<sup>5</sup> (hogy csak azokat említsem meg, amelyek az embernek elsőként jutnak eszébe) —, akkor a problémának nyomát sem leljük: olyannyira, hogy Wilhelm Diltheynek még a nevével sem találkozunk.

Mindez elsősorban Antoni esetében tesz szert jelentőségre: hogy a trieszti filozófus hallgatással siklik el egy Croce és Dilthey közti esetleges „teoretikus” kapcsolat lehetőségének kérdése fölött — nagyon is sokatmondó. Hiszen ha a diltheyi gondolatvilág olyan, az első között szereplő — s minden bizonnyal máig is az egyik legnagyobb — olasz kutatója, aki egyúttal Croce gondolkodásának is kiváló ismerője, nem érezte igényét annak, hogy a két filozófust kapcsolatba hozza — ha a *Commento a Croce*-ban Dilthey neve éppen hogy egyszer fordul csak elő, és pedig a nápolyi filozófusra való minden vonatkozás nélkül, úgy az *Einleitung* szerzőjének szentelt tanulmány lapjain Croce neve éppenséggel egyszer sem bukkan föl —; ha tehát Antoni nem érezte ezt az igényt, nos, akkor egy erre a témára vonatkozó vizsgálódás lehetősége igencsak kétséges színben tűnik föl.

Azt sem lehet azután állítani, hogy Antoni esete egyedülálló vagy különleges volna; hiszen valami hasonlót tapasztalhatunk újabb időkben, Fulvio Tessitore egyik tanulmányában, mely először 1968-ban, majd 1974-ben jelent meg, „Vico Dilthey, Croce, Meinecke e la metodologia delle epoche storiche” címmel. E tanulmány Vicónak és Meineckének szentelt lapjain Croce neve, érthető módon, bizonyos gyakorisággal fordul elő, míg a Diltheyjel foglalkozó passzusokban, ezzel szemben, egyszer sem bukkan föl, noha Tessitore épp a diltheyi historicizmus legtipikusabb témáit, nevezetesen „a ’kontinuitás’, a ’történeti mozgalom’, a ’generáció’, a ’korok’ vagy ’korszakok’ diltheyi fogalmait vagy kritériumait” tárgyalja, mely utóbbiakat egyébként — nem véletlenül emelem ki a következő szavakat — „csupán egy a hegeli örökséggel szemben erőteljesen polemikus szellemiségű, mindenfajta a priori konstrukcióval szembehelyezkedő, a kulturális jelenségeket történetileg, kritikai módszerrel igazoló, vagyis a megélt tapasztalat konkrétságára visszavonatköztató történetírás” képes „elfogadtatni és szabatosan meghatározni”.<sup>6</sup>

Egy ilyen kontextusban, még hozzá a fent felsorolt problémák tárgyalásában, nem említeni Croce nevét — s főként ha azt a crocei szövegek olyan régi és kiváló ismerője teszi, mint Tessitore — nem lehet jelentőség híján való, sem pedig valami

<sup>5</sup> Vö. C. Antoni: *Commento a Croce*, Venezia 1964 (2. kiad.); M. Corsi: *Le origini del pensiero di Benedetto Croce*, Napoli 1974 (2. kiad.); A. Parente: *Il tramonto della logica antica e il problema della storia*, Bari 1952.

<sup>6</sup> F. Tessitore: „Vico, Dilthey, Croce, Meinecke e la metodologia delle epoche”; a *Storicismo e pensiero politico* c. kötetben, Milano—Napoli 1974, 157. o.

megmagyarázhatatlan dolog: a crocei történetírás — sugallja eléggé egyértelműen Tessitore —, mivel nem rendelkezik ama jellegzetességek szinte egyikével sem, így tehát összeegyeztethetetlen a Dilthey-féle, a maga részéről nagyon is jogosult állásponttal. Sőt: ugyanebben a tanulmányban, éspedig a történeti korszak Ranke-féle fölfogását tárgyalva, Tessitore jelentősegteljesen megemlíti, hogy „e kritériumok, a diltheyi közvetítés révén, Meinecke munkásságában nagyszabású kidolgozást nyernek, s ezek egyúttal azok, amelyek [. . .] Croce nyílt ellenkezését váltják ki; azét a Crocéét, akit az ellentétes, a hegeli tanulságok vezetnek”.<sup>7</sup>

Mint látható — s ugyanezt az argumentumot nemsokára egy másik jelenkori tudós sorai között ismét megtaláljuk — a crocei gondolkodás (kétségkívül létező, ám jórészt túlértékelt) „hegeliánus” összetevője volna az az elem, mely e gondolkodást Dilthey (és persze, nyilvánvalóan, Ranke és Meinecke) gondolkodásával összeegyeztethetlenné teszi — olyannyira, hogy kizárhat mindenfajta kapcsolatot, mely egy mégoly kritikus összevetést is lehetővé tenne: Croce és Dilthey között, úgy tűnik, áthatolhatatlan fal magasodik, melynek legszilárdabb kötőanyaga a hegelianizmus volna.

\*

A másik oldalon, vagyis az olasz Dilthey-irodalom berkeiben hasonló a helyzet. A Croce által Diltheynek szentelt lapok, legalábbis két figyelemre méltó esetben, itt sem találnak meghallgatásra. Eltekintve Lorenzo Giusso régi és részben elavult könyvétől,<sup>8</sup> ahol Croce neve komolyabb súllyal egyáltalán nem szerepel, Pietro Rossinak a német historicizmusról írott nevezetes munkájában a nápolyi filozófus pusztán bibliográfiai okból kerül említésre, avagy éppenséggel — a „Postscriptum 1970”-ben — polemikus célból.<sup>9</sup> Giuseppe Cacciatore terjedelmes művében (tudomásom szerint ez a legerjedelmesebb munka, amelyet Olaszországban Diltheynek szenteltek), mely nem annyira a diltheyi historicizmus — Croce által, mint látni fogjuk, valóban jobbra elhanyagolt — problémáira összpontosítja elemzéseit, mint inkább logikai, illetve ismeretelméleti jellegű problémákra, ahol is a viszony, bizonyos mértékig, mégiscsak fönnáll és filológiaiilag igazolható is — véletlenszerű utalásoktól eltekintve Croce neve mindazonáltal Cacciatore két vaskos kötetében sem szerepel.<sup>10</sup> Ami ismét csupán a lényegi kapcsolatok hiányát sugallja.

A hallgatás okai persze teoretikus jellegűek, hiszen Crocénak Diltheyjel való eszmei találkozása mégiscsak létrejött (ellenkező esetben az e pontig kifejtett gondolatmenet értelmetlen volna), és — mint majd látni fogjuk — bizonyos eredménye is volt, mindenekeelőtt a nápolyi filozófus gondolati pályájának kezdeti szakaszára nézve.

<sup>7</sup> „Vico, Dilthey, Croce, Meinecke . . .”; id. tanulmány, 170. o.

<sup>8</sup> Vö. L. Giusso; *Lo storicismo tedesco. Dilthey—Simmel—Spengler*, Milano 1944, ahol Croce csak Spenglerrel összefüggésben kerül említésre.

<sup>9</sup> Pietro Rossi: *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1971 (1. kiad. 1956).

<sup>10</sup> G. Cacciatore: *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 kötet, Napoli 1976.

Hogy mik is ezek az okok, s hogy diltheyi ösztönzésekkel és megfontolásokkal szemben mi teszi Croce gondolkodását érzéketlenné — állítólagos vagy valódi hegelianizmusa —, arra Franco Bianco is utalt azokon a lapokon, melyeket a Diltheytől kiinduló európai historicizmus körül zajló vitákról írt. Mint utaltam rá, egy a Tessitore által megfogalmazotthoz hasonló érvelésről van szó, éspedig arról, hogy — idézve Biancót — „Troeltschtől és az egész jelenkori német historicista tradíciótól eltérően, Croce [. . .], gondolkodásának kezdeti, antipozitivisták szakaszában, először a történelmi materializmushoz, majd (mindenekelőtt Gentile befolyására) Hegelhez közeledett, úgyhogy a historicista problematikával való találkozása a hegeli dialektikához való visszatérés, a hegeli dialektika újrafelfedezésének keretében ment végbe, ami lehetővé tette számára egyrészt a természeti és a történelmi világnak a 'Szellem' dimenziójában történő újraegyesítését, másrészt pedig a historicizmusnak az egész valóság egyesítő princípiumaként való felfogását — s azt, hogy ily módon egy olyan fogalmi környezet jöjjön létre, melyen belül a relativizmus problémája nem vetődik fel”.<sup>11</sup>

A Bianco által levont következtetés, az a meggyőződés, mely szerint „ha a történelmi kifejlés egészének egyetlen valóságra történt visszavezetése folytán [. . .] Crocénak sikerült is elkerülnie a relativizmust”, ám, épp ebből az okból, „nem mindig bizonyult könnyűnek számára a konkrét események pontos felmérése, s a történelemben való állásfoglalás és cselekvés szükségessége”;<sup>12</sup> e következtetés, noha nem győz meg teljesen,<sup>13</sup> mégis, úgy vélem, nagy fontosságú problémát fogalmaz meg; olyat, mely korántsem irreleváns az itt tárgyalt téma szempontjából. Bianco ugyanis ezután azt írja, hogy ama „radikális [. . .] fogalmi újragondolás” fényében, melyet élete utolsó szakaszában, egész filozófiája tekintetében Croce végbevitt — az, hogy „belátta azt a szerepet, ami épp azt az irracionálisitást illeti meg” (Croce itt a „vitalitás” terminust alkalmazta), amelynek „a német historicizmusban való jelenléte ellen korábban tiltakozott, és amelyet minden eszközzel igyekezett kiűzni saját rendszerének konstrukciójából” —, hogy tehát mindennek a fényében „több ok szól ama kérdés jogosultsága mellett, hogy vajon milyen távolság maradt volna még a német historicizmus és filozófusunk historicizmusa között, ha az utóbbi saját rendszerének revízió alá vételét egészen annak végső következtetéseire viszi”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> F. Bianco: „Introduzione”; F. Bianco (szerk.): *Il dibattito sullo storicismo*, Bologna 1978, 26 sk. o.

<sup>12</sup> Uo. 27. o.

<sup>13</sup> Bianco „a valóságos és az ésszerű azonosságáról” beszél, valamint — mint láttuk — a történelmi kifejlésnek „egyetlen valóságra” történt „redukciójáról”. Ha Croce filozófiája „monisztikus” is, nem tévesztendő szem elől, hogy itt egy egészen sajátos „monizmusról” van szó; olyanról, melyet a „megkülönböztetések” [distinzioni] jellemeznek. Ezek némelyike — pl. gondolkodás és cselekvés —, úgy tűnik, kérdésessé teszik magának a monizmusnak a fogalmát is. Ami azután a valóságos és az ésszerű azonosságát illeti, úgy gondolom, ezt abban az értelemben kell vennünk, ahogy azt Croce egyik utolsó tanulmányában használta. Vö.: „Identità della realtà e della razionalità”; B. Croce: *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1967 (2. kiadás), 90—97. o.

<sup>14</sup> F. Bianco: „Introduzione”, i. k. 29. o. Magától értetődik, hogy Crocénak az előző jegyzetben idézett írása filozófiájának e kritikus (Bianco által jelzett) szakaszához tartozik.

Nagy fontosságú hipotézisről — egy heurisztikus „ha”-ról — van szó; arról, hogy bizonyos diltheyi témák elmélyítése, annak a ténynek a mélyebb megértése, hogy — ismét Tessitorét idézve — Dilthey alapvető érdeklődése „az individuum és a történeti összefüggések” közti harcra, süket és drámai harcra irányult” (függőben hagyva most a Tessitore által e helyen levont következtetést, mely szerint ebben és csakis ebben lehető fel az „autentikus historicizmus”<sup>15</sup>); e témák figyelembevétele talán lehetővé tette volna Croce számára, hogy „abszolút historicizmusának” némely ellentmondását föloldja. Ezen abszolút historicizmustól azonban mindenképp távol álltak annak a hegeli metafizikai historicizmusnak a totalizáló konzekvenciái,<sup>16</sup> amely Bianco szerint lehetetlenné tette Croce számára, hogy „helyet találjon gondolatrendszerében a jelenkori német historicizmus középponti problémájának: a történeti individualitás problémájának”.<sup>17</sup>

\*

Később szót ejtek majd arról a szerepről, amelyet a hegelianizmus vagy, általánosabban fogalmazva, a hegeli jellegű historicizmus (a marxi) játszott (vagy nem játszott) Crocénak Diltheyjel kapcsolatos „globális” viszonyában. A fönti megfontolások azonban meglehetősen eltávolítottak eredeti témámtól, attól, hogy a természettudomány és a szellemtudomány közti diltheyi megkülönböztetés milyen befolyással volt (avagy nem volt) a crocei „logika” genezisére, különösképpen ami a filozófia és a tudományok közti viszonyt illeti (mely viszony persze a két filozófusnál egymástól alapvetően különbözött). Mint utaltam rá, Croce gondolatrendszerének teoretikus aspektusát tárgyaló némely fölöttébb fontos tanulmány, azzal, hogy hallgatással siklik el fölötte, kizárja a viszony, vagy bármilyen jellegű ösztönzés lehetőségének a hipotézisét. Ez a csönd azonban — szabadjon így kifejeznem magam — süketé tesz, amennyiben úgy véljük, a *Logica come scienza del concetto puro*-ban Dilthey neve az utolsó lapokon, a „Sguardi storici” című részben sem szerepel.

Ezen a ponton a vizsgálódás folytatása nem is annyira fölöslegesnek, mint inkább haszontalannak tűnhetne föl. Mindazonáltal van legalább két jó ok, amely megengedi, vagy éppenséggel megköveteli a további részletezést. Az első az, hogy éppoly tekintélyes tudósok, mint az előbb idézettek, jelezték diltheyi téziseknek Croce teoretikus gondolatrendszere kialakulásában játszott szerepét. Mindenekelőtt hadd

<sup>15</sup> F. Tessitore: „Vico, Dilthey, Croce, Meinecke...”, id. tanulmány, 158 sk. o.

<sup>16</sup> Fulvio Tessitore, úgy tűnik, ellentétes véleményt képvisel, amikor A. Rotondónak egy az „abszolút historicizmusra” vonatkozó kifejezését (mely annak pozitív aspektusát emelte ki) kommentálván, megjegyzi: „Teljességgel tudatában vagyunk annak, hogy a marxista interpretátor számára az 'abszolút historicizmus' (mindazzal az örökséggel, melyet a hegeli metafizikai totalitás-gondolatból merít) miért rokonszenvesebb egy minden totalizáló vagy totalitárius univerzalizmussal szemben tendenciálisan kritikus, problematikus historicizmusnál.” (Id. tanulmány, 141. o.)

<sup>17</sup> F. Bianco: „Introduzione” i. k. 28. o. Biancótól l. ugyancsak: „Introduzione”, W. Dilthey: *L'etica di Schleiermacher* (szerk. F. Bianco), Napoli 1974, 9—39. o.

utaljak arra, amit Gennaro Sasso állapított meg, hogy nevezetesen épp azokban az években, amikor Crocében a „történetírás filozófiai felfogása”<sup>18</sup> érlelődött, majd szilárd körvonalakat öltött, Simmeltől és Diltheytől „merítette a belátást”, hogy „a történelem által ábrázolt és lefestett konkrét és eleven individualitás és a tudomány által tárgyalt általános törvények között nem lehetséges [...] sem azonosság, sem pedig — még kevésbé — [logikai] átmenet”.<sup>19</sup>

A crocei gondolkodás forrásainak számbavétele szempontjából igen fontos megállapításról van szó; olyanról, amely egyébiránt korántsem egyedülálló, hiszen jóval Sasso előtt, 1956-ban, Raffaello Franchinénél olvashattuk a következő sorokat: „Az igazság az, hogy a történeti és a természettudományok közti, a módszerek (s nem a tárgyak) tekintetében fönnálló különbség [...], jóval Croce és Gentile előtt, Európa filozófiai kultúrájának nagy része számára ismert volt: Dilthey 1883-ban rögzítette, Mach 1886-ban, s még azt megelőzően, 1874-ben Boutroux; mindannyian — hogy azután ne is említsem a később föllépő Windelbandot és Rickertet — erőteljesen hozzájárultak a pozitívista szcientizmus lerombolásához, és pedig oly módon, hogy egy pillanatig sem vonták kétségbe az empirikus tudományok értelmét vagy hasznosságát. Kétségkívül Croce érdeme” — zárta fejtegetéseit Franchini —, „hogy ezekből a premisszákból levonta a szisztematikus és spekulatív következtetéseket, és hogy [...] a hegeli tradícióba beillesztette a kortárs európai filozófiának elsősorban a tudománykritika tekintetében kifejezésre jutó problematikáját”.<sup>20</sup>

Mint látható, itt a kép teljesen megváltozott. Nem pusztán elismerik — vagy éppenséggel hangsúlyozottan kiemelik — azt a hatást, amelyet Dilthey, a századvég több kiemelkedő európai filozófusával együtt Croce filozófiai gondolatainak kialakulására gyakorolt, hanem közvetve vitatják is azokat a téziseket — mint amilyen a De Tonié is —, amelyek a diltheyi gondolatnak úgyszólván az eltorzulását látják Crocéban bekövetkezni. Más helyen Franchini pedig úgy fogalmaz, hogy az európai gondolkodást „Rickerttől Diltheyig” Croce „szisztematikus koherenciával” foglalja össze.<sup>21</sup> Ám a legfontosabb megállapításnak számomra az látszik, hogy Croce

<sup>18</sup> „De ki mondhatná meg másfelől, hogy vajon a történetírás gyakorlatából fakadó számos nehézség és bizonytalanság nem oldódna-e meg könnyebben a történetírás filozófiai fogalmának kidolgozása által?” (B. Croce: „Illustrazioni e discussioni”; *Primi saggi*, Bari 1951 (3. kiadás), 48. o.; az egész kérdéstről lásd F. Rizzo Celona: *Il concetto filosofico della storiografia tra '800 e '900*, Napoli 1982.)

<sup>19</sup> G. Sasso: *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, 833. o.

<sup>20</sup> R. Franchini: „Welcome, sociologia?”; R. Franchini: *Metafisica e Storia*, Napoli 1977 (2. kiadás), 265 sk. o.

<sup>21</sup> R. Franchini: „La conoscenza storica”; *Metafisica e Storia*, id. kiadás, 310. o. Másutt így ír: „Azáltal, hogy eloldozta [...] a tudományokat a logikától, Croce felszámolt egy [...] súlyos kétértelműséget, mely egy a pozitívizmus kritikájában jeleskedő teljes spekulatív irányzatot kintott, azaz a neokantianizmust Diltheytől Windelbandig és Rickertig. Ezen irányzat számára fönnmaradt e megismerés dualizmusa, mely egyfelől a nomotetikus vagy törvénytudományok, másfelől az idiografikus vagy eseménytudományok között állt fenn, mintha már Arisztotelész nem látta volna meg annak a lehetetlenségét, hogy tudományt építsünk ott, ahol hiányzik az általános.” („Croce e Hegel”; R. Franchini: *La logica della filosofia*, Napoli 1967, 191. o.)

legnagyobb érdeme elsősorban abban áll, hogy a „hegeli tradícióba beillesztette” a kortársak — köztük Dilthey — által kidolgozott „tudománykritikát”. Ezt a tézist Franchini már Pietro Rossi említett könyvéről írott polemikus hangvételű recenziójában is kifejtette, arra utalva, hogy számára meglehetősen nehéznek tűnik föl „elkülöníteni [. . .] Dilthey spekulatív vizsgálódásait, melyeket a természettudományoknak a szellemtudományoktól történő nem pusztán tartalmi, hanem metodológiai megkülönböztetése is vezérel, az értelem és az ész, a Természet megismerhetősége és a Történelem megismerhetősége közti hegeli, sőt még azt megelőzően, vicói megkülönböztetéstől”.<sup>22</sup>

Azért idéztem ezeket a sorokat, mert a crocei gondolkodás iránti legfogékonyabb tudósok közül Raffaello Franchini volt az, aki többször is aláhúzta egy Croce és Dilthey közötti — nem különösképpen szoros és tartós, ám mindenképpen létező — kapcsolat téziséét. Így például arra is fölhívta a figyelmet — erre a témára majd analitikusan is kitérek —, hogy a „művészet” és a „történelem” közti viszonyra vonatkozó fiatalkori crocei vizsgálódások az „*Einleitung* Diltheyével való termékeny egyet-nem-értésből” nőttek ki;<sup>23</sup> valamint kifejtette, hogy az „abszolút historicizmus” terminusa, mellyel Croce csak jóval később, 1939-ben jellemezte filozófiáját, „igencsak jól fejezte ki azt a kettős kötődést — egyrészt metodológiai értelemben, a történeti módszernek az európai gondolkodásban Bodintól Bernheimig és Diltheyig húzódó elméleti vonulatával szoros kapcsolatot tartva, másrészt filozófiai értelemben [. . .] —, melyből filozófiája született”, és hozzátette, hogy az „abszolút” jelző, melyet Croce a „historicizmus” főnév elé bocsátott, „bizonytal nem más historicizmusok létezését vagy lehetőségét akarta sugallni, hanem inkább csak óvatos kritikai hozzászólás volt, amennyiben gondolkodásának legújabb elméleti megfogalmazása a historiográfiai eszmélődés ama mozgalmával való állandó polemikus kapcsolatot előfeltételezi, mely Németországban a múlt század végén Diltheyjel indult meg, és Troeltschsel és Meineckével folytatódott”.<sup>24</sup>

A Croce és Dilthey közti viszony részletezésének jogosságával kapcsolatban főntebb két motívumra utaltam. Az egyik az épp most említett volt; az, hogy a Crocéra vonatkozó irodalomban találunk olyan szerzőket és szövegeket, akik és amelyek e viszonyt megállapítják; Gennaro Sasso és Raffaello Franchini nevét említettem, s akkor hozzá kell még fűzni Augusto Guerra nevét is, akinek a tézisére (mely rövidege ellenére rendkívül szabatos és pontos) majd később fogok kitérni. A második motívum az, hogy Croce szövegeiben számos utalás található Diltheyre és Dilthey életművére — utalások, melyek hol pontosan megfogalmazottak, hol csupán meglehetősen általánosak.

<sup>22</sup> R. Franchini: „Alla ricerca dello storicismo”; *Metafisica e Storia*, id. kiadás, 278 sk. o.

<sup>23</sup> Uo. 282. o.

<sup>24</sup> R. Franchini: „Per la storia del pensiero di Benedetto Croce. IV. Il filosofo”; R. Franchini: *Esperienza dello storicismo*. Napoli 1971 (4. kiad.), 153 sk. o.

Ha kicsit is alaposabban vesszük szemügyre a Diltheyre vonatkozó crocei szövegeket, kitűnik, hogy a nápolyi filozófus közvetlenül csupán két diltheyi művet tárgyal, illetve hasznosít, és pedig az *Einleitung in die Geisteswissenschaftent* és a *Das Erlebnis und die Dichtungot*. Hogy itt két alapvető szövegről van szó, melyből a diltheyi gondolkör nem pusztán elégséges, hanem meglehetősen pontos ismerete is meríthető, azt hiszem, vitán fölüll áll. Mielőtt megnéznénk, hogy Croce milyen véleményt mond róluk és — esetenként — hogyan hasznosítja őket, szeretnék kiemelni néhány elszórt utalást, melyekkel a crocei szövegben találkozunk: megítélésem szerint a filológiai pontosság hiányától eltekintve, a diltheyi gondolat döntő és lényegi mozzanatait ragadják meg. Diltheyről egyébként Croce — nem mulaszthatom el hangsúlyozni — mindig nagy tisztelettel szól, kiemelve, a nézeteltérések közepette is, gondolatainak történeti és filozófiai súlyosságát és relevanciáját.

\*

Néhány olyan utalással szeretném kezdeni, melyekben — méghozzá döntő súllyal — Hegel neve is fölvetődik, már csak azért is, mivel — mint láttuk — Hegel az, akit Dilthey és Croce viszányát illetően állandóan fölhoznak. Túl azon a megfontoláson, amit egy 1895-ös rövid írásban olvashatni, ahol is Croce Bernheimnek — aki „elutasította Dilthey ama vélekedését, mely szerint a történelemfilozófiát úgy kell szemlélni, mint ami a többi szellemtudományba olvadt bele” — azt vetette ellen, hogy az *Einleitung* szerzője, „ami azt illeti, [. . .] nem az új értelemben vett történelemfilozófia ellen harcol, hanem a teológiai és hegeli értelemben vett történelemfilozófia vagy filozófiai történelem ellen”, majd pedig közvetlenül a nevezetes diltheyi passzust idézte;<sup>25</sup> túl ezen az egyébiránt korántsem lényegtelen megfontoláson, elsősorban a *Storia della storiografia italiana* egy passzusa tűnik számomra relevánsnak, amelyben Croce arról a „tanulságos ellentétről” beszél, „amely az 1903-as római nemzetközi történelemszakkongresszuson alakult ki az olasz Barzellotti és a német óhegeliánus Adolf Lasson között, aki hozzávetőleg azt az ortodox álláspontot védelmezte, melyet Spaventa is képviselt”.

Barzellotti — írja Croce — előadásában „Windelbandot, Falckenberget, Gomperzet s kivált Diltheyt idézve, amellet szálalt síkra, hogy a filozófiai gondolkodást a történelem teljességével kell kapcsolatba hozni, a vallással, a művészettel, a tudománnyal, a társadalmi, gazdasági, polgári élettel”; és bírálta a Kuno—Fischer-féle „dinasztikus történelmet”, melyben az egyik filozófus átadja rendszerét a másik

<sup>25</sup> „Illustrazioni e discussioni. Intorno alla filosofia della storia”; *Primi saggi*, i. k. 70. o. — Mint ismeretes, Dilthey, miután megállapította, hogy a történelemfilozófia „eredete az emberiség történelmében megvalósuló előrehaladó nevelődés [. . .] keresztény gondolatában rejlik”, hogy „Kelemen és Ágoston készítették elő” és „Vico, Lessing, Herder, Humboldt és Hegel fejtették ki”, arra a következtetésre jutott, hogy „ha történelemfilozófiáról beszélünk, úgy az csak filozófiai szándékú és filozófiai segédeszközöket felhasználó történeti kutatás lehet” (*Introduzione . . .*, i. k. 121, 124. o. [id. magyar kiadás, 203, 206. o.]).

filozófusnak, aki azt bírálja és logikai és spekulatív motívumai tekintetében tovább viszi: ez pedig épp a hegeli iskola felfogása, melyhez Fischer is tartozott”. Lasson — „az eleven és tüzes Lasson”, mondja Croce — „derekasan visszavágott, kijelentvén, hogy nem dinasztiai történetéről van szó, hanem problémák történetéről, melyek problémákhoz kapcsolódnak, s amely a történeti körülményektől független, önálló logikával rendelkezik”.<sup>26</sup>

Az érdekes itt persze az, hogy egy hegeli és egy diltheyi típusú filozófiatörténet-fölfogás közti ellentétben (a diltheyi azután majd a történelem és a filozófia általános fölfogásává válik) Croce milyen álláspontot foglal el. Álláspontja mindenekelőtt is súlyozott állásfoglalás eredménye. Midőn Lasson — írja — „visszakövetelte a filozófia autonómiáját, akkor persze nem volt nehéz dolga”, ám „a szakadék, amit [. . .] a filozófiatörténet és a történelem fönmaradó része közé hasított — mintha a filozófia a világ fölött trónolna, s onnan akarná megoldani a lét vagy az istenség nagy problémáját, míg a történelem többi része, például a művészet, vagy az éthosz története, itt a lenti világban zajlanának — e szakadék nem egyéb, mint a hegeli rendszerre jellemző teológiai vagy teologizáló fölfogás”. Ám Barzellotti is hasonló hibába esik, amikor „a determinizmus vagy a pszichologizmus nevében [. . .] kel ki ellene, mivel nem volt képes legitim módon érvényesíteni azokat a mégiscsak jogos igényeket, melyeknek emez szószólója volt”. Úgyhogy amennyiben az egyik „teologizmus”, úgy a másik „pszichologizmus”; „sem az egyik, sem a másik nem az, amire valójában szükség van: történeti filozófia vagy filozófiai történetiség”.<sup>27</sup>

Mint látható, Croce egyforma távolságot igyekszik tartani mind Hegeltől, mind Diltheytől; állásfoglalása végső elemzésben azt a nevezetes filozófiai fölfogást tükrözi, melyet ezekben az években alakított ki. Ám, ezen túlmenően, hadd utaljak még arra, hogy a fönti érvelést folytatva, Croce újlag megemlítette Diltheyt. Ama kérdést tárgyalva, hogy „mi értelme” lehetne „egy olyan filozófiai kijelentésnek, melyet kiszakítunk ama körülményekből, melyek között elgondolták és kimondták, ha megfosztjuk más filozófiai kijelentésekre való vonatkozásától, melyek — hozzá hasonlóan — olyan életkörülményekből és élettapasztalatból fakadtak, melyek mindig egyúttal történeti körülmények és tapasztalatok”; e kérdést taglalva megjegyzi, hogy az előbbi okokból, a filozófiai tudásnak a történeti tudástól való elszakíthatatlansága folytán (ama történeti körülményektől, melyekben megszületett), „a történeti fölkészültségnek, a történelem egyéb ágait tekintve, a filozófiatörténész számára sokkal fontosabbá és csiszoltabbá kell válnia (s ezt követelte a Barzellotti által idézett Windelband és Dilthey is)”.<sup>28</sup>

Látni fogjuk később, Croce-nak a *Das Erlebnis und die Dichtung*-ra vonatkozó ítélete kapcsán, hogy a dicséret, melyben itt Diltheyt amiatt részesíti, hogy Hegellel szemben

<sup>26</sup> *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, II. kötet, Bari 1964, (4. kiad.) 210 sk. o.

<sup>27</sup> Uo. 211 sk. o.

<sup>28</sup> Uo. 212 sk. o.



megőrizte a filozófia és a történeti megismerés közti elszakíthatatlan köteléket, szemrehányássá fog változni akkor, amikor Dilthey szorosabbra fűzi a költészet és a történeti megismerés közti köteléket, ezzel „megszegve” (az idézőjelnek itt pontos jelentése van) a művészet autonómiáját illető crocei diktumot. Ám még ezt megelőzően vegyünk szemügyre néhány további Diltheyre vonatkozó utalást, melyek szórványosan fölbuknának a crocei szövegekben. A „Filosofia politicante” c. íráshoz csatolt „postillá”-ban, ismét Hegel kapcsán, Croce „Dilthey egy posztumusz írásáról” tett említést, mely „részletező pontossággal és kiegyensúlyozottan tárgyalja Hegel életének azt a szakaszát, melyben engedett a porosz állam politikai szándékainak”. A túlnyomórészt „jóindulatú” Dilthey sem „nyilváníthat itt kedvező véleményt a nagy filozófusról” — folytatja Croce —, aki „ha úgy gondolta, éppenséggel lehetett konzervatív is, és védelmezhetette Frigyes régi bürokratikus államát, ám a filozófiát azért mégis tisztelnie kellett, hiszen az nem olyan dolog, ami ilyen célokra fordítható”. Ezután Croce szövegszerűen idézi Diltheynek „erről” a Hegelről alkotott ítéletét: „Nem létezhetett számára, mint filozófus számára más, csak az igazság, s így a filozófiának az államtól való függetlensége és teljes szabadsága: úgy, ahogy azt, ellentétben vele, Schleiermacher, Niebuhr és Bökh érezték. Mindig is fájdalmas látvány, ha egy nagy gondolkodó és szilárd s becsületes jellem — mint amilyen ő volt — kétértelmű magatartást tanúsít; úgyhogy ő és Schelling, mint 'államfilozófusok' súlyos károkat okoztak a filozófiai stúdiumoknak, és okot szolgáltatnak az 'egyetemi filozófiával' szembeni bizalmatlanságra és annak megvetésére.”<sup>29</sup>

Az eddig idézett utalásokból, ha bizonyos, nem teljesen irreleváns nézetazonosságok és affinitások fölmutathatók is, mindazonáltal nem körvonalazódik a diltheyi filozófiának valamilyen kellőképpen definiált és elmélyített megítélése. Ami azt illeti, az esztétikai gondolatkört kivéve, egy ilyen jellegű pontos megítéléssel Crocénál sehol sem találkozunk. Bizonyos dolgokra azonban következtetni lehet más kontextusokban fölbukkanó megjegyzésekből, mint pl. abból az 1945-ös jegyzetből, ahol Croce megemlíti Stefanini egy tanulmányát, melyben a szerző „Dilthey elméleteit” tárgyalja, s azokat „kellő megvilágításba helyezi, rámutatván csekély spekulatív súlyukra, ami számomra — amióta fiatalon olvastam az *Einleitung in die Geisteswissenschaftent* — mindig is kitűnt”. Croce mindazonáltal hozzáfűzi — ítéletét úgyszólván enyhítendő —: „Dilthey igazi érdeme kiváló történeti vizsgálódásaiban áll”.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> „Filosofia politicante”, *Pagine sparse*, III. kötet, Bari 1960, (2. kiad.) 169 sk. o. [A hivatkozott Dilthey-írást I. „Hegels Berliner Periode” címmel a Dilthey *Gesammelte Schriften* IV. kötetében, 252—258. o. — *A ford. jegyzete.*] A diltheyi „historicismus” és a német „liberalizmus” közti kapcsolatról I. G. Cacciatore: *Scienza e filosofia in Dilthey*, i. k. I. köt. 12 skk. o. — A Diltheyről szóló vitát jelen írás sajátos történeti beállítottsága folytán csupán az olasz tudósok oldaláról kísértem figyelemmel, elhanyagolva olyan tekintélyes más nemzetiségű szerzőket, mint Aron és Gadamer.

<sup>30</sup> „Il nuovo concetto della storia in un convegno di professori” *Nuove pagine sparse*, 2 kötet, I. köt. Bari 1966 (2. kiad.) 187. o.

A diltheyi filozófiával szemben erős fönntartások hangzanak el Crocénak Carlo Antoni már hivatkozott tanulmányáról írott recenziójában is. Dilthey — írta Croce — „az *Erlebnis* fogalmát használja”, mely — Antoni meghatározása szerint — annyi, mint „elemi valóság, a költészetnek, ám a szellem összes többi formájának is premisszája”; nem ötlük föl azonban benne úgymond „a legcsekélyebb kétely sem aziránt, hogy ez az *Erlebnis* nem más, mint a szellemi folyamat elstetett elemzésének terméke; a szellemi folyamaté, mely mindig egy meghatározott formában specifikálódik, és önmaga előfeltevéseiként bírja az összes többi formát, melyek a jelen aktusban annak anyagává válnak, s ezen a viszonyon túlmenően nem rendelkeznek más valósággal”.<sup>31</sup>

Nem tárgyalhatjuk itt ezen ítélet helyességének kérdését; annyit azonban mindenképpen megállapíthatunk, hogy itt is Croce szokásos polémiája jelenik meg mindazokkal szemben, akik „kauzalisztikusan vagy pszichológiailag [próbálják] magyarázni a szellem szabad, eredeti és kreatív aktusait”.<sup>32</sup> Ugyanezen filozófiai alapfölfogás motiválja azokat a fönntartásokat is, amelyeket azokkal szemben juttat kifejezésre, akik „a történeti stúdiumok számára valami hasonló organont [igyekeztek] szolgáltatni, mint amelyet Kant szolgáltatott a fizikai és természettudományok számára” — vagyis a Humboldttal, Droysennel és éppenséggel Diltheyjel szembeni fönntartásait, akik mindegyike „filozófiai diszpozíciókkal és beállítódással” rendelkezett;<sup>33</sup> ám ez az organon, amely — mint Croce másutt kifejtette — „Droysen után ismét Dilthey munkásságában és vizsgálódásaiban jelenik meg (anélkül, hogy végérvényes formára tenne szert)”, olyan valami, ami „szükséges és egyúttal megtalálhatatlan, éspedig ama egyszerű oknál fogva, hogy nem organon és nem is valami filozófiai különlegesség, hanem maga a filozófia: az egész filozófia mint a történelem metodológiája”.<sup>34</sup>

Ezen megfontolások mellett (melyeknek szűkre szabott voltuk ellenére szabatos, filozófiai jelentésük van, amennyiben pontosan körvonalazzák Croce hiányos Dilthey-recepciójának számos lényeges okát, a szemléleti horizontot, melyről — joggal vagy jogtalanul — vissza kellett utasítania a Dilthey által javasolt megoldásokat) van még néhány kisebb jelentőségű megjegyzés, melyet érdekesség gyanánt érdemes megemlítenünk. Rankéval folytatott polémiájában Croce pl. Dilthey ítéletéhez kapcsolódik, aki, noha nem tartozik éppenséggel Ranke „higgadt méltatói” közé, mégis, amikor „minősítenie kell, akkor nem gondolkodónak, hanem 'epikusnak' nevezi, és Hérodotoszhoz közelíti”;<sup>35</sup> a *Teoria e storia della storiografia*hoz fűzött „Marginaliá”-ban pedig, Johannes Thyssen egy könyvét kommentálva, kifejti, hogy abban, „mint sok más német filozófiai könyvben [...] a történettudományos horizont bizonyos

<sup>31</sup> „Osservazioni su libri nuovi. III. Problemi filosofici”; *Pagine sparse*, i. k. 441. o.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> *La Storia come pensiero e come azione*, Bari 1954 (6. kiad.), 139. o.

<sup>34</sup> „Osservazione...”, i. k. 444. o.

<sup>35</sup> *La Storia come pensiero e come azione*, i. k. 95. o.

beszükülését” tapasztalja. „Helyénvaló” — folytatja —, „hogy idézzék Rickertet, Dilthey, Simmelt, E. Meyert, hiszen megérdemlik a figyelmet, fogalmaikat érdemes tanulmányozni és vitatni; ám nem volna-e tanácsos pillantásunkat gyakrabban fordítani a nagyok, a klasszikusok felé? Schelling vagy Hegel felé?”<sup>36</sup>

\*

A benyomás, amit az eddigiekből — nem alaptalanul — nyerhetünk, az lehetne, hogy Dilthey gondolatrendszerét Croce teljes alapossággal sohasem tanulmányozta, és hogy amikor véletlenszerűen szembekerült némely tézisével, akkor gyorsan túltette magát rajtuk, és pedig oly módon, hogy velük szembeállította saját, már megszilárdult meggyőződéseit és elméleti eredményeit. Ha a dolgok valóban így állnának — s részben tényleg így állnak —, akkor sem lenne ok, véleményem szerint, a megbotránkozásra. Igen ritka dolog ugyanis, hogy egy filozófus — különösen ha már bizonyos eredményeket elért, vagyis filozófiai meglátásait organikus formában kidolgozta — radikálisan (vagy akár csupán részlegesen) megváltoztassa nézeteit egy másik filozófussal való találkozás miatt: a „dogmatikus szendergésből” való fölébredések (föltéve, hogy e kifejezés itt helyénvaló) nem olyan nagyon gyakoriak a filozófia történetében.

Ám Croce Diltheyhez való viszonyának tekintetében a dolog mégsem egészen így áll. Ama két diltheyi mű közül, melyet — mint említettem — Croce behatóbban tanulmányozott — vagyis az *Einleitung in die Geisteswissenschaften* és a *Das Erlebnis und die Dichtung* — csupán a második jut el hozzá akkor, amikor „filozófiai rendszerének” kidolgozása már jórészt lezárult. Egy 1906. január 25-i levelében Karl Vossler így írt Crocénak: „Látta már Wilhelm Dilthey irodalmi tanulmányainak új kötetét, az *Erlebnis und die Dichtung* (Lipscse, Teubner)? Megérdemelné, hogy szócikkét róla az Ön folyóiratában, a *Criticában*.”<sup>37</sup>

<sup>36</sup> *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1927 (3. kiad.), 311. o.

<sup>37</sup> *Carteggio Croce—Vossler 1899—1949*, Bari 1951, 92. o. Egy másik alkalommal, amire talán érdemes emlékeztetnünk, Vossler arra ösztökölte Crocét, hogy a poszthegeliánus német historicizmussal foglalkozzék. Elsősorban azért érdemes emlékeztetnünk rá, hogy motiváljuk Vosslernek erről az iskoláról mondott ítéletét, melyet ma a crocei ihletésű historiográfia jórészt átvesz (Franchini munkáiban találkozhatunk vele). Vossler levele 1920. november 20-án kelt, s a vonatkozó rész így szól: „Az utolsó hetekben olvastam egy könyvet, ami igen jónak tűnik nekem, és biztos téged is érdekel: Erich Rothacker, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen (Mohr—Siebeck) 1920. A történeti módszerek történetét adja Németországban Hegeltől Diltheyig. Különösen tanulságos ama szoros és sokoldalú kapcsolat miatt, amit egyrészt a filozófia, másrészt a politika-, gazdaság-, jog-, művészet-, irodalom- és nyelvtörténet különös tudományai között mutat fel, és számomra igen meglepő annak a kimutatása, hogy a németországi pozitivisták csupán külsődleges díszítésként jelennek meg, míg alapjában véve a történeti-jogi iskola gondolkodásmódja az egész 1848—1900 közötti időszakban alapvető pilléreként maradt fenn.” (*Carteggio*, i. k. 264 sk. o.)

Dilthey könyvéről azonban Croce, ha nem tévedek, csak sokkal később ejt majd szót, még hozzá egyenesen csak a harmincas években, nevezetesen az 1935—36-os *La Poesia* c. kötetben szereplő „posztillákban”, hogy azután a negyvenes években, mint majd látni fogjuk, hosszabban is visszatérjen rá. Eme késlekedés okaira vonatkozóan meg lehetne kockáztatni némely nem teljesen megalapozatlan hipotézist. Amikor Vossler hírt ad a könyvről, azt is jelzi egyúttal, hogy irodalmi tanulmányokról van szó. Croce viszont ebben az időszakban (1906-ban vagyunk) Hegellel foglalkozik, logikai és etikai problémákkal, amint azt rákövetkező publikációi is tanúsítják; esztétikai stúdiumai pillanatnyilag lezárultak, így Dilthey könyve nem érdekli, hallgat róla, talán nem is keresi meg.<sup>38</sup>

Amikor azonban e tanulmányok ismét elkezdik izgatni, Dilthey könyve egyike lesz az elolvasandó és kommentálandó műveknek. E ponton azonban Crocénak a költészetre vonatkozó eszméi véglegesen rögzültek, éspedig egy olyan horizonton belül, ahol nincs hely a vonatkozó diltheyi eszmék számára: a „költészet történetétől az etikai és társadalmi szellem történetéhez való átmenet” — írja ekkor Croce — „megtalálható abban a bevezetésben is, melyet *Das Erlebnis und die Dichtung* (Lipscse 1910) c. nevezetes könyve elé Dilthey bocsátott, s melyben a szerző a költészet történetét a középkortól a XIX. századig nagy vonalakban fölvezetja”; és mivel egy ilyen átmenet „túlterjed a költészet körén”, ez is azt bizonyítja, hogy Dilthey, aki „igen finoman tudta megragadni a morális, vallási és filozófiai fejleményeket, úgy tűnik, nem rendelkezik hasonló szerencsés fogékonysággal a voltaképpen költészet dolgai iránt”.<sup>39</sup>

Olyan meglátás tűnik föl itt, mellyel már találkoztunk; hogy nevezetesen Diltheynek nem erős oldala a filozófia, történészként viszont elsőrangú, „kiváló vizsgálódásokra” képes, hogy Croce szavait használjuk. Akárhogyan is, a diltheyi esztétikát illető 1935—36-os reduktív ítélet néhány évvel később megerősítést nyer, amikor Croce egy Hölderlin-stúdium keretében veszi majd kézbe a *Das Erlebnis und die Dichtungot*, melynek utolsó része Hölderlin költészetével foglalkozik, akinek a „hírneve”, írja Croce, „sokat köszönhet e műnek”.<sup>40</sup>

Ha az előző megjegyzésben — mint láttuk — Croce azt vetette Dilthey szemére, hogy nem ragadta meg a költészet autonómiáját, vagy éppenséggel történetietlenségét, úgy most meglepetését fejezi ki Hölderlin poétikáját illető bizonyos, a kritikusok által kifejtett „megfigyelések, illetve minősítések” — ám nem „korlátozások” — miatt; mindenképp Dilthey neve kerül szóba, mint aki pl. „beismeri, hogy a *Hyperionban* a figurák úgyszólván csak árnyak, egyes pillanatokban ugyan gazdag belső életet élnek, ám semmilyen külső kontúr nem siet a fantázia segítségére, mely látni és érzékeln

<sup>38</sup> Bizonyos fontossága lehet annak, hogy amikor Croce először idézi ezt a könyvet, akkor utalásai az 1910-es kiadásra vonatkoznak, amely későbbi annál, mint amit számára Vossler megjelölt. Ez utóbbit nyilvánvalóan nem próbálta akkor megszerezni.

<sup>39</sup> *La Poesia*, Bari 1966 (7. kiad.), 316 sk. o.

<sup>40</sup> „Lo Hölderlin e i suoi critici”; *Discorsi di varia filosofia*, 2 kötet, Bari 1959 (2. kiad.), 56. o.

próbál; úgyhogy abban a nemes értelemben, melyben a költő személyek és cselekvések alkotója, Hölderlin — e művében — éppenséggel 'nem költő'"; ami viszont lírai költeményeit illeti, Dilthey azt emeli ki — írja Croce —, hogy Hölderlin „nem érzi át teljességgel és naív egyszerűséggel az általa megénekelt pillanatot — úgy, ahogy azt átérzi Goethe —, hanem mindig ebbe az aktusba illeszti be azt, amit a múltban szenvedett el és ami a jövőben történhet vele, egyszóval nem képes szabadon megélni az érzésnek a valóságban való egyszerű erejét”.<sup>41</sup>

Az okok, amelyek miatt Croce nem ítéli pozitívnak ezeket a Hölderlin költészetére vonatkozó „megfigyeléseket, illetve minősítéseket”, túlon túl nyilvánvalók mindazok számára, akik akár csak közelítőleg is ismeretekkel is rendelkeznek a nápolyi filozófus esztétikai nézeteiről; amint hogy — ebből a szempontból — nyilvánvaló a Dilthey-kritika irányultsága is, hiszen Dilthey, Hölderlinről szólván, igyekezett egyúttal „meghatározni azt is, hogy miben áll a lírai költő”, s úgy vélte, „hogy az utóbbi önmagában érzi, szilárdan rögzíti és tudatosítja benső állapotainak csendes menetét, melyeket különben külső célok és a nap hangossága zavarnának meg; és teljesen, tisztán saját törvényei szerint éli meg, csupán amaz állapotokra figyelve, s kifejezi azok teleologikus törvényszerűségét”.<sup>42</sup>

Noha Croce ellenvetése világos, talán mégsem lesz haszontalan kicsit tovább idézni. Az az igazság, írja, „hogy nincs lírai költő, hanem csupán és egyedül a jelzők nélküli költő, akinek a líraiság ugyan (az életnek a maga kifejlésében való átérése, művének anyaga) lényegi mozzanata, ám éppoly lényeges az epikus vagy — ha úgy tetszik — drámai mozzanat is, vagyis ama teoretikus és kontemplatív forma mozzanata, melyet az anyag magára ölt; és az egyetlen költészet emez ideális és szétválaszthatatlan mozzanataiból három költői formát és három irodalmi műfajt alkotni — az empirisztikus s egyúttal dogmatikus esztétika tévedése, melybe Dilthey és sokan mások is beleestek”.<sup>43</sup>

Itt jutottunk el az alapvető szemrehányáshoz: hogy ama megkülönböztetések, melyek csupán „empirikusak”, Diltheynél „transzcendentális” megkülönböztetéseként kerülnek tárgyalásra. Hogy Dilthey nyilvánvalóan ebbe a hibába esik, írja Croce, azt ama — persze nem csupán általa fölvázolt — „óvatlan szembeállítás”, „rosszul felállított vagy megállapított” hasonlat is bizonyítja, mely szerint Goethe és Hölderlin „a formai tökéleteség két különböző, végtelen és egymással szembenálló típusát” reprezentálják; ezzel szemben, ha Goethe „zenei, plasztikus és egyúttal erőteljes a színekben, akkor a költészetben nem végtelen jelent, hanem ama arisztotelészi *meszóteszra* jellemző egyensúlyt vagy középpontot, mely teljességgel egybeesik az *akróteszszal*, a csúcscsal”; úgyhogy Hölderlin, „aki ebben különbözik tőle, egy ilyen jellegű összevetésben csupán kiegyensúlyozatlan és hiányos művészetet

<sup>41</sup> Uo.

<sup>42</sup> Uo. 58 sk. o.

<sup>43</sup> Uo. 59. o.

képviselhet”. Croce mindazonáltal hozzáfűzi itt, hogy „eme hiányosság”, ennek a módszernek a hibája nem maradt rejtve Dilthey előtt sem, amint azt az a megjegyzése is mutatja, mely szerint Hölderlin, „midőn a belső folyamatot stilizálja, nem mindig kerül el azt a veszélyt, mely a határok túllépésében és a természetszemléletnek a benső érzéstől való elszakításában áll. Csakhogy Dilthey — zárja Croce a fejtegetést — nem érzi ennek a megjegyzésnek a súlyát, és nem vonja le azokat a következtetéseket, amelyek a lírára mint műfajra vonatkozó felfogásának és Hölderlin lírai költészete megítélésének újragondolására vezették volna.”<sup>44</sup>

\*

Szinte teljes egészében fölidéztem Crocénak a *Das Erlebnis und die Dichtung*ban kifejtett diltheyi tézisekre vonatkozó meggondolásait, mivel számomra úgy tűnik, hogy alátámasztják azt a vélekedést, mely szerint Croce e téziseket egy immár megszilárdult elméleti pozíció — mondjuk így — magaslatáról ítéli meg, mely pozíciót Dilthey érvei — joggal vagy sem, itt sem föladatunk eldönteni — a legcsekélyebb mértékben sem képesek megrendíteni. Ám ha ennek a diltheyi szövegnek a tanulmányozására csak későn került sor, amikor a rendszer már úgyszólván teljesen kiépült, úgy az *Einleitung in die Geisteswissenschaften* tanulmányozása egészen más időszakra, éppenséggel a döntő évekre, Croce első fogalmi próbálkozásainak időszakára esett, amikor még nem találkozott sem Hegellel, sem pedig Marxszal (akiknek tehát ily módon semmilyen szerepük sincs Croce Diltheyjel kapcsolatos állásfoglalásában).

Az első — és egyetlen — alkalom, amikor Croce Dilthey teoretikus gondolatrendszerének központi magjával szembenéz, egy 1895-ös, a „tudás osztályozásának” szentelt írás, mely még ha egy „fontos újítás kíséretében is” — mint Augusto Guerra jelezte — „a diltheyi osztályozást követi”.<sup>45</sup> A „tudományok szokásos megkülönböztetésének” harmadik csoportját, a „gyakorlati tudományokat” vagy „értéktudományokat”<sup>46</sup> érintve, Croce így írt: „A gyakorlati vagy értéktudományok nyilvánvalóvá teszik az emberi eszményeket és, általában, a meghatározott célok eléréséhez követendő szabályokat. Ide tartoznának a logika (ismeretelmélet, metodológia stb.), az etika, az esztétika és, a természet területén, az orvostudomány, a higiénia s ehhez hasonlók.”<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Uo. 59 sk. o.

<sup>45</sup> A. Guerra: „Croce e i giudizi di valore (1894—1910)”; A. Bruno (szerk.): *Benedetto Croce*, Catania 1974, 206. o.

<sup>46</sup> Az itt megjelölt séma a következő volt: „A tudományokat három csoportba szokás sorolni, még akkor is, ha ugyanarra a tárgyra vonatkoznak: *teoretikus* tudományok, *történeti* tudományok és *gyakorlati* tudományok: *fogalmi* tudományok, *tény*tudományok, *értéktudományok*.” („Sulla classificazione dello scibile”; *Primi saggi*, i. k. 61. o.)

<sup>47</sup> Uo. 62. o.

A lap alján, hogy fölveéseinek a diltheyi nézetekhez való kapcsolódását kiemelje (ám azért is, hogy a különbségeket is fölmutassa), eredeti nyelven idézte az *Einleitung* ama passzusát, ahol Dilthey, miután először leszögezi, hogy „a szellemtudományok [. . .] a kijelentések három különböző osztályát foglalják magukba”, ezt írja — s innen kezdődik a crocei idézet —: „Az egyik osztály kijelentései valami valóságost, az észlelésben adottat fejeznek ki; ezek tartalmazzák a megismerés történeti alkotórészét. A másik osztályba tartozók e valóság résztartalmainak egyforma viselkedését fedik fel, mely résztartalmak absztrakció révén lettek választva: ezek képezik a megismerés elméleti alkotórészét. Az utolsók értékítéleteket fejeznek ki és szabályokat írnak elő: ezek foglalják magukba a szellemtudományok gyakorlati alkotórészét. Tények, teorémák, értékítéletek és szabályok: tételek e három osztályából állnak a szellemtudományok.”<sup>48</sup>

Ha ezen a ponton vagyunk a tanúi a legnagyobb mérvű nézetazonosságnak, úgy mindazonáltal megfigyelhető már az eltávolodás első jele is, mely midőn fölbukkan, máris véglegesként jelenik meg. Croce ugyanis a rögtön rákövetkező sorokban az „értékítéleteket”, azaz a Dilthey-féle „harmadik osztály” kijelentéseit kizárja a tudás birodalmából: „Értékítéleteket kifejezni — írja — és egy bizonyos cél érdekében tevékenykedni, nem a tudománynak és a megismerésnek a része, hanem az érzésnek és a cselekvésnek, mivel a tudomány mint tudomány nem értékkel és nem cselekszik, hanem megismer.”<sup>49</sup>

A Dilthey-féle kijelentések e megcsonkításához, az értékítéletek teoretikus státuszának a megszüntetéséhez járult az a másik módosítás, melynek révén Croce a „harmadik osztályból”, a „gyakorlati tudományoknak” (a „normák” tudománynak, ahogy Dilthey mondja) az osztályából kiemeli — és az „elméleti tudományok” vagy „fogalmi tudományok” körébe sorolja — nem pusztán az etikát és az esztetikát, hanem az orvostudományt, a higiénit, az agrikultúrát és a zootechnikát is, amennyiben azok „a földek hasznos megművelésének és az állatok hasznos tenyésztésének feltételeit” állapítják meg, s így „olyan tudományok, melyek fogalmakat vagy fogalmak egymás közti vagy más fogalmakkal való viszonyait tárgyalják: a moralitás, az eszteticitás, a gyógyíthatóság, a megművelhetőség stb. fogalmait”.<sup>50</sup>

A Dilthey-féle fölosztással ellentétben tehát „gyakorlati tudományoknak” csupán azok a „fogalmi és megjelenítésbeli kombinációk” tekintendők, melyeket „pusztán alkalmazás céljaira rögzítenek”,<sup>51</sup> mint pl. az ilyen jellegű kérdésekre adott válaszok (válaszok, melyekről „nem léteznek sem teoretikus tudományok, sem pedig történeti ismeretek, hanem valami más”): „Hogyan viselkedjünk morálisan az élet egy adott

<sup>48</sup> *Introduzione . . .*, i. k. 43 sk. o. [id. magyar kiadás, 109. o.].

<sup>49</sup> „Sulla classificazione. . .”, i. k. 62. o. Vö. A. Guerra: „Croce e i giudizi di valore”, i. k. 207. o.

<sup>50</sup> „Sulla classificazione. . .”, i. k. 62 sk. o.

<sup>51</sup> A. Guerra: „Croce e i giudizi di valore”, i. k. 206 sk. o.

situációjában? [...] Hogyan hozzuk helyre Itália pénzügyi helyzetét? Hogyan műveljük meg a római földeket?”<sup>52</sup>

Ezen a ponton a szellemtudományok hármás diltheyi fölosztásából, mely mindenképpen Croce reflexiójának a kiindulópontját alkotta, semmi vagy alig valami maradt. Sőt, Croce vele szembeállítja saját fölosztását, melynek alátámasztására — úgyszólván hogy kimutassa a Diltheytől való távolságot — más tekintélyekre hivatkozik, s úgy fogalmaz, hogy az általa fölállított két „kategória” (szemben a Dilthey által korábban fölállított hárommal), vagyis a „fogalmi tudományok” és a „deskriptív tudományok” kategóriája felelne meg a „tudás két nagy vicói formájának: a Filozófiának és a Filológiának”.<sup>53</sup>

Hogy azután a „tudás” eme 1895-ben adott „osztályozása” a közvetlenül rákövetkező évek során mennyi és milyen jellegű változáson megy keresztül, annak taglalása túllépné a jelen dolgozat kereteit. Nyilvánvaló azonban, a föntiek alapján, hogy Dilthey *Einleitungja* — amint Augusto Guerra fogalmazott — „alkalmat adott Crocénak arra, hogy végérvényesen rátaláljon a saját útjára”.<sup>54</sup> Mindazonáltal, kétértelmű helyzet áll előttünk: egyrészt, a pozitívizmussal való elvi szembenállását tekintve, Croce nem vehette semmibe azt a Diltheyt, aki „a szellemtudományok önállóságát erőteljesen hangsúlyozta”; ám ugyanakkor azt sem fogadhatta el, hogy a szellemtudományok, ahelyett hogy a „történetírásban egyesülnének”, „egy új, önmagában álló osztályozás” keretei közé illesztessenek be.<sup>55</sup>

Nagyon is lehetséges — jómagam bizonyosra venném —, hogy a diltheyi gondolatkört Croce a maga teljes gazdagságában nem ragadta meg; e gazdagság, ugyanakkor — számomra úgy tűnik — inkább a (Croce által bizonytalán elhanyagolt) különös részletek és az árnyalatok gazdagsága, nem pedig gondolkodásának ama teoretikus magja, melyet Croce elutasított — talán az illendőnél nagyobb gyorsasággal, ha igaz az, amit Raffaello Franchini mondott, hogy nevezetesen Wilhelm Dilthey „illusztris tévedése [...] nyitotta meg az utat a jelenkori gondolkodás mindmáig eleven s a maga hatásosságában gyakorta meg nem értett gyötrődése előtt”.<sup>56</sup> E gyötrődésben, a Dilthey által megkezdett vállalkozásban — hogy tudniillik megállapítsuk és rögzítsük a „természet” és a „szellem” „tudományainak” kölcsönös birodalmát és a köztük fönnálló viszonyokat — Croce az elsők között vállalt részt; és ha Dilthey gondolatvilága az általa kidolgozott megoldásokban nem is, ám a problémák megfogalmazásában és tudatosításában nagyon is hatással volt rá.

(Fordította: Fehér M. István)

<sup>52</sup> „Sulla classificazione . . .”, i. k. 63. o.

<sup>53</sup> Uo. 64. o.

<sup>54</sup> A. Guerra: „Croce e i giudizi di valore”, i. k. 207. o.

<sup>55</sup> R. Franchini: „Fisionomia di Dilthey”; *Metafisica e Storia*, i. k. 185. o.

<sup>56</sup> Uo. 186. o.



# SPINOZA — MAGYARUL

BOROS GÁBOR

## I. KÖNYVÉSZETI MEGJEGYZÉSEK

Spinoza a magyar olvasókhoz eddig a következő kiadások útján jutott el:  
*Tractatus theologico-politicus*, fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Rencz János és Posch Árpád, Budapest 1903.

*Tractatus politicus*, fordította, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Rencz János, Budapest 1913.

*Spinoza Ethikája*, fordították Balogh Ármin és Alexander Bernát, Budapest 1919.

*Spinoza levelei*, fordította, s bevezetéssel, jegyzetekkel és magyarázatokkal ellátta Posch Árpád, Budapest 1926.

*Etika*, fordította Szemere Samu; szerkesztette, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Nádor György, Budapest 1952. (2. kiadás: 1968; 3. kiadás: 1979. Az utószót írta Heller Ágnes, a jegyzeteket írta Simon Endre.)

*Teológiai-politikai tanulmány*, fordította Szemere Samu; szerkesztette, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Nádor György, Budapest 1953. (2. kiadás: 1978.)

*Politikai tanulmány és levelezés, M. Lucas és J. Colerus Spinoza-életrajzaival*, fordította Szemere Samu; sajtó alá rendezte, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Nádor György, Budapest 1957. (2. kiadás: 1980.)

*Poilitikai tanulmány és levelezés*, fordította Szemere Samu, az előszót és a jegyzeteket írta Szegő Katalin, Bukarest 1979.

*Iffjúkori művek*, fordította Szemere Samu; sajtó alá rendezte, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Nádor György, Budapest 1956. (2. kiadás: 1981.)

*Spinoza válogatott művei*, fordította Szemere Samu; válogatta, és bevezetéssel ellátta Nádor György, Budapest 1953.

*Spinoza műhelyében, Szemelvények*, fordította Szemere Samu és Nádor György; összeállította, az előszót és a jegyzeteket írta Nádor György, Budapest 1963.

\*

Spinoza halálának 200. évfordulója (1877) táján megélénkült a személye és munkái iránti érdeklődés. 1877-ben szobrot állítottak tiszteletére, majd az erre a célra eredetileg szánt összeg maradványából elkészítették és megjelentették műveinek összkiadását (1882—83), amelynek második kiadása 1895-ben jelent meg. Ez minden

bizonytalannal nagyban hozzájárult ahhoz, hogy 1903-ban a *TTP*<sup>1</sup> megjelentetésével meginduljon Spinoza művei magyar kiadásának sorozata. Az 1903-as kötetben a szerkesztők már jelzik, hogy a következő évben várható az *Ethica*, és utána folyamatosan a többi mű megjelentetése is.

Nem így történt, a következő mű csak 1913-ban jelent meg, ám ez nem az *Ethica*, hanem a *TP* volt; az *Ethica* kiadására pedig csak 1919-ben került sor. Ekkor azonban a tisztán filozófiatörténeti érdeklődés mellé egy olyan újabb indíték is kapcsolódott, amelyet a kor szellemi közérzetéből lehet megérteni.

Babits 1918-as, „A veszedelmes világnézet” című írásában azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy milyen világnézet talaján volt lehetséges az, hogy az emberek „eltűrték” az épp akkor véget ért háborút. A Babitstól megjelölt világnézet pedig nem más, mint az „antiracionalizmus”, amelynek leküzdését egy olyan „modern racionalizmustól” várja, amely mélyebb gyökerű, mint a „XVIII. század lapos racionalizmusa”. Babits ugyan ebben az összefüggésben nem utal Spinozára, de megteszi ezt Alexander Bernát az *Ethica* 1919-es kiadásához írott bevezető tanulmánya végén, miután a kort Babits szavait visszhangozva jellemezte: „Spinoza hirdeti, hogy az ész úr mindeneken, az tud bennünket szabadokká tenni. [. . .] Míután Schopenhauer és Nietzsche voluntarizmusa a vak indulat, az esztelen akarat szuverénítésének proklamálásával kétségbeejtett bennünket és a jelen kor rettenetes indulatkitöréseinek látványa [. . .] a jelen és a jövő nemzedék életerejét fogyasztják, Spinoza szava mint tiszta égi szférákból hangzó szózat hallik felénk” (XXVI—XXVII. o.)

Spinoza gondolatrendszere tehát mintegy tájékozódási pontként szolgált a világháború eszmei zűrzavarából éppen csak kibontakozóban lévő haladó szellemiség számára.

Bizonyos értelemben hasonló igény játszott szerepet a magyar Spinoza-kiadás második szakaszának, az ötvenes évek „Spinoza-reneszánszának” létrejöttében. Csakhogy ekkor mintha háttérbe szorult volna ebből a gondolatrendszerből az, ami valóban több benne, mint „lapos racionalizmus”. Az ész erejére támaszkodó ember korlátlan hatalmának hirdetőjét kívánta a kor Spinozában látni, akinek számára a *remény* indulata azért elvetendő, mert az a jövőhöz való túlságosan is bizonytalan viszonyulásmódot jelent akkor, amikor pedig a *scientia intuitiva* az ész ideális államát már szinte megvalósultnak látja. Az a Spinoza, aki nemcsak az ész erejét hirdeti, de erőtlenségét is belátja, a kor számára ismeretlen maradt.

A hetvenes évek végének és a nyolcvanas évek elejének eddigi kiadásait mindezzel szemben a bizonytalanság jellemzi. Nem tisztázódott egyfelől a filozófiatörténet helye

<sup>1</sup> *Rövidítések:* *KV:* Korte Verhandeling . . . (Rövid tanulmány); *Tdie:* Tractatus de intellectus emendatione (Értekezés az értelem megjavításáról); *PPC:* Principia Philosophiae Cartesianae (Descartes filozófiájának alapelvei); *E:* Ethica; *TTP:* Tractatus theologico-politicus (Teológiai-politikai tanulmány); *TP:* Tractatus politicus (Politikai tanulmány) — *Dem:* Demonstratio (Bizonyítás), *C:* Corollarium (Következtetett tétel), *Sch:* Scholium (Megjegyzés). A fordítás ott, ahol a fordító kezdőbetűi nem szerepelnek, a sajátom.

a filozófia egészén belül, másfelől pedig nem tisztázódott kellőképpen mai gondolkodásunk viszonya a három évtizeddel korábbihoz; nem látjuk tisztán, mit tarthatunk meg belőle, és mit kell túlhaladottnak tekintenünk. Ennek a bizonytalanságnak tükré a Filozófiai Írók Tára Új Folyamának egy-egy régi, de új kiadásban megjelenő kötete: az ötvenes évekből és rendszerint Nádor György tollából származó terjedelmes előszó elmarad, de elmaradnak vele együtt a jegyzetek is. Az előbbiért nem volna föltétlenül kár, ha — nem új előszóban, hanem önálló tanulmányokban — át tudnánk menteni belőle azt, ami jó volt benne. Az utóbbi, a jegyzetek azonban nem föltétlenül egy filozófus nézeteinek a korszak általi elsajátításáról adnak számot. Az *értékelő, ideologikus* jegyzetekkel szemben ugyanis a *tárgyi, informatív* jegyzetek azt az alapföltételt jelentik magának a műnek történeti értelemben vett megértéséhez, amely egyúttal a kiadás tudományosságának is egyik kritériuma. A XVII. századi filozófiai írások jegyzetek nélküli kiadása akaratlanul is tévinterpretációk kialakulását segíti elő.

## 2. ALAPKIADÁSOK

Spinoza műveinek az az összkiadása, amelyen *valamennyi* magyar fordítás alapul, a következő: *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Editio altera, Hagrae Comitum, apud Martinum Nijhoff. MDCCCXCV. — 1925-ben azonban megjelent Spinoza műveinek kritikai kiadása, amely azóta az autentikus forrás rangjára emelkedett: *Spinoza Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von C. Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925. Erről a kiadásról a magyar olvasó azonban csak 1979-ben szerezhetett tudomást Simon Endre révén, aki az *Ethica* Szemere Samu-féle fordításának harmadik kiadásához a tartalmi szempontból is igen hasznos jegyzetanyagot ennek alapján készítette el.

A két összkiadás különbsége forráskezelésük különbözőségében rejlik. Spinoza hátrahagyott művei már halála évében (1677) megjelentek, szinte egyidőben latin és hollandi nyelven (*Opera Posthuma* — *OP*; *Nagelate Schriften* — *NS*). A korábbi nézettel ellentétben ma már bizonyos, hogy az *NS* alapszövege nem azonos az *OP* szövegével, hanem egy korábbi változatra megy vissza. A két kiadás szövegének *rendszeres* összevetését és az ebből adódó tanulságok fölhasználását a latin szöveg bizonytalan pontjainak rekonstruálásában először Gebhardt végezte el. Szövegértelmezése tehát számos ponton eltér a korábbi kiadásától.

A másik eltérés a *KV* kéziratának különböző értékeléséből adódik. A *KV*-nak két hollandi nyelvű, erősen megromlott állapotú kézírata maradt fenn (a fölfedezésről jó tájékoztatást ad Nádor György; in: *Ifjúkori művek* 1956, 136. o.), amelyekről korábban úgy vélték, hogy egymástól függetlenek, tehát a megközelítően hiteles kiadás elkészítéséhez egyfajta „összefoglalásuk” szükséges. Ez Vloten-Land álláspontja is. A további kutatás szerint azonban a későbbi kézirat (Nádor: „B”) a

korábbiak olyan másolótól származó másolata, aki egyúttal mintegy „gondozta” is a szöveget, számos változtatást hajtva végre rajta. Ennek alapján Gebhardt kiadása a korábbi szöveget (Nádor: „A”) tekinti alapul veendőnek, a „B” kézirat változatait pedig megfontolandónak az első „kiadó” értelmezéseiként.

### 3. NÉHÁNY FONTOSABB TERMINUS ÉRTELMEZÉSÉRŐL, FORDÍTÁSUK KAPCSÁN

#### (a) *potentia*

„Isten hatalma maga Isten lényege.” (Sz. S.) Az *Ethica* I. részének 34. tételében az a szó, amelyet Szemere Samu és Alexander Bernát is „hatalom”-nak fordít — *potentia*. A „hatalom” szó azonban ebben a metafizikai összefüggésben félrevezető lehet. A *potentia* ugyanis Isten teljes mértékben dinamikus lényegének megnevezése, azt az *erőt* jelenti, amely által Isten maga, és ezáltal ugyanakkor minden más egyes dolog is, létezni kezd és a létezésben megmarad (vö. E II/45. *Sch*). A *causa sui* kifejezés kifejtve éppen azt az önmagát önmagából állandóan reprodukáló, szükségszerűen létrejövő okozatokban, szükségszerű és ésszerű rendben kifejeződő létszerkezetet jelenti, amelyben a *potentia*, a *képesség* csak fogalmilag különböztethető meg a megvalósulástól, mert Isten azaz a szubsztancia lényege és létezése azonos. A *potentia* tehát mint Isten lényege azt a dinamikus alapjellegét fejezi ki, amely a spinozai rendszer minden pontján tetten érhető: „Az egyes dolgok [...] Isten hatalmát (*potentia*), amelynél fogva Isten van és cselekszik, bizonyos és meghatározott módon fejezik ki.” (E III/6. *Dem* — Sz. S.) Ez a *potentia* az a *conatus*, törekvés, amely az ember és minden egyedi dolog lényegét alkotja. Ez rejlik a *virtus* metafizikai fogalmában (E IV/8. *Def*), amelynek jelentésében ezért összefonódik a szó eredeti jelentése — „kiválóság”, „férfias erő” — a későbbi „erény” jelentéssel. A *cogitandi potentia*, az *agendi potentia* sem a német *Vermögen* értelmében vett képesség, hanem a gondolkodásban, illetve a cselekvésben megnyilvánuló tevékeny erő, amelynek nyomán azután már a két legfőbb megismerési módban sem elszenvédést kell látnunk, mint ahogyan még a *KV*-ban, hanem az elme aktivitását (vö. még az *idea* kapcsán mondottakkal). Amikor azonban Spinoza a IV. rész 37. tételéhez írott megjegyzésében kitér az államelméletre és bevezeti a jog fogalmát — „mindenkinek jogát erénye (*virtus*), vagyis hatalma (*potentia*) határozza meg” (Sz. S.) —, akkor a *potentia* eredetileg — és Istent illetően mindig is — metafizikai fogalma valóban politikai jelentésárnyalatot kap, és „hatalom”-nak fordítható, mint ahogyan a *TP* legtöbb helyén is.

A magyar „hatalom” szóban azonban olyan mértékben van jelen ez a politikai árnyalat, hogy félrevezető lehet akkor, amikor tisztán metafizikai jelentése kerül előtérbe. Ekkor éppen az válhatik uralkodó árnyalattá benne, amit Spinoza el akar kerülni, amikor hangsúlyozza, hogy Isten hatalmát nem szabad királyokéval összevetni (E II/3. *Sch*). Jellemző, hogy noha a német *Macht* szó talán pontosabban

fedí a latin *potentia* jelentéskörét, mint a „hatalom”, az általában mérvadónak tekintett Baensch-féle német fordítás olykor mégis szükségesnek látja a *Kraft* szóval történő fordítást. Pontosán érzékelteti ezt a kettősséget a *TP* egyik helyének kétféle magyar fordítása: „[...] eadem potentia, qua (res naturales) indigent, ut existere incipiant, indigent, ut existere pergant. Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, qua existunt, et consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse, quam ipsam Dei aeternam potentiam.” (*TP* II/2.§) A *potentia* kifejezést az idézetekben Rencz János, aki a metafizikai jelentésárnyalatot érzi hangsúlyosabbnak, „erő”-nek, Szemere Samu azonban, aki a politikai árnyalatot látja fontosabbnak, „hatalom”-nak fordítja.

(b) *mens*

Spinoza szóhasználatában a *mens* és az *anima* szavakat illetően jellegzetes változás figyelhető meg. A *KV* nyelvében ugyan nem különül el a két kifejezés (a *Ziel* szó használatos mindkét értelemben), de már a *Tdie* szövegében azt látjuk, hogy míg először az *anima* kifejezés használata uralkodó volt, addig a későbbi javítások során több helyen már a *mens* kifejezés került a helyére. Az *Ethica* szóhasználatában pedig szinte kizárólag a *mens* fordul elő.

Bizonyosnak látszik, hogy Spinoza Descartes nyomán különíti el a maga nyelvében a két szó jelentését, hiszen Descartes forgalmazza meg a *Meditationes* ellenvetéseinek második sorozatára adott válaszában azt, amit Spinoza némiképp átalakítva a következőképp vesz át a *PPC*-ban: „Azt a szubsztanciát, amelyben közvetlenül benne rejlik a gondolkodás, *szellemnek* nevezzük. Itt pedig azért beszélek szívesebben szellemről (*mens*), mint lélekről (*anima*), mert a lélek szó kétértelmű, s gyakran testi dolog jelölésére szolgál.” (I/def. 6; Sz. S.)

Egyik fordítás sem tükrözi ezt a változást azzal, hogy következetesen kétféleképp fordítaná a két kifejezést. Mindkét *Ethica*-fordítás csak akkor tesz különbséget a két szó között, amikor egymás mellett fordulnak elő, de véleményem szerint egyik megoldás sem szerencsés. Alexander Bernát az *Ethica* V. részének bevezetőjében az *anima seu mens* kifejezést „elme vagy lélek”-ként adja vissza, az *anima* szót fordítva elmének (245. o.). Szemere Samu ugyanezt a helyet „szellem vagyis a lélek”-nek fordítja, pontosan ellenkezőleg, mint a *PPC* imént idézett helyén, ahol is a szellem — *mens*, a lélek — *anima*.

Ezen a ponton talán közvetlenül is megragadható az a jelentéskülönbség, amelyet Spinoza a két szó különválasztásával tételez. Amikor ugyanis saját elméletéről beszél, amelyből kizárta az *influxus physicus* föltevését, akkor a *mens* kifejezést használja annak érzékeltetésére, hogy ez az entitás a test közvetlen ráhatásától teljesen független. Amikor pedig Descartes elméletét vázolja, akkor az *anima seu mens* kifejezés használata finom utalás lehet arra, hogy amikor Descartes az életszellemek hipotéziséhez fordul, akkor mintegy saját szándékai ellenére valami megfoghatatlanul testi jellegűről — az *animáról* —, nem pedig a testtől független *mens*ről beszél.

Véleményem szerint az optimális megoldás az volna, amit Rencz János és Posch Árpád majdnem következetesen alkalmaznak fordításaikban: az elme — *mens* és a lélek — *anima* fogalompár alkalmazása. Egyrészt azért, mert a „szellem” szó nem kevésbé sokértelmű, mint a „lélek”, másrészt pedig azért, mert az az entitás, amelyet Spinozánál a *mens* szó jelöl, egy jól meghatározható értelemben független a testtől, és *sajátos* jelentése szerint inkább csak a két felsőbb megismerési fokra vonatkozik mint kifejezetten megismerő funkcióra. Erre pedig megfelelőbb kifejezésnek látszik az „elme”, mint a „lélek”. Az *animus* szó „lélek”-ként való fordítása itt nem okoz zavart, mert legtöbbször az előbbiektől jól elkülöníthetően „kedély” jelentésben áll, amint az Alexander Bernát a „Műszótár”-ban megjegyzi.

(c) *idea*

Az *idea* általános meghatározása a következő: „Ideán az elme fogalmát értem, amelyet az elme alkot azért, mert gondolkodó dolog.” (E. II/def. 3) A hozzá kapcsolódó magyarázat pedig így szól: „Inkább fogalmat (*conceptus*) mondok, mint észrevést (*perceptio*), mivel úgy tűnik, az 'észrevévés' név azt mutatja, hogy az elme szenved a tárgytól. Ám a 'fogalom', úgy tűnik, az elme cselekvését fejezi ki.” Az *idea* kifejezés használatában azonban nem mindig jár el következetesen Spinoza. A definíció szerint ugyanis minden *idea* az elme cselekvésének terméke, tehát amennyiben van inadekvát *idea* is — kell lennie, hiszen az E II/4. def. az adekvát *idea* meghatározása —, akkor az is az elme cselekvésének minősül. Ez némiképp eltér attól a képtől, amelyet a megismerés jellegzetesen spinozai fölfogásáról a művek más szöveghelyei alapján alkothatunk. Az *Ethica* III. részének első tétele szerint ugyanis: „Elmének bizonyos dolgokat cselekszik, bizonyosakat pedig elszenved, ugyanis amennyiben adekvát ideái vannak, annyiban bizonyos dolgokat szükségszerűen cselekszik, és amennyiben inadekvát ideái vannak, annyiban szükségszerűen elszenved bizonyos dolgokat.” A kettősség minden bizonnyal arra vezethető vissza, hogy az elme (*mens*) kifejezést Spinoza egy szűkebb és egy tágabb értelemben használja. Szűkebb értelemben véve inkább csak a két „felsőbb” megismerő képességet érti rajta (*intellectus*, *ratio*), tágabb értelemben véve az alsóbb fokozatot, a tapasztalást is. Ennek megfelelően rendelkezik az *idea* is kettős értelemmel. Tágabb értelemben használja a kifejezést Spinoza, nagyjából az előbb idézett definíciónak megfelelően, az *Ethica* II. részének első felében, és ekkor az adekvát ideákon kívül ide értendők az *imago*, illetve az *imaginatio* kifejezésekkel megjelölt entitások is (vö. E II/17. *Sch*). Szűkebb értelemben szerepel akkor, amikor az E II/18. *Sch*-ban Spinoza az ideáknak arról a fajtájáról beszél, amelyek a dolgok természetét nem „magukban foglalják” (*involunt*), mint a képzelet alkotta „képek” (*imago*), hanem „magyarázzák” (*explicant*). Ezek az ideák az értelem rendje szerint kapcsolódnak össze, ellentétben az előbbiekkal, amelyek a testi affekciók rendje szerint.

Ennek megfelelően azt lehet mondani, hogy mivel az *idea* ez utóbbi, szűkebb értelemben véve teljességgel ellentétes az *imago*val és az *imaginatio*val, és mivel ez a sajátosan spinozai jelentés, ezért a kifejezések fordításánál is fontos volna föltüntetni ezt a jelentős különbséget. Ebben a tekintetben mindkét *Ethica*-fordítás a jelentéskülönbségek elhomályosulását éri el azzal, hogy mindhárom kifejezést (*idea*, *imago*, *imaginatio*) a „kép” szóval hozza összefüggésbe: képzet, kép, képzelet (Alexander Bernát), illetve képzet, kép képzelés (Szemere Samu). Márpedig az *idea* épp abban különbözik az *imago*tól és az *imaginatio*tól, hogy jóllehet megegyezik *ideatum*ával, tulajdonképpeni értelemben véve mégsem „képez le” semmit, mert hiszen tárgyától, a kiterjedés egy módusától teljesen függetlenül, a gondolkodás megfelelő móduszaként jön létre, egyezésüket pedig egyedül a szubsztancia mindent átfogó egységének alapfeltevése garantálja.

Nézetem szerint az optimális megoldás az volna — amit ebben a részben magam is alkalmaztam —, ha az *idea* szót megtartanánk a magyar fordításban is, hiszen a filozófiai nyelvhasználatban már legalább annyira elterjedt, mint a „szubsztancia”, „attributum”, „módusz” kifejezések, amelyeket pedig ma már senki sem próbál a „képzet”-hez hasonló értelemzavaró magyar szóval helyettesíteni, mint ahogyan még Posch Árpád, Spinoza leveleinek fordításakor, a *modus* kifejezést „mód”-dal fordította. Az *imago* megfelelője természetesen a „kép”, míg az *imaginatio*é talán az „elképzelés” volna.

#### (d) *ens*

Az *ens* szó a latin *esse* létige *participium imperfectum activije*, skolasztikus műszó, a klasszikus latinban ezt az alakot nem képezték. Alexander Bernát — valamint Rencz János és Posch Árpád is — teljesen következetesen járnak el akkor, amikor fordításaikhoz a magyar létige jelen idejű alakjának tövéből képzett melléknévi igenevet használják, a „való”-t. Így például nagyon pontos az *Ethica* első részének első és hatodik definíciójában az *existens*, illetve az *ens* fordítása: „létező”, illetve „való”. Nem alkalmazzák azonban következetesen ezt az alakot; így például Alexander az *ens rationis* kifejezést hol „észbeli való”-nak, hol pedig „az ész lényé”-nek fordítja. Talán maga is úgy érezte, hogy bizonyos szókapcsolatokban idegen ez a szó a magyar nyelvérzék számára. Nem is terjedt el a filozófiai nyelvhasználatban sem. Szemere Samu a „lény” szót alkalmazta következetesen — talán a Baensch-féle német fordítás *Wesenje* nyomán —, ez azonban azért zavaró, mert éppenséggel nem az a semleges jelentésű kifejezés, amelyre például a transzcendentáliák (*ens*, *res*, *aliquid*) fordításánál szükség volna. A „lény”-ben olyan mértékben van jelen az organicisztikus felhang, hogy ennek következtében a fordítás olykor úgy tűnik, mintha kissé túlzott interpretáció volna: „[. . .] est nimirum hoc ens, unicum, infinitum, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse.” — „Ez a lény ugyanis egyetlen, végtelen, azaz a lét összessége, s rajta kívül nincs más lét.” (*Tdie*; in: Ifjúkori művek, 187. o. Sz. S.)

Alkalmasnak látszik e helyett a „létező” kifejezés, amit még az is támogat, hogy a legújabb latin—német *Ethica*-kiadásban is már a *Seiende* szót használják a *Wesen* helyett (Spinoza: *Die Ethik*, lateinisch und deutsch, Reclam, Stuttgart 1980).

#### 4. AZ EGYES KÖTETEK RŐL

A *Levelezés* három kiadása közül leghasználhatóbb az 1957-es, egyfelől azért, mert Szemere Samu fordítása némileg pontosabb, és mert nyelve a mai nyelvhasználathoz és fordítási normához közelebb áll, mint Posch Árpádé, másfelől pedig azért, mert jegyzetanyaga meglepően jó. Nádor György ugyanis más tudományterületek képviselőinek bevonásával állította őket össze. Rényi Alfréd ráadásul egyik matematikai jegyzetében hivatkozik Gebhardt 1925-ös kritikai kiadására is. Ha ezt Nádor György vagy Szemere Samu is alaposabban átnézte volna, észrevehették volna, hogy van benne egy „LXVII bis” jelzésű, Spinozához írt levél, amely nincs benne a Vloten—Land-féle kiadásban — tehát Szemere Samu fordításában sem, azaz mindmáig lefordítatlan és magyarul kiadatlan.<sup>2</sup>

Használható még Posch Árpád fordítása is. Jegyzetei a kor filológiájának álláspontját közvetítik az olvasónak, de, ennek ellenére, ma is haszonnal lehet tanulmányozni őket. Szemere Samu fordításának 1980-as kiadásából — mint már volt szó róla — kimaradt mind az előszó, mind pedig a jegyzetek. Ezekért a jegyzetekért pedig még külön azért is kár, mert — némi átdolgozás után — az egyoldalúan képzett olvasók számára úgy adhatnának a különböző szaktudományok körébe vágó információkat, hogy ezzel utalhatnának a filozófiának egy olyan fölfogására, amelyben az még mint a tudományosság egésze jelent meg.

Rencz János és Szemere Samu *TP*-fordításának viszonyáról egészében véve ugyanazt lehet elmondani, mint amit a *Levelezés* régebbi és újabb fordításairól mondtunk. A régebbi, 1913-as kiadás jegyzetanyaga azonban nemcsak bővebb, de tartalmasabb is Nádor György apparátusánál.

A *TTP* két fordításának viszonyát illetően ismét a *Levelezés*ről mondtak a mérvadók, a régi kiadás jegyzeteiben és kommentárjaiban földolgozott anyag azonban mindenképp indokolja, hogy első tájékozódásként legalább figyelembe vegyünk, az 1953-as kiadás tanulmányozása mellett.

Az *Ethica* két fordításáról az eddig mondottakhoz már csak annyit teszek hozzá, hogy noha Balogh Ármin és Alexander Bernát nyelve kétségkívül régiesebb, mint Szemere Samué, mégis, a korábbi fordítás egyes helyeken pontosabb (pl. I/def. 3, 5. *Dem*; II/10 és *Sch*). A korábbi kiadásnak nagy előnye még a „Műszótár” és a

<sup>2</sup> Ezen kívül Spinoza levelezésének 1977-es német kiadása tartalmaz még négy, újabban megtalált levelet illetve levéltörredéket. (Vö. Spinoza: *Briefwechsel*, F. Meiner, Hamburg 1977<sup>2</sup>, p. 390—413.) — Az említett öt levél fordítását e számunk „Dokumentum”-rovatában közöljük. (Szerk.)



magyar—latin szójegyzék, amit Szemere Samu az 1952-es kiadáshoz ugyan szintén elkészített, ám az újabb kiadásokból ezt is törölték.

Az „Ifjúkori művek” című kötetben található írások csak Szemere Samu fordításában jelentek meg. Ezzel kapcsolatban néhány pontatlanságra kell fölhívnom a figyelmet. Három igen eltérő jellegű mű kapott helyet a kötetben, a *KV*, a *Tdie* és a *PPC*, amelyek közül szigorúan véve csak a *KV* tekinthető „ifjúkori” műnek, mivel Spinoza közvetlenül a kiközösítését követő években (1656 után) írta, ill. állította össze. A *PPC* és a *Tdie* az 1660-as évek elején készültek, nagyjából egyidőben. A *Tdie*-ről Spinoza a 6. levélben, amely 1662-ből származik, mint kész műről emlékezik meg — noha mai ismereteink szerint sohasem volt befejezett —, és egészen pontosan megfigyelhetők benne annak a fordulatnak a jegyei, amely a *KV* „ifjúkori” szemléletétől való, több tekintetben is végbemenő elhatárolódást eredményez, és amely az *Ethica* szemléletének kialakulását jelzi. 1662-ben egyébként a már kétségkívül érett műnek számító *Ethica* is készülöben van. Bármiként álljon is a dolog a kötet címével, az bizonyos, hogy a *Tdie* nem 1652-ben keletkezett, ahogyan azt mindkét kiadásban olvashatjuk — vélhetőleg egy sajtóhiba révén —, hanem 1662-ben. Van a szövegben is egy figyelmetlenségből eredő mulasztás: a megismerési módok fölosztásánál a 4. pont után a mondatból kimaradt a lezáró félmondat: „vel per cognitionem suae proximae causae”. (IM. 1956, 170. o.)

## 5. ÖSSZEFOGLALÁS

Spinoza csaknem valamennyi művének van magyar fordítása, a legtöbbnek kettő is. A még le nem fordított írások a következők: *Compendium grammaticae linguae Hebrae*, *Stelkonstige Reeckening van den Regenboog*, *Reeckening van Kanssen*, valamint öt, Spinozától származó, illetve Spinozához írott levél vagy levéltöredék. A szivárványról, illetve a valószínűségszámításról írt két kisebb értekezés szerzősége nem egészen bizonyos, mindazonáltal szerepelnek a Gebhardt-féle kritikai kiadásban.

A művek újrafordítására — az *Ethica* és talán a *Tdie* kivételével — nincs szükség, csupán a jelenleg forgalomban lévő fordítások szövegének a Gebhardt-féle kiadás szövegéhez való hozzáigazítása szükségeltetnék. Ezen kívül a jegyzetek és a mutatók elkészítése az egyes kiadásokhoz nagyban elősegítené a művek pontos megértését.

# HOGYAN „OLVASSUNK” FILOZÓFUSOKAT?

(Egy filozófiatörténeti kismonográfia-sorozatról)

BOGNÁR LÁSZLÓ

„A polgári filozófia a XX. században” című sorozat a Kossuth Könyvkiadó gondozásában jelent meg, a sorozat-főszerkesztő Hermann István, a szerkesztő Nyíri Kristóf volt.<sup>1</sup> A sorozat kötetei, azon túlmenően, hogy nagymértékben gyarapítják a magyar olvasó filozófiatörténeti műveltségét, a filozófiatörténet-írás „metodológiai” problémáinak szempontjából is figyelemre méltó tanulságokkal szolgálhatnak. Megkísérlek itt a magam részéről előjáróban exponálni egy — úgy vélem — paradigmátikus jellegű szembeállítást.

A Wittgenstein-kötet zárófejezetének egyik megállapításával szemben a Moore-kötetben — nézetem szerint — két figyelemre méltó ellenvetés fogalmazódik meg (l. Moore, 114—115. o.: V. fejj. 46. jegyzete). Ezeknek kibontásával, melyet a következőkben megkísérelek, szerintem két különböző monográfiastratégia, a tárgyalt filozófus művéhez való két eltérő viszonyulásmód válik majd láthatóvá, s velük együtt egyúttal azok a követelmények is föltűnnek, amelyeket e stratégiák önmagukkal szemben támasztanak. Ezen a módon, az egyes kötetek külön-külön történő taglalásával szemben (mely egyedi recenziók lehetséges tárgya volna), olyan nézőpontra vélek szert tenni, amelyről a sorozat egésze áttekinthető lesz.<sup>2</sup> A jelzett ellenvetések most következő részletesebb boncolgatását tehát az motiválja, hogy ezzel eljussunk egy szélesebben körvonalazott nézőpontra.

Célszerű lesz a második ellenvetésből kiindulnunk. Eszerint: „Nyíri úgy tárgyalja az *Über Gewissheit*ot, mint Wittgenstein konzervatív világgképének kifejeződését. Ez valószínűleg jogos. Ám Wittgenstein *megoldott egy ismeretelméleti kérdést*, s késői művének — *attól függetlenül*, hogy egyébként milyen világgképet fejez ki — *megvan ez a*

<sup>1</sup> Megjelent kötetei a következők: Áron László: *Edmund Husserl* (1982); Balogh Tibor: *Jean Piaget* (1982); Csejtei Dezső: *José Ortega y Gasset* (1980); Darai Lajos Mihály: *Karl Popper* (1981); Dékány András: *Gabriel Marcel* (1982); Fehér M. István: *Martin Heidegger* (1984); Fehér M. István: *Jean-Paul Sartre* (1980); Forrai Gábor: *Rudolf Carnap* (1984); Juhász Anikó: *Nyikolaj Bergyajev* (1984); Kelemen János: *Benedetto Croce* (1981); Kelemen János: *George Edward Moore* (1984); Mezei György: *Ernst Cassirer* (1984); Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein* (1983); Tagai Imre: *John Dewey* (1982). — Az idézetekben a *kiemelések*, minden külön nem jelzett esetben, tőlem származnak — B. L.

<sup>2</sup> Csak azután vélek fölláthatni egy, a filozófiai kismonográfiákkal szemben általában támasztható követelményrendszert — valamint teljesüléséről meggyőződhetni —, miután megmutattam, hogy e stratégiák rendelkeznek valami olyasmivel, ami a monográfiaírás követelményeire általában kiterjeszthető.

saját jogán tárgyalandó összefüggése és érdeme.” (Moore, 114. o.) Az ellenvetésnek próbáljuk meg mindenekelőtt értelmét és hátterét némileg megvilágítani. Ehhez azonban meg kell vizsgálnunk a két érintett kisonográfia tárgyalásmódjának, terminológiájuk tartalmának különbségét, azaz a következő kérdéseket kell föltennünk: a *Wittgenstein*-kötet mely vonása válthatta ki a *Moore*-kötet ellenvetését; s fordítva: a *Moore*-kötetnek milyen előzetes sajátossággal kellett rendelkeznie ahhoz, hogy számára a *Wittgenstein*-kötet illető vonása egy lehetséges (vagy éppenséggel szükségszerű) ellenvetés tárgyaként jelenjen meg? Ezt a vizsgálatot — első lépésben — az teszi lehetővé, hogy a szóban forgó ismeretelméleti kérdés megoldását a *Moore*-kötet ténylegesen is tárgyalja (l. 92—95. o.).

Miután az ellenvetés megállapítja a szóban forgó megoldás tárgyalásának a *Wittgenstein*-kötetben történő elmaradását, továbbá azt az álláspontot képviseli (vö. *Moore*, 15, 92—95. o.), hogy ez a kérdés az *Über Gewissheit*-ben megoldást nyert, megoldódott, az idézett ellenvetés alapján egyfelől a következő kérdést tehetjük föl: a *Moore*-, illetve a *Wittgenstein*-kötet beállítására szerint vajon ismeretelméleti helyzetben van-e — azaz ilyen tárgyalásra jogosult-e — a Wittgenstein késői följegyzéseiből összeállított *Über Gewissheit*? Ez az ismeretelméleti kérdés volt-e azonban a megoldandó kérdés Wittgenstein számára, vajon tudatosan ennek megoldására hegyezte-e ki érintett fejtegetéseit? — kérdezhetjük másfelől a *Wittgenstein*-kötet szellemében, amely tárgyalása vonulatában (vö. 41, 50, 54, 66, 102. o.), egy sarkalatos ponton szintén megfogalmaz egy ugyanilyen irányú, noha más tartalmú kérdést.<sup>3</sup>

A *Moore*-kötetben ismertetett megoldás lépéseit képező gondolati elemek a *Wittgenstein*-kötetben szintén tárgyalásra kerülnek — már Wittgenstein 1929 és 1931 közötti följegyzéseinek taglalásakor, éspedig mint „világnézeti motívumokhoz” még nem kapcsolódó „elméleti érvek”, mint „késői szintézisének alapállományát” képező „gondolati elemek”, mint annak „metodológiai alapvetése” (41, 49, 54. o.); sőt a kötet ismeretelméleti relevanciájukat is elismeri, amikor megállapítja, hogy Wittgenstein „a szubjektivisták ismeretfilozófiák megsemmisítő bírálatára már ekkor [ti. 1931-ben] kétségkívül képes volt” (79. o.), amennyiben fölteszük, hogy egy ilyen megsemmisítő bírálat, bizonyos értelemben, ismeretelméleti tett volna.<sup>4</sup> Ha arra az állításra gondolunk, mely szerint „Wittgenstein elméleti pályájának ívét 1931-től haláláig — lényegében töretlenül tekinthetjük” (*Wittgenstein*, 79. o.), akkor a filozófus kései

<sup>3</sup> „Fölmerül mindazonáltal a kérdés, hogy vajon Wittgenstein [...] mennyiben volt tudatában annak, hogy elméleti törekvéseivel voltaképpen égető jelentőségű kortárs vitában vesz részt, vagy hogy az újkonzervatívizmus kortársi története mennyiben kapcsolódott össze személyes sorsával.” (*Wittgenstein*, 66. o.)

<sup>4</sup> Ha valaki kimutatná, hogy az akkori följegyzések még nem körvonalaznak olyan jellegű bírálatot, mely a *Moore*-kötetben említett megoldás alapjául szolgálhatna, ezzel bizonyos értelemben ugyan cáfolná, illetve korlátozná a *Wittgenstein*-kötet ama kijelentését, mely szerint Wittgenstein „késői filozófiájának döntő felismeréseivel már 1931-ben rendelkezett” (*Wittgenstein*, 79. o.), ezzel azonban egy alapvetően más — mondhatnánk, inkább „filológiai” — jellegű ellenvetést tenne a *Wittgenstein*-kötet említett megállapításával szemben, mint amelyet a *Moore*-kötet ténylegesen tesz a főtebb jelzett helyen.

munkásságának ismeretelméleti helyzetére vonatkozó kérdés a *Wittgenstein*-kötetben nem dönthető el teljesen egyértelműen; hiszen az „elmozdulást ismeretfilozófiai kérdéstől szociológiai visszautasításig” (96. o.) egyenesen úgy is értelmezhetjük, hogy kérdéssé válik a késői Wittgenstein gondolatrendszerének ismeretelméleti helyzete; míg ama korábbi állítás, mely szerint „antimentalista [...] érvei [...] csak idővel mondották ki egészen világosan, hogy az itt-és-most lelki események helyébe, végső ismeretfilozófiai vonatkoztatási keretként, [...] a közösségi beágyazottságú teljes egyéni élet eseményeinek” kell lépniök (79. o., az utolsó kiemelések az eredetiben), ezt az értelmezést nem teszi egyértelműen lehetővé.

Föl kell figyelni arra, hogy a tévedésre, a kételyre, a gondolati közösséggel való konformitásra, a mondatok megértésére, a szubjektív introspektív kijelentésekre és a józan észre vonatkozó wittgensteini gondolatok, amelyek a *Moore*-kötetben az ismeretelmélet tematikájában kerültek tárgyalásra (l. 92—95. o.), a *Wittgenstein*-kötetben nem, vagy nem kizárólag ebben a tematikában bukkannak föl (l. 38, 56, 95, 82, 77, 79. o.), hanem döntően a filozófus világméretű tematikájában, annak konstitutív elemeiként. Az ismeretelméleti helyzetre vonatkozó kérdés tehát így is fölvethető: Wittgensteinnak az ellenvetésben is érintett, késői följegyzései vajon mennyiben utalhatók az ismeretelmélet körébe, illetve mennyiben érvényesülnek abban. Túl azon, hogy a *Wittgenstein*-kötet az említett gondolati elemeket fejtegető szakaszokban világméretű vonatkozottságaiktól nem függetlenül tárgyalja őket, meg kell még vizsgálnunk azt is, hogy a kötet tárgyalásmódjában mi a jelentősége a világnézeti tematikának általában.

Ifjúkori munkásságának tárgyalása során azt tudjuk meg, hogy Wittgenstein a „látszólag merőben logikai-ontológiai problémák”-at (21. o.) „végső soron nem logikai-szemantikai érvek alapján [...] válaszolta meg” (uo.), hiszen már akkori följegyzéseiben megfogalmazódik az a fölismerés, melynek alapján később adott megoldása tévesnek minősíthető (vö. 22—25. o.). „Ennek magyarázataként, végső elemzésben, arra a világnézeti beállítottságra kell rámutatnunk” (25. o.), amelyet Wittgenstein sajátosan megfogalmazott nyelvelméleti álláspontja „önt fogalmi formába”, és amely ily módon „nyer tartalmat”, „vállik logikailag bizonyíthatóvá” (30—31. o.). Az 1929 és 1931 közötti följegyzéseket a *Wittgenstein*-kötet akként tárgyalja, mint amelyekben még nem kapcsolódtak össze „elméleti érvek” és „világnézeti motívumok”, „életérzés” és „fogalomképzés”, bizonyos utak ekkor még „zárva voltak számára”; késői gondolatai felől tekintve viszont bizonyos följegyzései mint megoldások tűnnek föl, amelyeket azonban mint megoldásokat „itt még nem ismer fel vagy nem ismer el” (41, 49, 48. o.). Ha Wittgenstein ifjúkori följegyzéseiben az érvelésének végső elemzése során föltáruuló világnézeti beállítottság a nyelvelmélet közegében kerül kifejtésre, vajon elmondható-e, hogy kései gondolkodásának motívumai ismeretfilozófiai terminusokban fogalmazódnak meg? (Figyelemre méltó itt egyébként, hogy a *Wittgenstein*-kötet következetesen ismeretfilozófiáról, míg a *Moore*-kötet ismeretelméletéről beszél, amely kifejezésekben szintén megmutatkozik a két tárgyalásmód különbsége.) A *Wittgenstein*-kötet tárgyalásában a filozófus késői

gondolatai a konzervatív világnézet, az újkonzervatív gondolkodás logikai-antropológiai problémáinak tematikájába illeszkednek (l. 50, 60. o.), amennyiben ti. Wittgenstein — egyfelől — maga is úgy látta, hogy fejtegetései világnézetileg egységes egészbe rendeződnek (l. 50. o.); a konzervatív világnézet pedig — másfelől — maga is mintegy elméleti megalapozás után kiáltott (vö. 60. o.), amit épp Wittgenstein végzett el (l. uo.), s aminek tudatában is volt (vö. 66. o.) — s ez az utolsó mozzanat éppen az imént jelzett vonatkozásában sarkpontja a kötet tárgyalásmódjának.

Miközben tehát megállapíthatjuk, hogy a filozófus késői följegyzéseinek a *Wittgenstein*-kötetben található tematizálása szigorúan Wittgenstein szellemében történik, továbbá, hogy a korábban felsorolt gondolatoknak, gondolati elemeknek (ismeretelméleti vonatkozatottságaikon túl) világnézeti vonatkozásaik is tartalmukat alkotják, vagyis ebben a tárgyalásmódban enélkül a tartalmuk nélkül nem is kerülhetek volna kifejtésre (amihez földézhetjük még azt is, hogy a kötet a filozófus gondolkodói mozgását éppen a fent jelzett összekapcsolódás, közvetítés felé irányulóként mutatja be); eközben arra is föl kell figyelnünk — főként olyan kijelentéseket tekintve, mint például: „Ott is, ahol a matematika alapjait firtatja, Wittgenstein döntően *szociológiai*, nem pedig logikai kategóriákban gondolkodik” (86. o., az utolsó kiemelés az eredetiben, vö. még 96. o.) —, hogy az illető kötet nem zár ki egy olyan szélsőséges állítást, amely szerint Wittgenstein a szóban forgó késői korszakára már meghaladta az ismeretelmélet problematikáját, túl volt rajta, „paradigmát váltott”; ami azután, jelszószerűen, úgy hangozhat, hogy Wittgenstein után elvileg jogosulatlan minden ismeretelmélet. Ez a jelszó persze egyoldalúan kielezi a szóban forgó kötet idevágó megállapításait. A következőkben azt kívánjuk megmutatni (s itt rátérünk fentebbi második kérdésünk vizsgálatára), hogy egy ilyen állítás már a *Moore*-kötet tárgyalásmódját is érinti, sőt annak némely előföltevést hallgatólagosan aláássa — s épp ezáltal a *Moore*-kötetet az említett ellenvetés megtételére készíti.

A *Moore*-kötetnek ebből a szempontból történő vizsgálatát viszont egybekapcsolhatjuk a *Croce*-kötet vizsgálatával, mivel fölépítésük azonos jellegű. Moore akként kerül itt tárgyalásra, mint aki jelentősen „hozzájárult” a filozófiai vizsgálódások technikai gazdagodásához, az etikai fogalmak logikai természetének tisztázásához; gondolatrendszere, érvelési módja a manapság is elterjedt filozófiai technikák egyik „forrása”, mint aki „*hagyományt teremtett*” bizonyos kérdések tárgyalásához, s etikája fölmérhetetlen „*hatást gyakorolt*” a XX. század brit gondolkodására; mint aki Wittgenstein számára a szkeptikus probléma megoldásához „*utat tört*” és számos wittgensteini probléma „*tőle ered*” (*Moore*, 8, 44, 8, 13, 9, 15, 104. o.). Crocéről, hasonlóképpen, azt tudjuk meg, hogy „*részét alkotja*” azon termékeny „*hagyománynak*”, melyből a humán és a történelmi tudományok nem-pozitivisták megalapozói meríthetnek; „*hozzájárult*” a tudományfilozófia fordulata után érlelődő kérdések és

válaszok megfogalmazásához; egy létező hagyomány „*reprezentáns alakja*”; „*hatásában*” is rendkívüli (Croce, 8, 96, 7. o., és a VII. fejt.).<sup>5</sup>

Ezekből a megfogalmazásokból kitűnik, hogy a Moore- és a Croce-kötet mintegy már eleve tartalmazza azt a tematikus keretet — ti. mint a hagyomány tartalmát, mint azt, amihez a „hozzájárulás” történt, aminek az illető gondolkodó a „forrása”, amivel és amire tanításával „hatott” —, amelybe az érintett gondolkodó fejtegetéseit a tárgyalás során elrendezi. Ennek az adott tematikának az érvényre jutását ill. érvényesítését most célszerűbb lesz a Croce-kötetben megvizsgálnunk, amelyben ui. az kifejezettebben jelenik meg, mint a Moore-kötetben, lévén hogy Moore számára eredetibb, hogy úgy mondjuk „testhezállóbb” a tárgyalás tematikáját hordozó hagyomány, mint Croce számára. Az érvényesítés föladatát látja el itt például az *érv* terminus: Croce annak a hagyománynak a reprezentatív alakjaként jelenik meg, „amely talán nem elsősorban az ő megfogalmazásában kerül jelen vitáink középpontjába, de amelyet az ő érvei is képviselhetnének” (96. o.); vagy más megfogalmazásban: „E tekintetben nemcsak saját rendszerének logikájához tud hű maradni, hanem olyan érveket is meg tud fogalmazni, melyek más gondolati keretben sem válnak érvénytelenné.” (76. o.) Hogyan derül ki azonban az, hogy egy gondolat, gondolatmenet — *érv*?; vagy másképpen: hogyan ismerni rá egy *érvre* egy gondolatmenetben? Figyelembevétel azt, hogy érvelni, érvet fölhozni, fölállítani csak valami *mellett* vagy valami *ellen* lehet, viszont nem lehet valamiről érvelni, sem megérvelni valamit, s kiérvelni sem (ahogy például nagyon is lehet valamiről gondolkodni, valamit megalapozni, meggondolni, kifejtetni, kifejezni) — az a gondolat, gondolatmenet lesz *érv*, amely valamely kijelentés, megállapítás, állítás, tétel, tanítás stb. *mellett* vagy vele szemben fölhozható, illetve hozzá ily módon relevánsként rendelhető; más szóval, e kijelentések, megállapítások stb. *mellett* vagy velük szemben már mindig is csak érveket lehet találni.

Ezen megfontolások fényében villan föl annak jelentősége, hogy a „megoldódott”, illetve a megoldásra hivatott probléma és „a megoldandó”, illetve a ténylegesen megoldásra került probléma közötti különbségtétel (amelyet főntebb tettünk) eltűnik a Moore- és a Croce-kötet tárgyalásmódjából, ahogyan ez például ebben a — Kantra vonatkozó — kijelentésben látható: „A kanti megoldásokat lehet problematikusnak tekinteni, de a kérdés, amelyről szó van, *A tiszta ész kritikájának* szövegösszefüggésén kívül is érvényes kérdés. Általános megfogalmazása úgy hangzik [ . . . ]” (Croce, 51. o.) Sőt ez a hiány a Wittgenstein-kötettel szemben tett ellenvetésen belül is kitapintható: eszerint Wittgenstein „Menet közben’ közelebb vitte a megoldáshoz magukat a moore-i kérdésfeltevéseket is”. (Moore, 114. o., vö. még 92, 15. o.) A jelzett különbség eltűnése révén a Wittgenstein késői följegyzéseiből összeállított *Über Gewissheit* attól függetlenül is ismeretelméleti helyzetbe hozható, hogy egy másik tárgyalásmód vagy éppen maga a szóban forgó filozófus nem abba tematizálja. Ez azonban a Croce- és a

<sup>5</sup> Más kötetekben előforduló hasonló jellegű megfogalmazásokra vonatkozóan l. pl. Popper, 99 skk., 114 skk., Carnap, 11, 82 skk., 96, 109, 116 sk. (itt: 7. jegyzet); Dewey, 52, 82, skk., Husserl, 14, 59, 62, 84 sk. o.

*Moore*-kötet esetében nem von maga után szükségképp valamiféle „süketséget” (ahogyan ez a veszély a később még részletesebben említésre kerülő *Marcel*-kötet esetében például ténylegesen is fönnáll); amennyiben ti. ez a két kötet föladatává teszi azt, hogy megmutassa: a tárgyalásmód saját problematikája, kérdései, tematikája, amelybe a tárgyalt filozófus gondolatait azután a „mellett” vagy a „szemben” módján illeszti bele, és a tárgyalt filozófus saját gondolatai nem idegenek egymástól, mondhatni honosak egymásban. Az ismeretelméleti helyzet kérdése ennek a tárgyalásmódnak a számára a „honosítás” iménti föladatát jelenti, ez a föladat pedig a *Moore*- és a *Croce*-kötet tárgyalásmódja révén sajátlagosan mint a szóban forgó gondolkodó aktualitásának „bizonyítása” fogalmazódik meg (*Croce*, 8. o.).

A *Moore*-kötetben ezt a munkát nem kellett olyan részletességgel elvégezni, mivel a problémák közötti rokonságot, „honosságot” *Moore* eredeti közege nagyjából hordozza (noha nem minden esetben, vö. pl. 90. o.). Ezért tesz szert különös jelentőségre ebben a tárgyalásmódban *Moore*-nak az az állítása, mely szerint „filozófiai problémákat az [...] sugallt számára, amit más filozófusok írtak vagy mondtak” (10, 16. o.), mely kijelentésre azután a *Moore*-kötet erőteljesen támaszkodik is (vö. még 35, 98. o.). Utalhatunk még arra, hogy *Moore* idealizmus-cáfolata logikai és filozófiatörténeti következményeinek taglalása, bizonyos értelemben, szintén a „honosítás” föladatát szolgálja (l. 24 skk. o.). A honosítást, ezt a két irányú kapcsolatteremtést, a *Croce*-kötet igen körültekintően végzi el. A szerző visszatérően, rendszeresen ki- és megjelöli a saját tárgyalásmódjához tartozó, illetve a magától *Crocétól* származó gondolatmeneteket, gondolati kereteket, az egyes terminusoknak az egyik, illetve a másik beállítás által kapott tartalmait (l. pl. 43, 40, 75, 17, 69, 58. o.). A kapcsolódási és érintkezési pontok, egyszersmind jellegük és erősségük, a *Croce* filozófiai teljesítményét minősítő terminusokban fogalmazódnak meg. Ilyen terminus például az „ösztönző”, a „termékeny”, a „valaminek az eszközeül szolgál” (l. 46, 24, 43, 46, 89. o. — ezekre még visszatérünk).

Eközben a *Croce*- és a *Moore*-kötet tárgyalásmódjának *saját* interpretációs kerete és annak tematikája nem szorul külön, önálló igazolásra vagy érvényesítésre. Annak érvényessége, jogosultsága mintegy előfeltétele volt *magának* a honosításnak — egyáltalán *magának* a két kötetnek. Ezt a jogosultságot az illető kötetek elején már eleve biztosítja az, hogy a tárgyalt gondolkodó egy *élő, létező* hagyomány képviselőjeként, gondolatrendszere, érvelési módja *ma is létező* filozófiai technikák forrásaként kerül bemutatásra (l. *Croce*, 8., *Moore*, 9. o.). Az előbb megfogalmazott föladat, innen tekintve, abban áll, hogy a szóban forgó köteteknek a saját tematikája, problémái, kérdései egy másik dimenzióban, ti. a tárgyalt filozófus tanításában *is* érvényesüljenek, attól, pozitív vagy negatív értelemben, *megerősítést* vagy *cáfolatot* nyerjenek — ezen pedig nem csekélyebb dolog dől el, mint a kötetek sajátos beállítása. Ezek alapján már kifejthető annak tartalma és jelentősége is, hogy az érintett gondolkodók mint egy hagyomány részei és részesei kerülnek tárgyalásra. Például hogy *Croce* egy élő hagyomány része: ennek megállapításával nyer egyúttal bizonyítást *Croce* aktualitása is (vö. 8. o.), s ugyanakkor ez a kijelentés azt is jelenti, hogy

tárgyalható mint filozófus, hiszen elvégezhető, illetve elvégzendő föladat „filozófiai teljesítményének jellemzése” (9. o.). Aktualitását, érvényességét, idő- vagy korszerűségét, elevenségét (s ezek a kifejezések jórészt egymást fedik, illetve magyarázzák és árnyalják) éppen azoknak a kérdéseknek és problémáknak az időszerűsége, jelenléte, jelenlegi főnngörögása biztosítja, amelyek a tárgyalás hagyományának a sajátjai — azaz az illető hagyomány élő volta (vö. 97 sk. o.). (Ezen a ponton talán érdemes fölidézni a „termékeny” kifejezésnek azt a jelentését, mely szerint ez annyi, mint: „utódok létrehozására képes”). Moore fejtegetéseinek érvényességét, elevenségét az illető kötetben az a kijelentés biztosítja, mely szerint azok végső soron hozzájárulnak a filozófia fő feladatának a megvalósításához, annak elengedhetetlen részét alkotják (vö. 104. o.).

Figyelmet érdemel, hogy a Croce-kötetben a filozófia mint *par excellence* érvényes jön szóba (vö. 13. o.). Ebben a tárgyalásmódban ui. az érvényesség mint olyan követelmény jelenik meg, amelyet a kötet részint önmagával szemben támaszt — s melyet azzal teljesít, hogy a tárgyalt gondolkodó filozófiai teljesítményét olyan terminusokkal jellemzi, mint például a „konklúzív” (érv), a „kiaknázatlan” (lehetőség), a „leront” (bizonyos elvi lehetőséget), az „ösztönző”, „termékeny” (különbséget tesz), a „feleslegesnek tekinthetünk” (bizonyos fogalmakat), a „pontosabb” (megfogalmazás), az „egy elemzést jobban kihasználó” (érvelés), a „hasznos”, „pontos” (technika), a „határaihoz érkezik” (gondolkodói erőfeszítéseinek) (Croce, 82, 76, 45, 46, 24. o.; Moore, 86, 87, 92, 8, 95. o. stb.) —; részint pedig más filozófiai fejtegetésekkel szemben (vö. a hegelianusokkal polemizáló szakaszt: Croce, 53, o.). Az érvényesség követelménye a sorozat többi, ilyen tárgyalást folytató kötetében is jelen van (vö. pl. Carnap, 28, 88, 56—58, 74—75, 97—101. o.<sup>6</sup>; Popper, 18, 62—76. o.<sup>7</sup>; Dewey, 36—38, 53—54, 74, 78. o.<sup>8</sup>; Bergyajev, 27, 108. o.<sup>9</sup>; Ortega, 55—56. o.<sup>10</sup>).

Arra, hogy ennek a követelménynek, azaz az érvényesítésnek egy ilyen fajta tárgyalás eleget tehessen, az érveknek az a természete ad lehetőséget, hogy — éppen diszpozíciójuknál fogva — javíthatók, finomíthatók, vagy helyettesíthetők, fölcserélhetik egymást. Utóbbi sajátosságuk mutatkozik meg például abban a megfogalmazásban, mely szerint „[. . .] amelyet az ő [Croce] érvei is képviselhetnek” (Croce, 96. o.), akárcsak abban, ahogyan a Moore- és Croce-kötet a filozófusok „véleményéről”,

<sup>6</sup> E helyeken a kötet Schlicknek a konvenció-elmélettel kapcsolatos, Carnap elleni vádját, Popper és Carnap vitáit, Carnap fenomenálisan értelmezett tapasztalat-fogalmának korabeli kritikáit vizsgálja, vagy Carnapnak extenzió és intenzió között tett különbségezését jellemzi.

<sup>7</sup> Ahol is a kötet a tudomány és áltudomány között Popper által meghúzott demarkáció jelentőségét taglalja, vagy Poppernek Marxra, illetve a marxizmusra irányuló kritikáját értékeli (vö. még 9 skk., 31 sk., 40. o.).

<sup>8</sup> Ahol ti. a kötet a cél—érték viszony Dewey által kidolgozott viszonyát elemzi, a filozófus nevelélméletét gondolja tovább, vagy logikai tanítását vizsgálja.

<sup>9</sup> Ahol Bergyajevnek a nyugat-európai, illetve az orosz kultúráról szóló gondolatai, vagy Dosztojevszkij-elemzései kerülnek ábrázolásra.

<sup>10</sup> Ahol pl. Ortega generáció-elméletét értékeli a kötet.



„nézeteiről” beszél (l. pl. Moore, 35, 29 stb. o.). Szerkezetileg ez a jelleg biztosítja azután egyfelől az irányzatok közötti választás lehetőségét (vö. Croce, 53. o.; Moore, 33. o.), másfelől azt, hogy fölvehető egy gondolkodó bizonyos nézetei eredetiségének a kérdése; két helyen például (vö. Croce, 44. o. illetőleg Cassirer, 44. o.) kevésbé eredeti nézetek közvetlen történeti jelentőségéről beszélnek az illető kötetek. Egyes kötetekben viszont az eredetiség kérdése átcsúszik a hatástörténet területére, amennyiben a (közvetlen) eredet kérdésévé alakul, s például a „hatás” és a „forrás” közötti differenciában elvész, eltűnik (vö. Bergyajev, 45, 8—9, 15. o., és még Ortega, 49 o.). Ugyancsak ebben a keretben nyílik lehetőség arra is, hogy az egyes gondolkodók nézetei, különbségtévesztései stb. közötti megfelelés, azonosság kérdése fölvehető legyen (vö. pl. Carnap, 89. o. stb.). Bizonyos gondolkodók tanítása közötti hasonlóság, rokonság kérdését, amely a sorozat némely kötetében erőteljesen jelen van (vö. Marcel, 52, 55, 93; Bergyajev, 18, 51, 63; Ortega, 45 o. stb.), és bennük irányzatképző jelentőségre is szert tesz, e helyütt nem áll módunkban alaposabban megvizsgálni, éspedig részben az említett kötetek szűkszavúsága miatt is: olykor ugyanis éppen a hasonlóság tartalma marad kifejtetlen (erre még a Marcel-kötet kapcsán visszatérünk). Végezetül csak azt kell még jelezni, hogy az érveknek ez a természete döntően meghatározza a Croce- és a Moore-kötetben beköszönő hagyományok mozgásformáit, elmozdulásuk, haladásuk szerkezetét.

Megállapíthatjuk tehát az imént elsősorban vizsgált két kötetről, hogy tárgyalásmódjuk tematikája, problematikája oly módon érvényesült bennük, hogy ez nemcsak a tárgyalt gondolkodó nézeteit érvényesítette, hanem, éppen ennek révén, a tárgyalt nézetekkel és bennük önmaga érvényességét is megerősítette, azaz saját problematikáját, tematikáját is tovább érvényesítette. Ami azt jelenti, hogy maga a tárgyalásmód is a filozofálás egy módja, egyfajta filozófiai teljesítmény.

Az eddigiek alapján most már a Moore-kötet első ellenvetése is értelmezhető, amely szerint: „Attól, hogy Wittgenstein e késői feljegyzéseiben saját világnézeti gondjaira keresi a választ, még nem kell tagadnunk a 'kiindulópont' jelentőségét.” (114. o.) Ha ugyanis ez történe, akkor Moore éppen az érvényességét jelentő hagyományból szorulna ki. A Moore-kötetnek tehát nem pusztán a benne előforduló Moore-utalások miatt van szüksége az *Über Gewissheit*-ra, s nem is úgy általában van szüksége erre a késői Wittgenstein-írásra: az *Über Gewissheit*-ra éppenséggel mint egy (Moore-t magáénak tudó) hagyomány egyik középponti problémájának a megoldójára van szüksége, mely hagyomány az említett megoldásra éppen ezekben az *Über Gewissheit*-beli följegyzésekben tenne szert. Az ellenvetést kiváltó megjegyzés tehát annyiban jelent kihívást a Moore-kötet számára, amennyiben az — az ismeretelméleti tematikának Wittgenstein késői munkásságából történő radikális kirekesztésével — éppen a Moore-kötet talaját, alapját, előfeltételeit kérdőjelezi meg.

További rálátás adódik a Moore- és a Wittgenstein-kötet tárgyalásmódjára az ellenvetéseket követő megjegyzésekből: „Az érdekes kérdés mármost az, hogy mi az összefüggés a szkepticizmus megsemmisítőnek látszó bírálata és Wittgenstein politikai, filozófiai, antropológiai, morális konzervativizmusa között. E konzervatív beállí-

tottság alapja-e [...] a filozófiailag és logikailag átütő érveknek [...]?” (Moore, 114—115. o.). Ez a „kérdés” már megmutatja a kérdezőnek, azaz a Moore-kötet tárgyalásmódjának az álláspontját — azt, amire az már előzetesen támaszkodik. A kérdés föltevésével kiderül, hogy ezen a tárgyalásmódon belül a szerző mintegy már mindig is tudja (a tárgyalt filozófusról), hogy (annak írásaiban) ismeretelméleti problémát érintő érvekről, konzervatív világnézeti beállítottságról, politikai, filozófiai stb. konzervativizmusról van szó; míg a Wittgenstein-kötet tárgyalásmódját illetően azt mondhatjuk, hogy itt mindez „éppen csak most” derült ki, a szerző a tárgyalt gondolkodó tanításából mindezt „éppen csak most” derítette ki, tárta föl, világította meg — amihez földézhethjük például azt, hogy az utóbbi kötet központi állítása csak a 60. oldalon hangzik el: „Ezeket [ti. a konzervatív gondolkodásban megmutatkozó logikai-antropológiai problémák fogalmi analizisét] végezte el Wittgenstein.”

A tárgyalásra kerülő gondolkodó tanításához, életművéhez való viszonyban tehát más a helyzetünk a Croce- és a Moore-kötet, illetve a Wittgenstein-kötet tárgyalásmódján belül — ez utóbbiban mondhatni (visszalépve a tanítás elé) mi a gondolkodó világa előtt állunk, illetve előtte állva abba bele, majd benne előre mozgunk; míg az előbbi két kötetben, azt mondhatjuk, (íme) előttünk áll a gondolkodó világa, és azt mi mintegy letapogatjuk. Ez pedig, úgy véljük, valóban két alapvetően különböző viszonyulásmód (vagy tárgyalásmód, vagy stratégia — ahogy a főtiekben neveztük.) A továbbiakban az egyiket *föltárónak*, a másikat pedig — abból a megfontolásból, hogy a tárgyalt filozófus gondolatait valamely problémához, kérdéshez, hagyományhoz rendeli hozzá — *hozzárendelőnek* fogom nevezni. Ehhez még a következő megjegyzéseket kell fűznünk.

Mindkét tárgyalásmód jogos viszonyulást jelent egy gondolkodó életművéhez: az is, amikor odafordulunk hozzá, hogy föltáruljon, hogy megismerkedjünk vele, s az is, amikor — bizonyos róla való ismeretek birtokában — segítségért, tanácsért, útmutatásért fordulunk (oda) hozzá, hogy megtudjunk tőle valamit — ezért indokolatlan volna bármelyik tárgyalásmódot is a másik *ellenében* előnyben részesíteni. A sorozat szerkesztésének munkáját dicséri mind az, hogy „föltáró” tárgyalásban ismerhettük meg Heidegger vagy Wittgenstein életművét, vagyis hogy az illető kötetek egy egységes, szisztematikus vázlat keretében olyan rétegeket is megvilágítottak, amelyekre a manapság is forgalomban lévő interpretációk (vagy olykor dogmák) álláspontjáról nem nyílik, vagy nem nyílnak rálátás; mind pedig az, hogy egy-egy „hozzárendelő” tárgyalás keretében a tudományfilozófiai-metodológiai módszer vagy az egzisztencializmus-interpretáció számára lehetőség nyílt problémáik fényében néhány nevesebb vagy kevésbé közismert gondolkodót bemutatni.

Ezek a viszonyulás- és tárgyalásmódok annyiban szilárdíthatók stratégiákká, amennyiben olyan, jellegükből fakadó, sajátos követelményekkel rendelkeznek, amelyeket a másikkal szemben indokolatlan volna támasztani (s talán nem is teljesíthetné őket). Ugyanakkor viszont ez nem jelenti azt, hogy az egyes tárgyalásmódok minden gondolkodóval kapcsolatban azonosan működjenek, vagyis nem alkothatók meg ezen tárgyalásmódok „szabályai”, „módszertanai” — lévén, hogy a

„föltáró” módozat esetén a tárgyalandó filozófus tanítása, a „hozzárendelés” esetén pedig a tárgyalás interpretációs keretét alkotó gondolati anyag érvényesül a „maga módján” (ettől azonban még hasznosíthatók az érintett gondolkodó öreflexív megállapításai).

Jóllehet egyik esetben sem kell a kismonográfia írójának számot adnia és magyarázatokba bocsátkoznia kötete tárgyalásmódjáról — „hozzárendelés” esetén azért nem, mert ő szilárdan áll, s erről a saját álláspontjának horizontjáról ő kérdezi ki mintegy a gondolkodót (itt érdemes emlékeztetnünk a *Moore*- és a *Croce*-kötet előföltévéseire); „föltárás” esetén pedig azért nem, mert jobb, ha hagyja a gondolkodót beszélni, ha az beszél (más szóval, annál jobb, minél kevesebről kell a tárgyalásnak számot adnia önmagából, féltő ugyanis, hogy ezzel csak saját horizontjait korlátozná); az olvasók részéről mindazonáltal elvárható követelmény egy kismonográfiával szemben, hogy valahogyan kiderüljön belőle: melyik tárgyalásmód van jelen, érvényesül benne — hiszen az éppen jelenlévő tárgyalásmód határozza meg azt is, hogy mit nyújthat a kötet, hogy olvasója mennyiben és hol támaszkodhat rá, egyáltalán hogyan használhatja. Az eddigiek alapján úgy tűnik föl, hogy más, az imént vázoltaktól különböző tárgyalásmód nincs; ahol ugyanis *kizárólag* a gondolkodó beszél, az szöveggyűjtemény vagy forrásmű, ahol pedig bizonyos gondolatokhoz csak megjegyzéseket fűznek, az kommentár (noha már ebben is fölsejlik valamelyik vázolt viszonyulásmód). És persze végezetül, hogy ne vezessen féreértésekhez, meg kell még jegyeznünk: az iméntiek nem azt jelentik, hogy hozzárendelés esetén a tárgyalt tanításból semmi sem *táru*l föl, s fordítva, hogy föltárás esetén a gondolatok semmihez sem kötődnek, *rendelődnek hozzá*.

Visszatérve most a *Moore*-kötet jelzett ellenvetéseihez, érdemes tovább vizsgálnunk a föltáró tárgyalás mozgását a *Wittgenstein*-kötetben. Ennek során pontosabban kitapintható lesz benne az ismeretelméleti helyzet kérdésével kapcsolatos, fönt említett „eldöntetlenség” is. A következő kérdést kell itt föltennünk: milyen követelményeknek kell, hogy eleget tegyen egy föltáró terminológia ahhoz, hogy ténylegesen *föltárjon*, hogy valóban hagyja a tárgyalt gondolkodót beszélni; hogyan és mivel biztosítható ennek a terminológiának úgymond a *fedezete*? (A hozzárendelő tárgyalásmód esetén, így például a *Moore*- és a *Croce*-kötetekben, az interpretációs keret terminológiájának, tematikájának fedezete az érvényesítés során adódott, amikor is — mint utaltunk rá — a kötetben beköszönő hagyomány kérdéseihez, problémáihoz a tárgyalt filozófus vonatkozó gondolatai valóban odaállítatnak relevánsként, és pedig mint érvek, ellenérvek stb.; miáltal azután kitűnik, hogy az illető kérdések, problémák stb. olyanok, hogy *hozzájuk* ténylegesen lehetséges hozzárendelni a szóban forgó érveket stb.) A föltárás már abban is megmutatkozik, ha regisztrálják azt, hogy föltártak valamit. Ez a regisztrálás olyan kijelentésekben érhető tetten, amelyekben bizonyos tartalmaknak, rétegeknek, vonatkozásoknak, kapcsolatoknak, kérdéseknek a föltárt életműben való jelenlétéről vagy jelen-nem-létéről tesz megállapításokat a tárgyalás. Terminusai például a következők: a „föllelhető”, a „jelen van”, a „megnyilvánul”, az

„azt mutatja”, a „látszólag”, az „illusztráljuk”, a „kövessük végig még egy példán” stb. (l. pl. Wittgenstein, 53, 26, 53, 79, 21, 42, 90, 96. o.); vagy a „rögzítjük” terminus, amelyre a *Heidegger*-kötet kapcsán még visszatérünk.

Wittgenstein esetében, mint a kötetben olvasható, sajátos nehézséget okoz „az a körülmény is, hogy a problémák és a fogalmak egymáshozrendelése, ezen évek [1921—1931] során korántsem állandó — hogy Wittgenstein terminológiája folytonosan változik” (50. o.); s ezt tovább fokozza az újkonzervativizmus elmélet-ellenessége (vö. 53. o., ami egyébiránt adalékul szolgálhat ahhoz is, hogy miért az *ismeretfilozófia* kifejezést használja a mű). A jelzett nehézségek egyébként érzékeltethetik, hogy egyáltalán nem olyan gondtalan föladat annak rögzítése, hogy mit is „tár föl” a kötet. Nézzük meg tehát, hogy milyen fedezet található például a konzervatív világnézet, a konzervatív antropológia terminológiájában, amelybe a kötet Wittgenstein gondolatait rögzíti (amihez hozzárendeli azokat). Jelen kérdés nem annak a kiderítésére irányul, hogy mely kijelentésekben, följegyzésekben érhető tetten Wittgenstein világnézeti beállítottsága (amiről volt és lesz is még szó), hanem arra, hogy milyen ez a világnézeti beállítottság, továbbá, hogy mennyiben rögzíthető éppen ebben a tanítása (utóbbihoz vö. még *Wittgenstein*, 104. o.). Ennek fényében élesen körvonalazódik a *Wittgenstein*-kötet ama kijelentésének jelentősége, tartalma, mely szerint: „Annak, hogy a késői Wittgenstein világnézetét, s ezen belül, különösen, az *emberről alkotott képét* — antropológiáját — ’konzervatív’-nak *nevezzük*, nyilván csak akkor van tudományos értelme, ha ezen *megnevezés* által jól definiált elméleti és történeti párhuzamokra, illetve hatásokra irányíthatjuk a figyelmet” (51. o., az első három kiemelés az eredetiben); mégpedig ennyiben: a föltáró terminusok megnevezésekként szolgálnak, tartalmukat attól kapják, amit föltártak, sőt egyenesen azok, amit föltártak, s ezt a tárgyalás során ki is kell fejteni, hiszen ennek a kifejtésnek a hiányában üres, tartalmatlan nevek maradnának, s csak eme kifejtés, föltárás esetén lesz egyáltalán értelme, jogosultsága annak, hogy egy tárgyalás olyan rögzítő terminusokat is használhasson, amelyeket közvetlenül nem mutat föl a tárgyalt életműből. (Ez a kétirányú fedezet-biztosítás történik meg a *Wittgenstein*-kötet 51—79. oldalain.) Ezért kap azután különös fontosságot az, hogy a kötet közvetlenül is föl tudja mutatni a „világnézet” terminust Wittgenstein följegyzéseiben (l. 50. o. és III. fej. 86. jegyzet); csakúgy, mint az a megállapítás, mely szerint a filozófus tudatában volt az újkonzervativizmushoz való kötődésének, mely ideológiának viszont, hogy megmeneküljön az „elméleti katasztrófától” (60. o.), szüksége volt problémáinak arra a megoldására, melyet Wittgenstein nyújtott. (S akkor az ismeretelméleti helyzet kérdésével kapcsolatos „eldöntetlenség” pozitív rétege abban állapítható meg, hogy a kötet, elvégzett munkája alapján, fölhívja a figyelmet Wittgenstein egyoldalúan ismeretelméleti-logicista interpretációjának radikális felülvizsgálatára — vö. még III. fej. 84. jegyzet; s távolabbról még *Carnap*, 44. o.) A föltáró tárgyaláson *belül* ezek a megnevező terminusok még nem használhatók értékelésre, hiszen — mondhatjuk a korábbiak alapján — még nincs is mit értékelni, ti. éppen a tárgyalás; a föltárás folyamán fog kiderülni, föltárulni az, amit majd már lehet értékelni vagy választani

stb. Ha mindehhez még fölidézzük azt is, hogy a kötet Wittgenstein gondolkodói útját a világnézeti elemek és a fogalmképzés közötti folyamatos összekapcsolódásban, közvetítésben mutatja be (l. 41. és 104. o.), továbbá még a kötet néhány polemikus kijelentését (l. 37, 77. o. — ezekre még visszatérünk), akkor ezzel áttekinthetővé vált a konzervatív világkép terminológiájának a kötetből kapott fedezete. Ha pedig még egyes wittgensteini problémák, kérdések, terminusok természetének szociológiai vagy pszichológiai minősítésének a fedezetét is figyelembe vesszük, akkor a korábban említett „eldöntetlenségben” az ismeretelmélet (ismeretfilozófia) terminus fedezetének a nem kellő kidolgozását kell látnunk meghúzódnai, éspedig leginkább az „ismeretfilozófiai vonatkozási keret”-re vonatkozó előlegző jellegű kijelentésben (a 79. oldalon) — ezáltal viszont nem zár ki a kötet egy olyan, főntebb részletezett kijelentést, amely a *Moore*-kötetet az említett ellenvetések megtételére készíti.

A föltáró tárgyalásmódról eddig nyert kép tovább árnyalható a *Heidegger*-kötet tanulmányozásával, amely — a következőkben még kifejtendő vonatkozásokban — a tárgyalat gondolkodóhoz való odafordulást szinte példa nélkül álló *nyitottsággal* valóította meg. Heidegger esetében az a nehézség adódik monográfiáírója számára, hogy — mint a kötetben olvasható — a filozófus munkásságában, gondolkodásában a hagyományos, s még manapság is forgalomban lévő filozófiai, ontológiai, metafizikai fogalmak fokozatosan eltűnnek filozófiai szótárából, jelentős vonatkozásokban homályosaknak, alkalmatlanoknak mutatkoznak, sőt föladatként jelenik meg érthetővé tételük — vagy ahogy most nevezni szeretnénk —, renoválásuk (l. 34—35, 57, 61, 76, 110, 122, 141. o., ezek további rétegéhez még 170. o.). Ez már fölvillantja mind annak a „módszertani” jelentőségét, hogy a kötet a tárgyalat gondolatokat (amint az már az egyes fejezetek, szakaszok címéből is látható) Heidegger *saját* terminológiájába tematizálja, rögzíti; mind pedig annak jelentőségét, hogy bizonyos heideggeri terminusok nyelvi átültetéssel, beágyazással kerülnek bemutatásra (vö. 79—80, 61. o.), azaz nem definícióval vagy definitív fordítással. (Egy, Wittgensteinnal kapcsolatban adódott nehézséggel történő összevetés is jelzi, hogy a szóban forgó kötet jóval kevesebb terminust „hoz”, illetve „hozhat magával” a tárgyaláshoz; az ettől való tartózkodás jelenik meg például az imént említett nyelvi tolmácsolásban is.) Annak kibontásával, hogy miért került az imént idézőjelbe a „módszertani” kifejezés, kifejthető egyúttal az a korábbi kijelentés is, amely szerint ennek a tárgyalásmódnak nem alkotható meg a saját „módszertana”. Ehhez a következő kérdést kell föltennünk: vajon lehetőség nyílik-e a föltáró tárgyalásmódon, annak mozgásán belül a (kis)monográfia írója számára a saját módszertanát eredményező önreflexióra? A nemleges választ a következők indokolják.

Az eddigiek alapján az, hogy ha a tárgyalat gondolkodói rendszer fejlődésében — nyomon követvén azt — a tárgyalás egy elért pontnál megáll, s az addig megtett útra mint sajátjára reflektál, a filozófus gondolatvilágából *kiszakítva saját* álláspontjaként szilárdít meg egy szakaszt, darabot, akkor lezárta a föltárást, hacsak a továbbiakban nem hagyja el ismét ezt az álláspontját: ellenkező esetben ugyanis a sorra kerülő gondolatokat már kizárólag csak hozzárendelheti a megszilárdítottakhoz. Egy

föltárás során mindazonáltal bizonyos területeknél rá lehet mutatni olyan álláspontokra, interpretációkra, amelyekről nem nyílik vagy nem nyílhat rálátás a tárgyalt gondolkodás bizonyos rétegeire (vö. *Heidegger*, 45, 124 sk. o.). Figyelembe véve azt, hogy a „meglepő” terminussal megvilágítandó, kibontandó, közvetítendő tartalmak, rétegek kerülnek bevezetésre (vö. uo. 45, 140 stb. o.<sup>11</sup>), a *Heidegger*-kötet azt is föl tudja mutatni, hogy az éppen szóban forgó álláspont, interpretáció mely pontoknál, gondolatoknál kapcsolódik a tárgyalt gondolkodáshoz. Ezzel kapcsolatban a *Heidegger*-kötet tanulságaként rögzíthető, hogy fölhívja a figyelmet Heidegger egzisztencialista interpretációjának radikális fölülvizsgálatára (l. III. fej. 10, 11. jegyzet, mindehhez tágabban vö. még 61. o.). Az előbb említettek mindazonáltal nem jelentik azt, hogy bizonyos pontokat elérve ne lehetne onnan „körülnézni”: visszatekintve rögzíteni az addig elérteteket (vö. pl. *Heidegger*, 65, 83, 91 stb. o.), s előretekintve fölmérni az elkövetkezőket (vö. pl. uo. 7, 16, 22, 37, 60, 141 stb. o.); bizonyos nézőpontra szert téve beállítani egy „optikát”: (visszamenőleg) elrendezni s előre elrendezni bizonyos gondolatokat. E tekintetben megállapíthatjuk, hogy a *Heidegger*-kötet ezekkel a rögzítéseivel nem zárja le a föltárt rétegeket, azok tartalmát, vonatkozásait, hanem, pregnáns értelemben, nyitva hagyja őket egy további elmélyítés, földolgozás számára.

Ebben a keretben azután lehetőség nyílik arra, hogy a kötet Heidegger önmagára vonatkozó, önreflexív megnyilatkozásait is beemelhesse a tárgyalásba, megvilágítván azokat csakúgy, mint általuk a tárgyalt gondolkodás újabb rétegeit. Ezáltal ugyanakkor annak is lesz tartalma, értelme, jelentése, hogy Heidegger szándékairól, céljairól, terveiről, törekvéseiről beszélhet a kötet, mivel az is megvilágítható lett, amihez képest ezek a tervek, törekvések, szándékok stb. azok — amik; vagyis megvilágítható lett az, amit gondolkodása során ezekből teljesített, teljesíthetett. Így beszél a kötet például a fundamentál-ontológia 1920-as években fölvetődő tervéről, arról, hogy ebből a fundamentál-ontológiai vállalkozásból a *Sein und Zeit* mit teljesített és mit nem, vagy az eltervezett és a megvalósított „fordulat”-ról (l. 37, 47, 108—111, 141—144, és még pl. 45. o.). Ugyancsak ebben a keretben tárja föl a kötet azt a tematikát is, melynek háttérében majd Heidegger késői gondolkodását rögzíti, szisztematikusan tárgyalja (l. 143—146. o., tágabban vö. még 42. o.); ennek a tárgyalásnak a formájához, az életmű szóban forgó szakaszának publikáltsági állapotán túl az is adalékul szolgálhat, hogy Heidegger „lemondott arról, hogy gondolkodását közvetlenül az aktuális filozófiai, illetve tudományos vitákra vonatkoztassa” (167. o.).

A *Heidegger*-kötet az egyes meggondolások, rétegek, tartalmak folyamatos egymásra-vonatkoztatásával egységes, szisztematikus, a maga gondolati folytonosságában (ennek a kifejezésnek az előfordulásához vö. még *Sartre*, 119. o.) előrehaladó gondolkodást vázol föl a tárgyalt életműnek — a kismonográfia megjelenéséig belőle publikált úgyszólván összes forrásra támaszkodva megvilágít-

<sup>11</sup> L. még pl. *Carnap*, 68 skk. o.

ható — egészéről. Itt kell utalnunk a kötetben található jegyzetek funkciójára, amelyek, túl azon, hogy ellenőrizhetővé teszik a kötet állításait, valamint, hogy a föltárás regisztrálásakor egészen kézzelfoghatóan, föllapozhatóan biztosítják, tanúsítják azt, hogy a föltárás valóban a tárgyalat föltárandó gondolkodásból történt, még arra is lehetőséget nyújtanak, hogy egyfelől a föltárásba az összes publikált forrást bevonhassa a kötet, másfelől, hogy a föltárt tartalmakat, rétegeket stb. eme forrás-összesség teljes területén elmélyíthesse. (A jegyzetek más funkciójáról még lesz szó.) Ha a kötettől kapott eme vázlatból azt a vonulatot emeljük ki, amely szerint Heidegger gondolkodásának fejlődése a fenomenológia folyamatos, egyre radikálisabb (vö. 45, 48, 107, 143, 145. o.), benső megújításának a jegyében történt (erre a vonatkozásra az, a kötetben regulatívva emelt elv is rávilágít, mely így szól: „magában a műben felmutatni” — l. pl. 161, 111. o., tágabban vö. még 39, 43. o.) — akkor megállapítható: azzal, hogy a kötet Heidegger gondolkodói útját ill. útjait, tárgyalása során, ismételten végigjárta, pregnáns értelemben tett eleget azoknak a követelményeknek, amelyeket a fenomenológiai vizsgálódások egy róluk szóló tárgyalással szemben támasztanak (vö. 41—42. o.).

Ezek után a „módszertan” kérdésére korábban adott nemleges válasz egy másik irányból is megfogalmazható, mégpedig így: a tárgyalat gondolkodás útján egy elért ponton az addig megtett útra vonatkoztatható reflexió, ugyanakkor viszont ennek az eredménye, nem a tárgyalás saját „módszertana” lesz, hanem a föltárandó, s az addig megtett útszakaszt kimunkáló gondolkodás „módszere”, pontosabban annak elvei, reflexiói lesznek — erről pedig a *Heidegger*-kötet is beszél egy korai Heidegger-írás kapcsán: „Ekkor azonban a módszer nem más, mint annak az összefüggésnek a tudatosítása, mely az elvek és aközött áll fenn, amik számára az elvek — elvek [. . .].” (25. o.) „Módszer” pusztán mint módszeres beszélni-hagyás, mint a *ráhallgatás, odafigyelés* módszeres fegyelme jöhet szóba — mindezzel szintűgy találkozunk a kötetben, amely ezek elveit O. Pöggelertől idézi (l. 8. o.).

A tárgyalat gondolkodó saját terminológiájába történő tematizálás a kötet számára lehetőséget nyújt mind arra, hogy Heidegger politikai tevékenységét saját törekvéseinek, szándékainak fényében világíthassa meg, a gondolkodó munkásságának teljességébe ágyazva be azt (l. *Heidegger* V. fej., ugyanezt Sartre vonatkozásában, l. *Sartre* IV. fej.); mind arra, hogy ezen előbbieket során és *által* megvilágíthassa bizonyos heideggeri fogalmak, kijelentések, Heidegger munkásságának bizonyos tematika-váltása következtében a korábban föltártakhoz képest újabb rétegeit, árnyalatait is (vö. *Heidegger*, 126 sk., 130 sk., 157 sk. o.); a *Sartre*-kötet számára pedig arra, hogy gondolkodói fejlődésének föltárásába bevonhassa Sartre irodalmi munkásságát (vö. 31—33, 82, 84—85 stb. o.), az imént jelzett kettős irányban — ami polemikus éllel úgy is megfogalmazható, hogy nem idegenítette el egymástól Sartre egyes műveit „mint drámaiakat” és „mint filozófiaiakat” (mint ahogyan ennek esete például a *Marcel*-kötetben fönnforog — l. alább).

A *Heidegger*-kötet nyitottságának kifejtése során az eddigieken túl még azt is tekintetbe kell venni, hogy a kötet, fogalmi elemzésekre támaszkodva, megnyitja

ennek a gondolkodásnak kor- és eszmetörténeti beágyazottságát, világnézeti tartalmát és irányultságát, hatástörténeti vonulatokba való beilleszkedését, aminek a révén a fogalmak és ezen vonatkozások egyben már mindig is akként jelennek meg, amit ebben a gondolkodásban jelentenek (ehhez még azt kell megemlítenünk, hogy az eddigi Heidegger-recepció, központi csomópontjaival és az életműre vonatkoztatottságával, szintén beépül ebbe a föltárásba s itt szintén utalhatunk a jegyzetek szerepére). Ezek után megállapíthatjuk, hogy a kötetben, az iméntiek révén, megvilágítható lett és regulatív is érvényre jutott az, hogy Heidegger maga nem tekintette lezártnak vizsgálódásait, előkészítő jellegűeknek tartotta őket (vö. 7, 21, 107, 130, 157, 164, 56, 112 és 170. o.). Végezetül még föl kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a tárgyalás a heideggeri gondolkodást, eme folyamatosan reflexív, föltárt rétegeket, gondolatokat visszatérően egymásra vonatkoztató, s azokat ily módon elmélyítő jellegénél fogva, egy még eredetibb, radikálisabb nézőpont irányába nyitja — s ezzel a legjobb értelemben vett *filozófiai kritika* útján halad.

A sorozat többi kötetében „hozzárendelő” tárgyalásmód keretében ismerkedhetünk meg az egyes filozófusokkal; összességében elmondható, hogy, a *Piaget*-kötet kivételével (amelyre alább még kitérünk), valamennyi kötetben sor került néhány jellegzetes fogalom, a főbb életrajzi események, a korabeli történelmi és társadalmi körülmények, a világnézeti és politikai beállítottságok, a főbb eszme- és hatástörténeti vonatkozások jelenlétének, fönnállásának az ismertetésére, s ezzel mindegyikük teljesítette azt a föladatot, hogy bizonyos pontokon hozzáférhetővé tegyék a földolgozott életműveket azok számára, akik még nem ismerik avagy részletesebben kívánják tovább tanulmányozni őket. Ha azt vizsgáljuk, hogyan van jelen a *történetiség* a sorozatban, mindenekelőtt azt kell megnéznünk, hogy az egyes tárgyalásmódok keretében mivel, hogyan és hol jelenik, jelenítődik meg egy-egy filozófus életművében annak kora, azaz a pusztá jelenlétükön, akkor- és ott-létükön, meglétükön túl mivel, hogyan és hol kapcsolódtak ezek a gondolkodók, gondolkodások a korukhoz, mennyire ágyazódtak beléje; ennek során pedig egyúttal választ kaphatunk arra is, hogy korukban mihez és hová kapcsolódtak, belőle mit és mennyire sajátítottak el, olvasztottak magukba, esetenként hogyan formálták azt, illetve egyáltalán a kor esetenként hogyan, gondolkodásuk, gondolatrendszerük mely rétegében, szögletében, milyen terminusokban jelenik meg — ezzel pedig kifejthető a sorozatnak az a rétege, mondandója, amelyet már a címe is jelez: „A polgári filozófia a XX. században”.

Ezen a ponton válik értelmezhetővé a *Wittgenstein*-kötetnek az a korábban már jelzett, polemikus kijelentése, mely szerint: „[...]Wittgenstein érdeklődése a zsidóság iránt ugyanakkor *korántsem pusztán* pszichikai-életrajzi tény, mely úgymond megérteni segít ama *kapcsolatokat*, melyek késői munkássága és a német újkonzervatívizmus között *főnállnak*.” (77. o.) Ehhez kapcsolódva érdemes még fölfigyelni olyan kijelentésekre, megjegyzésekre is, mint például a következő: Wittgenstein hódolatát Grillparzer iránt, amely „egyébként kifejezetten eleme konzervatív világnézetének” (56. o.), „*részben a Wittgenstein család hagyományai magyarázzák, még inkább*



magyarázza azonban bizonyos szellemi rokonság [...]” (56. o.); vagy Wittgenstein gondolatai és az újkonzervativizmus korabeli tendenciái közötti párhuzam kapcsán, arra a kijelítésre, mely szerint: „[...] és olyan pontok is fölmutathatók, ahol nem *puszta párhuzamokról*, hanem *ténylegesen ható befolyásokról* beszélhetünk” (66. o.); vagy például erre: „Az pedig aligha kétséges, hogy Wittgenstein *már pusztán személyiségét* tekintve *is* [...] konzervatív beállítottságú volt.” (55. o.) Ha mindehhez még azt is hozzátesszük, hogy ebben a kötetben a korabeli történelmi környezet, s annak gazdasági és politikai vetülete éppen a konzervativizmus elméleti lehetőségeinek, esélyeinek, föladatainak az összefüggésében bukkan föl, jelenik meg (l. 54, 60 skk. o.), pontosan ebben a konzervativizmusra vonatkoztatott tartalmában, jelentésében — akkor a történetiség előbb körvonalazott vizsgálata során a következő kérdésre irányíthatjuk figyelmünket: a történettudomány, s az ennek az övezetében tartózkodó, helyet foglaló kortörténet, társadalomtörténet, eszmetörténet, hatástörténet, biográfia stb., továbbá a szociálpszichológia tényeinek, adatainak, párhuzamainak, kapcsolatainak, azaz különböző jellegű közvetlenségeinek mi lesz a sorsa, mi történik velük egy tárgyaláson belül? másképpen: mi a tartalmuk, jelentésük, jelentőségük ezeknek egy adott tárgyalásban? Ezeket az iménti tényeket, adatokat, párhuzamokat, érintkezéseket, kapcsolatokat stb., abból a meg gondolásból, hogy azok olyan, pregnáns értelemben vett, végső, szélső, bezárt alakok, adottságok (ta eszkhata), amelyek esetenként bizonyos közvetítésre, kifejtésre váró tartalmakra, vonatkozásokra, rétegekre, jelentésekre stb. utalnak, a következőkben a *közvetlenségek* kifejezéssel fogalom össze. Ha meg gondoljuk, hogy a világnézetiként tematizált kifejeződések is, bizonyos nézőpontból tekintve, egyfajta közvetlenségként jelennek meg, azaz mint élmények, beállítottságok, életérzések, érzékenységek, programatikus kijelentések, megnyilatkozások (l. pl. *Wittgenstein* 25, 21, 41, 53 stb. o.), máshol mint törekvések, előföltételek, igények, eszmék, álláspontok, premisszák (l. pl. *Heidegger*, 123, 24, 22 stb., *Sartre*, 19, 20, 21 stb. o.), amelyeknek döntő irányultsága a tárgyalt filozófus kora, társadalmi, történelmi környezete (vö. pl. *Heidegger*, 123, 24, o., *Wittgenstein*, 19, 49, 54. o. stb.), akkor jelen vizsgálódásunkat a világnézetiként tematizált kifejeződésekre is kiterjeszthetjük, nyomon követvén őket egy-egy tárgyaláson belül: mi történik velük, mit tudunk meg róluk.

Ha még olyan megállapításokat is tekintetbe veszünk, mint például: „[...] az elméleti és a világnézeti elemek Wittgenstein gondolkodásában *nem függetlenek* egymástól [...]” (*Wittgenstein*, 66 o. — s a kötet éppen ezek összekapcsolódását, közvetítését mutatja meg), vagy a Wittgenstein tanítói tevékenységének és az osztrák iskolareformmozgalomnak a kapcsolatát taglaló szakaszokat (l. uo.: 37 skk. o.), akkor nemcsak az állapítható meg, hogy a *Wittgenstein*-kötet tárgyalásában ezek a *közvetlenségek*, részben éppen a filozófus saját terminológiájában történt közvetítésük által, föltárultak, tartalmat kaptak, de megmutathatóvá vált az is, hogy azokat Wittgenstein mennyiben és mennyire sajátította el, dolgozta föl és építette bele életművébe, azaz mindezek csak ama gondolkodáshoz való kapcsolatukban jelentek meg, attól kapták tartalmukat, illetve váltak *egyáltalán* relevánssá, tartalmassá. „Ama

gondolkodáshoz való kapcsolatuk . . .” — ez az a vonatkozás, amelyet egyébként a *Heidegger*-kötet ki is mond: „*Mindenekelőtt* pedig: *hogyan kapcsolódik filozófiájához?*” (ti. Heidegger rektori tevékenysége; 120. o.); s amely az egész sorozat számára regulatívva emelhető, amennyiben ui. az a címében is jelzett („XX. századi”) *filozófiáról* kíván szólni. Ennek fényében néhány kötetről megállapíthatjuk, hogy — legalábbis — más föladatot is tűzött maga elé, amikor az egyes területi egységek történetének — például 711-el (l. *Ortega*, 7 skk. o.) vagy 1526-tal (l. *Husserl*, 8 skk. o.) kezdődő — fölvázolására vállalkozott, vagy éppen termelési, foglalkoztatási szerkezetét kívánta ábrázolni statisztikai mutatókkal (l. *Cassirer*, 7 skk. o.). Más föladatot tűzött maga elé, amennyiben itt éppen a jelzett vonatkozásra nem mutatott rá.<sup>12</sup>

A *Wittgenstein*-kötetben lehetőség nyílt ezen közvetlenségek meglétének, erősségének, tartalmának, avagy meg-nem-létének stb. vizsgálatára, ellenőrzésére is (vö. pl. 20 skk. o., vagy III. fej. 84. jegyzet). S akkor annak a kijeletésnek, amely Wittgenstein világképe „konzervatív” elnevezésének tudományos értelmét taglalja (vö. 51. o.), egyik, a sorozat egészére is kiterjeszthető mondandóját ezen közvetítések elvégzésének szükségességében rögzíthetjük, példaként pedig a többi kötetre is utalhatunk (*Carnap*, 97—101, 82 sk. o., valamint a „Logikai szintaxis” fej. 7. jegyzete<sup>13</sup>; *Husserl*, 19—23, 32, 56. o.<sup>14</sup>; *Popper*, 28—31, 51, 23 sk. o.<sup>15</sup>; *Dewey*, 24, 61—64. o.<sup>16</sup> stb.).

A föntebbi kérdés vonatkozásában a *Heidegger*-kötetről elmondhatjuk azt, hogy tárgyalásmódja mintegy „elébe megy” ezeknek a közvetlenségeknek (amennyiben például ezek nem adottak benne, nem „hozza magával” már eleve mindig is őket) — így nem véletlenül nem találni ún. történeti bevezetőt ebben a kötetben, míg történeti összegzést annál inkább. Ezáltal a közvetlenségek a tárgyalt életmű egyes rétegeinek föltárása közben, a (fogalmi, terminológiai) elemző, föltáró részekből, azokon átszűrve bukkannak elő, illetve ezekbe ágyazva jelennek meg. Érdemes kiemelni ennek jelentőségét néhány vonatkozásban. Ezen közvetlenségek, mivel egy-egy Heidegger-írás ismeretésébe illesztve kerülnek bemutatásra, annak egyes rétegeit megvilágítandó, már mindig is eme gondolkodásban, a tőle „kapott” jelentésükkel, tartalmukkal jelennek meg a kötet föltáró tárgyalásában, vagyis más szóval, negative kifejezve: ezeket a közvetlenségeket nem kell utólag, pótlólag hozzákonstruálni az éppen szóban forgó íráshoz, életműhöz vagy annak egy rétegéhez; rögzítésükkor már mint a föltárás rögzített eredményei jelenhetnek meg közvetlen alakjukkal. Ezzel kapcsolatban a

<sup>12</sup> Ennek megvilágításával tehetek volna egyben leginkább eleget egy jó értelemben vett közérthetőség, népszerűsítés elvének is.

<sup>13</sup> Ahol a kötet pl. Carnap és az amerikai szellemi tradíciók lehetséges és tényleges kapcsolatait taglalja.

<sup>14</sup> Ahol a kötet pl. a Husserl-Brentano, Husserl-Frege, Husserl és a szellemtudományok közötti viszonyt taglalja.

<sup>15</sup> Ahol pl. az osztrák iskolareform-mozgalom és Popper, valamint a Bécsi Kör és Popper viszonyát fejtegeti a kötet.

<sup>16</sup> Ahol a kötet pl. a századvégi polgári közgazdaságtan, illetve a korabeli demokrata párt W. Wilson által is képviselt törekvéseinek fényében vizsgálja Dewey vonatkozó tanítását.

következőkre utalhatunk például: a fenomenológia története és jelentősége a XX. század elején, a tudományok, a polgári kultúra, a filozófia korabeli helyzete és állapota, egyes aktuális korabeli politikai és társadalmi történések (l.: 38 sk., 40 skk., 154 skk., 12 skk., 124 sk., 131, 132 sk., 166. o.). Innen tekintve mint *tanulság* adódik az, hogy ezek nélkül a vonatkozások nélkül a tárgyalt életmű, gondolkodás is csak hiányosan tárulhat föl, vagyis nélkülük a tárgyalás (is) hiányos volna (ehhez vö. még az olyan összegző részeket, illetve oldalakat, mint pl.: 19 sk., 45, 109 skk., 158, 167, 169 sk. o.). A zárólapokon (169—170 o.) a heideggeri gondolkodásnak a XX. század történelmébe való beágyazottságát rögzíti a kötet, amennyiben ezt a korábbi elemzésekre támaszkodva, azoknak ezt a rétegét összegezve, *mint* eredményt, ti. a föltárás egyik eredményét tudja fölmutatni (mely oldalakon föl kell figyelni arra, hogy minden ott előforduló kifejezés mint terminus visszakereshető a kötet korábbi részeiben). Egyébként éppen ez az a tanulság, amely rávilágíthat arra a módra, ahogyan a történetiség elve a kötetirókkal szemben követelménnyé emeltetett.

Heidegger esetében, aki gondolkodásával egyre radikálisabban kívánt belehelyezkedni a történelembe, egyre radikálisabban tudatosította a gondolkodás és saját gondolkodása történetiségét (vö. pl. 25, 124, 142, 146. o.), a kötet ezt a radikalizálódást éppen az imént megmutatott, tárgyalásmódját meghatározó mozgása, orientálódása révén tudja fölmutatni, és megmutatni a föltárt gondolkodásban (ehhez vö. még 104. o.). Fölidézve például a külső körülményeknek, késztetéseknek a *Sein und Zeit* megírásával kapcsolatos erőteljes jelenlétét, fontosságát taglaló megjegyzéseket (l. pl. 50 sk., 130. o., és a II. fej. 72. jegyzete), azt látjuk, hogy a tárgyalás során ezek a közvetlenségek éppen mint adottságok kapják meg jelentésüket, jutnak szóhoz éppen mint végső adottságok emelhetők be a föltárás folyamatába — s akkor ez már rávilágít arra is, hogy a *Sein und Zeit*, bizonyos értelemben vett befejezetlenségével, mégis mint sajátos értelemben befejezett mű villanhat föl a tárgyalás egy-egy pontján (vö. pl. 112, 143. o.). A kötet lokalizálni tudja továbbá a világnézeti kifejeződések is — föl tudja mutatni ezek jellegzetes, sajátos terepét, lelőhelyét, beágyazottságát. Ilyen hely lehet például a más gondolkodókkal való konfrontáció, ahol ez a közvetlenség mint közvetíthetetlen jelenik meg, az egyik fél életművét föltáró módon tárgyaló kötet számára — s éppen ezt fogalmazza meg a *Heidegger*-kötet egy önmagával szemben regulatívva emelt elv kimondásakor: „Úgy érezzük, a Husserl—Heidegger viszonytal csak abban a mértékben feladatunk foglalkozni, melyben ez egy Heidegger gondolkodói fejlődését vizsgáló tanulmány számára nélkülözhetetlen; a viszony e szempontot meghaladó vizsgálata külön tanulmány tárgya.” (L. II. fej. 52. jegyzet.) Ez az elv egyúttal föladat-kijelölést határoz meg.<sup>17</sup> Ennek szem előtt tartásával kerül

<sup>17</sup> Vö. még ehhez: „Hogy az ellentétek egészen mélyen, alapvető világnézeti különbségekben gyökereznek, s mint ilyenek, egyúttal közvetíthetetlenek — ennek mindketten [ti. Heidegger és Cassirer] bizonyos értelemben tudatában voltak. Nem is valamilyen olcsó egyezkedésre, hanem épp az ellentétes álláspontok világos, határozott megfogalmazására törekedtek, kölcsönösen egyetértve abban, hogy az előrehaladás szempontjából ez sokkal lényegesebb, mint a nézetek nivellálása.” (*Heidegger*, 117 sk. o.) De a

azután sor a kötetben az ún. Davos-vita tárgyalására a főszövegben (l. 117—118 o., vö. még 130 sk., 140 skk. o.), Husserl főntartásainak a fölillantására a jegyzetekben (l. II. fej. 52. jegyzet), és Sartre meggondolásaira történő utalásokra a jegyzetekben (l. *Heidegger*, III. fej. 64, 80. jegyzet, vö. *Sartre*, 55. o.). Ez a közvetíthetlenség ugyanakkor nem azt jelenti, hogy például a vitákat ne lehetne eldönteni, állást foglalni velük kapcsolatban, hogy függőben kellene hagyni őket, hanem csak azt, hogy ehhez el kell hagyni a föltárás talaját, új, más talajra kell kilépni belőle. Ehhez viszont még azt kell hozzáfűznünk, hogy egy hozzárendelő tárgyalásmód számára más föladatot jelent egy vita taglalása, lévén hogy a tárgyalás ott már előzetesen elfoglalt egy álláspontot, amelyen állva már dönthet, állást foglalhat a vitában, illetve a vitás kérdésben, annak megítélésében, már ítélni az egyes résztvevők álláspontjairól (vö. az érvényesítésről föntebb mondottakkal). „Saját” eleve adott álláspont nélkül ellenben indokolatlan lenne bármelyik oldalt is előnyben részesíteni (ahogyan ez pl. *Cassirer*, 51—52. oldalon történik). Ezen a ponton megállapíthatjuk tehát, hogy a *Heidegger*-kötetben lehetőség nyílt arra, hogy az egyes közvetlenségeket a tárgyalat gondolkodás bizonyos pontjain, egyes rétegeiben éppen *mint* adottságokat, *mint* valamifajta végsőket mutathassa föl.

A világnézeti kifejeződések egy másik lokalizálásával találkozunk a *Heidegger*-kötet következő megjegyzéseiben: „Hogy a habilitációs írás [. . .]-vel zárul, némiképpen váratlan s a *voltaképpi szövegrekonstrukció benső menetéből nem* következő fordulat. Olyan benső, *világnézeti* igények megfogalmazódásáról van szó, melyek a tanulmány egy másik gondolati síkját alkotják, s mivel a *szövegelemző részekben nem* nyerhettek kifejezést, így elszórt *megjegyzések, kitérők, elvi bevezetés* formájában jellenek meg.” (22. o.) Fölidézve még az imént idézett sorokat *rögtön, közvetlenül* követő megállapítást: „E helyen fogalmazódik meg először a [. . .] szembeni elégedetlenség, s jelentkezik csírájában az a szemléletmód, amely majd a *Sein und Zeitben* [. . .]” (22. o.); továbbá a *Sartre*-kötet olyan megjegyzéseit, mint például a következők: „[. . .] — hiszen már a program első megfogalmazódása igen határozott, *bár még kidolgozatlan*, világnézeti elvárásokat, előfeltevéseket igyekezett elméleti formába önteni” (19. o.); vagy: „Beauvoir leírása jelen pillanatban azért fontos számunkra, mert megadja azon világnézeti premisszákat, melyek Sartre első filozófiai írásainak [. . .] *kifejtetlen* háttérét alkotják” (20. o.); vagy: „[. . .] — ezek azon ellentmondásos pólusok, melyek között a fiatal Sartre világnézete mozgott. *Hogyan, milyen elméleti keretben* lehet mindezeket az igényeket egyesíteni [. . .]?” (23. o.); és: „A hamarosan híressé váló mű [ti. *A lét és a semmi*] — [. . .] *szisztematikus formában bontja ki* az előző írásokban megfogalmazott gondolatokat, mélyíti el a fenomenológiai *világlátás* [ehhez vö. még 23. skk. o.] elemeit, s *határozottan lételméleti következtetéseket* von le belőlük” (36. o., továbbá vö. még 54 sk., 74, 66, 85 sk. o.) — mindezek tekintetében tehát a

---

*Carnap*-kötet is, hasonlóképpen, ilyen közvetíthetlenségre mutat rá Wittgenstein és Carnap kapcsolatának megszakadásában, amikor megállapítja, hogy abban „a filozófiai véleménykülönbségeken túl, eltérő *személyiségük* is szerepet játszott” (27. o.). A gondolkodók közötti konfrontációhoz, mint a világnézeti kifejeződések lehetséges terepéhez vö. még *Popper*, 79. o.

közvetlenségek sorsára vonatkozó fönti kérdést nem elegendő pusztán csak azzal megválaszolni, hogy a föltárás a gondolkodás bizonyos pontjain számára végsőként adódó közvetlenségeket nyomon követi a tárgyalt gondolkodásbeli kifejlődésükben, közvetítődésükben; vagyis, hogy a föltárás nem reked meg ezeknél, eme végső alakjukban. Ezt a nyomon követést figyelhetjük meg egyébként például az „ismétlés” terminusával kapcsolatban a *Heidegger*-kötetben, amely azt, közvetlen eredetétől egészen a heideggeri gondolkodás teljességében megmutatkozó tartalmáig, végig követi (l. 13, 48, 96, 103, 121, 126, 146. o.); vagy Sartre-nak a descartes-i hagyományhoz való kötődésével kapcsolatban az illető kötetben (l. *Sartre*, 19, 21, 36 sk., 42, 46 sk., 53 sk., 60. o.).

A *Heidegger*- és a *Sartre*-kötetből az előbbieken idézett és jelzett részletekben megmutatkozik, hogy ezek tárgyalása tudatosította a maga számára: világnézeti kifejeződésekről már mindig is csak egy majdani kifejtet, kidolgozás felé előre tekintve, annak fényében lehetséges beszélni — mely kifejtet eme filozófusok esetében valamilyen gondolkodói, fogalmi munka eredménye: filozófiai elmélet, „gondolkodás”. Ez „a majdani felé előre, annak fényében” abban mutatkozik meg, hogy a világnézeti kifejezések mint előföltevések, *premisszák*, *programok*, *beállítódások*, *valamire* (irányuló) törekvések jönnek szóba az érintett kötetek tárgyalásában (ehhez a szöveghelyeket föntebb jeleztük). Ezek, a föltárás folyamán bizonyos pontokon, a szövegekből adottságokként fölbukkanó kifejezések pedig éppen azoktól a művektől kapják tartalmukat, amelyekben a tárgyalt gondolkodó fölismerésekké, gondolatokká, elméletté dolgozza ki őket, vagyis éppen ezzel a gondolati munkával munkálódnak maguk ezek az adottságok is elméletének, fölismeréseinek, kimunkált gondolatainak éppen az előföltevéseivé, *premisszáivá*, *programjaivá* stb. Ez pedig a föltáró tárgyalás számára abban jelentkezik, hogy ahhoz, hogy ezeket az adottságokat rögzíthesse, hogy róluk egyáltalán mint adottságokról beszélhessen, tárgyalásána, *már* azon a helyein, pontjain, ahol ezek az adottságok fölbukkannak, mindig is meg kell előlegeznie utalások, fölvillantások, jelzések formájában a tárgyalt gondolkodónak azt a művét, melynek során ezek az adottságok pontosan azokká váltak — amik. Amik... — ti. a gondolkodás útjának azon az éppen tárgyalt helyén; és „meg kell előlegeznie” — azért, hogy emez adottságokat a tárgyalás éppen adottságokként *tárhassa föl*.

Ezen meggondolások után a közvetlenségek sorsára vonatkozó kérdésre adott fönti, elégtelennek mondott válasz a világnézeti kifejezésekre vonatkozóan a következőképpen radikalizálható: a föltáró tárgyalás szempontjából az ilyen, bizonyos pontokon fölbukkanó közvetlenségeket — fölteve, hogy továbbra is „föltáró” kíván maradni — nem lehetséges másként, mint a tárgyalt gondolkodás általi közvetítésükben nyomon követni. Hogyha pedig egy másik irányból közelítve a kérdéshez, egy föltáró tárgyalást folytató kötetben megjelenik a *világnézeti* és az *elméleti* oldalak, motívumok differenciája, akkor az előző meggondolások alapján egyrészt arra lehet rámutatni, hogy ebben a differenciában éppen a korábban kifejtett „előlegzés” jelenik meg, másrészt az is megmutatható, hogy a föltárás folyamán ez a differencia

föloldódik, amennyiben a világnézeti-ként tematizált kifejeződések elméletté történő kidolgozásuk, kimunkálásuk során belemunkálódnak, beleoldódnak az elméletbe, s így föloldódnak abban. Ezzel kapcsolatban hivatkozhatunk például a *Wittgenstein*-kötetre, amely a filozófus gondolkodói útját pontosan a jelzett oldalak közötti közvetítésben, összekapcsolódásban mutatja be. Ugyanakkor innen nézve már az is belátható, hogy az érintett kötet számára miért olyan fontos, hogy a konzervativizmus nem szűkíthető le pusztán politikai magatartásra, hanem jelentős elméleti problémák területén is megjelenik (vö. 51 skk. stb. o.); elképzelhetetlen lenne ugyanis a kötet akkor, ha a konzervatív világnézeti beállítottság merőben politikai magatartásforma lenne, hiszen nem lehetne annak Wittgenstein filozófiai tanításában kapott tartalmát, jelentőségét megvilágítani, ebbe a tanításba másként beemelni, mint külsődleges konstrukció segítségével. Ilyen leszűkítés más kötetben viszont fölbukkan, például a *Cassirer*-kötetben, amelyre alább még kitérünk.<sup>18</sup>

A föltáró tárgyalásmód jelentőségét, összegezve az eddigieket, abban rögzíthetjük, hogy mivel alkalmas arra, hogy már ismert közvetlenségeket ismét, azok újabb rétegeit kibontva föltárjon, sőt, hogy fölülvizsgáljon (ehhez az eddigieken túl vö. még *Heidegger*, 120—137, 187—193. o.), vagy hogy kevésbé ismerteket tudatosítson; ezek révén tárgyalásával úgy tudja előkészíteni a gondolkodói életműveket, hogy azok további tudományos-történeti vizsgálódások számára is anyagul szolgálhassanak, ámde úgy is, hogy például egy probléma-központú tárgyalás számára is továbbgondolhatók lehessenek (mely utóbbi vonatkozást jelen írásban nem kívánjuk részletesebben taglalni). Abban egyébként, hogy föltáró tárgyalást folytató kötetek szerepelhettek a sorozatban, a sorozat fölépítésének is szerepe volt, amennyiben a címében jelzett korszak filozófiai irodalmát nem diszciplínákra, irányzatokra, iskolákra vagy bizonyos témákra, hanem egyes gondolkodói életművekre tagolta.<sup>19</sup>

A *Croce*- és a *Moore*-kötetben a korábban körvonalazott történetiség regulatív elv alakjában fogalmazódik meg: „Ám az érvényes, térhez-időhöz nem kötött filozófiának is térben-időben *kell* hatnia, gyökereinek térbe-időbe *kell* nyúlnia. *Mindenképpen* az osztályviszonyok és a történelmileg meghatározott, tradíció-összefogta közösségek közegében *kell* érvényességét is igazolnia” (*Croce*, 13. o., vö. még uo. 93. o.); vagy máshol: „A logikai részletek nem *fedhetik* el, hogy a belső relációk körüli vitában *is* alapvető filozófiai-világnézeti kérdések forogtak kockán.” (*Moore*, 33. o.) Ebben a regulatív alakban a kérdéseknek, a problémáknak — amelyek a szóban forgó kötetek tárgyalásának már mindig is tematikáját alkotják, bennük ekként adottak — az a természete mutatkozik meg, hogy keletkezésükről leszakadva szilárdultak meg. Ez a sajátosságuk a hozzárendelő tárgyalásmód számára a problémák szisztematikus és

<sup>18</sup> A világnézet és az elmélet közötti differenciával kapcsolatban közbevetőleg megjegyezhető, hogy ez, olykor dichotómiává merevített alakban is, igen erőteljesen jelen van a mai magyarországi közgondolkodásban is, így például a marxizmusról folytatott vitákban.

<sup>19</sup> Mindezek fényében a sorozat-szerkesztés törekvése nem méríthető ki pusztán egy szokványos értelemben vett filozófiatörténeti sorozat műveinek fölvonultatásában.

történeti vonatkozásainak differenciájában jelentkezik (vö. pl. *Croce*, 93. o.), amennyiben a tárgyalás során egyes érvek, megoldások logikai és történeti, filozófiatörténeti *jelentőségének, következményének* taglalása (vö. *Moore*, 24, 32, 44, 48. o. stb), racionális, logikai *rekonstrukciója*, és egy rekonstrukció történeti helytállóságának vizsgálata (vö. *Moore*, 27, 29, 42, 54, *Croce*, 98. o.) elkülönül egymástól, de ott is tetten érhető, ahol például a problémák sokaságaként fölfogott filozófia és a filozófiatörténet közötti megfelelésről esik szó (l. *Croce*, 87 o.), vagy olyan kijelentésekben, mint például: „Ez a *hume-i nézet* természetesen kérdésessé teszi az [...] -t. Abból, hogy [...], *Hume* le is vonta a következtetést [...]” (*Moore*, 74. o., ehhez vö. még *Croce*, 51. o.) A tárgyalásban ennek a differenciának a két oldala a pillanatnyi nézőponttól függően a másik háttérben, a mögött lesz jelen (vö. *Moore*, 17—19. 80. o., *Croce*, 34, 92, 44. o. stb.<sup>20</sup>). Ennek a differenciának a talajáról vethető azután föl annak a kérdése is, hogy vajon milyen idealizmust cáfolt meg Moore, és cáfolata milyen vonatkozásokban tekinthető érvényesnek (l. *Moore*, 17—34. o. és a hozzátartozó jegyzetek, vö. még *Croce*, 54. o.), vagy tehető ilyen megállapítás: „Egyfajta szemlélődő eszteticizmushoz jutottunk tehát, mely nem annyira a filozófus éles logikájú *elemzéseinek* elkerülhetetlen *végkövetkeztetése*, mint inkább egy társadalmi helyzet, egy életforma *tükrözése*, s ma már csak ekként tarthat számot érdeklődésünkre.” (*Moore*, 43 sk. o.)

Az imént jelzett differencia jelenlétének terméke a korprobléma, s noha ennek a kifejezésnek a használata nem jellemző a kötetekre, ugyanakkor mégis majdnem minden előtérben álló probléma történeti háttérét, lehorgonyozottságát bemutatják.<sup>21</sup> Ez teszi lehetővé azt is, hogy ebben a közegben bizonyos „kevésbé eredeti” nézetek is közvetlen jelentőségre tehetnek szert (vö. pl. *Croce*, 44, *Cassirer*, 44. o.). Figyelembe véve a világnézet korra-irányultságát, ez az iménti — a történeti s szisztematikus vonatkozások, motívumok, mozzanatok közötti — differencia tovább él a világnézet és a (tudományos) elmélet differenciájában (vö. *Croce*, 34, 26 o., *Moore*, 33, 114—115 stb. o.). A legutoljára jelzett oldalakon éppen a korábban már érintett, a *Wittgenstein*-kötettel szemben megfogalmazott ellenvetéseket találjuk; s akkor, innen nézve a belőlük korábban kiemelt „*attól függetlenül*”, „*és*”, „*alapja*” terminusokat, azt látjuk, hogy azok pontosan a világnézet és az elmélet differenciáját rögzítik, mondják ki. Ha fölidézzük még azt, hogy a *Moore* és a *Croce*-kötetben a filozófia éppen a világnézet oldalán jelenik meg (vö. pl. *Moore*, 33, 115. o., *Croce*, 30. o.), megmutatható a világnézet és az elmélet differenciájának egybentartása, föloldása, az oldalai közötti közvetítés is az illető kötetekben, amennyiben ezt a filozófia fő feladatának a teljesítése, megvalósítása jelenti, illetve eredményezi, mely föladat „a világról alkotott tudásunk racionális rekonstrukciója” (*Moore*, 104. o.). Ez az egybentartás, föloldás

<sup>20</sup> Más kötetekben is, vö. még pl.: *Cassirer*, 44, *Dewey*, 49, 10 skk., *Husserl*, 76 skk. o. stb.

<sup>21</sup> Ilyen értelemben mutat rá például a *Husserl*-kötet az „alaki mozzanat” századforduló körüli jelentőségére és jelentésére, vagy a „fenomenológia” terminusnak a Husserlt fölvezető korokban hordozott jelentéseire (vö. rendre: 28 sk., 50 skk. o.).

mutatkozik meg ugyanakkor abban is, hogy — mint fentebb utaltunk rá — a filozófia aktualitása, érvényessége, kor- vagy időszerűsége, elevensége mint egymást fedő, illetve árnyaló, magyarázó kifejezések szerepelnek ebben a két kötetben.

A Cassirer-kötetben a „történeti [...]” és a „szisztematikus [...]” oldalak differenciája máshol jelenik meg, mint az előbbi kötetekben: rácsúsznak mintegy Cassirer műveire — a kötet „histográfiai”, „történeti” és „szisztematikus”, máshol „elméleti” művekről meg „politikai jellegű” beszédekről szól (l. 45, 47, 49, 53, 58, 70, 92, 50, 56. o.); ezzel pedig a tárgyalás szempontjai már maguknak a műveknek a tartalmi jegyeivé válnak. Ugyanilyen csúsztatás történik Kant vonatkozásában is, akinek a „törekvését” abban állapítja meg a kötet, hogy „a filozófia vizsgálódási területét az ismeretelméletre korlátozza” (21. o.). A kötet eme csúsztatásában egyfajta, rá jellemző konstruktivizmus jelenik meg, amely a „történeti” és a „szisztematikus” imént jelzett oldalai között nem tud közvetíteni, lévén hogy dichotomiává emelte őket, amit már csak tompítani, enyhíteni lehet. Így például Kant csak „lényegében” (21. o.) törekedett a föntiekre; vagy: Cassirer történeti műveibe mindazonáltal „belejátszik a szisztematikus filozófiai koncepció” (48. o.); vagy: „Ennek megfelelően eddigi szóhasználatunk, mely szerint Cassirer egyes műveit szisztematikusnak, másokat történetinek aposztrofáltunk, pontosításra szorul: a két csoport csak a két korrelatív oldal — az egyes művek megírásakor követett *szándéknak* megfelelő — súlyozási különbségei alapján *választható* el egymástól” (49. o.); ugyanakkor elmarad a szándékoknak és annak a fölmutatása, amihez képest ezek a szándékok éppen *szándékok*. Ez a konstruktivizmus bizonyos problémák rögzítésében is tetten érhető, például: „Vegyük észre, hogy e problémát mind a filogenezisre, mind az ontogenezisre vonatkoztathatjuk. *Minthogy* Cassirer a vonatkozó megkülönböztetést itt *fel sem veti, nemhogy az utalást valamelyik irányba eldöntené, ezért* plauzibilis az a feltevés, hogy a két folyamat — kulcsmozzanataikban való — *azonosításának* hegeli motívuma *már itt* jelentkezik” (69. o.); s abban is, hogy a kötet tárgyalásában erőteljesen jelen vannak a definíciók (vö. 115, 125, 80. o., mely utóbbi helyen mintha már regulatívvá is emelné a definíciók használatát).

Munkásságának a fentebb jelzett művekre történő fölparcellázása révén, Cassirer politikai fölfogásának ismertetésében, lévén hogy a kötet források gyanánt itt kizárólag ama politikai jellegű beszédekre és konkrét történések beállítására támaszkodhat (vö. pl. 52. o.), szintén beköszönt a konstruktivizmus, mégpedig olyan terminusokban, mint például az „azt involválja”, (bizonyos nézet vagy mentalitás) „idegen tőle”, (azokat) „osztja” vagy „nem osztja” (l. 42—45. o.) — ezeket a nézeteket azután a művekből közvetlenül mutatja föl a kötet tárgyalása. Cassirer gondolkodói életművébe történő beagyazottságuk kifejtése, megmutatása azonban elmarad — ami csak azért hiányolható, mert a kötet eme fölfogás ismertetésére vállalkozott. Ebben a kötetben látható példa arra is, hogy a világnézeti beállítottság politikai fölfogásként értelmeződik (vö. 43. o.), mivel ti. a „világnézet”, „világkép” kifejezés összes többi előfordulása (l. 20, 21, 106. o.) nem a tárgyalt munkásságra van vonatkoztatva, s mint ilyen már fölvezölhető a politikai tevékenység hiányában is (ehhez vö. az „azonban”-



terminus használatát: 42. o.). A jelzett konstruktivizmus egyébként a kötet egészén is megjelenik: a történeti és hatástörténeti szakaszok (l. 7—34. o.) hangsúlyos jelenlétükhöz képest alig-alig épülnek bele a tárgyalás további szakaszaiba. Ugyancsak ennek következtében mondhatja ki a kötet a Davos-vita érintésekor a történetiségnek a sorozat kötetei számára regulatívvá emelt elvét mint a vita általános tanulságát úgy, hogy az éppen nem mint eredmény adódik a tárgyalásból (vö. 51. o.), mivel kifejtetlenül marad, hogy a weimari Németország mely dimenzióit, mennyiben és mivel tükrözték a vita résztvevői az úgymond „tovább már nem fokozható elvontság szintjén” (51. o.; vö. még ezekhez: 43, 44 sk. o.).

A *Marcel*-kötetben, amely a sorozatban a legerőteljesebben képviseli az egzisztencialista interpretációt (részben ide sorolható még a *Bergyajev*- és az *Ortega*-kötet is), s amely azt tűzte ki főadatául, hogy bizonyítja: Marcel az egzisztencializmusnak a II. világháborút megelőző jelentős képviselője, ennek a bizonyításnak során a tárgyalás néhány jellegzetes problémájára hívja föl mintegy a figyelmünket. Az egzisztencializmus körvonalazásában — ami ti. úgy jelenik meg, mint divatfilozófia, az irracionálizmus második hullámának gondolati megfogalmazódása, fenomenológiai módszerrel megalkotott ontológiával megalapozott filozófia, amely meghatározott történelmi és nemzeti talajon születik meg, erőteljes ideológiai funkciót tölt be, s vallásos és ateista ágazatokra osztható (l. 7—11, 26, 31. o.) — az ilyen értelemben fölfogott egzisztencializmus a filozófiában úgy jelentkezik, mint „személyiség-központú filozófia, amely egyfelől a hagyományos polgári filozófiák elvont objektivitás-kategóriáját bírálja, mint az elidegenülés elméleti szentesítését, másfelől az egyén konkrét érzelmi életét állítja vizsgálódásai középpontjába, azt remélve, hogy ez az egyetlen és utolsó vonatkozási pont, amely [. . .] még menthető” (90. o.); „lényegének” ez a meghatározása ugyanakkor egy sokkal radikálisabb ismérv-készlet megfogalmazásával értelmeződik (noha ennek a radikalizálásnak a kifejtése elmarad): „a létkérdés többé-kevésbé irracionalista színezetű középpontba-állítása, az intuíciónak a diszkurzív megismeréssel szembeni magasabbrendűsítése, a szubjektivitás túlhangsúlyozása” (26. o.) — mindebben tehát egyrészt az egzisztencialista filozófia és az egzisztenciálfilozófia kifejtetlenül maradó egymásba-csúsztatása vehető észre (vö. 7, 16, 26 stb. o.<sup>22</sup>), másrészt nem körvonalazódnak határozottan ebben a jelzett leírásban a biográfia (ehhez vö. 26. o.), az ideológiakritika, s a fogalmi—terminológiai elemzések szempontjai, ez pedig jelentős ingadozásokra ad lehetőséget a kötet tárgyalásmódjában (amelyet az a „személyes” terminus használata során ki is használ — erre alább még visszatérünk).

A *Marcel*-kötet nem tekintette főadatának „az egzisztenciálfilozófiák alapvető kritériumainak részletes elemzését” (26. o.) — sajnos azonban néha annak megvilágítását sem, hogy bizonyos tárgyalt gondolatok, nézetek mennyiben, azaz mely

<sup>22</sup> Sajnos más kötetben is, vö. *Ortega*, 37, 42, 104; *Bergyajev*, 26, 47, 77, 108, o., mely utóbbi kötetben mintha már az „exisztencia”-terminusnak egy filozófiai szótárban való pusztá előfordulása kapcsolná ezt hozzá az egzisztencializmushoz: vö. 125. o.

vonatkozásaikban, jelentésükben sorolhatók az egyes kritériumok alá. Ennek elmaradása különösen szembeötlő az idő szubjektívizálásának olvasásakor, főként Heideggerrel kapcsolatban (l. 55. o.); ezt pedig egyenesen szemet szűrővé teszi az, amit a *Heidegger*-kötetben olvashatunk éppen a *Sein und Zeit* taglalása során: „Az idő olyannyira nem szubjektív, olyannyira nem a lélek bensőségében rejlik[. . .]” (105. o.). Egy *Marcel*-monográfiától természetesen nem várható el, hogy Heidegger-elemzéseket végezzen, az azonban igen, hogy szöveghelyeken lokalizálva megjelölje: állításaival mely forrásművekre vagy kinek az interpretációjára, s arra is, mennyiben támaszkodik — leginkább pedig az, hogy egy nézet szubjektívnek-nevezését kifejtse. Eme kifejtés hiánya már csak azért is súlyos, mert a tárgyalt irányzat egyik alapkritériuma éppen képviselőinek szubjektívizmusa volna (s akkor ehhez vö. még *Sartre*, 83. o.). Annak a kérdése, hogy vajon bizonyos „hasonlóságok” elegendőek-e ahhoz, hogy valakit egy irányzathoz soroljanak, itt, éppen eme kifejtetlenség miatt, föl sem vehető. (Ezzel kapcsolatos kifejtetlenség más kötetben is előfordul, így például az az állítás, hogy Husserl nem szubjektivista, teljesen környezetellenül bukkan föl a *Husserl*-kötetben, l. 44. o.) Ha arra gondolunk, hogy például éppen ez a kifejezés egyes kötetekben, a tárgyalt gondolkodói művektől függően eltérő tartalommal, eltérő vonatkoztatottságokkal jelenik meg (vö. *Heidegger*, 105, 113 stb., *Moore*, 24 skk., *Croce*, 40, *Carnap*, 47. o. és II. fejt. 11. jegyzet, *Popper*, 17, *Dewey*, 16, 31. o. stb.), amelyeket ezek a kötetek ki is fejtenek (ugyanígy az „irracionalista” terminussal kapcsolatban, vö. ehhez pl. *Heidegger*, 141, *Croce*, 39 skk. stb., per contra-*Ortega*, 105. o.), akkor a sorozat ezzel kapcsolatos jelentőségét abban rögzíthetjük, hogy tudatosítja: ezeknek a (minősítő) terminusoknak a használata kizárólag akkor lehet csak tartalmas, jogosult, értelmes, ha használójuk nem nélkülözi kifejtésüket.

Marcel existencialista értelmezése — amint az a kötetben olvasható — épp Marcel bizonyos kijelentéseivel szemben, azok ellenében történik (pl. *Marcel*, 23—26. o. stb.). Ez azonban alig-alig fejlődhet polémiává, a *Marcel*-kötet ugyanis — az ezzel kapcsolatban idézett marceli megjegyzéseket több ponton is szubjektív, személyes véleménynek minősítve (l. pl. 90. o.) — eltekint attól, hogy az existencializmus marceli tartalmát, jelentését, értelmezését kifejtse, elemezze. A köteten végighúzódik Marcel személyes, önmagáról szóló, önmagát minősítő, saját törekvéseit megfogalmazó kijelentéseinek és művei ezzel szembenálló, úgymond objektív, lényegi tartalmának, s az utóbbit kifejező kijelentéseinek az elválasztása (vö. 25, 32, 40, 46, 91. o.), olyan értelemben, hogy a kötetíró a korábbi oldalt lefokozza, kirekeszti abból a bánásmódból, amelyben a másik oldalt részesíti. Így ezen az említett helyen az irányzat vallásos és ateista ágazatokra való fölosztásának kérdését a személyesség síkjára tolja, s ezáltal, „ténykérdésnek” minősítve, indokolja azt (vö. 26. o.). A kötet bizonyítási eljárása jelentős pontokon mozaikszerűvé válik, amennyiben a bizonyítandó állításokat (vö. 7—12 o.) nem tudja egységes gondolati, tartalmi, argumentatív keretben kezelni, s ettől föladatvállalása is túlméretezettnek tűnik. Arra a kérdésre, vajon fölállítható-e valamilyen rendező elv annak eldöntésére, hogy mely kijelentéseket, tartalmakat soroljunk ennek a tárgyalt munkásságnak az úgymond lényegi

tartalmai közé, persze kétséges, hogy adható-e egyértelmű válasz, főleg ha arra a kijelentésre gondolunk, mely szerint a korábban idézett kritériumoknak eleget tevő összes szerző jellemezhető „egy igen általánosan értelmezett egzisztenciálfilozófia-fogalommal [...] még akkor is, ha életművük egy-egy területe vagy szakasza nem sorolható be maradéktalanul e fogalomkör alá” (26. o.). Ez nem pusztán arra világít rá, hogy a kötetben nyújtott interpretációnak elvileg sem tehető föladatává egy életmű teljességének áttekintése, megvilágítása, jellemzése, de már-már azt a kérdést is előhívja, hogy vajon egyáltalán belátható-e valamilyen módon egy filozófusról az, hogy *nem* egzisztencialista (túl azon, hogy ennek az ellenkezőjét még elfelejtettük megtenni). Ez a szempont azután lehetővé teszi mind azt, hogy a kötet Marcel drámairói műveit leválassza filozófiai életművéről (vö. 30—32. o.), annak ellenére, hogy drámáit maga Marcel (egyéb) munkái döntő tartalmi kiegészítésének tartotta — s az erről szóló kijelentését maga a kötet is idézi (l. 31. o.) —, mind pedig azt, hogy föl se vetődjön az igény néhány közvetlenség Marcel fogalmaiban történő közvetítésének bemutatására (vö. 49. o.).

A sorozatban egyedülálló föladatra vállalkozott a *Piaget*-kötet, amikor ti. azt a kérdést kívánta megválaszolni, hogy „filozófiai-e Piaget életműve?” (l. pl. 59. o.). A válasz egyik lehetséges módja föl is villan a tárgyalás elején, amennyiben ugyanis meg kell mutatni, hogy Piaget filozófiai föladatokat teljesít, old meg életművében (vö. 8. o.). A kismonográfia azonban *egyetlen ilyen föladatot sem körvonalaz sehol*. A kötet Piaget bizonyos gondolatmeneteinek, megfontolásainak ismertetését, rendszeresen, igen sajátos módon zárja le: mondjuk az egyensúlyprobléma összegezésekor — hogy egy példát tekintsünk — megállapítja, hogy „Piaget-nál az egyensúly bizonyos szempontból túlságosan favorizált, kiegészítő/ellentétes fogalma az egyensúlytalanság nélkül ellentmondásokhoz vezet. E kérdés *filozófiai szempontból sem lehet közömbös*. Hogy csak egyetlen lehetséges *problémára* utaljunk: ha arra vagyunk kíváncsiak, az ember miként alakít a szépség törvényei szerint is’ — az ember nyitottságáról, univerzalitásáról szeretnénk értekezni, s ehhez pusztán az ’egyensúly’ fogalmának a segítsége nem elegendő — jobban és többet segíthet az *egyensúly/egyensúlytalanság* fogalompárja” (30 sk. o., az utolsó két kiemelés az eredetiben). A szakasz olvastán a következő kérdések vethetők föl: az ember univerzalitásáról szóló értekezésnek milyen szempontból lehet segítségére az idézett fogalom pár, vagyis mitől „filozófiai szempont” az idézetben jelzett „probléma”, pontosabban az említett témájú értekezésnek melyek a filozófiai vonatkozásai? Kifejtetlenül marad a kötetben, hogy az „egyensúly” „fogalmának” az idézett szakaszt fölvezető részekben vázolt, ismertetett tartalma milyen (tartalmú) ellentmondásokhoz vezet, akár csak az, hogy az így kimunkálható fogalom pár milyen vonatkozásokban, tartalmakban érinti a jelzett értekezésnek az idézetben meg *nem* fogalmazott, ki *nem* munkált kérdését. Ilyen kifejtések után tudná csak megmutatni a kötet azt is, hogy az illető fogalom pár relevánsan hozzárendelhető egy ilyen értekezés témájához. A „filozófiai” szempontok kifejtésével lehetne csak egyáltalán meggyőződni arról, hogy a kötetben *ténylegesen* fölvázolt tartalmú fogalmak valóban filozófiaiak, ti. vonatkozásaikban, tartalmuk-

ban, jelentőségükben, vagyis hogy tényleg hozzászólnak filozófiai kérdésekhez, problémákhoz. (Jelen kérdések részletezésével pusztán azt kívántam jelezni, hogy milyen vonatkozásokban, értelemben kifejtetlenek a kötet egyes kifejezései, szavai.) Más gondolatmenetek lezárásakor, mint például: „A normák, a szabályok, a törvényszerűség problémája ugyanis — meggyőződésünk szerint — igen *konzekvensen filozófiai probléma is*” (80. o., továbbá vö. még 40, 51. o.), a bennük jelzett „szempont”-nak még a korábban idézetthez hasonló sejtetése is hiányzik — noha éppen ez lett volna a főladat.

Kifejtetlenül marad a kötet „filozófiai” jelzője is (a számtalan közül l. pl.: 10. o.), amely nem különíthető el a „filozofikus” jelzőtől (ehhez a szóhoz vö. pl. 35, 47, 63, 67 stb. o.). Helyenként ezen utóbbi jelző használata egyenesen érthetetlen; mit jelenthet ugyanis a disszipatív struktúra elméletének „*legfilozofikusabb* kémiai-biológiai megfogalmazása” (81. o.)? A jelző tartalmának kifejtethetősége csak egy helyen csillan föl: „Mindezeket elismerve adódik a kérdés: vajon kizárható-e az emberi megismerő tevékenység, az ismeretek tanulmányozásából a filozófia? Goldmann nemleges választ ad az általa feltett kérdésre, s úgy véli, hogy magának Piaget-nak az életműve igazolhatja a nemleges válasz helyességét, hiszen pozitivista, antispekulatív, s ugyanakkor anti-pozitivisták: filozofikus is.” (67. o.) A „filozofikus” szónak ebben a Goldmann-parafrázisban adódó lehetséges tartalmát szintén nem bontja ki a kötet, amennyiben például nem mutatja meg, hogy vonatkoztatható-e — és, ha igen, mennyiben — a parafrázis „pozitivisták” és antipozitivisták” kifejezése ezeknek a kötetben már korábban ismertetett környezeteire (vö. 45. o.). Nincs továbbá megvilágítva, hogy az idézett teljes szakasz első kérdésének mi köze van a második kijelentéshez, már csak azért sem, mert a kérdés félreérthető: nem derül ki belőle, hogy a filozófia itt mint tanulmányozó, vagy mint tanulmányozott jön-e szóba. Ha ugyanis ez utóbbi eset áll fenn, a következő kérdést is meg kell válaszolni: ez a tanulmányozott filozófia mint tanulmányozott egyáltalán mennyiben filozófia még. A parafrázis eme félreérthetőségében ugyanakkor a filozófia—tudomány viszonyának az egész kötetben végighúzódó homályossága mutatkozik meg. A sorozat többi kötetében megfelelő megvilágításban, kifejtésben olvashattunk arról, hogy a filozófia regulatívává emeli önmaga számára a tudományosságot (példaként vö. *Heidegger*, 43—48. o.), vagy hogy a tudományokat vagy azok eredményeit témájává tette (vö. pl. uo.: 46 sk., *Croce*, 15. o.), vagy hogy támaszkodott azokra (vö. pl. *Popper*, 28—31. o.). Mit jelenthet azonban, hogy a biológia „*megalapoz*” egy filozófiai diszciplínát (8. o.), hogy Piaget „*belevonja a pszichológiai bizonyítékokat a filozófiai diszkussziókba*” (73. o. — egyébként itt sincs körvonalazva egyetlen ilyen diszkusszió sem), hogy „a filozófia [...] kevéssé hiheti, hogy más, nem-filozófiai objektívációk *alkalmazása* nélkül is érvényes [...] kijelentéseket tud produkálni” (62. o.), hogy Piaget-nak az intelligencia mérési lehetőségeit, módozatait taglaló „*elemzése* mindig *átcsúsznak* filozófiai szintre” (63. o.)? A Husserlrel kapcsolatos fejtegetések alapján (l. 41, 46, 51, 55. o.) továbbá az sem világos, hogy azt, hogy „Piaget a tudományt [!] *szigorúbban* tudományosnak szerette volna látni [...]” (72. o.), miért és mennyiben *éppen* a husserli

értelemben vett „szigorúságként” (abban az értelemben, ahogy az a „filozófia [!] mint szigorú tudomány” programjában szerepel, amit a kötet sugallni kíván; vö. 72. o.) állítja be a kötet. E kismonográfia egyébként a sorozat többi kötetéhez képest abban a tekintetben is egyedülálló, hogy egyetlen, a tárgyalt gondolkodó szövegeiben lokalizált hivatkozás vagy parafrázis sem található benne. A *Piaget*-kötetet ezek miatt az imént jelzett tartalmatlanságai, kifejtetlenségei miatt, továbbá jelzett filológiai igénytelensége miatt mindenképpen negatív kivételnek tekinthetjük, hiszen főadatát nemcsak hogy nem teljesítette, de azt a benne foglaltak alapján nem is lehet teljesíteni.

Az eddigiek alapján végül utalásokat tehetünk a sorozat marxista beállítottságáról is. Ez ugyan nem merül ki abban, hogy egyes kötetek bizonyos problémák, kérdések, vonatkozások ábrázolásában, megítélésében közvetlenül támaszkodnak a marxizmus klasszikusainak egyes fejtegetéseire, tanítására (vö. pl. *Croce*, 60. o.<sup>23</sup>, *Moore*, 70, 95. o.<sup>24</sup>, *Popper*, 76, 31—32, 40. o.<sup>25</sup>, *Bergyajev*, 64 sk. o.<sup>26</sup>, *Ortega*, 46, 72 skk. o.<sup>27</sup> stb.) — hiszen erre nem is minden tárgyalásmódon belül nyílik lehetőség —, hanem a tárgyalások szemléletében, irányultságában, tágasságában (vö. pl. *Croce*, 13. o. főntebb idézett kijelentését), elsősorban pedig: a történetiség tudatos hangsúlyozásában jelentkezik, amelyet a tárgyalt életművekhez, tanításokhoz a sorozat nem pusztán hozzátenni, külsődlegesen hozzácsatolni kívánt, hanem belőlük, illetve bennük fölmutatni, megjeleníteni. Ezzel kapcsolatban utalhatunk arra is, hogy a sorozat pregnáns értelemben nem előzmények nélküli: itt mindenekelőtt például Lukács György filozófiatörténeti jellegűnek tartott munkáira gondolhatunk.<sup>28</sup> Innen nézve, a sorozat jelentőségét abban állapíthatjuk meg, hogy az egyetemes tudományosság legértékesebb eredményeire támaszkodva eredményesen, sikeresen munkálta tovább a marxizmus filozófiai *módszerét és problémáit*.

Újból áttekintve így a sorozatot, a benne körvonalazott életművekről a következő képet nyerjük: a tárgyalt filozófusokat, gondolkodókat láthatólag valóban erőteljesen foglalkoztatták a történelem, a tudományok, a művészet, az emberi tevékenységek, a társadalmak, az emberi közösségek, a tradíciók, az emberi élet, a megismerés, a tudat,

<sup>23</sup> Itt a kötet *Crocénak* a tudományokról szóló tanítását a társadalmi tudat marxista elméletének talajáról vizsgálja.

<sup>24</sup> E helyeken a társadalmi objektivitás, illetve a praxis fogalmainak a marxizmushoz közelálló tartalmi fölsejléseire mutat rá a kötet *Moore*, illetve *Wittgenstein*, a jelzett helyeken kifejtett, vonatkozó tanításában.

<sup>25</sup> Ahol a kötet *Popper* Marx illetve marxizmus-kritikájával vitatkozik.

<sup>26</sup> A kötet itt *Bergyajev* személyiség-koncepcióját taglalja a marxi „objektíváció” és „elidegenedés” kategóriák segítségével.

<sup>27</sup> A kötet *Ortega* praxis-fogalmát Marx gyakorlat-fogalmának fényében összegzi, illetve szembesíti a „mit tegyünk” kérdésre adott *ortegai* és marxi válaszokat.

<sup>28</sup> Fölidézhetjük például, hogy *Hegel* életművének, tanításának megnyitása a marxista gondolkodás számára, és egyúttal kiemelése a náci ideológia által adott értelmezésekből, nem támaszkodhatott egy pusztán konstruktív megoldásra, hanem kizárólag olyan szigorú fogalmi-terminológiai elemzéseken alapuló történeti-világnézeti tanulmányok után lett elvégezhető, mint amilyenek pl. *A fiatal Hegelben* találhatóak.

a technika, a vallás problémái a XX. században. Annak ellenére, hogy a leghosszabb sorozatot is le kell egyszer zárni (amelynek talán nem mondana ellent, ha azért még további kismonográfiák is követnék a mostaniakat), ebből az új nézőpontból bizonyos hiányosságokról is lehet beszélnünk, amennyiben pl. a jelenkori társadalmakkal vagy a kommunikációval igen eredményesen foglalkozó Frankfurteri Iskola képviselői, vagy Jaspers nem szerepel a tárgyalt filozófusok között. Ezt aligha a sorozat-szerkesztés hibájának kell tekintenünk, főként ha fölidézzük, hogy a sorozattervben a megjelenteken kívül még több más kötet is szerepelt. (A Kossuth Könyvkiadó 1984-re tervezett könyveinek tájékoztatójában a 19—20. oldalon még egy-egy Chardin-, Mounier-, Adorno- és Russell-monográfia is szerepel.) A tárgyalt filozófusok névsorával kapcsolatban egybevetethetjük a sorozatot más, hasonló jellegű sorozatokkal, így például a *Grundprobleme der grossen Philosophen* (hrsg. von Josef Speck) c. sorozat *Philosophie der Gegenwart* I—VI. köteteivel<sup>29</sup>, meggondolva egyebek között azt is, hogy a Speck-sorozat lezártnak tekinthető hat kötete ugyanazon korszakbeli filozófusokat, ugyanolyan nagytűréssel ábrázolja; azaz életművük egészére rávilágító központi, a tárgyalt gondolkodókat legerőteljesebben foglalkoztató problémákat, a megértésükhöz szükséges horizontok fölillantásával, a gondolkodó fő művei szövegeinek elemzésére támaszkodva, bizonyos életrajzi és történeti háttér jelzésével mutatja be, egy-egy, az illető filozófus életművével elmélyülten foglalkozó kutató közel ugyanolyan terjedelmű tanulmányával, mint a magyar sorozat. Egy ilyen érintőleges egybevetés során azonban nemcsak a magyar sorozat hiányaira érdemes fölfigyelni (a Speck-sorozatban olyan gondolkodókkal is találkozni, mint W. Benjamin, E. Bloch, H. Marcuse, akikről úgyszintén jó volna hasonló monográfiákat olvasni magyar nyelven — s egyébként is szívesen találkoznánk a jövőben a sorozat példamutató igényességével elkészített filozófiai-kismonográfiákkal), hanem arra is, hogy bizonyos pontokon viszont gazdagabb a német sorozatnál, melyben Ortega, Croce, Bergyajej nevével nem találkozunk; sőt Husserl sem szerepel a Speck-sorozatban, ami első látásra is fölöttébb meglepő.

Befejezésül még az a megjegyzés kínálkozik ide, hogy a sorozat nem pusztán elvégezte kitűzött föladatát, hanem ezzel egyben a tárgyalt gondolkodók egy további, önálló tanulmányozását is előkészítette. Többek között ezért is szerepel minden kötet végén egy-egy bibliográfia az illető filozófus műveiről, az életművükkel foglalkozó másodlagos irodalom néhány központi művéről és az esetenként magyar nyelvre lefordított szövegekről. A sorozat ezen „propedeutikai” jellege abban is megmutatko-

<sup>29</sup> Vandehoek et Ruprecht, Göttingen/Zürich. Az egyes kötetek fölépítése a következő (a bennük tárgyalt filozófusok nevei után zárójelben közlöm az UTB (Uni-Taschenbücher) számot, majd a kiadás évét): I. k: Frege, Carnap, Wittgenstein, Popper, Russel, Whitehead (UTB 147, 1979<sup>2</sup>); II. k: Scheler, Hönlwald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen (UTB 183, 1981<sup>2</sup>); III. k: Moore, Goodman, Quine, Ryle, Strawson, Austin (UTB 463, 1984<sup>2</sup>); IV. k: Weber, Buber, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas (UTB 1108, 1981); V. k: Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus, Wust, Marcel (UTB 1183, 1982); VI. k: Bloch, Fromm, Benjamin, Hartmann, Tillich, Guardini (UTB 1308, 1984)

zik, hogy a tárgyalt életművek bizonyos eredményeit bevonta a jelenleg is előtérben álló problémák kidolgozásába, megoldásába (ezzel kapcsolatban pl. az „érvényesség” vonatkozásában jelzett szöveghelyekre utalhatunk), s abban is, hogy fölhívta a figyelmet néhány bennük kidolgozott vagy velük kapcsolatban fölvethető kérdés, probléma, meggondolás jelentőségére, aktualitására, fontosságára. (Vö. pl. *Croce*, 96—97, 98—101. o.<sup>30</sup>, vagy *Bergyajev*, 44. o.<sup>31</sup> stb.) Így a sorozat immár egészében tudatosította: filozófiai gondolkodásunk számára, munkája során, emez örökség ápolása, hagyományá-munkálása vagy hagyományába-vonása nem merő jótékonyági vagy tiszteleti vállalkozás, amelyet mintegy mellékesen fölvállalhat, ha arra támadna kedve — hanem ellenkezőleg, enélkül a gondozás nélkül saját maga is erőtlenné, talajvesztett marad.

<sup>30</sup> Amennyiben a „történetfilozófia”, a „történelemtől szóló filozofálás”, és a „történelmi gnoszeológia” közti, Croce által tett különbségtevés jelentőségére hívja föl a figyelmet, a kötet a mai történelemfilozófiai viták erőterére, vagy egy Croce—Lukács összehasonlító elemzés fontosságára figyelmeztet.

<sup>31</sup> Amennyiben Oroszország XIX. és XX. század eleji történetének alaposabb marxista földolgozását sürgeti a kötet.

# AZ ONTOLÓGIA ÉS LOGIKA VISZONYÁNAK ÚJ MEGKÖZELÍTÉSEI

SOLT KORNÉL

I

STANDARD ÉS NON-STANDARD LEHETSÉGES VILÁGOK  
N. RESCHERNÉL ÉS R. BRANDOMNÁL\*

Napjainkban számos gondolkodó vizsgálja a konzisztencia és az inkonzisztencia határait, kutatja az inkonzisztens logikák lehetőségeit. Ez a témája N. Rescher és R. Brandom 1980-ban megjelent könyvének is. — Szeretném itt a szerzőknek a non-standard (szkematikus ill. inkonzisztens) lehetséges világokra, azok ontikus „realitására” illetve ennek lehetőségére vonatkozó főbb megállapításait bemutatni és azokhoz néhány észrevételt fűzni.

A filozófia történetében — írja Rescher — két vonal, két tradíció mutatható ki. Az egyik Hérakleitoszsal vette kezdetét, aki szerint a világ nem konzisztens rendszer, ezért nem lehet koherens eszközökkel megismerni, leírni. Hérakleitosz gondolatai tovább éltek a görög szkeptikusoknál, majd új formában léptek elénk Hegelnél. — Egy másik tradíció szerint a világ konzisztens rendszer. (Ennek a fölfogásnak az első nagy képviselője Parmenidész volt.) Ezért a világ megismerése, leírása is csak koherens eszközökkel, ellentmondásmentesen történhet. Arisztotelész szerint a világ mentes az ellentmondásoktól: logikájának egyik alaptörvénye a nem-ellentmondás törvénye. Rescher szerint az Arisztotelészt követő európai filozófiát mindig valamilyen félelem („phobia”) jellemezte mindenfajta inkonzisztenciától. Elterjedt vélemény szerint bármilyen inkonzisztencia eltérése egy logikai rendszerben „kognitív katasztrófához”, az egész rendszer összeomlásához vezet, mert egy ilyen rendszerben bármit és bárminek a negációját is bizonyítani lehet.

Rescher véleménye eltér ettől a hagyományos koncepciótól. Szerinte pusztán előítélet az, mintha pl. egy inkonzisztens világ *ipso facto* lehetetlen lenne. Inkonzisztens objektumokat és világokat is meg lehet közelíteni racionális eszközökkel. A racionalitás és az irracionalitás határai — állítja — nem esnek egybe a konzisztencia és az inkonzisztencia határaival. Az irracionalitás nem ott kezdődik, ahol az inkonzisztencia. Fölteszi a kérdést: Vajon mi értékesebb? Az-e, ha kevés tudással rendelkezünk a világról, de ismereteinkben nincsenek ellentmondások, vagy az, ha több tudással rendelkezünk a világról (több tényleges válaszunk van a világ kulcskérdéseire), de ismereteinkben bizonyos, lokalizálható inkonzisztenciák vannak? Véleménye szerint

\* Nicholas Rescher—Robert Brandom: *The Logic of Inconsistency*, Basil Blackwell, Oxford 1980, X + 174 o. — A társszerzők közül Rescher írta az első 12 és az utolsó, összegező fejezetet, a többit (13—25.) Brandom. Szerzőként mindig a szerzőpáros azon tagját említem, aki a kérdéses fejezetet írta.



az utóbbi. (44. o.)<sup>1</sup> Szerinte kiküszöbölhetetlen az, hogy a megismerés során kockáztassuk az inkonzisztencia lehetőségét — a „nagyobb fogás” érdekében! (46. o.) A világ gyakran benyújtja ezt az „ultimátumot” a megismerésre törekvő embernek: „*A* vagy *nem-A*?!” És ilyenkor — nemegyszer — így kell döntenünk: „mindkettő”.

A lehetséges világok tradicionális ontológiája két törvényre támaszkodik. Az egyik a *kizárt harmadik*, a másik a *nem-ellentmondás* törvénye. Ezeknek a törvényeknek számos lehetséges megfogalmazása közül Rescher a következőkből indul ki. Legyen adva egy *w* lehetséges világ és egy *P*,  $\sim P$  állításpár. Akkor:

(1) a *kizárt harmadik* törvénye értelmében ebből a párból *legalább az egyik adva van w-ben*;

(2) a *nem-ellentmondás* törvénye értelmében ebből a párból *legfeljebb az egyik van adva w-ben*.

A két törvény együtt azt mondja ki, hogy ebből a párból *pontosan az egyik van adva w-ben*. Ez a *kétértékűség* (bivalencia vagy dichotomia) törvénye.

Rescher — ontológiai szempontból — megkülönböztet egyrészt *standard*, másrészt *non-standard* világokat. Mit ért ezeken? Egy *standard* világban korlátozás nélkül érvényesek az (1) és (2) klasszikus logikai törvények, vagyis a kétértékűség törvénye; egy *non-standard* világban viszont a kétértékűség törvénye nem érvényes. A *non-standard* világokat két csoportba osztja: az egyikbe a *szkematikus*, a másikba az *inkonzisztens* világok tartoznak. Egy *szkematikus* világban nem érvényes (1), tehát a *kizárt harmadik* törvénye; egy *inkonzisztens* világban pedig nem érvényes (2), tehát a *nem-ellentmondás* törvénye. (3. o.) Egy *szkematikus* világ (bizonyos állítások szempontjából) olyan, hogy abban „nincs adva” sem a kérdéses állítás, sem a negációja. Egy *inkonzisztens* világ pedig (bizonyos állítások szempontjából) olyan, hogy abban egyszerre „van adva” a kérdéses állítás is és a negációja is.

Ismeretes, hogy ha a *nem-ellentmondás* törvénye nem érvényes, akkor a *kizárt harmadik* törvénye sem az; de fordítva ez nem áll: a *nem-ellentmondás* törvénye érvényes lehet úgy is, hogy a *kizárt harmadik* törvénye nem érvényes. Ezért, úgy vélem, Rescher *non-standard* világai közül *szkematikus* az a világ, amelyben a *kizárt harmadik* törvénye nem érvényes, de a *nem-ellentmondás* törvénye érvényes; *inkonzisztens* pedig az a világ, amelyben a *nem-ellentmondás* törvénye nem érvényes és — következésképpen — a *kizárt harmadik* törvénye sem az.

Egy *szkematikus* világ *indeterminált* pl. egy *P* állítás szempontjából, mert abban sem *P*, sem  $\sim P$  nem igaz (nincs adva). Rescher álláspontja szerint egy ilyen *w* világban — valójában — nem lehet elgondolni sem *P*-t, sem  $\sim P$ -t. A *w* világ (*P* szempontjából) *aluldeterminált*. Nem az a helyzet, hogy *w*-ben *P* nincs, hanem az, hogy abban nincs sem *P*, sem  $\sim P$ . — Ezzel szemben egy *inkonzisztens* világ *túldeterminált* pl. egy *P* állítás szempontjából, mert abban *P* is és  $\sim P$  is igaz (mindkettő adva van).

<sup>1</sup> Ezzel szemben jogos ellenvetés lehet ez: vajon mennyiben tekinthető tudásnak egy *inkonzisztens* „ismeretanyag”?

Ugyanakkor Rescher kategorikusan kizárja annak a lehetőségét, hogy egy ilyen inkonzisztens világban egy  $P \ \& \sim P$  alakú önellentmondás „adva legyen”.

Szerinte úgy is fölfoghatjuk a non-standard világokat, hogy egy szkematikus világból bizonyos tények „kihullottak”, egy inkonzisztens világban pedig bizonyos tények „torlódnak”: egyszerre egymással ellentétes tények vannak adva. Egy inkonzisztens világ olyan, mint két különböző világ „egymásra helyezése” (superposition). A helyzet hasonló ahhoz, mint amikor filmen vagy a televízió képernyőjén két különböző képsort egymásra másolva egyszerre látunk.

Rescher szerint a non-standard világoknak (mindkét típusuknak) egyaránt lehet ontikus realitásuk. Témánknak bizonyára ez a legizgalmasabb kérdése. Vajon tényleg úgy van-e, ahogyan Rescher állítja? Van-e (vagy lehet-e) ontikus realitása akár egy szkematikus, akár egy inkonzisztens világnak? Rögtön azt is érezzük, hogy az inkonzisztens világok ontikus realitásának a lehetősége bizonyára még problematikusabb, mint a szkematikusoké. Vajon egy világ, amelyben egymással ellentétes „tények” egyszerre fönállnak, torlódnak, lehet-e más, mint különös fantáziakép? Sőt! Vajon nem pusztá agyrém-e az az inkonzisztens világ, amely Rescher szerint „ontikus realitás” (vagy lehetséges, hogy „ontikus realitássá” váljék)?

Mielőtt az imént említett kérdést behatóbban vizsgálnám, szeretnék egy rövid kitérőt tenni: utalni egy analógiára Rescher elgondolása és a modern logika egy újabb kutatási irányának koncepciója között. Gondolok a nem-klasszikus logikák közül arra a négyértékű logikára, amilyen pl. az Albert Visser által nemrégiben bemutatott logika.<sup>2</sup> Rendszerében — a klasszikus kétértékű logika „igaz”, „hamis” értékei helyett — a következő négy igazságérték szerepel: 1. a „csak igaz”, 2. a „csak hamis”, 3. a „sem nem igaz, sem nem hamis” és 4. az „igaz is és hamis is — egyszerre”. A 3. érték egy lehetséges értelmezése az először Kripke által bevezetett ún. „igazságértékrésnek” (truth-value gap). A 4. érték ennek (bizonyos értelemben) a duálisa: az angol nyelvű irodalomban újabban *truth-value glut*nak nevezik, amit — talán — „igazságértékek halmozódása”-val lehet fordítani.

Úgy vélem, szoros rokonság van egyrészt Rescher *szkematikus* világa és az említett négyértékű logika *igazságértékrése*; másrészt Rescher *inkonzisztens* világa és az említett négyértékű logika *igazságérték-halmozódása* között. Rescher szkematikus világaiban bizonyos  $P$  állítások sem nem igazak, sem nem hamisak, tehát az igazságértékrésbe tartoznak. Inkonzisztens világaiban viszont bizonyos  $P$  állítások az említett 4. értéket veszik föl, mert azok (szerinte) egyszerre igazak is és hamisak is. Rescher egyébként megengedi azt is, hogy ugyanaz a  $w$  világ egyszerre legyen bizonyos állítások szempontjából szkematikus, mások szempontjából inkonzisztens.

<sup>2</sup> Albert Visser: „Four Valued Semantics and the Liar”, *Journal of Philosophical Logic* 1984, Vol. 13, No. 2, 181—213. o. A folyóirat ezt az egész számát az „Igazságértékrés, igazságértékek halmozódása és a paradoxonok” témának szentelte. — Hasonló négyértékű logikáról lásd legutóbb Georg Henrik von Wright: „Logic Unified”. (*Abstracts*, 5th Joint Int. Conf. on the History and Philosophy of Science, Veszprém 1984)

Rescher megkülönböztet „kemény” és „lágý” inkonzisztenciát. Az előbbi: *ontológiai* (exisztenciális), amikor is az inkonzisztencia magában a világban van. Az utóbbi: *episztémikus*, amikor is az inkonzisztencia „csak” a megismerésben van. (2. o.) Vagy más megközelítésben: az előbbi — inkonzisztencia a *leképezettben*, az utóbbi — inkonzisztencia a *leképezésben* („inconsistency of represented” — „inconsistency of representings”). — Itt a kétféle inkonzisztencia közül csupán a „kemény” (ontológiai) inkonzisztenciával foglalkozom.

Amikor azt vizsgáljuk, hogy non-standard világok — és különösen az inkonzisztens világok — csak a képzelet szüleményei lehetnek-e vagy lehet-e nekik valamilyen ontikus realitást is tulajdonítani, szem előtt kell tartanunk, hogy Rescher nem enged meg *bármilyen* inkonzisztenciát, hanem csak — szigorú keretek közé szorított — ún. „gyenge” inkonzisztenciát. Rescher az inkonzisztencia számos „fokozatát” különbözteti meg. Ezek a „gyenge inkonzisztencia”, az „erős inkonzisztencia”, a „hiperinkonzisztencia” és — végül — a „logikai káosz”. — Szerinte egy  $w$  világ gyengén inkonzisztens akkor és csak akkor, ha abban — bizonyos állítások szempontjából —  $P$  is igaz és  $\sim P$  is igaz. Ezek szerint Rescher inkonzisztens világai „csak” gyengén inkonzisztensek. (Amikor a továbbiakban inkonzisztenciáról teszek említést, azon — általában — „gyenge” inkonzisztenciát értek.) Rescher úgy véli, hogy a gyenge inkonzisztencia nem megy át szükségszerűen — mint valamilyen szörnyű rákbetegség — erős inkonzisztenciába, majd logikai káoszba. Ez az inkonzisztencia csak lokális és nem szükségképpen globális anomália. Racionálisan elfogadhatatlannak tartja az „erős” inkonzisztenciát, amely egy olyan  $w$  világ megengedését jelentené, melyben — bizonyos  $P$  állítások tekintetében — igaz ez a konjunkció:  $P \ \& \ \sim P$ . Kategorikusan kizár minden önellentmondást a világból is és a megismerésből is. Toleranciája csupán a „gyenge” inkonzisztencia elfogadásáig terjed. (26. o.)

Rescher, álláspontjának kifejtése kapcsán, utal Wittgenstein számos olyan megállapítására, amelyekből az tűnik ki, hogy Wittgenstein is toleráns volt a kontradikciókkal szemben. E megállapításokból az derül ki, hogy Wittgenstein támadta azt az álláspontot, mely szerint a matematikában mindennek az alfája és ómegája a kontradikciók elkerülése. Wittgenstein egy helyen pl. ezt írta: „Megjósólok, hogy lesz olyan idő, amikor kontradikciókat tartalmazó kalkulusokat fognak matematikailag vizsgálni és sokan büszkék lesznek arra, hogy emancipálták magukat a konzisztencia alól.”<sup>3</sup>

Rescher tehát azt javasolja, hogy „vegyük egészen komolyan a non-standard világokat!”, „[...] a non-standarditás legyen elsősorban ontológiai vizsgálódás tárgya [...] inkább, mint [...] egy csak episztémikus vizsgálódásé [...]” (5. o.). Kifejti azonban, hogy egy tényállás főnnállását leíró  $P$  állításnak kétféle „adva van státusa” (obtaining-status) lehetséges egy  $w$  világban. Éspedig:

(a)  $P$  *adva van*, vagyis  $P$ -nek az ontológiai státusa a „bekapcsolt” (it is „on”). Ezt az esetet így jelöli:

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Remarks*, Basil Blackwell, Oxford 1964, 332. o.

$[P]_w = +$ . A másik lehetőség ez:

(b)  $P$  nincs adva  $w$ -ben, vagyis  $P$ -nek az ontológiai státusa a „kikapcsolt” (it is „off”).

Ezt így jelöli:

$[P]_w = -$ .

Ezek szerint  $P$  ontológiai státusa mindig határozott, az vagy „+”, vagy „-” (it is „on”, it is „off”). „Fel kell tennünk — írja —, hogy ebben a tekintetben az ontológiai szituáció ortodox módon kétértékű (vagy +, vagy -) aszerint, hogy  $P$  adva van, vagy  $P$  hiányzik.” (6. o.).

Rescher szerint  $P$ , valamint  $\sim P$  ontológiai státusa teljesen független egymástól egy lehetséges  $w$  világban. Ezért pl.  $P$  fakticitása nem zárja ki  $\sim P$  fakticitását.  $\{P\}_w$ -vel jelöli azt a párt, amelynek a tagjai  $[P]_w, [\sim P]_w \cdot \{P\}_w$  négyféle lehetséges ontológiai státusa az alábbiak szerint alakul:

	$[P]_w$	$[\sim P]_w$	$\{P\}_w$	
Sor				
1.	+	+	+ +	} non-standard világok
2.	+	-	+ -	
3.	-	+	- +	
4.	-	-	- -	
				inkonzisztens világ
				standard világok
				szkematikus világ

Standard (klasszikus) világokban csak a 2. és 3. sor állhat elő. Non-standard világokban az 1., ill. a 4. sor is. Az 1. sor egy inkonzisztens világot jellemez, a 4. sor egy szkematikus világot.<sup>4</sup>

Mínthogy Rescher radikálisan kizárta az önellentmondások ontológiai lehetőségét inkonzisztens világaiból, ezért — szerinte — egyetlen non-standard világban sem állhat fönn:  $[P \& \sim P]_w = +$ , hanem mindig ez a helyzet:  $[P \& \sim P]_w = -$ . (7. old) „Az az álláspontunk — írja —, hogy két kölcsönösen inkonzisztens tényállás egyszerre megvalósulhat egy non-standard világban, de egyetlen önellentmondó tényállás sem valósulhat meg egyetlen non-standard világban sem.” (7. o.)

Bármennyire bizarrnak is tűnnek föl számunkra a non-standard világok, mégis — Rescher így véli — könnyen meg tudunk barátkozni velük, ha belátjuk, hogy akár egy szkematikus, akár egy inkonzisztens világot bármikor „elő tudunk állítani” a jól ismert és „elfogadott” standard világokból. Azt javasolja, hogy „keverjük össze” világokat (fusion of worlds), szem előtt tartva bizonyos szabályokat. Alkossunk két „bázis-világból” egy harmadikat, kikötve, hogy minden bázis-világ egy standard világ. Legyenek ezek  $w_1$ , illetve  $w_2$  és a fúziójuk:  $w_3$ . A világok fúziójának két módja van:

<sup>4</sup> Két paraméter,  $p$  és  $q$  esetén 16-féle lehetséges világ van. Köztük 4 standard és 12 non-standard. Az utóbbiak között van 5 szkematikus, 5 inkonzisztens és 2 szkematikus-inkonzisztens világ. A szkematikus világok közül egy: „hyperszkematikus”. Ebben  $p, \sim p, q \sim q$  ontológiai státusa egyaránt: —.

Az egyik: világok *konjunkciója*. Ennek az eredménye egy  $w_3$  *szkematikus* világ. A művelet jele ez:  $\cap$ . Vagyis eljárásunkat így fejezhetjük ki:  $w_1 \cap w_2 = w_3$ . Milyen kikötésnek kell teljesülnie világok konjunkciója esetén?  $P$  akkor és csak akkor legyen adva  $w_3$ -ban, ha  $P$  adva van mindkét bázis világban. A keletkező  $w_3$  konjunkciós világ azért non-standard, mégpedig *szkematikus*, mert abból hiányzik minden olyan tény, amely akár  $w_1$ -ben, akár  $w_2$ -ben nem áll fönn. Íme! Standard világokból non-standard világot állítottunk elő. Figyelmet érdemel, hogy a keletkező  $w_3$ -ban minden állítás ontológiai státusát *determinálja* a kérdéses állításnak a komponens bázis-világokbeli ontológiai státusa.

A másik: világok *diszjunkciója*. Ennek az eredménye egy  $w_3$  *inkonzisztens* világ. A művelet jele ez:  $\cup$ . Vagyis:  $w_1 \cup w_2 = w_3$ . Ezen eljárás tekintetében Rescher kikötése az, hogy egy  $P$  állítás  $w_3$ -ban adva van akkor és csak akkor, ha  $P$  adva van vagy  $w_1$ -ben, vagy  $w_2$ -ben, vagy mindkettőben. A keletkező  $w_3$  diszjunkciós (szuperponált) világ non-standard, mégpedig *inkonzisztens*, mert abban — bizonyos állítások tekintetében —  $P$  is fönnáll és  $\sim P$  is fönnáll (ti. ha  $P$  a bázis-világok egyikében fönnáll, másikában nem áll fönn). Ismét standard világokból egy non-standard világot állítottunk elő, megint csak olyan eljárással, amelyre az jellemző, hogy a keletkező  $w_3$ -ban minden állítás ontológiai státusát *determinálja* a kérdéses állításnak a komponens bázis-világokbeli ontológiai státusa.

Rescher (sajnos) nem említ illusztratív példákat világfúziókra. A kétféle világfúziót — talán — a következő példák szemléltethetnék. Legyen  $w_1$  az aktuális világ, amelyben mi, magyarok Mohácsnál — tragikus módon — elszenvedtük történelmi méretű vereségünket. Az ezt a tényt kifejező  $P$  állítás ontológiai státusa  $w_1$ -ben: +. Legyen a másik bázis-világ,  $w_2$  egy olyan nem-aktuális lehetséges világ, amely egyedül abban (és — természetesen — következményeiben) különbözik  $w_1$ -től, hogy abban a mohácsi csata a javunkra dőlt el, tehát abban a  $\sim P$  állítás ontológiai státusa: +. Ha ezekből a bázis-világokból egy konjunkciós-világot ( $w_3$ ) állítunk elő, akkor abból „kihullanak” a mohácsi csatára vonatkozó állítások. Abban — megfelelő tények hiányában — meg sem lehet fogalmazni a fönti állításokat. Ha viszont ugyanezen bázis-világok diszjunkciós világát alkotjuk meg, akkor abban egyszerre fönnáll az a tény is, hogy vereséget szenvedtünk Mohácsnál, és az is, hogy nem szenvedtünk vereséget Mohácsnál.

Rescher szerint tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy egy gyengén inkonzisztens világban „bármilyen adva van”, hogy abban „bármit lehet állítani”.<sup>5</sup> Ettől a „logikai káosztól” — úgy véli — megvéd minket az a tény, hogy egy diszjunkciós világ komponensei ortodox természetű, „büntelen” világok. Az, hogy valami „adva van” egy diszjunkciós világban, nem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint azt, hogy az a valami „adva van” legalább az egyik bázis-világban. (12. o.) A non-standard világok —

<sup>5</sup> Egy gyengén inkonzisztens világban nem uralkodik valamilyen „kognitív disszonancia”. Egy ilyen világ — írja Rescher — úgy van megalkotva, hogy abban összeegyeztethetetlen tényállások „keverednek” egymással.

írja — „[. . .]nem erőltetik ránk magukat”, minthogy „[. . .]azok saját utasításainknak a termékei. Deszkriptív felépítésüket úgy alkottuk meg, ahogyan mi akartuk. Mi magunk ellenőrizzük meghatározó jellemvonásaikat, és úgy manipuláljuk deszkriptív felépítésüket, ahogyan mi akarjuk. Végül is az ilyen világok jellemzésének saját hipotéziseink az alapjai. Mi magunk ülünk ’a jármű vezetőfülkéjében’.”<sup>6</sup> (14. o.) Ezért (szerinte) egy non-standard világban nincs semmi lehetetlen. Az ismert reagálás: „Egy világ nem lehet ilyen!” — nem más, mint dogmatikus előítélet!

Brandom fejtegetéseiből „ontológiai paritás-elméletét” szeretném kiemelni. Eszerint a standard és a non-standard világok *ontológiailag egyenrangúak*. A korábban leírt világ-fúziók fordítottja is elképzelhető. Tekintheünk egy non-standard (konjunkciós, illetve diszjunkciós) világot is bázisnak, amelyből („visszafelé haladva”) redukálhatók standard (konzisztens) világok. (62—64. o.) Vitatható, vajon ez az elgondolás bizonyítéka-e vagy következménye-e az ontológiai paritás-elméletnek.

Brandom szerint nemcsak non-standard *világok* vannak (lehetnek), hanem non-standard (inkonzisztens, ill. inkomplett) individuumok is — mint non-standard világok „lakói”.<sup>7</sup> Brandom programja az, hogy non-standard világokat és non-standard individuumokat építsen föl standard világokból és standard individuumokból. Ilyen módon kívánja létrehozni inkonzisztens és inkomplett entitások konzisztens és komplett metaelméletét. (88. o.) Főntartja ugyanakkor paritás-elméletét.

Az inkonzisztens és inkomplett világoknak szigorúan formalizálható szerkezetük van, melyek racionális elemzés tárgyai lehetnek. Föl kell készülni arra — írja Brandom —, hogy az a világ, amelyben élünk (a reális világunk) — esetleg — non-standard. (127. o.) — A standardizmus szerint mindaz, ami (akár aktuálisan, akár lehetségesen) létezik — konzisztens és komplett. Pontosabban: az inkonzisztencia és az inkomplettség (ha megjelenik) mindig csak a *leképezésben* van, sohasem a *leképezettben*. Ennélfogva az inkonzisztencia és az inkomplettség sohasem ontikus, hanem mindig csak episztemikus. És éppen ez az, amit Brandom vitat. (128. o.) Elveti azt a szemléletet, miszerint a non-standard lehetséges világok ontológiailag „másodrendű állampolgárok”. (132. o.)

Természetesen lényegesen különbözik egymástól — írja Rescher a befejező fejezetben — „egy világ konzisztens leírása” és „egy konzisztens világ leírása”. (138.

<sup>6</sup> Rescher gondolata nagyon hasonlít ahhoz a híressé vált jellemzéshez, amelyet Kripke adott a lehetséges világokról: „A lehetséges világokat *meghatározzuk*, nem pedig óriásteleszkóppal fölfedezzük.” (Saul A. Kripke: „Naming and Necessity”, in: *Semantics of Natural Language* (eds. G. Harman, D. Davidson), Dordrecht 1972, 266—267. o.)

<sup>7</sup> Brandom célja (többek között) kidolgozni egy teljes Kripke-szemantikát inkonzisztens és inkomplett modális kontextusok számára, éspedig a Kripke-féle „elérhetőségi reláció” útján non-standard lehetséges világok között. A modális állítások interpretációja, Kripke szerint, lehetséges világok feletti kvantifikációt igényel a metaelméletben. Brandom olyan eljárást kíván kidolgozni, amely kvantifikációt jelent inkonzisztens és inkomplett világok, valamint inkonzisztens és inkomplett individuumok felett. Egyetért Quine híres mondásával: „To be is to be the value of a variable.” Ezért kiindulópontja az, hogy mind az inkonzisztens és inkomplett világok, mind az inkonzisztens és inkomplett individuumok — „léteznek”.

o.) A gondolkodás tárgyának inkonzisztenciája azért engedhető meg, mert a leírása (a metaszint) szigorúan konzisztens. (141. o.) Így jutnak el a szerzők a könyvük elején már megfogalmazott gondolathoz: „Az inkonzisztencia elkerülése kétségtelenül jelentős szabályozó elv a tárgyalásra vonatkozóan. Kívánatos elkerülni az inkonzisztenciát gondolatainkban és állításainkban. De egyáltalában nem ugyanilyen kötelező elkerülni annak elismerését, hogy gondolataink és állításaink *tárgyaiban* lehetséges az inkonzisztencia[. . .]Az inkonzisztens világok konzisztens elemzése nemcsak elérhető, hanem — talán — hasznos cél is.” (4. o.)

A szerzők itt bemutatott nézetei közül elsősorban a standard és a non-standard világok *ontológiai paritását* tartom elfogadhatatlannak, és azt a nézetet, amin ez alapszik, hogy ti. az aktuális világ és a csak lehetséges, de nem aktuális világok ontológiai realitásuk szempontjából *egyenrangúak* egymással. — Vizsgáljuk először az utóbbi, alapvető kérdést.

A szerzők ezeket a kategóriákat: valami adva van, valami igaz, valami tény, valami individuum — úgy látszik — ugyanabban az értelemben használják, akár az aktuális világról van szó, akár egy csak lehetséges, de nem aktuális világról. Pl. Rescher ezt írja: „[. . .]minden lehetséges világban az igaz kell, hogy egyezzen a valósággal és az az állítás igaz, amelyik ’megfelel a tényeknek’.” (15. o.) Holott egyedül az aktuális világ van, egyedül abban vannak tények és individuumok, valami egyedül abban vagy „adva van”, vagy „nincs adva”, egyedül abban igaz (vagy hamis) egy állítás. Egyetlen világ „van” — amelyikben élünk. Egyedül ennek van ontológiai realitása. Minden egyéb világ csak a képzeletünkben élő fantázia-világ, valami irreális. Ezek a világok nem „vannak”, hanem csak lehetségesek, azokban nem tények és individuumok vannak, hanem csak lehetséges tények és lehetséges individuumok, azokban valami nem „adva van” (vagy „nincs adva”), hanem csak lehet, hogy „adva van” (lehet, hogy „nincs adva”), azokban egy állítás nem igaz (és nem hamis), csak lehet, hogy igaz (vagy hamis). A „van” és a „lehet” nem egyenrangú realitások. (Ezt hagyja figyelmen kívül az ún. *realizmus*, amely szerint — mint pl. Davis Lewis véli — minden lehetséges Univerzum, az aktuálisat is beleértve, egyenlő mértékben reális.)

Foglalkozzunk ezek után azzal, hogy a szerzők szerint a standard és a non-standard világoknak ontológiai paritásuk van. Ezzel nem érhetünk egyet. Tekinthetjük nyitott ténykérdésnek azt, vajon az aktuális világ standard világ-e vagy egy non-standard világ. Vagy az egyik, vagy a másik. És amelyik nem, annak nincs ontológiai paritása azzal szemben, amelyik igen. Ontológiai realitása egyedül az utóbbinak van. De védhetőnek látszik a szerzőknek az a nézete, hogy a standard és a non-standard világok *logikailag egyenrangúak*. Kétségtelenül helyes program az, hogy meg kell engedni a non-standard világok logikai elemzését. Nagyon értékes a szerzőknek az a célkitűzése, hogy föl kell tárnai a non-standard logikák törvényeit.

El kell, hogy tekintsek itt attól, hogy a szerzők számos jelentős, értékes megállapítását kommentáljam. Ezek közül — kiragadva — csupán kettőt szeretnék megemlíteni. Az egyik: Rescher szerint egy gondolat nem kell, hogy szükségképpen ossza tárgyának a jellemvonásait. Ezért nem lát semmilyen ellentmondást ebben:

„leírunk egy inkonzisztens világot — egy konzisztens elmélettel”. Valóban, a szerzők a non-standard világokat (non-standard logikákat) szigorúan konzisztens, ortodox módon kétértékű metanyelv segítségével írják le.<sup>8</sup> — A másik: részletkérdésnek látszik, de nézetem szerint nem az, hogy non-standard logikák, non-standard „világok” egyre inkább polgárjogot nyernek a tudományos kutatásban, de „non-standard individuumok” lehetőségéről (tudomásom szerint) nem tesznek említést. Meggyőző Brandomnak arra vonatkozó fejtegetése, hogy non-standard világok megengedése maga után vonja non-standard individuumok megengedését is. Ez pedig súlyos problémákat vet föl az ilyen individuumok önazonossága, és így az *önazonosság törvénye* ( $a = a$ ) tekintetében.

## II

### ROBERT NOZICK „FILOZÓFIAI EXPLANÁCIÓI”\*

Milyen filozófiai mű Nozick új könyve, a *Philosophical Explanations*? A szerző — a Bevezetésben tett vallomása szerint — olyan könyv megírására törekedett, amely tükrözi a problémákkal, a gondolatokkal vívott küzdelmét. Olyan könyvet szándékozott az olvasó asztalára tenni, amely leköti a figyelmet, amelyet nem lehet egyszerűen „átolvasni”, mert kénytelenek vagyunk arra, hogy gyakran megálljunk és elgondolkodjunk az éppen olvasottakon. Nos, Nozick műve valóban ilyen könyv: és mégis tény, hogy ez az új könyve csalódást okozott és nem váltotta be a hét évvel azelőtt megjelent *Anarchy, State, and Utopia*<sup>1</sup> keltette jogos várakozásokat. A 764 oldalas, vaskos kötet — számos érdekessége és értéke ellenére — nem igazán jól sikerült mű, mert túlságosan hosszadalmas, bőbeszédű és ismétlésekkel teli. A szerző nemegyszer túlságosan magabiztos ott is, ahol álláspontja nagyon is vitatható, ahol fejtegetései egyáltalában nem meggyőzőek.

A terjedelmes könyv szerkezete rendkívül laza. Az egyes fejezeteket nem annyira közös tárgyak, mint inkább bizonyos közös szemlélet és stílus kapcsolja össze. A kötet hat fejezetből áll. Ezek: 1. Az „én” azonossága önmagával. 2. Miért van a valami inkább, mint a semmi? 3. A tudás és a szkepticizmus. 4. A szabad akarat. 5. Az etika megalapozása. 6. A filozófia és az élet értelme. — Mindez együtt inkább túlméretezett monográfiák gyűjteménye, mint egy egységes filozófiai mű. Ennek ellenére nem haszontalan időtöltés ennek az újszerű és alapjában mégiscsak gondolatgazdag műnek

<sup>8</sup> Elgondolkodtató, hogy a szerzők minden további nélkül tudomásul veszik a „kemény” inkonzisztenciát, vagyis annak a lehetőségét, hogy az inkonzisztencia magában az aktuális világban van, de energikusan igyekeznek elhárítani a „lágý”, „csak” episztémikus inkonzisztenciát.

\* Robert Nozick: *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge 1981, XII + 764 oldal.

<sup>1</sup> Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford 1974, XVI + 367 oldal.



a tanulmányozása. Az alábbiakban szeretném bemutatni Nozick fő célkitűzéseit és módszerét, majd vázlatos képet adni az 1., 3. és 4. fejezetekről.

Van-e értelme az életnek? Vannak-e objektív etikai értékek? Van-e szabad akarat? Miben rejlik önmagunkkal való azonosságunk? Vannak-e végleges határai a tudásunknak? Ilyen és ehhez hasonló kérdések lobbantották föl Nozick érdeklődését a filozófia iránt. Célja: a lehetséges világok modelljének segítségével eljutni az aktuális világ megértéséhez. (647. o.) Nozickot többek között tudatos *szubjektivizmus* jellemzi. Ha egy filozófus úgy látja, hogy az általa elfogadott premisszák logikailag olyan konklúzióhoz vezetnek, amelyet az illető elvet, akkor — írja — választani kell: vagy elfogadja a konklúziót, vagy elveti a premisszákat. Lehet-e objektív ez a döntés? — teszi föl a kérdést. Nem! „Valószínűtlen, hogy döntésünk független legyen attól, milyen erősen óhajtjuk, hogy bizonyos dolgok igazak legyenek.” (3. o.) Mire törekszik számos filozófus? Szerinte arra, hogy, téglát-téglára rakva, afféle tornyot emeljen. Nozick nem ezt a célt tűzi maga elé. Oszlopot igyekszik emelni oszlop mellé — a Parthenon mintájára. Ha egy torony talapzatából utóbb téglákat kell kiemelni, a torony összeomlik, de egy-egy oszlopot ki lehet cserélni egy másikkal anélkül, hogy az egész épület összeomlana.

Nozick a filozófusok szokásos módszerét a „kényszerítő jellegű” érvelésben látja. „Ha hiszem a premisszákat, szükségképpen hinnem kell a konklúziót is!” — egy kifogástalan filozófiai érvelés nem hagy nyitva más alternatívát az olvasó számára. Nozick nem kívánja követni ezt az utat. Minden rokonszenve egy „nem kényszerítő” eljárásé — és ilyennek tartja saját *explanációit*. Önmaga számára igyekszik a problémákat megvilágítani — szembevetendő nehézségeik ellenére. Nem erőlteti nézeteit az olvasóra: arra törekszik, hogy az olvasó vele együtt haladjon, fölismerve a szerző gondolataiban saját gondolatait. (Nagyon vitatható Nozick bizonyítás-ellenes álláspontja. Szerencsénkre maga sem következetes e tekintetben. Explanációban — általában — szabatos érvelésre törekszik.) Az „explanáció” lényegét Nozick annak megmutatásában látja, hogy valami lehetséges-e, és ha igen, akkor hogyan lehetséges. Pl. lehetséges-e és hogyan a szabad akarat — ha egyszer tetteink kauzálisan determináltak? Lehetséges-e a mozgás és hogyan lehetséges — ha igazak Zénón érvei? Lehet-e valaki azonos önmagával és hogyan — ha az illető szüntelenül változik az időben? — Az ilyen és ehhez hasonló kérdések közös magva ez a kérdés: „Hogyan lehetséges valami — föltéve, hogy más dolgok (úgy látszik) adva vannak, és azok kizárni látszanak azt a valamit?” Ilyenkor a filozófusnak két lehetősége van: vagy kimutatja, hogy a „kizáró tények” nem (mégsem) állnak fenn, vagy kimutatja, hogy ezek a tények nem kizáróak. (10. o.)

Hogyan lehet elkezdni a filozófálást? Lehetséges-e az „indulás” filozófiai előföltévések nélkül? Nem! — mutat rá Nozick. Nincs mód arra, hogy „semlegesen startoljunk”! Nem lehetséges egy „küzdőtéren kívüli, semleges metafizológia”, amely azt vizsgálná, hogy miként induljon el a filozófálás. Nincs olyan filozófiai kiindulópont, amely *bármely* filozófiai irányhoz elvezethetne: az elindulás módja eleve kizár bizonyos célbaéréseket. Vajon relativista-e Nozick? Azt vallaná-e, hogy minden

filozófia „egyformán jó”? Korántsem! Szerinte számos olyan, egymással összeférhetetlen filozófiai elmélet van adva, amelyek egyikét sem lehet megcáfolni. Stratégiája abból áll, hogy keresi ezekben az elméletekben azt, ami igaz, és amiből kompatibilis új építhető föl. Úgy látja, hogy minden filozófiai elmélet csak egy kísérlet — amíg nincs nála jobb. Nem állítja, hogy módszere, az explanáció az egyetlen helyes módszer lenne, de úgy véli, hogy ez a tétel: „a filozófia önmagukban evidens alapelveknek és a belőlük levezethető konklúzióknak a rendszere” — nem önmagában evidens és nem vezethető le. (23. o.) Bízik abban, hogy explanációi új utakat nyitnak új kutatásokhoz. Könyvétől azt várja, hogy „[...] az majd megrémíti és sérti a puritánokat, de örömet fog szerezni mindenkinek, akik nem azok.” (24. o).

A könyv első fejezete, amelynek témája az „énnek” az azonossága önmagával — talán a legpregnansabban mutatja a mű sajátosságait. Mert mit nyújt Nozick, roppant bőséggel, ebben a részben? Főként megválaszolendő kérdéseket (igaz: „prudens quaestio dimidium scientiae”), lehetséges válaszokat és — nem kis számban — megdöbbentő úttalanságokat, apóriákat. Ki vagyok én? Mi az öntudat tárgya? Miben áll az időben folyton változó „énünk” azonossága önmagával? Nozick az utóbbi kérdést így közelíti meg:  $y$  ugyanaz a személy  $t_2$ -ben, mint  $x$  volt  $t_1$ -ben ( $t_1 < t_2$ ) akkor és csak akkor, ha  $y$  tulajdonságai  $t_2$ -ben  $x$ -nek a  $t_1$ -ben volt tulajdonságaiból alakultak ki, és nincs olyan  $z$   $t_2$ -ben, aki közelebb állna a  $t_1$ -beli  $x$ -hez, mint a  $t_2$ -beli  $y$ . (37. o). De ez nála a kérdésnek csak az első megközelítése. Az „énnek” az önmagával való azonossága nem más, mint az „én” kontinuitása, ennek lényege pedig az, hogy jelenlegi „énünk” a „legszorosabb folytatása” korábbi „énünknek”. Ez a megfontolás adja meg az imént fölített kérdésre adható válaszok kereteit, de azon belül Nozick egy *szubjektív* kritériumot állít föl: maga az „én” dönti el, hogy milyen határok között tekinti önmagát azonosnak önmagával. Szerinte az „énnek” az önmagával való azonossága — végső fokon — egy reflexív tudati viszony az „én” és önmaga között. (Vajon hogyan lehet kivédeni a cirkularitást ebben az elképzelésben?) Így Nozicknál az „én” önazonossága meglehetősen önkényes fogalommá válik. Nincs preexisztens „én”. Az „ént” maga az „én” szintetizálja azzal a tudati aktusával, amely önmagát elhatárolja minden mástól. Így az „én” fogalma teljesen önkényessé, határ nélkülivé válik. (Nozick elgondolására hivatkozva, pl. egy büntett elkövetője azzal hárdhatná el a büntetést, hogy ő már nem azonos a tettel, mert már nem azonosítja magát korábbi önmagával.)

A könyv legérdekesebb, harmadik fejezetének tárgya *a tudás és a szkepszis*. Egy igazi szkeptikus vitatja a megismerést, nem tud különbséget tenni tapasztalati tény és hallucináció között, nem tudja kizárni annak a lehetőségét, hogy amikor pl. azt hiszi, hogy Nozick könyvét olvassa, akkor — valójában — álmodik. Nos, Nozick nem törekszik arra, hogy ebben megcáfolja a szkeptikust, hanem egyszerűen kiinduló föltevésenként kezeli azt a tételt, hogy *van* megismerés. Számára tehát nem az a megválaszolendő kérdés, hogy van-e megismerés (tudás), hanem az, hogy hogyan lehetséges a megismerés (tudás).

Nozick központi problémája annak tisztázása, hogy milyen feltételek biztosítják az alábbi állítás igazságát:

(\*) Egy  $S$  személy tudja, hogy  $p$  igaz — mégpedig egy  $M$  módszer (eljárás) segítségével.

Szerinte (\*) igazságának az alábbi négy konjunktív föltétele van:

- (1)  $p$  igaz,
- (2)  $S$  — az  $M$  módszer alapján — hiszi, hogy  $p$  igaz,
- (3) ha  $p$  nem lenne igaz (és  $S$  az  $M$  módszert követné), akkor  $S$  — via  $M$  — nem hinné, hogy  $p$  igaz,
- (4) ha  $p$  (megváltozott körülmények között) igaz lenne (és  $S$  az  $M$  módszert követné), akkor  $S$  — via  $M$  — szintén azt hinné, hogy  $p$  igaz.<sup>2</sup>

Pl. ez az állítás: „ $S$  tudja önmagáról, hogy ő egy könyvet olvas” — akkor és csak akkor igaz, ha (1)  $S$  valóban egy könyvet olvas; (2)  $S$  azt hiszi, hogy ő egy könyvet olvas; (3) ha  $S$  nem olvasna egy könyvet, akkor nem hinné, hogy egy könyvet olvas; és (4) ha  $S$  (megváltozott körülmények között) egy könyvet olvasna, akkor szintén azt hinné, hogy egy könyvet olvas. Nozick szerint az (1) és (2) föltétel egyedül kevés (\*) igazságához, valamilyen szoros kapcsolatnak kell lennie (1) és (2) között, és ezt a kapcsolatot (3) és (4) alkotja.

A *szabad akarat*ról szóló negyedik fejezet talán a könyv legkevésbé sikerült része. Nozick e téma kapcsán sem szkeptikus: egyszerűen föltételezi, hogy *van* szabad akarat. Ennek a fejezetnek a témái közül csak egyre, a helyes cselekvés kritériumaira térek ki. Ezeket a kritériumokat Nozick az episztemikus fejezetből már ismert módon, illetve ahhoz hasonlóan adja meg. Szerinte egy  $S$  személy — amikor végrehajtja az  $A$  aktust — akkor és csak akkor jár el helyesen, ha:

- (1) az  $A$  aktus helyes;
- (2)  $S$  szándékosan teszi  $A$ -t;
- (3) ha  $A$  nem lenne helyes, akkor  $S$  nem tenné szándékosan  $A$ -t;
- (4) ha  $A$  (egyéb körülmények között is) helyes aktus lenne, akkor  $S$  szintén szándékosan  $A$ -t tenné. (319. o.)

Nozick — tévesen — azonosítja egymással a helyes cselekvést — és a szabad akaratból történő cselekvést. Ez a fölfogása különös következményekhez vezet: amikor valaki helyesen cselekszik, akkor szabadon cselekszik, amikor helytelenül cselekszik, akkor nem szabadon cselekszik. Ez, természetesen, elfogadhatatlan következmény! Akkor vagyunk „szabadok”, ha mindkét irányba, „jó” és „rossz” felé egyaránt szabadok vagyunk.

<sup>2</sup> A (3) föltételt többen vitatják. Alvin I. Goldmann pl. ezt a találó ellenvetést említi: Tegyük föl, hogy Oszkár előtt egy borzeb áll, és Oszkár hiszi, hogy egy kutya áll előtte. Ebben az esetben Oszkár akkor is tudja, hogy egy kutya áll előtte, ha — föltéve, hogy egy hiéna állna előtte (összetévesztve azt egy kutyával) — szintén azt hinné (megsértve (3)-at), hogy egy kutya áll előtte. (Lásd Alvin I. Goldmann recenzióját Nozick könyvéről: *The Philosophical Review* 1983. január, 84. o.)

A részletektől eltekintve, mi az, ami leginkább kifogásolható Nozick könyvében? Úgy vélem, az erősen korlátozott heurisztikus célkitűzés. Az, hogy a filozófia számos nehéz kulcskérdését vizsgálva nem azt kutatja, hogy a problémának *mi (melyik) a helyes megoldása*, hanem csak azt, hogy *hogyan lehetséges* az a megoldás, amelyet ő — számos más rivális megoldási lehetőség közül — alátámasztás nélkül, eleve föltételez. Bár Nozick egyik célkitűzése éppen az, hogy föllépjen a szkepszis ellen, ez az attitűdje maga is egyfajta korlátozott szkepszist fejez ki. Nozick könyvéből — számos negatív vonása ellenére — sokat lehet tanulni, de tény, hogy inkább a tévedései tanulságosak, nem pedig helyes megállapításai.

### III

#### „THE FIRST PERSON”\*

Roderick M. Chisholm a filozófia professzora a Brown Egyetemen (USA). Számos jelentős filozófiai és logikai könyvnek, cikknek a szerzője.<sup>1</sup> Főnti művében, amelynek alcíme: „An Essay on Reference and Intentionality”, sokkal többet nyújt, mint az első személyű állítások pusztá logikai elemzését. Könyvében az *ontológia* és a *logika* számos alapvető kérdésére igyekszik újszerű választ adni. A mű a következő kilenc fejezetből áll: 1. Bevezetés. 2. Az ontológiai háttér. 3. Az első személyű mondatok problémája. 4. A közvetett tulajdonítás (indirect attribution). 5. A mutató névmások értelmezése. 6. A tulajdonnevek jelentése. 7. Az öntudat bizonyossága és egysége. 8. Transzcendens bizonyosság és észlelés. 9. A tudás és a *de re* vélekedés. (Ezekhez a fejezetekhez még egy függelék csatlakozik, amelynek címe: „A tényállások ontológiája”.)

Mi Chisholm elemzésének fő tárgya, központi kérdése? A filozófiának az az ősi problémája, hogy miként lehetséges a gondolkodás (a megismerés) „referenciája”? Hogyan lehetséges az, hogy egy gondolat — objektíven — *vonatkozik a tárgyára* (egy dologra)? Miként lehetséges egy gondolatnak valamire irányitottsága, ill. irányultsága (intentionality)? Hogyan lehetséges az, hogy valaki a gondolatait közvetlenül valami *más* dologra irányítsa? — Chisholm emlékeztet arra, hogy Wittgenstein ezt a problémát így fogalmazta meg: „Mi az, ami az én elképzelésemet róla — egy elképzeléssé teszi róla?”<sup>2</sup>

Szerinte minden referenciának van egy jellegzetes alapesete, ti. a *referencia*, a vonatkozás *önmagunkra*. Ezt a vonatkozást olyankor fejezzük ki, amikor egy

\* The Harvester Press, Brighton 1981, VII + 135 oldal.

<sup>1</sup> Főbb művei pl. *Person and Object: A Metaphysical Study*, Allen—Unwin 1976; *Theory of Knowledge* (2nd ed.), Prentice-Hall 1977; *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell 1957.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, 177. o. — „What makes my idea of him an idea of him?” — idézi Chisholm, de „idea”-t ír ott, ahol az angol szövegben „image” áll. a német szöveg ez: „Was macht meine Vorstellung von ihm zu einer Vorstellung zu ihm?”

mondatban az „én” személyes névmást használjuk. Ha önmagunkról alakítunk ki valamilyen véleményt, akkor ez a „vonatkoztatásnak” az a sajátos esete, amelyet „közvetlen tulajdonításnak” (direct attribution) lehet nevezni. Chisholm álláspontja az, hogy az egyes szám első személyben megfogalmazott mondatok — nem állítások (propositions). Ezért a vélekedések (believings) elsődleges formája nem az, hogy bizonyos állításokat fogadunk el önmagunkra nézve, hanem az, hogy bizonyos *tulajdonságokat tulajdonítunk*<sup>3</sup> önmagunknak. Ilyenkor az „én” az „én” tulajdonításainak az elsődleges *tárgya* (object), és a kérdéses tulajdonságok alkotják az „én” tulajdonításainak *tartalmát* (content).

Chisholm már a Bevezetésben jelzi könyvének egyik fontos tételét: szerinte az „én” *személyes névmást, a mutató névmásokat és a tulajdonneveket* tartalmazó mondatok — nem állítások.

Fejtegetéseit *ontológiájának* bemutatásával kezdi. Lételmélete — mint írja — „megtisztított ontológia”! Vajon mitől tisztította meg? „Felesleges nem-platóni entitásoktól” — állítja a szerző. „Ezt a könyvet — írja — részben úgy lehet felfogni, mint a megtisztított ontológia megvédését.” (2. o.) Minthogy az ontológia annak a tudománya, „ami van”, ezért — szerinte — a referencia-elmélet is része az ontológiának. Melyek azok a „dolgok”, amelyekről azt állíthatjuk, hogy azok „vannak”? Ezek a következők: az *individuális* dolgok, azok *részei*, ezeknek az *összességei* és a *határai* (ilyen határok pl. a pontok, a vonalak és a felületek). Vannak továbbá bizonyos „örök *absztrakt objektumok*”, mégpedig (a) a *tulajdonságok*, (b) a *relációk* és (c) a *tényállások*. — Ezekből a „dolgokból” áll az ontikus valóság.

És melyek azok a „dolgok”, amelyek — szerinte — nincsenek? Nincsenek az *indexikus tulajdonságok* (pl. valaminek az azonossága valami mással),<sup>4</sup> a *szinguláris állítások* (pl. „Ülök”, „Az a férfi áll”), az *idők* (mint sajátos „dolgok”, így nincsenek pl. a dátumok), nincsenek a *lehetséges világok*, és nincsenek a *halmazok*, valamint az *osztályok*.<sup>5</sup> A felsoroltak egyikéről sem állíthatjuk ezt: „van”. Ezeket az entitásokat nevezi Chisholm „nem-platóni entitásoknak”. Álláspontja az, hogy fölösleges föltételeznünk a létezésüket. Ennek megmutatása könyvének egyik fő célja. (5. o.) Ezek azok a „nem-platóni entitások”, amelyektől ontológiáját „megtisztította”.

Lételméletét (és könyvét) bizonyos definiálatlan (és definiálhatatlan) alap-kifejezésekre építi föl. Lételméletének öt ilyen „alapköve” van: (1) „x példázza

<sup>3</sup> Chisholm könyvében sokszor előfordul a „to attribute properties to x” kifejezés. A pontosság kedvéért döntöttem ennek ilyen fordítása mellett: „valamilyen tulajdonságot tulajdonítani x-nek”. Ez a fordítás nem hangzik jól, de megőrzi mind a „properties”, mind a „to attribute (attribution)” kifejezések elsődleges jelentését.

<sup>4</sup> Chisholm-nak is az a véleménye, mint számos más szerzőnek, hogy az azonosság-predikátum — valójában — nem fejez ki valamilyen tulajdonságot.

<sup>5</sup> A halmazokra és az osztályokra vonatkozó állításokat olyan állításokra vezeti vissza, amelyek tulajdonságokat fejeznek ki. Egy halmazt elképzelni (szerinte) nem más, mint elképzelni egyikét azoknak a tulajdonságoknak, amelyek a halmaz minden elemére nézve fönállnak.

(exemplifies)  $y-t$ ”, (2) „ $x$  lehetséges, hogy olyan, hogy az  $F$ ”, (3) „ $x$  elképzeli (conceives)  $y-t$ ”, (4) „ $x$  adva van” (obtains) és (5) „ $x$  egy reláció”. (5. o.)

*Tulajdonságok* létezését aligha lehet vitatni. Föl kell tételeznünk — írja —, hogy *vannak*. A tulajdonságoknak két csoportja van. Egyik részük „példázva van”. (Ilyen pl. az „embernek lenni” tulajdonság, mert van olyan  $x$ , amely „példázza” ezt a tulajdonságot.) Másik részük „nincs példázva”, mert egyetlen  $x$  sem mutatja meg ezt a tulajdonságot. (Ilyen pl. az „egyszarvúnak lenni” tulajdonság, mert nincs egyetlen individuum sem, amely egyszarvú lenne.)

Vannak továbbá *predikatív*, tehát valamiről állítható kifejezések. Ilyenek pl. „kerek”, „szögletes”, „egyszarvú”. Nem mindegyik predikatív kifejezéshez tartozik hozzá valamilyen tulajdonság. Vannak predikátumok, amelyeknek az értelme (sense) nem egy tulajdonság. Pl. ebben a kifejezésben: „A 'francia' szót nem lehet önmagára alkalmazni” — a „francia” szónak nem *tulajdonsága* az, hogy „nem alkalmazható önmagára”, hanem a „francia” szónak *nincs* olyan tulajdonsága, hogy „alkalmazható önmagára”.

Chisholm így definiálja a „tulajdonság” fogalmát: (*D1*) „ $x$  akkor és csak akkor tulajdonság, ha  $x$  lehetségesen olyan, hogy van valami, ami azt példázza.” (6. o.) Ebben a meghatározásban az öt definiálatlan alapkifejezés közül az (1) és (2) alattiakat használja föl. *D1* folytán tulajdonságoknak minősülnek pl. a „kerek”, a „szögletes”, a „nemkerek”, a „nemszögletes”, minthogy lehetséges, hogy őket valami „példázza”. De (szerinte) nincs pl. olyan tulajdonság, mint a „kerek és szögletes”, mert lehetetlen, hogy azt valami „példázza”. Nincs olyan individuum, amely egyszerre kerek is lenne és szögletes is. Chisholm szerint tehát azok a predikátumok, amelyeknek az extenzióját az üreshalmaz képviseli (ezek az ún. üres predikátumok), nem fejeznek ki valamely tulajdonságot.

A szerző ezek után az alábbi elvet állítja föl:

„Minden tulajdonság lehetségesen olyan, hogy van valaki, aki azt elképzeli.” (7. o.)

Ebben a meghatározásban Chisholm a (2) és (3) alapkifejezéseket használja föl. — Egy tulajdonság akkor is elképzelhető, ha az nincs példázva. Ezért, ha egy tulajdonság olyan, hogy azt semmi sem példázza, akkor az lehetségesen olyan, hogy azt valaki elképzeli. Kirekeszti az olyan tulajdonságok lehetőségét, amelyeket kizárólag úgy lehet elképzelni, hogy azokat valamilyen kontingens dologra vonatkoztatjuk. (Úgy vélem, ezzel azt kívánja kifejezni, hogy a tulajdonságok nem valamilyen „véletlen dolgok”.) Továbbá: nincs olyan tulajdonság, amelyet kizárólag valamilyen individuális dologra vonatkozóan lehetne elképzelni. (7. o.)

Ezek után Chisholm a *tényállást*<sup>6</sup> így definiálja: *D2 p* szükségszerűen olyan, hogy (a) lehetséges, hogy van valaki, aki azt elképzeli, (b) olyasmint képzeli el, ami lehetséges, hogy adva van, (c) az a valami nem tulajdonság és nem reláció<sup>7</sup> (9. o.)

<sup>6</sup> Chisholm könyvében nem toglalkozik külön a *relációkkal*. Megjegyzi, hogy mindaz, amit a tulajdonságokról elmond — mutatis mutandis — vonatkozik a relációkra is.

<sup>7</sup> Chisholm az „állítás”-t és a „tényállás”-t általában szinonimákként használja.

Chisholm könyvében, általában, nagyon kevés illusztratív példát találunk. A tényállásra pl. egyáltalában nem említ ilyet. De a *D2* meghatározás folytán bizonyára tényállások pl. a következők: „Minden földi élet forrása a napenergia”; „A fény terjedési sebessége 300 000 km/sec.”; „Új tengeralatti olajlelőhelyek feltárása csökkentően hat az olajárakra”.

Egy tényállás — írja — szükségszerűen olyan, hogy aki azt elképzei, olyannak képzei el, ami adva van. Az irodalomban az olyan „tényállásokat”, amelyek nincsenek adva, gyakran úgy nevezik, hogy „csak lehetséges entitások”. „De egészen biztos — hangsúlyozza Chisholm —, hogy senki, aki komolyan veszi az ontológiát, nem állítja, hogy *vannak* olyan 'dolgok', amelyek *csak* lehetségesek, de nem aktuálisak.” (10. o.) Egy tényállás akkor „csak lehetséges”, ha (a) az nincs adva (nem aktuális), (b) de lehetséges, hogy adva legyen.

Milyen kapcsolat van — teszi föl a kérdést — a tényállások és a tulajdonságok között? Szerinte a tényállások lehetnek összetettek és nem összetettek. Az utóbbiak vagy állítók (pozitívak), vagy negatívak. Állító tényállás esetén a tényállás akkor és csak akkor van adva, ha abban egy tulajdonság „példázva van”. Ekkor a tényállás mintegy „tartalmazza” a kérdéses tulajdonságot. Egy tényállás akkor és csak akkor negatív, ha abban egy tulajdonság nincs „példázva”. Ekkor a kérdéses tényállás „kizárja” a tulajdonságot.

Tagadja, hogy lennének „konkrét események”. Amit így nevezünk, azt vissza lehet vezetni tényállásokra, relációkra, tulajdonságokra, individuális dolgokra.

Mit ért Chisholm valamely dolog *lényegén*? Egy *x* dolognak olyan tulajdonságát, amely szükségszerűen olyan, hogy azt *x* példázza, és semmi más sem lehet olyan, hogy azt példázza. Ezért csak az „örök dolgoknak” van lényegük, vagyis a tulajdonságoknak és a tényállásoknak. Örök objektumok esetén vannak szükségszerű tényállások, amelyek tartalmazzák a kérdéses objektumok lényegét.

Chisholm ontológiájának — röviden — ez a lényege. A referenciára és az intencionalitásra vonatkozó elméletének ezek az ontológiai előföltévesei.<sup>8</sup> Idevágó fejtegetéseit — fontosságukra tekintettel — viszonylag részletesebben igyekeztem ismertetni. Rövidebben kell bemutatnom könyve többi fejezeteinek témáit és jelentősebb megállapításait.

„Az első személyű mondatok problémája” c. fejezetben Chisholm a *de re* hit mibenlétét elemzi. Ezzel igyekszik megalapozni azt a hipotézisét, hogy az első személyben megfogalmazott (és — általában — a mutató névmásokat, ill. tulajdonneveket tartalmazó) mondatok nem állítások. (Amint ismeretes, a hit *de re* megközelítése szerint a hit tárgya valamilyen *tény*, szemben a hit *de dicto* megközelítésével, amely szerint a hit tárgya egy *állítás*.) „Mi teszi az Önre vonatkozó hitemet — teszi föl a kérdést — egy hitté *Önről*?” Talán az, hogy valami olyasmit hiszen Önről, ami Önre nézve igaz? Ez lenne a *de re* hit? A szerző rámutat arra, hogy sokan tagadják a hitnek és

<sup>8</sup> Ezt a témát a Függelékben még tovább elemzi. Itt bizonyítani igyekszik pl. azt, hogy az „időket” és a „lehetséges világokat” úgy lehet fölfogni, mint sajátos tényállásokat.

más intencionális attitűdöknek a *de re* jellegét, mert „nem lehet az *Ön* tulajdonsága az, hogy *én* úgy hiszem, hogy *Ön* olvas”.

A *de re* hit — szerinte — első megközelítésben egy olyan állításnak az elfogadása, tehát egy olyan speciális *de dicto* hit, amely egyben magában foglal valamit a *de re* hit tárgya tekintetében is. Ez a kifejezés tehát: „*x* azt hiszi, hogy *y*-nak az *F* tulajdonsága van” ezt jelentené: „*y*-nak van egy olyan *z* tulajdonsága, amely egy bizonyos időben kizárólag csak egy dolognak lehet a tulajdonsága, és *x* elfogad egy olyan állítást, amely magában foglalja *z*-nek és az *F* tulajdonságnak a konjunkcióját.” (14. o.) Ez a nézet a hit „állítás-elmélete”.

Például. Tegyük föl, hogy *Ön* a legmagasabb ember. Ez az *Ön* azonosító tulajdonsága. És én elfogadom ezt az állítást: „A legmagasabb ember ül.” (Ez Chisholm példája.) Ebben az esetben olyan állítást fogadok el, amely magában foglalja (implikálja) az *Ön* egyik azonosító tulajdonságát (ti. azt, hogy *Ön* a legmagasabb ember) *Ön*nek azzal a tulajdonságával együtt, hogy *Ön* ül.

De ennek az elgondolásnak számos nehézsége van. Fontoljuk meg pl. azt, hogy milyen következményei vannak ennek az elméletnek az önmagunkra vonatkozó hitünkre nézve. Az, hogy az önmagamra vonatkozó hitem egy olyan állításnak az elfogadása, amely magában foglalja az engem azonosító tulajdonságnak és egy *F* tulajdonságnak a konjunkcióját. Tegyük föl, hogy ezt hiszem önmagamról: „Én olvasok.” A hit állítás-elmélete szerint ez azt jelenti, hogy elfogadok egy olyan állítást, amely magában foglalja az engem azonosító tulajdonságnak és az „olvas” tulajdonságnak a konjunkcióját. De vajon mi lehet az: „engem azonosító tulajdonságom”? Erre a kérdésre, úgy tűnik föl, így lehet felelni: az, hogy „azonos vagyok önmagammal”. Ha az „önazonosságom” egy tulajdonságom lenne, akkor az lenne az énemnek a lényege, mert az szükségszerűen egyedül csak az én tulajdonságom. Vajon hibátlan-e ez az okoskodás? — kérdi Chisholm. Az „én” lényegem az önmagammal való azonosságom lenne?! De hát akkor mi az „*Ön*” „én”-jének a lényege? „*Ön*nek az azonossága önmagával”? Ha így lenne, vajon mi lenne a különbség a két lényeg: az „én lényegem” és az „*Ön* lényege” között? Ezeket és más, hasonló nehézségeket Chisholm a következő fejezetben igyekszik eloszlatni.

Ebben a fejezetben, melynek címe: „*A közvetett tulajdonítás*”, a szerző fölülvizsgálja az intencionális attitűd fogalmát. A *de re* hit — mondja — mindig egy reláció valaki és valamilyen *más* dolog között. (Valaki hisz valamit.) Vajon mi lehet ez a „*más dolog*”? Talán egy mondat? Egy állítás? Egy tényállás? Egy tulajdonság? Egy individuális dolog? Szerinte az egy olyan tulajdonság, amelyet az illető *önmagának* tulajdonít.<sup>9</sup> (27. o.)

Chisholm e téma kapcsán vezeti be a „közvetlen tulajdonítás” már említett fogalmát. Az „*x* azt hiszi önmagáról, hogy ő az *F* tulajdonsággal rendelkezik” ezt jelenti: „az *F* tulajdonság olyan, hogy azt *x* közvetlenül *x*-nek tulajdonítja”. A hit

<sup>9</sup> Hasonló megoldást javasol minden intencionális attitűd tekintetében, amelynek pl. a „tudok”, „remélek”, „óhajtok”, „akarok” stb.



elsődleges formája nem egy állítás, hanem egy reláció egy személy és azon tulajdonság között, amelyet az illető önmagának tulajdonít. A „tulajdonításnak” ez a típusa azért „közvetlen”, mert azt nem közvetíti sem egy állítás, sem a hitnek valamilyen egyéb objektuma. A „közvetlen tulajdonításba” nem ékelődik be semmilyen más tényező. Ezért az valami végső és tovább már nem elemezhető. Azt a megállapítást, amely szerint a hit elsődleges formája az, hogy valaki egy tulajdonságot közvetlenül önmagának tulajdonít, tekinti könyve centrális eredményének. (29. o.)

Nos, mi a helyzet — ezek után — akkor, ha a hitnek valami „más”, pl. Ön a tárgya? Szerinte egy másik „dolgot” (pl. Önt) úgy teszem hitem (vélekedésem, megismerésem) tárgyává, hogy egy bizonyos tulajdonságot tulajdonítok — *önmagamnak*. Ha pl. a vélekedésemnek Ön a tárgya, akkor adva van köztem és Ön között egy *R* reláció, amely összeköt engem Önnel, amely „tőlem Önhöz tart”. Az *R* egy azonosító reláció.

Figyeljük meg Chisholm példáját. Tegyük föl, hogy Önnel beszélgetek és azt hiszem (úgy vélem), hogy Ön kalapot hord. Ekkor az a tulajdonság, amelyet *közvetve* Önnek tulajdonítok, a „kalapot hord” tulajdonság, az azonosító *R* reláció pedig az Önnel folytatott beszélgetésem. Így az a tulajdonság, amelyet *közvetlenül* önmagamnak tulajdonítok, két részből áll: (a) az egyik az, hogy beszélgetek pontosan egyetlen személlyel, mégpedig Önnel; (b) a másik pedig az, hogy ez a személy (Ön) kalapot hord. „Ezért — írja —, amikor *közvetve* egy tulajdonságot tulajdonítok Önnek, akkor *közvetlenül* két tulajdonságot tulajdonítok önmagamnak.” (30. o.) — Valami másról, mint önmagunkról alkotott hitünket mindig az *közvetíti*, hogy *közvetlenül* egy tulajdonságot tulajdonítunk önmagunknak. Ezért valami másra vonatkozó hitünk mindig egy közvetett tulajdonítás.

Ezek után Chisholm a *de re* hitet így definiálja: (*D3*) Az „*y* olyan (mint az a dolog, amelyhez *x*-től az *R* reláció tart), hogy *x* közvetve azt a tulajdonságot tulajdonítja annak, hogy az *F*”, ekvivalens ezzel: „az *R* reláció *x*-től *y*-hoz és csak *y*-hoz tart, és *x* közvetlenül egy olyan tulajdonságot tulajdonít *x*-nek, amely tartalmazza <sup>10</sup> a pontosan egy dologhoz tartás *R* relációját és azt, hogy ez az egy dolog: *F*”. (31. o.)

Chisholm itt ad választ a Wittgenstein által fölített következő kérdésre: „Mi az, ami az én elképzelésemet róla — egy elképzeléssé teszi *róla*?” Ezt írja: „van egy bizonyos reláció, amely tőlem pontosan hozzá vezet, és én közvetlenül tulajdonítom önmagamnak a 'tőlem pontosan egy dologhoz tartás' tulajdonságát”. (32. o.) — Nos, nem kétséges, hogy a *de re* hitnek ez a Chisholm-féle koncepciója egy szélsőségesen idealista, „egocentrikus” ismeretelmélet.

Annak a problémának, amelyet a hit (a vélekedés, megismerés) „másra irányultsága”, „másra vonatkozása” vet föl, szerinte, annak az elfogadása a kulcsa, hogy minden

<sup>10</sup> Egy tulajdonság, szerinte, akkor „tartalmaz” egy másikat, ha az előbbi szükségszerűen olyan, hogyha az példázva van, akkor az utóbbi szintén példázva van, és ha azt valaki elképzei, akkor (automatikusan) az utóbbit is elképzei (31. o.) — Pl. ha valami „piros”, akkor szükségszerűen olyan, hogy — egyben — „színes” is.

intencionális attitűdnek mi magunk vagyunk az elsődleges tárgyai. Ez adja meg nála az első személyű mondatok kiemelt jelentőségét.

Csak érinteni tudom a könyv hátralévő fejezeteinek témáit. — Chisholm „*A mutató névmások értelmezése*” c. fejezetben az „Én *F* vagyok” típusú mondatokat elemezve általános következtetéseket von le a demonstratívumokat tartalmazó mondatokra nézve. Egyik érdekes megállapítása az, hogy az „én”-nek, az „itt”-nek és a „most”-nak mindig van deszignátuma, jelölete, a többi demonstratívum mögött viszont nem föltétlenül van adva valamilyen jelölet. Pl. az „ez” mutató névmást használhatjuk olyan téves föltevés mellett is, hogy az deszignál valamit, holott — történetesen — az „ez” mögött nincs semmilyen objektum. (47. o.)<sup>11</sup>

„*A tulajdonnevek jelentése*” c. fejezetben főként azt fejti ki, hogy a tulajdonnevek funkciója elsősorban referenciális. Egy tulajdonnévvel (pl. „Tamás”, „Bach” vagy „Newton”) elkülönítünk egy objektumot más objektumok közül. Vajon az következne mindebből, hogy a tulajdonneveknek nincs jelentésük, hanem csak referenciájuk van? Nem. Mert — hangsúlyozza — jelentés nélkül nem lehet referenciát kijelölni! A tulajdonneveknek is van jelentésük, de nincs „attributív”, valaminek valamely tulajdonságot tulajdonító jelentésük. A tulajdonneveknek kétféle jelentése van: az egyik a deszignatív jelentésük, a másik egy ún. „másodlagos jelentés”, amellyel a beszélő utal a kérdéses név általánosan szokásos használatára. (60. o.) Egy tulajdonnévnek lehet konstans referenciája és valamilyen (esetenként egymástól eltérő) „másodlagos jelentése” a beszélő és beszélgető társa (tehát a név használói) számára.

Chisholm egyetért Kripkével abban, hogy különbséget kell tenni „merev deszignátorok” (tulajdonnevek) és „nem merev deszignátorok” (határozott deskripciók) között. (Az előbbire példa: „Jimmy Carter”, az utóbbira: „az USA elnöke 1979-ben”). De nem fogadja el Kripkének a lehetséges világokon alapuló megkülönböztetését e fogalmak tekintetében, mert tévesnek tartja a lehetséges világok ontológiáját.<sup>12</sup> Szerinte a tulajdonneveknek (a „merev deszignátoroknak”) mindig deszignatív funkciójuk van, szemben a határozott deskripciókkal (a „nem merev deszignátorokkal”), amelyek nem-deszignatív értelemben használhatók. (72. o.)

Chisholm „*Az öntudat bizonyossága és egysége*” c. fejezetben az „én”-re vonatkozó ismeretek kérdését elemzi; a *Transzcendens bizonyosság és észlelés*” c. fejezetben tovább vizsgálja a másról, mint önmagunkról alkotott hit problémáit; az utolsó fejezetben pedig („*A tudás és a de re hit*”) ismét visszatér a *de re* attitűdök analíziséhez. Könyve végén néhány összegező megállapítást tesz. Ezek közül kiemelem a következőket: Minden tulajdonság „tisztá”, vagyis „minőségi”. Egyetlen tulajdonság

<sup>11</sup> Hazai irodalmunkban pl. az „én” személyes névmás kezelhetőségéről pragmatikus rendszerekben lásd legutóbb Madarászné Zsigmond Anna: „A formális pragmatika útjai”. (*Tertium non datur* 1, 1984, 1—40. o.)

<sup>12</sup> Kripke szerint egy „merev deszignátor” ugyanazt deszignálja minden lehetséges világban, egy „nem merev deszignátor” (másként: egy „akcidentális deszignátor”) esetében ez nem áll fenn.

sem függ olyasminek a lététől, ami lehetetlen, hogy létezzék. Nincsenek szinguláris, ill. referenciális tulajdonságok, sem olyanok, amelyeknek a leírása valamilyen individuális dologra való vonatkozást tesz szükségessé. Így pl. az „azonosnak lenni Jánossal” vagy a „Tamás fivérének lenni” kifejezések jelentése nem valamilyen tulajdonság.

Befejezőül néhány rövid észrevétel a fent, főbb vonásaiban bemutatott koncepcióhoz. Tény, hogy Chisholm könyvében nagyfokú szabatoságra törekszik. Elméletét pontosan megjelölt, definiálatlan alapfogalmakra támaszkodó definíciókkal igyekszik fölépíteni. Mégis több kritikusa (pl. McIntyre<sup>13</sup>) joggal mutat rá arra, hogy definíciói nemegyszer cirkulárisak.

Chisholm — helyesen — igyekszik szoros kapcsolatot teremteni a logika és az ontológia között. Valóban: a logikai elemzések során mindig keresni kell egy logikai kategória megfelelőjét a tudunktól független objektív valóságban! Sajnos, ez a kapcsolatteremtése — téves, idealista koncepciója folytán — nem sikeres. A *de re* hitnek olyan értelmezése, hogy egy „más dologra, mint önmagamra” vonatkozó hitem (véleményem) nem más, mint reláció köztem és egy *önmagamnak* tulajdonított tulajdonságom között — mi egyébnek tekinthető, mint szélsőséges idealizmusnak, sőt talán szolipszizmusnak? Mégis, Chisholm — fejtegetései során — élesen világít bele egy-egy problémába: ott is gondolatébresztő, ahol nem értünk vele egyet.

<sup>13</sup> Jane L. McIntyre: „Chisholm On Indirect Attribution”, *Philosophical Studies* 1983, Vol. 43, No. 3, 412. o. — McIntyre egyik további ellenvetése a következő: Chisholm szerint úgy vagyok képes egy tulajdonságot tulajdonítani Önnek, ha az azonosító reláció, amellyel megkíséreltem Önt kiválasztani a más „dolgok” közül, olyan reláció, amely tőlem egyedül Önhöz tart. De — veti ellen McIntyre — hitünknek (pl. valamely visszaemlékezésünknek) egy tárgyát, tévesen, olyan reláció segítségével is azonosíthatjuk, amely valójában „nem tart senkihez sem”, minthogy az illető, akire visszaemlékezünk, sohasem volt a kérdéses reláció egyik argumentuma. Chisholm definícióját alkalmazva ilyenkor azt kellene mondanunk, hogy hitünknek (visszaemlékezésünknek) nincs semmilyen határozott tárgya — holott van határozott tárgya. (Uo.)

## EGY TANULMÁNYKÖTET: „AZ IDŐ ÉS AZ OK”\*

Figyelemre méltó tanulmánykötet jelent meg Richard Taylor 60. születésnapja alkalmából. A kötet 16 tanulmányt tartalmaz, főként az idő, az okság és a szabad akarat témaköréből. A kötet eléggé heterogén — a témák tekintetében is és a tanulmányok színvonala tekintetében is, de van közöttük több, igen magas színvonalon megírt értekezés.

Az *idő* témájával foglalkoznak J. J. C. Smart („Az idő és a valamivé-levés”), Roderick M. Chisholm („Kezdet és befejezés”), Irving Thalberg („Fatalizmus a múlt és a jövő tekintetében”), Margery Bedford Naylor („Fatalizmus és időtlen igazság”), D. M. Armstrong („Azonosság az időn keresztül”) tanulmányai. Az *okság* témakörét tárgyalják a következő tanulmányok: Héctor-Neri Castañeda („Okok, energia és konstans konjunkciók”), Sydney Shoemaker („Okság és tulajdonságok”), Myles Brand („Egyidejű okozás”), Marshall Swain („Okozás és különálló események”). A *szabad akarat* kérdésével foglalkozik Carl Ginet („A szabadság feltételes elemzése”) és Keith Lehrer („Preferenciák, feltételek és szabadság”). Végül különböző *vegyes* témák zárják a kötetet, pl. Raymond Martin írása: „A magyarázó elméletek ellentmondásai a történettudományokban.”

Különösen érdekes Roderick M. Chisholm említett tanulmánya („Kezdet és befejezés”). Tárnya a mozgás klasszikus problémái közé tartozik (gondolok pl. Zénón apóriáira). Milyen egy testnek az állapota — teszi föl a kérdést —, amikor elkezd mozogni? és milyen egy testnek az állapota, amikor megszűnik mozogni? Miként lehet megközelíteni a mozdulatlan-ság, a nyugalom átváltását mozgásba, illetve a mozgás átváltását nyugalomba? Chisholm ezeket a kérdéseket lényegében Brentano módszerével elemzi, azonban némi módosítást eszközöl Brentano megoldásán. Brentano szerint két különböző állapot között létezik egy olyan „határ”, amelynek nincs ugyan kiterjedése, de mégis vannak részei. Főlismerete — Chisholm szerint — azt, hogy nincsenek „adjacens” pontok, de nem ismerte fel a „koincidens” pontok lehetőségét. Chisholm szerint, ha egy tárgy mozogni kezd egy  $t$  időpontban, akkor  $t$  egy későbbi, de nem egy korábbi mozgásnak a határa. És ha egy tárgy megszűnik mozogni  $t$ -ben, akkor  $t$  egy korábbi, de nem egy későbbi mozgásnak a határa. Álláspontja szerint: „[. . .] az időpont, amikor egy dolog mozogni kezd, azonos azzal az időponttal, amikor az megszűnik nyugalomban lenni, és az az időpont, amikor egy dolog megkezd a nyugalmi állapotát, azonos azzal, amelyikben az megszűnik mozogni”. (19. o.) Egy másik kérdés a mozgással kapcsolatban: vajon mozog-e (és ha igen, milyen irányba), vagy mozdulatlan-e egy függőlegesen földobott test, amikor röppályájának csúcán van? Mi jellemzi ezt a „kritikus pillanatot”? Lehetséges-e, hogy egy földobott

\* *Time and Cause. Essays Presented to Richard Taylor*, ed. Peter van Inwagen, D. Reidel, Dordrecht 1980, 313 oldal. (Philosophical Studies Series In Philosophy)

test az apexben — ugyanabban a pillanatban — egyszerre mozog is és nem is mozog? Vagy sem nem mozog, sem nem mozdulatlan? Vagy, hogy mozdulatlan? Ismét másként téve föl a kérdést: vajon egy függőlegesen földobott tárgy nyugalomban van-e azon pillanat előtt, mielőtt elkezdi esni lefelé? Brentano szerint a tárgy az apexben nincs teljes nyugalomban, hanem van egy pillanat, amelyben a tárgy esésének kezdete egybeesik a fölfelé haladásának megszűnésével.<sup>1</sup> Chisholm szerint egy függőlegesen földobott tárgy mozgásában — elvileg — hatféle eset lehetséges: 1. A mozgás kezdete (a korábban már megadott definíció szerint). 2. A fölfelé haladás (van korábbi és van későbbi fölfelé haladás). 3. az apex elérése (van korábbi, de nincs későbbi fölfelé haladás). 4. Az apex elhagyása (van későbbi, de nincs korábbi lefelé haladás). 5. A lefelé haladás (van korábbi és van későbbi lefelé haladás). 6. A mozgás megszűnése (a korábban már megadott definíció szerint). Brentano szerint a 3. és a 4. pillanat ugyanaz, de ennek a pillanatnak két része, „két arca” van. Chisholm szerint: minthogy a „fölfelé haladást”, illetve a „lefelé haladást” 2. és 4. szerint definiáltuk, nem állíthatjuk azt, hogy a tárgy az apexben egyszerre halad fölfelé is és lefelé is, mert ebben az esetben ellentétbe kerülnénk a definíciókkal, hanem azt kell elfogadnunk, hogy a tárgy az apexben-lét pillanatában nem halad sem fölfelé, sem lefelé. Egy test mozgásban is és nyugalomban is lehet ugyanabban a pillanatban (de nem ugyanabban az időközben). A tanulmány első, „reális” részében Chisholm fejtegetései rendkívül érdekesek, függetlenül attól, hogy azok eredményeit a továbbiakban egy, számunkra különös téma megvilágítására használja föl: Mendelssohnnak a lélek halhatatlanságára vonatkozó fejtegetéseit elemzi.

Jól ismertek a filozófiai viták azon kérdés tekintetében is, hogy van-e „folyása”, „múlása” az időnek. Erre vonatkozó szubjektív élményünk igen erős. De a filozófusok jelentős része (pl. Bertrand Russell is) kétségbe vonja az idő „tranzienst” jellegét. Nincs olyan entitás — mondják — ami megfelelné a „mozgó MOST-nak”. Az idő nyugalomban van. Ugyanakkor nem csekély azoknak a száma, akik tovább érvelnek a mozgó idő mellett: az idő szállítja felénk az eseményeket a jövőből, majd magával viszi azokat a múltba.<sup>2</sup> Ezzel a témával kapcsolatos J. J. C. Smart kitűnő tanulmánya („Az idő és a valamivé-levés”), amelyben Richard Taylорral vitázik. Taylor a tér és az idő egyik különbségét abban látta, hogy adva van az idő mozgása, egy másra nem redukálható „tisztá valamivé-levés”, „tisztá keletkezés” (pure becoming).<sup>3</sup> Smart szerint — bár valóban érezzük az idő múlását — a „pure becoming” nem más, mint illúzió. Ismeretes olyan nézet is, amely szerint az események adva vannak az időben, s

<sup>1</sup> Brentano szerint, bár lehetséges, hogy egy dolog létezik egy bizonyos időben és nem létezik egy másikban, mégis, nincs olyan esemény, mint „a dolog létrejötte”, sem olyan esemény, mint „a dolog elmúlása”. (Brentano 1867 és 1870 között metafizikát adott elő Würzburgban: ott fejtette ki gondolatait a „pleróizisról”.)

<sup>2</sup> Pl. G. N. Schlesinger: „How Time Flies?”, *Mind* 1982, 501—523. o. — Lásd erről a témáról pl. Ferrel Christensen: „Die Quelle des Flusses der Zeit” *Ratio* 1977, 121—134. o.

<sup>3</sup> Richard Taylor: *Methaphysics*, 2. kiad., Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1974, 8. fejezet.

az emberi tudat az, amely felénk halad és szembetalálkozik velük a jövőben. Eszerint az „idő folyása” nem az objektív valóságnak, hanem a tudatnak a sajátossága. Smart szerint ez a nézet is inkohereus. Bárhogy fogjuk is föl az „idő menetét” (passage of time), akár az idő, akár az időbeli események, akár az időre vonatkozó tudat mozgásának tekintjük azt, Smart szerint mindig kínálkozik egy kézenfekvő ellenvetés. Minden mozgás egy térbeli pozíció-változás és egy időbeli pozíció-változás hányadosa. De mik lesznek ennek a törtnek a számlálója és a nevezője amikor maga az idő van mozgásban? Egyaránt másodpercek? Miként lehet elképzelni egy mozgást, amikor másodpercek mozognak, másodpercről másodpercre? Smart szerint: sehogy. A „valamivé-levés” — normálisan — kétváltozós predikátum. De a „pure becoming” egy monadikus predikátum lenne. Mi az a valami, ami valamivé változik — „pure becoming” esetén? Ez a fogalom — szerinte — tarthatatlan.

Érdekes továbbá Smart vitája C. D. Broaddal,<sup>4</sup> aki szerint a jövő üres, az idő halad előre és egyre újabb és újabb szeleteket rak hozzá a korábban már megvolt univerzumhoz. A múlt „előretolakszik” az üres jövőbe. A világ  $t_2$ -ben nagyobb, mint  $t_1$ -ben volt (föltéve, hogy  $t_1 < t_2$ ). Smart szerint az univerzum ilyen növekedése ismét nem lehet időbeli folyamat, mert ha az lenne, ismét az időnek önmagára vonatkoztatott hányadosához jutnánk. „Vajon” — hangzik Smart ellenvetése — „lehet-e az Univerzum más értelemben nagyobb, másodpercről másodpercre, mint amilyen 'értelemben' egy adott vonalzó centiméterről centiméterre hosszabbá válik?” (9. o.) Nem tudja elfogadni Broadnak azt a nézetét sem, hogy a növekvő univerzum korábbi szeletei „együtt léteznek” az univerzum jelen szeletével. Ellenvetése: a múlt és a jelen szeletek nem létezhetnek *most* együtt, hanem azok (időtlen értelemben) együtt léteznek *különböző* időpontokban. A magam részéről meggyőzőnek tartom Smart álláspontját. Az „idő múlása” csak metafora lehet. Nem érthető, hogy miként lehet egyszerre, fölváltva (objektív tartalommal) beszélni az „események múlásáról” és magának az „időnek a múlásáról”. Emlékeztetek Nicolai Hartmann érveire: ha az idő múlna, akkor sebessége is lenne, de az időnek nincs sebessége, mert az idő nem helyezkedik el időben, ahogyan a térnek nincs kiterjedése, mert a tér nincs a térben. (Kiterjedésük a dolgoknak van a térben.)

Irving Thalberg („Fatalizmus a múlt és a jövő tekintetében”) Taylornak azzal az álláspontjával vitázik, amely szerint a jövő éppúgy egyértelműen determinált, mint a múlt. Taylor ezt írja: „Egy fatalista [...] úgy gondol a jövőre, mint ahogyan mindannyian gondolunk a múltra [...], ti. mint valami készre, rögzítettre [...] Sohasem kísérhetjük meg módosítani azt [...] Senkit sem kell meggyőzni arról, hogy a fatalizmus az egyetlen megfelelő módja annak, ahogyan a múltat lehet szemlélni. Az, hogy kevésbé nyilvánvaló, hogy ugyanez a megfelelő módja a jövő szemlélésének, talán részben nagyobb tudatlanságunknak a következménye a jövő tekintetében.”<sup>5</sup>

<sup>4</sup> C. D. Broad: *Scientific Thought*, Routledge and Kegan, London 1949, 2. fejezet.

<sup>5</sup> Taylor, i. m. 60. o.

Thalberg ezt az álláspontot, amit röviden PFF-fel jelöl (= pastfuture-fatalism), sikerrel cáfolja. Ha a jövő éppúgy „kész” lenne most, ahogyan most, kétségtelenül, „kész” a múlt abban az értelemben, hogy ami megtörtént, azt nem lehet meg nem törtétté tenni, akkor a jövő formálására irányuló minden erőfeszítésünk értelmetlen lenne. (A jövő úgylátva elkerülhetetlenül jelenné válik.) Thalberg okfejtésének részleteire nem tudok kitérni, csupán egy meggyőző érvet említek meg. Tegyük föl, hogy terroristák robbantóbombát helyeztek el egy bank bejáratánál, és azt úgy időzítették, hogy az éjfélkor robbanjon. Éjfélkor még hosszú órák vannak hátra. Ennek ismeretében valaki pl. ezt állítja a jövőről: „A robbanás súlyos anyagi károkat fog okozni, de halálest nem fog bekövetkezni.” Ez a megfogalmazás a jövő *fatalista* koncepciójának felel meg. De ez az állítás nem pontos, mert korrekt módon valójában (a példánál maradva) csak ezt lehet állítani: „A robbanás súlyos anyagi károkat fog okozni, de halálest nem fog bekövetkezni — *hacsak valami közbe nem jön.*” (Pl. a rendőrséget tájékoztatják és időben hatástalanítják a bombát.) Ez a megfogalmazás már nem kategorikus prognózis, hanem csak *kondicionális*, és — ennél fogva — *nem fatalista*.

A kötetet — már említett színvonalbeli egyenetlenségei és eléggé vegyes tematikája ellenére — mindazok figyelmébe ajánlom, akik az idő, vagy az okozatosság, vagy a szabad akarat témájával foglalkoznak.

## SZEMLE

### „NÉGY PARADOXON EGY CSAPÁSRA”\*

BODNÁR M. ISTVÁN

Rafael Ferber, a könyv<sup>1</sup> szerzője, Zénón négy mozgás-apóriájában egy mélyebben fekvő fundamentális paradoxon megjelenéseit szeretné látni: a kiterjedéssel rendelkező idő- és tér-intervallumok oszthatatlan és kiterjedés nélküli pontokból állnak. Zénón paradoxonainak méregfogát ily módon megtalálva, Ferber azonban gyorsan a segítségünkre siet, hogy a Zénón érveitől ránk tört bizonytalanságból kimenekítsen minket. Gyógymódja meglepően egyszerű: elég a tér és az idő végtelen oszthatóságát elvetni és, a modern fizika eredményeivel összhangban, minimális és oszthatatlan tér-, illetve időintervallumok létezését posztulálni, és ezzel Zénón érveinek minden meggyőző ereje semmivé foszlik. De Ferber tovább megy: ezen atomisztikus tér- és időfelfogás talajáról „megcáfolja” Kantot, bebizonyítja a tér és az idő végességét (azaz, hogy a világegyetem térben és időben egyaránt határolt), majd, a minimális tér-, illetve idő-intervallum létezésének *normatív* értelmezésével, matematika és fizika, teória és empiria viszonyát reformálja meg. Eközben betekintést enged egy meglepő jelentéseméletbe: megtudjuk, hogy a deskriptív mondatok nem is deskriptívek, hiszen a világ nem a tények stb. összessége, hanem azon dolgoké, amelyeknek tényeknek stb. *kell* lenniük, és egyáltalán, a tapasztalatot nem a tiszta

teoretikus, hanem a gyakorlati ész princípiumai szabályozzák, ez pedig Ferbernél interszubjektív akarat, illetve érdek, amely megszabja a fizika játékszabályait.

Túl sok azonban mindez egy lélegzetre — lássuk a finomságokat is.<sup>2</sup>

Ferber, könyvének első két fejezetében, a paradoxonok interpretálásán (6—33. o.) és bizonyos más interpretációk elemzésén vagy elvetésén (34—49. o.) fáradozik. Az első két paradoxon kapcsán nem tesz számottevően új megjegyzést: inkább — erre még szüksége lesz — azokat a gondolati alapkövetelményeket rögzíti, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a paradoxonok egyáltalán működésbe tudjanak lépni. Ezek:

(a) hogy a bejárando térszakasz kontinuos és határtalanul osztható (6. o.);

(b) hogy a térpontok oszthatatlanok és kiterjedés nélküliek (7. o.).

Ha hihetnénk Ferbernek, ezt előtte senki sem látta világosan. Nála szinte *ceterum censeová* rögzülnek az ilyenféle mondatok: „Sajnos nála [J. Barnes-nál], mint ahogy G. Vlastosnál is, hiányzik [...] mindkét alapfeltevés megfelelően explicit megadása[...].” (40. o.). Hogy úttörő jellegét hangsúlyozza, ezt az ellenvetést Ferber még Arisztotelészre is ki akarja terjeszteni. A 4—6.

\* Rafael Ferber: *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*, „Zetemeta” sorozat 76, Verlag C. H. Beck, München 1981.

<sup>1</sup> A szövegben szereplő számok, egyéb megjegyzés hiányában, Ferber könyvének oldalszámai. További rövidítések: AF = Allen—Furley: *Studies in Presocratic Philosophy*, KR = Kirk—Raven: *The Presocratic Philosophers*. Arisztotelész *Fizikáját* Bekker kiadásának oldalszámai stb., Szimplikioszt Diels kiadásának oldal- és sorszámait szerint idézem.

<sup>2</sup> Ferber gondolatait a szakirodalom általában óvatos helyesléssel vagy kimondott lelkesedéssel fogadta. Az enyém-től eltérő véleményeket találhatunk a könyvről pl.: Malcolm Schofield, in: *Classical Review* 32 (1982), 188 skk. o., Jonathan Barnes, in: *Greece and Rome* 29 (1982), 99 skk. o.



oldalakon *megmutatja* a *Fizika* azon helyeit, melyek (a) és (b) mellett érvelnek, majd így folytatja: „ezek [ti. ezek a föltevések] Arisztotelésznek annyira magától értetődőek, hogy még csak meg sem említi őket. Hiszen egy filozófus saját legfundamentálisabb előfeltevéseit általában meg sem említi.” (8. o.) Körülbelül ugyanennyire kell komolyan vennünk azt is, amikor a fenti elmarasztalás másokra vonatkozik.

A harmadik és a negyedik apória értelmezésénél már komoly munka vár Ferberre: a Tannéryre visszamenő modern ortodoxia ugyanis a négy mozgás-ellenes érvet két párba állította, s más-más mozgáselméletet rendelt hozzá az egyes párokhoz. Eszerint az első két paradoxon volna hivatott a végtelenül osztható nagyságokat alapul vévő fölfogással leszámolni, a második kettő pedig az atomisztikus tér- és időfelfogásba ágyazott mozgáselméletek megsemmisítő kritikája lenne.<sup>3</sup>

Ferber, mivel mindegyik apóriánál ugyanazt a konfliktust akarja látni más és más koreográfiában, teljesen érthetően veti el a 3. és a 4. apória bevett értelmezését. Valójában ezek az értelmezések igen kétes előfeltevésekre épülnek, nem érdemlik meg részvétünket, s már szinte szokássá is vált kikezdeni őket. Annál kétesebb azonban, amit Ferbernél kapunk: nem hiszem, hogy a 3. apória *csakis* a kontinuum-elméletekkel szemben lenne használható, mint ahogy ő akarja; a 4. apóriánál pedig szerintem egyenesen műhibák sorozatát lehet Ferberre bizonyítani.

A mozgó nyíl áll-áll, mert mozgása során minden egyes pillanatban valahol *van*, s azon a pillanaton belül arról a helyről nem mozdul el. Mármost, akár véges, akár végtelen sok pillanattól áll egy bizonyos időintervallum, az érv értelmében a mozgás paradoxnak fog mutatkozni: mikor is történt meg, ha az intervallum egyetlen pillanatában sem történhetett meg? E paradoxon előfeltevését Arisztotelész megjegyzéséből próbálják a filológusok föltárni. A kérdéses mondat: „az idő [nem] áll a most-okból” (Z 9, 239b31—’2), illetve „az idő nem áll az

oszthatatlan most-okból” (Z 9, 239b8—’9), egyesek szerint magától értetődően annyit tesz, hogy az idő nem állhat *kiterjedés nélküli* oszthatatlan most-okból (pl. Ferber), mások előtt meg az magától értetődő, miszerint Arisztotelész eltiltja, hogy *kiterjedéssel bíró* oszthatatlan most-ok lennének az idő alapelemei (pl. Vlastos; vö. Arisztotelész: *Fizika*, Z 2).

Amennyire meg tudom ítélni, Arisztotelész nem kötelezi el magát — szövegében az a fontos, amit nyomatékosan többször is kimond, hogy ezek az elemek nem lehetnek oszthatatlanok (lásd legfrappánsabb példaként *Fizika*, Z 1, 231a26—’b4). Ahol pedig Arisztotelész egy, a 3. apóriával analóg és arra fordulataiban is kísértetiesen emlékeztető érvet használ (Z 1, 231b18—’2a22) a szövegösszefüggésből inkább a kiterjedt oszthatatlanok elleni támadásra gondolhatunk, hiszen az itt adott példa szerint egy szakasz (mely maga nyilván kiterjedt) *három* atomi egységből áll. Túlzás lenne ezt a szemléltető példát döntő érvként fölhasználni (ahogyan Vlastos teszi). Az azonban szembeszökő, hogy Arisztotelész a Z könyv fejtegetései során az *oszthatatlan* alapelemek elvetésével foglalkozik, csak ezek oszthatatlanságát kihasználva — metrikus problémák nem, vagy csak érintőlegesen szerepelnek a könyvben. Ennyiben tehát az idő sem véges sok kiterjedt, sem végtelen sok kiterjedés nélküli most-ból nem állhat; ha tehát Arisztotelész a 3. apóriánál megjegyzi, hogy a tévkövetkeztetés csak annak az előfeltevésnek az elfogadásával következik, hogy az idő most-okból áll, akkor valószínűleg a rivális teória mindkét variánsával végezni akar.

A 4. apória értelmezéséért (14—31. o.) Ferberben iskolaalapítót kell tisztelnünk: az arisztotelészi, illetve arisztotelianus, a Tannéryvel megjelent antipüthagoreus fölfogás után, az érvet Ferber most olyan módszerrel veszi szemügyre, amelyet legtalálósabban *csonkolósnak* nevezhetnénk. Mint megtudjuk, az érv arisztotelészi leírásának 21 sorából csak 4 (!) tükrözi Zénón intencióit, a többi Arisztotelész értelmezése, kibővítése és cáfolata, melyek során Arisztotelész olyan

<sup>3</sup> Ehhez a kétfrontos harchoz aztán szokás egy kissé zavarodott, szinte kétkulacos ellenfelet is posztulálni, a püthagoreusokat. Ők, ahogy pl. Raven mondja (KR 297. o.) „összekeverték az aritmetika oszthatatlan egységeit a végtelenségig osztható geometriai nagyságokon található pontokkal”, és Zénón apóriái erre a zűrzavarra mértek volna megsemmisítő csapást — olyannyira, hogy nem is bukkan föl újra e hagyomány emléke. (Vö. Vlastos Zénón-cikkével az Edwards-féle filozófiai enciklopédiában.)

szemléltető példát vezet be, amely tulajdonképpen elfedi azt, amiről a paradoxon szólni akar (22—23. o.). Mivel Arisztotelészen kívül nincs forrásunk az apóriákról (jellemző módon Szimplikiosz még azt sem tudja, hogy hány apóriát írhatott tulajdonképpen Zénón, nemhogy az egyes apóriák részleteiről, Arisztotelészről függetlenül, be tudna számolni; lásd *Simpl. in Phys.* 1012,26—'9), ez az eljárás csak akkor indokolható, hogyha ezt a 4 sort, mely az érv arisztotelészi parafrázisát tartalmazza,

- (1) tudjuk az azt követő példától függetlenül, annak ellenére értelmezni;
- (2) ha a független értelmezés olyan filozófiai/matematikai interpretációt enged meg, amit Arisztotelész példája kizár.

Az (1) követelményt még kielégíti Ferber javaslat: a *Fizika* 239b33—'5 sorok mondata — „A negyedik pedig az, amely a stadionban azonos tömegek mellett ellenkező irányból elhaladó azonos tömegekről szól, ahol az egyik [tömegsor] a stadion végétől, a másik a stadion közepétől indul, azonos sebességgel[. . .]” — kétféleképpen érthető. A leírt kísérletet elképzelhetjük úgy, hogy két mozgó tömegsor elhalad egy harmadik, nyugalomban lévő együttes mellett — Arisztotelész ilyen példával fogja illusztrálni a mondatot a következőkben —, vagy hogy a két tömegsor csak egymás mellett halad el, nyugvó vonatkoztatási rendszert az apória nem tartalmaz, az csak Arisztotelész betoldása.

A kétértelműség forrása az, hogy az *azonos tömegek mellett* kifejezést lehet a két mozgó tömegsor mellett harmadik sorra érteni,<sup>4</sup> vagy — ami kevésbé valószínű — tekinthetjük kicsit túlbonyolított formulának is, mely azt akarja helyettesíteni, hogy *egymás mellett*, s mivel a két mozgó sor azonos tömegű, azt is igaz állítani, hogy azonos tömegű sor mellett haladnak el. Ez utóbbi fölfogásról Ferber becsületesen jelzi, hogy ez csak az egyik lehetőség<sup>5</sup> (24—25. o.).

<sup>4</sup> Ez az egyszerűbb értelmezés: ellenkező esetben inkább *egymás mellett-et* (par' allélusz-t) várnánk a különben is túlbonyolított mondatban. Annyira ez a fölfogás lett a filológiai konszenzus, hogy Lachelier betoldását, miszerint olvassunk inkább *par' iszúsz esztótaszt*, legyen a kifejezés egyértelműen „egy helyben álló azonos tömegek mellett”, mint fölöslegeset, figyelemre sem méltatta az irodalom.

<sup>5</sup> Nem úgy, mint Jaap Mansfeld, aki szerint a mondat *csak* így érthető (*Rheinisches Museum* 125 (1982)). De akkor Arisztotelész miért nem így értette?

<sup>6</sup> *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922), 616—617., 606. o.; fanciául az *Études d'histoire de la pensée philosophique* c. kötetben (1961 és 1971), 23—24. és 12. o.

Az arisztotelészi illusztráció eltávolítása után Ferber rámutat arra, hogy fölösleges (és könnyen lehet, hogy Arisztotelészről származik) az, hogy

(a) több tömegből álló sorokról van szó (23. és 30. o.);

(b) ezek ellenkező irányból mozognak (30. o.). Így bizony alig marad valami a megszokott apóriából, viszont talán alapvetően új gondolat fog kerekedni belőle. Ezek után Ferber amputált paradoxona a következőképpen hangzik: Ha *A* elindul a stadion felétől, *B* pedig a végétől, és rendre megfutják pályáikat, *A* a rá kirótt utat fele annyi idő alatt teszi meg, mint *B*, föltéve, hogy sebességük azonos. Zénón most azt fogja megkísérelni, hogy bebizonyítsa, hogy ezek az idők egyenlők is (25. o.). Ahhoz, hogy *A* ill. *B* eljusson a stadion két végére, mindkettőjüknek végtelen sok időpontból álló időszakaszt kell végigjárnia (25—26. o.). Ha azok a feladatok, melyekről a 3. apória bizonyította, hogy nem teljesíthetők, valami más módon mégis végrehajthatók lennének, akkor ugyanannyi időt, ti. végtelen sok időpontot emésztene föl mind a kettő.

Első pillantásra úgy látszik, hogy ez az interpretáció megéri a vele járó szövegkezelési nehézségeket. Ne felejtjük azonban el, hogy a ferberi érv kritikus második fele, a különböző hosszúságú időszakaszok azonosítása, pusztá rekonstrukció, erre a hozzárendelésre semmi sem utal a rövidke szövegben. Valójában Alexander Koyré egy cikkében (melyet Ferber láthatóan nem ismer) már 1922-ben megmutatta,<sup>6</sup> hogyan lehet egy ilyen szellemű interpretációba a Ferbertől száműzött szövegeket is beemelni — nála éppen az arisztotelészi illusztrációban leírt elmozdulások hozzák létre a két különböző hosszúságú szakasz pontjai között az egy-egy értelmű megfeleltetést.

A szövegcsonkolásos módszer tehát (2) kikötésünkön elbukik: van a teljes szövegnek azonos tartalmú magyarázata, sőt abban az olvasatban az érv *kulcslepését* Arisztotelész pon-

tosan leírja; míg Ferbernél csak hallgatólágoosan kellene odaértenünk valamiből. Ugyanerről a paradoxonról Ferber még, helytelenül, megjegyzi, hogy Arisztotelész egy mondata máshol (*Topika*,  $\theta$  8, 160b8—'9) megerősíti az előbbi értelmezést (30. o.). Itt azt találjuk, hogy Zénón szerint nem lehet mozogni és a stadionon végigfutni. Ez azonban minden valószínűség szerint az 1. apória;<sup>7</sup> mindenesetre a 4. apória konklúziója más, és ezért, ha Arisztotelész történetesen erre a paradoxonra gondolna is, egy ennyire pongyola megjegyzés nem lehet perdöntő.

A 4. apória infinitista értelmezése *nem* állítja új fénybe a Zénón—Anaxagorász viszonyt (Ferber 30. és 64. o. ellenére). Önmagában is valószínűtlen, hogy Anaxagorász a maga mívesen részletezett fogalomrendszerét egy föltehetőleg rövid lélegzetű apóriából merítette volna. Nincs is szükség erre a föltetelezésre — Zénón szó szerint fennmaradt töredékei jóval több ponton hoznak Anaxagorászéval azonos gondolatmeneteket, noha végkövetkeztetések szemléltomást homlokegyenesen ellentmondók egymásnak.<sup>8</sup>

A 4. paradoxon részletes tárgyalása során Ferber megkeresi azok előföltevéseiben a közös elemeket, és segítségükkel kimondja a zénóni „fundamentális” paradoxont (ami a szakirodalomban korábban mint Zénón metrikus paradoxona szerepelt). Ez pedig az, hogy a következő két állítás nem lehet egyszerre igaz:

- (A) egy tér-, illetve időszakasz folytonos, azaz itt: sűrű;
- (B) egy tér-, illetve időpont oszthatatlan és kiterjedés nélküli (50. o.).

Mivel „mind a négy paradoxon csak egy mélyebben fekvő paradoxon felszínét képezi” (51. o.), ezért az alapparadoxon megoldásával vagy kiiktatásával „a [...] 4 mozgásparadoxon is egycsapásra el lesz intézve” (62., illetve 63. o.). Ezt a csapást a modern fizika méri az antik bölcs gondolataira — bizonyos megfontolások ugyanis arra mutatnak, hogy sem (A), sem (B) nem igaz, a tér, illetve az idő szigorúan atomos, és ezek az atomok ugyan oszthatatlanok, de van kiterjedésük (56—62. o.). A Zénón fölötti győzelem

szabályos *knock-out*nak látszik — a fizika jelenlegi állása mindegyik apóriát már régen hatályán kívül helyezte.

De gondoljuk csak végig a problémát most már általánosságban is. Adva van egy első ránézésre helyesnek föltűnő levezetés, amelynek végeredményét valamiért nem tudjuk elfogadni. Ilyenkor valóban elégséges rámutatnunk valamelyik premisszára, hogy ti. az hamis, és ezzel meg is szabadultunk a nem kívánt következmény(ek)től. Ez azonban nem minden. Az érv elemzését tovább kell folytatnunk, és meg kell vizsgálnunk, hogy a többi premisszát vagy előföltevést is mind kihasználtuk-e a levezetés során, hogy azok megkérdőjelezése mennyiben módosítja következményünket. És végül, amennyiben ez racionálisan megtehető, javaslatot kell adnunk arra, hogy melyik premissza elvetése mennyire plauzibilis, mintegy rangsorolnunk kell premisszáinkat. Ha egy paradox érvsor csak egy kitüntetett előföltevés elvetése után veszíti el konkluzivitását (vagy a többi premissza elvetése valamiért igen valószínűtlen), akkor ezt az eljárást tekinthetjük úgy, mint ezen előföltevés cáfolását, negáltjának *reductio ad absurdum*mal történő bizonyítását.

És itt térjünk vissza Ferberhez. Ha, mint azt Ferbernek állítani látszik, az apóriák fenyegető következménye *csak* azon a radikális módon kerülhető el, hogy az időt, a teret és a testeket atomos szerkezetűnek tekintjük, akkor Zénón — akaratán kívül — megteremtette az atomisztikus hipotézis *logikai* bizonyításának kulcselemeit. Azaz, ez a fölfogás megszűnne *empirikus* elmélet lenni: az apóriák elemzése megmutatná, hogy egy mozgást tartalmazó világ konceptuális sémája csakis atomisztikus lehet. Ferber sehol sem vonja le ezt a következtetést, de álláspontjából ez szigorúan következik: ellenkező esetben nem vethetné el mások, más alapokon álló megoldásait a paradoxonokról.

Világos, hogy hasonló megfontolások késztették a szakirodalom szerzőinek többségét arra, hogy ne az apóriák atomista cáfolatával foglalkozzanak, még ott sem, ahol ez kézenfekvő lett volna. Egyébként is Évellin az apóriák atomis-

<sup>7</sup> Vö. Raven (KR 292. o.) és Vlastos AF 215n2 [201], és még sokan mások. Az ellentétes nézeteket Ferber szóra sem méltatja.

<sup>8</sup> Lásd erről Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*.

ta kritikáját már a múlt században kimerítően elvégezte. Ferber olyan kifogásai, hogy ő azért lép tovább pl. Évellinen, mert míg az *megoldani* véli a paradoxonokat, a helyes magatartás azok *kiiktatására* törekedni, csak bűvészkedések. Természetes, hogy — akárhol tart is a modern fizika — a következő kérdés az lett, hogyan értelmezhető a mozgás folytonos idő, tér és testek esetén, hogy ilyen föltételek között mennyiben nem konklúzivak az apóriák, és a megoldások nagy többsége valóban érdekes és értelmes megoldási javaslat erre a kérdésre.

Van Barnesnak egy megjegyzése (*The Presocratic Philosophers*, vol. 1., 245—246. o.), melyet Ferber csak „sajnos nagyon zavaros diszkusszió-nak” tud aposztrofálni (40. o.). Itt Barnes, a maga barokkos modorában ugyan, de egyértelműen mondja ki, hogy „[...] amondó vagyok, hogy a tér szerkezetének kérdése empirikus kérdés [...] így (2) [ti. hogy a tér, idő és testek *nem* atomosak] igaz lehet: a fizikai elmélet egy igaz kijelentése lehet. [...] Céltalan lenne tovább spekulálnunk erről a kérdésről: hagyjuk rá (2)-t [...] Zénónra.” Ferbernek erre kellett volna gondolnia, és egy alapvetően hibás koncepciótól szabadulhatott volna meg.<sup>9</sup>

Zénónnal végezvén, Ferber bizonyos „kapcsolódó” problémákra tér át. Mivel meggyőződése, hogy az atomisztikus tér-idő fölfogás más filozófiai téveszméket is könnyedén fölszámol, valószínűleg példaadási szándékkal, Kant nézeteivel vív meg. Leszögezi, hogy ha a tér és az idő fizikai, empirikusan adott diszkrét elemekből áll, akkor Kantnak nincs igaza abban, (a) hogy a tér és az idő nem empirikus fogalom; (b) hogy a tér és az idő minden szemléletünk alapja (76. o.: Ferber szerint minden ellent-

mondás nélkül elgondolhatjuk, hogy tér és idő mint fizikai-empirikus diszkrét nagyságok nincsenek);

- (c) hogy a tér és az idő az érzéki szemlélet tiszta formái (77. o.);
- (d) hogy a teret és az időt mint végtelen adott mennyiséget gondoljuk el (78. o.);
- (e) hogy ezek a szintetikus *a priori* kijelentések alapjai stb. stb.

Ferbernek azért a részért is az előbbi szemrehányás jár — filozófiai érveket csak elemezve lehet cáfolni. Annál is inkább, mert itt Ferber kifejezetten szofisztikusan jár el. Miután deklarálja, hogy a tér, illetve az idő fizikai-empirikus primitív kiterjedésekből áll, a kanti aprioritással stb. szemben az előbbieken posztulált *fizikai-empirikus* attribútumot vonultatja föl, és szinte sehol sem azt a tényt, hogy adva vannak minimális kiterjedések.

Talán még kevésbé sikerültek a könyv utolsó lapjai („Die Normativität von Raum und Zeit und die Philosophie des Als Ob”, 85—91. o.). Ferber itt azért különböztet meg, hogy mindent összemoshasson: miután megtudjuk, hogy amikor azt mondjuk, a tér-, illetve időatom ekkora és ekkora, akkor, mivel ez a tény normatívákra megy vissza, ebben a mondatban a kopulát normatív értelemben használtuk: „ekkorának és ekkorának *kell lennie*” (86—87. o.). Második lépésben azonban *minden* tényről kiderül, hogy helyesen csak normatív állításként fogható föl (88. o.). Sajnos, mondja Ferber, ezeket a téziseket itt sem továbbvinni, sem megalapozni nem tudja (89. o.), s így e fejezet valódi értékét illetően, Ferber további munkáinak megjelenéséig képzelőerőnkre vagyunk utalva.

<sup>9</sup> Hasonló fejtegetéseket egy érv elemzéséről lásd Klima Gyula: „Az öt út”, *Világosság* 22 (1981), XII., melléklet, 6b—8a.

## AZ IDŐ DIALEKTIKÁJA

O. D. BRAUER VIZSGÁLÓDÁSAI  
A HEGELI TÖRTÉNELEMFILOZÓFIÁRÓL\*

FEHÉR M. ISTVÁN

A hegeli jogfilozófiáról publikált számos tanulmánya révén méltán ismertté vált Manfred Riedel<sup>1</sup> tanítványi köréhez tartozó Oscar Daniel Brauer disszertációja négy nagyobb — részben összefüggő, részben önálló megközelítésben vizsgálható — kérdéskörrel foglalkozik. Az első fejezet a hegeli történelemfilozófiának a hegeli rendszeren belül elfoglalt helyét, e hely korántsem egyértelmű voltát vizsgálja; a második Hegelnek a történeti-jogi iskolával szemben kifejtett kritikáját rekonstruálja; a harmadik a dialektikus módszer fogalmi problémáit feszegeti, míg a negyedik — az első és a harmadik fejezet problémáit mintegy összefoglalva és elmélyítve — a hegeli időfelfogást, mindenekelőtt a történeti időre való tekintettel, teszi vizsgálódás tárgyává.

Az objektív szellemből az abszolút szellemben való átmenet határmezsgyéjén elhelyezkedő — közelebbről pedig az állam és a művészet szférái között közvetítő — világtörténelem fölfogása már Hegel tanítványai körében is nem kis fejtörést okozott. A világtörténelem e „köztes helyzete”, írja Brauer, egyrészt azt a benyomást keltheti, „mintha a végesség és a végtelenség, az objektív és az abszolút szellem, melyeket szétszakítottnak és önmagukban állónak gondolunk el, csupán egy harmadikban, a világszellemben” volnának egyesíthetők; vagy pedig — fordítva — mintha „a világtörténelem csupán a végesből az abszolútumhoz való pusztá átmeneti stádium jelentésével bírna” (20. o.). Joggal tehető föl akkor a már a Hegel-tanítvány Gans által megfogalmazott

kérdés, hogy ti. az állam, mely Hegel számára önmagában történeti, hogyan „zuhanhat bele” a világtörténelembe, és hogy — másrészt — a művészet, a vallás és a filozófia, melyek Hegel számára „nem pusztán a maguk történeti kontextusából érthetők meg, hanem egyúttal magának a történelemnek a lényegét is konstituálják, hogyan szemlélhetők mármost egy állítólagos 'abszolútum' történelmen túli autonóm szférájaként”, illetve hogyan rendelkezhetnek ugyanakkor maguk is „történelemmel” (21 sk. o.).<sup>2</sup> Hermann Ulrici „az objektív szellemből az abszolút szellemben történő átmenetet” 1841-ben „dialektikus *salto mortale*-nak” nevezte; s e probléma értelmezésekor a többi Hegel-tanítvány is meglehetősen kényelmetlen helyzetben találta magát. Michelet a történelemfilozófiában a rendszer voltaképpeni megkoronázását látta, úgyhogy a hegeli filozófia általa adott ábrázolásában azt az esztétika és a vallásfilozófia után tárgyalta, s ezzel a hegeli rendszert egy általános historizmusban oldotta föl. Rosenkranz ezzel szemben megtartotta ugyan a történelemfilozófiának a hegeli rendszerben betöltött helyét, ám amikor hozzáfűzte, hogy az „erkölcsiség” sem kevésbé abszolút, mint az abszolút szellem, s a művészet, a vallás és a filozófia csak a maguk korában érthetők meg, akkor — írja Brauer — a történelemfilozófia rendszertani helyének ambivalenciáját csak még hangsúlyosabbá tette (21. o.).

A tanítványok zavara, írja Brauer, korántsem véletlen; „a hegeli megoldás valóban kétértelmű, s

\* Oscar Daniel Brauer: *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann—Holzboog, Stuttgart — Bad Cannstatt 1982, 204 oldal. A továbbiakban, minden külön megjelölés nélkül, a szövegben hivatkozunk e kötetre.

<sup>1</sup> Lásd pl. *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965; *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969; *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied und Berlin 1970.

<sup>2</sup> Ugyanezt a dilemmát, „az abszolút szellem és történelem közötti tisztázatlan viszonyt” tárgyalja Lukács György is a *Történelem és osztálytudatban* (vö. Magvető, Budapest 1971, 416 skk. o., különösen 418. o.).

→ e kétértelműség a dolog természetében rejlik”. Egyrészt ugyanis „a modern állam eszméje a történelmi fejlődés végeredménye. Eszerint a világtörténelem fogalma az állam fogalma fölött áll. Másrészt a világtörténelem csupán az állam modern fogalmában és annak egzisztenciaformáiban válik nyilvánvalóvá. Így kettős függőség keletkezik, ti. az államnak a világtörténelemtől és a világtörténelemnek az állam modern fogalmától való függősége” (22. o.) A továbbiakban Brauer a történelemfilozófia rendszertani helyének ambivalenciáját a hegeli filozófia fejlődéstörténetének perspektívájából magyarázza, azzal nevezetesen, hogy míg a fiatal Hegel számára a világtörténelem az egész rendszer számára alapvető jelentőséggel bír, s nem korlátozódhatott a rendszer egy szerény pontjára, addig az enciklopedikus rendszer eszméjének előtérbe nyomulásával a „történelem” helyére egyre inkább a „szellem került, azzal a következménnyel, hogy az utóbbi kifejtése „a fogalmi fejlődés dialektikájára és egy genetikus-történelmi dialektikára úgyszólván széthasad”, s „a dialektikus-genetikus perspektíva az önállóvá vált fogalmi dialektika mögött egyre inkább háttérbe szorul” (23. o.): így születik meg a „világtörténelem” filozófiájának mint a rendszer egy jól meghatározott részének az eszméje; az a szükségyszerűség, hogy a dialektikus fejlődés mellett a történelmi fejlődés külön tárgyalásra szorul. Eszerint akkor az objektív szellem filozófiája egy szisztematikus-fogalmi részre (Jogfilozófia) és egy szisztematikus-történelmi részre (Történelemfilozófia) bomlik (26. o.): a *Jogfilozófia* tárgyalja a jogfogalmat és annak alakzatait, a *Történelemfilozófia* pedig az utóbbi történelmi megvalósulásait (30. o.).<sup>3</sup> A rendszereszmé változásának ellenére Brauer azon az állásponton van, hogy a későbbi, az enciklopedikus rendszer tengelyét továbbra is a történelem alkotja (23 sk. o.), noha ezt az állítást, mint majd

látni fogjuk, a későbbiekben sem képes megnyugtatóan megalapozni.

Hegelnek a történelmi-jogi iskolával szemben kifejtett kritikáját rekonstruálva Brauer annak megmutatására helyezi a hangsúlyt, hogy álláspontját Hegel két ellentétes nézet közti közvetítésként próbálta kidolgozni: egyrészt a természetjog nála nem örök és történetetlen eszményként kerül tárgyalásra — hiszen az eszmény is a történelembe tartozik, amennyiben egy meghatározott valóság ellen irányul —, másrészt pedig a pusztán pozitív jog sem föltétlenül és csupán „történelmi”, vagyis az ésszerű igazolás számára hozzáférhetetlen (95. o.). Hegel sokkal inkább, véli Brauer, a természetjog és a pozitív jog közti viszonyt magát is történelmi viszonyként igyekszik megragadni.

A hegeli dialektika formáját tárgyalva Brauer nem annyira a hegeli dialektika megalapozását, bírálatát, avagy éppenséggel formalizálását tűzi ki célul, mint inkább annak alapformáját szándékozik kidolgozni (107. o.). „Ezen alapforma első mozzanata”, írja, „szubjektum és objektum differenciálatlan egysége; a második mozzanat ezen eredeti egység széttörése [Brechung]; a harmadik mozzanat az egymásnak ellentmondó mozzanatok szintézise” (110. o.) A második mozzanat egy kettősséget [Duplizitát] tartalmaz, melynek egyik oldala a saját negációjával szembenálló eredeti egység (110. o.). A dialektikus mozgást Brauer egy négyes sémával kívánja érzékeltetni. A kiindulópont a fogalom közvetlen egysége (A); erre következik az egyszerű megkettőződése (-A, +A), majd végül az ellentmondás megszüntetve-megőrzése, illetve a szintézis létrejötte ( $\pm A$ ); Hegel szavaival: az absztrakt vagy értelmi, a dialektikus vagy negatív-ésszerű és a pozitív-ésszerű mozzanat (110 sk. o.). Igen lényeges itt Brauernak az a megállapítása, mely szerint a dialektikus mozgás második mozzanata nem

<sup>3</sup> Az a meghatározás, mely szerint „szabadságfogalom és megvalósulás, jogfilozófia és világtörténelem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint teória és praxis” (38. o.) mindazonáltal kissé elnagyoltnak tűnik. — A főnti interpretációs hipotézissel szemben föl lehet vetni, hogy a jogfogalom megvalósulása magába a *Jogfilozófiába* esik, éspedig az annak harmadik részeként tárgyalt „erkölcsiségbe”; másrészt pedig hogy a hegeli dialektika sajátos szerkezete szerint mindig a rákövetkező kategória az előző *télosza*, míg az itteni interpretáció szerint az a fonák helyzet állna elő, hogy az absztrakt jogtól az államig fejlődő alalkulat volna éppenséggel a rákövetkező történelem célja (lásd Vittorio Hösle ellenvetéseit *Philosophische Rundschau* 30., 1983-as évfolyamának 3—4. számában: 299. o.).

antitézis, hanem két oldal közti antinómia (-A, +A), melyek egyike (+A) a maga negációja által meghatározott eredeti tézis. Ily módon a közvetlen tézis (A) nem cserélendő össze ezzel a másikkal (+A), mely az antinómia egyik oldalát alkotja és az első mozzanatot ismétli — amint az általában a tézis—antitézis—szintézis szokásos sémájában előfordul (111. o.). Ebben az esetben azonban a szintézis sem pusztán a szembenálló oldalak (+A, -A) egysége, hanem az eredeti azonosság (A) és a különbség (+ és -A) ellentéte egységként gondolandó el (uo.). Hogy Hegel is tudatában volt annak, hogy itt éppoly joggal lehet négyességről beszélni, arra nézve a szerző a *Logikának* az „abszolút eszmére” vonatkozó részéből hoz egy fontos idézetet. „A dialektikus módszer alapformáját” — hangzik a következtetés — „tehát csak annyiban lehet hármasságként leírni, amennyiben a második mozzanatot, a megkettőződést, egységként” fogjuk föl (112. o.). Ezen elemzésekhez kapcsolódik ezután egy dialektikus argumentációs séma kifejtése, valamint a hegeli rendszernek — mindenekelőtt pedig a jogfilozófia és a történelemfilozófia viszonyának — a rekonstruált tetrád értelmében való ábrázolása (120—133. o.).

A hegeli időfogalomra vonatkozó vizsgálatát polemikusan állásfoglalás vezet be. „Hegel időelemzése”, írja Brauer, „Heidegger megállapításával ellentétben, egyáltalán nem az arisztotelészi időfelfogás parafrázisa. Hegel [...] nem pusztán túllép Arisztotelészen, hanem éppenséggel egy egészen meghatározott perspektívából lép túl rajta” (135. o.).<sup>4</sup> Hogy Hegel — Arisztotelészszel ellentétben — időelemzése során elsődlegesen nem a „most”-ra orientálódik — amint azt Heidegger véli —, azt Brauer olyan szöveghelyekkel törekszik dokumentálni, melyekben Hegel megkülönbözteti a „véges jelent” az „örök jelentől”, mely utóbbi „konkrét egysége” immár „nem a most” (142 sk. o.). A hegeli időfelfogás heideggeri kritikája Brauer szerint azért elhibá-

zott, mert Heidegger Hegelnek „a kvantitatív most”-ra vonatkozó megjegyzéseit Hegel időfelfogása paradigmaticus esetének tekinti, míg Brauer a fönti szöveghelyek előtérbe állításával egy olyan időfelfogást próbál Hegelből rekonstruálni, melyben az arisztotelészi kiindulópont úgyszólván csak lefokozott mozzanatként van jelen. Míg az arisztotelészi időelemzés a *Fizikában* azokból az apóriákból indul ki — írja —, melyek az idő fogalmában fönnállni látszanak (hogy ti. részekből áll, melyek önállóan nem állnak fönn, hogy osztható és egyúttal oszthatatlan, kontinuitást és diszkontinuitást implikál stb.), addig „Hegel az időt dialektikusan, mint a *fönnálló ellentmondást*, mint lét és nemlét létező egységét gondolja”; „más szóval Hegel az idő ellentmondásosságát az idő lényegének tekinti” (136. o.).

Közelebbi szemügyrevételkor Brauer metakritikájának hermeneutikai bázisa túl szűknek bizonyul. Nem elemzi részletesebben ugyanis a bírált heideggeri álláspont kontextusát; annak a megállapításnak a *jelentését*, mely szerint — összefoglalóan fogalmazva — Hegel időfelfogása az Arisztotelészre viszonyuló időfogalomra orientálódik. Hogy Hegel időfelfogásában több szint különböztethető meg, azt persze nem lehet elvileg kizárni. Maga Heidegger is, az 1925—26-os téli szemeszteren tartott előadásai során, az időre vonatkozó több különböző, időnként összegyeztethetetlennek látszó hegeli szöveghelyet rekonstruálva („így tehát az idő maguk a dolgok, a tiszta öntudat és ugyanakkor egyik sem”<sup>5</sup>), egy ponton bosszusan így kiált föl: „Hegel kann alles sagen über jedes.”<sup>6</sup> Brauer mindenekelőtt azonban afölött siklik el, hogy a hegeli — s nemkülönben az arisztotelészi — időfelfogás kritikája Heideggnél egészen sajátos funkciót tölt be, amennyiben a létkérdésre tekintettel, és pedig „lét és idő” kérdéseként jelenik meg, s így az európai metafizika alapfogalmainak újragondolási-megújítási szándékával kerül kifejtésre. Ezt a horizontot szem előtt tartva, az az állítás, hogy noha időfo-

<sup>4</sup> A heideggeri megállapítást lásd. *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1979, 432. o., valamint részletesebben: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung, Wintersemester 1925/26*, sajtó alá rendezte W. Biemel, Heidegger: *Gesamtausgabe* 21. kötet, Klostermann, Frankfurt/M. 1976. 251 skk. o., különösen 265. o.

<sup>5</sup> Heidegger: *Logik*, id. kötet, 260. o.

<sup>6</sup> Uo.

galmát Hegel először ugyan a természetfilozófiában fejt ki, ám „a természetben az idő nem jut el saját princípiumának valódi megvalósulásáig” (140. o.), hiszen az idő alapvetően „a szellem önkifejlődésének formája” (141. o.) — noha önmagában bizonytalannal jogosult, mindemellett kétséges, hogy a heideggeri pozíciót mennyiben képes megrendíteni. Hiszen, egyfelől, hogy „idő” és „szellem” között lényegi összefüggés áll fenn — tehát hogy az időfogalom Hegelnél nem marad a természetfilozófia keretei közé zárva —, az Heidegger előtt sem maradt rejtve;<sup>7</sup> amint az sem, hogy „a szellem történeti megvalósulása” éppenséggel az „időben” történik.<sup>8</sup> Heidegger ellenvetése itt inkább az, hogy „szellem” és „idő” között Hegel azáltal teremt kapcsolatot, hogy mindkettőt a negáció negációjának úgymond „formális struktúrájával” jellemzi.<sup>9</sup> Hogy Hegel időelemzése másfelől mennyiben tekinthető az arisztotelészi időfelfogás „parafrázísának” — e kérdés eldöntése a mindenkorai interpretációs horizonttól függ. Ha Brauer úgy véli, hogy a „most” Hegelnél nem az idő maga, hanem csupán a „természeti idő” (143. o.), s hogy Hegel Arisztotelészen messze túllép, éspedig azáltal, hogy az időt „dialektikusan, fönnálló ellentmondásként” ragadja meg (136. o.), akkor a dialektikus — mert számára formális-konstruktív, fenomenális bázis híján lévő — sémáktól idegenkedő Heidegger számára itt nem lehet szó lényegi túllépésről. „Az idő mint a szemlélt levés” — fogalmaz az előadások során — „csupán a lét, semmi, levés formális-üres sémájának segítségével kerül [Hegelnél] jellemzésre; egy olyan séma segítségével”, melyet Heidegger „többszörösen is kérdésesnek” talál.<sup>10</sup> „Úgy vélem”, teszi hozzá kicsit később, „hogy az egész [hegeli] természetfilozófia, lényegi alkotórészeit tekintve, egyszerűen egy dialektikus terminusokba foglalt Arisztotelész-parafrázís”<sup>11</sup>; ahol is a „dialektisch gefasste” kitétel (mely Brauer számára talán a túllépést jelentené) épp a lényegi függőséget sugallja. Miként nagyon is lehetséges, hogy „mi sem eshetne távolabb Arisztotelésztől,

mint az időnek lét és 'semmi' levő [werdende] egységeként való felfogása” (144. o.); úgy éppannyira kétséges, hogy Heidegger horizontjáról e meghatározás a hegeli időfelfogást képes-e radikálisan új színben föltüntetni.

Brauer a továbbiakban az idő hegeli dialektikáját elemzi a rendszer további részeiben. Ha Hegel az időt egy nevezetes helyen „a létező fogalomnak”, illetve a fogalom ittlétének [Dasein] nevezte, akkor Brauer törekvése arra irányul, hogy — fordítva — a fogalmat az idő elméleteként interpretálja. Ebben az értelemben írhatja akkor, hogy a hegeli *Logika* „nem más, mint tiszta időformáknak a maguk örök struktúrájában történő leírása”, s hogy „a dialektikus logika az idő logikája” (147. o.). A filozófia Hegel számára ebben a beállításban a „létező *sub specie temporis* elmélete” (148. o.). Ezek a megfogalmazások mindazonáltal kétértelműek: kétségtelen, hogy az idő Hegelnél a fogalom megléte; kétséges viszont a fordítottja, hiszen az idő alapozódik meg a fogalomban, s nem fordítva. Egyáltalán: Brauer elemzései e ponton logikailag elmosódtak, noha szándékuk szerint épp ama, főntebb már idézett álláspontot hivatottak alátámasztani, mely szerint a késői Hegel rendszerének is a történelem alkotja a tengelyét. Noha vizsgálódáai nincsenek híján itt sem a finom meglátásoknak és az éleselméjű fogalmi elemzéseknek, az objektív és az abszolút szellem közötti — az első fejezetben már boncolgatott — viszony problémájának az idő-problémára tekintettel elmélyített tárgyalásában ismét csak azon álláspont tűnik föl, mely szerint „Hegel az objektív-történeti szellemet az abszolút szellemtől egy enciklopedikus-szisztematikus tárgyalásmód kedvéért szakítja szét” (165. o.). Brauer itt azzal érvel — joggal —, hogy „mi lenne Hegel számára a görög történelem a görög művészet és filozófia nélkül, mi a római történelem a kereszténység [...] nélkül, mi a germán világ a keresztény vallás, a reformáció, a reneszánsz és az újkori filozófia nélkül?” (165. o.) — s ennyiben tökéletesen igaza is van. Ám az

<sup>7</sup> Vö. *Sein und Zeit*, id. kiadás, 432. o.

<sup>8</sup> Vö. uo. 435 sk. o.

<sup>9</sup> Uo. 435. o.

<sup>10</sup> *Logik*, i. k., 261. o.

<sup>11</sup> Uo. 265. o.



objektív és az abszolút szellem Hegel által végbevitt „szétszakítását” alapvetően az „enciklopedikus-szisztematikus tárgyalásmóddal” magyarázni, úgy tűnik, a problémát alkalmasint csak megkerüli, vagy jobban mondva elbagatellizálja, ahelyett, hogy a maga mélységében szembenézve vele.<sup>12</sup> Vajon az „enciklopedikus tárgyalásmód” immanens velejárója, hogy az összetartozó mozzanatokat szétszakítja, s egyáltalán: az ábrázolásmód (akár „enciklopedikus”, akár másmilyen) és az ábrázolt tárgy közti viszony szükségképp inadekvát? Ezeket a kérdéseket azonban Brauer nem veti föl, holott ezek épp azok a kérdések, melyekkel Hegel, Kant-kritikája során, a *Fenomenológia* Bevezetésében, éppenséggel szembenézett, s melyek dialektikus világlátásának fő szerkezeti elemeihez vezették el.

Részletesen tárgyalja viszont — s ezen vizsgálódásai alkotják könyvének egyik legfigyelemreméltóbb részét — a *Jogfilozófia* előszavának híres-hírhedt filozófiafelfogását, mely szerint a filozófia nem más, mint „saját kora gondolatokban megragadva”. Az egész hegeli rendszer kontextusából szemlélve — s Brauer elemzései szempontjából különös élességgel — a kérdés mármint a következő: „Ha a filozófia [...] a maga korának terméke, s így minden filozófiai rendszer a történelem egy része, akkor a történelem [...] a maga részéről hogyan képes egy filozófiai rendszer részévé válni; más szavakkal: *hogyan képes a filozófia a maga korát 'megragadni', ha őt viszont éppenséggel a maga kora 'ragadja meg'?*” (172. o.) Brauer itt különbséget tesz „historikus” és „eszkatologikus” értelmezés között (az előbbi — pl. Dilthey, Croce — számára a filozófiát teljeséggel

kora határozza meg, az utóbbi — pl. Rubinstein, Kojève — számára a történelem annyiban lehet egy filozófiai rendszer egy része, amennyiben az utóbbi nem pusztán az időbenileg utolsó filozófia, hanem egyáltalán, a „végállapot” filozófiája); s azt igyekszik megmutatni, hogy mindkét értelmezés alapját egy olyan időfelfogás alkotja, mely áthidalhatatlan szakadékokat hasít idő és örökkévalóság közé, s Hegel vonatkozó nézetét éppenséggel nem hűen tolmácsolja. A hegeli filozófiafelfogásnak a *Differenzschrift*től kezdődő formulázásai rekonstruálása után Brauer a következő konklúziókra jut: 1. „a hegeli filozófia saját felfogása szerint [...] nem az idő végén áll, hanem egy idő végén, éspedig mint egy hanyatló világ tudata, mely a hanyatlás tudatával az új idő principiumát készíti elő. — Az időnek a filozófia általi megragadása tehát már az idő megszüntetését implikálja; ez azonban nem jelenti azt, hogy a történelmi mozgás ezzel lezárulna” (192. o.). 2. A filozófia nem pusztán függeléke a történelemnek, hiszen épp ő alkotja azt a benső elvet, melyből egy új világtörténelmi idő bontakozik ki (193. o.).

Brauer könyvének elemzései, még ha egyes téziseivel és következtetéseivel az olvasó nem mindig érthet is egyet, szilárd és alapos háttérmereten nyugszanak; a vázolt problémák kiterjedt történelmi-fogalmi expozíció keretében jelennek meg, s végül de nem utolsósorban, nyelvileg szabatos és világos formában kerülnek kifejtésre.

<sup>12</sup> Nem így Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban, ahol a probléma éles megfogalmazását találjuk. Lukács értelmezése szerint Hegel „tüllép [...] a történelmen, és a történelmen túl találja meg az önmagát elért ész birodalmát”. Hogy „a történelem [...] benyomul azoknak a szféráknak a felépítésébe, melyeknek már módszertanilag a történelmen túl kellene lenniük”, az Lukács számára éppenséggel „módszertani következetlenség” (i. m. 416 sk. o.).

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Bodnár M. István, Ruzsa Ferenc, Boros Gábor, Neumer Katalin, Steiger Kornél, Maróth Miklós, Mészáros Milán, Fehér M. István:* Eötvös Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10; *Klima Gyula, Bognár László:* Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10; *Rászlai Tibor:* 2030 Érd, Bajcsy-Zsilinszky u. 148; *Takács Péter:* Nehézipari Műszaki Egyetem, Állam- és Jogtudományi Kar, 3515 Miskolc, Egyetemváros; *Vinkovics Márta:* Eötvös Tudományegyetem, Természettudományi Kar, 1088 Budapest, Rákóczi ut 5; *Fekete László:* Közép- és Kelet-Európai Kutatóközpont, 1093 Budapest, Dimitrov tér 8; *Detre Csaba:* Földtani Intézet, 1143 Budapest, Népstadion ut 14; *Molnár Pál:* 1191 Budapest, Corvin körút 4; *Solt Kornél:* 1092 Budapest, Kinizsi u. 22.

*Aldo Gargani, Nicola Badaloni:* Università di Pisa, Piazza dei Martiri, Pisa, Olaszország; *Richard Rorty:* University of Virginia, Charlottesville, Va. 22903, USA; *Girolamo Cotroneo:* Università di Messina, Piazza S. Pugliatti, 98100 Messina, Olaszország

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1986 február 7. — Terjedelem: 29,75 (A/5) ív  
87.15354 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest. — Felelős vezető: Hazai György

## CONTENTS

ISTVÁN M. BODNÁR—GYULA KLIMA—FERENC RUZSA: The Verification of Parmenides .....	285
TIBOR RÁSZLAI: The „Gold” God of Aristotle .....	299
PÉTER TAKÁCS: The Problem of Foundations of the Political and Legal Constructions in the <i>Politics</i> of Aristotle .....	307
MÁRTA VINKOVICS: Jean Bodin’s Historico—philosophical Naturalism .....	326
GÁBOR BOROS: The Hopeless Hope of Spinoza (Request of Autonomy and the Quest for a System) .....	356
LÁSZLÓ FEKETE: Approaches to Economic Growth and Social Transformation during the Course of the Industrial Revolution — Adam Smith .....	377
KATALIN NEUMER: On Some Aspects of Kierkegaard’s Writings from the Point of View of the Theory of Literature and Language .....	407
ALDO GARGANI: Wittgenstein’s Conception of Philosophy in Connection with Austrian Culture .....	418

### DOCUMENT

Recently Discovered Items of Spinoza’s Correspondence (Introduced by Gábor Boros) .....	432
-----------------------------------------------------------------------------------------	-----

### REFLECTION

On the Occasion of Parmenides	
— KORNÉL STEIGER: The Meaning of „One”, „Many” and „All” in the Philosophy of Parmenides .....	447
— MIKLÓS MARÓTH: The Problem of „One”, „Many” and „All” in the Philosophy of Hellenism and Islam .....	452
— CSABA DETRE: The Dynamical Unity of „Unity”, „Multiplicity” and „Universe”: Development .....	463
— MILÁN MÉSZÁROS — PÁL MOLNÁR: The Ontology of Contradictions in the Description of Mechanical Motion .....	475
RICHARD RORTY: The Historiography of Philosophy: Four Genres .....	495
NICOLA BADALONI: On Using Reason and on the Ecology of Mind .....	520
GIROLAMO COTRONEO: Croce and Dilthey .....	532
GÁBOR BOROS: Spinoza in Hungarian .....	550
LÁSZLÓ BOGNÁR: How to Read Philosophers? (On a Series of Monographies on the History of Philosophy) .....	559
KORNÉL SOLT: New Approaches to the Relation of Ontology and Logic	
— Standard and Non-standard Possible Worlds at N. Rescher and R. Brandom .....	589
— <i>Philosophical Explanations</i> by Robert Nozick .....	597
— „The First Person” .....	601
— „Time and Cause” .....	609

### REVIEWS

ISTVÁN M. BODNÁR: Four Paradoxes with a Single Bow .....	613
ISTVÁN M. FEHÉR: The Dialectics of Time — O. D. Brauer’s Reflections on Hegel’s Philosophy of History .....	618

## СОДЕРЖАНИЕ

Иштван М. Боднар — Дьюла Клима — Ференц Ружа: Оправдание Парменида (Логическая интерпретация) .....	285
Тибор Раслаи: «Суровый» бог Аристотеля .....	299
Петер Такач: Проблема обоснования политических и юридических конструкций в <i>Политике</i> Аристотеля .....	307
Марта Винкович: Натурализм философии истории Жан Бодена (Теоретические основы географического детерминизма) .....	326
Габор Борош: Безнадёжная надежда Спинозы (Требование автономии и системы) .....	356
Ласло Фекете: О развитии и об экономическом росте в эпоху индустриальной революции — Адам Смит .....	377
Каталин Неймер: О некоторых аспектах произведений Кьеркегора по языкознанию и литературоведению .....	407
Алдо Гаргани: Понимание философии у Витгенштейна и австрийская культура .....	418

ДОКУМЕНТ

Недавно обнаруженные письма из переписки Спинозы (Введение Габора Бороша) 432

ОБЗОР

По поводу Парменида

- Корнел Штейгер: Значение категорий «одно», «много» и «всё» в философии Парменида ..... 447
- Миклош Марот: Проблема «единства», «множества» и «вселенной» в философии эпохи гелленизма и ислама ..... 452
- Чаба Детре: Динамичное единство «единства», «множества» и «вселенной»: развитие ..... 463
- Милан Месарош—Пал Молнар: Онтология противоречий в описании механического движения ..... 475
- Ричард Рорти: Историография философии: четыре вида ..... 495
- Никола Бадалони: Об использовании разума и об экологии ума ..... 520
- Джироламо Котронео: Кроче и Дильтей ..... 532
- Габор Борош: Спиноза по венгерски ..... 550
- Ласло Богнар: Как читать философов (О серии монографий по истории философии) 559
- Корнел Шолт: Новые подходы к отношению онтологии и логики
- Возможные «стандартные» и «нестандартные» миры у Н. Решера и Р. Брандома 589
- „The First Person” ..... 597
- Философские объяснения Роберта Ноцика ..... 601
- Сборник «Время и причина» ..... 609

РЕЦЕНЗИИ

- Иштван М. Боднар: Четыре парадокса одним ударом ..... 613
- Иштван М. Фехер: Диалектика времени — Исследования О. Д. Брауера о философии истории Гегеля ..... 618

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest V., József nádor tér 1., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizethető és példányonként megvásárolható az *Akadémiai Kiadónál* (1363 Budapest, Alkotmány utca 21., tel.: 111-010) és az *Akadémiai Kiadó Stúdió* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 210,— Ft,

Egy szám ára: 35,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149).

T 0 1220

HARMINCADIK ÉVFOLYAM

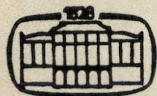
1986/5-6

14



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
LENDVAI L. FERENC  
(felelős szerk.)  
TENGYELI LÁSZLÓ

## A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), HERMANN  
ISTVÁN, JUDI ISTVÁN, KOCSONDI  
ANDRÁS, KÓNYA ISTVÁN, MUNKÁCSY  
GYULA, NYÍRI TAMÁS, PAPP ZSOLT,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ,  
SZIKLAI LÁSZLÓ, TÓKEI FERENC,  
VARRÓ RÓZSA

1986/5—6

## TARTALOM

SIKLÓS ZSUZA: Schmitt Jenő Henrik és az ideális anarchizmus .....	625
VERES ILDIKÓ: Exisztencializmus és kisebbségi lét-értelmezés Tavaszy Sándor filozófiájában .....	648
B. BERNÁT ISTVÁN: „Híd! Út, ahol nincsen út. . .” (A „Híd” című folyóirat és a Bartha Miklós Társaság: 1927—1928) .....	659
TÜTŐ LÁSZLÓ: Justus Pál társadalomfilozófiai nézetei .....	690

## DOKUMENTUM

SCHMITT JENŐ HENRIK: A hegeli dialektika titka, konkrét-érzéki álláspontról megvilágítva .....	739
------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

A Magyar Filozófiai Szemle repertóriuma 1957—1981 (Összeállította: Bangha Katalin) .....	863
------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## SZEMLE

VERES ILDIKÓ: Dialektikai teológia és egzisztencializmus — Erdélyben (Balázs Sándor: Tavaszy Sándor filozófiája) .....	932
Hermann István 1925—1986 (Tütő László) .....	935

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest, Űri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék

Szerkesztőség órák: csütörtök 10-12

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.



# SCHMITT JENŐ HENRIK ÉS AZ IDEÁLIS ANARCHIZMUS

SIKLÓS ZSUZSA

## BEVEZETÉS: NÉHÁNY SZÓ AZ ANARCHIZMUS ELMÉLETÉNEK KIBONTAKOZÁSÁRÓL

A XIX. század első felének anarchistái a társadalom középpontjába az egyént helyezték.<sup>1</sup> Törekvésük arra irányult, hogy fölszabadítsák az egyént az állam, az egyház, az erkölcs uralma alól, mindezzel bizonyítva, hogy az egyén fölött senki és semmi nem uralkodhatik, csak önmaga. Az individualista anarchizmus legkiemelkedőbb ideológusa Max Stirner, eredeti nevén Johann Caspar Schmidt volt: a berlini baloldali hegelianusok közé tartozott, akik Edgar és Bruno Bauer körül csoportosultak, Stirner főművében, a *Der Einzige und sein Eigentum*ban — amely 1845-ben jelent meg — radikális individualista kritikában részesít mindenféle szociális rendszert és polgári értéket. Következtesen elutasítja azokat a kategóriákat és fogalmakat, melyeket ezek a rendszerek használnak: Isten, emberiség, társadalom, állam, igazság, szabadság, humanitás — számára ezek csupán absztrakt-fiktív elképzeléseként jelentkeznek. Helyükbe egyetlen valóságot állít: az individuum igényeit és akaratát. Véleménye szerint az egyén olyan mértékben szabad, amennyiben saját magában áll. Ez az álláspont tagadja a szervezkedés szükségességét és a társadalmi magatartás minden strukturális kötöttségét. A stirneri egoizmust Marx és Engels *A német ideológia* c. műükben, mint ismeretes, részletes és éles bírálattal illették.<sup>2</sup> Rámutattak arra a veszélyre, hogy ez az elmélet alapjaiban fedl el a társadalmi elnyomás forrásait, mert nem fordít figyelmet a termelési módra, noha csak ennek alapos megismerése és elemzése révén lehetséges a társadalom szerkezetének átalakítása.

<sup>1</sup> Osztrák történészek átfogó tipológiai rendszert rajzoltak föl, melyben történetiségében vizsgálták az anarchizmus elméleti rendszerét. Kutatásaik alapján igyekeznek fölvázolni azokat a társadalmi csoportokat és rétegeket is, melyek az anarchizmus támogatójává szegődtek. Vizsgálódásuk kiterjed arra a kérdésre is, hogy az anarchizmus milyen módon függ össze egy adott ország gazdasági-társadalmi fejlettségével. Lásd: Gerhard Botz, Gerfried Brandstetter, Michael Pollak: *Im Schatten der Arbeiterbewegung. Zur Geschichte des Anarchismus in Österreich und Deutschland*, Wien 1977. Elemző és áttekintő képet nyújtanak magyarul továbbá a következő művek: *Szocializmus és Anarchizmus. Stirner — Proudhon — Bakunyin — az epigonok*, Plechanoff György fejtegetései alapján közli: Dr. Szirányi László, a „Népolvasótár” irodalmi vállalat kiadása, Budapest 1897; Földes Béla: *A szocializmus fejlődése napjainkig*, Franklin, Bp. 1903; Vadász Sándor: „A klasszikus anarchizmus ideológiájának fogalomrendszere Proudhon és Bakunyin műveiben”, *A nemzetközi munkásmozgalom történetéből. Évkönyv*, 1982, 5—19. o.

<sup>2</sup> Marx és Engels Művei 3. kötet, 104—434. o.



A XIX. század végén Stirner gondolatai az érdeklődés középpontjába kerültek. A társadalomtól való elfordulás, az individualizmus erősödése összefüggött a kapitalizmus első konszolidációs szakaszának lezárulásával, a kispolgárság tömeges elszegényedésével, proletarizálódásával. A Stirner által hirdetett „egoizmus” talajra talált. A kapitalista társadalom intézményi és jogi formáiból való kiábrándulás megteremtette a lehetőségét a stirneri reneszánsznak, mely 1906-ban — születésének 100. és halálának 50. évfordulóján — csúcsondott ki. Individualista propagandacsoportok alakultak, melyek Stirner gondolatait hirdették. Az anarchizmus elméleti rendszerében a stirneri eszmék indították el az egyén és a társadalom viszonyának vizsgálatát, azonban ez az elmélet tiszta formájában még az individualista anarchistáknál sem lelhető föl. Az anarchizmus hirdetői magukévá tették azonban Stirner állam- és intézményellenességét.

Proudhon a stirneriánusoktól szociális látásmódjában különbözik. Ő is az egyént helyezi előtérbe, de az új társadalmat föderációk és kommunák lépcsőzetes rendszereként képzei el, amelyben egyedül bontakozhat ki úgymond az egyéni szabadság. Az általa elképzelt társadalom alapját a kölcsönösségen alapuló termelészövetkezetek és a magántulajdon általánossá-tétele teremtené meg. Proudhon, Stirnerrel szemben, az egyén teljes kibontakozásához vezető utat társadalmi összefogás útján képzelte el — tehát az elszigetelt egyén belső lázadásától a közösségi összefogásig jutott, amelynek a tekintély ellen kell irányulnia. Ez az anti-autoritárius alapgondolat, mely Proudhon rendszerében kristályosodott ki, szerezte meg számára az „anarchizmus atyja” címet. Proudhontól eredeztethető az a szindikalizmus és anarchoszindikalizmus is, mely, az anarchizmus határát átlépve, a szakszervezeti formákban (általános sztrájk) olyan intézményt lát, amelyből a jövő szabad társadalma megszülethet.

Az anarchizmus elméletében és gyakorlatában Bakunyin föllépésével következik be lényeges változás. Ez a változás kétirányú: az individualizmus helyébe a kollektivizmus lép, s az elmélet határát átlépve a-munkásmozgalomba kíván bekapcsolódni. Bakunyin, elméletének kialakítása során, fölhasználta elődeinek (Stirnernek, Proudhonnak) filozófiai föltevéseit, s ennek alapján eljutott odáig, hogy minden társadalmi probléma az állam létéből fakad, ezen azonban nemcsak a polgári államot értette. Véleménye szerint a tulajdont az állam hozta létre, így ha az államot megszüntetik, megszűnik a magántulajdon, a kizsákmányolás alapja. Stirnerrel és Proudhonnal szemben nem az egyéni tulajdont, a kistulajdonosok szövetségét hirdette, hanem a kollektív tulajdont. A társadalom útját egy — alulról fölfelé építkező — föderatív közösségben jelölte ki.

Bakunyin a következőkben foglalta össze elméletét: „Béke, szabadság és boldogság minden elnyomottnak. Háború — minden sanyargató és fosztogató ellen. A tőkék, gyárak, munkaeszközök és nyersanyagok teljes visszaszolgáltatása a dolgozók társulásainak; a föld azé, aki saját kezével megműveli. Egyenlőség mindenki számára különbség nélkül, a fejlődés, nevelés és művelődés összes eszközei mindenki számára, és egyenlő lehetőség arra, hogy munkájából éljen. A Társadalomnak alulról felfelé

szabad társulások — mind ipari, mind mezőgazdasági, mind tudományos, mind művészi vagy irodalmi társulások — szabad föderációja útján való megszervezése, kezdetekben kommunákban, a kommunák föderációja területekbe, a területek nézeteibe, a nézeteik pedig testvéri internacionalizmusba.”<sup>3</sup>

Az államról szólva Bakunyin annak a véleményének ad hangot, hogy mind a monarchia, mind pedig a legdemokratikusabb köztársaság is, csak hatalmas eszközein keresztül képes fenntartani magát, amely egyet jelent a nép teljes jogfosztottságával, miután nem a valóságos nép uralkodik, hanem egy „látszat-nép”. *Államiság és anarchia* c. művében így ír erről: „A köztársaságban a látszatnép, a törvényes nép, amelyet az állam mintegy képvisel, elnyomja és el fogja nyomni az eleven és valóságos népet. De a népnek korántsem lesz könnyebb, ha a botot, amellyel ütni fogják, népi botnak nevezik majd.”<sup>4</sup> Miután minden etatista hatalom a nép fölött áll, ezért nem biztosíthatja a teljes szabadságot, s így az anarchisták az etatista hatalom ellenségének nyilvánítják magukat. A nép az ösztöneiben, az életszükségleteiben hordozza mindazt, ami a jövő társadalmának eleme, szervezete lesz. Bakunyin nem mond le a forradalomról, a forradalmi harcra, s úgy gondolja, hogy a negatív szenvedélyek önmagukban ugyan nem elégségesek a győzelemhez, de nélkülük nem teremthető meg az új világ. Hitet tesz ezért a rombolás „pozitív megtermékenyítő” szerepe mellett. Elutasít azonban minden előre kigondolt elméletet, mert ez szintén csak valami kívülről erőltetett eszme lenne, s nem a népből fakadna.

Bakunyin, ellentétben elődeivel, össze akarja gyűjteni az „anarchista forradalmárokat”, ezért aktívan bekapcsolódik az orosz és a nemzetközi munkásmozgalomba. Pályája, mozgalmi tevékenysége azonban nem egyenes vonalú, fejlődésének különböző stációi mutatják azt az utat, melynek végén kialakul sajátos elképzelése, anarchizmusa. Pánszlávizmus, szabadkőművesség, illegális szervezetek létrehozása; majd a pánszlávizmustól való elszakadása, Marxszal, az Internacionáléval való kapcsolata mind mutatja azt az eklektikusságot, melynek következtében pályája utolsó szakaszában az anarchizmusba torkollik elméleti és gyakorlati tevékenysége.<sup>5</sup>

Bakunyin mozgalmat teremtett, amelynek első jelentősebb megnyilvánulása az 1872. szeptember 15-én összeülő első anarchista kongresszus volt Saint-Imier-ben, amelyen Olaszország, Spanyolország, Svájc, Franciaország és Amerika anarchistáinak képviselői vettek részt. A kongresszus leszögezte, hogy a proletariátus „legelső kötelessége minden politikai hatalom lerombolása”, mert minden hatalom birtoklása, még ideiglenesen is, csak azt eredményezheti, hogy a proletariátus maga válik uralkodó és kizsákmányoló osztállyá. Ezért minden ilyen törekvéstől kötelessége tartózkodnia, s ez egyben azt is jelenti, hogy semmilyen kompromisszumot nem köthet, még a szociális forradalom elérésének érdekében sem. A kongresszus

<sup>3</sup> Lásd: N. Pirumova: *Bakunyin*, Bp. 1979, 277. o.

<sup>4</sup> M. Bakunyin: *Államiság és anarchia*, Budapest 1984, 33. o.

<sup>5</sup> Bakunyin pályaképét részletesen megrajzolta Kun Miklós: *Útban az anarchizmus felé. Mihail Bakunyin pályaképe és eszmei fejlődése az 1860-as évek közepén*, Budapest 1982, 326. o.

határozatának bevezető részében a kongresszus résztvevői elítélnék minden olyan kísérletet, amely politikai taktika és program útján kívánja a proletariátust elvezetni a fölszabaduláshoz. Az Internacionáléval szemben állást foglalnak amellet, hogy senkinek sincs joga egy központi politikát, elméletet rákényszeríteni senkire, miután ez a cselekvés „a legfelháborítóbb dogmatizmushoz vezet”.

A Saint-Imier-i konferencia legfőbb feladatának még csak az Internacionáléval való szembeállításának kinyilvánítását, különállásának hirdetését tekintette. Az 1881-ben Londonban ülésező anarchista konferencia már nemcsak a politikai hatalom elvetésének szükségességéről szólt, hanem az új anarchista társadalom megteremtésének módját is fölvázolta. Ezt a forradalmi harcban jelölte ki, s a résztvevők nem zárkóztak el a „dinamitbomba” jelentőségének elismerésétől sem. A résztvevő 45 küldött határozatot fogadott el arról, hogy a propagandát párosítani kell a „forradalmi módszerek” alkalmazásával. Ezt nevezték el később a „tett propagandájának”. Az ennek az elméletnek az alapján kibontakozó egyéni terrorakciók azonban elszigetelt jelenségek maradtak, s az anarchizmus teoretikusai, kiemelkedő képviselői határozottan elutasították ezeket a módszereket. A cselekvésen ők általános közös föllépést, általános társadalmi forradalmat értettek, s elítélték minden egyéni akciót.

Kropotkin, a kommunista anarchizmus elméletének kiemelkedő teoretikusa és harcosa pályája kezdetén elfogadta még az élőszó, az írott szöveg, a tőr, a puskapor, a dinamit együttes permanens forradalmát. Nézeteinek kikristályosodása után azonban már erőteljesen szembeszállt minden erőszakos akcióval. Határozottan szembenállt az egyéni terrorakciókkal. A *La Révolte* c. lap, amelynek Kropotkin a szerkesztője volt, ilyen szellemben foglalkozott az egyéni terrorakciókkal. „Anélkül, hogy elítélnék őket, le kell szögeznünk: az egyéni terrorakciók többet ártanak, mint használnak az anarchista fejlődésnek. Ezek a cselekedetek a kétségbeesés kifejezői, annak bizonyosságai, hogy egyetlen tettel nem lehet lerombolni mindazokat a társadalmi szervezeteket, amelyek e tettek elkövetőinek szenvedéseit okozták. Bosszúakciók ezek, és inkább a harag, mintsem a tett propagálásának eszközei” — írja a *La Révolte*, majd így folytatja: „Nem lehet forradalmat elképzelni harcosok nagy tömege nélkül, és ezt igen sok forradalmár hajlamos elfelejteni, saját erejük és harcosszellemeük feledtetni velük. Mert még ha a kisebbség hajtja is végre a forradalmakat, e kisebbségnek a tömegekből kell formálódnia, nem elszigetelt egyénekből, legyenek bármilyen műveltek és bátrak is...” Mint látjuk, Kropotkin és hívei elhatárolták magukat az erőszaktól, s az erőszaknélküliséget hirdették. Kropotkin alap tézise a kölcsönös segítség, az összefogás, fölvilágosítás, művelődés szerepének fontossága. Darwin evolúciós elméletéből azt igyekezett kimutatni, hogy a kölcsönös segítség a természet legfőbb törvénye, s csak azok az egyedek maradnak fenn, akik együttműködnek. A létért való küzdelmet Kropotkin tágabban értelmezte, mint Darwin: véleménye szerint nem lehet leszűkíteni az élővilágban végbemenő folyamatokat a „fogak és körmök” harcára, s Darwin elmélete eltúlozza a fajokon belüli küzdelmet. A *Kölcsönös segítség mint természettörvény* c. munkájában számos példán keresztül illusztrálja azokat a természetben

lezajló együttműködések, amelyek előmozdítják a fajok egymás mellett élését és fennmaradását. A híres zoológus professzorral, Keszlerrel egyetértve kiemeli, hogy a fajfönntartás kölcsönös közeledésre és támogatásra ösztönöz, s az egyedek közötti kölcsönös segítség erősebb, mint a táplálkozás szükségessége folytán létrejövő állandó harc és pusztítás.<sup>6</sup> Az élővilágban lezajló folyamatok ismétlődnek meg az emberi társadalom keretein belül is, így az emberi cselekvésnek a kölcsönös állandó együttműködésre kell irányulnia. Az emberiség története során számos olyan példa akad, amely erősíti azt az álláspontot, hogy az emberiség alaptermészete a szolidaritás és a kölcsönösség. Ilyen például Kropotkin szerint az etikai fejlődés is: „Erkölcsei fogalmaink pozitív és kétségtelen eredetét tehát a kölcsönös segítség működésében találjuk meg, amelyet követni tudunk a fejlődés legelső kezdetéig és bátran állíthatjuk, hogy az emberiség etikai fejlődésében oroszlánrésze a kölcsönös segítségnek volt, nem pedig a kölcsönös küzdelemnek.”<sup>7</sup> A társadalomnak legfőbb föladata, hogy engedje érvényre jutni ezeket az összefogásra irányuló tendenciákat, s törekedjen arra, hogy minden olyan külső, mesterséges konstrukciót kiiktasson, amelyek ezeket akadályozzák, így az államot, a kormányokat és az erőszak-uralmi szerveket. A kölcsönös megegyezésen alapuló társadalomért azonban állandó harcot kell folytatni a kívülről ráerőszakolt intézmények ellen, amely harcnak a formáit Kropotkin az általános sztrájk, a szolidaritás, a fölvilágosítás eszközeiben jelölte meg. Elítélte azonban a terrort (a forradalmi terrort is), véleménye szerint minden mészárlás — a győzelem érdekében történő is — „esztelen dolog”. A terror elnyomja a forradalom lelkét jelentő egyéni kezdeményezéseket, s állandósítja a parancsuralmi és erőszakos kormányzási módszereket. A forradalomnak Kropotkin szerint nem szabad, hogy célja legyen a rombolás, hanem az alkotó tömeg teremtő energiáit kell fokoznia. Ez az energia az anarchizmus, s erejét csak addig őrizheti meg, amíg népi marad. Kropotkin elképzelése a jövő társadalmáról a következő volt: nem lesz állam, nem lesz kormány, nem lesz párt, nem lesz semmilyen intézmény, az emberek, önkéntes társulásaikban, a kölcsönös segítség elve alapján fognak élni, s mindenki annyit vesz részt a termelőmunkában, hogy a saját és társai szükségletét kielégítse, bár ez sem lesz kötelező. Kropotkin és a kommunista anarchisták Proudhonhoz és Bakunyinhoz képest még egy logikai lépést tettek az igények szabad kielégítésének útján. Kropotkin tanítása meghatározóvá vált az anarchista mozgalomban (a magyar anarchizmus is ebből merített legtöbbet), s egyben elméleti kiindulópontnak számított az anarcho-szindikalizmus számára is.

Szorosan kapcsolódik az előző irányzatokhoz a tolsztojanizmus vagy pacifista anarchizmus, melyben, az erőszak teljes visszautasítása mellett, erős vallásos vonások érvényesülnek. A megelőző anarchista elméletekkel való találkozási pontokon túl jelentős különbségek is fölfedezhetők. Tolsztoj és a tolsztojanizmus követői nem az individuuum és a társadalom viszonyából, nem a természet és az ember kapcsolatából,

<sup>6</sup> Kropotkin: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*, Budapest 1924, 16—19. o.

<sup>7</sup> Uo. 207. o.

hanem az ember belső hitvilágának vizsgálatából indultak ki, és építették föl rá anarchista elméletüket. A keresztény gondolat, az őskereszténység tanulmányozása útján születtek meg alapgondolataik, amelyek a szeretet és az erőszakmentesség köré fonódtak. Tolsztoj összekapcsolta az erőszaknélküliséget az evangélium tanításaival. „Ezt a tagadást [az erőszak tagadását — S. Zs.] az evangéliumból érttem meg, ahol legvilágosabban e szavakban jut kifejezésre: ‘szemet szemért, fogat fogért . . .’ Vagyis benneteket arra tanítottak, hogy erőszak ellen erőszakot használjatok. ‘Én pedig azt mondom néktek: Ne álljatok ellen a gonosznak, hanem aki arcul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orcádot is. . .’ Vagyis túrjátok az erőszakot, de ne műveljétek” — írja Tolsztoj, majd így folytatja: „Nem tudom megakadályozni a magukat felvilágosultnak nevező embereket abban, hogy az evangéliumi tanítást elmaradott és az emberiség által régen túlhaladott életelvnek tartsák. Az én feladatomban megmutatni azt a forrást, melyből ennek az emberek által még egyáltalán fel nem fedezett igazságnak az ismeretét merítettem, mert egyedül ez képes megszabadítani az embereket bajaiktól.”<sup>8</sup>

Az evangéliumi tanítások tanulmányozása során Tolsztoj eljutott arra a fölismerésre, hogy a főnálló intézményrendszer és gazdasági berendezkedés az, amely az embereket arra kényszeríti, hogy elforduljanak az evangéliumi tanoktól. Tehát meg kell szüntetni mindazokat az okokat, amelyek megakadályozzák az egymás-felfordulást, a szeretet érvényesülését. Az emberek rabságának hordozói a fölöttük álló kormányok és törvények: „Az emberek rabsága a törvényekből származik, a törvényeket pedig a kormányok állapítják meg, s ezért az emberek felszabadulása a rabság alól csakis a kormányok megszüntetése útján lehetséges.”<sup>9</sup> A kormányok megdöntése azonban nem mehet végbe erőszakos úton, mert ez csak újabb erőszakot, újabb kormányok létesülését eredményezné. Tolsztoj véleménye szerint az embereknek először meg kell érteniük, hogy az igazi keresztény világban nincs szükség ilyen intézményre, nincs szükség a kormányok rendelkező és védelmező funkciójára. A politikai hatalom megszerzése helyett Tolsztoj az egyén és a kollektíva morális forradalmát javasolja.

Tolsztoj, világméretben gondolkodva, arra a következtetésre jut, hogy az egymástól elszigetelt kormányok, államok, vagy akár csak az egyes államokon belül lévő ellentétek, az eltérő nyelvre és kultúrára, az eltérő gazdasági fejlettségre vezethetők vissza, s az egyes kormányok érdekeik szerint uszítják egymás ellen az embereket. A háborúk nem a nép, hanem a kormányok érdekeit szolgálják. Erősítették ezt a gondolatot a cári nagyhatalmi politikai törekvések és az ezzel járó militarizáció is. Az oroszországi helyzetet elemezve Tolsztoj arra a következtetésre jutott, hogy a kormányok a nép hazafias érzéseit nagyhatalmi törekvéseik érdekében használják föl, így ezek az érzések is akadályozzák a népek egymáshoz való közeledését.<sup>10</sup> A kereszténység, különösen az őskereszténység eszméjének alapján az

<sup>8</sup> Tolsztoj: *Tanulmányok, cikkek, vallomások 1859—1909*, Budapest 1967, 582. o.

<sup>9</sup> Uo. 624. o.

<sup>10</sup> Lásd: Tolsztoj Leó: *A hazafiság és a kormányok*, Budapest 1900.

emberiség teljes egységét, azonos érdekekért való életét Tolsztoj csak a nációnélküliségben tudta elképzelni, mert ilyen körülmények között már nem vetődhet föl az egymás elleni erőszak gondolata sem. Az államhatárok megszüntetése a nyelvi és kulturális különbségekből fakadó ellentéteket is csökkentené, s előtérbe hozná az emberiség közös akaratát, a boldog és békés életet.

Mindaz a morális erő, mely a tolsztojanizmusból sugárzott ki, a századforduló idején sokak számára követendő életeszménnyé vált. A politikai-gazdasági forradalom kilátástalansága sokszor ebben a morális magatartásformában oldódott föl, mely összekapcsolódott egy fölerősödő agrárromantikával is. A pacifista anarchizmus azonban, vallásos jellege és passzivitásra ösztönző magatartása miatt, szűkebb körben tudott csak utat törni magának, s a kiábrándult értelmiségi rétegeken túl inkább csak az elmaradottabb agrárnépeség körében szerzett híveket.

## 1. SCHMITT JENŐ HENRIK ÉLETÚTJA

Schmitt Jenő Henrik 1851. november 5-én született Znaimban (Znojmo), Morvaországban.<sup>11</sup> Apja Schmitt Károly Nándor császári és királyi kapitány, tanár a katonai-mérnöki akadémián, amely Znaimhoz közel, a Bécs melletti Klosterneuburgban működött; anyja, Bulla Karolina régi olasz családból származik. Édesapja korai halála után édesanyjával annak születési helyére, Zomborba költöztek. Schmitt Jenő az elemi iskoláit és az alsó reáliskolát így Zomborban végezte, azután Budapestre, a II. kerületben működő felső-reáliskolába került. Az iskola elvégzése után édesanyja kérésére a temesvári hadapródiskolában folytatta tanulmányait. 1868. november 31-én önkéntes katonai szolgálatra jelentkezett, s a népfőlkelő gyalogságnál mint csapatisztt szolgált 9 hónapon át, majd kérte elbocsátását a hadseregből.<sup>12</sup> Schmitt, szűkös anyagi viszonyaik folytán, rendszeres tanulmányait nem folytathatta. Bács megyébe került, ahol írnofi állást kapott. 1870-ben, mint magántanuló szerezte meg az érettségi bizonyítványt a szabadkai főgimnáziumban, s 1871-től ismét Zomborban találjuk, ahol a zombori királyi törvényszéken írnofként működött. Szabad idejének jelentős részét azonban továbbra is tanulmányainak szentelte. Érdeklődése a logika és

<sup>11</sup> Életét, életrajzi adatait és munkásságát részletesen ismerteti Migray József, Kepes Ferenc és Sándor Pál. Vö. a következő műveket: *Schmitt Jenő három előadása. Tolsztoj, Nietzsche, Ibsen*, az előszót és Schmitt Jenő életrajzát írta Migray József, Budapest 1911; Kepes Ferenc: *Schmitt Jenő Henrik élete és tanítása*, Budapest 1918; Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900—1945*, I—II. köt., Budapest 1973, 306—319. o.

<sup>12</sup> A népfőlkelő csapatok szolgálati idejét, tevékenységét az 1868. évi XLII. tc. szabályozta részletesen. E törvénycikk a következőkben jelölte meg a népfőlkelőkhöz bevonulók fogalmát: „A népfelkelés olyan önkéntesekből alakítandó, kik sem a sorhad (hadtengerészet), sem pedig a honvédséghez nem tartoznak.” — Lásd: *A honvédség fejlődésének története annak felállításától napjainkig 1868—1898*, írta Szurmay Sándor m. kir. honvédörnagya, Budapest 1898. Schmitt Jenő, fiatal kora ellenére, hadapródiskolai végzettségénél fogva szolgálhatott csapatisztként.

a matematika iránt — amelyben kiváló eredményeket ért el — nem csökkent, de figyelme mind erőteljesebben a humán tudományok, különösképpen a filozófia felé fordult. Tanulmányozta kora közkeletű filozófiai szerzőit: Büchnert, Feuerbachot, Kantot.

Első írása 1874-ben Berlinben jelent meg, „Moderne und antike Schicksalstragödie. Kritik der modernen Anschauung über die Tragödie” címmel. E munkája után, amelyet a kritika kedvezően fogadott, tovább folytatta filozófiai tanulmányait, s így készítette el első szakszerű művét, „Das Wesen des Glaubens. Kritik der Negation” címmel, melyet azonban kiadó hiányában nem tudott megjelentetni. Ugyanebben az időszakban a jénai egyetem által meghirdetett pályázatra készített el egy dolgozatot, amelyben K. Ch. Krause filozófiai nézeteit elemezte; dolgozata dicséretben részesült. Írásait az ekkor megszülető *Magyar Philosophiai Szemlének* is elküldte, s aktívan bekapcsolódott a folyóirat munkájába. Filozófiai érdeklődésén túl, kora társadalmi és politikai problémáival is foglalkozott, s tanulmányozni kezdte Marx, Engels, Bakunyin, Kropotkin, Stirner, A. Comte, E. Dühring s mások munkásságát és műveiket. E témakörben is cikkeket jelentetett meg a zürichi *Neue Gesellschaftban* és a londoni *Freiheitban*. A *Freiheit* nyomdája adta ki 1880-ban egyik tanulmányát, a „Die Ursache der Kristallformen. Monistische Beleuchtung der einheitlichen Grundursache der Naturformen und Naturkräfte” címűt. 1884-ben újabb pályázatot hirdetnek meg, ezúttal Berlinben: a berlini Filozófiai Társaság által meghirdetett pályázat témája Hegel dialektikus módszerének történeti-kritikai vizsgálata volt. A pályadíjat 1887-ben Schmitt Jenő nyerte el, „Das Geheimnis der Hegelischen Dialektik, beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte” c. dolgozatával.

Bár a mű megjelenését követően polémia zajlott le az ortodox hegelianus Karl Ludwig Michelet és a szerző között, a pályázat megnyerése nemcsak tudományos elismertetést hozott számára, hanem Schmitt magyar állami ösztöndíjban is részesülhetett, amelyet Trefort Ágoston kultuszminiszter juttatott számára. Tanulmányait így tovább folytathatta, először a budapesti bölcsészkaron, ahol egy év után doktorrá avatták, majd 1889-től Berlinben. Még ebben az évben házasságot kötött Ivánffy Ilonával, s 1891-ben fiúk is született.

Tanulmányai befejezése után Schmitt az Igazságügyminisztériumban először írnokként, majd könyvtárosként dolgozott: könyvtárosi állása lehetővé tette számára az írás és a kutatás továbbfolytatását. Tevékenysége kiszélesedett, filozófiai, esztétikai tanulmányain túl vallási kérdésekkel is foglalkozott, s aktívan bekapcsolódott kora munkásmozgalmába is. Berlini tanulmányai során kapcsolatba került a német szociáldemokratákkal, radikálisokkal és anarchistákkal. A *Der Sozialistban*, mely Berlinben jelent meg, már anarchista szellemű cikkeket közölt. 1895-ben két sajtópört is kezdeményeztek ellene Németországban: a *Die Religion des Geistesben* — mely saját folyóirata volt — közölt „Die Religion des Anarchismus” c. cikke miatt, és az ugyanerről a tárgykőről szóló másik cikkért, amelyet a *Der Sozialistban* tett közzé. Bár a sajtópöröket már a vizsgálati szakaszban megszüntették ellene, a német hatóságok hivatalos átiratban értesítették a magyar Igazságügyminisztériumot, hogy

kísérjék figyelemmel hivatalnokuk ilyen irányú tevékenységét. Így Schmitt Jenő a minisztériumi állásáról 1896-ban kénytelen volt lemondani. Lemondása nagy port vert föl. 1896. szeptember 10-én a *Magyarország* c. napilap közzétette Schmitt Jenő nyílt levelét, amelyet az igazságügyminiszterhez intézett;<sup>13</sup> a szerkesztőségi bevezető pedig a gondolat- és szólásszabadság semmibebevételével vádolta a minisztériumot: „Magyarországon az állami tisztviselő nem lehet független, még filozófiai gondolkodásában sem; ha Kant véletlenül a magyar államot szolgálta volna, csaknem bizonyos, hogy a *Kritik der reinen Menschenvernunft* [sic!] című alkotásáért a halhatatlansággal együtt fegyelmi vizsgálatot is kapott volna.”<sup>14</sup> Ezek után teljes terjedelmében megjelentették Schmitt Jenő levelét, amelyet Erdély Sándor igazságügyminiszterhez intézett. E levélben Schmitt visszautasít minden olyan vádat, amelyben politikai izgatással, erőszakos cselekményekre való fölbújtással vádolják. Leírja, hogy állását eddig csak azért tartotta meg, hogy családjának megélhetését biztosítsa, bár filozófiai nézeteivel, erkölcsi fölfogásával nem volt összeegyeztethető a hivatal betöltése.<sup>15</sup> Schmittet végül az ellene indított „hajsza” arra a döntésre készítette, hogy végleg megváljon minden hivatali állástól, s egyben lemondjon minden anyagi juttatásról, nyugdíjáról is. A *Magyarország* még további két számában foglalkozott Schmitt ügyével.<sup>16</sup> E lapon kívül még a *Magyar Hírlap* 1896. szeptember 17-i száma is teret szentelt az ügynek, amennyiben ők is leközlötték a miniszter és Schmitt Jenő levélváltását.<sup>17</sup>

Schmitt Jenő politikai tevékenysége 1896-tól fölélnyúl. Tevékenyen bekapcsolódott a Várkonyi István vezette agrárszocialista mozgalomba, továbbá az ez ideig német nyelven kiadott *Religion des Geistes* füzetei helyett most magyar és német nyelven indított hetilapot. 1897. január 1-én jelent meg először az *Állam Nélkül*, amelynek német testvérlapja az *Ohne Staat* volt. A magyar nyelvű lap címét 1899-től *Erőszaknélküliségre* változtatta át. Schmitt életének ez az időszaka volt az, amelyben anarchista filozófiája gyakorlati tevékenységgel fonódott össze. Azonban még ebben az időszakban sem mondott le tudományos munkásságáról: 1898-ban kiadta Tolsztoj „Die Christliche Lehrer” c. művét, s ugyanebben az évben jelentette meg „Friedrich Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter” c. művét is. A rendőrségi zaklatások és az agrármozgalom visszaszorulása miatt azonban fölhagy aktív politikai tevé-

<sup>13</sup> „Filozófus és miniszter”, *Magyarország* 1896. szeptember 10, 2—3. o. Lásd még *Pesti Napló* 1897. június 29.

<sup>14</sup> „Filozófus és miniszter”, *Magyarország* 1896. szeptember 10, uo.

<sup>15</sup> „Igen fiatal korom óta voltam államhivatalnok, és akkor, midőn teljesen világossá vált előttem, hogy magasabb emberi méltósággal ilyen foglalkozás összhangban nem állhat, személyes tekintetből, de családomra való tekintetből sem mondtam le. De csakis olyan feltétel mellett tehettem ezt, hogy eszméimet, melyek az embernek isteni természetét és az állati erőszak, akár törvényesen szentesített alakjának is a kárhóztatását hirdették, nyíltan hangoztassam a világ előtt.” Lásd uo.

<sup>16</sup> Az 1896. szeptember 11. és 12. szám további adalékokat közöl Schmitt és a miniszter vitájáról. A lap tudósítója igyekszik tisztázni az esetet, s az igazságügyminiszter eljárását a diplomácia kényszerítő erejének tulajdonítani, úgy, hogy közben Schmitt igazát is elismerje.

<sup>17</sup> „Miniszter és filozófus”, *Magyar Hírlap* 1896. szeptember 17, 6. o.



kenységével, s 1900-tól ismét kizárólag tudományos tevékenységet folytat: számtalan cikket és tanulmányt jelentet meg. 1903-ban vezetőségébe választotta a berlini Giordano Bruno Társaság, s egyben fölkérték, hogy a szövetség első nyilvános ülésén, 1904. március 6-án előadást tartson. 1904-ben Magyarországon is előadást tart a Társadalomtudományi Társaság vitaestélyén: Migray József és Batthyány Ervin mellett ő is kifejti az anarchizmusról vallott nézeteit. 1904—1906 között nagy művén, a *Gnózison* dolgozott. Újabb fordulópont 1908-ban állt be életében, amikor német barátai hívására — akik anyagilag is támogatni tudták — Berlin mellé, Schmargendorfba költözött. Németországban maga köré tömörített egy kis csoportot, akiknek fölolvadásokat, vitaestélyeket rendezett. „Ha nem is számottevő ember a német munkásmozgalomban, de vannak bizonyos körök, ahol nagy respektussal vélekednek vele szemben” — írja a *Világ* c. lap 1912-ben.<sup>18</sup> Németországba való költözését magyarázta a hatóságok részéről ért újabb zaklatás: 1908-ban ugyanis, Várkonyi Istvánnal együtt, ismét bíróság elé került. A *Földművelőben* „Lázítás” címmel megjelent írásuk miatt indítottak ellenük sajtópört.

Németországi életéről keveset tudunk; a Schmitt-ről szóló beszámolók azonban mindig megemlítik, hogy lélekben nem szakadt el szülőhazájától, s minden lehetőséget megragad arra, hogy hazalátogasson. 1911-ben és 1913-ban lehetősége nyílik arra, hogy Magyarországon ismét előadásokat tartson. A Gnosztikus Társaságban ekkor tartott előadásai ellenére is azt mondhatjuk azonban, hogy Schmitt Jenő kiszorult már a magyar tudományos életből, s a magyarországi anarchista mozgalmából is. Helyét itt tulajdonképpen már 1903-tól Batthyány Ervin veszi át, akin keresztül az anarchizmus anarchoszindikalista iránya került előtérbe, mindinkább háttérbe szorítva Schmitt Jenő ideális anarchizmusát. Schmitt követői közül Krausz Károly és Migray József kísérlik meg eszméit életben tartani; az erőszaknélküliségről vallott nézeteit, ideális anarchizmusát még az 1910-es években is hirdetik.

Közvetlenül halála előtt fejezte be Schmitt „Höhere Lebensformen des Dimensionsregionen. Positiv-wissenschaftliche Darlegungen angesichts der Umwälzung der modernen Physik” c. művét, s 1916. szeptember 14-én, 65 éves korában halt meg. A *Népszava* 1916. szeptember 17-i számában emlékezik meg Schmitt Jenőről, s tárgyilagos hangon méltatja és eleveníti föl életútját és munkásságát. Migray József 1917-ben megjelenteti Schmitt Jenőnek művészetéről, etikai életről és szerelemről szóló művét, melyhez előszót is ír. Migray ebben az előszavában méltatja Schmitt filozófiai tevékenységét, s kárhoztatja mindazokat, akik nem értették meg Schmitt tanításait, s nem ismerték föl „génuszát”. Schmitt Jenő művei közül ekkoriban sokat megjelentettek, lefordítottak magyarrá, s még 1927-ben is kiadtak közülük. Így Schmittet végül mint filozófust tartotta számon a tudományos közélet, s őrizte emlékét az utókor, ha nem is túl hosszú időn keresztül...

<sup>18</sup> „A modern anarchisták” — Sz. E., *Világ* 1912. március 10, 37. o.

## 2. SCHMITT FILOZÓFIAI RENDSZERÉNEK ALAPJAI

Schmitt Jenő Henrik hosszú utat járt be filozófiai rendszerének kialakítása során. Tudományos tevékenységének korai szakaszára a mesterek, Kant, Hegel, Feuerbach tanainak értelmezése és ismertetése volt jellemző. Műveik tanulmányozása alapján végül is szenzualista álláspontra helyezkedett: szenzualista szemlélete megegyezett kora filozófiai főirányával, s ezen keresztül a korszakban jelenlévő filozófiai gondolkodással. Korai műveiben e szemlélet alapján próbálja kidolgozni filozófiai „rendszerét”. A megismerés folyamatában előtérbe helyezi az érzéki mozzanatokot: Hegelről írt tanulmányát ezen uralkodó szemlélet miatt éri a legtöbb kritika. A berlini Filozófiai Társaság egyik alapítója, az egyetemi tanár Karl Ludwig Michelet „Historisch-Kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels” c. művében bírálja Schmittet.<sup>19</sup> Michelet-hez csatlakozva a berlini pályabírák is annak a véleményüknek adtak hangot, hogy Schmitt „[...] egy ‘konkrét-érzéki’ után való törekvésében, Feuerbach Lajosban s a természettudományi nézetek legújabb alakjában igyekszik támogatást találni. Idevágó fejtegetéseiben azonban bizonyos erőszakosság és homály van, s midőn az elvont elől menekülni látszik, néha az absztrakció foglya marad.”<sup>20</sup>

Támadás éri azonban Schmittet más oldalról is; kétségbe vonják gondolatainak eredetiségét. Egy Schmitt ellen írt vitairatban a szerző, Simon József azt hangoztatja, hogy Schmitt Jenő filozófiája nem egyéb, mint Feuerbach és Dühring tételeinek megismétlése.<sup>21</sup> Schmitt tudományos tevékenységéről szólva kifejti, hogy véleménye szerint Schmitt Jenő nem is tud önálló filozófiai rendszert fölépíteni; „Általában inkább a nagyszabású vajúdas és forrongás embere ma még Schmitt, mintsem a kiforrott rendszeralkotásé. A nem egy helyen misztikus és ködös gondolatok kedvelője, akitől sokszor üres szemléletek impulzusára is duzzadó pathos és szóáradat ömlik.”<sup>22</sup> Eltekintve a vitairat személyeskedő hangvételétől, annyiban igazat adhatunk Simon Józsefnek, hogy Schmitt korai művei, s bennük a természettudományos gondolkodás (atomelmélet), a társadalom (ezen belül is a társadalmi mozgások), az egyén és a társadalom viszonya egységben, általános érvényű tételekben való megfogalmazása, épp a szenzualista szemléletből fakadóan, nem ellentmondásmentesek.

Schmitt Jenő filozófiai vizsgálódásának fő területe eleinte a társadalmi lét és a fizikai lét ellentmondásának tanulmányozása volt. Az érzéki mozzanatokból kiindulva a világ megismerhetőségének szempontjából vizsgálta ezt a problémát. Rövid időszak volt ez Schmitt tudományos tevékenységében, s hamarosan a szenzualizmuson túl

<sup>19</sup> Sándor Pál, i. m. 308—309. o.

<sup>20</sup> Simon József: *Schmitt Jenő-e, vagy én? Adalékok az úgynevezett Schmitt-féle filozófia alapjainak megvilágosításához*, Budapest 1896, 12—19. o.

<sup>21</sup> Uo. 13. o.

<sup>22</sup> Uo. 13—14. o.

vezető utat keresett, bár továbbra is elismerte ennek a szemléletnek bizonyos pozitív vonásait. Feuerbach filozófiai nézeteinek kritikai szempontból való elemzése segítette túl ezen az állásponton. Schmitt ezután, Feuerbachhal ellentétben, már úgy látta, hogy a megismerésnek csak szűk körét nyújtja az érzéklet. Így, véleményét módosítva, arra az álláspontra jut, hogy az érzéklet, az érzéki megismerés csak a külső, felszíni világ megismerésére nyújt lehetőséget, s ezért körülhatárolt és véges, míg a gondolkodás, a szellem univerzális, s a megismerés számára végtelen. Amíg az érzéki élet, érzéki megismerés minden élőlény számára adott — az ember számára is —, addig az önmegismerés, a világ tudatos megismerése csak az ember számára lehetséges. A filozófiai kutatás saját föladatának tekinti annak a kérdésnek a vizsgálatát is, hogy milyen módon megy végbe az emberi szellemben ez a megismerési folyamat. Schmitt véleménye szerint a filozófia azonban végül is nem alkalmas ennek a kérdésnek a tisztázására, miután összemossa, összezavarja a szellemben lejátszódó megismerési folyamatokat. Ugyanis itt két kérdéstről van szó — mondja Schmitt —: az egyik kérdés az, hogy a belső átélés, az érzékek útján közvetített kép vajon helyes másolata-e az eredetinek? A másik kérdés az, hogy lehetséges-e, hogy az eredeti egybeesik az átélés során keletkezett másolattal, s ily módon a másolat eredetivé lép elő. A filozófiai kutatás, amely a másolatok helyessége után kutat, végül összezavarodik, azáltal, hogy magának az átélésnek az eredeti létét és adottságát is kutatja.<sup>23</sup> A filozófiai vizsgálódás kérdésföltévesei, előföltételezései ily módon nem alkalmasak a kérdés tisztázására, s ennek következtében új szemléletet, új utat kell keresni — véli Schmitt. A filozófusok diszkurzív álláspontját elhagyva tehát az intuitív megismerés felé fordul. Filozófiájának alapja a *gnózis* lesz, vizsgálódási módszerként pedig a geometriai elemzést ismeri el. A gnózis a megismerés folyamatában a lét és a jelenség azonosságát hirdeti, vagyis a belső átélésnek az adott tényállással való azonosságát. Schmitt a gnózis előtérbe-helyezésével tulajdonképpen nem lép le teljesen a filozófiai útról, hanem csak a szubjektív-idealista, ismeretelméleti irányok irracionalista szárnyához csatlakozik. Majd csak akkor fog új „rendszer” alkotni, amikor a gnózist fölhasználja a gnoszticizmus elsődlegességének alátámasztására.

*A szellem fejlődéstörvénye* című munkájában az egyetemességet, az egyetemes tudat elsődlegességét a világ megismerésében, A. Bastian filozófiai munkásságával támasztja alá:<sup>24</sup> „Bastian kutatásai azt a csodálatos felfedezést eredményezték, hogy minden idők és népek kultúrái ugyanazokat a fő- és alap gondolatokat tükrözik vissza [. . .], hogy időtől és kultúrfokozattól teljesen függetlenül mindig visszatértek ugyanazok az alap gondolatok, és hogy törvényszerű szükségességgel ismétlődtek.”<sup>25</sup> Bastian megállapításából vonja le Schmitt azt a következtetést, hogy „az emberi szellem ugyanis egyetemes jelenség, univerzális tudat, de ezt az egyetemes működést tükrözésben, az érzéki szerves képies jelenségben, az agyműködésben kell előállítani:

<sup>23</sup> Schmitt Jenő: *A szellem fejlődéstörvénye*, ford. Madary Károly, Budapest 1920, 104—105. o.

<sup>24</sup> A. Bastian: *Vorgeschichtliche Schöpfungsbilder in ihren ethnischen Elementargedanken*, Berlin 1893.

<sup>25</sup> Schmitt: *A szellem fejlődéstörvénye*, i. k., 83—84. o.

az érzékelhető így az ő egyetemességében, az egyetemest az ő érzékelhető létmozzanataiban kell felfogni”.<sup>26</sup>

Ezeknek a folyamatoknak a vizsgálatára a geometriai módszer a legalkalmasabb — mondja Schmitt —, miután ez képes a legexaktabb módon leírni a gondolatot, a szellemet, minden létformát.<sup>27</sup> Schmitt nem állt egyedül ezzel a nézetével: tulajdonképpen a geometria projektív megoldási módszerét alkalmazta. Ennek alapján a tételek és definíciók megfordíthatók. Schmitt számára az úgy jelenik meg, hogy a jelenségek sokasága a gondolatban összpontosul, a gondolat kiteljesedése magában foglalja a jelenségek összességét, összes variációját, amely egyben a végtelen lehetőségét is biztosítja.<sup>28</sup> Schmitt a szellem fejlődésének vizsgálatára kidolgozott, a geometriai dimenziók analógiájára, egy dimenziós rendszert. E rendszerében a következőket vázolja föl: A magasabb formák magukban foglalnak minden alacsonyabb fokú tevékenységet. Ennek alapján az átélés magában foglal minden elsődleges átélést, mely geometriailag megegyezik a pont és vonal viszonyával. Ezt nevezi Schmitt a „pozitív pontszerű vagy nulldimenziós” átélésnek. A pozitív kétdimenziós átélés megegyezik az érzékletekkel, melynek legtisztább formája a látás és a tapintás. A pozitív háromdimenziós átélés az az érzéki ismeret, amely már képekben jelenik meg, és amelyet a fantázia hoz létre. Ez a fokozat természetesen magában foglalja az egy- és kétdimenziós átéléseket is. A háromdimenziós képben a tudat már kilép a közvetlen tapasztalás érzékelés szférából, s átlépi az absztrakció határát. A negyedik dimenzióban még előtérben áll az érzéki-képies, azonban ez már „a végtelen-képiesben” oldódik föl. Idetartozik az esztétikai érzés és szemlélet, sőt maga a geometriai tér is. Az ötödik dimenzió a szemlélet életegysége, amely azonban rugalmatlan, merev sémákban van jelen. Ezért van szükség a hatodik dimenzióra is, mely föloldja ezt a merevséget — az élettelen logoszt — s a szeretet önmegismerése folytán a szeretet tartalmát emeli ki. A hatodik dimenzióvá így az érzélem válik. Schmitt Jenő véleménye szerint a logikai matematika megteremtette az örökkévalóságot az egyén fölötti életfolyamatok tudatos szemlélését. A hatdimenziós rendszert aztán még további hat dimenzióval egészítette ki, melyek az isteni szeretet szféráit tükrözik. Az önmegismerést így az „isteni szeretet” tetőzi be, mely magában rejt minden világmozgató gondolatot.<sup>29</sup>

Mindezekkel a fejtegetésekkel Schmitt egyetlen célt kívánt elérni: kiszabadítani az embert az érzékek rabságából, s minden ideológiai rabságból egyáltalán. Továbbá tudományosan kívánta megalapozni az ember — részben a stirneri értelemben

<sup>26</sup> Uo. 86—87. o.

<sup>27</sup> Sándor Pál, i. m. 308—309. o.

<sup>28</sup> A projektív geometria megoldási módszereit, itt Magyarországon is, Schmitt Jenőnél részletesebben és alaposabban alkalmazta Palágyi Menyhért. Palágyi tér- és idő-elméletében alkalmazza a projektív geometria lehetőségeit. Palágyi Menyhért tevékenységére, filozófiai nézeteire lásd: Simonovits Anna: „Palágyi Menyhért filozófiai nézetei”, in: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*, Budapest 1977, 121—164. o.; továbbá Sándor Pál, i. m. 292—305. o.

<sup>29</sup> Schmitt: *A szellem fejlődéstörténete*, i. k., 107—119. o.

fölfogott individuum — elsődlegességét. Az ember, az emberiség csak úgy alakíthatja át az őt körülvevő világot — mondja Schmitt —, ha végtelenségébe vetett hitével legyőzi véges öntudatát. Az emberek, fizikai megsemmisülésüktől való félelmükben, elfeledkeznek arról, hogy összetartoznak, s ez teremti meg az alapját minden elnyomásnak, ez kelti föl bennük a hatalom utáni vágyat. A szellem végtelenségének belátása az egyes ember tudatának az átalakulásához vezet, mely fokozatosan az emberiség öntudatának átalakulásához — egy általános érvényű morális tudathoz —, a mindent összekötő szeretethez juttat el. Ennek eredményeként (ismét) létrejön a világ egysége, (ismét) megteremtődik az emberiség valóságos természetes állapota. Addig azonban, amíg az önmegvalósítást az emberek a külső dolgok birtoklásától várják, nem juthatnak el a szabadság tökéletes állapotába.

Ezen a ponton Schmitt túllép a szigorúan értelmezett filozófiai kereteken, s a dimenzió-rendszerében is megtalálható gnosztikus tanokat mint lehetséges politikai alternatívát is fölkinálja. A gnoszticizmus által hirdetett morál — a szeretet, a kölcsönös megértés, a támogatás — alapvetően nem fér meg semmiféle politikai hatalommal, erőszakkal, kényszerrel.

### 3. SCHMITT IDEÁLIS ANARCHIZMUSA

Ha Schmitt, filozófiai és vallásfilozófiai nézeteinek kidolgozása során, csak addig megy el, hogy megteremti ill. föleleveníti a gnoszticizmus eszméjét, akkor most csak egy filozófus és vallásbölcselelő nem is egészen eredeti gondolatrendszerét ismertethetnénk, ő azonban összeötvözte mindezt az anarchizmus elméletével is. Önmagát „ideális anarchistának”, a szellemi vallás követőjének tartotta. Az „ideális” anarchizmus Schmitt értelmezésében nem egyezik meg az „idealizmus” filozófiai kategóriájával, nála az „ideális anarchizmus” a legtökéletesebb anarchizmust, az emberiség eredeti anarchisztikus — értsd: uralomnélküli — állapotát jelenti. Az ideális anarchizmus ideológiai alapját a szellemi vallás adja — mondja Schmitt. Így, a gnoszticizmus tanaira támaszkodva, elvet minden tekintélyuralmat, elsősorban az egyház uralmát, s gnosztikus filozófiájához híven az emberi szellemben, a gondolatban megtestesülő „Istenben” hisz.

Eszerint: „A vallás — a szellemi vallás — tehát a végtelennek, az örökkévalóságnak, a mindent egyesítőnek: a szeretetnek és észnek eleven, magát érzéken előállító valóság szemlélése [. . .] A vallási tudat tulajdonképpeni otthona, tulajdonképpeni célja pedig az isteni egység a szellemben.”<sup>30</sup> Schmitt Jenő összeállította a szellemi vallás katekizmusát is, melyben 57 kérdésen keresztül világította meg eszméit, s amely egyben anarchista irányának elméleti összefoglalását is jelentette. A szellemi vallás — hirdeti Schmitt — a szegények ígéje, melynek elfogadásával, a benne való hiten keresztül, hamarosan eljön az a világ, amelyben megszűnik az önzés, a hatalomvágy. A

<sup>30</sup> Uo. 41—42. o.

szellemi vallás maga az erkölcsi igazság. A kérdés már csak az, hogy ez a vallás új vallásnak minősíthető-e? A szellemi vallás, a gnoszticizmus csak ennyiben tekinthető újnak — írja Schmitt —, amennyiben föleleveníti az őseredeti vallási hitet, s lehántja a különböző vallások és a tudományok által kialakított hamis képet Istenről. E megállapítás értelmében vizsgálja a vallás — a vallási tanok — természetét. A szellemi vallást a többi vallással összevetve teszi föl a kérdést: „Ismer-e a szellemi vallás külső tekintélyre épített hitet, mely azért hisz valamit, mert arról bizonyos emberek azt állítják, hogy az az Istennek kinyilatkoztatása, foglaltassék ez akár előszóban, akár szent könyvben?”<sup>31</sup> A válasz kategorikusan elutasító: semmilyen külső tekintély nem szabályozhatja a hitet. Isten nem az embereken kívül, hanem az embereken belül létezik, mint ahogyan a mennyország és a pokol is. A mennyország a szeretet belső végtelensége, a pokol az önzés és a rosszakarat. A pokolról szóló általános hit az istenség ellen való legnagyobb véték; Isten nem döntőbíró, nem ítélkező hatalom, hanem az a gondolat, mely az emberek szeretetre-hajló magatartását felszínre hozza. Mi ellenkezik az ember isteni természetével? „Minden külerőszakon alapuló uralom, az osztály-kiváltság, a vagyon hatalmának minden formája, mely az embert más emberek eszközévé, szolgájává teszi, és más viszonyba helyezi, mint testvérnek a testvérhez való viszonya — mindezek a formák, melyek a gyilkosságon, a rabláson, a kizsákmányoláson alapszanak, az erőszak különböző nemei.”<sup>32</sup> A kérdés az, hogy mi a teendő a jelenben, hiszen a hatalom erkölcsellenes, és a kizsákmányoláson alapszik. Schmitt erre a kérdésre Krisztus — Tolsztoj által idézett — szavaival válaszol: „Ne álljatok ellent a rossznak!” Csak az erkölcsi megvetés lehet az az eszköz, mellyel a hatalom alávalóságát széttiporni szabad.

Ha azonban nem lehet a hatalommal szemben erőszakot alkalmazni, akkor mégis milyen út marad, milyen módon lehetséges a szellemi vallás — a Schmitt-féle „ideális anarchizmus” — diadalra-segítése? Schmitt erre a kérdésre a következőképpen válaszol katekizmusában. Először is az elveket kell élelve tenni, másodsor az elveknek híveket szerezni, s amikor ezt az emberek belátják már, akkor a vallás erkölcsi magasságánál fogva a hatalom magától szűnik meg. E tanok értelmében Schmitt törekvése arra irányul, hogy a „szellemi vallás” által létrejövő függetlenséget mindenki számára biztosítsa, s tevékenységével azt elősegítse. A szabadság eléréséhez vezető út azonban nagy társadalmi átalakuláson keresztül vezet: ezért kényszerül Schmitt arra, hogy elemezze a társadalomban jelenlévő politikai-hatalmi viszonyokat és intézményeket. Ez az elemzés nem mutat túl az eddigi anarchista értelmezéseken, anarchizmusa így nem teremt eredeti rendszert. Nézeteiben ötvöződnék az elődök — Proudhon, Stirner, a kortárs Tolsztoj és Kropotkin — elméleti elképzelései.

Az anarchizmus elméletének történeti fejlődését vizsgálva Schmitt leszögezi, hogy ez az elmélet nem Proudhon és Stirner föllépésével jelent meg, hanem ez a két gondolkodó csupán — a társadalmi-történelmi fejlődés elemzése során, más és más szempontok

<sup>31</sup> Schmitt Jenő: *A szellemi vallás katekizmusa*, Budapest 1896, 5. o.

<sup>32</sup> Uo. 12. o.

alapján — fölismerte az anarchizmust mint az emberiség eredeti állapotát. Az anarchizmus eszméjét akkor hagyta el az emberiség, amikor az első államok létrejöttek, s amikor az így létrejövő szervezet törvényesítette — részint a valláson keresztül, részint a törvények útján — az elnyomó hatalmat és az erőszakot.

Schmitt Jenő az anarchizmus ideológusainak tevékenységét is csak egyetlen szempontból vizsgálta, hogy ti. mennyiben és milyen mértékben ismerik el a szellemnek és az embernek isteni mivoltát.<sup>33</sup> Schmitt szerint Proudhon tevékenységének jelentősége abban áll, hogy Isten valóságos szerepét és alakját az egyház hatalma, a tudományok uralma által kialakult hamis elképzelésektől megfosztotta, és ismét eredeti helyére tette. Proudhon tehát fölismerte az ember isteni méltósága szuverén tudatának fontosságát. Stirner ezt bölcelelileg megalapozta és továbbfejlesztette, amennyiben az „én” fogalmát tisztázta, s lehántotta az emberről, az emberiségről a megelőző korokban ráakódott téveszméket és a homályt. Az „én” fölszabadításával — amely csak az egyént megfojtó intézmények lerombolásával történhet meg — megalkotta az igazi anarchista eszmerendszert. Bakunyin tevékenységének jelentőségét pedig abban látta Schmitt, hogy az állam megdöntésére való buzdítással széles körben terjesztette az anarchizmust — ugyanakkor azonban nem tudott kibékülni a bakunyini erőszakkal. Bakunyin tevékenységének tulajdonítja az állam részéről az anarchizmussal szemben megnyilvánuló ellenérzést, az üldöztetéseket, s azt a káros hatást is, amely azt eredményezte, hogy az anarchizmus eredeti értelme — uralomnélküliség, erőszaknélküliség — elferdült, és helyébe éppen az erőszak, a terrorizmus fogalma lépett. Kropotkin visszavezette az anarchizmust eredeti rendszeréhez, amikor ismét előtérbe állította az erőszaknélküliség elvét, s kidolgozta a kölcsönös segítség tanát. Schmitt fölrója azonban Kropotkinnak, hogy nem fektetett elég nagy súlyt a világnézetre, s a társadalom átalakítását abból a „naiv” szemléletből kiindulva kívánta véghezvinni, hogy pusztán az állam és a magántulajdon megszüntetését hirdette.

Schmitt ezért Bakunyin és Kropotkin fölé helyezi Nietzschét, mint gondolkodót és mint anarchista teoretikust, mert az ő munkásságán keresztül a keresztény kultúra „bujkáló állatiassága” lepeződik le. Nietzsche tanairól szólva kiemeli az emberfölötti ember, az istenember fölismérésének jelentőségét. Bírálja azonban Nietzsche materialista-szenzualista nézeteit, miután értelmezése szerint Nietzsche az emberfölötti ember létrejöttének filozófiai megoldását, a szellemi és érzéki közötti ellentmondás fölszámolását az elemekig — az anyagig — való lehatolás útján képzei el. (Schmitt véleménye szerint ezért is ragaszkodik Nietzsche az érzéki lét talajához.) Azonban Nietzschének nem filozófiai, hanem kulturális jelentősége az, ami Schmitt szerint a legnagyobb figyelmet megérdemli, miután a konkrét szellemi egyéniséget isteni, univerzális formában szemlélteti, s ezt mondja: „Légy azzá, aki vagy! Mi az ember? Egyetemes élet és lét.”<sup>34</sup> Nietzsche gondolataiban Schmitt a gnosztikusok tanításait

<sup>33</sup> Schmitt elemzését vesd össze a bevezetőben vázoltakkal.

<sup>34</sup> Schmitt Jenő Henrik három előadása. Tolsztoj, Nietzsche, Ihsen, i. k., 34. o.

fedezi föl, s az *Übermensch* fogalmával azonosítja a gnózis által föltételezett „istenember” fogalmát. Kiss Endre, Nietzsche-ről szóló művében, foglalkozik Schmitt Nietzsche-képével is, s megállapítja, hogy a Nietzsche-értelmezések hosszú sorában érdekes színtörténetet jelent Schmitt gnosztikus szemlélete:<sup>35</sup> annak ellenére, hogy Nietzsche semmiképpen sem tekinthető a gnoszticizmus követőjének, Schmitt ilyen szempontból végzett elemzése mégis helyesen utal rá, hogy — ha nem is az emberfölötti ember fogalma, de — az „örök visszatérés” gondolata megegyezést mutat a gnosztikus tanokkal.<sup>36</sup>

Kiss Endre fölhívja a figyelmet azonban arra is, hogy Schmitt munkásságában erőteljes törekvés mutatkozik arra, hogy kapcsolódási pontot találjon minden olyan gondolkodóval vagy művésszel — pl. Ibsen műveivel —, akik az embert hangsúlyozottan individuusként kezelik. Ténylegesen kimutatható ez Schmittnél, aki nem riad vissza attól, hogy ezeket a műveket saját nézeteinek megfelelően interpretálja. Ibsenről tartott előadásában is fölfedezhető ez a törekvés. Schmitt a művészetet — mintegy eleve besorolva — dimenzió-rendszerének legmagasabb fokára helyezi, s azt mondja, hogy a művészet is egyik útja annak, hogy az ember eljusson a legmagasabb régiókba, s fölismertje igazi természetét. „A művészet ma csak kábítószerül szolgál, hogy az ember belső ellentmondásának, belső nyomorának a tudatától valahogyan szabaduljon. Mi szentséget akarunk alkotni a művészetből.”<sup>37</sup> Ezzel tulajdonképpen a művészetet, a szellemi vallás érvényre juttatóját, az ideális anarchizmus egyik építőkövének tartja. Ibsen munkásságában fölfedezni véli a művészet ilyen irányú értelmezését. „[...] Ibsen művei is azon fáradoznak, hogy ebből a prózai világból bennünket az ember belvilágának a szentélyébe vezessenek. Amidőn ugyanis Ibsen a modern embert egész rideg prózai voltában állítja elő, akkor egyúttal arra törekszik, hogy ennek a rideg prózai életnek a mélyebb jelentőségét napfényre hozza.”<sup>38</sup> Továbbá Ibsen és Nietzsche gondolatainak párhuzamosságát állítja föl, amikor ezt mondja „[...] Ibsen a maga módja szerint ugyancsak Nietzsche eszméjét hirdeti, hogy az embert le kell győzni, az embernek meg kell semmisülnie, hogy az isteni alaknak tért adjon.”<sup>39</sup> Jellemző Schmitt (művészeti és irodalmi művekkel kapcsolatos) értelmezésének az a momentuma, hogy egyetlen szempontból elvégzett elemzését általános érvényűnek kívánja föltüntetni. Figyelembe kell venni azonban, hogy Schmitt minden olyan gondolatot, nézetet, művészeti alkotást szövetségesének tekint, amely egyrészt igazolja az o elképzeléseit, másrészt újabb lehetőséget teremt számára, hogy megmutathassa a főnálló társadalomban lévő, „véges” tudattal rendelkező emberiség számára azt az utat, amelyen keresztül eljuthat végtelenségének belátásához. Profánabban fogalmaz-

<sup>35</sup> Kiss Endre: *A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn*, Budapest 1982; *A gnózis nemes világánál* (Schmitt Jenő Henrik), 88—92. o.

<sup>36</sup> Uo. 89. o.

<sup>37</sup> Schmitt Jenő: *Művészet, etikai élet, szerelem*, Budapest 1917, 53. o.

<sup>38</sup> Schmitt: *Tolsztoj—Nietzsche—Ibsen*, Budapest 1911, 45. o.

<sup>39</sup> Uo. 50. o.



va ez annyit tesz, hogy ezen a módon kívánja megmutatni az ideális anarchizmushoz vezető utat.

Utoljára hagytuk az anarchista teoretikusok közül Tolsztojt, aki legközelebb állt Schmitt nézeteihez, s nemcsak nézeteik hasonlósága, hanem hosszú időn át tartó személyes kapcsolatuk is összekötötte őket. Nem véletlen a fönti megfogalmazás, miután Schmitt nem mesterének, hanem azonos rangú társának fogta föl Tolsztojt, s úgy tartotta, hogy némely kérdésben ő válik a nagy orosz író tanítójává, és nem fordítva. Ismeretségük 1894—95-re nyúlik vissza. Tolsztoj először 1895-ben tesz említést Schmitt-ről, barátjához, Dimitrij Khilkov herceghez írt levelében.<sup>40</sup> Schmitt már 1894-ben elküldte első levelét Tolsztojnak, mellékelve egyik korábban megjelent cikkét, a „Mammon und Belial” címűt; és német nyelvű lapjában, a *Die Religion des Geistes*ben, melyet 1894-ben alapított — s amelynek legnagyobb részét önmaga írta — szintén népszerűsítette a tolsztoji eszméket. Schmitt Jenő, azontúl, hogy népszerűsítette Tolsztoj nézeteit, kiadta és lefordította őket, Tolsztojról szóló műveiben a bírálat jogával is élt. Migray József úgy értékelte Schmitt és Tolsztoj szellemi kapcsolatát, hogy a kölcsönösségen túl Schmitt volt az, aki tudományos szemléletéből fakadóan meghatározta s egyben befolyásolta is kettőjük viszonyát. Persze a tanítvány Migraynak túlzott ez a föltételezése, s a mester szerepének kétségtelenül és kritikátlanul túl nagy jelentőséget tulajdonít. Tolsztoj és Schmitt, kapcsolatuk során, természetesen merítettek egymás nézeteiből, azonban egyiküknél sem mutatható ki, hogy döntő mértékben megváltoztatták volna eredeti alapállásukat, amely már a kezdetek kezdetén egy sorba hozta őket.

Schmitt Jenő a Tolsztoj nézeteiről tartott előadásában bontja ki az orosz író idealista-anarchista tanainak alapját.<sup>41</sup> Tolsztoj az evangéliumi igazságot kereste, kiindulópontja a Hegyi Beszéd volt. Tolsztoj tana a jó elmélet hirdetése, s mint „racionalista” gondolkodó, az ész tanát helyezte előtérbe. Bírálja azonban Schmitt Tolsztojnak az „Életről” c. munkáját, mert Tolsztoj nem az emberfölötti ember fogalmát fogadja el, hanem az emberi szellem közösségét hirdeti. Tolsztoj nem a tudományosság eszközeivel közelít az emberhez, hanem művészi úton. „Tolsztoj Leó tehát, amidőn az embert úgy tekintette, mint valami mennyei princípiumot, amely csupán testiségében találja individualizációját, egyénítését, nem látja még tisztán a szellemi egyéniség nagy titkát, nem látja, hogy mint egyének egyúttal egyetemes alakok vagyunk, a mennyei sugárkoronának egyaránt egyetemes, végtelen sajátyszerű sugarai.”<sup>42</sup>

Művészi közelítése — Schmitt nézete szerint — megakadályozza Tolsztojt abban is, hogy az őskereszténység eszméjét a tudományosság magaslatáiba emelje, s az ezen

<sup>40</sup> Tolsztoj és Schmitt kapcsolatára nézve lásd: Péter Brock: „Tolstoyism and the Hungarian Peasant”, *The Slavonic and East European Review*, London 1980/3. sz., 345—369. o.; Kertész Tivadar: „Tolsztoj és a 'szellemi vallás' magyar filozófusa”, *Világosság* 1979/5. sz., 291—298. o.

<sup>41</sup> Schmitt: *Tolsztoj — Nietzsche — Ibsen*, Budapest 1911, 1—2. o.

<sup>42</sup> Uo. 14. o.

keresztül érvényesülő világnézetet tudományosan megalapozza. „Tolsztoj Leó is még csak az új világkorszak küszöbén áll, hogy bűnhődésre és önmagába térésre inti az emberiséget, egészen a Keresztelő szerepét viszi korunkba [. . .]”<sup>43</sup> Schmitt egy Szabó Ervinhez írt levelében is kifejti azt a különbséget, mely közte és Tolsztoj között, elméleti téren, szerinte fönnáll: „Gyakorlati tekintetben igen közel állok Tolsztoj Leóhoz, csak hogy T. L. világnézete öskeresztény, az egyéniséget az istenség vagy mindenség részének tekinti csupán, míg én az egyéniség isteni fenségének és mindenségének (az individualitás univerzalitásának) a tanát hirdetem, és nem alázatosságban és bűnbánatban, hanem az öntudat ébresztésében látom az üdvöt.”<sup>44</sup> Nem hisszük, hogy érzékletesebben, pontosabban jellemezni lehetne nézeteik különbözőségét, mint ahogy ezt itt maga Schmitt megtette, azonban ez az elméleti eltérés nem tekinthető meghatározó jellegűnek anarchizmusuk szempontjából. Mindketten idealista alapról közelítettek az anarchizmushoz, s gyakorlati tekintetben mindketten inkább a parasztságot látták legalkalmasabbnak nézeteik befogadására — így szinte teljesen azonos platformon álltak. Azonban Schmitt aktívabb szerepet játszott, nagyobb mérvű agitációs tevékenységet fejtett ki, mint Tolsztoj: hiszen Tolsztoj lemondott a közvetlen politikai cselekvésről, nézeteit — egy kísérlettől eltekintve — csakis írásai útján propagálta.

Schmitttel való találkozását és barátságát Tolsztoj nagyra értékelte, mert olyan személyt talált meg Schmittben, aki az ő nézeteit is hirdeti és propagálja, miáltal eszméi nemcsak Oroszországban lesznek ismeretesekek, hanem a távoli Magyarországon is. Örömmel nyugtázta Tolsztoj, hogy Schmitt és hívei ugyanazt teszik Budapesten, mint ő Oroszországban. Kapcsolatuk egész ideje alatt rendszeresen és folyamatosan tájékoztatták egymást tevékenységükről, megküldték egymásnak elméleti munkáikat, melynek során persze nemcsak Schmitt élt a bírálat jogával. Tolsztoj a maga kritikai megjegyzéseiben fölírta Schmittnek naivságát, elméleti értekezéseinek néhol zavaros voltát. „Teljesen germán. [. . .] Néha a naiv képzelgésre is azt hiszi, hogy az mély gondolkodás. [. . .] Beszédjének világossága csökken, amikor ékesszólónak akart látszani, és beszédét retorikai frázisokkal szépíti. Schmitt azt hiszi, hogy valami újat fedezett fel, miközben boldogan és nem egész világosan az evangéliumok fő eszméit ismétli [. . .]”<sup>45</sup> — írja Tolsztoj. Elismerően szól azonban Schmitt bátorságáról, hogy nyíltan vállalja írásainak anarchista jellegét, s a hatóságokkal dacolva kiáll nézetei védelmében.

Schmitt, lapjában, az *Állam Nélkülben* többször is közli Tolsztoj hozzá intézett leveleit, részleteket az író elméleti munkáiból, és beszámol az oroszországi viszonyokról, s egyáltalán törekszik arra, hogy ébren tartsa a nagy író szellemét és nézeteit. Cikksorozatot közöl az ún. duchoborok küzdelméről, akiket védelmébe vesz az orosz

<sup>43</sup> Uo. 15. o.

<sup>44</sup> Schmitt Jenő Henrik — Szabó Ervinhez, Bécsbe. 1896. *Szabó Ervin levelezése* Budapest 1977, I. köt. 32—33. o.

<sup>45</sup> Tolsztoj kritikai megjegyzéseit, amelyet egyik barátjához írt levelében tesz Schmittre, idézi Peter Brock, i. m. 348. o.

elnyomó hatalommal szemben.<sup>46</sup> Ezen a példán is bizonyítani kívánja, hogy még azok ellen is föllépnek a kormányok, akik erőszakmentességüket hirdetik, és cselekszik.

Mind Tolsztoj, mind pedig Schmitt, az erkölcs, a morál, a szeretet törvényének elfogadásával, az állam elutasításához jutottak el. „Az állam, mely ma nem is valóság, hanem csak eszmény, [azt] éppen valósággá akarom tenni” — írja Schmitt, és így folytatja: „Azt akarom, hogy az állam ne kívülünk legyen, mint élődő here tömeg és rab bilincs: hanem bennünk legyen, mint szabadság és igazság.”<sup>47</sup> A kacifántos fogalmazás ellenére is, ez az állam tökéletes elutasítását jelentette. Az állam az emberiség rossz szelleme. Schmitt véleménye szerint az állam bármilyen nemes eszmékért is létezik, föltétlenül erőszakot gyakorol az embereken. Így amíg az államot nem szüntetik meg, nem lehet szabad az emberiség, miután a bűn, az erőszak intézményes úton keletkezik. Hangoztatja azt a véleményét — mely minden anarchista teoretikusnál föllelhető —, hogy az állam (minden típusú állam) mindig a kisebbség érdekében lép föl, s a többség fölött erőszak-uralmat gyakorol. Elméleti írásaiban, amelyekben az állam problematikájával foglalkozik, Schmitt nem végez el semmiféle történeti fejlődésvizsgálatot, nem elemzi, nem kutatja a különböző típusú állami berendezkedések sajátosságait; egyszerűen leszögezi, hogy az a tény, hogy az állam létezik, megakadályozza a szabadság kibontakozását. Egyetlen tényezőt emel ki, mint közös vonást: hogy ti. mindegyik államtípus érvényesíti elnyomó funkcióját, függetlenül attól, hogy milyen eszméket hirdet, így az eljövendő szocialista állam is — melyet a marxisták elképzelnek — szintén csak ugyanezeket a funkciókat láthatná el: erőszak-uralom és elnyomás.

Mint már utaltunk rá, az anarchizmusnak minden irányzata — lényegéből fakadóan — megegyezik abban, hogy az államot el kell törölni, meg kell szüntetni. Az állam elutasítását azonban nem morális szempontból tartják szükségszerűnek, hanem társadalmi-gazdasági okokból. Az állam szerepéről, funkciójáról és megszüntetéséről vallott anarchista elképzelések voltak elsősorban azok, amelyek vitára készítették Marxot, Engelset és a marxista tanok követőit is. Marx és Engels az anarchistákkal való vitákban hangsúlyozták, hogy az anarchisták azt az egyetlen szervezetet is el akarják venni a proletariátustól, amelyet azok, hatalomra kerülésük során, hatalmuk biztosítása érdekében készen találnak. A munkások állama jellegéből fakadóan átalakítja az állam funkcióit: „A személyek feletti kormányzás helyébe a dolgoknak az igazgatása és a termelési folyamatok szervezése lép. Az államot nem eltörlük, az állam elhal.”<sup>48</sup> Az anarchisták mégis úgy érezték, hogy a legerősebb fegyverüket találták

<sup>46</sup> A duchoborok olyan, vallási alapon szerveződő személyek voltak, akik a fegyveres katonai szolgálatot visszautasították, hitet tettek az erőszaknélküliség mellett, s lemondtak még arról a lehetőségről is, hogy saját védelmükben, érdekeik védelmében fegyvert fogjanak. Hosszú belső küzdelmek után eljutottak oda is, hogy lemondjanak a földi javokról, s az evangéliumi szegénységet hirdessék. A duchoborok küzdelmeiről beszámol Schmitt folyóirata: „Kiket a szeretet miatt üldöznek, 1—3. rész”, *Állam Nélkül* 1897/6, 7, 8. sz.

<sup>47</sup> (Schmitt Jenő:) „Állam Nélkül, 1. rész”, *Állam Nélkül* 1897/16. sz., 3—4. o.

<sup>48</sup> Lásd: Marx—Engels—Lenin: *Az anarchizmusról*. Budapest 1970, 241. o.; és általában a gyűjtemény írásait.

meg a marxizmus híveivel szemben, az államról vallott nézeteikben. Bizonyítani kívánták ezzel azt is, hogy a szociáldemokrácia „hazug farizeus” módon viselkedik, s megteveszti a munkásságot, miután mindazok az eszmék, amelyeket hirdetnek, megvalósulásuk esetén — miután az állam továbbra is fönmarad — ugyanolyan erőszak-uralmat fognak teremteni, mint az eddig létező államok. Ebből következően az anarchistáknak a jelenben az a föladatuk, hogy leleplezzék ezt, s egyben fölhívják a figyelmet ennek a nézetnek — a szociáldemokrata irányvonalnak — a veszélyességére.

Az anarchisták és a szociáldemokraták közötti nézetkülönbség nemcsak az előbbiekből adódott, hanem abból is, hogy a szociáldemokrácia célja a hatalom megszerzése, míg az anarchistáké — így a tolsztojistáké is — a hatalomról való lemondás. Ezért utasítják el a hatalmat, a forradalmi erőszaktól kezdve — ezt leginkább csak Tolsztojék — a parlamenti küzdelmekig, a velejáró politikai háttérrel együtt, az anarchisták, s hirdetik a szociáldemokraták minden törekvéséről, hogy az csupán „szemfényvesztés”. Schmitt a következőképpen ír lapjában a szociáldemokrata törekvésekről, a szociáldemokraták által hirdetett jövőről: „[...] legnagyobb hatalom lesz a jövő állam hivatalnokai kezében, mert ők mindent rendeznek és még a kenyér is az ő kezükben van, aztán a sajtó is, mert hát minden termelést szerveznek! Szegény nép! A közjó érdekében választ egy központi hivatalnok sereget, a hatalom polcára jutva, kezében minden előnnyel és támaszkodva a hatalom által szervezett klikkekre. Ellene moccani egyenlő volna a halállal. Hisz fegyelmi hatalmat gyakorol egyénnel, csoporttal szemben.”<sup>49</sup> Mindezek a fejtegetések Schmittnél nem tudatos átgondolásból, nem tudományos vizsgálódásból fakadnak — ha néha kritikai megjegyzései találóaknak tűnnek is —, hanem csak abból erednek, hogy véleménye szerint a szociáldemokrácia, materialista szemléleténél fogva, nem helyez elegendő súlyt az emberre, az individuumra, s csak egy nagy homogén egységnek tekinti, amiben az emberi érzelmeknek a legkevesebb szerepük van.

A forradalom kérdéséről szólva Schmitt kifejti: „Minden forradalom után eddig a történelemben — demokrata jelszavak ellenére is — zsarnokság, erőszak lépett; így az emberek legfeljebb láncukat és uraikat cserélték.”<sup>50</sup> Ez a gondolat sok hasonlóságot mutat Bakunyin nézeteivel. Schmitt a forradalom elutasítása következtében arra kényszerül, hogy más utat vázoljon föl. „A múlt korszak forradalmaiban állati hatalom küzdött állati hatalommal, a mi forradalmunkban a bennünk ébredő isten el fogja tiporni az állatot.”<sup>51</sup> Visszajutottunk tehát megint a Schmitt által föltételezett „istenemberhez”, amelyen keresztül zajlik le nemcsak az ember belső forradalma, hanem a társadalom forradalma is. Az embereknek így „már csak” az a föladatuk, hogy fölismerjék ennek a tényét, s a társadalmi forradalomhoz vezető utat, aminek során majd egy közös gondolat születik, egy közös akarat, amelyen keresztül megszűnik az eddig létező „barbár világ”. Az általános fölismerés, öntudatra ébredés

<sup>49</sup> S. H.: „Néhány szó a szociáldemokratákról”, *Állam nélkül* 1897/5. sz., 3—4. o.

<sup>50</sup> Schmitt Jenő: „A mi forradalmunk”, *Állam Nélkül* 1897/2. sz., 1—2. o.

<sup>51</sup> Uo. 1—2. o.

Schmitt szerint elegendő, miután ő nem ismeri el, nem fogadja el a társadalomban létező osztályokat, rétegeket, sajátlagos és különös érdekeket — természetesen nemcsak ő nem fogadja el mindezt, hanem az anarchizmus egyetlen tana sem. Ezért is fogalmaz így: „Miért ne érthetné meg az emberiség, hogy ő egy nagy család egységes életét élje, s mint családtag egyformán jogosult legyen munkára és élvezetre?”<sup>52</sup>

Társadalmi forradalom helyett így a világnézet forradalmát hirdeti Schmitt. ' Azt mondja: igazságos társadalmat csak akkor lehet teremteni, ha a világnézet kerül előtérbe, az elosztási viszonyok egyedüli változása nem teremti meg az új társadalmat. Régi emberek, régi gondolatokkal maradnak fön. „A világnézet önmagától saját belső hatalmánál fogva ki fogja alakítani a társadalmat.”<sup>53</sup> Annak a reménynek ad hangot, hogy „a mi hitünk, hogy éppen innét [Magyarországról — S. Zs.] előbb-utóbb hatalmas kultúráramlat fog kiindulni a szabad társadalom megvalósítására. Hogy miképp lehet a szabadságot, mely ma hazug frázis, megvalósítani, erre a kérdésre már megadta Krisztus a választ: 'Megismeritek az igazságot és az igazság szabaddá teszen benneteket.'”<sup>54</sup> Schmittnek eme nézetét Szabó Ervin a következő bírálattal illette: „Mert hiszen, hacsak az öntudat változására van szükség, s ez a külső viszonyoktól függetlenül történhet, minek akkor a mindenkori társadalmi renden változtatni? Menjünk egyszerűen és hirdessük a szellemi és anyagi nyomorban élő millióknak, a legképtelenebb testi és lelki környezetben élő tömegeknek, az isteni öntudat ébredését, és ne törődjünk semmi egyébbel, ne különösen gazdasági, társadalmi és jogi rabszolgaságunkkal. Elég az öntudat megváltoztatása.”<sup>55</sup>

Schmitt, lapjában, az *Állam Nélkül*ben, többször is megkísérelte — legalábbis cikkei címeiben („Anarkia kivihetősége”, „A mi Taktikánk”, „Anarchizmus és a jövő”, „A jövő anarchista társadalma”) — konkrétan megfogalmazni az anarchizmus jövőjét, az anarchizmus által létrejövő társadalmi berendezkedést. Azonban az elméleti fejtegetéseken — mégpedig kevésbé konkrét formában, mint Proudhon, Bakunyin vagy Kropotkin — ő sem jutott túl. Schmitt „szigorúan értelmezte” — s természetesen filozófiájának igazolása is ezt kívánta — az anarchizmusnak azt az elvét, hogy csak akkor teremthető meg egy új, „igazságos” társadalom, ha az még ideológiai kényszert sem tartalmaz, az emberek a megvalósulás pillanatában határoznak együttélésük formájáról. Ebből következően az „ideális anarchizmus” a társadalmi kérdésekben nem előremutató, pozitív szerepet vállalt, hanem csak a társadalomban létező igazságtalanságok, politikai intézmények, elidegenült szervezeti mechanizmusok negatív működésének bírálatát.

<sup>52</sup> (Zugó): „Eszmék ellenségei”, *Állam Nélkül* 1897/6. sz., 1. o.

<sup>53</sup> „A világnézet és a jövő”, *Állam Nélkül* 1898/2. sz., 3–4. o.

<sup>54</sup> *Anarkizmus. A „Társadalomtudományi Társaság által rendezett, illetve vitáuléseken tartott előadások,* írták Gróf Batthyány Ervin, Migray József, Dr. Schmitt Jenő, Budapest 1904, 54. o.

<sup>55</sup> *Husadik Század* 1904. december, 653. o.

## RESÜME

*Zsuzsa Siklós: Eugen Heinrich Schmitt und der ideale Anarchismus*

Die Studie legt den Lebensweg und die theoretische Tätigkeit des Repräsentanten des idealen Anarchismus in Ungarn vor. Der einleitende Teil der Studie macht die europaweit sich herauswickelnden und am Ende des XIX. Jahrhunderts herrschenden anarchistisch-theoretischen Systemen von Stirner bis Tolstoi bekannt.

Die Studie zieht in Betracht den Lebensweg, die wissenschaftliche Lebensbeschreibung und die wichtigsten Stationen der Tätigkeit von Eugen Heinrich Schmitt. Der Lebenslauf des Philosophen beginnt mit der Studie um der Theorie der dialektischen Methode Hegels. Mit dieser Preisschrift hat er

in 1877 die Preis der Berliner Philosophischen Gesellschaft gewonnen. Schmitt kommt von Grunde des Sensualismus bis zur Verkündung der Lebensunberechtigkeit der Philosophie fort. Er hat zum Grundsatz seines Theoriesystems den Gnostizismus getan und auch die philosophischen Ansichten sowie der ideale Anarchismus diese Anschauung spiegeln.

In der Beschliessung der Studie wurde die geistliche Verbindung mit Tolstoi und die Aufnahme des idealen Anarchismus in Ungarn bekanntgemacht.

# EXISZTENCIALIZMUS ÉS KISEBBSÉGI LÉT-ÉRTELMEZÉS TAVASZY SÁNDOR FILOZÓFIÁJÁBAN

VERES ILDIKÓ

Amikor a filozófiatörténetben búvárkodni kezd az ember, amikor egy adott kor szellemi áramlatait vagy egy gondolkodó filozófiai problémáit boncolgatja, olyan kérdésekre is igyekszik választ keresni, amelyek más összefüggésben, de napjainkban is fölvetődnek. Ilyen vonatkozás az identitás, az önazonosság kérdése. A mindennapi létben, a napi élettevékenységben, az emberi kapcsolatokban megnyilvánuló konfliktusok magukban hordozzák az egyén önazonosságának minőségeit, illetve esetenként az önazonosság fölbonlását. Azonosulni azzal a közösséggel, amelyben él az egyén — nemzettel, nemzetiséggel, családdal stb. —, amelynek normáit, értékrendjét elfogadja: hosszú folyamat, mely alapvető létélménye a személyiségnek. Az összetartozást erősíti — a nemzet vagy nemzetiség esetében — a nyelv, a közös történelmi múlt, a földrajziterületi egység, de az uralkodó ideológia is.

Ezzel a gondolattal közelebb kerültünk a címben megjelölt kérdéskörünkhöz — ahhoz, hogy a század húszas-harmincas éveiben kibontakozó kisebbségi ideológia hogyan fogalmazódik meg a korabeli erdélyi szellemi életben, hogyan próbálják a kor írói, gondolkodói az önazonosság fölbonlását megelőzni. Kós Károly, Makkai Sándor, Imre Lajos, Tavasz Sándor — folytathatnánk a sort — egységes ideológiát próbáltak teremteni, új folyóiratokat, intézményeket (hogy csak a két legfontosabbat említsük: Erdélyi Szépművészeti Céh, Erdélyi Helikon) hoztak létre gondolataik terjesztésére, az erdélyi magyarság összefogása érdekében. Az erdélyi magyarságot fölkészületlenül érte a trianoni döntés. A főhatalomváltással új létélményt kell megélniük: a nemzetiségi, kisebbségi létet. Ennek ideológiája a transzilvánizmus volt, melyet nem írtak körül fogalmi pontossággal, „[ . . . ] inkább magatartás-eszménynek és munkaprogramnak tekintették”.<sup>1</sup>

Ennek az ideológiának a filozófiai megfogalmazója volt Tavasz Sándor, aki a történelmi változás és az új nyugat-európai szellemi áramlatok hatására jutott el korának konkrét, válságokkal, a létet fenyegető veszélyekkel teli valóságértelmezéséig. Tulajdonképpen egyfajta „mi-tudat” rögződött ebben az ideológiában, mely főként a középrétegek tudata volt, de hatást akart gyakorolni a népre is: elsősorban nem politikai eszközökkel, hanem a nevelés, a szellem, az irodalom erejével. Azonban

<sup>1</sup> Pomogáts Béla: *A transzilvánizmus*, Budapest 1983, 81. o.

hamarosan rájöttek, hogy a szépirodalom nem elég eszméik terjesztésére, ezért sürgették a tudományos kutatásokat, a múlt örökségének földidézését.

Alapja volt ennek az ideológiának az erdélyi táj által kialakított és a közös történelmi múlt által meghatározott „erdélyi lélek” mítosza, mely megteremthette volna az összekapcsolódás lehetőségét a három erdélyi nép, a magyarok, a németek és a románok között. Az „erdélyi lélek” sajátosságainak körülírása nemcsak hozzátartozott a transzilván ideológiához, de annak mintegy sarkkövét alkotta. Nemcsak a magyarságnál, hanem a románoknál és a szászoknál is igyekeztek kimutatni az „erdélyi lélekre” utaló mozzanatokot. Kós Károly így ír a három nép együvértartozásáról, *Erdély* című művében: „Ezer esztendő nagy idő, még a népek és kultúrák életében is. Ezer esztendő alatt Erdély földjén megtörténik az a gyönyörű csuda, hogy három nép és három kultúra éli életét úgy egymás mellett, illetve egymás között, hogy mindhárom megőrzi — mert megőrizheti — a maga különvaló egyéniségét, de amellett közös és minden környező idegen és rokon néptől és kultúrától elütő karaktert vesz fel. [. . .] a három együttélő kultúra tudattalanul állandó és soha egészen meg nem szűnő törekvés volt, hogy faji természetének megtartásával olyan közösségeket vegyen magára, amelyek különvalóságaik ellenére is típusosan erdélyivé tegyék. Más nép az erdélyi magyar, mint a magyarországi, más a királyföldi szász, mint a németországi német, és más az erdélyi román, mint az ókirályságbeli; fizikumban is más, de mentalitásban éppen az. És megmaradt a román románnak, a szász németnek és a magyar és székely magyarnak, de egymástól való különbözőségük mellett jellemzi őket és minden kulturális megnyilatkozásukat az a közösség is, melyet a megmásíthatatlan és örök természeti adottságokon kívül a közös sors, az étellel való küzdelmek közös formái determinálnak. Ez a megnyilvánuló közösség éppen az a speciális erdélyi psziché, amit egyik erdélyi népnek Erdély határain kívül való nemzettestvére sem értett, érthetett meg soha.”<sup>2</sup>

A transzilvánizmus ideológiájának megalapozói igyekeztek az ott élő szászokat és románokat is megnyerni az együvértartozás, az „erdélyi lélek” eszményének. A nemzeti önazonosság megtartását az interetnikus viszályok föloldásával együtt értelmezték: „[. . .] a szászok felismerték erdélyi sorsukat: ennek az államtudatnak tartalmát lényegében a mai napig Erdély és csak Erdély alkotja. Bármilyen eleven és mély kapcsolatokat tartott fenn a szászság Németországgal, tagadhatatlan, hogy államhűség szempontjából mindig rendületlenül ragaszkodott Erdélyhez.”<sup>3</sup> A „szászok” immár nyolc évszázada éltek egy sajátos kisebbségi helyzetben a közösségiséget magas fokon tudatosított ideológiával. Hiszen a több évszázados egymásrautaltság, az anyaországtól való elszakadottság sajátosan zárt kultúrát, életmódot, életszemléletet eredményezett. A magyarságot viszont, mint említettük, a hatalomváltozás fölkészületlenül érte, s bár fejlett nemzeti öntudattal kerültek az új

<sup>2</sup> Kós Károly: *Erdély*, Kolozsvár 1934, 87—88. o.

<sup>3</sup> Pukánszky Béla: *Erdélyi szászok és magyarok*, Pécs 1943, 7. o.



helyzetbe, létük sajátosságát az is adta, hogy a kollektivitásnak azt a fokát, mely a száz közösségre oly jellemző volt, nélkülözték.

Az együttélés irodalmi megfogalmazása mellett Imre Lajos és Tavasz Sándor próbálkozott meg ideológiai-filozófiai alapok kidolgozásával. Tavasz az „Etikai szempontok a románság és magyarság viszonyának megítéléséhez” (1934) című tanulmányában kifejti, hogy a magyarok és a románok közötti közeledést, sőt szoros kapcsolatot — bár a fizikai létfontartás érdekei alapvetőek — az értékekre alapozó „etikai természetű aktív nacionalizmus” eszméje alapján kell kialakítani. „Az etikai értelemben vett *aktivitás* (az én kiemelésem — *V. I.*) azt jelenti, hogy valamely népközösség vagy nemzettest tagjaiban él a derült készség, a cselekvő akarat: tetteleg elsajátítani személyes birtokállománnyá és élő élettartalomná tenni a saját nemzetem és más nemzetek kulturális kincsét.”<sup>4</sup>

Az aktivitás elve mellett a másik fontos mozzanata Tavasz gondolatrendszerének — amit már itt, némileg előrebocsátva meg kell említenem — az, hogy a *közösségi* tudatot próbálja megerősíteni az erdélyi magyarságban. Szerinte a nemzet és a nemzetiség mint a közösségi lét egyfajta minősége mindig a (valamivé-) *levés*, a változó lét állapotában van, s így ez a folyamat tételezi a közösségi szellem folyamatos kiteljesedését: „A nemzet tehát sohasem kész, az mindig lesz, mert nemzeté lenni annyit jelent, mint napról napra mélyebbnek, tisztábbnak, jobbnak, nemesebbnek, szentebbnek lenni.”<sup>5</sup> Nyilvánvaló az etikai-érzelmi alapozás.

Az eredeti nagyobb közösséghez — Magyarországhoz, a magyar nemzethez — való tartozás megszűnése azonban egyfajta *hiányt* vált ki az egyén életében, s az önazonosság megmaradása, újratermelése érdekében szükségsszerű e hiány pótlása. Éppen erre tett kísérletet a transzilván ideológia, az „erdélyi lélek” mítosza, amikor a kisebbségbe került magyarságnak egy új nagyobb közösséghez, az erdélyi népek közösségéhez való tartozását hirdette meg. Minden addiginál fontosabbá vált ugyanakkor az erdélyi magyar kultúra bekapcsolása az egyetemes európai vérkeringésbe is, hiszen ennek is „lét-erősítő” szerepe volt: éppen Tavasz emelte ki, hogy milyen fontosak (a szellemi örökség szempontjából is) azok az erdélyi gondolkodók, akik az európaiságot és az erdélyiséget termékenyen tudták ötvözni. Ő maga is — saját életvezetésében és gondolkodásában is — ezt az elvet érvényesítette.

Tavasz Sándor 1888. február 25-én született az akkori Maros-Torda megyei Marossárpatakon. A marosvásárhelyi Református Kollégiumban kezdte tanulmányait, majd a kolozsvári egyetemen hallgatott teológiát; e tanulmányait 1911-ben fejezte be. Jénában és Berlinben tanult, s 1915-ben doktorált a kolozsvári egyetemen. Előbb rendkívüli, majd 1921-ben rendes teológiai magántanári kinevezést kapott a kolozsvári Református Kollégiumban, ahol filozófiát, vallásbölcseletet, dogmatikát, etikát adott elő. A két világháború között aktív munkát fejtett ki az erdélyi kulturális

<sup>4</sup> Tavasz Sándor: „Etikai szempontok a románság és a magyarság viszonyának megítéléséhez”, *Erdélyi Helikon* 1934. nov., 664. o.

<sup>5</sup> Tavasz Sándor: „Történelmünk új értékelése”, *Világnézeti kérdések*, Torda 1925, 72. o.

életben: olyan megbízatásai voltak, mint az Erdélyi Múzeumi Egyesület, az Erdélyi Irodalmi Társaság alelnöki posztja, továbbá szerkesztette a Minerva Könyvtárat, a *Református Szemlét*, a *Kiáltó Szót*, a *Pásztortűzet* és főmunkatársa volt az *Erdélyi Helikonnak*. A második világháború kitörése terméketlenséget, a főlsszabadulás utáni helyzet pedig — bár 1945-ben püspökhelyettessé választották — csaknem teljes elhallgatást eredményezett, egészen 1952-ben bekövetkezett haláláig. Terjedelmes életművéből itt csupán azt a filozófiai-gondolkodásbeli változást kísérem meg elemezni, amelyet részben a trianoni békeszerződés bekövetkeztében kialakult kisebbségi léthelyzet, részben a nyugat-európai filozófiai áramlatok — elsősorban a kierkegaard-i—heideggeri existencializmus — határoztak meg döntő mértékben.

Tavaszy filozófiai fejlődésének két jól elkülöníthető szakasza van. Az első a hatalomváltásig terjed, a második a föntebb említett hatásokra alakult ki. A kierkegaard-i—heideggeri filozófia voltaképpen abban segített, hogy az általában és elvontan vizsgált valóság- és emberkép felől a konkrét viszonyok között élő ember létmeghatározásait is értelmezze.

A 20-as évek előtt keletkezett művei — *Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája* (1914), *Az emberiség életének filozófiája* (1917) — egyértelműen Schleiermacher, Hegel és Kant hatását igazolják. A filozófia és teológia logikai egymásutániságot jelent ekkori gondolkodásmódjában. Ebben a beállításban a tudomány a saját kérdéseit fogalmazza meg, míg a filozófia a kérdések továbbgondolása és továbbkérdése, a teológia pedig a végigkérdés, a radikális újrakezdés volna.

Filozófiájának központi problémája mindvégig az alkotó, az értékelő, a megismerő ember; ezek a vonatkozások azonban második korszakában átértékelődnek. *Az emberiség életének filozófiája* című, nagyobb lélegzetű korai filozófiai munkájában két szempont dominál. Az én, az általában vett ember tevékenységében az ön-állításnak nincs határa: így az ember halhatatlanságra tör, s ez az igazi történelmi tendencia, mely mindenkori konkrét történelmi hordozókban nyilvánul meg. Másrészt a történelemben összefüggések érvényesülnek, és így „a kultúrát a való és kellő világ ellentétessége teremti meg és váltja ki”.<sup>6</sup>

Az emberiség életéről filozófiai síkon csak akkor lehet beszélni, ha a „van” világából, az ontológiai szemléletmódról, a „kell” világába, az axiológiai síkra lendül át a gondolkodás. Tavaszgy megvizsgálja itt az értékszinteket. A gyönyör és a haszon értékei szerinte ideiglenes értékek, az önérték e kettő mértéke. Csak egy abszolút értéket jelöl meg, az intelligenciát, mely az igaz, a jó, a szép értékeiben valósul meg. Az önértékű szellem alkotása a kultúra, az emberi történelem, mely „[. . .] igazán szabadabbá és egész tartalmának teljes kifejezésére képes nem az igazság által lesz, hanem a morális jó cselekedet által”.<sup>7</sup> Az erkölcsi törvényben jelöli meg azt a történelmi, „nem-tudatos”, irracionális elemet, mely az emberen túlnő. Ugyanakkor — bár

<sup>6</sup> Tavaszgy Sándor: *Az emberiség életének filozófiája*, Budapest 1917, 9. o.

<sup>7</sup> Uo. 15. o.

föltételezi a nemtudatos elemet a történelem menetében — az irracionális szempontjainak eltúlzását ugyanolyan veszélyesnek tartja, mint a túlfeszített racionalizmust. „Az európai keresztény kultúra ideálja, amelyhez való alkalmazkodásától függ a jövője, az, hogy a racionalizmusra és irracionálisra való kettős törekvést egyensúlyban tartsa.”<sup>8</sup>

Az ember létének, problémáinak elemzése Tavaszty kezdeti korszakában az elvontság magas fokán valósul meg. Igen lényeges további fejlődésére nézve, hogy már itt fontos szerepet jelöl ki a cselekvés számára az emberi életfolyamatban. A cselekvést ugyanakkor Hegelhez hasonlóan szellemi tevékenységként, és saját alapállásából következően, jó erkölcsi cselekedetként definiálja elsősorban. Később Hegel mellett Dilthey hatása is érzékelhető lesz történelemfölfogásában.

Szellemi válságát nyilvánvalóan a konkrét valóság válságai váltják ki: az első világháború és Trianon, Spengler pesszimista kultúrakoncepciója, a Kierkegaard—Heidegger képviselte egzisztencialista filozófia nagy hatással van Tavaszty életére és gondolkodására. A 20-as és 30-as években keletkezett írásai már nem az elvont emberből indulnak ki, hanem a konkrét valóságból, a konkrét viszonyokból, a konkrét emberből. Nem a gazdaság, nem a társadalom, nem a kultúra, hanem maga az ember van válságban — mondja ekkoriban. Ebben a helyzetben kell akkor értelmezni a filozófiai problémákat is.

A filozófiai irányzatokat elemezve, Tavaszty kritikailag szemléli az ismeretelméleti, az értékelő és az etikai-szociológiai beállítottságú filozófiákat. Ez „[. . .] a három magatartás megegyezik abban, hogy a létező valóság és a gondolkodó Én közötti viszonyt objektív viszonyként tekinti”.<sup>9</sup> Mindhárom viszonyban azonban azt az alapvető problémát látja egyrészt, hogy nem az én, a szubjektum érdekli őket, hanem annak csak bizonyos tevékenysége; másrészt hogy szembeállítják az embert és az átalakítandó, értékelendő, megismerendő valóságot.

A három magatartás tehát:

- (1) A létező valóságot utáncépezni, megismerni (Descartes-től Locke-on át Kantig)
- (2) A létező valóságot cselekvőleg alakítani (Bacon, Marx, Bergson)
- (3) A létező valóságot értékelni (Kant, Böhm Károly, Rickert)

Mindezzel szemben fejti ki Tavaszty, hogy szerinte mi a mai filozófia teendője: „az embert [. . .] vissza kell helyeznünk a gondolkozási síkból az egzisztencialitásának síkjába és ott kell megismernünk, hogy élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya lehessen a gondolkozásnak. Vissza kell adni az embernek az egzisztencialitását a filozófiai gondolkodásban is.”<sup>10</sup>

Kierkegaard-ral foglalkozó tanulmányában jól érzékelhető, milyen lelkesedéssel szívja magába az egzisztencializmus, mint új filozófiai áramlat eszméit. Izgatja Kierkegaard élete, személyisége, kiemeli erős reflektáló hajlamát, szókratészi

<sup>8</sup> Tavaszty Sándor: *A jelenkor szellemi válsága*, Kolozsvár 1923, 25. o.

<sup>9</sup> Tavaszty Sándor: „A lét és valóság”, *Erdélyi Múzeum* 1933, 18. o.

<sup>10</sup> Uo. 23. o.

nyugalanságát. Gondolataiból Tavaszy számára fontos, hogy a valóságot (valami-  
vé-), „levésben”, folyamatban, nem lezártan fogja föl. Ebben a valóságban mindig  
benne kell lennünk a személyes lét közvetlenségével. „Az absztrakcióban élő logikai  
valósággal szemben az egzisztenciális viszonyok között élő személynek van valósá-  
ga.”<sup>11</sup> Kierkegaard-ral együtt utasítja el az objektum és szubjektum merev  
elválasztását, a hegeli Abszolút Eszme sterilitását, s helyette az egzisztáló ént helyezi  
előtérbe. „A filozófia tehát nem kérdezhet a valóság után általában, hanem csak a  
konkrét léttel bíró valóság után.”<sup>12</sup> Ez marad Tavaszy számára a kiindulópont a  
konkrét létben élő én egzisztenciájának elemzésekor is.

Kierkegaard személyessé tette a vallást és a filozófiát, így válhatott előfutárává  
nemcsak az egzisztencializmusnak, hanem a dialektikai teológiának is. A teológus  
Tavaszy számára természetesen fontos volt a főleg Karl Barth nevéhez fűződő  
teológiai irányzat kibontakozása és hatása, mert filozófiai rendszerében úgy kellett  
elhelyeznie annak központi problémáját, az embert, hogy megtartsa Isten közelségét:  
„[...] a dialektikai teológia a teológiát visszavezette saját útjára, és visszaadta a  
teológiát önmagának, amikor a teológia tulajdonképpen és fő témájának ismét a  
Kijelentést nyilvánította”.<sup>13</sup> Kierkegaard-hoz hasonlóan Tavaszy is az Istenhez való  
személyes közelségben látja az autentikus lét legmagasabb formáját, mely az  
individuum belső érzelmi harmóniáját megteremti és stabilizálja. A teológus Tavaszy  
számára nemcsak logikai egymásutániságot jelent a filozófia és a teológia, hanem az  
isteni közelség az egyéni lét, az érzelmek „koronája” is. Az új filozófiát a konkrét léttel  
bíró ember, a világ és Isten érdekli. A filozófia általában az istenkeresés tudománya,  
hiszen a világnak és az embernek — írja Tavaszy — Isten nélkül nincs értelme.

A filozófia azonban fontos a konkrét valóságban, így a kisebbségi létben élő ember,  
az erdélyi magyarság fönmaradása szempontjából is: „Filozófiát tanulni, megismerni  
mások nézeteit, ezeket kritikailag mérlegelni, a hasznavehetőt gyümölcsöztetni, de  
mindenekelőtt saját kérdéseinkre a saját feleleteinket megadni [...]”<sup>14</sup> — ez segíti a  
konkrét élet, a kisebbségi lét problémáit elvi szinten megoldani, bár közel sem jelent  
tényleges megoldást. A kisebbségi életforma sajátos minőség, melyben a „lét”  
veszélybe került. A Trianon utáni erdélyi magyarság helyzetében az addig természetes-  
nek vett, a mindennapiságban spontán működő minőségek — anyanyelv, iskola,  
kulturális jogok, intézmények stb. — most kevésbé vannak biztosítva. Ha pedig a lét  
alapminőségei veszélyeztetve vannak, akkor az ember a maga védekező mecha-  
nizmusait erősíti: így lesz szükségszerűvé valamilyen ideológiának, a létet erősítő  
cselekvésnek, intézményeknek a létrehozása. Az „autentikus” lét megteremtése fontos  
az egyén számára. Tavaszy azonban nem veszi át a heideggeri koncepció végső

<sup>11</sup> Tavaszy Sándor: „Kierkegaard személyisége és gondolkodása”, *Erdélyi Múzeum* 1930, 136. o.

<sup>12</sup> Uo. 135. o.

<sup>13</sup> Tavaszy Sándor: *A teológiai irányok áttértékelése. A dialektikai teológia, mint a teológiai irányok  
korrekciója*, Kolozsvár 1931, 42. o.

<sup>14</sup> Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*, Bukarest 1982, 78. o.

következtetéseit, miszerint a *Dasein* akkor egész, ha látom a végét. S mi a *Dasein* számára a vég? A halál. A halál az a létmód, ahol megszűnik a helyettesíthetőség. Tavaszy az „autentikus” lét számára az aktív közösségi életet jelöli meg — mint említettem — Isten közelségét megtartva.

Már 1925-ben keletkezett munkájában (*Világnézeti kérdések*) így ír: „[. . .] az élet más, mint a lét, az élet magasabb és több, mint a lét; vagy másképpen a lét egy adottság, az élet pedig örökös feladat. [. . .] az élet megszűnt ott is, ahol a léttel azonossá lett, mert a lét elnyelte az életet. [. . .] A lét lehet személytelen folyamat, de az élet csak személyes tett lehet. Élet csak ott van, ahol a személyiség teremtő ereje hat, ahol a személyiség szava dönt, s ahol a magasba lendülő élet személyes parancsa ez: Legyünk nagyobbak önmagunknál.”<sup>15</sup> A huszadik század elejének embere azért olyan kiszolgáltatott, mert életfolyamata és létfolyamata majdnem egybeesik. Az ember úgy elmerült a külső világ technikai csodáiban, hogy elveszítette belső világát. Szintelen, szürke lett az emberi lélek, „beleolvadt a puszta létezés sivatagjába! Az ember életét adta a létért, s azt hitte, hogy szellemi erői által a lét urává lesz.”<sup>16</sup> Ez tulajdonképpen az elidegenedés egyfajta megfogalmazása Tavaszynál — ezt a létszintet kell meghaladni az egyéniség, a személyiség mind teljesebb kibontakoztatásával.

A létező én számára — lép tovább gondolatmenetében az 1929-ben keletkezett „A lét és valóság” c. írásában — exisztálni azt jelenti, mint valamire nézve, valamilyen célból lenni, intencionalitással bírni. De az intencionalitás nemcsak az én és a tárgyi világ között létezik. „Ha ezt a szempontot az Én és a Te viszonyára alkalmazzuk, azt kell mondanunk, hogy az Én egzisztenciája nem az önmagára való vonatkozásban, hanem a Te-hez való vonatkozásban áll. Az Én-nek ugyanis nincs a Te-hez való viszonyától független léte [. . .] Feuerbach gondolata elevenedik meg előttünk, amely szerint az ember lényege nem önmagában rejlik, hanem az embernek az emberekkel való egységében.”<sup>17</sup> Fontos ez a gondolat a konkrét léthelyzetben is, hiszen ott és akkor végképp nem az individualizmus volt a járható út, hanem a közösségigény, az „Én és Te” egymásra-vonatkoztatása. Tavaszzy az embert közösségi lényként gondolja el. Szerinte a konkrét történelmi szituációban az együvértartozás, a mi-tudat (így a nemzetiségi kollektivitás) a fontos, melyben az aktivitás, a tevékenység az alapvető. Amikor a különböző életvezetéseket elemzi Tavaszzy, akkor az „úgy élek, ahogy tudok”, az „úgy élek, ahogy nekem tetszik” helyett az „úgy élek, ahogy kell” erkölcsi parancsát fogadja el: „Az ’úgy élek, ahogy kell’ elvének a határozott megfogalmazása egy később kirobbant vita előjátékának is tekinthető. Az országot elhagyó Makkai Sándor ’nem lehet’ — tézise körül kibontakozó vitára gondolunk. A Makkai-féle [. . .] jelmondat a következő volt: kisebbségként élni egyszerűen nem lehet. Tavaszzy azok közé tartozott, akik életüket a ’lehet, mert kell’ replikára tették fel.”<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Tavaszzy Sándor: „A lét fölötti élet értelme”, *Világnézeti kérdések*, Torda 1925, 47. o.

<sup>16</sup> Uo. 48. o.

<sup>17</sup> Tavaszzy Sándor: „A lét és valóság”, *Erdélyi Múzeum* 1933, 25. o.

<sup>18</sup> Balázs Sándor, i. m. 76. o.

A kisebbségi sorsra jutott nemzetiségi életben különösen nagy szerepe van a művelődésnek, a nemzetnevelésnek. A művelődés csak az etikai értelemben vett szabadság előfeltétele mellett lehetséges. „Az emberi szellem, úgy is mint individualitás, és úgy is mint kollektivitás, csak akkor képes művelődési aktust végezni, amikor többé nem rabja, legalábbis nem folytonos rabja sajátos természeti fajiságából következő ösztöniségének, és amikor képes [...] a hasznossági hálózatból kilépni.”<sup>19</sup> Világosan érzékelhető az etikai nézőpont, amelyből azután a közösségiség alapjait az érzelmi-erkölcsi vonatkozásokra, nem pedig gazdasági érdekekre helyezi. Egy nemzeti közösséget nem a gazdaság tart össze elsősorban — hangsúlyozza —, hanem az érzelmi, erkölcsi azonosság. A nemzetet összefogó erőket az erkölcsben és a szellemi javakban keresi, ezért is emeli ki a kultúra, a tudományos kutatások jelentőségét.

Mit jelent akkor a sajátos erdélyi kultúra Tavaszgy gondolatrendszerében? Hogyan kap a történelem folyamán sajátos jelleget a Kárpátok által övezett természeti-kulturális egység? Több vonatkozás megvilágítása adhat itt valamelyest világos képet. A kultúra és a nép értelmezése mellett fontos alappillére elméletének a Kárpátok koszorúzza táj, mely a természeti egységet adja, s a történelem, melyben e vonatkozásban a bethleni protestáns kultúrateremtés eszméje dominál.

Tavaszgy — a kultúrát és a civilizációt elkülönítve — így fogalmaz: „Az emberi szellem diadalma az emberen kívüli természet fölött a civilizáció, az emberben élő természet fölött pedig a kultúra.”<sup>20</sup> A kultúrát értékfogalomként kezeli, melyben egy nemzet szellemi önfenntartása megy végbe. A civilizációnak tartalmat az egyes nemzeti kultúrák sokszínűsége adhat. A kultúra eszköz egy nemzet számára az igazság, a szépség, a jóság nevében való ténykedésben. Egy közösség kultúrájának fokmérője a szellemi szabadság, s jelen helyzetében az „erdélyi magyarság [...] múltjánál és sajátos szellemiségénél fogva a legteljesebb igénnyel léphet fel, hogy az új államkeretben, az állampolitikai szempontokon túl, szellemi szabadsága minden kultúrpolitikai vonatkozásban, a legteljesebb mértékben tiszteltessék”.<sup>21</sup>

Minden nemzeti kultúra alapját a népi kultúra adja. Csak a népi kultúrából tud táplálkozni, gazdagodni és megújulni minden magasabb kultúra, melynek „épülete bizonytalanul a levegőben lóg, ha nem egy eredeti és reflektálatlan nép-kultúrán nyugszik”<sup>22</sup> — írja Tavaszgy. S mi a nép? „A nép mindenekelőtt az egységes és természetes alap a nemzet és az emberiség számára. 'A nép' alatt olyan sajátos faji vonásokat kifejező emberek csoportját értjük, akik reflektálatlanul és naiv eredetiségben képviselik az emberi (testi és lelki) őserőt. A nép még közvetlen kapcsolatban van az anyagi világgal: a természettel, a földdel, és miután túlnyomóan testi munkát végez, idegégelete nagy energia-készletet tartalmaz egy gazdagabb és magasabb szellemi élet

<sup>19</sup> Tavaszgy Sándor: „A nemzeti élet és a művelődés főkérdése”, *Az EME Sepsiszentgyörgyön 1933. aug. 27—29. napjain tartott tizenkettedik Vándorgyűlésének Emlékkönyve*, Kolozsvár 1934, 23. o.

<sup>20</sup> Tavaszgy Sándor: „A kultúra lelke”, *Világnézetű kérdések*, Torda 1925, 60. o.

<sup>21</sup> „A szellemi szabadság tisztelete a kultúrpolitikában”, i. m. 99. o.

<sup>22</sup> „A nép fogalma, jelentősége világnézetünkben és életünkben”, i. m. 105. o.

lehetősége számára.”<sup>23</sup> A népi kultúra a kollektivitásra épül, nélkülöz minden tudatos programot, nincsenek irányai, stílusai, nem befejezett. A nép a nemzetben jut öntudatra — írja Tavasz. Nép nélkül nemzet, népi kultúra nélkül nemzeti kultúra nem jöhet létre — az más kérdés, hogy milyen a viszony a nép és a nemzet képviselői között.

Az erdélyi magyar szellemiségnek van egy sajátos, meghatározott vonása, mely szintén a történelem folyamán alakult ki, s melynek gyökerei a bethleni szellemiségből táplálkoznak. Nem térhetek itt ki Bethlen politikájának kultúrát teremteni akaró kísérleteire, csak egy lényeges vonatkozást említek: azt, hogy az erdélyi kultúrát Bethlen a protestantizmus szellemén belül igyekezett megformálni. Bethlen a XVII. század elején olyan állameszményen dolgozott, mely Erdélyt mint jogi és kultúrállamot definiálta volna. A fejedelem személyiségét és kultúrateremtő erejét elemezve Tavasz úgy vélekedik, hogy Erdély földjén „[ . . . ] nincs történelmi múlttal bíró komoly kulturális irány, csak a sajátos magyar egyházak talaján támadt, konfesszionálisan színezett kultúrirányok”<sup>24</sup>; s itt kétségtelenül nyilvánvaló az az elfogultság, amellyel az erdélyi protestantizmus kultúrateremtő erejét kezeli. Ez a történelmi dimenzió is egyik gyökere azonban az általa is képviselt magyar nyelvű dialektikai teológiának.

A kialakult történelmi szituációba fontos azonban még egy szálát bekapcsolnunk. Az erdélyi, ezen belül erdélyi magyar kultúra a nyugat-európai kultúrának egy sajátos alakulata volt mindig az évszázadok folyamán; az új államjogi helyzet miatt viszont — írja Tavasz — erős keleti hatás érvényesült, melyben uralkodó a hagyományosság elve, mert „a román népi és nemzeti kultúrára elsősorban annyira a kizárólagos és annyira a nem cselekvő”<sup>25</sup> attitűd volt a történelem során jellemző. Két kultúra egymás-mellé-kerüléséről van tehát szó: egy keleti (ortodox) és egy nyugati (protestáns) áramlatról, melyek, minőségbeli különbségeik miatt, nyilvánvalóan éppúgy hordozták magukban a konfliktus-lehetőségeket, mint az erős egymáshatást. Az erdélyi magyar kultúrának az új helyzetbe való kapcsolódása — Spengler szempontjai szerint — azt fogja eredményezni, hogy szemléleti távlatából, külső arányaiból, termelésének mennyiségéből kétségtelenül veszíteni fog, tempója lassúbbá és talán nehézkesebbé válik, de a „vidék” és a nép életébe való bekapcsolódása által vérkeringése fokozódik, hatása egyetemesebb lesz, s nagyobb néprétegeket fog átölelni.<sup>26</sup>

A történelmi meghatározottság mellett föltételez Tavasz — sok kortársához hasonlóan — egy természeti meghatározottságot, mely döntően befolyásolja a benne élő népek karakterét: „[ . . . ] az erdélyi lelkek, mint az erdélyi hegyek, rendkívüli gazdagságot rejtnek magukban, de folytonosan érezniök kell, hogy ez a rendkívüli

<sup>23</sup> I. m. 103—104. o.

<sup>24</sup> Tavasz Sándor: „Az erdélyi magyar protestáns kultúra kibontakozása és eszméje”, *Világnézeti kérdések*, 139. o.

<sup>25</sup> „Az erdélyi magyar kultúra Spengler filozófiáján át nézve”, i. m. 131. o.

<sup>26</sup> I. m. 133. o.

gazdagság jórészben csak lehetőség, de nem aktuális valóság”.<sup>27</sup> S mint ahogy a Kárpátok övezte erdélyi föld önálló természeti egységet alkot, ugyanolyan önállóságot, önkormányzatot akart mindig is az ott élő nép: „[ . . . ] az önkormányzati elvet igyekezett minden időben diadalra segíteni. Az erdélyi szellemiség [ . . . ] soh'se fázott és irtózott semmitől jobban, mint a külső rákényszerítéstől. Kitárt szívvel fogadott minden magasabb igazságot és szépséget mindig, de mindig azt kívánta, hogy a maga lelke igényei szerint, a maga formái között nyugodtan tudja elsajátítani és magáévá tenni, és maga módján tudjon azzal élni.”<sup>28</sup>

A sajátos erdélyi kultúra ilyesfajta elemzése is érzékelteti, hogy a 20-as és 30-as években Tavaszyn már nem egy elvont emberképet jár körül, hanem a konkrét léthelyzetben fölvetődő konkrét közösség, s ezen belül az egyén egzisztenciális problémáit boncolgatja. Ott és akkor is fölül kellett kerekedni a pusztán létező élet minőségeinek — nemzeti nyelv, kultúra stb. — megtartása, gazdagítása miatt, a személyiség belső stabilitását a megmaradás érdekében kellett erősíteni. Az autentikus lét megteremtésének lehetőségét az erdélyi kultúra fejlesztésében, erősítésében látta Tavaszyn. Egyfelől a cselekvés, a tevékenység, másfelől az egymásrautaltság, a közösségi erő: ez a két lehetőség, mely a megmaradást biztosítja.

Természetesen itt elsősorban egy középréteg — értelmiségiek, írók, teológusok — szemléletéről, helyzettudat-mérlegeléséről szó — s e réteg nézeteit összegezte Tavaszyn filozófiája. A népi rétegek föltételezhetően nem így, a tudatosodásnak nem ebben a minőségében éltek meg helyzetüket és annak változásait: egy másik tanulmány, egy történet-szociológiai kutatás föladata lenne ennek a dimenzióknak az elemzése. A közösségiséget és aktivitást mint elveket Tavaszyn ugyanakkor nemcsak filozófiájában, hanem életvitelében is központi mozgatóerőnek tekintette. Mint író, mint filozófus a nemzetiségért való tenni-akarását szellemi képességeinek a lehetőség szerinti maximális kibontakoztatásával, írással, gondolatainak népszerűsítésével tudta kifejezni: így aktivitása természetesen szellemi termékekben objektívalódott elsősorban. A kisebbségi létformában élő ember életének, cselekedeteinek filozófiai megfogalmazására törekedett; az aktivitás nemcsak a valós társadalmi problémák elméleti, tudományos elemzését jelentette számára, hanem fontos föladatok vállalását is a kulturális és közéletben. Tavaszyn-monográfiájában Balázs Sándor így összegzi bölcselőnk élettevékenységét: „összeötvöződött [benne] a filozófus, a teológus, a társadalmi aktivista, s ha 'tisztá' tevékenységi kört keresünk, akkor az sokkal inkább teológiai munkálkodása lenne, ahol nagyobb mértékben el tudott vonatkoztatni filozófus-mivoltától”.<sup>29</sup> Írásai és gondolatai azonban jórészt a filozófiából, az etikából táplálkoztak, akkor is, ha főként teológusként működött.

<sup>27</sup> „Az erdélyi szellemiség”, i. m. 129. o.

<sup>28</sup> I. m. 129. o.

<sup>29</sup> Balázs Sándor, i. m. 7. o.



## SUMMARY

### *Ildikó Veres: Existentialism and the Notion of Existence of National Minorities in the Philosophy of Sándor Tavaszy*

The fact that Transylvania ceased to belong to Hungary induced a certain lack in the existence of the individual in the 1920ies. This situation made it necessary for the Transylvanian ideology to come into existence. One of its philosophical-theoretical founders was Sándor Tavaszy, Professor of Theology. In the second period of his theoretical work the

interpretation of the existentialist philosophy required priority which was a great help to solve the problems of minority existence. Two features are of decisive importance for him in preserving identity: collectivity and activity. These problems are elaborated in this study.

## „HÍD! ÚT, AHOL NINCSEN ÚT...”

(A „Híd” című folyóirat és a Bartha Miklós Társaság: 1927—1928)

B. BERNÁT ISTVÁN

Amikor a Bethlen-kormány a sikeresnek tűnő gazdasági konszolidációra a koronát az 1926—27-es parlamenti választáson szerzett győzelmével föltette, megszilárdítva azt az uralmi szisztémát, mely legalkalmasabbnak tűnt a nagybirtokos és nagytőkés osztályok szövetségére épülő hatalom gyakorlására, s az Egységes Párt politikai vezetői számára a megváltozott föltételek közepette joggal fölvetődött a „hogyan tovább?” kérdése, az, hogy uralmi pozícióik megőrzése mellett milyen lépéseket tegyenek a változó nemzetközi összefüggések és a hazai társadalom kényszerítő átalakulásának összeegyeztetésére, az uralkodó elit ideológusai számára is új módon jelentkeztek a problémák. Pontosabban: a „keresztény-nemzeti” eszmekör konszolidáció-centrikus beállítottsága a kormányt támogató csoportok számára már nem volt mozgósító erejű a megváltozott körülmények közepette, s ezért szükségesnek látszott az eszmekör megújítása. A megújítás kísérlete látható a „kultúrfőlény” gondolatát a „konstruktív” nacionalizmus eszmeruhájába öltöztető Klebersbergnél, aki a „neonacionalizmus” meghirdetésével az értelmiségi elitet próbálta programjához vonzani, s a középosztály további csoportjait kívánta megnyerni a kormányzat számára. Hasonló módon értékelhetjük Szekfű Gyula — s az általa szerkesztett *Magyar Szemle* — „reformkonzervativizmusának” jelentkezését, amely az újkonzervatív eszmekörnek liberális elemekkel történő felfrissítésével nem csupán a politikai elit és a nagytőke érdekeinek közeledését segítette, hanem a középosztály olyan rétegei felé is nyitni szándékozott, amelyek már a népi orientációt kiformaló értelmiségiek vonzaskörébe kerültek.<sup>1</sup>

A „hagyományos” ellenzék, a választásokon elszenvedett politikai vereség hatására, szintén rákényszerült, hogy levonja vereségének tanulságait, és ideológiáját megújítsa. A háború előtti polgári radikális gondolkört hagyományának valló *Századunk* (és köre) a demokrácia kérdésében megindított vitáikkal kísérlete meg újraértelmezni, mit is jelent, a megváltozott föltételek közepette, a célul kitűzött demokrácia. A Szociáldemokrata Párt is törekedett arra, hogy a nemzetközi szociáldemokrácia eszmei eredményeit adaptálja a hazai viszonyokra; az illegalitásba kényszerített kommunista mozgalom teoretikusai pedig az MSZMP működésének és

<sup>1</sup> Lackó Miklós: „Szekfű Gyula és kortársai”, in: *Vélemények és viták a két világháború közötti Magyarországról*, Bp. 1984, 375—402. o.

kudarcának tanulságait próbálták levonni, és a hazai föladatokat, a nemzetközi mozgalom eszmei-ideológiai kapcsolatrendszerébe illetően, meghatározni, (ennek egyik eredménye volt a Lukács György által megfogalmazott „Blum-tézisek”). A magyarországi szélsőjobboldal erői, a Magyar Nemzeti Függetlenségi (Fajvédő) Párt tábora is kudarcot vallott azonban a választások során. Illúzióknak bizonyult a tömegpárttá-szerveződés gondolata — részben a kormányzat nyomása, részben a tömegek számára nem elég vonzó program hatására —, s tettek ugyan kísérletet arra, hogy a *Második Fajvédő Kiáltványban* korszerűsítsék programjukat, ez azonban kevés volt, s a párt nem kerülhette el fölbomlását. A bomlás eredményeként eltérő irányokba vezetett a párt vezető politikusainak útja: Gömbös közeledett a Bethlen-kormányhoz, amelyben végül is pozíciót szerezhetett, ugyanakkor azonban Bajcsy-Zsilinszky Endre egy újfajta ellenzéki magatartás számára keresett eszmei orientációt és tömegbázist, bár 1928 tavaszáig nem sikerült fórumot teremtenie magának. A Bethlen-kormányzat választási győzelmének végezetül volt egy olyan következménye is, amely az elkövetkezendő politikai küzdelemben nem kis szerepet kapott. Ez pedig az az „egyszerű tény” volt, hogy — a szegényparasztságot és az agrárproletárokat szervező kommunista és szociáldemokrata törekvéseket leszámítva — a parasztság kiszorult a politikai nyilvánosság fórumairól, s igazi politikai akaratának nem tudott szervezett módon hangot adni. A választás hatására a politikai élet periferiájára szorított, ugyanakkor egyre erőteljesebben differenciálódó paraszti népelességen belül — főként az 1928-as agrárkrízis hatására — megnőtt az igény, hogy politikai akaratának kifejezést adhasson.

A gazdasági stabilizáció és az uralmi szisztéma ideiglenes konszolidálása ugyanakkor a hazai kulturális életben is új jelenségeket produkált. Amiként azt a Makkai Sándor Ady-könyve körül kibontakozott vita is megmutatta:<sup>2</sup> a hivatalos, akadémikus-konzervatív álláspont egyre kevésbé volt és lehetett meghatározó erejű a nemzeti kultúrában. A nem-hivatalos centrumok, mint például a *Nyugat* (és köre) — ezen belül is elsősorban Babits — olyan fölfogást kívántak érvényre juttatni, amelyeknek keretei közt az esztétikum és az igazság humanista mércéjével mért művek számára megjelenési lehetőséget biztosíthattak, s amely — az elvi következetesség föladása nélkül — hosszabb távon lehetőséget nyújtott arra, hogy az olyan értelmiségi csoportok is közeledhessenek hozzájuk, mint Szekfű Gyula, illetve reformkonzervatív körének egy része. Ugyanakkor a felnövekvő és induló hazai értelmiségi csoportok kultúra-alkotó és -terjesztő tagjai nem kívántak sem az akadémikus-konzervatívok, sem a *Nyugat* körében föloldódni, s keresték a lehetőségeket, hogy önálló karakterüket megerősítsék és kifejezésére fórumot találjanak. Számptalan lapalapítási kísérlet jelezte ezt a törekvést (pl. *Pandora* stb.), s bár ekkor még nem sikerült „táborba” szerveződve befolyásolni a kulturális élet fejlődését, mozgolódásuk már előrevetítette valami újnak a készülődését. Egy részük fokozatosan a népi-paraszti élet ábrázolását, a népi művészet értékeinek nemzeti művészetté emelését helyezte tevékenységének centrumá-

<sup>2</sup> Erről részletesebben: B. Bernáth István: „A költő és a püspök”, *Világosság*, 1985/1. sz., 28–33. o.

ba; mást tagjaik pedig egy új centrum — Kassák *Munka* című folyóirata — felé orientálódtak, melynek eredményeként megnőtt a lehetősége annak, hogy a modern európai törekvések részben adaptálódhassanak a (szervezett) munkásság sajátos kultúrájába, segítve és gazdagítva is ez utóbbit. Mindezen folyamatok mögött ugyanakkor egy európai méretű szellemi változás kontúrjai is láthatók: a századfordulón és a világháborút közvetlenül követő időkben kibontakozó avantgarde-kísérletek „megszelidülése”, illetve — főként az irodalomban — a tárgyias-realista ábrázolás és a művészeti kísérletek eredményeit hasznosító konzervatívabb áramlatok fokozatos előtérbe kerülése.<sup>3</sup>

A fölvázolt összefüggések teszik érthetővé a Csanády György szerkesztésében 1927 április havában megjelent *Híd* című folyóirat, illetve a köréje tömörült fiatal értelmiségi csoport törekvéseit és eszmei alapállását. Anélkül, hogy a folyóirat alapításának részleteibe belemennénk, szükséges megemlítenünk, hogy főszerkesztője, Csanády György költő, korábban már részt vett egy olyan sajtóorgánium szerkesztésében, amelynek olvasótáborát és írógárdájának nagy részét is az erdélyi menekült értelmiségiek adták.<sup>4</sup> A Szegeden 1922 februárjában megindított és a Székely Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Egyesületének (Szefhe) főnhatósága alatt megjelent *Új Élet* számos, saját helyét kereső fiatal értelmiséginek adott publikálási lehetőséget, de 1923-ban, amikor Budapestre hozták a folyóiratot, s így az elvesztette szűkebb bázisának jó részét, alig fél év elteltével meg kellett szüntetni a kiadását. Az egyesületből kiöregedett, de azzal szoros kapcsolatot tartó menekült erdélyi fiatal értelmiség egy csoportja, egy Collegium Transsilvanicum nevű eszmei közösségbe tömörülve, 1927-ben újra megkísérelte, hogy saját hangjának kifejezésére alkalmas formát teremtsen: így jelentették meg Csanády György szerkesztésében „irodalmi, művészeti és társadalmi” folyóiratukat.<sup>5</sup> A folyóirat *címe* programot is jelentett számukra: „Út, ahol nincsen út, a szakadékok két partja között. Hidat akarunk átaltenni a megtörött rög, az elapadt idők és elszakadt szívek mélységei felett. És ezen az egy szakadékon, s vallozáson kívül sem zászlónk, sem jelszavunk nincsen”<sup>6</sup> — írta Csanády György, a folyóirat szerkesztője az első szám nyitányaként. A „híd” — lévén a folyóirat alapítói és fönntartói menekült erdélyi fiatal értelmiségiek — elsősorban a hazai szellemi élet és az erdélyi, kisebbségi sorba szorult magyarság kultúrája közt kívánt kapcsolatot teremteni, de már az első szám mutatta: a szerkesztők a felvidéki magyar kisebbség

<sup>3</sup> *A magyar irodalom története 1919-től napjainkig* (szerk.: Szabolcsi Miklós), A magyar irodalom története, VI. k. (főszerk.: Sötér István), Bp. 1966, 14 skk. o.

<sup>4</sup> Erről részletesen: B. Bernáth István: „Adalékok a népi ideológia előtörténetéhez. A Bartha Miklós Társaság előzményei”, in: *Vélemények és viták...*, i. k. 403—433. o.

<sup>5</sup> Gergely Pál: „Az első budapesti *Híd* folyóirat emléktárából”, az *Irodalomtörténet* 1979/3. sz., 608—624. o.; Sebásty Sándor: *A Bartha Miklós Társaság 1925—33*, Bp. 1981, 28—47. o.; Tasi József: „A BMT megalakulása és első évei 1925—28”, *Literatura* 1980/2. sz., 307 skk. o.; Szabó Miklós: „Új elemek az értelmiségi ifjúság mozgalmában az 1920—30-as évek fordulóján”, in: *A haladó egyetemi ifjúság mozgalmi Magyarországon 1918—1945*, Bp. 1978, 145 skk. o.

<sup>6</sup> Csanády György: „Híd”, *Híd* 1927. április 1, 11. o.

irodalmi eredményeit is közvetíteni kívánják — amit aztán a későbbiekben a délvidéki magyar kisebbség művészi produktumainak publikálásával egészítettek ki.<sup>7</sup> A színvonalas irodalmi anyagot még azzal is emelték, hogy igyekeztek legalább számonként egy „tekintélyes” művésztől írást közölni: a zenészek közül Kodálytól, az írók közül Móricz Zsigmondtól, Juhász Gyulától, Kosztolányi Dezsőtől (a „fiatalok” közül pedig Szabó Lőrinctől, Erdélyi Józseftől), a képzőművészek közül Rudnay Gyulától. Az egyházi vezetők közül pedig Ravasz Lászlótól közöltek valamit. Így nem csupán a kisebbségi magyar és a hazai kultúra közt kívántak hidat alkotni, hanem a lassan „klasszikusnak” érzett idősebb művészgeneráció és a „fiatalok” között is.

Az említett, 1927 tavaszán kibontakozott, Makkai Sándor erdélyi püspök Ady-könyve körüli vitába a *Híd* is bekapcsolódott.<sup>8</sup> Csanády György kísérelte meg összefoglalni a „fiatalok” véleményét, amikor azt írta, hogy „az Ady-revizió elkésett. Felnőtt egy magyar ifjúság, amely magáénak, jóra tanítójának, jövőre való útmutatójának meri vallani Adyt [. . .]”<sup>9</sup> „Ennek az ifjúságnak — tette hozzá még a cikk szerzője — ma még alig van szava, megnyilatkozási alkalma, cselekvési területe, s ezért azok előtt, akik a napi sajtóban figyelték a harc esélyeit, az a benyomás erősödött meg, hogy a harcban a konzervatívok győztek.”<sup>10</sup> Ez a győzelem azonban csak látszat, nem csupán azért, mert kétségeit az erdélyi püspök elé táró ifjúság és a kétségekre választ adó Makkai találkozása a Magyarország és Erdély közti úton történt meg, s lényegtelenül degradálta a magyarországi vitát, hanem azért is, mert az ifjúság jelenti a jövőt, s így ő az erősebb, az ő kezében van az igazság. Ez a fiatalság ugyanis olyan, amely tudva tudja a múlt hibáit, és azokon segíteni akar, olyan, amely apái elkártyázott örökségét munka árán akarja visszaváltani, olyan „amely igenis megtagadja a múltjában azt, amire csak arcpirulással lehet emlékezni, amely nem a bajok és bűnök szégyenlése, eltakarása, hanem azok teljes és elfogulatlan ismerete révén akar egészséges lenni.”<sup>11</sup> S ez az eljövendő középosztály a szellemnek azt a szabadságát követeli, amelynek szimbóluma (az idealizált) Erdély.

„Erdélyre hivatkozom — írta Csanády —, vallás- és gondolatszabadság, jobbjágy-felzabádítás és nemzetiségi béke földjére, melynek hagyományt és fajtisztaságot minden másnál jobban megőrző rögeiből mégis mindenkor könnyen és dúsan nyílt ki a haladás virága, melynek népe és társadalma a sovinizmus legmélyebb pontján is állandóan látta a humánus teljes horizontját [. . .]”<sup>12</sup> A transzilvanizmus eszmeköré-

<sup>7</sup> Csak néhány fontosabb név felsorolásával jelzem a színvonalas közvetítést. Az erdélyiek közül: Makkai Sándor, Benedek Elek, Kós Károly, Tamási Áron, Áprily Lajos, Nyíró József, P. Gulácsy Irén, Szabó Mária, Kacsó Sándor, Bartalis János, Tompa László, Sipos Domokos, Dsida Jenő (közöltek versfordítást Eminescu és O. Goga verseiből); a felvidékiek: Mécs László, Tamás Lajos, Györy Dezső, Vass László, Darkó István, Balogh Edgár; a délvidékiek közül: Csuka Zoltán, Herceg János, Somogyi Pál, Debreceni József, Fekete Lajos, Huszár Sándor, Berényi János szerepeltek.

<sup>8</sup> Erről részletesebben: B. Bernát István: „A költő és a püspök”, i. h.

<sup>9</sup> Csanády György: „Patroklos körül”, *Híd* 1927 május, 75–78. o.; lásd: 77. o.

<sup>10</sup> Uo. 76. o.

<sup>11</sup> Uo. 77. o.

<sup>12</sup> Uo. 78. o.

hez kapcsolódó érvelés alapján nevezhette a cikk írója az Ady-kérdésben ténylegesen illetékesnek Szabó Dezsőt és Makkai Sándort, hiszen ők is erdélyiek. Azoknak pedig, akik támadták Adyt és Makkait, azt üzenté Csanády az ifjúság nevében, hogy „ma még lehet, hogy kevesen vagyunk, de elegendő vagyunk, mert igazságunk bizonyos, célunk világos, szándékunk tiszta, erőnk Istentől, s a magyar jövőhöz nem más, mi vagyunk a híd”.<sup>13</sup> Csanádynak ez a nemzedéke nevében tett hitvallása érthetővé teszi azt a kétségbeesett fölháborodást is, amelyet akkor érzett, amikor látnia kellett: míg Erdélyben üdvözölték Makkait könyve megírása alkalmából, addig Magyarországon Szász Károly támadta szélsőséges és igaztalan hangon az Ady-apológiát.<sup>14</sup> A mégsoha-nem-volt „magyar próféta” „megváltó magános szándékának” értetlenjei az általuk elérhetetlen zsenit támadva az élő szándékot kívánták eltemetni, a hamis alternatívák zürzavarában föloldani. „Ő, ez már nem irodalmi vita többé — ismeri föl Csanády —, ez már bűn és bűnrészvetkezés a nemzet és az ifjúság élete, fejlődése ellen, ez a magyar jövő félrevezetése, megrekesztése; ez hazafiatlanság, erkölcstelenség és vallástalanság: összessége mindazon bűnöknek, amelyekkel ők Adyt vádolják. S jaj ennek a népnek, ha a jövő ítélszéke nem őket ítéli el.”<sup>15</sup>

E mondhatni Szabó Dezső-s prófécia romantikus hangüetése jelzi, hogy Csanády a szegedi *Új Élet* időszaka óta sem változtatott Ady-hűségén, s számára is — mint háborús nemzedéke reprezentánsának — a költő élő hagyománynak, jövőre-orientáló múlt-kritikájával pedig útmutatónak számított. Az általa megrajzolt „zseni-próféta”, a „megváltó magános szándék”-kal, számos rokon vonást mutat a Bajcsy-Zsilinszky által megfogalmazott Ady-szimbólummal,<sup>16</sup> azzal az el nem hanyagolható különbséggel, hogy Csanádynál hiányzott a „fajvédelem” eszmekörének argumentációja. Figyelemre méltó még az is, hogy Csanády hangvételét miként befolyásolta mind a generációs küldetéstudat, mind az e küldetés megvalósításához szükséges pozíciók hiánya. Az utóbbit, a kellő közéleti-politikai erő hiányát, jól érzékelt a cikkek szerzője. Pedig e pozíciókra égető szükség lett volna, hiszen az általuk vállalt „híd”-szerepet az eljövendő új középosztály föladatának tekintették, mely föladatnak szerves eleme éppen a „belső viszály” kiküszöbölése lett volna. A „pártoskodás” megszüntetését természetesen nem elvtelenül kívánták, de nem is úgy, amiként azt Szekfü szerette volna, hanem — miként ezt az általuk megálmodott Ady-szimbólum is

<sup>13</sup> Uo. 78. o.

<sup>14</sup> „Adyt nem értvén, azt mondani, hogy érthetetlen, mivel új, mivel rendkívüli, mivel zseni, azért nem magyar, azért erkölcstelen, azért istentelen; a vele való megbékülés jegyében őt lefokozni, összes kitüntetésétől megfosztani, száműzni őt a magyar Pantheonból; a vita folyamán olyan dilemmák elé állítani a lelkek tömegét, mint hogy: vagy Ady — vagy Arany; vagy nemzetközi — vagy magyar; vagy polgári konzervatív — vagy radikális demokrata; vagy destruktív — vagy konstruktív; vagy református püspök — vagy katolikus akadémiai tag; vagy Makkai Sándor — vagy Ravasz László; vagy Krisztus — vagy Antikrisztus [...] — ez már bűn.” Uo. 178. o.

<sup>15</sup> Uo.: „Patroklos [...]”, i. m. 77. o. Csanády kiállítását Ady és Makkai mellett az ifjúság reprezentatív megszólalásaként értékelte a Szász Károly támadását visszautasító Benedek Elek. Lásd Benedek Elek: *A püspök meg a püspökfí, avagy A magyar fa sorsa*, Brassó 1927, 16. o.; Csanádyt idézi: 14—15. o.

<sup>16</sup> Bajcsy-Zsilinszky Endre: „A magyar Ady”, *Magyarország* 1927. június 26, 1—2. o.

mutatta — egy, az új, munka-centrikus középosztályhoz kötődő, küldetéses nacionalizmust és szociális érzékenységet egybefogó, Szabó Dezső gondolataival több ponton érintkező elképzelés alapján. A programadó cikkben meghirdetett „híd”-szerep így elgondolásunk alapján tovább tágult: híd kívántak lenni a saját generáción belül, a középosztálybeli értelmiségi csoportok között is. Ugyanakkor híddá akartak válni a kultúra terén a népkultúra és a nemzeti kultúra, illetve a középosztálybeli értelmiségi csoportok és a népi-paraszti osztály között. A megadott pólusok összekapcsolásához az Ady-szimbólum kedvező lehetőséget biztosított, mert bár elhatárolták magukat, Ady műveinek sajátos interpretálása révén, a „hagyományos”, azaz polgári radikális és szociáldemokrata ellenzékétől, de mégis többet vállaltak, mint akár Babits vagy Szekfű Gyula és köre, mivel Ady társadalomkritikáját még mindig elevennek és követhetőnek tartották. Az Ady-szimbólum arra is alkalmas volt, hogy az „apák generációjával” szembenálló, új, háború utáni értelmiség különállását, másságát és más-akarását úgy tudja kifejezésre juttatni, hogy az elhatárolódás mellett az „idősebb nemzedék” olyan művészeit (illetve műveiket) is befogadhatta, mint Móricz Zsigmond, Juhász Gyula vagy Kodály Zoltán.

A „híd-szereppel” összhangban jelenhettek meg a folyóirat hasábjain Szabó Lőrinc, Oláh Gábor és Szentimrei Jenő írásai Adyról. Három, egymástól eltérő hang, amelyben csak egy a közös: a halott költő műveinek föltétlen vállalása. Szabó Lőrinc — aki ekkor is saját útját és „táborát” kereste — egy antológia előszavát adta közlésre a *Hid*nak,<sup>17</sup> amelyben ő is megfogalmazta — bár más eszmei háttérrel, mint Makkai —, hogy Ady „a legnagyobb magyar vallásos lírikus”,<sup>18</sup> aki azonban a lírai teljesség megvalósításával az egész társadalmat reprezentálta: „önmaga társadalma, amelyben eleven egységbe rendeződik arisztokratizmus és szocializmus, fajszeretet és magyarszidás, atheizmus és istenhit”.<sup>19</sup> A rendező elvet — állította Szabó Lőrinc — a panteizmus biztosította Adynak, s ezen állításával inkább formálisan támogatta Makkai álláspontját, semmint tartalmilag, hiszen az az ősi „panteista keresztény” lelkű Ady, aki a *Pandora* volt szerkesztőjének tolla alól kikerült, profán és ősi rétegeket volt hivatott képviselni. Ugyanakkor ebben a panteizmusban a szocializmus éppen úgy az isteni megjelenés formája, miként az öröm — pontosabban: mindazok a motívumok, amelyek Ady lírájában megjelentek, mind-mind „istenek” voltak, s így a világ átistenülése az isteni elvilágiasodást eredményezte. Ezzel Szabó Lőrinc mind a Csanády-rajzolta tragikus magyar prófétától, mind a Makkai-fölidézte vallásos Adytól eltérő, „pogány” és mitikus költő-vallásosságot tulajdonított a halott költőnek; valószínűleg többet látatva ezzel az élő-útkereső költő világfölfogásából, mint a halott lírikuséból. A debreceni Oláh Gábor a vátesznek és költőnek új alakját értékelte Adyban,<sup>20</sup> akinek művészetében a magyarság az egyetemes emberibe olvadt,

<sup>17</sup> Szabó Lőrinc: „Az istenes Ady”, *Hid* 1927. november, 448—454. o.

<sup>18</sup> Uo. 448. o.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> Oláh Gábor: „Ady költészete”, *Hid* 1927. november, 427—437. o.

s ugyanakkor művészeti forradalmával nem csupán a tudat alatt lappangó lelki elemeket hozta felszínre és nem csupán a költői mitológiát újította meg, hanem egyúttal a „forradalom viharadara”-ként is szólott. — Szentimrei Jenő ugyanakkor Erdélyből írt, s emelte Adyt az élő nemzeti hagyomány körébe, már csak azért is, mert Erdélyben rég befogadták a költő művészetét és ki is álltak védelmében, hiszen „Erdély most sem hagy cserben semmi igaz szabadságmozgalmat, semmi álságromboló nagyotmerést”.<sup>21</sup> A transzilván gondolatkörhöz kapcsolódó Ady-védelmet a cikk szerzője példaként állította a magyarországiak elé, kiemelve: az igazi folytatás is Erdélyből várható elsősorban.<sup>22</sup> Ez a három, a *Híd* 1927. novemberi számában megjelent írás, amely hivatva volt pótolni az Ady Endre születésének 50. évfordulójára tervezett, de a rendőrség által nem engedélyezett ifjúsági ünnepséget,<sup>23</sup> egyúttal jelezte a „hídon” találkozók lehetséges érkezési irányait: a lázadó Szabó Lőrinc univerzalizmus felé tájékozódó, az irodalmi konzervativizmustól és az izmusok abszolutizálódásától magát egyaránt távol tartani igyekvő törekvése,<sup>24</sup> és a *Pandora* volt szerkesztőjéhez kötődő, a debreceni Ady Társaságot megszervező irodalmi csoporttal kapcsolatban álló Oláh Gábor zseni-prófétás látomása<sup>25</sup> találkozhatott Szentimrei Jenő Erdélyből érkező transzilvánista gondolatával.<sup>26</sup>

A progresszív hagyományok kiépítésének jegyében a *Híd* körül csoportosult értelmiségiek Móriczot is a magukénak vallották, s nem csupán a Móricz írói jubileumát ünneplő rendezvény szervezésében vettek részt, hanem a *Híd* júniusi számát is az írónak szentelték.<sup>27</sup> Az ünnepeltől közölt írás („A politikai műveltséghez”) annyiban figyelemre méltó, hogy az igazi politikai műveltség példaadó mintáját Móricz is Erdélyben jelölte meg, ahol a realitás iránti igény és a világtörténelmi perspektívában való látás úgymond egységbe tudott kerülni, s ugyanakkor a jelen számára is megadja a célt: dolgozni, beilleszkedni „az emberiség nagy üzemébe”. Féja Gézának Móriczról szóló, még 1923-ban írott tanulmánya mellett közölte a folyóirat

<sup>21</sup> Szentimrei Jenő: „Ady-portré a Szentanna-tó tükrében”, uo. 471—473. o., az idézet: 473. o.

<sup>22</sup> Uo. 473. o. — Itt jegyzem meg, hogy az „erdélyi állásfoglalás egységessége” természetesen távolról sem volt olyan homogén a Makkai könyve melletti kiállításban, miként ezt Szentimrei írásából sejteni lehet. Igaz, az *Erdélyi Helikon* díját odaítélik Makkainak, de az *Erdélyi Irodalmi Szemle* lapjain Rass Károly a könyv (és fölfogás) kritikáját adta. Lásd Rass Károly: *Magyar fa sorsa* (Makkai Sándor könyve), klny. az *Erdélyi Irodalmi Szemléből*, Kolozsvár 1927, 14. o.

<sup>23</sup> Gulyás Pál, i. m. 608. o.

<sup>24</sup> Kabdebo Lőránt: *Szabó Lőrinc lázadó évtizede*. 1918—1928, Bp. 1970, 651 o.

<sup>25</sup> A *Híd* közölte Oláh-írás a *Kardos Albert Emlékkönyv* (Debrecen 1927) lapjain is megjelent, „Ady költészete” címen (62—74. o.) — Itt jegyzem meg, hogy a tanulmány címét a *Magyar Irodalmi Lexikon* 2. kötete (Bp. 1978) „Oláh Gábor” címszava (293—294. o.) helytelenül „Ady szimbolizmusa”-ként tünteti föl.

<sup>26</sup> Ha közvetve is, de a folyóirat Ady — és a modern irodalom — melletti kiállítását támogatta Imre Sándor írása is: „A legújabb irodalom és az ifjúság”, *Híd* 1927. május, 67—72. o.

<sup>27</sup> Móricz Zsigmond: „Politikai műveltség”, *Híd* 1927. június, 129—132. o.; Féja Géza: „Móricz Zsigmond”, uo. 133—141. o.; Rudnay Gyula: „A magyar nép-irodalom és -költészet hatása a magyar képzőművészetre”, uo. 142—146. o. — Móriczról még: Asztalos Miklós: „Az erdélyi Móricz Zsigmond”, uo. július—augusztus, 242—245. o.



Rudnay Gyulától a Móricz jubileumi ünnepségén elmondott beszédet. Ebben a képzőművészet és irodalom kölcsönös kapcsolatáról esett szó, s örömmel vette a beszélő a „népirői munkálkodás” eredményeit, mely eredmények a művészet — így a képzőművészet — minden ágában a közös célért munkálkodók összehangzását segíthetik.<sup>28</sup> Az alföldi iskola festőmestere Petőfi és Munkácsy példáját említette föl, mint az irodalom és a képzőművészet egymást jól kiegészítő egységének példáit, ahol jól látható az egyetemes emberi és a nemzeti karakterű jegyek művészi ötvözete is. Ebben az összefüggésben érezte Rudnay szövetségeseinek Móricz Zsigmondot, akit „magyar művészete” és „fajtája szeretete” okán tartott testvérének.

A népiség felé való tájékozódás hangja nem maradt elszigetelt jelenség a *Hidon* belül. Kodály „Mit akarok a régi székely dalokkal?” című írása mellett olvashatni Kós Károly tudósítását is az erdélyi képzőművészetéről,<sup>29</sup> amelyben a szerző programként fogalmazta meg, hogy a „művészetnek meg kell találnia az utat oda, ahonnan kiszakadt, a népmilliókhoz”.<sup>30</sup> Kós szerint az élő művészet föltételeként megfogalmazott népi kötődés nem csupán a művész megújuló önmegegyezésének lehetőségét, hanem a szétszóródott és kisebbségre került magyarság megőrzését is biztosíthatja.<sup>31</sup> Ezen a ponton találkozhatott azután egymással a főntebbi értelemben vett népi orientáció a *Hid* írásain végigvonuló másik motívummal: az erdélyiség, a transzilvanizmus eszméjével.<sup>32</sup> E többféle mozzanatot magába záró (és éppen ezért ideológiai funkciójában is eltérő hatásokat kiváltó) eszme különböző megfogalmazásait olvashatni a *Hidban*: Kacsó Sándornál a megváltó és fölemelő fájdalom egybekötő ereje emelkedett ki,<sup>33</sup> míg Tamási Áron az „isteni kamasz” nép meseigényét, az újfényű romantika és a világosító-erősítő eposz szükségét tartotta fontosnak.<sup>34</sup> Gáspár Jenő és Sz. E. szignóval író társa az erdélyi múlt tanulságát abban látták, hogy mihelyt az osztályellentétek, a „torzsalkodások” kerültek előtérbe a magyarság történetében, az mindig a nemzet hanyatlásához vezetett<sup>35</sup> — éppen ezért a nemzet fölemelkedésének zálogát az ellentétek kiküszöbölésében jelölték meg. Ravasz László ismert fölfogása<sup>36</sup> mellett Asztalos Miklós elgondolását is olvashatjuk a *Hidban*, aki a „Tündéerkert” és „A nagy fejedelem” íróját tette meg erdélyinek, azon az alapon, hogy az erdélyi lélek őt is meghódította. Ez azért is fontos volt Asztalos számára, mert úgy látta: igazi magyar szellem és élet Mohács után úgyszólván csak Erdélyben volt

<sup>28</sup> Rudnay, i. m. 145. o.

<sup>29</sup> Kós Károly: „Magyar képzőművészet Erdélyben”, uo. 1927. április, 38—41. o.

<sup>30</sup> Uo. 39. o.

<sup>31</sup> Benedek Elek úgy látták, mint a népből kiemelkedett mesélőt, akinek szimbolizmusában a mese ősfarmája van jelen. Vö. Szentimrei Jenő: „Benedek Elek”, uo. júl.—aug., 198—203. o.

<sup>32</sup> Lásd ehhez: Pomogáts Béla: *A transzilvanizmus*, Bp. 1983, 206 o.

<sup>33</sup> Kacsó Sándor: „Bort, búzát, békességet. Finta Zoltán új könyve (Temesvár 1927)”, uo. május, 117. o.

<sup>34</sup> Tamási Áron: „Királyfiak új élete”, uo. június, 162—164. o.

<sup>35</sup> Sz. E.: „Torockó regénye”. Gyallay Domokos: „Vaskenyéren”, uo. április, 50—54. o.; Gáspár Jenő: „Magyar álmok a magyar színpadon”, uo. április, 58—61. o.

<sup>36</sup> Ravasz László: „Erdélyi lélek”, uo. július—augusztus, 204—214. o. — eredetileg *Protestáns Szemle* 1925, 373—382. o.

föllelhető, s inspirációt a várt megújuláshoz is csak onnan várhatni.<sup>37</sup> Csanády György pedig Bartalis János verseskötetét elemezve fejtette ki, hogy az „erdélyi lélek” jellemzője az ember és természet egysége, s az „erdélyiség” eszméjében az erdő, az ember és az Isten szimbiózisa látható. Ugyanakkor ez az erdélyiség egyúttal az igaz, hű konzervativizmus hordozója is, hiszen Ady költészete mellett befogadja az apák generációjához tartozó, de úgymond anakronizmussá nem vált Molnár Endre költészetét is.<sup>38</sup> Csanády megjelentette két, 1925-ben tartott előadását is, amelyben az erdélyi próza két képviselőjének, Ravasz Lászlónak és Szabó Dezsőnek a portréját rajzolta meg.<sup>39</sup> Ravasz Lászlónál azt emelte ki, hogy ő Krisztushoz az erdélyiséget adta, s így válhatott a reális élet idealistájává; míg Szabó Dezsőnél a szülőföldből kinövő balladás művészet és a Don Quijote-i forradalmiság Janus-arcú együttesét tartotta jellemzőnek. Figyelemre méltó még Szentimrei Jenőnek Erdély íróiról készített sorozata,<sup>40</sup> amelyben a szerző azt mutatta be, hogy az egyetemes magyar irodalom folyamának mellékfolyója, az erdélyi, egyúttal önálló utat is jelent az irodalomban. Ezt az önálló utat úgy jellemezte a cikk írója, hogy „a föld és a néplélek mélységeit keresi az erdélyi író, de érzi a világot átszövő százágú kapcsolatok állandó egymásrahatását, és keresi az emberi ideált, melyet népe elé állíthatna nagy megpróbáltatások idején”.<sup>41</sup> Ezt bizonyították számára Nyíró József, Bartalis János, Remenyik Sándor, Sípos Domokos és Tamási Áron művei.

A kultúrának a népi-paraszti kultúraelemekből történő megújítása és a megtartó-megerősítő emberideál érdekében a néphez szóló kulturális alkotások (népies) szorgalmazása tehát jól látható módon kapcsolódott az „erdélyiség” eszme köréhez. Itt a transzilvanista eszme kör azon elemei kerültek előtérbe, amelyek ugyan nem az elzárkózás, de nem is egy harcoss, erőteljesebb osztályküzdelem irányába mutattak, hanem elsősorban a természettel (föld, erdő, táj) mély kapcsolatban álló emberi lelket a világ és az Isten befogadása felé tágitották. A két eszme kört, amely hangsúlyosan a kultúra területére koncentrált a *Híd*-ban, sajátos hagyományörzés (tradicionalizmus) jellemezte és hozta közel egymáshoz. Ez nem kötődött sem a magyarországi hivatalos irodalom merev nacionalista konzervativizmusához, sem a *Nyugat* „új klasszicizmus” felé orientálódó csoportjának fölfogásához, sem a székfűi elképzeléshez. Ugyanis ez, a kultúra terén érvényesülő hagyományörző tendencia, ha nem is kívánta a századfordulón indult avantgarde eredményeit folytatni, nem zárkózott el mereven azok elismerésétől, s ugyanakkor nem zárta ki a politikai-társadalmi

<sup>37</sup> Asztalos Miklós: „Az erdélyi Móricz Zsigmond”, i. m.

<sup>38</sup> Csanády György: „Bartalis János: Hajh, rózsafa”, uo. május, 180—181. o.; uő.: „Molnár Endre: Költemények”, uo. július—augusztus, 285—286. o.

<sup>39</sup> Uő.: „Az erdélyi próza Magyarországon. 1. Ravasz László. 2. Szabó Dezső”, uo. július—augusztus, 273—278. o.; október, 402—410. o.

<sup>40</sup> Szentimrei Jenő: „Erdélyi írói. 1. fejezet”, uo. május, 96—100. o.; „2. fejezet”, június, 158—161. o.; „Nyíró József”, szeptember, 301—306. o.; „Bartalis János”, október, 370—376. o.; „Remenyik Sándor”: 1928/1. sz., 3—7. o.; „Sípos Domokos”, 2. sz. 50—56. o.; „Tamási Áron”, 3—4. sz., 136—142. o.

<sup>41</sup> I. m. június, 159. o.

progresszió haladottabb vállalását sem. A transzilvanizmus eszmekörének ez az egybefonódása a kultúrnemzet koncepcióval nem csupán a kisebbségbe került magyarsággal való nemzeti egység gondolatának megalapozását szolgálta, hanem egyúttal tovább erősítette azt a sajátos elkötelezettséget is, melyet a népi-paraszti kultúrának nemzeti kultúrává emelése révén szélesítettek a parasztság egészének fölemelkedését sürgető magatartás vállalásáig. Ugyanakkor megalapozhatták, a főntebbi szimbiózis révén, az értelmiségi funkció ellátásához szükséges és az új történelmi helyzetnek — véleményük szerint — inkább megfelelő nemzeti identitástudatokat, amellyel ugyan nem léptek ki teljes mértékben a konzervatív eszmevilág kereteiből, de olyan közéleti-reformer magatartás alapjait teremtették meg, amely (szemben a szekfűi reformkonzervativizmus eszméjével) nem az arisztokrata-nagytokés-értelmiségi elit szövetségére építő, fölülről végrehajtott reformokat várta, hanem inkább az elkötelezett dolgozó értelmiség által támogatott és szervezett parasztság alulról jövő reformtörekvéseinek megvalósulásában reménykedett. Bár annyit szükséges megjegyeznünk, hogy a konzervatívokkal érintkező és a nemzeti fölemelkedést reformok révén elérni szándékozó magatartás és az azt megalapozó gondolatkör ugyan több irányban is nyitott, s retrográd irányban is továbbvihető volt — ámde azt a lehetőséget is jelezte, hogy a reformgondolatok pontosítása és konkretizálása révén a konzervatív eszmei kereteket meghaladhassa.

A fölvázolt összefüggések alapján nem volt lehetetlen az sem, hogy valaki a „nemzeti öncélúság” gondolatának meghirdetéséhez jusson el. Ez történt meg Pásint Ödön esetében. A Bartha Miklós Társaság tagjaként is tevékenykedő volt Szeffhevezető elérkezettnek látta az időt ahhoz, hogy megteremtsék a „kizárólagos magyar életformát” a „tudatos magyar öncélúság” eszméjének jegyében.<sup>42</sup> A nemzeti elzárkózás lehetőségét is megideologizáló „nemzeti öncélúság” — miként Le Bon *Új idők pszichológiája* című műve kapcsán Pásint megfogalmazta — úgymond szükségessé tette a „nemzeti filozófia”, a „filozófiai hungarizmus” kimunkálását.<sup>43</sup> Ugyanakkor számára a magyar életforma megteremtése kizárta az „etatizmus” elfogadását, sőt úgy látta, hogy az állami bürokrácia etatista törekvése a szocialisták malmára hajtja a vizet.<sup>44</sup> Az 1927 őszén franciaországi tanulmányúton lévő Pásinttal a szintén Párizsban tartózkodó Ajtay Miklós szállt vitába. Ajtay abban egyetértett Pásinttal — s ezt munkássága is alátámasztotta —, hogy a magyar megújulás szerves részének kell lennie a magyar filozófia megteremtésének is, de elvetette a Pásint javallotta „magyar öncélúság” eszméjét.<sup>45</sup> Az „esztétikai imperializmus” Ajtay által

<sup>42</sup> Pásint Ödön: „Tanulmánykötet (Paris 1927)”, uo. május, 117—118. o.

<sup>43</sup> Uo.: Le Bon, Gustave: *Új idők pszichológiája*, uo. június, 183—184. o. — Méhely Lajost említi, mint a „filozófiai hungarizmus” képviselőjét!

<sup>44</sup> Uo.: „Le Bon, Gustave: II. Etatizmus és a nemzetiségek elvének tévedései”, uo. július—augusztus, 286—288. o. Egyéb írásai a *Híd*ban; „Brassai”, uo. július—augusztus, 280—282. o.; „Gustav le Bon: A meggyőződés terjesztése és a vélemények irányítása”, uo. szeptember, 245—46. o. — ezeken kívül még kisebb ismertetései és novellakísérletei találhatók a *Híd*ban.

<sup>45</sup> Ajtay Miklós: „Etikai széljegyzetek”, uo. július—augusztus, 259—262. o.

kifejtett gondolkörében<sup>46</sup> maradva, számára a magyarság faji öntudatának a szabadság magasabb fokára való jutása az egyetemes emberi gazdagodáshoz való hozzájárulást jelentette, tehát a magyarságnak túl kellett lépnie önmaga korlátain, hiszen hivatása az egyetemes emberi megújításában rejlett.<sup>47</sup> Ehhez a lépéshez — vélte Ajtay — kedvező lehetőséget biztosított, hogy Magyarországon volt akkor egy generáció, amely apáik történelmi szokásrendszerétől — melyet a történelem viharai elsodortak — most már szabadon cselekedhetett. De szükség lett volna még a cselekvéshez egy új etikára is — állította a szerző —, olyan etikára, amely az „új matematikai bölcslethez” ered, s így egy architektúra egysége organizálta volna hivatást végzővé a legnemzetibb motívumokat.<sup>48</sup>

A Szabó Dezső búvköréből szabadulni akaró Féja Géza Ajtay írásaiban is azt kereste és látta, ami segítette őt ebben a szellemi küzdelemben.<sup>49</sup> A George-kör eszméinek elemeit sajátjába beépítő Féja a „Hajnali meditáció”-ban<sup>50</sup> Ajtayt a „vallásalapítók” tisztaságának hordozójaként, a „sziget-sors” részesének tekintette. A „sziget-sors” mögött az állt, hogy Magyarország mindaddig vízió volt, s e vízió szülte azt a Magyarországot, mely sziget: „Hol Erdély, hol a kurucság, hol a bujdosás volt a szigetünk, ahol megbújtunk Istenünkkel, végzetünkkel.”<sup>51</sup> A „sziget-sors” tette testvérré az új generáció tagjait, akik azonban azt is tudták már, hogy nekik magasabb szintre kell jutniuk: „Ajtay generációja — írja Féja — nyilván nem lehet portyázgatások, politikai drámák, kormányozható fátumok népe. A generációk mind s mind felsőbb körökbe jutnak Isten szépülő, épülő architektúrájában. Mi a meditáció mezejébe értünk, ám varietas ez a meditáció, religió, dráma, idill, statikus líra továbbépülése az egyénben.”<sup>52</sup> S míg a „sziget-sorsú” régi magyarok legjellemzőbb mozdulata a düh volt, addig „Ajtay már isteni szelídségünkről beszél, Krisztusságunkról, egy felsőbb síkról, felsőbb mezőről Isten élő architektúrájában. Persze nem a nyugtalan csolnakos mithosza ez a szelídség. Inkább a magyar Hellászé.”<sup>53</sup> Ebben az összefüggésben vált Féja számára Juhász Gyula „organikus egészlet alkotó”, „stációs

<sup>46</sup> Lásd ehhez: B. Bernát István: „Adalékok a népi ideológia előtörténetéhez”, in: *Vélemények — viták* . . . i. k. 403—433. o.

<sup>47</sup> Ajtay, i. m. 259. o.

<sup>48</sup> Uo. 262. o. — Lásd még uő.: „Simon Andor: Álomföld”, uo. szeptember, 342—344. o.

<sup>49</sup> Lásd ehhez: Várkonyi Nándor: *Pergő évek*, Bp. 1976, 282—296. o. — Féja Várkonyihoz írott 1928. július végi levelében írta: „Hát én Szabó Dezsővel így vagyok: valamikor föltétlenül hinni kellett benne, így volt jó, s ma sehogyan sem lehet és szabad hinni benne, s így jó és igaz.” Uo. 292. o. — A Várkonyi-közöltet levelek jól mutatják, hogy Féja magas színvonalú, generációt tömörítő folyóirattá kívánta volna szervezni a *Hidat*, de csupán részszikereket tudhatott magáénak, s így hol teljes aktivitással igyekezett formálni a lehetőségeket, hol pedig eltávolodott a *Hid* értelmiségi csoportjától és állandóan küzdött az elszigeteltség, a megneemtetés érzésével.

<sup>50</sup> Féja Géza: „Hajnali meditáció”, *Hid* 1927. november, 474—475. o.

<sup>51</sup> Uo. 474. o.

<sup>52</sup> Uo. 474—475. o.

<sup>53</sup> Uo. 475. o. — Szabó Dezsőt így Féja azon régi „szigetsorsú” magyarok közé sorolta, akiknek a düh volt a legjellemzőbb mozdulatuk.

művészete”, melyben a költő „magyarsága a maradandóság folyama, bánatos, tragikus ótestamentum”, olyan szintű meditációvá, melyre kimondhatni, a „Magyar tél” című összegző vers alapján: „Hellász világosodó kapuja ez, hol bevégeződik a magyar ótestamentum, s megnyílik az élet kertje.”<sup>54</sup> Bányai Kornél verseinek ürügyén is a magyarság meditációra-érettségét konstataálta, s ugyanakkor a „lázadás költőjének” verseiből a felvidéki káosz és „erdőlelke” meditáló humanitással összeolvadt világát olvasta ki. Varga Zsigmond „Tűzijáték” c. kötetében is azt látta, hogy a költő-megszóltattatta humanitás valós értelme egy készülő „Hellászbán” és népben rejtőzik; Simon Andor „Álomföld”-jéből egy „új népköltészet reményét”, a harmónia és idill költői egységét érezte ki.<sup>55</sup> Móricz „Aranyszoknyák” című „történelmi melódiáit” pedig úgy értékelte, mint az író elindulását az „őshaza, őslélek” föl kutatására, mely kutatás eredményeként földereng: „Konok ázsiai fejünk meghajlik, de nem tőrésből, vagy félelemből, hanem egy születő nép, egy születő humanitás terhétől.”<sup>56</sup> S Móricz Zsigmond — állította Féja — az „Úri muri”-ban az alföldi ó-magyarság várakozását sűrti balladába, hol a nomád kívánság vált tragikussá, olyan balladává, mely egy életet eldalolva a drámát testesíti meg. „Ez a sors — tette hozzá Féja — manapság csak Magyarországon lehetséges, hiszen érette őriztük a nomádságot, a gyönyörű ó-magyarságot.”<sup>57</sup> A móríci mű balladáig eljutott tökéletességéig csak egy lírikus volt képes eljutni: Ady Endre.<sup>58</sup> Adyban azonban ennél még több volt: benne dicsőült meg a kurucság.<sup>59</sup> A Féja által elképzelt kurucság volt az, amely a csodaszarvas megőrzött mítoszát bevitte a „nép vérébe”. Ebben a kurucságban annak idején „a népmámor, a népkedv, az országos szándék zendült [. . .], az új nomádság, melynek már a föld volt a jegyese. Egyre jobban indította a sorsokat az országvízió, Magyarország víziója, az igazi csodaszarvas. A históriát, a népmozdulásokat pedig nyomon kíséri a nép meditációja. A nép-psziché új kelyhet, új szírmot bont, a sok halál kivirul benne, a régi sebek hajnállá indulnak, s harcainak üszkös sebei világossá lesznek. A kurucság igen-igen sokáig várt a kuruc meditációra, Ady Endrére.”<sup>60</sup> A „paraszt-Apollót” és a „barázdás, tépett parasztarcot” látó és láttató költő a győzőket követelte, akik most — állította Féja — el is indultak, hogy ők legyenek a szépség.

<sup>54</sup> Féja Géza: „Juhász Gyula”, uo. szeptember, 313—316. o.

<sup>55</sup> Uo.: „Fiatal költők”, uo. 1928/2. sz., 100—101. o.

<sup>56</sup> Uo.: „Aranyszoknyák”, uo. 99—100. o.

<sup>57</sup> Uo.: „A magyar Alföld balladája”, uo. 1928/5. sz., 237—38. o.

<sup>58</sup> A felvidéki, készülő irodalomról szólva igényelte Féja, hogy a „magyar törzs természetére”, Ady, Móricz, Szabó Dezső, Juhász Gyula és Kaffka Margit műveinek megjelenítésére-propagálására áldozzanak, mert a provincializmus veszélye csak így kerülhető el. Uő.: „A felvidéki irodalom és egy felvidéki költő”, uo. 1927. július—augusztus, 282—283. o.

<sup>59</sup> Uo.: „A kurucság: 1928 márciusának”, uo. 1928/3—4. sz., 152—154. o. — A cikk 1927 végén már kész volt. — Lásd Várkonyi Nándor, i. m. 286. o. (Féja 1927. október elején írott levele.)

<sup>60</sup> Uo. 154. o.

A George-kör eszméiből is építkező és Ajtayban eszmetársat találó Féja fölfogása, bár számos érintkezési pontot mutat eredményeiben a *Híd* fő áramát jellemző gondolatokkal, mégis önálló, Szabó Dezsőtől elszakadni próbáló álláspontot képviselt. Maga is érezte, hogy nem értették meg teljesen a társak,<sup>61</sup> s így Féjának a folyóirattal kapcsolatos ellentmondásos viszonya nem csupán a folyóirat fiataljainak Szabó Dezsőhöz való erős vonzódását főntartással szemlélő alapállásából, hanem az egyedül-maradás veszélyének érzetéből is következhetett. Az értetlenségtől való félelem valóban jogosnak tűnhetett Féja számára, hiszen írásai sajátos módon közvetítették mondandóit. Éppen ezért ez esetben fokozottan figyelni kell arra, hogy Féja stílusa maga is tartalmi értékű. Nem a fogalmi gondolkodás racionális-diszkurzív módszerét választotta eszméi közlésére, hanem képi-szimbolikus eszközökkel teremtett szöveg révén kívánta *kifejezni* magát. Ez utóbbi révén sajátos föladatot tudott Féja megoldani: a mitikus víziók révén föloldotta az általa használt kifejezések konvencionális és társadalmilag „természetesnek” tűnő jelentéstartalmát. Ez a föloldási törekvés részben a megszokott kifejezések új jelentéssel való fölruházásához, részben bizonyos nyelvi frazeológiának egy adott értelmiségi csoportról történő leválasztásához tűnt számára szükségesnek. Az elmondottakból következik, hogy a Féja-szövegek többfajta értelmezést tesznek lehetővé. Mielőtt azonban legalább egyet megpróbálnánk megfogalmazni, említést kell tennünk arról a két, generációs „táborszervezési” kísérletről, melyben Féjának is oroszlánrésze volt. Szükséges ez részben azért, hogy pontosabban láthassuk az író helyét a *Híd* körül szerveződött értelmiségi csoportban, részben pedig azért, hogy szövegeinek értelmezéséhez további támpontot kaphassunk.

Az egyik kísérlet Ajtay Miklós nevéhez is kapcsolódik, aki a Párisi Magyar Akadémia kiadványaként jelentette meg Párizsban a *Tanulmányok* című kötetet,<sup>62</sup> a másik kísérlet pedig a Bányai Kornél szerkesztette *Forrás* című lírai antológiának a tető alá hozása.<sup>63</sup> Ajtay a Párisi Magyar Akadémiát — amelyet ő alapított — „egy ébredő, nagy, méla és fiatal kórus”-nak látta, az általa szerkesztett kötetet pedig úgy értékelte, hogy abban a magyarság „formaalkotásának új nagy állomásához ért”.<sup>64</sup> A várakozás népében, a magyar testben Isten új reflexei érlelődtek s lettek cselekvésé, s

<sup>61</sup> Féja 1927. június 2-i levelében írta Várkonyi Nándornak: „A *Híd*nek odaadtam cikkeket. Rövid időre rá minden összeköttetést kénytelen voltam megszakítani vele igen alapos okokból. Teljesen Szabó Dezső befolyása alá kerültek.” — Várkonyi Nándor, i. m. 293—294. o. — Az 1927. novemberi szerkesztőség-újjászervezésben már teljes erőbedobással vett részt, de 1928. március 29-én ezt írta Várkonyinak: „A szerkesztőségről lemondtam, azonban a dolgokat: a kéziratok gyűjtését és közvetítését továbbra is csinálom, míg csak a *Híd* valamelyest is a mi utunkon megy [...] Úgy látom, abból, amit én akarok, egy szót sem értenek, írásaimat ugyanígy nem értik. A helyzetem tehát: egyelőre abszolút izoláltság [...]” Várkonyi N., i. m. 291—292. o.

<sup>62</sup> *Tanulmánykötet* (A Párisi Magyar Akadémia könyvtára, 1. sz., szerk. Ajtay Miklós), Paris 1927, 106 o.

<sup>63</sup> *Forrás Antológia* (szerk. Bányai Kornél), Bp. 1927, 116 o.

<sup>64</sup> Ajtay Miklós: „Párisi Magyar Akadémia”, in: *Tanulmánykötet*, i. k. 5—11. o.

azáltal emelkedhet a biológiailag és lélektanilag megérzett sors a művek révén az egyetemes humánium elemévé.<sup>65</sup> Féja Géza itt fejtette ki a magyar Hellász eszméjét,<sup>66</sup> amely — szerinte — keresi magyar megvalósulásának mezejét. Ezzel a tanulmányával Féja mintegy előkészítette a „kurucság” eszméjének hátterét: úgy látta, hogy az igazi magyar honalapítás csak a középkor után kezdődött a magyar történelemben, Balassa, Zrínyi, Pázmány, Bethlen Gábor és Apáczai működésével. Ennek a hőskornak a népe a nemesség volt, amely ugyan később elmaradt az élet „igazibb” sodrától, de Jókaiban föllelte kifejezési formáját: a mesét. Ugyanakkor Csokonai „virágossága” tágabb perspektívát hordozott, amely Adyban realizálódott, ugyanis „a falu által s a falu bévülviselésével lett igazabb Ady halottas torja”.<sup>67</sup> E torból azonban nép sokasodott, s most „egy országvízió ezeréves metafizikája” alapozza meg a jövőt, amely nem lehet „sem a nyugati koncentráció”, „sem a keleti bűbajos álm”. Az Adyban kiteljesült kurucság még az ótestamentumi népé, mely e stációt most készül elhagyni az örök Hellász magyar újrateremtésébe jutva át.<sup>68</sup>

A kötetben Bányai Kornél Balassa-tanulmánya<sup>69</sup> — az említett honalapítás kérdésében — mintegy Féja állításának igazolása. Kimutatni véli, hogy a magyarság tragikus sorsának reprezentánsa Balassa, aki költészetében a középkor és a reneszánsz jellemző jegyeit egyesítette, s ő volt az, aki először emelte magasabb régióba a népdalköltészetet. „Lírája — összegez Bányai — túlnő az egyéni kedvtelés és életszépítés határain, s végső kicsengésében a magyar föld első és tudatos jelentkezése. S azzal, hogy tisztában van nyelvünk művelésének életet tartó fontosságával, s hogy a versírást küldetésszerű és értéket mentő hivatásnak tekinti, belőle indul az igazi mélyből fakadó magyar irodalom.”<sup>70</sup> Csanády György „Erdély”-e<sup>71</sup> a dal születésének ürügyén vetette el a „nyugati embertípus” életfölfogását és állította piederstálra a „nomád”, a „paraszt és fejedelem” szimbiózisát fölmutató székelység erényeit, mely utóbbi, mint „ideális materializmus”, a világ számára az Erdély-adta ajándék.<sup>72</sup> Míg

<sup>65</sup> Ajtay szerint a magyarságra is érvényes: „Új emotív reflexeket teremteni ma az emberiség számára, ez a fajokban rejlő egyéni irracionális elem legfőbb rendeltetése. Az új titkokat kibontó symbolum egy faj préhistoriába vesző egyéni útvonalának minden állomását jelenbe sűríti [ . . . ] A symbolikus ember, akinek szavaira az ellenszegülő lelkek képei érthetetlenül hasonmásaivá domborulnak át, e sorsszerű pillanatban kipattanó teremtő mozdulat mindig valami ismeretlen várakozások mélyéből hozza fogalmivá, racionálissá vénült humánium boldogtalan énjének az új emotiot.” I. m. 9—10. o.

<sup>66</sup> Féja Géza: „Magyar Hellász”, in: i. m. 38—43. o.

<sup>67</sup> Uo. 41. o.

<sup>68</sup> A halottak és a halál sajátos motívumai a múltból és a volt nagyok heroizmusából épülő újjal való elkötelezettségét is kifejezték Féjánál. Uo. 42. o. — Lásd még: Uó.: „A magyar asszonyíró”, in: i. m. 44—51. o. (Kaffka Margit művei mellett tett hitet.)

<sup>69</sup> Bányai Kornél: „Balassa Bálint”, in: i. m. 23—30.

<sup>70</sup> Uo. 30. o.

<sup>71</sup> Csanády György: „Erdély”, in: i. m. 31—37. o.

<sup>72</sup> Csanády „nyugati embertípus”-ának jellemzői: a pénz, a hajsza, produktivitás, küzdelem az időért, a kötelesség-nyomorítottság; míg a „nomád típust” az időn-kivülség, saját környezetéből kitermelt kultúra, örök falu, természettel kialakított harmónia, erő, frissesség, fiatalág stb. jellemzi. Uo.

Csanády Erdélyt végül is „Európa orgonájának vox humánajaként” említette, s Európa ifjújának látta, addig Jancsó Elemér a romanticizmust tartotta azon eszmearamlatnak, amelyben Erdély a saját lelkére találhatott. E romantika Adyban és Szabó Dezsőben újult meg; „erdélyiségüket” a műveikben föllelhető székely balladák tragikumá bizonyította. . . — Ez a két, az „erdélyiség”-ről szóló tanulmány jelezte, hogy e generációs csoportosulás számára az Ajtay megfogalmazta kozmikus és magyar vízió, Féja „kuruc mítosza” és az új Hellász iránti vágya összekapcsolódhatott a transzilvánizmus sajátos megfogalmazású eszméjével.<sup>73</sup>

A „táborteremtő kísérlet” eredményeként jelent meg, mint említettük, a *Forrás* című lírai antológia is, amelynek előszavát ugyancsak Ajtay Miklós írta.<sup>74</sup> Az „új nép dala” — ahogyan az előszó szerzője írta — a tragédia idején már túljutott generáció megnyilatkozása. E nemzedék a líra uralmát jelentette, egy olyan líráét, amely „[ . . . ] a múltba nyúlva önkéntelen megsejteti e nép tudatelőtti álmovízióit”.<sup>75</sup> Az „álmovízió” megszólaltatóinak névsora is figyelmet érdemel: Bányai Kornél, Boros Ferenc, Erdélyi József, Féja Géza, Fodor József, Sárközi György, Simon Andor, Szabó Lőrinc és Varga Zsiga — azok tehát, akiknek nevével, vagy a már említett tanulmánykötetben, vagy a *Hid*ban jószerivel már találkozhattunk.<sup>76</sup> Féja tehát, ha elszigetelődésének veszélyét látta is, mégsem nevezhető háttér- s társnélkülinek. Sőt, *Hid*-beli szereplésével sajátos funkciót töltött be: igyekezett közelebb hozni az európai, modern, bár erősen konzervatív tartalmú, részben Ajtay által is közvetített szellemi áramlatok magyar ismerőit a kisebbségbe került magyarság legerősebb szellemi kísérletének, a transzilvánizmusnak vallóival és vállalóival. Ezáltal mintegy szélesebb eszmei alapot próbált kialakítani, melyen nemzedékének induló írástudói — vélekedése szerint — találkozhattak volna. Ugyanakkor, ha nem is vetette el teljes mértékben a „faj” húszas évek elején általa használt fogalmát, igyekezett azt alárendelni a kuruc hagyomány újraértékelt, mítoszba-hajló változatának. Ezzel nem csupán a Szabó Dezső-i eszmekörtől függetlenedni kívánó szemléletét akarta megalapozni, hanem egyúttal — igaz, hogy egyelőre csupán a kultúra területén — a kuruc függetlenségi múltra érzékeny középosztálybeli, fiatal értelmiséget kívánta a népi-paraszti kultúra felé orientálni, megőrizve mind a generációs-értelmiségi küldetésstudatot, mind az irodalmi-kulturális színvonal iránti igényességet. Nemzedék-szervező kísérleteit azonban nagyban nehezítette, hogy az „Esztergom-tábor” mégiscsak messze esett a fővárostól, s ugyanakkor az általa megformált eszmei platform sem rendelkezett kellő átütő erővel. Az átütő erő eme hiánya kétségtelenül összefüggött azzal is, hogy Féja így

<sup>73</sup> A tanulmánykötetben szerepelt még Gál László: „A művészettörténeti időprobléma” (52—56. o.), Medgyesi László: „A színház fejlődése” (83—91. o.), Tóth Béla: „Új tűzhelyet a magyar művelődés munkájának!” (91—102. o.) és Varga Zsiga: „Műmellékleteink margójára” (103—106. o.) című tanulmánya.

<sup>74</sup> Ajtay Miklós: „Új nép dala”, in: i. m. II—XVI. o.

<sup>75</sup> Uo. XIII. o.

<sup>76</sup> Ez alól Fodor József és Sárközi György jelentették a kivételt, szerepeltetésük a kötet nyereségét jelentette.



látta: „Ideje már a magunk nyelvén, a saját magyar fogalmainkkal előlépni”,<sup>77</sup> s ő kísérletet is tett erre. Az a törekvése azonban, hogy az Ajtay Miklós közvetítette francia és a német konzervatív szellemi áramlatok elemeit egyesítse saját kuruc-mítoszával, s így mindent filozófiai értelemmé érelve ragadjon meg — generációjának értelmiségije számára bizonyos fokig idegen volt, hiszen frazeológiája és megjelenített víziói nem illeszkedtek egyértelműen a kor megszokott és a fiatal értelmiségiek által is használt nyelvezetbe. A George-kör tudományfölfogását<sup>78</sup> követő Féja ezzel nem csupán Szabó Dezső hatásától kívánt megszabadulni, hanem a „szellemtudományok”-ban rejlő relativizmussal éppúgy, mint a liberális-pozitivista fölfogás materializálásával is szembeállítható fölfogást kívánt kialakítani. Kuruc-mítosza még befogadhatónak tűnhetett kortársainak, de az új Hellász gondolatával nem tudtak mit kezdeni. Ez utóbbi gondolat lényegében az abszolút értéké mitizált görög múltat transzformálta a jövőbeni megújulás kiteljesedett képévé, s ez Féja generációs társainak többsége számára nem vált még adaptálhatóvá. A „táborszervező” ambíciókkal rendelkező író így nem csupán fizikailag volt viszonylag távol a budapesti fiatal értelmiségtől, hanem szellemi tájékozódását tekintve is.

A *Hid* 1928. évi I. számától kezdve egészen megszűnéséig hivatalosan is helyt adott a Bartha Miklós Társaság tagjainak, miközben a folyóirat művészeti, társadalmi és szociális kérdésekkel foglalkozó kiadvánnyá alakul át. Kérdés, mennyiben hozott változást a társaság közíróinak jelentkezése a folyóirat eszmei irányultságában?<sup>79</sup> Asztalos Miklós, a Bartha Miklós Társaság elnöke, a kis nemzetek jövőjéről jelentetett meg tanulmányt.<sup>80</sup> A szerző, aki komoly szerepet játszott 1925—27 között a transzilvánizmus eszmekörének történeti megalapozásában,<sup>81</sup> ebben az írásában már megkezdte addigi fölfogásának módosítását. Ebben a munkájában már azt föltételezte, hogy minden közösség életképessége attól függ: a közösség tagjaiban milyen erős a közösséghez-tartozás tudata. S mivel a történelemben szerinte két alapvető közösségi tudat van: a faji hovatarozandóság (faji-nemzeti öntudat) és az állampolgári hovatarozandóság tudata (állampolgári öntudat), lényegében e kettő küzdelme alkotja a világtörténelmet. A történelem „legújabb tanulsága” Asztalos számára az volt, hogy a faji öntudatok a világháború idején szétépték a történelmi államkereteket. Ezt bizonyította számára az Osztrák—Magyar Monarchia szétesése is. Az újonnan kialakult helyzetben a kis nemzetek számára a legfontosabb föladattá a „faji öntudat megőrzése, átütő erejének fokozása” vált, melynek leghatékonyabb eszköze a sajátos, faji kultúra összemeri értékeket gyarapító kiépítése. „A kis nemzetek jövője — állította Asztalos —, s így a magyarság jövője is attól függ, ki tudja-e fejleszteni

<sup>77</sup> Várkonyi Nándor, i. m. (Féja Géza levele), 292. o.

<sup>78</sup> Lásd ehhez: Maximilian Nutz: *Wertungen im George-Kreis*, Bonn 1976, 401 o.

<sup>79</sup> Az eddigiekből is kiderült, hogy a tagok egyénileg — nem mint a Társaság képviselői — már előbb is szerepeltek a folyóirat lapjain: ezt Asztalos Miklós, Pásint Ödön és Szokolay Béla írásai bizonyítják.

<sup>80</sup> Asztalos Miklós: „A kis nemzetek jövője”, *Hid* 1928/3—4. sz., 165—169. o.

<sup>81</sup> Lásd B. Bernát István: „Asztalos Miklós és a transzilvánizmus (1925—1927)” *Tájékoztató* 1985. 1. sz. 7—24. o.

sajátos faji kultúráját, össze tudja-e abban fogni az idegen államban élő faj töredékeit is. A jövő pedig annál szebb lesz, amennyivel a kis nemzet, s így a magyar is, több értéket tud kitermelni faji kultúrájában az egyetemleges kultúra színesebbé, gazdagabbá tételére.”<sup>82</sup> Asztalos a kultúrának kiemelt, a kisebbségbe szorult magyarsággal való kapcsolattartás fontosságát is hangsúlyozó fölfogása még egybecsengetett az eddigiekben említett, a *Hid* írói által képviselt állásponttal — de a mögöttes történelemmagyarázó elv, annak ellenére, hogy itt a „faj” egyszerre jelentette az etnikumot és a nemzetet, már fölfogásának retrográd lehetőségeit erősítette föl,<sup>83</sup> és — mintegy megfogadva Szász Béla tanácsát<sup>84</sup> — a „faji imperializmus” gondolata számára is nyitottá vált. Ugyanakkor elképzelése, fejtegetéseinek eredményét figyelembe véve, ha más alapokon állva is, de — akarva-akaratlanul — Klebelsberg „kultúrfölny” elképzelésével szintén találkozási pontokat mutatott.

Szász Béla azért nem értett egyet Asztalos korábbi transzilvanista gondolataival, mert úgy látta, hogy az az elképzelés nélküli a réalpolitikai alapot, merő utópia. A kritikus szerint a kérdés magva ez esetben „[...] az a történelmi szükségszerűség, amely Erdélyt két faj ütközőpontjává, nacionalista aspirációk zsákmányává, egy második és sokkal komolyabb Elsass-szá tette”.<sup>85</sup> Az erdélyi kérdés — szerinte — így lényegében hatalmi kérdés, és csak hatalmi eszközökkel vívható ki olyan megoldás, amely lehetővé tenné az ott élő két faj „szabad kulturális, gazdasági, társadalmi és politikai egymásmellettélését és fejlődését”. A hatalmi kérdés kedvező megoldása azonban erős Magyarországot igényel, s ezt Szász Béla úgy látja megteremthetőnek, ha az ókori Róma hanyatlásának fő okát, a földkérdést tanulságul használjuk föl politikánkban.<sup>86</sup> Tanulni, a szerző szerint, két dolgot lehet Róma történetéből. Az egyik: a közép- és kisbirtok fölbomlása, a parasztság meggyöngülése és a „nagybirtokos-imperialista”, majd „merkantil-imperialista” tendenciák megerősödése a hanyatlás és pusztulás felé vitték a római birodalmat. A másik: a Gracchusok, majd az ő örökségüket átvevő Caesar voltak azok a mintaadó politikusok, akik, fölismervén a bajok gyökerét, változtatni kívántak a föntebb említett folyamaton — még akkor is, ha nem tudták a folyamat megállításához szükséges radikális átalakítást végrehajtani.<sup>87</sup> S míg az előző tanulság mögött a középnemesi „történelmi osztály” 1867 utáni

<sup>82</sup> Asztalos M., uo. 169. o.

<sup>83</sup> Figyelemre méltó, hogy a német példára hivatkozik, mint követendő mintára, az országhatáron kívüli magyarság faji tudatát erősítő módszerekre, de ugyanakkor határozottan ellene van a német kultúra átvételét mutató törekvéseknek, mert úgy látja: a kultúra teremtésének hiánya mellett az átvétel a magyarság faji öntudatát veszélyezteti.

<sup>84</sup> Szász Béla: „Asztalos Miklós: Wesselényi Miklós, az első nemzetiégi politikus (Pécs 1926)”, uo. I. sz., 39. o.

<sup>85</sup> Szász Béla: „Asztalos Miklós dr. tanulmányai az erdélyi kérdéstről”, uo. 2. sz., 102—103. o.

<sup>86</sup> Szász Béla: „A gracchusi földreform”, uo. I. sz., 21—26. o.

<sup>87</sup> Szász Béla aktualizáló fölfogását jól érzékeltetik az alábbi sorok is: „Az ókori Róma a gracchusi gondolat elfojtását előbb faji, propagatív erejével, majd faji tisztaságával fizette meg. Az a bölcs,

pusztulása és a parasztság erővesztése rejlik aktualizálható tanulságként, addig a második esetben Szász Béla ki is mondja: Caesar munkáját a jelenben Mussolini „forradalmi” változtatásai teljesítik ki. „A gracchusi földreform gondolata és bukása — zárta gondolatát a tanulmány írója — magyar vonatkozásban is aktuális tanulság. A Caesar—Mussolini sok tekintetben erőltetett párhuzamra azonban a mában hiába keresünk magyar vonatkozást, mert a római caesarizmus éppúgy, mint az olasz fasizmus a nemzeti demokrácia talajából nőtt ki.”<sup>88</sup> Szász Béla „réalpolitikai” orientációja tehát nem csupán azt eredményezte, hogy a faji imperializmus gondolatát beépítette elképzelésébe, hanem a kisebbségi kérdést is hatalmi problémává fogalmazta át, s megoldását az erőre épülő politika révén látta keresztülvihetőnek. Mussolini és az általa képviselt fasizmus, mint „nemzeti demokrácia”, éppen ezért követendő mintává emelkedett nála; még ha másolását is elvetette. Ez az orientáció közel állt a korabeli jobboldali ellenzék magatartását irányító eszmékhez, mintegy jelezve: a Bartha Miklós Társaság egy része továbbra is kapcsolatban állott a bethleni konszolidációt jobbról bíráló politikai erőknek kifejezetten szélsőjobboldali indíttatású csoportjaival is.

A társadalomfilozófiai megalapozottságú kritika igényével föllépő Rados K. Béla (Kardos Béla), ugyancsak a Társaság tagja, a politikai mintát illetően közel állott Szász Béla fölfogásához, bár argumentációjában eltért tőle. A német konzervatívok eszmeköréhez kapcsolódva tett különbséget „nép” és „tömeg” között.<sup>89</sup> A „nép” az élet ősi közösségeiben él: a faluban, a családban, ahol a népkultúra eleven és ahol az „ősi tűzhely” tradícióit őrzik. Rados nem azonosította azonban a tömeget a munkássággal, ő a magyarságtól elszakadt „úri csőcselék” tartotta veszedelmesnek. A magyarság — állította a szerző — a politikai bolsevizmust külsőleg legyűrte, de a politikai tömegmentalitást és a szellemi bolsevizmust (mellyel az értelmiség egy része ma is él) még nem, s így az „úri csőcselék” veszélyessége még nagyobb. A nép a közösséget jelenti, s ez a parasztságnál lehető föl leginkább — így a jövő csak a közösségek uralomrajutásával, a tömeg néppé-tevéseivel alapozható meg. A paraszti közösség mintájára kell tehát a társadalmat alkotó tömegeket megszervezni, szembeállítva az „úri csőcselék”, azaz a közösség-nélküli úri (közép)osztály, a szellemi bolsevizmus iránt is fogékony tömegével. Ezt a konzervatív, paraszti-népi közösséget abszolutizáló fölfogást egészítette ki Ady műveinek sajátos, spengleri kategóriákat fölhasználó értékelésével.<sup>90</sup> Elfogadva a spengleri „morfológiát”, Adyban az „élet lázát”, míg ellenfelében, Tisza Istvánban a „formát” véli megtalálni. Ady, aki szerette mindazt, ami láz, formátlan erő, ösztön, tiltakozás, kurucság, aki a magyar nép fiainak szemével nézett, akinek költészete „vér szerinti népies, paraszti *ősköltészet*, [ . . . ]

---

középbirtokos nemesség, mely a Scipiók koráig akkora szociális érzékkel és politikai előrelátással gondoskodott a föld népéről, miután nagybirtokos arisztokráciává öregedett el, a mindenkori oligarchák önző rövidlátásával hagyta pusztulni az államfenntartó kis- és középbirtokos osztályt.” Uo. 26. o.

<sup>88</sup> Uo. 26. o.

<sup>89</sup> Rados K. Béla: „Nép és tömeg”, uo. 2. sz., 92—94. o.

<sup>90</sup> Uő.: „Ady és kora Spengler Oswald világgépében”, uo. 5. sz., 226—232. o.

minden történelmileg kialakult műforma elhanyagolásával”,<sup>91</sup> gyűlölte a formát, a történelmit. Ezzel szemben Tisza István a formát, a törvényt, a közösségi életforma vaskezü inkvizitorát, a nemzetpolitikai dogmát jelentette a magyar történelem adott időszakában. E két ellentét (mely a Berzsenyit követő időszakban alakult ki, s jutott az említett két személyben a csúcspontjára), ha megmarad a magyar társadalomban — vélte Rados K. Béla — akkor „[...] bizonyos, hogy elpusztulunk”, „[...] ha népi ösztön és törvényes fegyelem továbbra is mint forradalmi és ellenforradalmi princípium dühös ellenségként állnak szemben egymással”.<sup>92</sup> A jövőbeni fölemelkedés, a magyar *Untergang* elkerülése csak akkor lesz lehetséges, ha Ady és Tisza egyszerre lesz a történelmünk. „Emberek, nyugtalan vérű magyarok” — szölte Rados zárósorainak fölhívása — „vegyétek magatokra a társadalom ruháit! Ruhák, egyetemek, egyházak, intézmények, akadémiák, fogadjátok be magatokba az Életet, a magyarság vérét. Ez a magyar *Untergang* elhárításának egyetlen és nem sokáig választható módja”.<sup>93</sup> A spengleri eszméket adaptáló szerző — miként ezt az idézett szövegek is bizonyíthatják — sajátos módon kívánta összhangba hozni a korszerűnek tűnő filozófiai ismeretet a középosztály függetlenségi nemzeti hagyományaival és a társadalmi feszültségeket hordozó rétegek képzelt vagy valós integrálódási és reformvágyaival. A filozófiai horizontúvá tágitott nemzeti egységesülés, az Ady—Tisza szimbólumokkal kifejezett társadalmi-politikai erők egymásratalálása lett volna számára az alap a jövődőt formáló, „szelíd erőszakkal” kivitelezett reformok megvalósításához, amelyhez végül a politikai mintát Mussolini fasizmusa adta volna... A konzervatív reformgondolat e sajátos változata, melyet Rados itt megfogalmazott, jelzi, hogy a Társaságon belül megfogalmazódott olyan elképzelés is, amely, a generációs „tapasztalatokat”, az elsajátított kultúra színeit megőrizve, a szekfűi reformkonzervativizmushoz kerülhetett közel.

Az eddigiekben fölemlített társaságbeli tagok tanulmányai, a *Híd* már elemzett, főként kulturális-eszmei törekvéseknek hangot adó írásaival összevetve, konzervatívabbaknak tűnnek. A *Híd*ban szerepelt alkotó művészek kulturális megújulás igényével egybekapcsolt társadalom-változtató elképzelései kevésbé voltak kidolgozottak, s így tágabb lehetőséget adtak a progresszív elemek beépülésének is, míg a főként tudományos teljesítményekre törekvő tagok (Asztalos, Szász Béla, Kardos Béla) társadalomfilozófiai elemekre is apelláló társadalomkritikája, politikai orientációja markánsabb, s ugyanakkor a progresszív politikai eszmék számára kevésbé volt nyitott. Éppen ezért figyelemre méltó, hogy a Szabó Dezső „magyar demokráciájának” gondolatát fölhasználó Fábíán Dániel a progresszió számára nyitottabb elképzelést fogalmazott meg „A magyar falu” című írásában.<sup>94</sup> Ebben világosan kimondta, hogy a „mai magyar politika a falu körül mozog. A magyar falu az a nagy

<sup>91</sup> Uo. 231. o.

<sup>92</sup> Uo. 229. o.

<sup>93</sup> Uo. 232. o.

<sup>94</sup> Dr. Fábíán Dániel: „A magyar falu”, uo. 1928/3—4. sz., 175—178. o.

ugrató, amelyen vagy nyakát töri a városi politika, vagy meg kell hajolnia érdekei előtt”.<sup>95</sup> A falu kérdése lényegében a szűkebb értelemben vett parasztság problémája.<sup>96</sup> Szerinte ugyanis „azé a társadalmi rétegé lesz a győzelem, amely a legjobban tudja a speciális paraszt-érdekek kielégülését garantálni”.<sup>97</sup> S ebben a folyamatban játszhat szerepet a Társaság által reprezentált generáció, és ez a föladat „küldetésének” tartalma is, mert „ha ez a generáció nem menti meg a parasztságot önmagának, a fajtánknak — idegen érdekek szorító karjai között pusztul el. *Márpedig annak a nemzeti evolúciónak, amelyet ez a magyar értelmiség képvisel művészetben, irodalomban, tudatosan és öntudatlanul, ez az egyetlen társadalompolitikai vetülete.* [...] Ennek az új magyar intellektuális rétegnek minden tudása, önfeláldozása, eszmetermelése a magyar falu és a magyar paraszt szolgálatába kell, hogy állíttassék. A történelmi középosztály maradványa és törvényes utóda, a háború utáni viharokban edzett ifjúság áll és bukik ezzel a kapcsolattal. Az igazi magyar demokrácia, a meghamisíthatatlan magyar fajúság, a falu és az új magyar értelmiség szövetségéből fog kisarjadzani.”<sup>98</sup> Ha világosan láthatók is a Szabó Dezső-i romantika nyomai Fábíán írásán, mégis arra az új mozzanatra kell fölfigyelnünk, ami ezen már túlmutat. A szerző ugyanis éppen azt a lépést tette meg, amelyet művész és társadalomtudós barátai ilyen egyértelműen nem tudtak megtenni, és amelyet akként fogalmazhatunk meg, hogy — kikapcsolva a társadalom és kultúrfilozófiai mozzanatokat — közvetlen kapcsolatot teremtett a népi-népies művészeti megújulás és a paraszti politikai-öntudatosítás igénye közt, s generációjának hivatását éppen ez utóbbi folyamatban való részvételben jelölte meg. A kultúra és a politika kérdésének közvetlen egybefogása az eddigiekben említett szerzőknél egyértelműbbé tette a politikai elkötelezettség szükségességét, s a „generációs küldetés” bizonytalanságát világosabb értelmiségi föladattá fogalmazta át. Kétségtelen, hogy a fajúságra hivatkozó, a falut a várossal szembeállító megfogalmazás még a konzervatív gondolatkörhöz, illetve Szabó Dezső eszméihez köti a szerzőt, fölfogásának egésze azonban, az új mozzanat hangsúlyossá-válásával, határozottabb reményt adott a jelzett kötöttségek meghaladására.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Uo. 175. o.

<sup>96</sup> „Parasztság alatt szigorúan a mezőgazdasági cseléd, munkás, zsellér tömegeken kívül álló elemeket értjük, akiknek földjük van és azt nagyobbára maguk is művelik: [...] ebben a parasztfogalomban nincsen benn a vagyona szerint már középbirtokos, de szokásai, mentalitása és családi hagyományai után általában parasztnak tartott réteg.” Uo.

<sup>97</sup> Uo. 177. o.

<sup>98</sup> Uo. 178. o.

<sup>99</sup> Itt kell megemlítenem, hogy az említett irányban hathatott az induló felvidéki ifjúsági mozgalom képviselőjének a *Híd*-ban megjelent írása is (Balogh Edgár: „Simon Andor: Tömegáhitat”, uo. 1928/3—4. sz., 200—202. o.). Balogh Edgár épp Simon Andor költészetével foglalkozva állapította meg, hogy a sajtóvilági bányászok világában forgolódott költő „[...] bennük érzi meg az egészséges magyar jövőt, az izmosan ígérkező új történelmi osztályt”. Úgy látta, hogy „az egymásbakarolt parasztság és munkásság új történelmi osztálya olyan tömegkultúrát hoz állati idegzetében, melynek alakító eleme a vérből és a földből adódó faji erő”. (201. o.) Ehhez fűzte még hozzá, hogy Kassák irodalmi forradalma „[...] nyitott utat az

A Bartha Miklós Társaság szereplése a *Hidon* belül tehát erősítette ugyan az itt csoportosuló fiatal értelmiségieknek a főnállóval szembeni elégtelenségét és „generációs küldetésudatát”, valamint új eszmei orientálódásuk igényét is, de az is látható, hogy a fórumot kapottak társadalmi-politikai eszmei nyitottabbak voltak a jobboldali ellenzékiesség (Szász Béla, Kardos Béla) irányában, mint a baloldal felé (Fábián Dániel). Mindez azt mutatja, hogy a *Híd* körül csoportosult értelmiségiek és a Társaság „hivatalos” képviselői eszmei kötődésüket tekintve távolról sem voltak egységesek. Mégis egybefogta őket a főnállóval szembeni kritika, Ady föltétel nélküli (bár átértelmezett) vállalása, és az a fölfogásuk, hogy a magyarság megújulásának végső letéteményese a faji-népi erőt jelentő paraszti osztály illetve annak kulturális értékei. Ezzel ugyan elhatárolták magukat a polgári radikális és szociáldemokrata ellenzéki-politikai erőktől, de ez a megkülönböztetés távlatilag gyöngébbnek tűnt, mint az úriság világát képviselő középosztálytól, illetve a bethleni konszolidáció fő politikai erőitől való elhatárolódásuk. Az eddigiekben fölvázolt különbségek és eltérések ellenére a Bartha Miklós Társaságba és a *Híd* körül tömörült fiatal értelmiségiek 1928. május 19—20-án sikeresen tartották meg demonstratív jellegű Ady-ünnepségüket, s adták ki „Ifjú szívekben élek” című röpiratukat. Az ünnepség előkészületeit és lefolyását, valamint a röpirat megjelentetésének körülményeit a szakirodalom már részletesen bemutatta,<sup>100</sup> ezért ettől eltekinthetünk, és csupán a fontosabb mozzanatok kiemelésére szorítkozhatunk.

Az Ady-ünnepség és a kiadott röpirat jelentősége kétségtelenül túllépett a költő elismerésének kérdésén. Az 1927-ben föllobbant, Ady körüli vita veszített ugyan hevességéből, de 1927 végén és 1928 elején még továbbra is napirenden maradt. A kialakult frontok lényegében nem változtak, új jelenségeként csupán azt érdemes kiemelni, hogy a katolikus-konzervatív gondolkodók az eddiginél differenciáltabb álláspontot próbáltak meg kialakítani. Horváth Cyrill<sup>101</sup> a *Budapesti Hírlapban* azt igyekezett bizonyítani, hogy míg Ady szándékai elfogadhatók voltak, addig a műveiben objektívált eredményei semmiképpen. Fontosabb volt azonban Sík Sándor állásfoglalása,<sup>102</sup> aki a Széchenyi Szövetség fiataljai előtt fejtette ki, hogy Ady

---

egészséges tömegáhitat, a paraszterővel és munkásésszel modernül felvonuló új magyarság, a felnyiláló természetes faji kultúra költői megszólaltatójának”. (202. o.) S végül gondolatai zárásaként fogalmazta meg, hogy „Szabó Dezső álmáig, a dicsőségesen duzzadó egyetemes magyar faji kultúráig, még nagyon messze az út. De az ilyen kezdeti jelenség, mint a jövő, a széles emberi megújulás fölvilanása Simon Andor egyszerű soraiban, mámoros reményt fakaszt”. (202. o.) E Szabó Dezsős-romantikus szöveg azért figyelemreméltó, mert ha misztikus elemekkel terhelten is, de a munkás-paraszti egység gondolatát erősítette a Társaság körében.

<sup>100</sup> Tasi József: „Ifjú szívekben élek”, *Irodalomtörténet* 1980/4. sz., 1030—1043. o. (bibliogr. uo. 1030. o.); valamint Sebestény S., i. m. 34—47. o.; Tasi J., i. m.; Gergely Pál, i. m.; uó.: „Szabó Dezső két levele és az Ady-ünnepség esküszöve”, *Irodalomtörténet* 1980/4. sz., 1044—1046. o.; Jöcsik Lajos: „A Sarló kapcsolata magyarországi és erdélyi haladó mozgalmakkal”, in: *Ez volt a Sarló*, 1978, 159—183. o.

<sup>101</sup> Horváth Cyrill: *Ady Endre hite, erkölcs, magyarsága*, 1928, 79 o. (Kiny. a Budapesti Hírlapból.)

<sup>102</sup> Sík Sándor: „Ady és a magyar ifjúság”, *Élet* 1928, 41—44, 62—66. o.

zsenijében a kor dekadenciája és a magyar őserő küzdött, s ez magyarázza a költő tragédiáját. Kiemelte, hogy Ady művészetét a magyar kultúra szerves részének kell tekinteni, abból ki nem vehető — de azért azok számára, akik a jövő Magyarországot kívánják fölépíteni, nem Ady, hanem Prohászka Ottokár (a tudós-költő-proféta szintézise) és művei adhatnak igazi, belső harmóniát biztosító útmutatást. Sik Sándor előadássorozata tehát a katolikus ifjúság számára kívánta Ady művészetét elfogadhatóvá tenni — s Makkai Sándor könyvének funkcióját vette át, aki a protestáns ifjak számára alakított ki Ady-szimbólumot —, mégpedig oly módon, hogy közeledett a reformkonzervativizmust hirdető Szekfű Gyula Ady-képéhez. Az Ady-vitának ebben a szakaszában került sor arra is, hogy Ady kérdését összekapcsolják a kisebbségi magyarság irodalmának a hazaihoz való viszonyát problematikusnak találó kérdésföltevéssel. Ravasz László tanulmánya<sup>103</sup> nyomán Berzeviczy Albert a Kisfaludy Társaság ülésén mondott beszédében<sup>104</sup> már szölt arról, hogy nem csupán a hazai irodalmat bontja meg az Ady körüli vita, hanem az „Ady-kultusz” a kisebbségi irodalmat is eltávolítja a hazai fejlődéstől, s ezzel tovább gyöngíti a nemzet kulturális egységét. Berzeviczy álláspontját Rákosi Jenő is támogatta, szolid hangnemben írott cikkével.<sup>105</sup> A válasz nem késett: Szigeti Ernő a *Magyar Hírlap*ban mutatta ki Berzeviczy álláspontjának tarthatatlanságát,<sup>106</sup> majd az 1928 tavaszán indult *Erdélyi Helikon*ban sorra nyilatkoztak az erdélyi irodalom prominensei, kiállva Ady mellett és hangoztatva a sajátos erdélyi irodalom szükségességét.<sup>107</sup>

A kétnapos budapesti Ady-ünnepség és a kiadott röpirat jelentősége ebben az összefüggésben éppen az volt, hogy demonstrálta az Adyt élő örökségnek és perspektívát adónak tartó fiatal generáció hitvallását, tiltakozva a költő hivatalos és konzervatív értékelése ellen. Ugyanakkor kifejezésre juttatta a hazai, alakulóban lévő progresszió népi orientációját és szoros kapcsolatát a kisebbségben kibontakozó, új irányokban tájékozódó ifjúsági-értelmiségi csoportokkal. Egyszerre volt ez felelet az Ady-kérdésre és a magyar kultúra megújuló egységének gondjára. Bár az ünnepség kezdeményezői a hazai kulturális élet majd minden jelentősebb képviselőjét meg akarták nyerni az ügy számára, végül is — mintegy folytatva az 1927-es Móricz-ünnepség tradícióját — az események meghatározó alakja Szabó Dezső lett. 1928. május 19-én a régi Országházban este 6 órai kezdettel ő tartott előadást a magyar fiatalok hivatásáról (amelyet Tóth Aladár és a kolozsvári Szentimrei Jenő egészített ki), és egyúttal 12 diákot fölesketett saját eszméire. Május 20-án — melynek délelőttjén

<sup>103</sup> Ravasz László: „Irodalmi schisma”, *Könyvbarátok Lapja* 1928, 105—107. o.

<sup>104</sup> Berzeviczy Albert: „A Kisfaludy Társaság és Ady Endre”, *Budapesti Hírlap* 1928. ápr. 24, ill. *Budapesti Szemle* 1928. május, 284—289. o.

<sup>105</sup> Rákosi Jenő: „Ady-háború”, *Pesti Hírlap* 1928. ápr. 24.

<sup>106</sup> Ligeti Ernő: „Van-e Ady-járvány Erdélyben?”, *Magyar Hírlap* 1928. április 29, 18—20. o.

<sup>107</sup> „Erdélyi írók a magyar irodalom egységéről”, *Erdélyi Helikon* 1928, 55—58. o. (Benedek Elek, R. Berde Mária, Kós Károly, Makkai Sándor, Spectator [Krenner Miklós]; Szentimrei Jenő, Tabéry Géza). — Szekfű Gyula: „Az erdélyi magyar irodalom”, uo. 13—15. o., szintén kiállt az erdélyi irodalom mellett, s itt is képviselte az Ady-kérdésben általa már kifejtett álláspontját.

a Kerepesi-temetőben Juhász Gyula vezetésével megkoszorúzták Ady sírját (a debreceni Ady Társaság nevében Kardos Pál, a prágai, brünni és pozsonyi diákok nevében Jócsik Lajos<sup>108</sup>) — a Zeneakadémián záruló ünnepségen ismét Szabó Dezső tartott beszédet (amelyet a felvidéki György Dezsőnek a magyar ifjúság programját megfogalmazó előadása egészített ki),<sup>109</sup> s egyúttal ő adott programcikket az „Ifjú szívekben élek” című röpirat számára is.

Az „Ifjú szívekben élek” című röpirat részletes elemzése külön tanulmány témáját képezhetné, de e helyütt meg kell elégednünk néhány olyan probléma exponálásával, melyet a röpirat fölvetett. Az alaphangot és az irányultságot a Szabó Dezső által írott bevezető tanulmány határozta meg, amelyben a „mester” új hitre, „új honfoglalásra, új történelmi alkotás heroizmusára” hívta föl az ifjúságot.<sup>110</sup> A megvalósítandó célt a már 1923-ban „Az új magyar ideológia felé” című írásában kifejtett „magyar demokráciában”, „a magyar paraszt, a magyar munkás, magyar középosztály: a dolgozó Magyarország hatalmasan megszervezett demokráciájában” jelölte meg. A Szabó Dezső megfogalmazta „magyar demokrácia” sajátos elgondolás volt, mely többféle értelmezést és továbbgondolkodást tett lehetővé. Figyelemre méltó, hogy a nyílt antiszemitizmus helyét egy általánosabb idegenellenesség foglalta itt el, amely ráadásul szorosban egybefonódott egy Németországtól teljesen függetlenül Magyarországra — a klebelsbergi kultúrkoncepciót is elvető — eszméjével.<sup>111</sup> Az ugyan kétségtelen, hogy ezen általánosabb idegenellenesség nem zárta ki az antiszemitizmust sem, de az is belátható, hogy az úri középosztályról leváló értelmiségiek pozíciószerezési vágyát úgy próbálta a nacionalista eszmekör közvetítésével a főnálló társadalmi rendszerrel szembefordítani, hogy egyúttal elkötelezettjeivé tette őket a megújuló, dolgozók demokráciáját képviselő Magyarországnak. S bár az idegenellenesség megkérdőjelezhetővé tette a „magyar demokrácia” demokratikus tartalmát — s a szélsőjobboldali mítoszok számára is nyitottá tette —, ugyanakkor egyértelműen kizárta az akkori uralkodó osztályokat és a velük szövetséges középosztálybeli-

<sup>108</sup> Tasi József idézett tanulmányában — forrás megjelölése nélkül — közölte a Jócsik Lajos által elmondott szöveget; az általa adott szöveg azonban hiányos és pontatlan. A Szalatnai Rezső hagyatékában fellelhető írás szerint a következők hangzottak el: „Mikor a prágai, brünni és pozsonyi magyar egyetemi hallgatók és cserkészek koszorúját a Magyar Próféta sírjára fektetem, átadom az anyaország ifjúságának a kisebbségi magyar ifjúság üzenetét: mi hiszünk a magyar faj nagy megújulásában, hiszünk az eljövendő magyar demokráciában, hiszünk az építő magyar forradalomban. Amen.” — A tintával írott szöveg megtalálható: MTA Kt. MS 4260/150. sz.

<sup>109</sup> György Dezső beszédét ill. az eseményeket lásd részletesen: Tasi József, i. m.

<sup>110</sup> Szabó Dezső: „A jövő felé”, in: *Ifjú szívekben élek (A magyar fiatalság hitvallása Ady Endre költészetének tanulságai mellett)*, Bp. 1928, 3—4. o. — Az idézet: 3. o.

<sup>111</sup> Egy helyen említi — többértelműen — „minden fajú munkát”, i. m. 3. o. — Akkor tartott két beszédének újságokban fennmaradt részletei is igazolják, hogy nyílt antiszemita kitételeket nem használt, s a faji szolidaritásról is csupán a második beszédében tett említést. — Lásd részletesebben Jancsó Béla: „Szabó Dezső beszédei a magyar ifjúság Ady-ünnepén”, *Erdélyi Helikon* 1928, 155—156. o. — A 12 diákokot megeskötő szövegben viszont „magyar fajra épített új magyar demokráciát” mondott — lásd Gergely Pál: „Szabó Dezső két levele és az Ady-ünnepség”, i. m. 1045. o.



értelmiségi elitet, s ezzel ösztönzőleg hatott mind a parasztdemokrácia, mind a kizsákmányolásmentes nemzeti-népi demokrácia eszméi felé orientálódó értelmiségi csoportokra. A Szabó Dezső megfogalmazta „magyar demokrácia” homályossága és többféle értelmezésre ösztönző frazeológiája lehetővé tette, hogy azok a középosztálybeli-értelmiségi csoportok, melyek a főnnállóval már szembekerültek, de különböző irányokból és motivációval jöttek, megtalálják a közös föllépéshez szükséges érintkezési pontokat. A Szabó Dezső adta program a röpiratban szereplő szerzőket két ponton valóban közel hozta egymáshoz: a nemzeti-népi-paraszti elkötelezettség vállalásában, illetve a főnnálló társadalmi rendszer reformjának vagy éppen gyökeres átalakításának szándékában.

Ez a perifériára szorult, vagy annak állandó veszélyével küzdő középosztálybeli-értelmiségi csoportoknak szóló ideológia — úgy tűnt — segíthet egy új identitás-tudat kialakításában és a csoportok válságának eszmei föloldásában. Ennek érdekében próbálták meg Féja Géza és Simándy Pál (Gombos Ferenc) tovább tágítani a Szabó Dezső által adott eszmei kereteket. Féja<sup>112</sup> — Ady ürügyén, de műveinek egy rétegére építve — olyan plebejus tartalmú kuruc mítoszt próbált megfogalmazni, amelynek révén a nemzeti-függetlenségi harcok tradíciói iránt érzékeny értelmiségiekre hatott, s próbálta őket a megújulás vonzkörébe vonni. A Felvidéken élő Simándy viszont a népi lélek megújulásával, az e lélek önmaga-rendeltetésére ébredésével kialakuló új magyar hitre építette elgondolását és — miként Makkai Sándor, de nála radikálisabban — a református, nemzeti érzésű és reformszándékú ifjúságot kísérelte meg a „magyar demokrácia” gondolatának megnyerni.<sup>113</sup> Míg tehát Féja egy, a kuruc mítoszba épített népi orientációt szólaltatott meg, addig Simándy a protestáns (ezen belül elsősorban a kálvinista) vallás plebejus és humanista tradícióit próbálta meg mozgósítani s a nemzeti eszmekörbe bekapcsolni. Kérdés azonban, hogy az eszmei útkeresés révén milyen föladatot, milyen szerepet kívántak megalapozni a maguk számára a kötetben szereplő középosztálybeli-értelmiségi fiatalok. Makkai János,<sup>114</sup> az ifjúság generációs küldetéstudatának kiszélesítésével, a középosztálybeli-értelmiségi magyarok föladatának tekintette a „néphegemóniájú”, „népi kultúrájú” és „szociálisan elrendezett” Magyarország kiharcolását, melyhez a mintát az „ifjú törökök”, „ifjú olaszok és angolok” adták számára. Rados K. Béla (Kardos Béla) is<sup>115</sup> a népi-modernizált Magyarország megteremtésében látta az ifjú középosztály föladatát, de a kurucság szinonimájaként fölfogott fiatalságnak a reformkonzervatív út sajátos, az olaszországi fasizmust mintának tekintő változatát ajánlotta. Könyves Tóth Kálmán<sup>116</sup> viszont abban látta az új magyar értelmiség szerepét, hogy az — hűen Adyhoz — fölébressze saját fáját, s a magyar munka megbecsülésére épített magyar

<sup>112</sup> Féja Géza: „A teljes Adyért”, i. m. 6—9. o.

<sup>113</sup> Simándy Pál (Gombos Ferenc): „Nyugat ellen Nyugatot hozz”, i. m. 10—15. o.

<sup>114</sup> Makkai János: „Győzni fog az ifjú Magyarország”, i. m. 28—31. o.

<sup>115</sup> Rados K. Béla (Kardos Béla): „Ady víziós világa és az ifjúság a valóságban”, i. m. 52—54. o.

<sup>116</sup> Könyves Tóth Kálmán: „Rapszódikus gondolatok Ady Endre fejfájánál”, i. m. 57—60. o.

öncélúságot megalapozza. Szokolay Béla szerint az új generációjú középosztálynak kell kidolgoznia a magyar ideológiát, amelyet a magyar parasztsággal való szervezett együttműködés alapjának tekinthetnénk. Az együttműködés eredményeként pedig kialakulhatna az új generáció, amely kiteljesíthetné a társadalmi egyesülésnek és a népi kultúra nemzeti kultúrává való nemesedésének folyamatát. A fentebbi négy szerző írásaiból tehát kiderül, hogy az új középosztály illetve értelmiség szerepét részben az ideológia-alkotásban, részben pedig a magyar megújulás népi-paraszti erőinek irányításában-vezetésében látták. Az ideológia megalkotását úgy látták megvalósíthatónak, ha a népi-paraszti (faji) elégtelenség spontán jelentkező feszültségeit úgy tudják artikulálni, hogy az a — megváltozóban lévő — nemzeti tudatba illetve öntudatba beépíthető legyen. Ezzel ugyan nem tudták teljes egyértelműséggel kizárni a faji és nacionalista gondolatok negatív hatását, de hozzájárulhattak a nemzeti eszme népi tartalommal (parasztság és munkásság iránti elkötelezettség) való megújításához, s ezzel együtt a saját népi-nemzeti reform-magatartásunkhoz szükséges identitás-tudatunk megerősítéséhez. Az ideológia létrehozása, fejlesztése s az ideologikus egység kialakítása együtt járt volna saját irányító és vezető szerepük megőrzésével. A szerep megőrzésre való törekvésükkel azonban konzervatív tendenciákat örökítettek át az új generáció számára, mint például azt az illúziót, hogy bennük és általuk teljesezhet ki az, amit magyarnak tartanak — s ezzel bizonyos fokú kontinuitást teremthetnek a világháború előtti dzsentri-középosztálybeli elképzelésekkel. Az így kialakított konzervatív reform-magatartás azonban eltért a rendszer uralkodó eszmekörébe akkor még szervezesebben illeszkedő székfűi reform-konzervativizmustól. Míg az utóbbi a stabilitás érdekében fölülről végrehajtandó reformokat kívánt, ami egyúttal az uralmi elit és a vele kapcsolatban álló értelmiségi elit társadalmi státuszát megőrizte volna, addig az előbbi magatartás egy „alulról” jövő (bár a meglévő támogatását teljesen el nem vető) mozgalom vagy erő révén kivivott vagy kikényszerített reform megvalósításában bízott. Az „alulról” kikényszerített reformok iránti bizalom egyúttal a saját helyzetük javulásába vetett bizalom is volt, hiszen a megreformált társadalomban az ún. történelmi uralkodó osztály, illetve a vele összefonódott nagytöke képviselői, a hozzájuk kötődő értelmiségi elitekkel együtt, föltehetőleg csak alárendelt szerepet kaphattak volna.

Az elmondottakat csak megerősíti a kultúra egységéről kialakított — mind a hivatalos ókonzervatív fölfogással, mind a reformkonzervatív elképzelésekkel szembenálló — fölfogásuk. S bár Móricz Zsigmond<sup>117</sup> elsősorban a világháború előtti progresszió megőrzött világát közvetítette az ifjúságnak, szereplése nemcsak az Ady művészetéhez való hűséget szimbolizálta a fiatalok számára, hanem a „népi irodalom” klasszikus értékének vállalását is. Mint említettük, Rudnay Gyulának<sup>118</sup> a magyar művészet fejlődését a magyar (népi) lelkiséggel kapcsolatba hozó írása mellett

<sup>117</sup> Móricz Zsigmond: „A költő és az ifjúság”, i. m. 39—42. o.

<sup>118</sup> Rudnay Gyula: „Egy pár szó a művészi lélekről a magyar művészettel kapcsolatban”, i. m. 29. o.

szerepelt Kodály Zoltán,<sup>119</sup> aki a székely balladák és a magyar népköltés zenéjének fölfedezéséről elmélkedve tett hitet amellett, hogy a köznép, a parasztság az, amely „[. . .] a magyarság egészéből egyedül őrizte meg azt a szikrát, amelyből, ha van mivel táplálni, fölgyúlhat a nemzeti művészet tüze”. A már szintén említett Szokolay Béla<sup>120</sup> pedig azt fejtegette, hogy az egységesülő társadalom számára a megújulás forrását a népkultúra biztosíthatja, s egyúttal a népkultúra értékei kell hogy egybefogják a társadalmat. A felsorolt szerzők egyértelműen amellett álltak ki, hogy a nemzeti kultúra megújulása egyet jelent a népi kultúrának nemzetivé emelésével — még pontosabban: a nemzetivé tett népkultúra lehet a kultúra egységének alapja. S ha itt nem is hangsúlyozták, de természetesnek tartották, hogy ez a megújuló nemzeti kultúra az egyetemes emberi kultúra szerves és azt gazdagító részévé kell hogy váljék, habár mindezek ellenére, ez a fölfogás nem volt teljesen védve az elzárkózás, a provincializmusba-süllyedés veszélyétől, a falu világának abszolutizálásától. A jelzett állásfoglalások ugyanakkor bizonyították, hogy Berzeviczy azon törekvése, hogy a Babits körüli „nyugatosokat” megnyerje magának, s így számolja föl az irodalom „kettészakíttóságát”, még siker esetén sem kecsegtetett volna megoldással, hiszen a népi kultúra vallói-vállalói máris külön utat jeleztek. Ugyanakkor válasz volt ez a fölfogás Ravasz László aggodalmára is, hiszen az „Ady-kultuszt” megvalósító, népi-paraszti kultúra iránt elkötelezett fiatalok éppen e vállalásukkal mutatták meg: a népi kultúrára épített nemzeti kultúra differenciáltabb, de mélyebb nemzeti egységet biztosít — s perspektíváját tekintve az együttélő népek közeledésének és megértésének alapjául is szolgálhat.

Az eszmei támpontokat kereső, az új ideológia létrehozását és a reformok megvalósításában vezető-irányító szerepet vállaló, a kultúra egységét a népi kultúrából kiépíteni szándékozó megnyilatkozásokat sajátos módon egészítette ki Fábián Dániel és Kodolányi János írása. Fábián Dániel elgondolásának<sup>121</sup> Szabó Dezső inspirálta nívója, hogy ő a középosztály föladatát elsődlegesen abban látta, hogy az segítse a paraszti osztályt a saját középosztályának kialakításában, s ha ez létrejött, akkor ebbe integrálódjék. Vagyis Fábián megfordította azt a konzervatív előjelű elképzelést, hogy a középosztályt kell fölfrissíteni a parasztságból jövő erővel, sőt azt is elvetette, hogy az új generáció integrálja magába a fölemelkedő paraszti származású értelmiséget: ő azt kívánta, hogy — Gramsci szavával élve — a paraszti osztály saját, organikus értelmiséget (illetve középosztályt) termeljen ki soraiból, amelybe az új generáció beleolvadhat, és amellyel együttesen a magyar „faji, szociális és kulturális evolúciót” megvalósíthatja. Ezzel a fölfogással ugyan megőrzött egy, a korabeli középosztály számára vonzó konzervatív gondolati keretet, de új tartalom-

<sup>119</sup> Kodály Zoltán: „Népzene”, i. m. 55. o. — Itt közölte a „Tőlem a nap” c. székely kesergő szövegét és zenéjének kottáját is; vö. uo. 56. o. — Írása először 1927. márc. 17-i dalestjének műsorfüzetében látott napvilágot; lásd *Visszatekintés* (3. kiad.) I. k., Bp. 1982, 31—32. és 341. o.

<sup>120</sup> Szokolay Béla: „Magyar művészet”, i. m. 44—48. o.

<sup>121</sup> Dr. Fábián Dániel: „Középosztályunk és a parasztság”, i. m. 33—37. o.

mal telítette, és így segítette a válságba került középosztály tagjait, hogy tevékenységüknek új, a progresszió számára tágabb lehetőséget biztosító irányt adjanak. Kodolányi János írása<sup>122</sup> pedig azáltal emelkedett ki a röpirat többi tanulmánya közül, hogy neki sikerült a legvilágosabban bemutatnia a tőkeviszonyok kizsákmányoló, a falut bomlasztó és a parasztságot proletarizáló hatását. Még ha egybemosódott is a szerzőnél a termelés szervezetének és a kizsákmányolást biztosító tőkés szervezettségnek a kérdése, s még ha voltak is bizonyos illúziói a munkaerejének díját önmaga-megszabó „szabad ember” lehetőségeit illetően, kétségtelen, hogy társadalomkritikája megalapozottabb volt, és pontosabban látta a Szabó Dezső meghirdette kizsákmányolásmentes magyar demokrácia gazdasági problémáit. Éppen ezért tudott olyan gazdasági szisztémát (mint a jövőben megvalósítandó és célként megadható rendszert) fölvázolni, amelyet joggal tekinthetünk a népi íróknál majdan fölbukkanó elképzelésekkel rokonnak. A rendszeren belül lényeges szerepet tulajdonított az iskoláknak, úgy véelve, hogy azok segítségével — ha megfelelő reformokkal élnek — a társadalmi megújulási folyamat vezető-irányító rétege kialakítható az akkor főnnálló társadalmon belül is. Kodolányinál a reformeri-evolucionista elgondolás magvát tehát az átalakított iskolarendszer társadalmi mobilitást biztosító funkciója adta. A szükséges iskolareformok kivívását viszont a saját generációjából verbuválódott intelligenciától várta. Mindezen túl szükségesnek látta, hogy ez az új generáció mindent elkövessen annak érdekében, hogy a magyar életet megmentse és kifejlessze, aminek föltételeit a magyar élet jobb megismerésében látta. Ezért is fogalmazta meg jelszószerűen az aktuális teendőt: „*Ki a faluba, [ . . . ] és ki a munkások közé. Ki a nép közé! [ . . . ]*”<sup>123</sup> Fábíán Dániel mellett tehát Kodolányi János képviselte a röpiratban a leghatározottabban azt az álláspontot, amely a Szabó Dezső-i „magyar demokráciát” egy plebejus (népi) tartalmú, kizsákmányolásmentes társadalom elgondolása irányában kívánta továbbvinni. Kodolányi ugyanakkor olyan eszmei elemeket közvetített az új generációs középosztálybeli-értelmiségi csoportoknak, amelyek mind a korabeli marxizmus, mind a kor modern pszichológiai ismeretei (freudizmus) iránt nyitottabbá tehatték őket, segítve abban, hogy önmagukról és a korabeli magyar társadalomról az addigiaknál realisabb képet alkothassanak maguknak.<sup>124</sup>

A röpirat és az ünnepség újólag demonstrálta és egyértelművé tette, hogy fölnőtt egy olyan értelmiségi generáció, amely — ha különböző módon variálta is az Adyról alkotott elképzelését — programként vállalta a költő szellemi örökségét (vagy amit

<sup>122</sup> Kodolányi János: „Új szelek nyögetik az ősmagyar fákat”, i. m. 22—26.

<sup>123</sup> Uo. 26. o.

<sup>124</sup> E realisabb látást jellemezte, amikor arról írt, hogy az új generáció értelmiségei: „Tudják, hogy a munkásmozgalmat például nem gazemberek teremtették, hanem egy emberréteg elnyomott és kifejldőni akaró ösztönei. Tudják, hogy a történelmi materializmus tagadása nem jelenti azt, hogy a dolgozó ember munkabérért kartellek szabják meg kényükre-kedvükre, tudják, hogy a sajtószabadság sem jelent mindig szabad sajtót, mert az újságot minden esetben megveszi egyik vagy másik tőkeérdekeltség, hogy a 'kultúra' alatt nem muszáj feltétlenül egy mindent felfaló mammutkapitalizmust érteni, s egy nép kultúrája és erkölcsi világa gyakran lényegesen különbözik attól a felfogástól, melyet öreg akadémikusok és agg kisasszonyok róla táplálnak.” Uo. 26. o.

annak vélt). Ugyanakkor a vállalás módja, a Szabó Dezső-i programadás szellemének adaptálása, elhatárolta őket mind az akadémikusoktól, mind a *Nyugat* nemzedékétől illetve a polgári radikális vagy tőlük balra álló politikai-kulturális csoportosulásoktól, s ezzel megerősítette az új generáció saját hangjának és mondanivalójának karakterét. Igaz, hogy ez az „önállóság” ekkor még nem jutott túl egy sajátos Ady-vállalás és -továbbvitel kifejezésén, de mégis lehetővé tette egy olyan kulturális hagyomány kiválasztását, amely kapcsolhatta a csoportot a kisebbségi magyarság új, a progresszió irányában tájékozódó értelmiségi csoportjaihoz is. Az Ady-vitát nyomonkövetve, illetve a röpiratot elemezve kiderült ugyan, hogy mennyire heterogén és sokfelé ágazó értelmezést produkáltak az új értelmiségi generáció tagjai, ami az együvértartozás és egymásratalálás kezdeti gyöngeségének jele volt, de ami összekötötte őket, az már a népi írók későbbi „táborszervezési” kísérlete felé mutatott. Az elmondottakon túl — s itt Szabó Dezsőnek nem kis érdemei vannak — szorosabban kapcsolódott össze a „generációs küldetéstudat”-nak a húszas évek elején már kialakult gondolata a főnálló, a Bethlen-rezsim fölötti kritika plebejus-népi orientációját is tartalmazó középosztálybeli-értelmiségi eszmélkedéssel. Ekkor azonban még a Bethlen-kormányzat kritikája egybefonódott olyan, a különböző irányokból érkező értelmiségek eszmei poggyászához tartozó elemekkel, mint a faji gondolatnak szélsőjobboldali irányba is nyitott elképzelése, vagy az olasz fasizmusnak illúziókkal övezett példája.

Az összképet adó színek sokfélesége azonban nem fedheti el azokat a közös vonásokat, amelyeket a „híd” révén találkozó fiatal értelmiség szellemiségében föllelhetni. A „kultúrnemzet” gondolatával kialakított identitás-tudat és az értelmiségi szerep új föltételek között történt meghatározása illetve az új értelmiségi szerep és a nemzeti identitás-tudat összekapcsolása fogja egybe e csoportosulás tagjait. A kultúrnemzet koncepciójába illeszkedhetett a regionális és az egyetemes emberi kultúra egységét a nemzeti közvetítésével elgondoló transzilvánizmus, ami éppen úgy magába foglalta a népi-paraszi kultúra értékeinek vállalásával közvetített elkötelezettséget, miként a humanizmus — igaz: elvont — továbbvitelét, mely utóbbi nyitott maradt a vallások történelmi tradícióiban föllelhető humanisztikus értékek számára is. Kétségtelen ugyanakkor az is, hogy a kultúrnemzet eszméje nem zárta ki sem a vallásos közvetítéssel illetve a vallásos gondolkodás szerkezetét követő elképzelésekkel kialakított elkötelezettséget, miként a mítoszba hajló — s ezért tévútra vezető — gondolkodás segítségével kialakított szolidaritást sem. Az elmondottakat figyelembe véve fogalmazható meg az is, hogy ez a fiatal értelmiségi generáció a nemzeti kultúra olyan egységét tételezte föl, s tette meg saját tradíciójának, amelynek alapelve — Makkai Sándor kifejezését használva — a „kritikai hazaszeretet” volt: Móricztól, Kodálytól, Szabó Dezsőtől lehetett ezt visszavezetni Adyn át egészen Csokonaiig, Balassiig és Zrínyiig. Az így elgondolt nemzeti kultúra történelmi háttérrel adhatott a főnálló kritikáját adó elkötelezett művészetnek, s a kultúrnemzet-koncepció révén összekapcsolhatta a vállalt múltat a népi-paraszi osztály iránt érzett, aktuális elkötelezettség érzésével. Az értelmiségi szerep centrumába kétségtelenül a népi kultúrának nemzeti (s egyetemes) kultúrává történő nemesítése és fölemelése került,

melyet a műalkotások révén lehetett realizálni. Az így meghatározott alkotás mellett azonban a szerep megkívánta a kultúra-homogenizáló és fölvilágosító tevékenységet, amelyet szintén a népi-paraszti tömegek fölemelkedését szolgáló mozgalmak irányításával-vezetésével, mint vállalt földadattal egészítettek ki. Az így kialakított értelmiségi szerep egyúttal egy sajátos, népi (paraszti) elkötelezettségű nemzeti-reformer magatartást tett meg követendő közéleti mintának, amelynek érintkezési pontjai maradtak ugyan a konzervatív reform-elképzelésekkel, sőt a szélsőjobboldali elgondolásokkal is, de nem zárkózott el mereven a létező progresszió eszméitől sem.

Az utóbbit értékelték biztató jelként a hazai baloldali sajtóban megjelent írások is, amelyek az Ady-ünnepségről megemlékeztek. A polgári radikális *Századunk*ban Kemény Gábor adott hangot reményének,<sup>125</sup> hogy ez az ifjúság az álreneszánszok helyett a valódi megújulást fogja hozni, s ebben bízva figyelmeztette őket: a faji alapon elgondolt demokrácia nem Ady intenciói alapján fogalmazódott meg, s így olyan káros illúziók forrásává válhat, mint például az a tévhit, hogy az olasz fasizmus demokráciát teremtett. A *Népszava* rokonszenvező ismertetése mellett az illegális kommunista párt legális lapja, a *100%* is elismerően szólt az ifjúság megmozdulásáról. Lukács György a röpirat írásaiból<sup>126</sup> a „világnézeti törekvést”, az „aktívan cselekedni akarás programját” emelte ki, mint a korábbi időszakhoz viszonyítva megtett fontos lépést, s a megmozdulás lényegét ragadta meg, amikor a magyar falu és a magyar intelligencia együttes válságának tudta be az ifjúság kezdeményezését. Nem hallgatta el azonban főntartásait sem, melyek forrását a fiatalok politikai tisztánlátásának hiányában és koncepciójuk zavarosságában jelölte meg. Ha mindezt egybevetjük, joggal állíthatjuk, hogy a korabeli, gyökeres társadalmi-politikai változásokat kívánó hazai baloldali erők az új csoportosulásban meglátták a lehetséges szövetségest, még ha e csoport nézeteinek problematikus pontjai fölött kritikát is gyakoroltak.

A kétnapos Ady-ünnepség és a röpirat kiadásának országos, illetve országhatáron túli magyar visszhangja azonban a *Híd* című folyóiratot nem tudta megmenteni — mondhatnánk „belehalt a győzelembe”. 1928. május 31-i dátummal még előfizetési főlhívásaikat körözték, hogy a júniusi számot megjelentethessék, s ezen a körözüvényen a megjelentetendő szám tartalmát is ismertették.<sup>127</sup> A Felhívás azonban nem járt kellő

<sup>125</sup> „Ifjú szívekben élek”, *Századunk* 1928, 505—507. o.

<sup>126</sup> Vajda Sándor (Lukács György): „Ady mint program”, *100%* 1928. június, 9. sz. Lásd Tamás Aladár: *100%, a KMP legális folyóirata 1927—1930*, Bp. 1977, 188—192. o. — Lukács György szerzőségét Lackó Miklós bizonyította: lásd „A névtelenül vagy álnéven megjelent, Lukács Györgynek tulajdonítható írások (1925—1929)”, in: *Szerep és mű*, Bp. 1981, 103—121. o.; ezen belül: 116—117. o.

<sup>127</sup> „Felhívás a HÍD olvasóihoz és előfizetőihez”, Bp. 1928. május 31. — OL. K. 437 TESZK iratok, 1928. 7. cs. 12. tétel. A Felhívást a Társadalmi Egyesületek Szövetségének Központjába, a szervezet adminisztratív vezetőjének, az ekkor Teleki Pál jobbkezéként ismert Papp Antal dr.-nak küldték meg, aki ceruzával följegyezte, hogy 150 P-vel kíván előfizetni a folyóiraatra. — Az alábbiakban közlöm a Felhívás teljes szövegét:

„Mélyen Tisztelt Olvasóink és Előfizetőink! A boldogabb magyar jövődő építő útjain az új nemzedéknek nyitott szemmel, tisztán látással kell haladnia, s egy olyan világnézetet kell magában kialakítania, amely az új magyar nemzeti törekvéseket, a sajátságos, egészséges magyar faji kultúrát a

eredménnyel, aminek alapvető okát a *Híd* egyik alapítójának és „mecénásának” hiteles visszaemlékezése alapján<sup>128</sup> abban kell látnunk, hogy az idősebb előfizetői réteg az Ady melletti kiállítás miatt elfordult a laptól, s így az anyagi források bővebb erei elapadtak. Ez azért is súlyos volt, mert Gergely Pál, aki a folyóiratot döntően saját vagyonából finanszírozta, kifogyott anyagi lehetőségeiből, s nem tudta továbbvinni a vállalkozást.<sup>129</sup> A *Híd* „kimúlásához” azonban hozzájárulhatott a személyi-konceptcionális ellentétek erősödése is a szerkesztőségen belül. Nem csupán Féja Géza visszavonulására gondolok itt, aki Szabó Dezső megnövekedett szerepét helytelenítette, hanem arra is, hogy Makkai János és Kodolányi János igyekeztek a szerkesztőségen belül meghatározó szerephez jutni, ami együtt járt volna a szerkesztőség „alapító tagjainak” háttérbe szorításával.<sup>130</sup> Az így keletkezett, szerkesztőségen belüli

---

rohanó egyetemes emberi kultúra szerves részévé, különös, csodálatos és színes alkotó elemévé teszi. Ezt a célt szolgálja munkájával az új írói generáció egyetlen modern magyar nemzeti sajtóorgánuma, a HÍD. A nemzeti célok kijelölésében első lépés volt a megszállott területek magyar íróinak és a csonka országban élő fiatal íróknak egy munkaközösségbe való tömörítése. Miután mindazok az írók, akik előtt tisztázódott a magyar jövőendő fejlődés egyetlen útja: az ősi erőknek, a nacionális, faji gondolatoknak, mint az emberi elme legnagyobb, egyetemes emberi szempontból is legtöbbet nyújtó életszintézisének tökéletes kifejlesztése, azok mind itt vannak ebben a munkaközösségben, most kimondjuk a nyílt, egyenes szót, hogy miképpen akarunk teremteni boldog Magyarországot, új egyetemes, öntudatos magyarságot, magyar szellemi és területi integritást. Ennek a nagy akarat-nyilvánításnak megnyilatkozása a HÍD júniusi száma, amelynek tartalmát itt közöljük és a benne foglalt írások egy-egy vezérmondatát adjuk, hogy Mélyen Tisztelt Olvasóink tisztán lássák folyóiratunk céljait. Ez a tartalommal ellátott felhívás célozza azt is, hogy előfizetőink tisztázzák álláspontjukat a folyóirattal szemben. A mai nehéz gazdasági viszonyok között nagy küzdelem, apostoli munka egy olyan sajtóorgánumot fenntartani, amelynek törekvése nyíltan és őszintén a magyar nemzeti kultúra kiépítésére irányulna. A HÍD-at ezért a törekvéseiért sem a hivatalos körök, sem a tehetős egyének nem támogatják; egyetlen segítségünk előfizetőink és olvasóink jóindulatú támogatása. Bp. 1928. V. 31. (VI. Hajós ucca 17.)”

A Felhívás 2. oldalán található a tartalomjegyzék illetve néhány részlet a közölni kívánt írásokból: Makkai János: A magyar újnemzedék öntudata (részlet); Kodolányi János: Új magyar szellem (részlet); Mécs László: Velük együtt (vers); Tamási Áron: Novella; Szokolay Béla: Művészetpolitikánk (részlet); Pintér Ferenc: Népművészetünk igazi jelentősége (részlet); Győry Dezső: Éljen a holnapi ember (vers); Lenátor Pogány Ferenc: Novella; Németh Antal: Jövő színházi kultúránk alapjai: színésznevelés (részlet); Sárközi György: Új magyar zene (részlet); Szentimrei Jenő: Nemzeti dal 1928-ban; Rados K. Béla (Kardos Béla): Ady és kora Spengler Oswald világképében, II. közlemény; Fekete Lajos: Vissza a hegyekbe (vers); Kós Károly: Varjú nemzetiség.

<sup>128</sup> Gergely Pál: Az első [. . .], i. k. 609. o.; lásd még Féja Géza levelét Várkonyi Nándorhoz 1928. július végén, in: Várkonyi Nándor: Pergő [. . .], i. k. 292. o.

<sup>129</sup> Asztalos Miklós önéletrajzában úgy emlékezik, hogy Gergely Pál „Kolozsvárott élő nővére megunt a Pali öccse mecénászkodását és beszüntette a korlátlan pénzküldést. Ebbe halt bele a HÍD”. — OSZKKT Fond 301. 210. I. — Ennek bizonyos értelemben ellene mond Gergely Pál idézett visszaemlékezése, aki szerint „újpesti családi házamra adott váltómmal biztosítva szerkesztettük másfél éven át ezt az irodalmi és művészeti havi szemlét”, i. m. 608. o.

<sup>130</sup> Makkai János levele Németh Antalhoz, 1929. május 10, OSZKKT Fond 63/2031. sz. A levél két részből áll, az első részt Makkai és Kodolányi együtt írta. Itt szerepel a következő: „A Híd ügye a következőképpen áll, melyben Kodolányi is, én is beleegyeztünk és kérünk, hogy Te is egyezz bele. A Híd első oldalán csak Csanády György szerepel, mint főszerkesztő. A többi mint főmunkatárs, beleértve az

feszültség csak fölfokozta a főntebb említett két ok hatását, s végül bekövetkezett a folyóirat megszűnése. A *Híd* azonban, rövid főnnállása alatt, jelentős szerepet játszott az új értelmiségi generáció szerveződésében és eszmei útkeresésében. Megerősítette a hazai fiatal értelmiségiek kapcsolatát a kisebbségi sorban élő ifjú magyar értelmiségekkel, s ugyanakkor a különböző eszmei forrásokból táplálkozó, de népi-paraszti orientációjú, reformszándékú hazai középosztálybeli-értelmiségi csoportok egymásratalálását is segítette. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a *Híd* körül csoportosult fiatalok és a Bartha Miklós Társaság tagjai között nem volt merev válaszfal, s ha volt is közöttük személyi és — bizonyos kérdésekben — elvi ellentét, együttműködésük kölcsönösen előnyös volt számukra. Az Ady-ünnepség és a röpirat kiadása, valamint mindezek visszhangja tovább erősítette a Társaság tagjaiban azt az igényt, hogy a társaságot a jövőre fölkészülő értelmiségi elit vitafórumává tegyék, mely fórumon az „új világnézet” kifejlesztéséhez szükséges álláspont-tisztázó eszmei csatározásait megvívják. Ugyanakkor a tágabb eszmei horizont szükségességének átlátását erőteljesebben kapcsolták össze a népi-paraszti világ jobb megismerésének és elkötelezett „szolgálatának” gondolatával.

#### SUMMARY

*István B. Bernát: „Bridge! A road where there is no road. . .”  
(Journal „Híd” and the Miklós Bartha Society 1927—1928)*

The populist thinking gained determinative role in the Hungarian intellectual history during the 30 s. The predecessors of the newly conceived populism can be shown as existing already in the 20 s. A group

of intellectuals formed around the periodical „Híd” (1927—1928) took part in the development of the populist idea and in the overrunning of the conception of Dezső Szabó.

újakat. A szerkesztőbizottság a következő: Németh, Kodolányi, Makkai és mindenikünknek van egy ellenfele a régi Hídből: Neked: Szokolay, Kodolányinak: Csanády, nekem Szász Béla dr. Ezen kívül Hajdu Dénes tagja még szerkesztőbizottságnak. Másként a dolog nem volt megoldható hiúsági kérdések miatt, de túlsúlyunk teljesen biztos és minden javaslatunkat szó nélkül elfogadták. Te a kritika főnöke vagy, Kodolányi az irodalomé, én a harcászaté és mindenikünknek vagy egy slapaja, aki azonban szavazhat, de meg se tudnak mukkanni mellettünk. Kérünk, hogy ebbe egyelőre egyezz bele, mert őszig minden dilettánst kivágunk ügyis.” Néhány megjegyzés után a levél első része befejeződik, s ezt követi a második rész, amely csak Makkaitól származik. A *Híddal* kapcsolatban a következő megjegyzést tette: „A Hidasoknak igazuk volt, hogy nem adták meg magukat teljesen, mert féltek Kodolányitól és a pandorás hadaktól. Szabó Dezső azt mondta nekik, hogy inkább Csanády, az önképzőköri elnök legyen a szerkesztő, mint Kodolányi, és ebből a szempontból a megoldás szerintem is helyesebb. Egyébként az a diplomatikus nézetem, hogy pár számon keresztül kipróbáljuk, hogy mit lehet csinálni, anélkül, hogy különösebb felelősséget vállalnánk, és, ha látjuk, hogy sikeres a dolog, akkor a nimandokat én magam kivágom egyenként — ezt garantálom. Azért, légy szíves egyezz bele így is a megállapodásba, és tekints el Csanádytól, aki kettőnket rettenetesen tisztel, írni pedig nem fog.”



# JUSTUS PÁL TÁRSADALOMFILOZÓFIAI NÉZETEI

TÜTŐ LÁSZLÓ

Justus Pál egyik legszínvonalasabb teoretikusa volt azon szociáldemokrata iskolázottságú nemzedéknek, amelynek tevékenysége a két világháború között kezdődött, de teljesen csak a második világháború utáni időszakra ért be. — Pályaképe röviden: 1924 és 1927 között Bolognában és Párizsban folytat filozófiai tanulmányokat. 1925-ben belép a Szociáldemokrata Pártba. Középiskolai tanárként, illetve tisztviselőként dolgozik, közben verseket és elméleti cikkeket ír. Eleinte a Nagy Lajos által szerkesztett *Együtt*ben publikál, majd, ennek megszűnését követően, 1928-ban Kassák lapjához, a *Munkához* csatlakozik: itt több fordítása, verse és elméleti írása jelenik meg. A marxi gazdaságelméletet tárgyaló tanfolyamot vezet a Munka-körben, ahonnan végül azért válik ki többedmagával, mert (Kassákkal ellentétben) szükségesnek tartja a politikai aktivitás fokozását: a kulturális tevékenység mellett egy, a két munkáspárttól független, forradalmi szocialista mozgalom megteremtését.<sup>1</sup> 1930-ban a *Kortárs* szerkesztőbizottsági tagja lesz, majd, állástalanná válva, külföldre távozik, és 1936-ig főleg Párizsban dolgozik újságíróként. Hazatérése után Mónus Illés bevonja a *Szocializmus* szerkesztőségi munkájába, 1943-tól az MSZDP értelmiségi csoportjának vezetője. 1944-ben munkaszolgálatosként Borba deportálják, a tábor fölszabadulását követően csatlakozik a jugoszláv partizánokhoz. A világháború alatt könyvet ír a fasizmusról és következményeiről, *A szocializmus útja* címmel. 1945-ben intenzíven bekapcsolódik a politikai életbe: országgyűlési képviselő, pártvezetőségi tag, az agitációs- és propagandaosztály vezetője lesz. Egyidejűleg jelentős szellemi munkát végez, számos cikket publikál napilapokban, részt vesz a szociáldemokrata pártoktatásban és propagandamunkában. Ismeretterjesztő broszúrákat készít társadalomtudományi kérdésekről, tanulmányokat és könyveket fordít le magyarra, több elméleti művet előszóval lát el. Hozzászól művészeti-esztétikai problémákhoz, méltatásokat ír szociáldemokrata gondolkodók munkásságáról, folyóiratokat ismertet, könyveket recenzál. Fő tevékenysége azonban a Szociáldemokrata Párt társadalomtudományi folyóiratához, a *Szocializmushoz* kötődik: 1945-ös újraindulásától 1948-as megszűnéséig a szerkesztőbizottság tagjaként gondolzza, és tanulmányainak hosszú sorával látja el a lapot. A pártegyesüléskor beválasztják az MDP Központi Vezetőségébe, egyidejűleg a Magyar Rádió alelnöke lesz. — Ezek elméleti pályájának keretei. Ami ezután következik, már csak a személyes sors végkifejlete.

<sup>1</sup> Justus Pál: „Kassák a munkásmozgalomban”, *Magyar Műhely* 13. sz. (1965), 27. o.; vö.: „A 'Munka' köréből”, *Munka* 15. sz. (1930), 447. o.

Justus társadalomfilozófiai nézetrendszerének kialakulásában Rosa Luxemburg, Szabó Ervin (akit ő Marx és Engels legjobb magyar tanítványának nevezett<sup>2</sup>), továbbá Lukács György írásai játszottak meghatározó szerepet; kultúrafölfogása pedig Gramscióval rokon. Ő maga egy helyütt Lukács *Történelem és osztálytudatát*, valamint Korsch *Marxizmus und Philosophie*-jét nevezte meg, mint a marxizmust példamutatóan továbbfejlesztő műveket<sup>3</sup>, de szemléletén Lukács 1919-es írásainak közvetlen hatása is kimutatható.<sup>4</sup> Teoretikus alapállását, nagyobb terjedelmű munkáiban is megnyilvánuló koncepcióját sűrített formában tükrözi egyik, a *Szocializmusban* megjelent tanulmánya. Az „Elmélet és gyakorlat a marxizmusban” című dolgozat<sup>5</sup> kiindulópontja, hogy bár Marx munkássága előtt is létezett szocialista társadalmi praxis, de elméleti megalapozás nélkül, illetőleg létezett szocialista elmélet, de elválasztva a gyakorlati mozgalmaktól. A marxi teória viszont a munkásság társadalmi praxisának szerves részévé tudott válni.<sup>6</sup> E változást az elméletnek a meglévő társadalmi gyakorlat felől való építkezése és szaktudományos megalapozása tette lehetővé. A munka — mutat rá Justus, bizonyos értelemben Lukácsot előlegezve — a marxizmus alapfogalma: kauzális és teleologikus mozzanatokat egyesít. Ennyiben már tartalmazza a marxi teória legáltalánosabb ismérvét: ezen elmélet ugyanis okozati összefüggéseken nyugszik, ugyanakkor rendelkezik a célirányosság kritériumával is. Marx központi gondolata a szervezett emberi (társadalmi) cselekvés — az osztályharc — lehetséges irányának fölmutatása.

A marxizmus így nem tekinthető sem egyszerűen filozófiának, sem közgazdaságtannak, sem a szaktudományok összességének, sem pedig mindezek valamiféle újszerű

<sup>2</sup> Justus Pál: Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, *Marx és Engels válogatott tanulmányai* I. k., Budapest [1947], 10. o.; vö.: „minden magyar szocialista Szabó Ervin útját járja” (Justus Pál: „Szabó Ervin és a szocialista mozgalom”, előszó Kálmán József: *Szabó Ervin, a szocializmus nagy tanítója* c. könyvéhez, Budapest [1946], 7. o.)

<sup>3</sup> Justus Pál: *A szocializmus útja (Az osztályháború új feltételei)*, Budapest 1945, 13. o. — Justus a koalíciós korszakban Lukácsot ismételtelen kellemetlen helyzetbe hozza azáltal, hogy nyilvánosan többször megtagadott *Történelem és osztálytudat* c. művére pozitívan hivatkozik. L.: Bevezető G. Plehanov: *A marxizmus alapvető kérdései* c. könyvéhez, Budapest 1948, 15. o.; Bevezető F. Engels: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése* c. művéhez, Budapest 1946.

<sup>4</sup> Különösen „A szellemi vezetés kérdése és a 'szellemi munkások'” c. tanulmány hatása szembetűnő.

<sup>5</sup> *Szocializmus* 1945/3—5, 153—160. o.

<sup>6</sup> A munkásosztály első lázadásai — fogalmaz máshol — ösztönösek voltak: „sem az elérendő célt, sem az eszközöket nem látták tisztán”. A Marx előtti szocialista elmélet viszont „híján volt annak a reális erőnek, amely társadalomkritikáját érvényesíteni és célkitűzéseit megvalósítani képes lett volna”. A marxi elmélet döntő nívója, hogy „a szocialista gondolatnak reális tömeget adott”. A teóriának és a valóságos társadalmi erőnek Marxnál bekövetkező szintézise végső fokon elmélet és gyakorlat (gondolat és mozgalom) egységét hozta létre. (*Két világ határán — Kapitalizmus vagy szocializmus*, Budapest 1947, 5. o.) Vö. még: A Kommunista Kiáltvány „tudományos alapot, módszert és programot adott a munkásosztálynak, és reális, ható, egyre növekvő társadalmi-politikai erőt, a szervezett munkásosztály erejét a szocialista gondolatnak”. (Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, 18. o.)

kombinációjának, hanem egy olyan *gyakorlati* küzdelem elméletének, amely az emberi életfolyamat — piaci gazdálkodás által szétszakított — egységét igyekszik helyreállítani. (Vagy, mint Justus máshol fogalmaz: a marxizmus a marxi módszer alkalmazása és az adott társadalom megváltoztatásának tudományos terve, a szocialista forradalom tudománya.<sup>7</sup>) A kapitalizmus — úgymond — létrehozta a tárgyak (az áruk) uralmát az embereken, illetve az emberek közötti társadalmi viszonyok eldologiasodását (áruk viszonyai révén való közvetítettségét). A tőkés rendszernek ez az alapellentmondása azután számos területen megjelenik. Ilyenek a következők: a termelő elválasztottsága a termelési eszközöktől, a termelése a fogyasztástól, a fizikai munkáé a szellemitől, a résztudományoké az egységes megismerési folyamattól. A munkásmozgalom mindezen megosztottságok fölszámolására, elmélet és gyakorlat egységének megteremtésére törekszik. Teória és praxis szintézise azonban csupán megújuló követelményként, nem pedig kész eredményként értelmezhető. A marxizmus csak mint használható (azaz a mozgalmat sikeresen irányítani képes, társadalomreformáló) fegyver tekinthető érvényesnek. Alapvetően ez különbözteti meg két eltorzult változatától — egyrészt a szaktudományokra szétszabdalt, pusztán értékmentes leírásokra törekvő formájától, másrészt a gyakorlatra vonatkoztatott elméletből kész tételekbe visszavonuló, pusztán ideológiává egyszerűsödött marxizmustól. Szükséges tehát — vonja le a következtetést Justus — vitába szállni az ilyen, valójában nem-marxi szellemiségű marxistákkal. A későbbiekben is rendszeres polémiát folytat a praxis-idegen marxizmusfölfogás két alapformája, az izolált szaktudományosság, illetve a sematizáló ortodoxia ellen. Véleménye szerint a marxi fordulat hatása kettős volt: gyakorlati és elméleti. A teória praxisra-orientáltságának társadalmi-politikai következménye nyilvánvaló. De ez az irányultság visszahat a közvetlen elméleti oldalra is: forradalmat idéz elő a tudományban.<sup>8</sup>

A marxi teória — állapítja meg Justus — a polgári értelemben nem tudomány: egyik szaktudományba „sem illik bele, hanem mindegyikbe betör — és mindenütt felforgatja a hagyományos rendet, megzavarja az önelégült nyugalmat, szóval ugyanolyan 'felforgató' az elméletben, mint a történelem és a politika gyakorlatában”.<sup>9</sup> Nem csupán a gyakorlati forradalom tudománya a marxizmus, hanem, ezen túlmenően — és ennek alárendelve — a filozófiát, közgazdaságtant, politikaelméletet, szociológiát is a proletárforradalom tudományává alakítja át.<sup>10</sup> Ezért nem lehetséges például elfogadni a marxi közgazdaságtant, és egyidejűleg elvetni a materialista történelemfölfogást. Úgyszintén alapvető félreértés azt gondolni, hogy a marxi tan

<sup>7</sup> „Vita a szocializmus elvi kérdéseiről”, *Szocializmus* 1947/7—11, 308. o.; *Két világ határán — Kapitalizmus vagy szocializmus*, 5. o. A dialektikus materializmus — vallja Justus — az egész szocialista elmélet általános filozófiai módszere, amelynek a történelmi materializmus (helyesebben a materialista történeletfölfogás) csupán alkalmazása. (L.: „Vita a szocializmus elvi kérdéseiről”, 305. o.)

<sup>8</sup> Bevezető F. Engels: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése* c. művéhez, 5. o.

<sup>9</sup> Bevezetés G. Plehanov: *A marxizmus alapvető kérdései* c. könyvéhez, 11. o.

<sup>10</sup> Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, 18. o.

kiegészíthető különféle filozófiai, szociológiai stb. elméletekkel.<sup>11</sup> A totalitás-szemlélet hiánya miatt, Labriola és Plehanov kivételével, egy sor neves gondolkodót — így Kautskyt, Bernsteint, Mehringet, Lafargue-ot — a pozitívizmus, mint polgári materializmus, képviselői közé sorol Justus. Aki a marxizmust polgári filozófiával akarja kiegészíteni — idézi Korschnak többek között Max Adlerral és Karl Rennerrel szemben megfogalmazott nézetét —, az a szellemi osztályharcban a burzsoázia oldalára állt.<sup>12</sup> Pedig — teszi hozzá — „nem lehet a filozófiai ellenséget megsemmisíteni, ha a maga területén meg nem verjük, ha saját filozófiai kritikánkat 'meg nem valósítjuk'”.<sup>13</sup>

A tőkés társadalomban — hangsúlyozza Justus — nemcsak gazdasági, társadalmi, politikai frontok alakulnak ki, hanem szellemi frontok is. A szellemi osztályharc az osztályküzdelem szerves részét képezi. A munkásosztály szellemi szabadságküzdelmé föltételezi olyan szocialista elméletek létrehozását, amelyek a polgári csúcsteljesítményekkel is képesek fölvenni a versenyt: biztosítani a „szocialista szellemi front fölényét, támadó szellemét”.<sup>14</sup> Föltételezi tehát, hogy a polgári tudománnyal, filozófiával, szociológiával, közgazdaságtannal, materializmussal szembeforduljon a munkásosztály álláspontját képviselő szocialista tudomány, filozófia, szociológia, közgazdaságtan, illetve a szocialista (azaz dialektikus) materialista világszemlélet. A marxizmus „éppen azért szigorúan tudományos”, mert praxisra orientált, vagyis tendenciózus — tehát mert a gyakorlati dimenzió sem hiányzik belőle. A szemére vetett „messianizmus” ily módon nem negatívumként, hanem érdemként jelenik meg: a „marxizmus 'messianisztikus' jellege csak tünete az új, osztálytalan társadalom aktualizálódásának”.<sup>15</sup> Valamely társadalmelemzés gyakorlati célkitűzése és exakt tudományossága — írja — nem antinomikus viszonyban áll egymással. Marx *Tőkéje* a tőkés rendszernek „nem 'elfogulatlan', elvont bírálata. Mert ez a bírálat a legszorosabb összefüggésben van a munkásosztály nagyon is gyakorlati harcával a felszabadulásért és nem is más, mint e küzdelem elméleti kifejezése.”<sup>16</sup> Egy történelmi korszak ábrázolása nem választható el a mai társadalomtól, illetve ennek bírálatától: az úgymond „tárgyilagos” leírások és kritikák mögött mindig osztályérdekeket lehet fölmutatni. Ezzel kapcsolatban Justus kiemeli a marxi ideológiátfölfogás nem-ismeretelméleti mivoltát: a marxizmus „nem úgy áll szemben a polgári ideológiákkal, mint a polgári felvilágosodás a vallással. Tudja, hogy az ideológiáknak materiális alapjuk van.”<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Bevezetés G. Plehanov: *A marxizmus alapvető kérdései* c. könyvéhez, 13. o.

<sup>12</sup> I. m. 15. o.

<sup>13</sup> I. m. 17. o.

<sup>14</sup> Justus Pál: „Társadalmi valóság és társadalomtudomány”, *Szocializmus* 1946/7—9, 390. o.

<sup>15</sup> Bevezető F. Engels: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése* c. művéhez, 22. o.

<sup>16</sup> Bevezetés G. Plehanov: *A marxizmus alapvető kérdései* c. könyvéhez, 12. o. Vö.: Mint a „Kapital”-ban, Engelsnél is „egységbe olvad az egzakt tudományos fejtegetés a forradalmár harcos, minden történelmi példát aktualizáló kiállásával”. (Bevezető F. Engels: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése* c. művéhez, 23. o.)

<sup>17</sup> Bevezetés G. Plehanov: *A marxizmus alapvető kérdései* c. könyvéhez, 16. o.

Ugyanilyen élesen nyilatkozik azonban Justus a sematikus marxizmusról. Marx — hangsúlyozza — nem véglegesen kidolgozott rendszert, hanem csak tudományos *metodikát* hagyott ránk, amelyet nekünk kell folyamatosan alkalmazni valamennyi új korszakra. Sőt Marx elválaszthatatlannak tartotta a módszert a módszer alkalmazásától. „Éppen az különbözteti meg a marxi módszert [. . .] minden nyíltan vagy leplezetten metafizikus módszertől” — vallja Justus —, „hogyanem absztrahálható”. Így érthető tehát, hogy „sem Marx, sem Engels soha nem adta módszertani összefoglalását sem a dialektikus materializmusnak, sem a materialista történelemfelfogásnak”.<sup>18</sup> Justus szerint a marxisták elsődleges feladata koruk gazdasági és társadalmi szerkezetének tanulmányozása. A marxi módszert pusztán sémává sorvasztók ezért a marxizmus ellenségeinek számítanak.<sup>19</sup> Hasonló a helyzet a marxi tanok dogmatikus fölfogásával. „Az 'ortodox marxizmus' — fogalmaz — azért abszurd, mert marxizmus és ortodoxia egymást módszertanilag is kizáró ellentétek.”<sup>20</sup> A dogmatizáló ortodoxia elszakítja a marxi elméletet a kor tudományától és társadalmi valóságától: s ezzel a polgári gondolkodás elhatalmasodását jelenti mind a szocialista elméleten, mind a munkásosztályon.

A „Mi a szocializmus?” című tanulmány<sup>21</sup> is azért tekinti a marxi tanítást *tudományos világnézetnek*, mert elmélet és praxis összhangba hozására törekszik. Marx előtt — állapítja meg Justus — mindig valamilyen elvi-etikai *Sollen* volt a szocialista teóriák kiindulópontja és bázisa: azon elmélkedtek, hogy milyennek kellene lennie az igazságos társadalomnak. Ezen „célfilozófiák” eszményei azonban rendre áldozatul estek a materialista szaktudományok cáfolatának. Marx viszont kora kapitalizmusának tanulmányozásából indul ki: az érdeklő, ami van és ami ebből az adott „van”-ból megfelelő társadalmi tevékenységgel kibontakoztatható. Nála ily módon tudományosan megalapozottként jelenik meg a szociális forradalom.<sup>22</sup> Történelemszemlélete egyesíti a materialista és az idealista filozófia tudományos szempontból pozitív elemeit: az objektivitás tiszteletét, valamint az emberi aktivitásnak a jelent transzcendálni, a jövőt alakítani képes jellegét. Justus tévesnek minősíti azt a véleményt, hogy a marxizmus a társadalom fejlődését szükségszerű, determinált, mintegy automatikus és emberi erővel nem befolyásolható folyamatnak tekinti. Ellenkezőleg: a marxizmus minden területen „az emberi cselekvés, a szervezett osztálycselekvés döntő voltát hangsúlyozza”.<sup>23</sup> A szocialista elmélet és mozgalom a

<sup>18</sup> Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, 38. o.

<sup>19</sup> Justus Pál: *A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, Budapest 1947, 8. o.

<sup>20</sup> Bevezető F. Engels: *A család, az állam és a magántulajdon keletkezése* c. művéhez, 6. o.

<sup>21</sup> Justus Pál: *Mi a szocializmus?*, Budapest [1945]

<sup>22</sup> Vö.: Marx munkássága „vitte be a forradalomba a tudományt”, ezáltal Marxék „tudományossá tették a forradalmat”. (Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, 18—19. o.)

<sup>23</sup> *Mi a szocializmus?*, 6. o. Justus ismételtelen elhatárolja magát a gazdasági fatalizmustól, és az emberi tevékenység alapvető jelentőségét emeli ki a történelem nagy átalakulásaiban. Ugyanakkor a másik szélsőséget is igyekszik elkerülni. „A szocialisták — írja — nem fatalisták, de nem is voluntaristák: tudják, hogy a munkásosztály roppant harcai és erőfeszítései nélkül nem születik új társadalmi rend. Azt is tudják,

kapitalizmus megdöntését „nem bízza gazdasági erőkre. Magától nem jön létre szocialista társadalom.”<sup>24</sup> Az új formáció csak a szervezett munkásosztály aktivitása, küzdelme révén realizálódhat. A végső fokon meghatározó gazdasági erők valójában osztályok cselekedetei által nyilvánulnak meg, fejtik ki hatásukat. Justus aláhúzza, hogy a szocialista elmélet, a szocialista mozgalom és a szocialista társadalom szerves egységet alkot: az utóbbi csak az elmélet és a mozgalom adekvát viszonyának kialakítása esetén valósulhat meg.

Justus több írásában is szükségesnek tartja rámutatni, hogy a marxista elmélet következetesen embercentrikus, humanista jellegű. Humanista voltának igazolására három fontos ismervét emeli ki: (1) szemléletmódjának középpontjában a cselekvő ember áll; (2) a történelmi fejlődés fő mozgatójának az emberi erőket (osztályerőket) tekinti; (3) centrális fogalma a munka, azaz a céltudatos emberi tevékenység. A marxista teória — fogalmaz Justus — leleplezi a kapitalizmus gazdasági-fetiszáló (áru-, pénz-, piac-fetiszáló) tendenciáját, amely az emberi viszonylatokat tárgyi-dologi („csaknem természeti”) jelleggel ruhazza föl. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy mind a marxizmus, mind a humanizmus történelmi kategória: időről időre átalakul. A humanizmus továbbá osztálykategóriának is számít: osztályálláspontonként eltérő tartalmakat vesz föl. Alapvető megjelenési területei: a gazdaságtan, a politikaelmélet, az egységes társadalomtudomány, tehát a marxista szociológia, a filozófia, a művészet; fajtái: antik, középkori, keresztény, polgári és szocialista humanizmus.

A szokásostól eltérő nézeteket vall Justus a leninizmusról. Nagyra tartja Lenin politikai tevékenységét, valamint teoretikusi munkásságát, és gyakran hivatkozik is rá. Ugyanakkor — egy vita kapcsán — két okból is helytelennek minősíti a „marxizmus-leninizmus” kifejezést: 1. Mert a lenini tanok „nagyobb része folytatása és alkalmazása” a marxi elméletnek. 2. Mert Leninnek nem minden tanítása kapcsolódik szervesen Marxhoz.<sup>25</sup>

A Lukács György és Szalai Sándor közötti vitában Justus lényegében elfogadja az utóbbi érvelését. Eszerint a szociáldemokraták különböző szempontokból mérlegelik Lenin életművét. Először: méltatják, mint a forradalmi stratégia és taktika új útjainak fölfedezőjét és a szovjet állam létrehozóját. Másodszor: pozitívan és kritikusan értékelik, mint fontos állami és mozgalmi doktrínák megalkotóját. E doktrínákat „részben helyeseknek, részben helyteleneknek, részben adott körülmények között

---

hogy csak a társadalmi erők és törvényszerűségek ismeretében képes a munkásosztály világtörténelmi szerepének betöltésére.” (*A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 94. o.) — „A munkásosztály akciója a szocializmus megvalósításában feltétlenül szükséges és semmi által nem pótolható, de önmagában nem elegendő. A proletariátus mozgalma a szocializmusért vívott harcban csak a szubjektív előfeltétel, amely egyenlő rangú és egyenlő értékű az objektív előfeltétellel, a tőkés társadalom bizonyos fokú gazdasági fejlettségével, belső ellentmondásainak kiéleződésével, a szocialista termelési rend technikai és szervezeti előfeltételeinek megteremtésével.” („Vita a szocializmus elvi kérdéseiről”, i. k. 306. o.)

<sup>24</sup> *Mi a szocializmus?*, 21. o.

<sup>25</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1947/2—4, 146. o.

alkalmazandóknak, részben túlhaladottaknak, vagy igen speciális, egyszeri alkalmazhatóságúaknak tekintjük”.<sup>26</sup> Harmadszor: nagyra becsülik teoretikusként, mint a marxi tudományosság folytatóját, többek között a következő területeken: a parasztság osztályhelyzetének elemzése, az imperializmus analízise, a nemzetiségi állam elmélete, a dialektikus materializmus alkalmazása a filozófia és a természettudomány újabb ágaira. Úgymond külön kell választani azonban Lenin munkásságában azt a részt, amely a marxizmus továbbfejlesztése, illetve amely a leninizmus megalkotása. Az előbbihez tartozik teoretikusi tevékenysége, mely „a marxizmus módszereinek alkalmazása a történelmi fejlődés által felvetett újabb és újabb univerzális problémákra. Mint teoretikus, Lenin is egyszerűen marxista, egy a sok közül — bár alighanem a legnagyobb.”<sup>27</sup> Leninizmusról kell viszont beszélni a szovjet állam és a bolsevik párt doktrínáival kapcsolatban: ezek nem univerzális értelemben folytatják Marxot. „Jelentőségük partikuláris: ezt is fel lehet építeni a marxizmus bázisán.” Ezen értelmezés szerint tehát indokolatlan a „marxizmus-leninizmus” szóösszetétel. „Lenin állam- és pártdoktrínája: *leninizmus*. Ezt nincs okunk marxizmus-leninizmusnak nevezni. Leninnek a marxizmus módszereivel kifejtett igen nagyjelentőségű teoretikus munkássága: *marxizmus*. Ezt sincs okunk marxizmus-leninizmusnak nevezni. Hogy a módszer alkalmazása fejleszti a módszert, ezt minden marxista tudja. S ezért kár volna a marxista módszer megjelölését szavakkal bővíteni.”<sup>28</sup> Engels sem gazdagította úgymond Leninnél kevesebbel a marxi elméletet — mégsem beszélünk marxizmus-engelsizmusról.

Justus történelemszemléletében az emberiség útja az őstársadalomtól a kommunizmusig tartó fejlődésként jelenik meg. E folyamat során két kérdésben is kulcsszerepet tulajdonít a kapitalizmusnak, mint a szocialista társadalom előfeltételei megteremtőjének. 1. Ekkor munkálódnak ki azok a gazdasági tényezők, amelyek hiányában nem lehet létrehozni a tőkés rendszerénél magasabb termelékenységgű, vele szemben gazdaságossági fölényben levő gazdálkodást. 2. Ekkor alakulnak ki társadalmi méretekben — a polgári demokrácia gyakorlata következtében — azok a személyes önállóságból fakadó képességek, amelyek nélkül nem valósítható meg egy önkormányzati fölépítésű szocializmus. Ismételten hivatkozik rá, hogy a történelmi folyamatokban olyan belső összefüggések léteznek, amelyek egy háromlépéses fejlődéstörvény segítségével írhatók le: minden lényeges társadalmi erő visszahatásaként — előbb-utóbb — ellenerő keletkezik, majd harcaik nyomán bekövetkezik szintézisük — létrejön a társadalmi fejlettség magasabb foka.<sup>29</sup> A feudális nemesség —

<sup>26</sup> Szalai Sándor: „Szociáldemokrácia és leninizmus (Vita Lukács Györggyel)”, *Szocializmus* 1946/10—11, 452. o.

<sup>27</sup> I. m. 453. o.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> Justus Pál: *Marxista világszemlélet*, Budapest 1948, 11. o.; Justus Pál: *A kapitalizmus kialakulása*, Budapest (1947), 3. o. Ugyanezt az ábrázolási módot Justus más folyamatok bemutatására is alkalmazza. „A tézist: a számszerűleg kicsiny, de forradalmi szellemű munkásmozgalom szakaszát s az antitézist: a nemforradalmi, reformista tömegmozgalmak korát a szintézis: a forradalmi tömegmozgalmak kora követte az

állapítja meg — kitermeli antitézisé, a polgárságot. Küzdelmükből, szintézisként, megszületik a tőkés rendszer. A szocializmus realizálódásakor ugyanez a törvényszerűség érvényesül: az új szintézis a polgári erők és a munkásosztály közötti ellentét föloldása.

Konkrétabb elemzéseiben azt hangsúlyozza Justus, hogy a kapitalizmus és a szocializmus között átmeneti szakasz beiktatása szükséges: a proletariátus diktatúrájának időszaka. A gazdasági szerkezet gyökeres átalakítása nélkül törekény, hosszabb ideig nem biztosítható a dolgozók politikai uralma, ugyanakkor a politikai hatalom megragadásának hiányában nincs mód a gazdasági struktúra megváltoztatására. Alapvető föladat tehát a teljes politikai hatalom meghódítása.<sup>30</sup> A proletárforradalom után — vallja — gazdaság és politika hierarchiája megfordul: „a termelési viszonyokat hatalmi intézkedésekkel tartósan és döntően meg lehet változtatni”. A „'gazdasági alap' elsődleges szerepe megszűnik és helyette a politikai hatalom válik meghatározóvá [ . . . ] a szocializmus építésének egész szakaszában.”<sup>31</sup> A parlamentáris szisztema — hangoztatja Justus — nem alkalmas a proletárállam funkcióinak ellátására. Helyébe kommün-típusú demokrácia lép, amelyet a közvetlenül választott képviselők visszahívhatósága jellemez. Megnövekszik az önkormányzati intézmények szerepe: a tanácsrendszer történelemalakító jelentőségében a forradalmi polgárság népképviselő-eszméjével, az üzemi bizottságok gondolata a parlamentáris demokráciával egyenértékű.<sup>32</sup> „A társadalom minden területén növelni kell a munkástömegek kezdeményezésének, részvételének, ellenőrzésének lehetőségét, és pedig intézményesen.” Az intézményes lehetőséget pedig a *közvetlen demokrácia* működési mechanizmusai biztosítják. Maga a munkásállam „a tömegek demokratikus ellenőrzése alatt áll”, aminek következtében a bürokrácia föladata és létszáma is jelentősen csökken.<sup>33</sup> A hatalom megragadása és az új társadalom

---

első imperialista világháború alatt és után. Az egyes országok egyenlőtlen ütemű fejlődése következtében e három szakasz persze nem mindenütt választható el világosan, s főleg nem mindenütt ugyanazzal az évszámmal; a nagy orosz forradalomban is, másutt is mintegy mindhárom egymásra torlódik, egyszerre jelentkezik, de ha a nemzetközi munkásmozgalmat, mint egy egészet megvizsgáljuk [ . . . ], akkor az 1917—1923 közötti esztendőket alig is nevezhetjük másnak, mint a tömegforradalmak korának [ . . . ] A hegeli—marxi háromlépéses fejlődéstörvény szerint a szintézissel a fejlődés nem fejeződik be, hanem úgy folytatódik, hogy a szintézis az új szakaszban — tézissé válik, amelyre új antitézis következik. A mi példánk esetében is így történik: a tömegforradalmak korát a tömeg-ellenforradalom, a fasizmus szakasza követi.” Ennek bukása után pedig — véli Justus — új szintézis, „a szocializmus megvalósításának történelmi szakasza kezdődött meg”. (Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, 21—22, 23. o.)

<sup>30</sup> *Két világ határán — Kapitalizmus vagy szocializmus*, 14—15. o. Vö.: „a tőkés államgépezet forradalmi úton való megsemmisítése alighanem éppen olyan elkerülhetetlen szakasza a szocializmus megvalósításának, mint volt a polgári forradalom, a feudális államok megsemmisítése, a kapitalizmus hatalomrajutásának”. (*A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 36. o.)

<sup>31</sup> *A szocializmus útja*, 163. o.

<sup>32</sup> *Két világ határán — Kapitalizmus vagy szocializmus*, 15. o.

<sup>33</sup> „Vita a szocializmus elvi kérdéseiről”, uo. 316. o.; *A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 82. o.



alakítása a munkásosztály saját tetteként megy végbe: a szocializmust nem lehet ráerőszakolni a tömegekre, csak általuk valósítható meg; a dolgozóknak „harcokban kell megtanulniok, hogy helyzetükön csak harcban változtathatnak”. Utal a felülről vezérelt társadalmi forradalom negatív következményeire és kiemeli Plehanov véleményét: a tömegforradalom hiányában létrejövő túlzott centralizálás végül is néhány értelmiséginek a dolgozók fölötti uralmát eredményezi.

A szocializmus építése során (vagyis a szocializmushoz való politikai átmeneti időszakban), Justus érvelése szerint, a bérharcok szerveiből önkormányzati intézményekké emelkedő szakszervezetek — az üzemi bizottságok hálózatával kiegészítve — a szocialista termelés föltételeinek megteremtőivé válnak. Az üzemi tanácsok, üzemi bizottságok pedig a munkásdemokrácia érvényesülésének garanciáját képezik. Föladatuk kettős: 1. A törvényhozó és végrehajtó hatalom újraegyesítése, ezáltal a munkásosztály önadminisztrálásának létrehozása. 2. Olyan folyamatos gyakorlat kialakítása, amely a proletariátust világtörténelmi szerepére neveli, készíti elő. Mint a munkáselit iskolái, „a szocializmus építésének szakaszában e tanácsok lesznek a munkásosztály ellenőrző szervei, ezek biztosítják a munkásosztály részvételét a szocialista termelés irányításában”.<sup>34</sup> A proletárállam gazdasági vezetésében jelentős föladat jut egyáltalában a szakszervezeteknek és a munkásbizottságoknak: döntő szerepet játszanak a tervkészítő és az ellenőrző szervekben. Előtérbe kerül a termelés társadalmisítása (a termelő vállalatok munkásigazgatása és -ellenőrzése), de ez még nem válik általánossá. A termelési eszközök társadalmisításának két típusát különbözteti meg Justus: az államosítást és a közvetlen szocializálást. Az államosítás a tőkés üzemek kisajátítását jelenti, valamint azt, hogy az államosított üzemekben a munkások beavatkoznak a gazdálkodásba: ők irányítják a termelést a maguk érdekeinek megfelelően. Szocializálásnak nevezi viszont, ha a termelési eszközöket közvetlenül a dolgozók veszik közös tulajdonba. A központosított, monopolizált termelési ágakban — véli — valószínűleg az államosítás a legmegfelelőbb eljárás, máshol viszont előnyösebbek a szocializálás egyéb változatai — például a községezés vagy a szövetekezés.<sup>35</sup> A termelés szerkezete — fogalmaz — „nem teszi lehetővé, hogy egy csapásra töröljük el a kapitalizmust”.<sup>36</sup> A proletárállam nem nyúl a nemkapitalisták (kisiparosok, kisparasztok, kiskereskedők stb.) magántulajdonához. A tőkés vállalatok — kártalanítással vagy anélkül történő — államosítása szükséges intézkedés. De mind gazdasági, mind politikai szempontból elhibázott lenne szocializálni a többi területen. A kisüzemekben ugyanis a társadalmisításnak sem tárgyi-technológiai, sem gazdasági föltételei nem adóttak. Ezek — úgymond — a

<sup>34</sup> Előszó a *Szocialista ismeretek kézikönyve* c. műhöz (összeállította: Velencei Sándor), Budapest 1946, 9. o.; vö.: Justus Pál: „Szocialisták vagyunk”, *Népszava* 1946. január 1.

<sup>35</sup> *Két világháború határán — Kapitalizmus vagy szocializmus*, 14. o.

<sup>36</sup> I. m. 15. o.

gazdasági versengés következtében (magas önköltségük miatt) vannak fokozatos elhalásra ítélve.<sup>37</sup>

A politikai átmeneti időszak gazdaságát tehát Justus szerint vegyes gazdálkodásként kell elképzelni. Itt együtt él a szocialista és a kapitalista termelés, egy állami és egy magántulajdonban levő szektor. A kistulajdon mellett az utóbbihoz sorolódnak a termelőszövetkezetek, mint szocializált, „szervezett antikapitalista üzemek” is.<sup>38</sup> Mindkét szektor önfinanszírozó módon működik.

Justus — jól láthatóan — kettős osztályozást alkalmaz. Egyrészt megkülönbözteti a termelés (államilag vagy közvetlenül) szocializált és nem szocializált formáját. Másrészt elhatárolja egymástól a szocialista és a magánszektor (ide sorolva mind a kisüzemi, mind a szövetkezeti tulajdont). A szocialista és a magánszektor közötti, illetve az utóbbin belül a tőkés és a szövetkezeti vállalatok közötti versenyként folyik az osztályküzdelem.<sup>39</sup> „A munkásosztály győzelme tehát magától a munkásosztálytól függ: attól, mennyire képes szövetkezetek megszervezésére, irányítására, vezetésére, mennyire tudja a gyakorlatban bebizonyítani a kollektív termelés fölényét a kapitalista termelés fölött.”<sup>40</sup> A szocialista szektor sikeres gazdálkodása esetén a kisexisztenciák számára egyetlen gazdasági kiút adódik: a szövetkezés, vagyis a társulás.

A szocialista szektorban nem nyereség biztosítására, hanem a „szükségletek ellátására irányuló termelés”<sup>41</sup> folyik. Az itt keletkező többletérték a közösség birtokába kerül, így elsősorban egészségügyi és oktatási intézmények fönntartására fordítódik. Fölhasználásának további lehetőségei: béremelés illetve árcsökkenés.<sup>42</sup> A vegyes gazdálkodás — úgymond — kiszakad a nemzetközi tőkepiacból, ugyanakkor kötődik a világpiachoz. Nem mindenáron törekszik külkereskedelemre, de a szükségletek kielégítése érdekében fölösleget exportál.<sup>43</sup> Justus a közgazdászokra is érvényesnek tartja: föladatuk a világot megváltoztatni, azaz a specifikusan szocialista termelési mód működési mechanizmusait kidolgozni.

Miközben Justus döntő fontosságot tulajdonít a politikának az átmeneti korszakban, utána — föltételezése szerint — „a politikai hatalom is megszűnik”.<sup>44</sup> Az állam „feleslegessé válik a szocializmusban és fokozatosan elhal. Helyébe az egész dolgozó nép önadminisztrálása lép.”<sup>45</sup> A termelést közvetlenül maguk a társult egyének

<sup>37</sup> Vö.: Az átmeneti korszakban az osztályharcot a megvalósítható célokra kell összpontosítani. „Gazdaságilag: az államosításon túl szocializálni mindazt, ami objektíve érett a szocializálásra, de ennél többet nem. Társadalmilag: [...] az egy csapásra történő általános szocializálás utópiája helyett” fölvilágosítani a tömegeket „a szocializmus megvalósításának etappjairól és az egyes rendszabályok előnyeiről.” (*A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 66. o.)

<sup>38</sup> I. m. 88. o.

<sup>39</sup> Uo.

<sup>40</sup> I. m. 83. o.

<sup>41</sup> I. m. 60. o.

<sup>42</sup> I. m. 89. o.

<sup>43</sup> I. m. 92. o.

<sup>44</sup> *A szocializmus útja*, 163. o.

<sup>45</sup> *A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 36. o.

alakítják tervszerűen. Szabó Ervin nézeteihez kapcsolódva úgy véli, hogy a szocialista társadalom ott kezdődik, ahol a termelési eszközöket a dolgozók társulásai (szövetségei) veszik birtokba és fölszámolják a bérmunka-viszonyt.<sup>46</sup> E formációt a következő ismérvekkel jellemzi: „a termelő- és szállítóeszközök köztulajdonba vétele, tervgazdaság, a szükségletek kielégítésére irányuló termelés, az ember felszabadítása a vak és anarchikus gazdasági erők uralma alól.”<sup>47</sup> Szükséges kiemelnünk, hogy itt nem csupán részleges, formális, hanem teljes tervszerűséget föltételez.

Justus szerint e folyamatokkal párhuzamosan a tudomány területén is lényeges változásnak kell bekövetkeznie. A közgazdaságtan mint alaptudomány helyébe nem a politika tudománya, hanem az összes eredményeket magába olvasztó totális társadalomtudomány lép. A politikatudományt, politikai gazdaságtant stb. fölváltó komplex tudomány olyan új, forradalmi szociológia, amely a társadalmi cselekvés törvényszerűségeit vizsgálja. A materialista történeftölfogás — hangsúlyozza — az ökonomiai szféra alávetése után, azaz a szocializmusban sem veszti érvényét, hanem, Lukács György kifejezése szerint, „funkcióváltáson” megy át. Új funkciója: az emberi uralom biztosítása a gazdasági erők fölött.

A szocialista társadalom megteremtése szempontjából objektív és szubjektív föltételeinek létrejövését Justus teljesen egyenértékűeknek nyilvánítja. Az objektív föltételek közé a gazdaságilag fejlett tőkés viszonyokat, valamint ezek belső ellentmondásainak kiéleződését sorolja. A szubjektív föltételekhez pedig — megítélése szerint — részben elméleti-tudati (így a proletár osztálytudat), részben gyakorlati tényezők (mint az eredményes munkásmozgalom és proletárforradalom) számítanak. Ismételten rámutat arra, hogy a marxi elmélet kiindulópontja: a teória anyagi erővé válik, ha a tömegeket megragadja, de csak ha valóban megragadja a tömegeket, akkor lesz társadalmi erővé. E gondolat helyes értelmezését annyira alapvetőnek tekinti Justus, hogy vitába száll Nagy Tamás egyik pontatlan fordításával, amely az elméletnek a tömegekbe való behatolásáról beszél. Észrevéve a koncepcionális különbséget, hangsúlyozza: „a tudományos szocializmusnak, a forradalmi proletariátus elméletének, nem kívülről kell behatolnia a tömegekbe, mert ez az elmélet maga is az osztályharc terméke, tudományos kifejezése, magasabb fokra emelése a proletariátus osztálytudatának”.<sup>48</sup>

A tudati-akarati elemeknek Justus döntő fontosságot tulajdonít a történelmi változásokban. Kiemeli, hogy a tömegek tudatának (osztálytudatának) megváltozása osztálycselekvésbe csap át. Éles ellentétben a II. Internacionáléra jellemző aufklérista emberképpel, rendre aláhúzza az irracionalista mozzanatok szerepét az emberi tudatban. Hangsúlyozza, hogy Marx sem tartja tisztán racionálisoknak a társadalmi tudatformákat. A nem-racionális, mitikus oldal gyakorlati jelentőségét nemcsak a faszizmussal, hanem a munkásmozgalommal kapcsolatban is megállapítja. Így

<sup>46</sup> Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I–II. kötetéhez, 12. o.

<sup>47</sup> „Vita a szocializmus elvi kérdéseiről”, uo. 312. o.

<sup>48</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1947/2–4, 147. o.

Oroszországban — emlékeztet — a „vallásos” forradalmiság fölhasználhatóbbnak bizonyult az ökonomizmusnál. Ami mindebből meghatározó jellegű: a szocialista társadalom csak a tömegek akaratóból, aktív közreműködése révén hozható létre. Ezért is kap kitüntetett szerepet tudatformálásuk, elméleti képzésük, nevelésük. E folyamatban alapvető funkciót tölt be a munkáspárt, amely az osztály egészét képviseli a résszel, jövőjét a jelennel szemben. Főadata mindaddig döntő, amíg a tömegek forradalmi osztálytudata, felelősségteljes önállósága ki nem alakul. „Ha azonban az osztály egésze válik képessé az osztályháborúra, akkor a párt vezető szerepe megszűnik.”<sup>49</sup>

Justus teoretikus problémává emeli azt a fölismerést, hogy az osztályhelyzetből nem következik automatikusan adekvát osztálytudat, a szociológiai értelemben vett osztály közvetlenül nem mindig tesz eleget a világtörténelmi értelemben vett osztályfunkciónak. Beszél arról, hogy — a tapasztalatok szerint — a képzett munkásréteg a munkanélküliséget előidéző kapitalizmust inkább csak gyógyítani akarja, mintsem megdönteni. Hivatkozik olyan esetekre, amikor a dolgozók saját érdekeik ellen lépnek föl: a munkásság differenciáltsága például azt eredményezi, hogy a társadalmi front mindkét oldalán fölsorakozik. Az empirikus proletárok tudata és a teoretikus (azaz világtörténelmi értelemben vett) osztályálláspont, osztálytudat közötti egybe nem esés érzékeltetésére vezeti be az osztályharc hagyományos fogalma helyett az „osztályháború” kifejezést, amely képes lehet megragadni a tényleges osztályhelyzeteket keresztező erővonalakat. Ugyanakkor hangsúlyozza: világtörténelmileg adekvát osztálytudatot a gyakorlati harcokban szerzett tapasztalatoknak kell kialakítani — világos és egységes elmélet segítségével. Különbséget tesz a munkásosztály offenzív (az elméleti osztálytudatnak megfelelő) és defenzív magatartása között. Offenzív törekvése — állapítja meg — a termelési eszközök köztulajdonba vételére, a tőkés rendszer meghaladására irányul. Defenzív gazdaságpolitikája viszont a kizsákmányolás elleni védekezésre szorítkozik és lényegében szociálpolitikára redukálódik. Az eddigi munkáskormányok (nevezetesen az angol és a weimari) defenzív politikát folytattak: „megkísérelték a maguk szociálpolitikájának gyakorlati érvényesítését, csak hogy ez a szociálpolitika mindkét esetben tehetetlennek bizonyult a monopoltőke gazdaságpolitikájával szemben”.<sup>50</sup> Szociálpolitikát csak a profitráta rovására lehet megvalósítani, a profitráta csökkenése azonban visszaveti a kapitalista termelést. Tehát alternatívaként ez jelenik meg: a szociálpolitika vagy a gazdaságpolitika preferálása. A tőkéseknek — úgymond — a „kapitalizmuson belül igazuk van, s a szocialista miniszter választhat a bérek lenyomása és a munkanélküliség megnövekedése között”. Nem osztályarulásból választja az előbbi, hanem mert politikai hatalma elenyészik a gazdasági hatalommal szemben. Csupán „egy szemrehányást tehetünk neki — hangsúlyozza Justus —: hogy szocialista létre nem mérte fel a l

<sup>49</sup> *A szocializmus útja*, 154. o.

<sup>50</sup> *A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 80—81. o.

politikai és gazdasági hatalom objektív határait, hogy vállalta a felelősséget és nem kísérelte meg az első mellé a másodikat is megszerezni”.<sup>51</sup>

Justus ismételten hivatkozik *A német ideológia* „a kommunizmus — mozgalom” gondolatára, és a mozgalom-jelleg fontosságát hangsúlyozza a munkásság küzdelmeiben: ez a személyes önállóság és tudatosság létrejöttének előfeltétele. A „szocializmus megvalósulása — írja — nagyon nagy részben a proletariátus öntudatosságán és szervezettségén, a szocialista tömegek és vezetők alkalmasságán múlik”.<sup>52</sup> Alapvető tehát, hogy a munkásmozgalmat egységes elmélet irányítsa és ellenőrizze. Ezért is bírálja a II. Internacionálé és a Komintern között közvetíteni próbáló „két-és-feles” Internacionálé megalakítását, mivel az — úgymond — csak tovább bomlasztja a mozgalom egységét.<sup>53</sup>

A teoretikus munka, a tudatformálás és a gyakorlati tapasztalatok nevelő hatása mellett Justus a közvetlen politikai praxisnak, a direkt forradalmi aktivitásnak is nagy fontosságot tulajdonít a szocialista társadalom létrehozásában. Nem hisszük — fogalmaz —, hogy a barikádharckok ideje lejárt. Az oroszországi, a közép-európai és a spanyol forradalom bebizonyította, hogy a modern államapparátus sem sebezhetetlen, vele szemben is lehet döntő sikereket elérni. Kiemeli ama lenini elképzelés helyességét, amely — a háborúval szembeni humanista pacifizmust tagadva — stratégiává tette a világháború osztályharccá, polgárháborúvá való továbbfejlesztendőségét. Fölhívja a figyelmet a példát mutató kisebbség történelmi jelentőségére, mondván: „még akkor is, ha nincs tömegbázisa, ha forradalmisága utópikus [. . .], a példák sorozata jeladás lehet az egész osztály számára.”<sup>54</sup> És többször emlékeztet Fritz Adler merényletére Stürgkh háborús osztrák miniszter ellen, e merénylet „pedagógiai” funkciójára. Az ilyen hőstettet — írja — „az egyéni példamutatás szocialista erkölcsi parancsa diktálja”. Az emberi aktivitás történelemformáló szerepének hangsúlyozásával egyidejűleg mutat rá Justus a társadalmi változások objektív törvényszerűségeire. Ismételten figyelmeztet, hogy csupán akkor lehet sikeres egy társadalmi törekvés, ha a hozzá szükséges technikai-technológiai feltételek biztosítva vannak. E kérdéskörrel kapcsolatban húzza alá, hogy a kapitalizmust fölülmúló rendszer csak fejlett technika megléte esetén realizálható. Egy valóban szocialista gazdaságpolitika szükségképpen előfeltétele, hogy a megdöntött társadalomalakulatnak van szervezett, ezért szocializálható szférája.<sup>55</sup>

Justus társadalomfilozófiai nézetrendszeréből szervesen következik esztétikai-művészetpolitikai alapállása. Tapasztalati ténynek tekinti, hogy mert emberek csinálják, a „művekben tükröződnie kell — közvetlenül vagy közvetve — azoknak a nagy és végső soron döntő társadalmi küzdelmeknek, amelyek meghatározzák” a

<sup>51</sup> I. m. 81. o.

<sup>52</sup> *Két világ határán — Kapitalizmus vagy szocializmus*, 12. o.

<sup>53</sup> Justus Pál: „A kétéfeles Internacionálé”, *Szocializmus* 1946/1—2, 70. o.

<sup>54</sup> *A szocializmus útja*, 160. o.

<sup>55</sup> Justus Pál: „Zimmerwald — 30 év után”, *Szocializmus* 1945/3—5, 119. o.; Justus Pál: *A marxizmus közgazdasági elméletének vázlatja*, Budapest (1946), 13. o.

kort.<sup>56</sup> Elfogadja tehát azt a véleményt, hogy a művészet egész korszakok tükörképe, de két megszorítást tesz. (1) Ez csak valamely korszak művészeti össztermelésére igaz. Mivel „az egész valóság túlságosan nagy és terjedelmes, semhogy oszthatlanul ábrázolni lehetne”,<sup>57</sup> ezért egyfajta munkamegosztás alakul ki a különböző áramlatok között. Valamennyi művészi irányzat csupán néhány összefüggést mutat be az ábrázolhatatlan teljesség helyett: így a klasszicizmus túlsúlyosan a törvényszerűségek, a romantika a szenvedélyek, a realizmus az általános, a tipikus kiemelésére összpontosít. Az álmok, ösztönök, formaromboló erők is egyenértékű mozzanatai a valóságnak — különösen nagy társadalmi változások idején. Tehát „minden valóságábrázolás absztrakción alapszik, s csak az absztrakció szempontjai különbözök”.<sup>58</sup> Ily módon egy korszak tükörképét csupán művészi áramlatainak összessége képes nyújtani. Következésképpen a realizmus nem kiváltságos művészi törekvés a társadalmi valóság bemutatására: „legjobb teljesítményeiben egyenrangú más irányzatok csúcsteljesítményeivel”.<sup>59</sup> (2) A művészetnek — modern kifejezéssel élve — ontikus funkciója is van: nemcsak tükré, hanem egyúttal része, aktív alakítója is korának. Sőt, nagy társadalmi mozgások idején éppen az a fő kérdés, hogy egy adott műalkotás a valóságot meg akarja-e változtatni, és mennyiben. Justus nézete szerint minden realizmus szerepe (így a szocialista realizmusé is) „a meglévő társadalmi valóságot ábrázolni, tehát szolgálni és megerősíteni”.<sup>60</sup> Az ilyen művészet lényegében konzerválja az emberek szemléletét. A forradalom utáni Szovjetunióban pl. a szocialista realista eszmény betöltött egy meghatározott társadalmi funkciót, de nem lehet átvenni — hangsúlyozza Justus — átalakulás előtt álló országokban. Mivel a szocialista realizmus a valóságnak ügymond passzív ábrázolója, ezért a változtatás szerepét nem töltheti be, erre csak dinamikusabb művészi irányzatok képesek. A szocialista forradalom művészete ezért formaromboló és új törvényeket alkotó művészi forradalmat föltételez.

## 2. TEORETIKUSI PÁLYAKEZDÉS

Justus társadalomfilozófiai látásmódja, nézetrendszere lényegében már az első elméleti írásaiban körvonalazódik. A húszas évek végének, harmincas évek elejének Magyarországon egyrészt regisztrálja a levert forradalmak után mindig föllépő

<sup>56</sup> Justus Pál: „Művészet — valóság — világnézet”, *Kortárs* 1947. okt. 15, 38. o.

<sup>57</sup> Uo.

<sup>58</sup> I. m. 39. o.

<sup>59</sup> I. m. 38. o. — Lukács György „Irodalom és demokrácia” c. tanulmányának realizmuskonceptiójával polemizálva írja Justus: „nem hisszük hogy 'a demokrácia irodalma természetszerűleg a realizmus', illetve [...] hogy e kérdés szempontjából közömbös, milyen demokráciáról van szó” (Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/3—4, 177—178. o.) Justus művészetfelfogásának alkalmazását l.: Justus Pál: „Irodalom és valóság”, *Szocializmus* 1946/3—4, 187. o.; Justus Pál: „Szocialista irodalom”, *Szocializmus* 1947/2—4, 151. o.

<sup>60</sup> I. m. 39. o.

szélsőséges defenzivitást, másrészt keresi a társadalmi cselekvésnek ebben a helyzetben adekvát lehetőségeit. Miként annak idején Kazinczy a nyelvművelésben, Justus — a teljes passzivitást elkerülendő — a kulturális-művészeti küzdelemben véli megtalálni a jövővel való kapcsolatot: az azt alakító, azt előkészítő tevékenységet egy új társadalom irányába való gyakorlati közvetítésként fogja föl. A hatalmi viszonyok miatt — írja — a látható osztályharc „jórészt áttolódott a politikai területről a kulturálisra”. Ezért a művészet feladata: „elmondani az adott politikai viszonyok között el-nem-mondhatót is”.<sup>61</sup>

Abból az előföltevésből, amely társadalomfilozófiai szempontból döntő politikai jelentőséget tulajdonít a kulturális munkának, két alapvető következtetés adódik. (1) A polgári kultúrával szemben munkásegységet („munkáskultúrfrontot”) kell létrehozni. (2) A társadalomkritikai tartalmakat adekvát, vagyis politikai funkcióját eredményesen ellátó művészi-kulturális formában szükséges kifejezni. Justus „Egységes munkáskultúrfrontot” című írása abból indul ki, hogy a kultúra az adott társadalom, illetve a benne létező társadalmi erők tükré. A magyarországi kultúrában viszont csak a polgári társadalom tükröződik. A polgári kultúra azonban — úgymond — már „nem teremt, csak reprodukál, nem felfedez, csak részletez”.<sup>62</sup> Az egymást sűrűn váltó „izmusok” is arról tanúskodnak, hogy a polgári kultúra fejlődési lehetőségei lényegében kimerültek. Tehát a külön munkáskultúra megjelenése, létrehozása tudományos szempontból is szükségszerű, de társadalmi-politikai megfontolások szintén emellett szólnak. Mivel a kultúra propagandaeszköz is, „nem maradhat kihasználatlanul [. . .] a felszabadulásért küzdő proletariátus” oldalán.<sup>63</sup>

A munkáskultúrával kapcsolatban Justus három, forgalomban lévő koncepciót különböztet meg. 1. A munkásokat a polgári kultúrával kell megismertetni, hogy műveltekké váljanak. 2. Az ún. proletkult a tudatformálást (a közvetlen agitációs funkciót és a propaganda jelleget) helyezi előtérbe, ezért közérthető formát követel, és elveti a stílusforradalmat. 3. A szocialista tartalmak csak új művészi formában (új kultúraként) képesek kifejeződni, ilyen — tömegekre alapozott — művészet kialakítása azonban előfeltételezi az új társadalom megvalósulását — a jelenben csupán a fönnállót támadni, avantgardista formarombolást végezni lehetséges.

Justus az első elképzelést elfogadhatatlannak tartja, mondván: lebecsüli a munkásságot és lemond a világnézeti kritikáról. A másik két koncepció között viszont nem az ellentétet, hanem a munkamegosztást, az azonosságot emeli ki. A harmadik típus a művészet jövőbeli esélyeire koncentrálna, a proletkult viszont elsősorban a jelennel foglalkozik: a meglévő „kereslettel” számolva kíván hatékony nevelési eszköz lenni. Közös ellenségük a polgári front, ami indokoltá teszi uniformizálástól mentes egységük megteremtését. Az így létrejövő új kultúra számára lehetővé válik, hogy „ne csak passzív regisztrálója, de harcra felszabadítója is legyen korának”.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Justus Pál: „Egységes munkáskultúrfrontot”, *Együtt* 1928/6, 3. o.

<sup>62</sup> I. m. 1. o.

<sup>63</sup> I. m. 2. o.

<sup>64</sup> I. m. 3. o.

Az ily módon behatárolt társadalomfilozófiai keretek között (munkásegység szükséglete, a kultúra politikai szerepe, ezért formációelméleti jelentősége) fejt ki véleményét Justus az egyes művészeti eseményekről. Üdvözlí Kassák Lajost, a „magyar nyelvű kollektív irodalom legharcosabb” képviselőjét, aki kilenc év után „újra kilépett a művészetpolitikai harcok frontjára”.<sup>65</sup> Hangsúlyozza fontosságát a frakciókra bomlott szocialista művészet számára, ugyanakkor bírálja Kassákot, mivel nem látja át az irodalom közvetlen politikai funkcióját, és újabb költészete formai kérdésekre koncentrálna. Justus megfogalmazása szerint művészet és politika nem egymás melletti, hanem egymást átható területei az osztályküdelemnek, ezért „most nincs ideje egy új l’art pour l’art-nak. Ma az állást-nem-foglalás is állásfoglalás”. „A harcot végig kell küzdeni: új művészet még nem győzött”<sup>66</sup> — írja —; és az új társadalmi Rend megszületéséig nem is győzhet.

Ernst Toller „Hoppla, wir leben” című drámáját viszont mint a kollektív irodalom jelentős tetteit ünnepli. A művet a realitásokkal nem számoló romantikus forradalmiság kritikájaként értelmezi. Justus megállapítása szerint az ösztönös szocializmus nem tudott győzni, ami bebizonyította, hogy „ma már nem elég a hit, a meggyőződés heve, vagy az elkeseredés”. Igazolódott, hogy a szocializmus nem érzelmi kérdés, hanem „tudomány és tudományos alapon szervezett munka”;<sup>67</sup> úgymond „matematika”, amely precíz és célratoró tevékenységet igényel. Tehát nem álmodozni kell, hanem hideg fejjel számba venni az erőket és az akadályokat. Ily módon fölértékelődik a tudás szerepe: minden művészi élményből leszűrt tanulság fegyverré válik. A jelenlegi viszonyok között nincs elvesztegetni való erőnk és időnk, csak harcra és tanulásra érünk rá; ezért nem szórakozni, hanem tanulni megyünk a színházba — a tömegeknek nem könnyed tréfákra meg limonádé darabokra van szükségük, hanem drámára. A játékos hangnem alkalmatlan a jövő alakítására: „Ebben a stílusban nem tud kellőképpen hatni” a kritikai tartalom. A kollektív művészet munkatársaitól különben is pozitív hatás kiváltását várják; produktivitást, amely továbbmegy a pusztá társadalombírálatnál, és arról is beszél, „ami kell”.<sup>68</sup>

A Munka-körbe átkerülő Justus írásainak látószöge kitágul: a magyarországi munkásegység problematikája nemzetközi összefüggésrendszerbe ágyazódik be. A direkten művészeti kérdések rovására Justus itt többet foglalkozik világgazdasági és világpolitikai témákkal. Ismerteti az oroszországi forradalom, illetve az olasz fasizmus eseménytörténetét,<sup>69</sup> s a jelent, egészében, két világháború közötti korszakként értelmezi. A háború — állapítja meg — minden olyan társadalmi rendszer velejárója,

<sup>65</sup> Justus Pál: „Kassák Lajos árnyékában”, *Együtt* 1928/4, 35. o. — Justus visszaemlékezése szerint a cikk megjelenése után az ifjú Illyés fölháborodottan tiltakozott ama föltételezés ellen, hogy ő Kassák árnyékában lenne. („Kassák a munkásmozgalomban”, uo. 22. o.)

<sup>66</sup> I. m. 36. o.

<sup>67</sup> Justus Pál: „Előljáró beszéd Ernst Toller 'Hoppla, wir leben' c. drámájához”, *Együtt* 1928/3, 11. o.

<sup>68</sup> Justus Pál: „Cikk-cakk esték a Zeneakadémia kistermében”, *Együtt* 1928/3, 35. o.

<sup>69</sup> „Az orosz forradalom naptára, *Munka* 12. sz. (1930), 365. o.; „A fasizmus másik arca”, *Munka* 6. sz. (1929), 169. o.



amely „anarchikus egyéni gazdálkodáson vagy hatalmi csoportok versenyén épül fel”.<sup>70</sup> A monopolizációs időszakban a piacokért való versengés a háború fő oka, és a szervezett kapitalizmus versenyt kiküszöbölő kísérletei lényegében eredménytelenek maradnak. A fegyverkezés folytatódik, s ez a háborúra való készülődéssel azonos. De „az imperialista kapitalizmus piacainak, érdekszféráinak [ . . . ] szövevényében ma már csak világháború lehetséges, illetve minden látszólag lokális surlódás kontinentális, sőt világháborúvá szélesül”.<sup>71</sup> E perspektíva elkerülését pedig — úgymond — csak nemzetközi méretű tömegakció teszi lehetővé.

Külön tanulmányi szentel Justus a mezőgazdaság világhelyzete témakörének.<sup>72</sup> Egyrészt az agrártechnológia elmaradottságát, az ipar és a mezőgazdaság között létező technikai ollót regisztrálja. Másrészt a parasztság konzervativizmusát, illetve az ezzel összefüggő falu—város ellentétet emeli ki, ami mind a tőkés államokban, mind Szovjet-Oroszországban fennáll. Véleménye szerint azonban a közeljövőben radikális változások várhatók: gyors technikai fejlődést jósol a mezőgazdaságban, aminek következtében a kisbirtok elszegényedik, s a tőkés kisüzemet fölfalja a nagyüzem. Ily módon a kapitalizmusban megszűnik az ipari és az agrárproletariátus ellentéte, és Justus lehetőséget lát arra is, hogy belátható időn belül napirendre kerüljön földműves termelőszövetkezetek alakítása.

Az ipari munkásság perspektíváival Friedrich Sternberg *Der Imperialismus und seine Kritiker* című könyvének egyetértő ismertetése kapcsán foglalkozik.<sup>73</sup> A művet Rosa Luxemburg akkumulációelméletének továbbfejlesztéseként értékeli: Sternberg is arra mutat rá, hogy az ipari országok gazdasági fejlődése a gyarmati és félgymarmati területekre való behatolás függvénye. Ennek révén a kapitalizmus — első, expanzív korszakában — a munkanélküliséget és a dolgozók nyomorát jelentős mértékben át tudta hárítani a gyarmati munkásságra, a fináncióke beözönlése azonban helyi kapitalizálódást és elzárkózó gazdaságpolitikát eredményezett.<sup>74</sup> Ezt a folyamatot erősítette a kínai és az orosz piac elvesztése, illetve Közép- és Dél-Amerika viszonylag gyors iparosodása. A további külső terjeszkedés lehetőségének fölszámolódása miatt az európai proletariátus helyzeti előnye megszűnik, a munkanélküliek száma földuzzad — fogalmazódik meg 1930-ban az akkori világhelyzet értékelése.

A szocialista elmélet és a nemzetközi munkásmozgalom válságának okait Justus több írásban is vizsgálja. A legfőbb okot a munkásság megosztottságában, egységének hiányában látja: a frakcióharcok nem teszik lehetővé az elméleti munkát és az elméleti kritikát. A napi politika alkalmazott teóriát használ, így az eredetit mindenkorai céljai szerint deformálja, viszont az elmélet fejlődésének előfeltétele: bizonyos függetlenség a napi politika megkötöttségeitől. A pártfrakciók versengése tehát kizárja egységes

<sup>70</sup> Justus Pál: „Háború után, háború előtt”, *Munka* 7. sz. (1929), 208. o.

<sup>71</sup> Uo.

<sup>72</sup> Justus Pál: „A mezőgazdaság világhelyzete”, *Munka* 10. sz. (1929), 304. o.

<sup>73</sup> Justus Pál: „Friedrich Sternberg új könyve”, *Munka* 13. sz. (1930), 412. o.

<sup>74</sup> „Háború után, háború előtt”, uo. 208. o.

elmélet kikristályosodását, ami viszont „a marxizmus ‚revízióinak’, a jobboldali opportunizmusnak és a baloldali blanquizmusnak a veszedelmét rejtí magában”.<sup>75</sup> „Rosa Luxemburg és Lenin óta — vélekedik Justus — mintha csak részletmunkásai akadnának a marxi gondolatnak, szociáldemokrata és kommunista oldalon egyaránt. Maga a munkásmozgalom kettészakadása az elmélet legkiválóbbjaiból gyakran debattereket csinált mind a két pártban — a pártok részletszempontjainak harcosait —, s e napi és taktikai harcok mellett mintha abbamaradt volna a marxizmus alkalmazása és továbbépítése az új jelenségeknek, a társadalom és gazdaság új fejlődési periódusának megfelelően.”<sup>76</sup> Ez a helyzet azonban visszahat a gyakorlatra: mert forradalmi elmélet nélkül valóban nincs forradalmi mozgalom.

Nemzetközi méretű válságtünet a társadalmi-politikai aktivitás hiánya. A tömegek energiáinak megszervezésére, értékeli a helyzetet Justus, sem a II., sem a III. Internacionálé nem törekszik igazán: a szociáldemokrata pártok csak a választásokra, a kommunisták pedig elsősorban demonstrációkra mozgósítanak. Vagyis egyaránt megmaradnak a tömegenergiák töredékének hasznosításánál, a tömegek időleges mozgósításánál. A munkásmozgalom alapjának „az érzelmi lelkesülést, a nem öntudatosított lázadást, a komoly forradalmi munkára nem transzformált elégtelenséget tekintik, a forradalmi szervezeteit kiépítő [ . . . ] mozgalom helyett”.<sup>77</sup> A II. Internacionálé gyöngesége — állapítja meg — már a világháború idején kiderült, azóta pedig a szervezet teljesen reformistává vált. A „legutolsó évek ’illegális’ mozgalmi viszont megmutatták, hogy a III. Internacionálé feltétlen és könyörtelen centralisztikus szervezeti formái korrumpálják és igen sokszor elgáncsolják a tömegmozgalma-kat”.<sup>78</sup> A sztálini politikát két alapkérdésben bírálja Justus. (1) A baloldalon belüli egységet is lehetetlenné teszi azáltal, hogy kiközösít — többek között — olyan elmélet, mint Korsch, Zetkin, Thalheimer, Souvarine, Preobrazsenszkij, Trockij, Krupszkaja, Zinovjev.<sup>79</sup> (2) A munkásmozgalmi megfontolások elé helyezi a nemzetieket. Szovjet-Oroszország — mondja ugyanis Justus — a gazdasági újjáépítés útjára lépett. E nemzeti szempontból helyesnek tekinthető törekvés viszont, természetesen, megváltozott külpolitikát implikál: lemondást a világ permanens forradalmasításáról. A válságjelenségek azonban éppen ellenkező irányú program aktualitására hívják föl a figyelmet: arra, hogy időszerűvé vált az eddiginél precízebb szervezeti formák létrehozása. A nemzetközi monopolkapitalizmus ellen „egységes és nemzetközi mozgalomra, zárt és minden pillanatban aktivizálható szervezetekre, új, tudatosabb, távolabb tekintő taktikára van szükség”.<sup>80</sup>

Magyarországon — véli Justus — fasiszta áttörés előtt állunk, ezért létfontosságú lehet a munkásság aktivizálása. De a tömegekkel való kontaktusteremtés legelső

<sup>75</sup> Justus Pál: „A szocialista szabadiskoláért”, *Munka* 13. sz. (1930), 392. o.

<sup>76</sup> Uo.

<sup>77</sup> I. m. 393. o.

<sup>78</sup> I. m. 392. o.

<sup>79</sup> Justus Pál: „Trockij (Recenzió Trockij ’Mein Leben’ c. könyvéről)”, *Munka* 14. sz. (1930), 426. o.

<sup>80</sup> „A szocialista szabadiskoláért”, uo. 393. o.

föltétele: iskolázottságuk.<sup>81</sup> Ezt a célt kívánja szolgálni a Munka-kör által kezdeményezett szocialista szabadiskola, amely, a pártdekektől függetlenül, a munkásmozgalom egészének érdekeit nézi: törekvése a mindenkori taktika és a végcél egységének biztosítására irányul. A valóban szocialista mozgalom specifikuma, hogy — úgymond — „napi teendőit, részletmunkáit egységes terv szerint, a végcél szem előtt tartásával állítja be és végzi el”.<sup>82</sup> A munkásegység megteremtésével kapcsolatban Justus a hangulati-indulati beállítódáson túllépő tudatosság kérdését helyezi középpontba. A „szocializmusban — hangsúlyozza — nem egyesek érzelmi kielégülését és nem romantikát, hanem tudományt, tudományos alapon felépített, tervszerű mozgalmat” látunk.<sup>83</sup> Ebből kiindulva polemizál a 100%-kal, mondván: „Mi nem akarjuk a világforradalmat határidőre leszállítani”, hanem elsősorban „a munkásság önmagát felszabadító mozgalomát” kívánjuk erőssé, harcképesse tenni.<sup>84</sup> És ugyanerre az elméleti álláspontra helyezkedve emeli ki Max Hoelz példáját, aki a börtönben tudott anarchista lázadóból osztálytudatos szocialistává formálódni.<sup>85</sup>

Ady halálának tizedik évfordulójára írt megemlékezésében is az aktuális vonatkozásokat emeli ki Justus. Ady társadalmi jelentőségét abban látja, hogy körülötte szerveződött a feudális Magyarországgal szembeni egységfront.<sup>86</sup> Érdemének tekinti, hogy költészete híven tükrözi vissza korának ideológiai zűrzavarát. Ugyanakkor e költészet szellemi heterogenitása volt az előfeltétele annak, hogy benne „mindenki megtalálja önmagának és a legellentétebb elveknek igazolását”.<sup>87</sup> Ady szimbólumköltészetében Justus a miszticizmushoz való vonzódást lát, s a munkásegység megteremtése, a munkáskultúra számára alkalmatlannak ítéli az ilyen, eszmei tisztázatlanságon, félreértéseken alapuló és pontatlan kifejezésmódból fakadó egységet. Főként csak azok a szocialisták vindikálják maguknak Adyt — hangsúlyozza —, akik „érzelmi alapon szocialisták, akiket valamilyen személyes bánatalom, egyéni élmény, vagy a kapitalizmus ’gonoszsága’ feletti elszörnyűködés vitt az öntudatos munkásság táborába”.<sup>88</sup>

Justus tehát szocialista tartalmú művészetet akar a munkássághoz közvetíteni, s a szocialista jellegnek kettős — ideológiai és esztétikai — vonatkozását húzza alá. Ebben a meghatározásban — írja — „érték- és mesterségbeli követelés is foglaltatik: nem

<sup>81</sup> Trockij alapvető érdeméért emeli ki Justus, hogy látta: a forradalom fönmaradása az emberek minőségén múlik, s ezért a legpolitikusabb időben is hangsúlyozta a művészeti-kulturális kérdések fontosságát. („Trockij”, uo. 427. o.)

<sup>82</sup> „A szocialista szabadiskoláért”, uo. 392. o.

<sup>83</sup> Justus Pál: „Tíz évvel Ady halála után”, *Munka* 5. sz. (1929), 136. o.

<sup>84</sup> Justus Pál: „Helyreigazítás”, *Munka* 9. sz. (1929), 288. o.

<sup>85</sup> Justus Pál: „Max Hoelz önéletrajza”, *Munka* 7. sz. (1929), 220. o.

<sup>86</sup> „A kibontakozó kapitalizmus vezérei mellett a modern szakszervezeti mozgalom úttörője, kispolgári radikalizmus és nyugat felé bámuló dekadencia, sovén nacionalizmus és forradalmi nemzetköziség kavargó Ady körül.” („Tíz évvel Ady halála után”, uo. 136. o.)

<sup>87</sup> Uo.

<sup>88</sup> Uo.

jelenthet frázisokkal takart tehetségtelenséget, sem a mozgalomtól távolabb álló költők vörösrre átfestett erőlködéseit”.<sup>89</sup> Egyúttal leszögezi: a másik oldal tehetséges költőinek (így Adynak) alkotásai szintén magas esztétikai igényeknek képesek eleget tenni. Ebben az értelmezésben tehát nem esik egybe a művészi és az eszmei kritérium: a két, eltérő szempontnak való megfelelést külön mércén kell mérni. A Munka-körben többen is foglalkoztak a munkáskórusok, szavalókórusok lehetőségeivel. Justus a munkástörekvések sajátos termékeként értékeli a szavalókórusokat. Megítélése szerint ezek „arra hivatottak, hogy egy feltörekvő osztály egységes akaratának s egy épülő új kultúrának reprezentánsai legyenek”.<sup>90</sup>

A Munka-körrel való szakítás után Justus — érzékelve annak fontosságát — ismételten visszatér a mezőgazdasági válság kérdéskörére. Általánosan elterjedt vélemény — fogalmaz —, hogy a szocialista mozgalomnak más föladatai vannak az agrár és az ipari túlsúlyú országokban. Davidnál a mezőgazdaság fejlődési tendenciája, Kautskynál, Leninnél, Trockijnál, Varga Jenőnél stb. a mezőgazdaság fejlődési tempója különbözik alapvetően az ipari kapitalizmusétól. Így az agrárválság megoldása elválik a szocialista törekvésektől: a munkásmozgalom agrárpolitikájának nincs szerves kapcsolata a szocialista követelésekkel. A politikai ellenfeleknek ez a teoretikus hasonlósága — véli Justus — abból fakad, hogy a „politikai exigenciák diktálta agrárpolitikához akarnak különböző oldalakon elméleti alapot teremteni — és mert a politikai exigenciák nem a marxi proletár szocializmus politikai exigenciái”, ezért szerintük „a marxi elméletet is át kell gyúrni, meg kell szelidíteni, szalonképessé tenni, hogy méltó alapja legyen a szalonképessé váló gyakorlatnak”.<sup>91</sup> Az 1928 óta tartó agrárválság azonban — úgymond — fölszámolja az ipar és a mezőgazdaság közötti antagonizmus látszatát. Az adott kérdés Magyarországra vonatkoztatva pl. konkrétan a következőképpen fest: vajon ebben az agrár túlsúlyú országban a feudalizmusból a kapitalizmusba való mezőgazdasági átmenet (a feudálisztikus agrárviszonyok tőkés viszonyokká alakítása) van-e napirenden, vagyis a feudális és a polgári erők küzdelme folyik-e, amelyben a munkásosztálynak az utóbbit kell támogatnia? A kapitalizmus kezdetén — hangsúlyozza Justus — a feudális nagybirtok valóban gátolta a polgári fejlődést, és azokban az országokban, ahol a nagybirtok lassan kapitalizálódott (így Poroszországban, sőt Angliában — és persze Magyar-

<sup>89</sup> Justus Pál: „Szavalókórus-antológia”, *Munka* 4. sz. (1929), 128. o. Vö.: „Nem megverselt marxista tézisekben és nem vezércikk-frázisokban látjuk az új költészetet, a kollektív költészetet.” („Tíz évvel Ady halála után”, uo. 136. o.)

<sup>90</sup> „Szavalókórus-antológia”, uo. 128. o. — A szavalókórusral kapcsolatos elképzelések illusztrálására érdemes megemlítenünk egy másik szerző véleményét is. A szavalókórus — írta Justus György — „nem csupán az egyéniség mindenféle megnyilatkozásának idézete, hanem egy közös életakarattal bíró tömeg egységes, egyöntetű és egy nivón mozgó közlőformája. [...] bizonyos eltagadhatatlan ténymegállapításokat addig ismétel, míg az ismétlés ritmusa egységes lendületbe nem hozza a felvevők teljes lelki beállítottságát. Módszerében tehát közös a vallásos tömegható eszközökkel, de azonos az amerikai üzleti és politikai propaganda-eljárással is”. („Szavalókórus”, *Munka* 1. sz. (1928), 15. o.)

<sup>91</sup> Justus Pál: „Az agrárkérdés lényege”, *Kortárs* 10. sz. (1930), 66. o.

országban is), jelentős feudális hatalmi pozíciók maradtak fenn. De a késői kapitalizmusban megfordult a helyzet: a nagybirtok (a centralizált tőke, a fejlettebb technika révén) a tőkés fejlődés fölgyorsítójává lép elő. A gazdasági monopolkapitalizmus és a politikai fasizmus időszakában a tőkésosztály a szocializmus ellen egyfajta szövetségre lép a feudalizmus hatalmi maradványaival. Ebben az esetben bizonyos feudális eredetű formák (természetbeni bér, szervezkedési és sztrájktilalom stb.) siettetik a mezőgazdaság kapitalizálódását. „Ez a magyar fasizmus gazdasági bázisa” — mondja Justus.<sup>92</sup>

Ilyen körülmények között a proletariátusnak nem a feudalizmus, hanem a monopolkapitalizmus ellen kell harcolnia. Annál is inkább, mert a válságot többnyire csak a nagybirtokok vészeli át: a kisbirtok tönkremegy és eltűnik. A kisbirtokosok proletarizálódásával, bérmunkásokká alakulásával átrendeződés megy végbe a mezőgazdasági osztályviszonyokon belül: letisztul a mezőgazdasági osztályfront — a nagybirtokosok és a birtoktalanok küzdelmévé egyszerűsödik. Ily módon, Justus szerint, megkérdőjelezhető egy esetleges földosztás progresszív hatása és egy erre törekvő agrárpolitika aktualitása is. Helyette „messzetekintő komoly szocialista agrárprogramok kidolgozása válik szükségessé. A föld felosztásának követelése, mint nagy termelőegységek szétदारabolása, a marxi szocializmussal mindig ellentétes formula volt, noha szükségszerűsége és agitatorikus ereje a közelmúltra vonatkozólag nem vitatható. De most kihull alóla a gazdasági bázis.”<sup>93</sup> Az első agrárforradalom Nyugaton szétverte a feudalizmust. Jelenleg — vallja Justus — egy második agrárforradalom előtt állunk, amely új lendületet adhat a szocialista mozgalomnak. De ehhez az is szükséges, hogy a szocialista mozgalom irányt adjon az agrárforradalom végigvezetésére: „Kell, hogy a szocialista agrárprogram se legyen az első (nálunk elvetélt) agrárforradalom követeléseinek pusztá ismétlése.”<sup>94</sup>

### 3. MONOPOLTŐKE ÉS FASIZMUS

1945-ben jelenteti meg Justus *A szocializmus útja (Az osztályháború új felételei)* című, 1942-ben befejezett könyvét. A mű központi témája — érthető módon — a fasizmus, amelynek győzelmét Justus, a munkásmozgalom oldaláról tekintve, a reformista politikával magyarázza. Szerinte döntő stratégiai hibának számít, ha a napi küzdelem és a végcél, a reform és a forradalom elszakad egymástól: e mozzanatok szembeállítását, így a forradalmi végcél ideologikussá tételét rója föl — tévesen — Rosa Luxemburnak is. És ugyanebben a metodikai vétségben (konkrétan a végcél gyakorlati föladásában) marasztalja el a trade-unionista illetve bernsteinista politikát.

A trade-unionizmus — hangsúlyozza Justus — ellentétes a proletár osztálytudattal: benne a munkástörekvések polgári tudatformában fejeződnek ki. Hasonló a helyzet a

<sup>92</sup> I. m. 67. o.

<sup>93</sup> Uo.

<sup>94</sup> Uo.

reformista elképzelésmóddal, amely nem lép túl a polgári empirista szemléleten. Ebből eredő vulgármaterializmusa — politikai tehetetlenségét leplezendő — minden társadalmi prognosztizálást, „jóslást” tudománytalannak minősít, és távlati programja is beéri a szocializálásnak nevezett államosítás igényével. A reformizmus mozgalmi gyakorlata olyan munkástudatot termel ki, amelyben elkülönül egymástól a politikai és a napi gazdasági harc: a proletariátus ily módon a bérkérdésekre koncentrálnak és különböző szociálpolitikai követelésekkel áll elő. Életszínvonalának emelkedése miatt közvetlenül érdekelt a nemzeti sikerekben, ezért a jelenbeli és a nemzeti szempontokat preferálja saját perspektivikus érdekeinek rovására. „Az emelkedő életszínvonal, az emelkedő biztonság alapvető élménye a kontinentális munkásöntudatot is annál erősebben befolyásolta — állapítja meg Justus —, minél jobban ’polgárosodott’, a munkásság, ami alatt nemcsak a jobb életet, polgári életformákat értjük [. . .], hanem a polgári tudatformákat, a nyersen empirikus, történelmi távlatokban gondolkodni képtelen, vulger-materialista gondolkodásmódot (ezért vált a ’marxista centrum’ által hangoztatott ’szocialista végcél’ oly könnyen és gyorsan ideológiává) és a tisztán utilitarista értékrendszert is.”<sup>95</sup> Justus a reformizmust egészében véve elméleti kapitulációnak minősíti, amely a proletariátust (és egyáltalán az embert) nem tekinti történelme alanyának. Roberto Michels-szel vitázva (aki szerint az elnyomított munkásosztály csak reformista mozgalomra képes), Justus megállapítja, hogy a proletariátusban megvan a képesség tényleges távlati érdekeinek fölismérésére és az erre épülő osztálycselekvésre. Ezért is hangsúlyozza, hogy a teoretikus tevékenység a munkásság küzdelmeinek egyenértékű részét képezi.<sup>96</sup>

Justus elemzéseinek fő elméleti értéke talán nem is annyira a trade-unionista és reformista teória és politika fogyatékoságainak kritikájában, hanem ezek ontikus összefüggéseinek fölmutatásában rejlik. A trade-unionizmust — mondja — nem lehet egyszerűen polgári jellegű irányzatként kezelni — ez a proletariátus fejlődésének egyik, történelmileg meghatározott szakasza. A reformista osztálytudat — hangsúlyozza — szintén munkásöntudatnak számít: irányát a kizsákmányolás szabja meg. Nem írható pusztán a munkásarisztokrácia számlájára, hiszen a dolgozók többsége így gondolkodik.<sup>97</sup> Részesedik az extraprofitból, a nemzetgazdaság eredményeiből — így érdekelt mindenkori fogyasztási szintjének növelésében, a nemzeti sikerekben. E kettős kötődés (egyidejű kizsákmányolásellenesség és fogyasztáscentrizmus) hatását összegzi a következő megállapítás: „Eddigi története folyamán a proletariátus gondolkodásá-

<sup>95</sup> *A szocializmus útja*, 126. o.

<sup>96</sup> Vö.: A „forradalmi elmélet nélkül nincs forradalmi gyakorlat” tétel kettős jelentése: (1) „aki nem ismeri, vagy elhagyja a marxizmus elméleti alapját, az akarva, akaratlanul eltávolodik a munkásosztálytól”; (2) „a szocialista politikához biztos és megingathatatlan elméleti alap kell”. (Bevezetés G. Plehanov: *A marxizmus alapvető kérdései* c. könyvéhez, 7. o.)

<sup>97</sup> Vö.: A reformizmus „megőrizte ugyan a marxi frazeológiát, de az elmélet és gyakorlat viszonyát illetően visszaesést jelentett a Marx előtti színvonalra”. Ugyanakkor „a reformista korszak bér- és választójogi harcai vitathatatlanul osztályharcok”. (Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, 20. o.)

nak iránya mindig ellentétes volt tudatformáival, aminek következtében életformája, életfelfogása [...] állandóan polgári maradt, politikai beállítottsága viszont többé vagy kevésbé tudatosan antikapitalista volt.”<sup>98</sup> Ez alól a kommunista mozgalom sem kivétel: neki sincs elvileg más tudatformája, mint a reformizmusnak — nem sikerült sajátosan proletár osztálytudatot létrehoznia, azaz olyan egységes életfolyamat tömegigényét kialakítani, amely túllép a hagyományos (politikai államot és eldologia-sult piacgazdálkodást kölcsönösen föltételező) struktúráján.

A reformizmus Justus szerint döntő szerepet játszott a fasiszta politika sikereiben. Elméleti kapitulációja a *status quo* gyakorlati elfogadásához vezetett, amikor lemondott arról, hogy a proletárszocialista cél nevében mozgósítsa a tömegeket, és valóban hatékony eszközöket vegyen igénybe. Ezért alapvető felelősség terheli a mozgalom válságáért, s a faszizmus térnyeréséért és hatalomra jutásáért. A „munkás-mozgalom jelentős része — írja — azonosította a szocializmust a maga reformista politikájával, sőt éppen a változás éveiben a ’kisebbik rossz’ elgondolása alapján a status quo védelmében merítette ki minden agitációs és politikai erejét, vagy éppen átvette a fasiszta mozgalmaktól a kispolgárság részére készült jelszavakat”.<sup>99</sup> E törekvések „közös tragédiája, hogy szintén ideologikussá lettek, s a valóságban azt az eredményt érték el, amelynek megakadályozását célul tűzték ki, s amelynek kedvéért lemondtak összes hatékony fegyvereik alkalmazásáról: nemcsak hogy nem sikerült a kispolgárság ízléséhez való alkalmazkodással, a proletárszocialista követelések feladásával, a ’nemzeti’ (tehát elsősorban kispolgári) jelszavak átvételével a proletarizálódó kispolgári tömegeket a munkásosztály vezetése alatt harcra vinni, hanem éppen ellenkezőleg: a kispolgárság, a parasztság s a munkásosztály egy része a szocialista munkásréteg nélkül, sőt ellene vette fel a harcot az elviselhetetlennek érzett helyzet azonnali megváltoztatásáért. S mert a szocializmus nem lehetett a harc céljává, a nemzetiszocializmus lépett helyébe”.<sup>100</sup>

A reformista politikához hasonlóan ítéli meg azonban Justus a népfront történelmi szerepét is. A faszizmus—antifaszizmus front — állapítja meg — keresztezi az osztályhatárokat, s a szocializmus—kapitalizmus ellentét helyére a „demokrácia vagy faszizmus” alternatívát állítja. A munkás—tőkés antagonizmust ennyiben másodlagos kérdéssé degradálja, a politikai harc ily módon nem a munkás- és a tőkésosztály, hanem két, egyformán tőkés törekvés között zajlik. E stratégia elhibázott voltára Justus a francia népfront esetét hozza föl példaként. A francia szocialisták szövetségre léptek valamennyi antifaszista erővel — a népfrontban így egymással kibékíthetetlen osztálytörekvések éltek együtt. Kénytelenek voltak figyelembe venni mind a munkásság, mind a középosztály, mind a nagytőke gazdasági elképzeléseit; eleget kellett tenni a munkások szociális követeléseinek, amelyek terhét a középosztályra hárította át a nagytőke. Ez azonban, a középosztállyal kívánt szövetség helyett,

<sup>98</sup> *A szocializmus útja*, 153. o.

<sup>99</sup> I. m. 82. o.

<sup>100</sup> I. m. 83. o.

ellentétéhez vezetett. Justus következtetése: a döntő társadalmi kérdés nem a fasizmus veszélye, hanem továbbra is a tőke—munka antagonizmus, amelynek az előbbi csupán alesetét képezi. Ezért az öntudatos munkások nem egyszerűen a fasizmussal, hanem az egész kapitalista rendszerrel állnak szemben. A proletárfront helyébe lépő osztályközi szövetségek a munkásság és a munkáspártok időleges gyöngeségét jelzik — objektív funkciójuk pedig a főnálló kapitalista rend védelmezése. A részleges megoldásra törekvés ezért sikertelenségre ítélt pozíció. A proletariátus kizárólagos föladata — vallja Justus — „győzelemre vinni — nem a demokráciát a fasizmus ellen, hanem a szocializmust a kapitalizmus ellen. Ez egyben a fasizmus elleni eredményes küzdelem egyetlen — bár egyelőre elvontan kijelölt útja is”.<sup>101</sup> Illetve, a másik oldalról megfogalmazva: mivel „a fasizmus ellen csak a szocializmus képes eredményesen harcolni, a polgári, csak-politikai, ideologikus 'fasizmus vagy demokrácia' ellentét helyébe a kapitalizmus vagy szocializmus alternatívája lép”.<sup>102</sup>

Megjegyzendő, hogy a fasizmus kategóriáját Justus nem a dimitrovi értelemben használja. Abból indul ki, hogy a szocialista elmélet is válságon ment át, és nem tudta tudományosan földolgozni az új jelenséget. Így látványos zűrzavar keletkezett a fasizmus fogalma körül: egyesek politikai kalandorok kísérletét, mások pusztán diktatórikus politikai uralmat, vagy a parlamentarizmus és a demokrácia totális ellentétét látták benne. Justus véleménye szerint mindezek csupán formai jegyek. Számára a fasizmus nem elsődlegesen politikai jelenség, ő a monopolkapitalizmus általános gazdasági-társadalmi mozgásaiból próbálja azt megérteni. Megfogalmazása szerint a „fasizmus gazdaságilag a monopolizáció diktatúrája [...] Politikai oldalát tekintve a termelőeszközök jelentős részének tulajdonosává váló állam totális politikai hatalma, az állam és a monopolisztikus párt összeolvadása, a magas állami bürokrácia és a legnagyobb tőkések rétegének egybeszövődése. Tömeg-ellenforradalom, vagy ha úgy tetszik, ellenforradalom alulról, bár az alulról rohamra induló erőket felülről irányítják. A tőkekoncentráció politikai és társadalmi konzekvenciáinak levonása, a koncentráció továbbfokozása ugyanezen folyamat áldozatainak tömegmozgalma által.”<sup>103</sup> Szociológiailag éppen abban különbözik a tőke-diktatúra más formáitól, hogy képes tömegeket felsorakoztatni maga mögött.

A „demokrácia vagy fasizmus” jelszó elutasítása Justusnál alapvetően monopolkapitalizmus-értelmezéséből következik. Végső fokon Leninhez kapcsolódó megállapítása szerint a versenykapitalizmus adekvát politikai formája a demokrácia (a politikai szabadverseny), a monopolkapitalizmusé az állam monopolhelyzete. A profitráta emelése a világválság után csak mesterséges állami eszközökkel biztosítható: a fejletlenebb országok rovására, illetve a reálbérek csökkentésével. Az állam ily módon közvetlen gazdasági tényezővé válik, s a nagyvállalatok pozíciójának stabilizálására törekszik. Az „államosodó monopolizáció és a nagytőkések által

<sup>101</sup> I. m. 53. o.

<sup>102</sup> I. m. 161. o.

<sup>103</sup> Justus Pál: „Mi a fasizmus?”, *Szocializmus* 1945/1, 35. o.



kisajátított állam”<sup>104</sup> viszonyában nem alakul ki lényegesebb érdekellentét. Konfliktusok keletkeznek viszont az ipari tőke és a banktőke között: a hitleri és a roosevelti politikára egyaránt jellemző állami pénzleértékelések érzékenyen érintik a banktőkéséket. A kereskedelmi közvetítések kikapcsolására való törekvés nyomán pedig a monopoltőke a nem-monopoltőkével és a kereskedőtőkével egyaránt szembekerül. A jelzett összefüggések — Justus elemzése szerint — mind a fasiszta, mind a polgári demokratikus politikai berendezkedések általános jellemzői. A „legtisztább demokráciák” és a faszizmusok működése is a modern kapitalizmus gazdasági, társadalmi, továbbá ideológiai fejlődéstörvényeivel magyarázható. Mindkét rendszertípus ugyanazon termelési-társadalmi szerkezeten nyugszik: közös gyökerük a monopoltőke immanens természete. A faszizmus szintén a régi termelési mód fönntartásán munkálkodik; kialakulásának ugyancsak döntő tényezője, hogy a tőkés általános osztályérdekeit a monopoltőke állama képviseli.

Demokrácia és faszizmus küzdelme így — állapítja meg Justus — valójában a tőke két frakciója között zajlik. De mindkét frakció kispolgári és proletár erőket is fölvonultat a maga oldalán. Ennek magyarázata, hogy a válság idején jelentős rétegződés ment végbe a munkásosztályon belül, s a proletártudat kettéhasadt. Azok, akiknek sikerült folyamatosan dolgozni, érdekelték maradtak a *status quo* fönntartásában — így általában a reformista törekvésekhez kapcsolódtak. A munkanélkülivé váltak többsége viszont kiábrándult a reformista mozgalomból, és a fasiszta propaganda hatása alá került. Ez az összefüggés arra is rávilágít, hogy politikai szinten nem érvényesülnek a hagyományos osztályfrontok: a szokásos osztályharcok idején viszonylag homogén erők állnak szemben egymással, az „osztályháborúban” viszont nem-homogén tömegek harcolnak szintén nem-homogén tömegek ellen. A nemzetiszocializmus a gazdasági válságért a kapitalizmust teszi felelőssé, s így jelentős, antikapitalista érzelmi beállítottságú erőt tud maga mögött fölsorakoztatni. Fő eszköze: a nemzeti szempontnak a propaganda középpontjába való állítása. „Minél nagyobb a valóság nyomása, annál erősebben kell adagolni [. . .] a misztikus-vallásos ideológiát, hogy a monopoltőke diktatúráját ne csak tűrje, de személyes-nemzeti ügyként cselekvően és lelkesen vállalja” az állampolgár. A munkásosztálynak szóló propaganda realiztikusabb elemeket is tartalmaz: az osztályharcot „népek osztályharcává, proletárnemzetek és plutokráciák ellentételévé változtatva alkalmazza”.<sup>105</sup>

A kérdés másik oldala, hogy a válság idején mutatkozó akkumulációs zavarok kiküszöbölését a tőke a faszizmustól várja. Ezért kapott támogatást a faszizmus a magas szerves összetételű iparágak tőkéseitől, s mivel az ossztőke számára is — Justus megítélése szerint — a faszizmus volt a legmegfelelőbb megoldás, a kapitalisták többi frakciójára ezt rákényszerítették. (Például az autarkia-törekvések költségeit túlnyomórészt a kereskedőtökére hárította át az állam.) Társadalmi bázisának

<sup>104</sup> *A szocializmus útja*, 63. o.

<sup>105</sup> I. m. 84. o.

heterogenitása megköveteli a fasizmustól, hogy két arca (a nagytőke illetve a tömegek felé fordított arca) között tökéletes munkamegosztást hozzon létre. Ideológiája — véli Justus — eleget tud tenni e kettős feladatnak: egyidejűleg képviseli a tőkekoncentráció érdekeit, s ugyanakkor harci vallás, „forradalmi lobogó” a tőkekoncentráció áldozatai számára. Meghatározó szerepet játszik ebben a nemzettel azonosított állam. Az adott körülmények között az állam feladata „a munkásosztályt mintegy állandó mesterséges izgalomban tartani, így a tömegeket a 'közös nemzeti' érdekekhez kötni, lehetőleg kivonva őket a valóság pszichikai hatásai alól”.<sup>106</sup>

Jóllehet a fasizmus sikereinek egyik fő tényezője az ideológia — írja Justus —, mégsem kezelhető egyszerűen a tömegek becsapásaként. Sokkal inkább olyan politikának kell tekinteni, amely az adott társadalmi elégedetlenségre épít, s hatékonyan számol a meglévő szociális erőkkel és törekvésekkel. Így tényleges gazdasági eredményeket is képes fölmutatni. A nemzeti gazdaságpolitika egyik alapvető törekvése: alacsony — külföldön versenyképes — önköltséggel termelni. Ez föltételezi az állami tervezés (és az ebből következő nagyarányú állami megrendelések) bevezetését, föltételezi továbbá a termelés folytonosságának megvalósítását, ezért a munkások és tőkészek közötti konfliktusok elkerülését. Ennek biztosításában jelentős szerepet játszik a dolgozóktól áldozatvállalásokat követelő, a közös nemzeti szempontokat hangsúlyozó ideológia, valamint a deklarált cél érdekében kiépített intézményrendszer.<sup>107</sup>

A régi, osztályalapon fölépülő munkásszervezetek helyébe döntően nemzeti szempontok alapján szerveződők lépnek. Az előbbieket szétzúzása után a „munkásosztályt nem lehetett 'egyedül hagyni'. Új szervezeteket kellett alkotni — ismét csak állami ellenőrzés, sőt állami irányítás mellett —, amelyek az általános osztályérdekekkel szemben partikuláris üzemi, szakmai vagy nemzeti érdekeket állítanak előtérbe, természetesen tőkés és munkások 'közös érdekeit'. S ha esetleg a 'közös' érdekek állandóan hangsúlyozott, gyűlésekkel, sajtóval, rádióval szinte a tömegekbe kondicionált ideológiáján időnként mégis átütne az alapvető osztályérdek-ellentét, döntőbíróként, sőt voltaképp tényleges vezetőként az állam, illetve az állampárt megbízottja szerepel, az államé, amely soha nem volt olyan nyilvánvalóan és tudatosan az 'ideális összkapitalistával' azonos, mint ma.”<sup>108</sup> A fasizmus tehát képes arra, hogy dolgozók tömegeit hatékonyan integrálja. Ugyanakkor Justus egy — a munkásmozgalom szempontjából — pozitív következményét is fölismerni véli: leleplezi a monopoltőkés állam természetét, és kielezi a társadalmi antagonizmusokat. Az anarchikus versenykapitalizmus idején érthető módon a szocializmusban megvalósítandó tudományosság, tervszerűség állt a proletariátus elméletének homlokterében. A

<sup>106</sup> I. m. 61. o.

<sup>107</sup> Justus idézi Göbbelst: „A munkásoknak a termelés újraindításának e hónapjaiban jórészt olyan bérekkel kellett beérniök, amelyek nem voltak elegendők népünk magas kultúrfokának megfelelő életszínvonal fenntartására. Páratlan hősiességgel vetették alá magukat e feladatnak.” (I. m. 56. o.)

<sup>108</sup> I. m. 60—61. o.

fasizmus hatására viszont a szabadságért (az osztály fölszabadításáért) megvívandó harc kerül a tudatosabb munkások gondolatvilágának középpontjába.

A fasizmus, sőt egyáltalában a monopolkapitalizmus — Justus megállapítása szerint — az élet minden területén politizálja, politikai síkra helyezi át az alapvető társadalmi ellentmondásokat. Bérharcaik során közvetlenül az állammal kerülnek összeütközésbe a munkások, ami döntő gyakorlati és tudati következményekkel jár. 1. Az üzemekben „a tőkessel való szembenállás szükségszerűen államellenes magatartássá (vagy legalább és egyelőre) gondolkodássá válik”,<sup>109</sup> a munkásokban tudatosul: a „gazdasági felszabadulás konkrét útja az államhatalom elleni felkelés”.<sup>110</sup> Az állammal szembekerülő munkásosztály pedig nem átvenni, hanem szétzúzni akarja az államot: proletár tömegkövetelésé lesz az üzemek szocializálása, azaz munkásirányítás és munkásellenőrzés alá helyezése. 2. A fasizmus megvalósítja azt, amire a reformizmus nem képes: a munkások tudatában összekapcsolódik a napi gazdasági és a politikai küzdelem; ily módon szabaddá válik az út egységes — reform és forradalom, napi harc és végcél ellentétén túllépő — forradalmi proletártudat kialakulásához.

Egy későbbi írásában Justus a fasizmus időszakának világtörténelmileg pozitív hatását a következőképpen összegzi. Ez a periódus — írja — fölszámolta a marxista teória és a munkásság gyakorlatának szétszakítottóságát azáltal, hogy minden „társadalmi viszonylatba politikai ellentétet vitt, azonossá tette a gazdasági és a politikai osztályharcot, megszüntette azt az ellentétet, amely évtizedekig tartó testvérharcot okozott a munkásosztályon belül, amennyiben a reformkövetelések és a szocializmusért vezetett harc már nem mint ellentétek jelentkeztek, hanem mint ugyanannak az osztályháborúnak két egymást kiegészítő, egymástól elválaszthatatlan felülete. A forradalmi átalakulásért vívott harc reformokon keresztül vezet a cél felé.”<sup>111</sup>

Föltűnően optimistán ítéli meg *A szocializmus útja* a közeljövő esélyeit. Az egységes forradalmi osztálytudat létrejötte — hangsúlyozza Justus — új helyzetet teremt vezetők és vezetettek viszonyában, a tömegek öntevékenységében. Hitler katonai legyőzése kedvező föltételeket hoz létre a proletárforradalom végrehajtására, de ez utóbbi a belső erők műve kell hogy legyen. A mű megjelenésekor írt utószavában Justus azonban elismeri: alábecsülte a fasizmusnak a munkásosztályt demoralizáló hatását. Ehhez kapcsolódik, hogy a proletariátus akcióképességét nem belső aktivitás, hanem külső lökés adta vissza. Mindebből következően megnő a tömegek társadalmi-politikai átnevelésének szerepe, s e nevelés számára az alapvető lehetőség: a demokrácia gyakorlata és az ezzel együttjáró osztályháború élményei. Konkrétan a magyar munkásosztálynak kettős a föladata: a polgári és a szocialista forradalom végrehajtása. Ezért az ország újjáépítésében nem lehet tartós a kapitalista és a

<sup>109</sup> I. m. 151. o.

<sup>110</sup> I. m. 161. o.

<sup>111</sup> *Mi a szocializmus?*, 19. o.

szocialista erők együttműködése: a jelent a szocializmushoz való átmeneti szakasszá kell továbbfejleszteni. Innen az — egyébként Justustól származó — szociáldemokrata jelszó: „ma a demokráciáért, holnap a szocializmusért”. E munka elvégzése a kommunista és a szociáldemokrata párt közös föladata: két munkáspárt van, de csak egy munkásosztályt és egy szocializmust ismerünk.

Justus könyvéről a *Szocializmus* alapvetően pozitív ismertetést közölt. A méltatás központi gondolata: a művet a módszer biztonsága hatja át. Még Justus prognózisának néhány tévedése is az alkalmazott metodika helyességét bizonyítja, vélekedett a recenzens, aki a szerzővel mindössze három — inkább taktikai jellegű — kérdésben polemizált. (1) „A népfrontprobléma megfogalmazása (legalábbis a legújabb demokratikus fejlődés szempontjából) nem kielégítő”; (2) „az osztályfogalom kissé merev, ami nem teszi lehetővé a parasztság és az ipari proletariátus viszonyának megfelelő tisztázását”; (3) „nem méri fel eléggé a pártalkotás súlyát a proletariátus politikai erőfeszítései szempontjából”.<sup>112</sup>

Lukács Györgynek a *Társadalmi Szemlében* megjelent recenziója lényegesen kritikusabb ennél. A könyvet a szociáldemokrácia ideológia-tisztázási kísérleteként, a reformista múlttal való szakítási törekvésként értelmezi, s lehetőséget lát a két munkáspárt ideológiai közeledésére. Ugyanakkor úgy véli, hogy Justus „bármilyen élesen válik el gondolatai és törekvései tartalmában a reformizmustól, mégis fennmaradnak gondolkodásában számos elemei a reformista módszer szerkezetének”.<sup>113</sup> Példaként hozza föl, hogy Justusnál is hiányzik a stratégia gondolata, mint módszertani kapocs, a szocialista végcél és a napi követelések között. Az adott korszak központi stratégiai problémájának Lukács a demokráciát, továbbá a nemzeti kérdést tekinti és — megfogalmazása szerint — ezeket Justus nem hozza szerves kapcsolatba a végcélal, valamint a napi taktikával. Ezért Justus szocializmusa, mondja Lukács, — az általa megbírált Kautskyéhoz hasonlóan — pusztán jelszó, ideológia marad. A nemzeti kérdésben pedig Justus — állítja Lukács — azok közé tartozik, akik elvont internacionalizmust szögeznek szembe a reformisták polgári nacionalizmusával, s a nemzeti öntudatot ideológiai ügyvéggé bagatellizálják. Ugyancsak kifogásolja Lukács, hogy Justus nem emeli ki eléggé a fasiszta és a demokratikus polgári uralmi formák különbségeit: így a fasiszta elleni egységfrontot nem minősíti a szocializmusért való osztályküzdés részének, és elméletileg utasítja el a „demokrácia vagy fasiszmus” alternatívát.

A monopoltöke és a fasiszta kapcsolatának témakörére Justus a koalíciós korszak alatt is többször visszatér — korábbi nézeteit részben megismételve, részben továbbfejlesztve. Megállapítása szerint a versenykapitalizmussal azonos formációnak kell tekinteni a monopolkapitalizmust: a „változás bizonyos állandó mozzanat megőrzése”, a profittermelés fönntartása érdekében következik be.<sup>114</sup> A döntő

<sup>112</sup> „Megjegyzések Justus Pál új könyvéhez”, *Szocializmus* 1946/1—2, 89. o.

<sup>113</sup> Lukács György: „Justus Pál: A szocializmusútja”, *Társadalmi Szemle* 1946/2, 151. o.

<sup>114</sup> *A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 7. o.

kritérium, hogy továbbél az általános ártermelés, a munkaerő áruvá válása. Alapvető változás viszont, hogy az állam tevékenysége nem redukálódik politikai és rendőri funkciókra (közvetít a tőkések különböző rétegei között, valamint védelmez a munkásosztálytól), hanem legfőbb gazdasági tényezővé lép elő. Politikai eszközökkel (adórendszer, szubvenciók, exportprémiumok, vám- és hitelpolitika, árellenőrzés, a külkereskedelem ellenőrzése, a munkaidő szabályozása stb.) avatkozik be a gazdaság működésébe, illetve úgymond „gondoskodó” föladatokat lát el: a munkásokról gondoskodó szociálpolitikát, továbbá — a tőkésekről való gondoskodás jegyében — folyamatos profittermelést elősegítő hitelpolitikát folytat. A többletermék előállításával egyenlő fontosságúvá válik annak értékesítése, pénztöbbletté történő átalakítása. Ezért a monopolizált állam fő törekvése — a profittermelés folytonosságát biztosítandó — termelés és vásárlóképesség aránytalanságának megszüntetése, egyrészt a kínálatnak a kereslethez, másrészt a keresletnek a kínálatához való igazítása révén. E törekvést egyébként Justus reménytelennek ítéli, mivel a centralizált árukínálatához decentralizált kereslet társul; számára tehát nem vetődik föl a centralizált kereslet reklám, árupropaganda stb. segítségével való megteremtésének lehetősége.

A modern kapitalizmus — írja Justus — úgy alakul ki, hogy a tőkések, a túltermelés elkerülése érdekében, különböző szövetségeket (trösztöket, kartelleket) hoznak létre. Ezek a verseny kiküszöbölésével (a termékmennyiség és az áruk szabályozásával) próbálják meg elkerülni a válságot; ennek során jelentős mértékben támaszkodnak az államhatalomra és fokozatosan összeolvadnak vele. A klasszikus politikai demokrácia a tőkésosztály indirekt uralmi eszköze volt, és a gazdasági élet szabta meg a politikai mozgások határait, a monopolkapitalizmusban viszont a burzsoázia rákényszerül az állam direkt befolyásolására.<sup>115</sup> A „termelés közvetlen és döntő tényezőjévé váló államhatalomra a nagytőkének közvetlenül kell rátennie kezét, a polgári demokrácia nyújtotta közvetett és laza ellenőrzés nem elegendő [. . .] És az állam éppen olyan kevésbé tűri el a politikai versenyt, mint a monopolizált gazdaság.”<sup>116</sup> A tőkések az extraprofitban érdekeltek, ezt viszont döntően tőkeexport segítségével tudják garantálni. Jelentős mértékben átalakulnak ipari tőkésekből kölcsöntőke képviselőivé (pénzkihelyező tőkéseké) — így azonban lelassul a hazai ipar fejlődése. Az állam föladataként jelenik meg tehát a belső piac védelme a külső gazdasági versennyel szemben, a nemzetgazdaság koordinálása, a monopolizált fönnállását biztosító háborúk viselése — amely intézkedéseket a reformszocialisták hadiszocializmusnak nevezik. A fasizmus azonban megcáfolta — mutat rá Justus —, hogy az „államkapitalizmus egy lépés a szocializmus felé”.<sup>117</sup> Gazdasági válságkor szintén állami

<sup>115</sup> Ezzel az értelmezéssel összhangban mondja Justus, hogy Herbert Hoover „az amerikai őriáströsztöknek a köztársaság elnöki székébe delegált megbízottja”. (Justus Pál: „Küszöbön áll-e a gazdasági válság az Egyesült Államokban?” *Szocializmus* 1947/6, 251. o.)

<sup>116</sup> *A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 28. o.

<sup>117</sup> Justus Pál: *A fasizmus gazdasági és társadalmi alapjai*, Budapest [1947], 8. o.

főadatként jön számításba a profitráta csökkenésének megállapítása, illetve emelésének megoldása. A monopóliumok működésének zavarai az egész tőkés politikai-hatalmi rendszert veszélyeztetik. Ezt elkerülendő bekövetkezik a gazdasági élet egyre nagyobb mérvű államosítása. Fokozatosan az állam válik a legnagyobb tőkésé (a legnagyobb munkáltatóvá, vásárlóvá és eladóvá). Előzetes ipari megrendelésekkel kerül meg a — válságtényezőt jelentő — piaci mechanizmusokat.

Engelsre hivatkozva Justus hangsúlyozza, hogy a modern tőkésállam fő politikai funkciója, az osztályküzdelmek fékezése — valójában a kizsákmányolás folyamatosságának új eszközét jelenti. Ugyanakkor aláhúzza: jóllehet az állam politikája csak a tőketulajdon és a tőkeprofit által megvont határok között mozoghat, e kereteken belül a munkásosztály is rendelkezik bizonyos befolyással. Az államapparátusban — úgymond — osztályharc folyik, és az alapvető kérdés ez: a tőkés politika integrálja a dolgozó osztályok képviselőit, vagy nekik sikerül átalakítaniuk a polgári elnyomó-gépezetet. A proletariátus szabadsága teljes gazdasági szabadságot igényel — ami azonban formációváltozás nélkül realizálhatatlan. (A tényleges „sajtószabadság feltételezi, hogy a sajtó felszabaduljon a nagytőke befolyása alól. A szervezkedés szabadsága felszabadulást követel a munkanélküliség és a munkáskizárás veszedelme alól.”<sup>118</sup>) Ezért is fogalmazza meg Justus az alternatívát radikálisan: a „gazdasági liberalizmus vagy állami beavatkozás” dilemmára a helyes válasz: „sem liberalizmus, sem etatizmus, hanem szocializmus.”<sup>119</sup>

Justus véleménye szerint a tőkekoncentráció csak speciális esetben idéz elő fasizmust, de a fasizmus a monopolkapitalista gazdasággal adekvát politikai berendezkedés: a „monopolkapitalizmus számára a legmegfelelőbb, legésszerűbb megoldás, sőt mi több, bizonyos esetekben az egyetlen kiút” a tőkés rendszer szerkezeti válságából.<sup>120</sup> A reformista szociáldemokraták történelmi hanyatlásként értelmezik a fasiszta uralmat, jóllehet — hangsúlyozza Justus — az „feltétlenül a kapitalizmus magasabb fejlődési szakasza és mint ilyen, 'haladottabb' a liberális kapitalizmusnál”.<sup>121</sup> Azzal a nézettel polemizálva, amely a fasizmust a diktatórikus módszerekkel azonosítja, állapítja meg Justus 1947-ben: „fasizmus — napjaink tapasztalata szerint — ott is lehet, ahol politikai értelemben vett diktatúra nem jelentkezik”.<sup>122</sup> Mindamellett — talán Lukács kritikájának hatására — szükségesnek tartja megjegyezni: csak a vulgármarxizmus nem tesz különbséget a demokratikus és a diktatórikus forma között. (Sajátos módon, néhány év múlva Lukácsnál is közös

<sup>118</sup> „Vita a szocializmus elvi kérdéseiről”, uo. 309. o.

<sup>119</sup> I. m. 312. o.

<sup>120</sup> Előszó Marx és Engels válogatott tanulmányainak I—II. kötetéhez, 24. o.

<sup>121</sup> *A fasizmus gazdasági és társadalmi alapjai*, 4. o.

<sup>122</sup> I. m. 5. o. — Vö.: „tisztá alakjában fasizmusnak nevezzük, de jónéhány mozzanatát, s nem is a legjelentéktelenebbeket, megtalálhatjuk az imperialista 'demokráciákban' is”. (*A monopolkapitalizmus gazdasági szerkezete*, 27. o.)

nevezőre kerül a hitleri Németország és az Egyesült Államok.<sup>123</sup>) A fasizmus klasszikus alakja — hangsúlyozza Justus — kétségkívül Németországban és Olaszországban jött létre, ami a gyarmatok hiányából, tehát az extraprofit nemzetgazdaságon belülről való előteremtésének kényszeréből következik. Ez magyarázza, hogy a német fasizmus mindaddig békés politikát folytat, ameddig a belső profit növelése biztosítva van, és ennek lefulladása után tér át ténylegesen a háborús, expanzív kiútkeresésre. Ideológiája jelentős mértékben fölhasználja azt a szociálpszichológiai fölismerést, hogy a „tömegeknek izgalmat kell produkálni”.<sup>124</sup> Az eredményes hatalomgyakorlás szempontjából racionálisan termelt jelszavai mitikus-irracionális tartalmakat hordoznak, ugyanakkor az egyéni élet átpolitizálása politikailag szembe forduló tömegek kialakulásához is elvezet.

#### 4. A SZOCIALIZMUS ESÉLYEI NYUGATON ÉS MAGYARORSZÁGON

A világháború befejeződése után Európában létrejött politikai helyzetet Justus nemcsak a fasizmus, hanem a monopolizáció pozícióinak gyöngüléseként is értelmezi. Jó esélyt lát ezért arra, hogy Nyugaton és Keleten egyaránt új típusú demokráciák keletkezzenek, illetve hogy azok idővel átfejlődjenek szocializmusokká. A kortársakra jellemző optimizmussal ítéli meg a nyugat-európai országokban bekövetkező balratolódást. Főképpen az angliai fejleményeket kíséri figyelemmel. Az 1945-ös választások eredményét a következőképpen értelmezi. „Az angol nép döntött, szavazott [...] nemcsak Attlee-re, nemcsak az ellenzéki munkáspártra, hanem a szocializmusra. [...] bár, szocialista létünkre, jól tudjuk: az angol szocializmus előtt még hosszú és nehéz harcok sorozata áll, és e harcokban a döntés nem szavazócéduláktól függ csupán, beláthatatlan jelentőségű az, hogy Angliában, ahol a lakosság többsége már három évtized óta a proletariátushoz tartozik, most félreérthetetlenül szocialista követelésekre adta szavazatát.”<sup>125</sup> A nyugati kommunisták és szociáldemokraták viszonyában Justus — a munkásegység megteremtésének szükségességét hangoztatva — általában a szociáldemokratáknak ad igazat. Ugyanakkor elismeri, hogy a francia pártok közül csak az FKP szavazott a vietnami háború ellen.<sup>126</sup>

Nem kis mértékben a magyarországi párhuzamok miatt ír cikket az olasz szocialista mozgalomról. Megállapítása szerint Olaszország számára is a szocializmus jelenti az

<sup>123</sup> Például: „a második világháború befejezése utáni időben az Egyesült Államok egyre inkább mint az imperialista reakció vezető hatalma jelentkezett, s ebben a tekintetben Németország helyébe lépett”. (Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Budapest 1978<sup>3</sup>, 680—681. o.) Megjegyzendő, hogy Lukácsnál ez a megközelítésmód nem előzmények nélküli. Mind a Blum-tézisekben, mind 1933-as fasizmus-könyvében („Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?”) végső fokon azonosítja a monopolkapitalizmust a fasizmussal.

<sup>124</sup> *A fasizmus gazdasági és társadalmi alapjai*, 13. o.

<sup>125</sup> Justus Pál: „Az angol választások”, *Szocializmus* 1945/1, 51. o.

<sup>126</sup> Justus Pál: „Egy imperialista mintaháború”, *Szocializmus* 1947/5, 181. o.

egyetlen megoldást, de ott az áttörés nehezebb, mivel a régi demokráciának több híve van, mint Magyarországon. A társadalmi súlypontnak a munkásosztály felé történt eltolódása révén azonban lehetőség nyílt küzdeni az új típusú szociális demokráciáért, majd pedig „a szocialista termelési és társadalmi rend konkrét, megfogható, ellenőrizhető előfeltételeinek megteremtéséért”.<sup>127</sup> A OKP a munkásegység mellett a nemzeti egység szükségességét hirdeti, de a régi kommunisták általában radikálisabb politikát követelnek. Tanulságos, hogy a következetesen baloldali szocialista pártszervezetek a kommunisták rovására erősödnek; az OKP lényegében elosztási reformmal akar javítani a tömegek helyzetén, az OSZP viszont átfogó gazdasági reformprogramot dolgozott ki: a kötött gazdálkodás programját. Ahogy azonban az OKP, úgy az OSZP sem egységes. A jobbszárny a klasszikus demokráciát és ennek tisztán parlamentáris eszközeit előnyben részesítve, a közép- és baloldaliakat próbálja megnyerni. A baloldal viszont osztályharcos politikát folytat, ami az adott helyzetben különleges jelentőséggel bír. „Nyilvánvaló — szögezi le Justus —, hogy a politikai cselekvéstől és szervezkedéstől több mint húsz évig elzárt munkás- és paraszttömegek ma még nem érettek azokra a forradalmi akciókra, amelyeket az ország objektív helyzete megkívánna. . . . Miután azonban a szocialista párt proletár osztályalapja töretlen, politikájának helyessége jórészt a proletariátus osztálytudatosává válásának ütemétől függ.”<sup>128</sup> És a munkásság nevelődése, éretté válása elsősorban nem pártiskolákon, hanem a mindennapi politikai harcokban következik be.

A koalíciós időszakban döntően a nyugati demokráciák baloldali esélyeire alapozódott a szociáldemokrata teoretikusok történelmi optimizmusa. Ezért a jobboldal térnyerése, a munkásegység széthullása, a kormánypolitikák jobbra (vagyis egyértelműen polgári irányba) tolódása náluk jól észrevehető elbizonytalanodást váltott ki. Sajátos módon Justus kivételt képez e tendencia alól. Az ő elméleti munkásságát egy elvontabb, történelemfilozófiai bázisú, világtörténelmi optimizmus határozza meg, és amikor mások a francia szocialisták választási vereségével, vagy a baloldali népfrentkormányok szétesésével foglalkoznak, ő kevésbé napi aktualitású kérdésekről, az amerikai gazdasági válság kilátásairól elmélkedik. Az amerikai tőke számára — írja — a két világháború értelme új piacok megszerzése volt. 1939 óta az amerikai termelés hétszeresére növekedett, de a háborús konjunktúra befejeződése után nem tud fizetőképes keresletet találni. A korábbi export-lehetőségek megcsapantak, a belső piacok lényegében telítődtek, ezért az Egyesült Államok „óriási méretű gazdasági összeomlás felé halad, amely nem túlságosan távoli jövőben fog bekövetkezni”.<sup>129</sup>

Ezért, 1947-ben írt „Két világ határán (Kapitalizmus vagy szocializmus)” című tanulmányában, Justus úgy ítéli meg, hogy adva vannak a föltételek az európai kapitalizmus fölszámolására. Az „osztályfrontok világméretben történő kibonta-

<sup>127</sup> Justus Pál: „Az olasz szocialista mozgalom”, *Szocializmus* 1947/1, 28. o.

<sup>128</sup> I. m. 30—31. o.

<sup>129</sup> „Küszöbön áll-e a gazdasági válság az Egyesült Államokban?”, uo. 252. o.



kozása gyors ütemben teremti meg a nagy átalakulás szubjektív előfeltételeit”. A „szocialista gazdasági és társadalmi rend megvalósítása, legalábbis a fejlett tőkésországokban, napirendre került”.<sup>130</sup> Akik ilyen körülmények között tagadják az osztályharcot, csak időtartamát hosszabbítják meg, mivel a kapitalizmust védik.

A magyarországi helyzettel kapcsolatban Justus leszögezi, hogy — többek vélekedésével szemben — itt 1945-ben nem a gazdasági és társadalmi struktúra forradalmasítása, hanem a kapitalista rendszer helyreállítása következett be. A tőkés termelés alapelvei csorbíthatlanok, és az osztályfrontok szintén a régiéek. Az állam finanszírozza az ipari és banktőke törekvéseit: a baloldal tiltakozása ellenére sikerült az államot fedezetlen pénztömeg kibocsátására kényszeríteni. Ennyiben az infláció is osztályharcnak tekintendő. A koalíciós időszakra egy (valójában fiktív) nemzeti egység hangoztatása, politikamentes intézmények (szakszervezetek stb.) követelése, az osztályszempontok elkenése jellemző — vallja Justus. Ténylegesen azonban az ún. „népi demokrácia” nem más, mint egymással összebékíthetetlen erők küzdelmének egy szakasza. Ily módon érthető, hogy a polgári erők mást akarnak stabilizálni, mint a baloldal, ezért az ország előtt álló alternatíva: kapitalista vagy szocialista stabilizáció. Jelenleg — hangsúlyozza 1946 végén — „az osztályfrontok kialakulásának, az osztályellentétek élesedésének periódusa” zajlik.<sup>131</sup> A „koalíció felületi válságjelenségei alatt az osztályellentétek élesedését, a gazdaságpolitikai részletküzdelmek mögött a termelés és elosztás kapitalista vagy szocialista rendjének alternatíváját látjuk”.<sup>132</sup> (A Kisgazdapárt válsága döntően abból fakad, hogy nem osztálypárt, hanem különböző osztályok jórészt ellentétes érdekeit képviseli: ami itt kifelé válságként jelenik meg, az valójában a párton belüli osztályfrontok kialakulása, osztályellentétek éleződése.) Az így kialakult helyzetben a baloldal fő föladatának Justus azt tartja, hogy — akár forradalmi eszközök alkalmazásával — szerkezeti reformokat küzdjenek ki. Megállapítása szerint lényeges eltérés mutatkozik a gazdasági és a politikai erőviszonyok között. Megérett tehát az idő arra, hogy a gazdaság működését hozzáidomítsuk a politikai erőviszonyokhoz. Ez a tett — fogalmaz — akkor is demokratikus, ha szervezett tömegerővel kell biztosítani: „A tömegerők mozgósításának szakaszába léptünk.”<sup>133</sup>

A magyarországi állapotok értelmezésekor Justus voltaképpen abból indul ki, hogy a társadalmi küzdelmek közvetlenül a demokráciáért, közvetve viszont a szocializmusért folynak. Mivel a dolgozók helyzetének tartós megjavításához a polgári rendszer meghaladása szükséges, ezért a mindennapi harcok a szocializmus előfeltételeinek megteremtésére irányulnak. A helyes szocialista politikának így módon egyedüli mértékévé vált: közelebb visz-e az új társadalom előfeltételeinek kialakulásához. Megítélése szerint a szocialista végcél „mindennapi magatartásunkat szabályozó

<sup>130</sup> *Két világháború határán — Kapitalizmus vagy szocializmus*, 5. o.

<sup>131</sup> Justus Pál: „Szocialista politika”, *Szocializmus* 1946/10—11, 414. o.

<sup>132</sup> I. m. 413. o.

<sup>133</sup> I. m. 419. o.

közembe került”.<sup>134</sup> A végcél-politika — hangsúlyozza — nem ellentétes a materialista reálpolitikával: egyszerre helyzetföltáró és céltranszcendáló jellegű. Justus radikálisan offenzív magatartást vár el — a nem-szocialista erőkkal szemben — a két munkáspárttól. E küzdelem részeként indokoltnak tekinti a marxista elmélet és a baloldali ideológia fölényét létrehozni, támadó szellemét helyreállítani. Szorgalmazza a szellemi osztályháború erőviszonyainak megváltoztatását. Politikai szempontból fontos kérdésnek tartja, hogy a publicisztikában és a propagandamunkában is fogalmilag következetes, tudományos kategóriahasználát honosodjon meg. Ezért már 1945 augusztusában cikket publikál, amelyben fölhívja a figyelmet arra, hogy a „demokrácia” szó a politikai nyelv kötelező frázisává vált — így minden tartalmi konkrétságát elveszítette. Az „ellentétek elkenése, a demokrácia eláltalánosítása, elvont formában való elismerése vagy dicsőítése — írja — a népuralom [...] ellenfeleinek egyik legbiztosabb ismertetőjele”.<sup>135</sup>

A szociáldemokrata sajtóban 1945 folyamán is számos tanulmány jelenik meg a demokrácia értelmezéséről, annak alapkérdéseiről, Bibó István nagy visszhangot kiváltott „A magyar demokrácia válsága” című dolgozata pedig koncentráltan irányította a figyelmet a fogalomtisztázás szükségességére. A *Szocializmus* 1946-os évfolyamában kiterjedt vita zajlott a demokrácia fogalmkörével kapcsolatban: a polémiában részt vevők igyekeztek közös nevezőre jutni a kategória jelentésének és a demokrácia tényleges föladatainak kérdésében. Justus maga folyóíratszemle formájában foglalkozik Bibó említett tanulmányával. E tanulmány fő érdemének tekinti, hogy olyan kérdéseket érint, amelyekről addig nem illett beszélni. A szokásos burkolt kétértelműség — hangsúlyozza — a nem-demokratikus rendszerek jellemzője: ezekben „szükséges a szakadás, egyfelől a társadalmi valóság, másfelől a politikai nyilvánosság között”. Ugyanakkor nem ért egyet Bibó fölfogásával, amely szerint a politikai helyzet polarizálódása a legfőbb veszély, és a tudományos módszer hiányában marasztalja el a szerzőt. „Bibó nem osztályokat lát, hanem pártokat, nem társadalmi küzdelmet, hanem politikai pozíciókat, a mai demokrácia alapját és ez alap ingatag voltát nem az ellentétes osztályerők bizonytalan egyensúlyhelyzetére vezeti vissza, hanem két ember legszemélyesebb tulajdonságaira: 'Rákosi Mátyás tárgyalóképes humorára és Tildy Zoltán felelős bölcsességére.’” Ezzel a szemlélettel — állapítja meg Justus — elvileg lehetetlen a bajok gyökerét föltárni.

Bibó szeme előtt — véli Justus — valamelyik nyugati „évszázados tradíciókra támaszkodó demokrácia ideális mintaképe lebeg. Ehhez képest persze alig demokrácia a miénk, csak éppen nem kevésbé demokratikus annál, hanem másfajta demokrácia, a harcok periódusában van, aminthogy mondjuk a jakobinus klub rémuralma is alig minősíthető demokratikusnak a francia harmadik köztársaság mértékével mérve, pedig köztudomású, hogy valami köze mégis van az utóbbinak az előbbihez.” Tiltakozik továbbá azellen, hogy Bibó az SZDP-t középpártnak nevezi. „Nincs

<sup>134</sup> I. m. 408. o.

<sup>135</sup> Justus Pál: „Jegyzetek a demokráciáról”, *Új Idők* 1945/1, 6. o.

baloldali párt nálunk az országban” — állítja: mi a demokrácia ellenfeleivel való harcot elsősorban nem parlamenti keretek között vívjuk.<sup>136</sup>

Justus — a demokrácia-fogalom elméleti tisztázását elősegítendő — lefordítja Arthur Rosenberg tanulmányát, s az ő érvelését folytatva kapcsolódik be a *Szocializmus* demokrácia-vitájába. „Demokrácia és szocializmus” című írása Rosenberg megfogalmazásából indul ki, amely szerint „a 'demokrácia' értelmetlen absztrakció [...], mint minden történelmi kategória, a demokrácia fogalma is állandóan változik”. Ennek megfelelően hangsúlyozza Justus: más a tartalma az antik, a XIX. századi és a mai demokráciának, sőt a kapitalizmus szerkezetének, illetve a burzsoázia társadalmi szerepének átalakulásával, maga a polgári demokrácia is rendre megváltozik: mint Rosenberg kimutatja, van szociális, imperialista, gyarmati és liberális változata.<sup>137</sup> Mindamellett valamennyi típusának formai hasonlósága: a parlamentarizmus valamint a szólás-, gondolat- és szervezkedési szabadság. Tartalmi folytonossága pedig a termelési eszközök magántulajdona és a társadalom osztályokra-tagolódása. Valójában tehát a magántulajdonos kisebbség politikai diktatúrájaként kell meghatározni. Robespierre idején a demokrácia (vagyis a nép uralma) a forradalmi terrortal azonos, ezért ekkor a jakobinus számít demokratának; Jefferson számára viszont a kisbirtokos parasztság, Hamilton számára a nagytőke politikai uralma jelenti a demokráciát. 1848-ban a gazdaságilag fejlettebb országokban a demokrácia követelése már a negyedik rend részéről fogalmazódik meg; 1917-ben pedig — 1848-hoz hasonlóan — „azonossá válik a forradalmi szocializmus és a végig következetes demokrácia politikai vonala”.<sup>138</sup> Ennyiben Lenin a demokraták és a forradalmárok közös vezetőjének tekintendő. A nagypolgárság demokráciája viszont — hasonlóan a hanyatló antik demokráciához — egyre formálisabbá lesz a XIX. század második felében. Ugyanakkor megjelennek a munkásdemokrácia (amelynek alapja a termelési eszközök szocializálása és a szocialista tervgazdálkodás) képviselői. E korszakot a polgári demokrácia és a szocialista munkásdemokrácia harca jellemzi: a

<sup>136</sup> Justus Pál: „Valóság”, *Szocializmus* 1946/1—2, 78—79. o.

<sup>137</sup> Justus Pál: „Demokrácia és szocializmus”, *Szocializmus* 1946/3—4, 103. o. — Rosenberg különbséget tesz az állam oligarchikus és demokratikus formája között: az előbbiben egy hatalmi csoport, az utóbbiban valamilyen tömegmozgalom van uralmon. Elhatárolja továbbá egymástól a szocialista és a polgári demokráciát. „A szocialista demokrácia — írja — a tömegek önkormányzatának megvalósítására törekszik, e célból a társadalmilag fontos termelőeszközöket a közösség kezébe akarja juttatni.” (Arthur Rosenberg: „A demokrácia általános bírálata”, *Szocializmus* 1946/3—4, 112. o.) A polgári demokráciának több változatát különbözteti meg. (1) Szociális demokrácia: a magántulajdon fönntartása mellett akarja megvalósítani a dolgozó tömegek politikai hatalmát (ide sorolódik Lenin elmélete a munkás-paraszt demokratikus diktatúráról, illetve Robespierre és Jefferson korának gyakorlata). (2) Imperialista demokrácia: nagyhatalmi politikával akarja megteremteni a munkások és a munkáltatók közti ellentét megszüntetésének eszközeit. (3) Liberális demokrácia: a szabadversenyben látja az osztálybéke létrehozásának útját. (4) Gyarmati demokrácia: egyes tengerentúli országokban a nagy szabad földterületek lehetővé teszik az osztályok megegyezését. — A polgári demokrácia mindhárom típusa elveti tehát az osztályharcot: a munkáltatók és dolgozók közötti ellentét kiegyenlítésére, kompromisszum létrehozására törekszik.

<sup>138</sup> „Demokrácia és szocializmus”, uo. 104. o.

gazdasági-társadalmi demokrácia hívei küzdelmet folytatnak a csak politikai demokrácia ellen. Szabó Ervint idézve állapítja meg Justus: mivel a gazdasági osztályellentétet a legtökéletesebb demokratikus intézmények sem szüntetik meg, azok csupán átmeneti eszközökként jöhetnek számításba a proletariátus harca során. Ebben az értelemben mondja: a demokrácia „napipolitikai harcokban konkretizálódó célja — a szocializmus”.<sup>139</sup> Vagyis: szocializmus nélkül nincs demokrácia. E megállapítás azonban fordítva is igaz: demokrácia nélkül nem képzelhető el szocializmus. A politikai demokratizmus ugyanis kikerülhetetlen fejlődési fok a szocialista társadalom létrehozása során: „Mint útszakasz át nem ugorható, mint a tömegek iskolája, ki nem hagyható.”<sup>140</sup>

Justus határozottan tiltakozik a demokrácia-fogalom kiüresítése, elvont általános használata ellen. Ennek megnyilvánulását látja a szónak állandó jelzővel (harcos, népi stb.) történő alkalmazásában. Harcos demokráciáról beszélni — állapítja meg az elsőként Révai József által használt, de szociáldemokratáknál is előforduló kifejezéssel<sup>141</sup> kapcsolatban — csak akkor értelmes, ha tisztázzuk: miért és ki ellen harcol. Rámutat továbbá, hogy a demokrácia magyarul népuralmat jelent, és fölteszi a kérdést: „mi a tartalma a 'népi demokráciának'? Van talán nem-népi népuralom is a 'népi népuralommal' szemben? A jelző mit sem ad a főnévhez, nemhogy pontosabbá tenné jelentését, inkább elvesz élességéből: de jellemző tünet. Úgy látszik, napjainkban éppen a demokrácia lényege, egyetlen értelme vált bizonytalanná, vagy forog veszélyben, ha a népuralom népi jellegét kell hangsúlyozni.”<sup>142</sup> Számunkra — fogalmaz Justus — a demokrácia „egyetlen reális tartalma a népuralom teljes, osztatlan megvalósítása”. Ezért nem elég *mondani*, hogy a demokrácia a tömegek állandó tevékenységét, ellenvéleményének, bírálatának szabadságát jelenti, a politika népellenőrzését föltételezi, illetve azt hangoztatni, hogy a demokrácia nem terjed ki a nép ellenségeire („nem népuralom az, amelyben a nép ellenségei jogokhoz juthatnak”).<sup>143</sup> A demokrácia a tömegek iskolája, folyamatos cselekvésüket igénylő gyakorlat. A jelenlegi demokrácia szakadatlan harcok története, az olykor erőszakot is megkövetelő küzdelmek nem változtatnak az átmeneti útszakasz demokratikus jellegén.

Más írásaiban még határozottabban fogalmaz: „Mikor ma nekünk szemrehányásokat szoktak tenni — írja —, hogy a mi demokráciánk nem tiszta demokrácia, akkor mindig emlékeztetnünk kell ezeket a kritikusokat arra, hogy a történelem során mindenütt legalábbis egy király lefejeztetésével kezdődött a demokrácia története. Cromwell 'kerekfejű' és Robespierre jakobinusai akkor is tiszta demokráciák voltak,

<sup>139</sup> I. m. 106. o.

<sup>140</sup> Uo.

<sup>141</sup> Révai József: „Harcos demokráciát”, *Délmagyarország* 1944. nov. 25. 3. o.; Horváth Zoltán: „Harcos demokrácia”, *Szocializmus* 1945/3—5, 147. o.

<sup>142</sup> „Demokrácia és szocializmus”, uo. 105. o.

<sup>143</sup> Uo.

ha az ő demokráciájuk a formák és az eszközök tekintetében gyökeresen különbözik a későbbi demokráciáktól, viszont hasonlít a miénkhez.”<sup>144</sup> A demokrácia-vita lényege — hangoztatja —, hogy aki a kapitalista erőkkal szemben nem vállalja az osztályharcot, az utcai megmozdulásokat, kirekeszti magát a demokratikus egységfrontból. A magyarországi demokrácia mindaddig nincs biztonságban — szögezi le —, ameddig arra a gazdasági alapra épül, amelyből a fasizmus is kinőtt. Tartós demokrácia létrehozása megköveteli a gazdasági szerkezet gyökeres átalakítását — a termelési eszközök magántulajdonának megszüntetése nélkül realizálhatatlan. Értelmezése szerint a korabeli demokrácia olyan átmeneti szakasznak tekintendő, amelyben a tartós demokrácia által megkövetelt strukturális reformok egyúttal a szocializmus előfeltételeit is megteremtik. Az államosítások — hangsúlyozza — önmagukban nem jelentenek szocializmust. Az „állam gazdasági hatalmának növelésével párhuzamosan kell az államhatalom demokratizálására”, az üzemi alkotmány kiépítésére törekedni: „Nemcsak vasárnap, hanem hétköznap is, nemcsak a munkaidőn túl, hanem a munkahelyen is biztosítani akarjuk a demokráciát.”<sup>145</sup>

„Értelmiség és szocializmus” című írásában Justus a magyar értelmiséggel foglalkozik, amely a kialakult új helyzet következtében kénytelen szembenézni a fölöslegessé válás, vagy a dolgozókhoz történő csatlakozás alternatívájával. A szerző alapmegállapítása, hogy a társadalmi osztályok határai a termelési eszközökkel való rendelkezés és a munkaerő-eladásból-élés mentén húzódnak. Az értelmiség gyűjtőfogalmába tartozók között ilyenek is, olyanok is akadnak — tehát nem képeznek külön osztályt. Az értelmiségi megjelölés nem az illető társadalmi helyzetére, hanem foglalkozására, műveltségi fokára, szellemi magatartására vonatkozik. A döntő kérdés: az osztályhelyzet, vagy a műveltség, az iskolázottság jelent-e nagyobb összetartó erőt? A magyar értelmiség túlnyomó többsége a dolgozó osztályhoz tartozik, politikai állásfoglalása viszont a polgárságéval rokon. Ennek oka kettős:

1. Mivel minden társadalom „szellemi termelésének jellegét az uralkodó osztály érdeke, etikája, világszemlélete szabja meg”, legyen bár bérmunkás az értelmiségi, rákényszerül „az uralkodó osztály ideológiájának vállalására és tudatos kiszolgálására is, mert ettől függ egyéni érvényesülése, sőt az is, hogy megmaradhat-e munkahelyén vagy kirostálják a szellemi termelés gépezetéből. A fokozott gazdasági függőséggel pedig együtt jár a társadalmi függés, a politikai állásfoglalások azonosulása.”<sup>146</sup>

2. Mivel az objektív társadalmi megismerésig csak cselekvésre képes rétegek tudnak eljutni, az értelmiségnek — ellentétben az ún. középosztállyal — nem alakul ki helyzetéről adekvát tudata. Kizsákmányoltként is megőrzi fölényérzetét a „műveletlen tömeggel” szemben. Ezt használta ki a Horthy-korszak politikája, amikor — „a hatalom, befolyás, szellemi vezetés illúzióit” adagolva — elérte, hogy az értelmiség a nagybirtokosokkal és a nagytőkésekkel együtt alkosson frontot a szocializmus erői

<sup>144</sup> „A kapitalizmus kialakulása”, uo. 9. o.

<sup>145</sup> „Szocialista politika”, uo. 410. o.

<sup>146</sup> Justus Pál: „Értelmiség és szocializmus”, *Szocializmus* 1946/1—2, 21. o.

ellen. Halálraítélt társadalmi rétegeknél — állapítja meg Justus — „gyakori tünet, hogy elfordulnak a jövő felől”. A magyar értelmiség jelentős részével szintén ez történt, és „mikor helyzete túrhetelenné vált, beérte az antiszemitizmussal”, aminek a kormányok tudatosan fgyelemelterelő funkciót szántak.<sup>147</sup>

Marxra hivatkozva hangsúlyozza Justus, hogy kikerülhetetlen fontossággal bír a dolgozók képességeinek, gondolkodásának átalakítása. A szociáldemokrata párt (mint demokratikus-szocialista, tehát a tömegek akaratára és erejére támaszkodni kívánó párt) történelmi föladata — írja — most a „gerinctelenné tett tömegek öntudatosá nevelése. Politikai tömegnevelés és elszánt, fegyelmezett, képzett vezetőréteg kialakítása nélkül nem szilárdítható meg a demokrácia és nem kezdhető meg a küzdelem a szocializmusért.”<sup>148</sup> E föladat megvalósítása a régi értelmiség tudására, munkájára is igényt tart. A magyar értelmiség tehát a következő alternatíva előtt áll: vagy — fölismerve érdekeit — vállalja a dolgozók törekvéseinek szolgálatát, vagy nélkülözhetőnek nyilvánítja magát és átadja helyét a proletariátusból kikerülő új értelmiségnek.

Ahogy az értelmiséget, úgy a parasztságot sem tartja Justus egységes osztálynak, mivel nincs azonos érdeke, közös magatartása. Egy föltételezett és sokak által szorgalmazott parasztegységénél erősebbek az osztályszempontok — hangsúlyozza. A földosztás utáni magyar faluban is érvényesül a tőkekoncentráció és társadalmi polarizáció törvénye: kirajzolódott az agrárproletariátus valamint agrárburzsoázia ellentéte, és megkezdődött közöttük az osztályküzdelem. A földreformmal — állapítja meg Justus — megnyílt a kapitalizmus és szocializmus alternatívája. Az 1945-öt követő amerikai-utas fejlődésről kimutatja, hogy az gazdasági tekintetben túlhaladt, zsákutca; politikailag pedig válsághoz vezet. A szocialista megoldás viszont föltételezi a mezőgazdaság technológiai reformját: a gépesített nagyüzemi művelés meghonosítását. A földreform technikailag, gazdaságilag és társadalmilag szerves folytatása az önkéntes szövetkezés lenne. Erről az elméleti-politikai bázisról polemizál Justus a parasztpárti és a kommunista elképzelésekkel. Kimutatja, hogy a Nemzeti Parasztpárt — a Kisgazdapárthoz hasonlóan — nem osztálypárt: ideológiája ködös, tisztázatlan, folyóiratának, a *Válasznak* pedig semmi köze a szegényparasztokhoz. Ez — húzza alá — a párt jobbszárnyának lapja, amely „jórészt a párton belül kisszámú, de befolyásos kulákréteg és a fasizmustól legjobban fertőzött kispolgárság ideológiáját próbálja — tudatosan vagy öntudatlanul — összeegyeztetni és képviselni”.<sup>149</sup> E csoport „hol régmúltba, hol közelmúltba hajló, a mai társadalmi valóságtól teljességgel idegen nosztalgiai ellenállhatatlan erővel vonzzák magukhoz mindazt a

<sup>147</sup> I. m. 23. o.

<sup>148</sup> I. m. 24. o. — Lukács György szerint az „Értelmiség és szocializmus” c. tanulmány átugorja a jelen fejlődési szakasz problémáit. „Az értelmiség szocialistává való nevelése a demokráciaellenes beállítódás leküzdése nélkül több mint problematikus lenne.” Vö.: Lukács György: „Szocializmus (Folyóiratszemle)”, *Társadalmi Szemle* 1946/4, 311. o.

<sup>149</sup> Justus Pál: „Válasz”, *Szocializmus* 1947/1, 59. o.

személyt és áramlatot, akinek vagy aminek köze volt a fasizmushoz tegnap vagy köze van a reakcióhoz ma”.<sup>150</sup>

Justus polemizál azokkal az elképzelésekkel, amelyek mesterséges határvonalat akarnak húzni a paraszti és a városi lakosság közé, mondván: míg az előbbi lényegében érintetlen maradt a fasizmus befolyásától, az utóbbiról ugyanez nem mondható el. Justus e nézetet ténybelileg hamisnak minősíti, illetve még veszélyesebbnek tartja a „parasztság” és a „városi lakosság” elméleti és ebből következő politikai szembeállítását. Vitába száll továbbá azokkal a parasztpárti helyzetmagyarázatokkal, amelyek a jelent demokrácia és szocializmus harcaként írják le, a szegényparasztságot pedig a baloldaltól óvják. E vélemény szerint osztályközi parasztegység, új, egységes kisparasztság van kialakulóban: fokozatosan jelentőségét veszti a nagygazda és a szegényparaszt közötti különbség. Ily módon — úgymond — lehetővé válik a kapitalizmus és a szocializmus közötti „harmadik út” kimunkálása.

A parasztkérdés értelmezése már átvezet a kommunistákhoz való viszony témaköréhez. Justus ugyanis szoros taktikai összefonódást regisztrál a Nemzeti Parasztpárt és a Kommunista Párt politikájában. A hallgatónak — nehezményezi — csak három százaléka tartozik a szociáldemokráciához „a teljesen szektárius szellemben MKP és parasztpárti kizárólagosság jegyében vezetett NÉKOSZ-kollégiumokban”.<sup>151</sup> A két párt taktikai összefonódásából következően azután teoretikusaiknál is hasonló látásmód, érvelés tapasztalható: egyaránt nem hajlandók levonni a konzekvenciákat abból, hogy a parasztságon belül döntő fontosságú osztályrétegződés megy végbe. Elsősorban a napi-politikai megfontolások túltengése miatt bírálja Révai József *Marxizmus és népiesség* című — 1938-ban írt és most újra kiadott — könyvét.<sup>152</sup> A Révai által képviselt politika — állapítja meg Justus — nem akar lemondani a gazdag parasztokról, ezért a kis- és középparasztság egységét hirdeti a nagybirtok ellen. Eltekint annak vizsgálatától, hogy a népiesek egyik szárnyát miért vonzotta a fasizmus. Taktikai okok következtében nem viszi végig gondolatmenetét, és elnéző a reménytelenül zavaros nézetekkel szemben. A népről-beszélés, de osztályokról tudomást-nem-vevés — fogalmaz Justus — csak „völkisch” értelemben vett népiesség. Az a marxizmus tehát, amely lemond az ilyen népiesség bírálatáról, nem tekinthető marxizmusnak.

Justus rendszeresen figyelemmel kíséri az MKP elméleti folyóiratában, a *Társadalmi Szemlé*ben megjelenő írásokat, és ismételten kifogásolja azok teoretikus megalapozatlanságát, illetve ideológiai homályosságát (az osztályszempontúság hiányát). Kritikai alapállását az határozza meg, hogy lehetőséget lát a korabeli Magyarország szocialista irányba történő továbbfejlesztésére, továbbá, hogy e folyamatban döntő jelentőséget tulajdonít az elméleti tisztánlátásnak, a tömegek tudati-világnézeti nevelésének. Szóvá teszi, hogy a *Társadalmi Szemlé*ben egyre csökken a teoretikus, tudományos igényű

<sup>150</sup> I. m. 59—60. o.

<sup>151</sup> Justus Pál: „Valóság”, *Szocializmus* 1947/6, 285. o.

<sup>152</sup> Justus Pál: „Marxizmus és népiesség”, *Szocializmus* 1946/5—6, 261. o.

írások száma, és azok is szinte kizárólag a felépítmény elemzésével foglalkoznak. Ezért „hiányzik az alapvető gazdasági és társadalmi problémák elméleti síkon való ismertetése, szóval az, ami a marxista folyóiratot a polgári politikai szemléktől nemcsak állásfoglalásban, de szerkezetileg is megkülönbözteti”.<sup>153</sup> Tisztában van vele, hogy kevés a teoretikusan képzett marxista, de fölhívja a figyelmet e probléma egyik áthidalási lehetőségére: a klasszikusok írásainak lefordítására, Lenin és a szovjet társadalomtudományok termékeinek közlésére. Így lehet — hangsúlyozza — „egyensúlyt teremteni a két egyformán súlyos és el nem hanyagolható követelmény: a politikának elvi alapot, biztos irányt nyújtó teória, s a teóriát gazdagító, a jelen politikai élményeit feldolgozó, elvi jellegű politikai állásfoglalás között”.<sup>154</sup> Megállapítása szerint azonban a *Társadalmi Szemle* folyamatosan és kizárólag aktuálpolitikai kérdésekkel foglalkozik, s az elméletnélküliség eme egyre erősödő tendenciáját tapasztalva föltételezi, hogy tervszerűen érvényesített alapelv a teoretikus írások mellőzése. Bírálataival — mondja — nem a politikai cikkek jelentőségét akarja kisebbiteni, csupán arra rámutatni, hogy így a *Társadalmi Szemle* (az alcímbe jelzett meghatározással ellentétben) „nem lesz tudományos folyóirat”, illetve, hogy az elméleti munka mellőzése vagy degradálása „politikai szempontból is’ döntő jelentőségű”.<sup>155</sup> Fölhívja a figyelmet arra, hogy a teória háttérbe szorulása a munkásmozgalomban mind az 1840-es években, mind a revizionizmus jelentkezésekor „egyszerre volt tünete is, oka is, következménye is a munkásosztályba betörő polgári vagy kispolgári gondolkodásmód elhatalmasodásának. Koalíciós kormányzás idején különösen fontos feladat a marxi elmélet alkalmazása, fejlesztése, tisztán és élesen tartása.”<sup>156</sup>

Justus végül — azt tapasztalva, hogy a *Társadalmi Szemle* egyértelműen politikai folyóirattá vált — megállapítja, hogy indokolatlan lenne rá tudományos mértéket alkalmazni, de továbbra is aláhúzza a teoretikus és a politikai tevékenység szerves összefüggését. A „szélesebb és mélyebb elméleti távlat felrajzolása nélkül nemcsak az ideológiai alap válik gyengébbé, nemcsak a politikai cikkek veszítenek politikai élükből”,<sup>157</sup> hanem az elméleti megalapozás hiánya és a taktikai megfontolások kizárólagossága helyenként félreérthetővé, sőt tévessé teszi a politikai állásfoglalásokat is. Egyetértően idézi Justus a *Társadalmi Szemlé*t: „a reformizmus tradíciói közé tartozik az elmélet és gyakorlat ama helytelen dualizmusa is, amely az oktatás, a propaganda, az ideológia terén bizonyos radikalizmust nagyon jól össze tud egyeztetni a gyakorlatban az opportunizmussal, sőt az előbbi terén szándékosan messzemenő vélemény szabadságot enged a baloldali iránynak, ha csak ez nem zavarja a gyakorlatban az opportunisták politikát folytatását”.<sup>158</sup> E megállapításhoz egyetlen —

<sup>153</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/3—4, 174. o.

<sup>154</sup> Uo.

<sup>155</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/5—6, 267. o.

<sup>156</sup> Uo.

<sup>157</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/7—9, 381. o.

<sup>158</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1947/2—4, 146—147. o.



ironikus — észrevételt fűz: „még soha nem rejtőzött reformista elmélet mögött forradalmi gyakorlat. És az elmélet lekicsinylése, vagy háttérbeszorítása a reformizmus egyik legbiztosabb ismertetőjele.”<sup>159</sup>

Végül is alapvetően két kérdésben polemizál Justus a Kommunista Párt elméleti és politikai tevékenységével: a nemzet-centrizmussal, illetve az osztályszempontok ebből következő mellőzésével kapcsolatban. A *Társadalmi Szemlének* az MKP III. kongresszusát üdvözlő vezércikkében kifogásolja, hogy az a nemzeti, hazafias politikára helyezi a hangsúlyt, s e törekvéssel szembefordulva leszögezi: kockázatos „ebben a nacionalizmussal agyonmérgezett országban [...] folytonosan a nemzeti jelleget kiemelni”.<sup>160</sup> Helyteleníti a vezércikk alapállását, amely szerint a kommunisták nem tartják szükségesnek, hogy a szocializmushoz való hűségüket ismételt deklarálják. Justus rámutat, hogy a szocialista célok eltitkolása diszfunkcionális: nem osztatja el a szocializmustól rettegő rétegek bizalmatlanságát, ugyanakkor megingatja a baloldal önbizalmát. „De egyébként is — írja — ha igaz a szocializmusra, hogy csinálni kell, és nem hangoztatni, akkor alighanem igaz a nemzeti politikára is.”<sup>161</sup> Veszélyesnek minősíti a vezércikknek azt az érvelését, amely a szocializmus föltételeinek előkészítőjeként, meggyorsítójaként tünteti föl — a szerző megfogalmazását idézve — „a szocializmustól való ideiglenes látszólagos eltávolodást”.<sup>162</sup>

Szintén a nemzeti ideológiával való taktikázás miatt tartja Justus elhibázottnak Mód Aladár tanulmányát Szabó Ervinnél. A cikk — hangsúlyozza — „már nem csupán a jelen problémára, a munkásegységre vonatkozólag tartalmaz hamis következtetéseket, de napi politikai szempontjait visszavetíti a múltba is”.<sup>163</sup> Módszere Révaiéra emlékeztet, akinek több mint tíz évvel korábbi *Marxizmus és magyarság* című műve az akkori „napipolitikai harcokban megfogalmazott állásfoglalása” alapján értékelte Szabó Ervin munkásságát.<sup>164</sup> Mód támadja Szabó Ervinnek az 1848-as szabadságharcra kapcsolatos nézeteit, mert — mint írja — „a magyar birtokososztály [...] maga is árutermelővé vált, polgáriasult”, és 1848 „kétségkívül polgári forradalom volt”.<sup>165</sup> Justus aláhúzza, hogy a szerző Marxszal és Szabó Ervinnel szemben a nemesi ellenzéknek ad igazat: véleménye szerint nem a nemesi osztályszemlélet buktatta meg a szabadságharcot (tette közömbössé vagy ellenségessé a jobbságát és a nemzetiségeket), hanem — úgy mond — a „magyar nemesség állta legtovább a sarat”.<sup>166</sup> Mód cikkéből kiderül: végső fokon azért diszkreditálja visszamenőleg Szabó Ervint, hogy támadhassa a szociáldemokráciát, annak baloldali

<sup>159</sup> I. m. 147. o.

<sup>160</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1947/1, 58. o.

<sup>161</sup> Uo.

<sup>162</sup> I. m. 57. o.

<sup>163</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/7—9, 381. o.

<sup>164</sup> Uo.

<sup>165</sup> Mód Aladár: „Szabó Ervin és a munkásegység útja”, *Társadalmi Szemle* 1946/7, 503. o.

<sup>166</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/7—9, 382. o.

magatartása miatt. Justus válasza ez: a szociáldemokraták pedagógiai föladatuknak tekintik, hogy tudatosítsák a kialakulóban levő osztályfrontokat. Ezért — írja — „taktikai szempontokból sem vagyunk hajlandók elhallgatni vagy háttérbe szorítani, nemzeti színnek kasírozni a szocializmusért vívott harcot”.<sup>167</sup>

Horváth Mártonnak a munkásegységről írt cikke<sup>168</sup> három fontosabb kérdésben marasztalja el a szociáldemokráciát. (1) Úgymond „túl sokat beszél a szocializmusról”. (2) „Úgy fordul a szocializmus felé, hogy közben hátat fordít a demokráciának”, s baloldali ideológiája csak a jobboldali törekvéseket erősíti — véleménye szerint az SZDP csupán azért radikalizálja a munkásságot, hogy külön arculatot biztosítson a pártnak. (3) Túl baloldalinak minősíti, hogy a szociáldemokrácia céljának tekinti a termelési eszközök köztulajdonba vételét. E megállapítások kapcsán Justus vitatja, hogy proletárérdek lenne fölmelegíteni azt a hagyományt, amely a szociáldemokrata balszárnyat jobboldalivá szokta bélyegezni — elmélyítve ezzel a két párt közötti szakadékot. Leszögezi: „Demokrácia és szocializmus számunkra nem két egymástól elválasztható, vagy éppen egymással szembeállítható pólus, hanem egyazon átalakulási folyamatnak két felülete: igazi, konkrét tartalmat mindkettőnek a másik adhat csak 1946-ban Magyarországon.”<sup>169</sup> Rámutat továbbá a *Társadalmi Szemle* egyik elméleti tisztázatlanságára: Horváth túl baloldalinak tartja az SZDP államosítási törekvését, Orbán László viszont néhány oldallal később nehezményezi, hogy ugyanez a célkitűzés hiányzik az angol munkáspárt programjából.

Justus fölhívja a figyelmet arra, hogy a kommunista teoretikusok gyakran elnézőbbek polgári álláspontú, mint következetesen marxista írásokkal szemben. Ezért is húzza alá azt a konzekvenciát, amely Lukács György „Demokrácia és kultúra” című tanulmányából levonható: „a kapitalista kultúra állandó kritikája nemcsak szocialista, de demokrata minőségünkben is elsörendű kötelességünk”.<sup>170</sup> Ezzel kapcsolatban kiemeli Justus, hogy a kommunista sajtó mellőzi az „osztálytartalom” kifejezést: ahogy Bibó István,<sup>171</sup> úgy a *Társadalmi Szemle* szerzői sem mutatják

<sup>167</sup> I. m. 383. o.

<sup>168</sup> Horváth Márton: „Szívós harcban”, *Társadalmi Szemle* 1946/3, 165. o.

<sup>169</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/3—4, 177. o.

<sup>170</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/1—2, 76. o.

<sup>171</sup> Bibó szemléletével Justus — „A magyar demokrácia válsága” c. tanulmány mellett — egy a *Válasz* 1946. novemberi számában megjelent cikk („A koalíció válaszüton”) kapcsán foglalkozik. A szerző — írja — változatlanul csak pártokat lát ott, ahol valójában osztályerők mozognak. „Mechanikus megállapításai (Magyarországon a demokráciának 70%-os többsége van’ stb.) nem teszik lehetővé a mélyretekintő diagnózist, még kevésbé vezethetnek tehát jó terápiához. Helyes részletmegállapítások — különösen a vidéki közigazgatásról, a népitéletekről és a szakszerűség fikciójáról — mit sem változtatnak azon, hogy a Bibó rajzolta összkép szükségképpen hamis, mert hézagos és felületes. Könnyed, fölényes, tárgyilagos stílusa, őszintesége, jóakarata végső fokon nem változthat azon, hogy a probléma lényegét meglátni és megmutatni csak olyan osztály képes, amelynek létérdeke a fennálló társadalom megváltoztatása. És ez fordítva is igaz: aki a felületen marad, az, akarva, nem akarva a konzerválni próbáló erőknek nyújt objektív segítséget. Így kerül Bibó István a ’Válasz’ köréhez, amelytől pedig szubjektive bizonyára távol áll.” (Justus Pál: „Válasz”, *Szocializmus* 1947/1, 61. o.)

meg a pártok mozgásában az osztályok mozgását. Losonczy Géza helyzetelemzése „nem mutatja ki a politikai állásfoglalások mögött az osztályerőket (ezért a cikk a politikai jelenségek felületén marad) és nem vezeti le a megírásának pillanatában adott politikai helyzetből a valószínű jövő fejlődést (és ezért a cikk az aktualitásokhoz tapad, nem ad perspektívát)”.<sup>172</sup> Ugyancsak Losonczy egy másik írásában a reakció eredményes egységbontó kísérleteként értékeli, hogy a szervezetenként egységes ifjúsági mozgalom helyett egyes pártok önálló ifjúsági szervezetet alakítottak. Justus szerint viszont a Szociáldemokrata Párt azért nem tartja megfelelőnek a MADISZ-t, mert nem eléggé baloldali — „a dolgozó fiatalságnak szocialista, marxista nevelést kell kapnia, erre pedig osztályközi szervezetben nincs mód”.<sup>173</sup> A MADISZ lapjáról, a *Valóságról* ironikusan megállapítja: a folyóirat szerkesztése bizonyítja, hogy alaptalanok azok a híresztelések, amelyek a MADISZ-t a kommunisták fedőszervének mondják. Az itt föllépő kommunisták „talán túlságosan is tiszteletben tartják a MADISZ ideológiai függetlenségét”.<sup>174</sup>

Hasonló összefüggést figyel meg Justus a Magyar—Szovjet Művelődési Társaság lapjának, az *Irodalom-Tudomány*nak szerkesztésével kapcsolatban. A folyóirat bevezetője — írja — „a magyar és szovjet orosz szellemi élet között nem tud más rokonvonalat felfedezni, mint hogy ’az új hazát kereső magyarság a népvándorlás nagy rengéseiben ebből a hatalmas anyatestből szakadt ki’”.<sup>175</sup> A világnézeti kérdések elsikkasztását szolgálja, hogy a lapban nem találhatók állásfoglalások, a társadalomtudományok teljesen hiányoznak belőle, és szépirodalomként is szinte csak orosz klasszikusok szerepelnek. A folyóirat módszeresen elhallgatja, hogy a Szovjetunió köze van a szocializmushoz; nem tűnik ki belőle, hogy „történelmi és társadalmi tudományok is vannak a Szovjet-Unióban, sőt, a felszabadulás óta valamelyest nálunk is”.<sup>176</sup> Justus valószínűtlennek tartja, hogy „ezzel a hamis tárgyilagossággal megnyernék a Szovjet-Unió számára azok rokonszenvét, akiket a világnézeti, szociológiai ismertetések netán visszariasztanak”.<sup>177</sup>

## 5. A PÁRTFÚZIÓ ÁRNYÉKÁBAN

1947 folyamán Justus észrevehetően enyhít a kommunistákkal szembeni polemikus hangvételén. Először csak azt nyilvánítja ki, hogy az elméletileg indokoltnál mérsékeltebben bírál, mert az erőteljesebb kritika nem segítené elő a munkáspártok egységét. Az év második felétől kezdve viszont teljesen fölhangy a *Társadalmi Szemle*

<sup>172</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1947/1, 59. o.

<sup>173</sup> Justus Pál: „Társadalmi Szemle”, *Szocializmus* 1946/3—4, 175. o.

<sup>174</sup> Justus Pál: „Valóság”, *Szocializmus* 1946/1—2, 77. o.

<sup>175</sup> Justus Pál: „Irodalom — Tudomány”, *Szocializmus* 1946/3—4, 178. o.

<sup>176</sup> Justus Pál: „Irodalom — Tudomány”, *Szocializmus* 1946/3—4, 178. o.

<sup>177</sup> Justus Pál: „Irodalom — Tudomány”, *Szocializmus* 1946/1—2, 81. o.

ismertetésével. Az 1947-es választást megelőző időszakban az SZDP hivatalos — jobbratoló — elmélete és politikája nagyobb aggodalommal tölti el Justust, mint az MKP taktikája. A választási vereséget követően egyik vezetője azoknak a baloldali szociáldemokratáknak, akik előkészítik a két munkáspárt fúzióját.

„Pártunk feladatai” című cikkében Justus az SZDP választási vereségéből elméleti következtetéseket von le. A „demokráciáért vívott harc — írja — ma már nem választható el a szocializmus előfeltételeinek megteremtéséért vívott küzdelemtől”.<sup>178</sup> Ez viszont föltételezi, hogy az ipari proletariátus szervezze, nevelje és vezesse a tág értelemben vett munkásosztály (az ipari, a mezőgazdasági és a szellemi dolgozók) még nem öntudatosodott tömegeit. Alapvető föladat ezért a proletariátus teljes egységének létrehozása. Ilyen körülmények között a munkásegység politikájától, illetve ennek gyakorlati konzekvenciáitól való eltávolodás osztályárulásnak minősül. Magyarországon — úgymond — olyan helyzet alakult ki, amelyben az antikommunizmus szocializmusellenességnek számít. A reformista szociáldemokrata vezetők viszont kommunistaellenes választási taktikához folyamodtak: igyekeztek kiszolgálni a tömegek hangulatait. Így valójában az osztályöntudatlan tömegek vezették a régi szociáldemokrata jobboldal képviselőit, akik elvi engedményeket tettek a kispolgári, antikommunista szavazatok megszerzése érdekében. Ezáltal kaptak „nem-szocialista törekvések és célkitűzések szocialista vezetőket”.<sup>179</sup> Az elméletileg átgondolt politika azonban éppen ellentétes következtetésre kell, hogy jusson. „Minél szélesebb a front, minél több félig osztálytudatos elemet kell a szocialista mozgalomnak megnyernie és vezetnie, annál kevésbé tehet *elvi engedményeket*, annál keményebben, annál kíméletlenebbül kell biztosítania a demokratikus szocialista mozgalom *forradalmi szocialista*, minden kétértelműséget kizáró baloldali vezetését.”<sup>180</sup> A választásokon bebizonyosodott, hogy az elvi engedmény, az elvek elárulása „még gyakorlati politikának is rossz”:<sup>181</sup> a kapitalizmus és a szocializmus között nincs harmadik út.

A szociáldemokrata párton belüli harc — állapítja meg Justus — nem végződhetett kompromisszummal, mivel a jobboldal akadályozta az elvi irányvonalból következő gyakorlati politikát. Ez azonban korántsem meglepő. „A munkásmozgalom történetéből ismeretes, hogy mindenfajta reformizmus és revizionizmus irtózott az elvi kérdésekben való állásfoglalástól, azok jelentőségét tagadta, vagy lekicsinyellte. A reformizmusra az a magatartás jellemző, amely legjobb esetben hallgatólagosan túrte a marxizmust, mint elméletet, a szocializmust, mint nagyon távoli végcél, de tagadta, hogy akár egyiknek, akár másiknak bármi köze volna a 'reálpolitikához’.”<sup>182</sup> Ezzel magyarázható, hogy a Horthy-korszakban a szociáldemokrata vezetőség az ellenforradalmi rendszer szerves részévé vált. Az új reformizmus felelőssége fokozott mértékű:

<sup>178</sup> Justus Pál: „Pártunk feladatai”, *Szocializmus* 1948/1—3, 5. o.

<sup>179</sup> I. m. 10. o.

<sup>180</sup> I. m. 6. o.

<sup>181</sup> I. m. 10. o.

<sup>182</sup> I. m. 7. o.

a fasizmus tapasztalatainak ellenére a szocializmus kizárólag békés úton történő megvalósításához ragaszkodik. Észre kell azonban venni: „árt a munkásosztálynak és használ az osztályellenségnek az a felfogás, amely szerint nagy harcok és nagy erőfeszítések nélkül, kizárólag a polgári demokrácia, tehát az osztályellenség által engedélyezett eszközök felhasználásával, lépésről lépésre is meg lehet közelíteni, vagy éppen el lehet érni a szocializmust”.<sup>183</sup> A proletariátusnak két pártja van, de csak egy érdeke, egy ideológiája — hangsúlyozza Justus. A munkásosztály valójában fölötté áll a pártoknak, és harcaihoz egyetlen pártra van szüksége. Maga a párt csupán eszköz a munkásság fölszabadítására. A szocializmusért megvívandó döntő küzdelem kezdetét az egységes munkáspárt megteremtése jelzi. A kommunista és a szociáldemokrata párt fúziója azonos osztálytartalmú pártok egyesülését jelenti: a fúzió előfeltétele azonban, hogy az új párt minőségileg magasabbrendű legyen, mint a két régi külön-külön.

1948 januárjában Justus előadást tart a Kunfi Akadémián, „Marxista világszemlélet” címmel.<sup>184</sup> Az előadás korreferense Révai József. Justus abból a megállapításból indul ki, hogy a szocializmus megvalósítása világméretben aktuális föladat. A tőkés társadalmak két részre szakadtak, ily módon világos osztályfrontok alakultak ki. A kapitalizmus most a fasizmus maradványait támogatja, ezért a demokrácia egyre inkább a szocializmussal azonos. A reformisták szerint a tőkés társadalom evolúciós úton átfajlik a szocializmusba, és nincs szükség forradalmi cselekvésre, a kapitalista dekonjunkció következtében azonban ez az illúzió szertefoszlik, s így ma könnyebb a reformizmus ellen küzdeni. Az osztályantagonizmusok kiegyezése miatt a reformizmus osztályárulásnak számít. Aki hisz az evolúciós útban, kívül helyezi magát a munkásosztályon: a „harmadik út” csak más elnevezés a kapitalizmus választására. Kommunisták és szociáldemokraták ellentéte valójában már föloldódott, mivel mindketten lépést tettek az eredeti marxizmus felé. A munkásegység létrejöttével — mondja Justus — átléptünk a szocializmus megvalósításának korába. — Az előadáshoz fűzött megjegyzéseiben Révai két kérdésben vitatkozott Justusszal: egyrészt figyelmeztetett, hogy a reformizmus továbbra is eleven veszély; másrészt rámutatott, hogy a helyes munkástaktika a középrétegekkel való szövetség: az osztályellentétek éleződése mellett nem szabad megfeledkezni a parasztokról és a dolgozó kisemberekről sem.

A magyar októberi forradalomra — annak harmincadik évfordulóján — már a *Társadalmi Szemlében* emlékezik Justus. A tanulmány jól észrevehetően az 1948-as politikai aktualitások miatt íródott. 1918 — állapítja meg a szerző — kísérlet volt a félbemaradt 48-as forradalom folytatására, amelynek eszméit a hivatalos politika sajátította ki: a nemzetiszínű kokárda a „svábszármazású uszító, Rákosi Jenő örült ábrándjának”, a harmincmillió magyar birodalomnak üres szimbólumává züllött. De

<sup>183</sup> Uo.

<sup>184</sup> Justus Pál: *Marxista világszemlélet*, Budapest 1948. — Justus 1848-as — inkább propaganda-jellegű, mint társadalomelméleti — írásaival bővebben „Justus Pál Szocializmus-korszaka” c. tanulmányomban foglalkozom.

Justus vitába száll azokkal a nézetekkel (kiváltképp a jobboldali szociáldemokrata Böhm Vilmoséval), amelyek a 18-as forradalom bukásának okát annak a túlzott balratolódásában látják. „Könnyen kimutatható — hangsúlyozza —, hogy e végső soron az ellenforradalmat igazoló felfogás híveinek halvány sejtelmük sincs a magyar társadalom akkori és mai valóságos erőiről.”<sup>185</sup> A vereség tényleges magyarázatát az SZDP hibás politikájában véli megtalálni. A magyar szociáldemokraták — írja — a nyugati példák bővületében a polgári átalakulásra, a polgári demokrácia kivívására összpontosították a forradalmi energiákat, s ezért a feudális erőkkel szemben — a klasszikus mintáknak megfelelően — a burzsoáziával próbáltak szövetkezni. Nem vették tudomásul, hogy a magyar tőkésék kiegyeztek a feudalizmussal „a közös ellenség, a feltörekvő osztályok, a munkásosztály és a dolgozó parasztság ellen”.<sup>186</sup> A kor követelménye az összes elnyomottak szövetségének, az ipari proletariátus, a parasztság és a kispolgárság harci egységfrontjának megteremtése lett volna. Az SZDP azonban elmulasztotta a szegényparasztok mozgósítását és a középparasztok megnyerését — önálló politika hiányában csak a burzsoázia frontjának balszárnyán foglalt helyet. 1918 azért bukott el, mert nem népforradalom volt, és a szociáldemokrácia „elsősorban felelős azért, hogy nem a demokratikus népforradalom került napirendre, hanem a 'klasszikus' polgári forradalom, a munkásosztály tehát a burzsoázia uszályába került”.<sup>187</sup> Az SZDP további korlátjának minősíti Justus, hogy szinte kizárólag a szakszervezeti munkára koncentrált, ami a pártszervezetek, a politikai párt végzetes gyöngeségét eredményezte. A szakszervezetek túlsúlyra szükségképpen vezetett reformizmushoz, osztályáruláshoz — még Szabó Ervin is csak a szindikalizmusig, a politikai párt tagadásáig jutott el. A szociáldemokrata elmélet és politika ezen gyöngeségei — vonja le a következtetést a szerző — a főlzabradulás után a baloldali szociáldemokratáknál is élesen megmutatkoztak.

Justus írásainak elméleti magabiztossága, aminthogy elvontsága is, elemzéseinek alapvetően történelemfilozófiai megalapozásából fakad. Egy világtörténelmi bizonyosság képzetével szemlélve és megítélve a társadalmi-politikai folyamatokat, meg tud maradni a kihegyezett kérdésfeltevések, osztályozások, polarítások dimenziójánál. Metodológiájának sajátossága, hogy — a filozófiai absztrakciók szintjén mozogva — rendre az elvontan közös vonásokat, azonosságokat emeli ki. A konkrét különbségek, specifikumok kevésbé érdeklik. A formációelméleti léptékű következtetéseket lényegében mindenféle középszintű elmélet átugrásával vonatkoztatja a napi taktikára. Nem látja, hogy társadalmi célkitűzései — az adott erőviszonyok mellett — csak rugalmasan változó „szövetségi politikákkal” valósíthatók meg. Teoretikus korlátja nem abból fakad, hogy a politikai stratégiát történelemfilozófiai síkon kívánja megalapozni, hanem abból, hogy nem dolgozza ki a konkrét közvetítéseket. E

<sup>185</sup> Justus Pál: „A magyar októberi forradalom harmincadik évfordulója”, *Társadalmi Szemle* 1948/10—11, 673. o.

<sup>186</sup> I. m. 676. o.

<sup>187</sup> I. m. 682. o.

metodika nem teszi lehetővé adekvát politikai taktika megtalálását, ugyanakkor megvéd egy elméletnélküli, pusztán pragmatikus politizálás buktatóitól. A munkásegység reménye, a szocializmus közeli perspektívája azonban Justust 1947—48-ban arra készteti, hogy teoretikusai tevékenységében fordulatot hajtson végre: szöges ellentétben korábbi korszakaival, most hajlandó elvi kompromisszumot kötni. Elmélet és politika hierarchiáját megfordítva, számos kérdésben a taktikai-politikai szempontoknak az elvi-elméleti megfontolások elé helyezésére hajlik. Ettől írásai levetkőzik absztraktan történelemfilozófiai megalapozásukat, és életszerűbbé, gyakorlatiasabbá, „kor-adekvátabbá” válnak: veszítenek következetesen teoretikus jellegükből — ugyanakkor átítatódnak a közvetlenebb politizálás, politika-csinálás örömeivel. Justus — e periódusban ismétlődő — „meakulpázása” valójában pusztán taktikai eszközként jön számításba. A hol burkolt, hol direkt önkritikák másik összetevője: a radikalizálási szándék. Megkísérli a kommunistákat következetes osztálypolitika folytatására ösztönözni, Lenin nézeteire hivatkozva a szocializmusért megvívandó küzdelem aktualitása mellett érvel.

Justus már 1946-tól kezdve üdvözli a kommunista párt dokumentumok, pártkongresszusok deklarációit, amelyek az MKP szocializmus melletti elkötelezettségéről tanúskodnak. Ugyanakkor bírálja a közvetlen politikai és propagandaanyagok (valamint az ezeknek megfelelő gyakorlat) „reformista és nacionalista” jellegét. Érthető módon — többek között Rajkhoz hasonlóan — nem látja át az MKP taktikájának belső logikáját — ez emigrációs, moszkvai tapasztalatokat föltételezne. E taktikából a „belső” és a „külső” ideológia szétválasztása következett: a pragmatikus politika megkövetelte, hogy a „beavatott” párttagság szocialista célokat kapjon és forradalmi osztályfrazeológiában részesüljön; a dolgozó (munkás, paraszti, értelmiségi, kispolgári) tömegek támogatása — vagy legalábbis semlegessége — viszont nemzeti politikával és propagandával volt biztosítható. Justus kompromisszuma elméleti félreértésen, a pusztán pragmatikus taktika föl-nem-ismerésén alapult.

Kommunista részről Justust már 1945-től kezdve trockizmussal vádolták; a megváltozott külpolitika következtében jugoszláviai partizán-múltja is gyanússá tette. 1949 júniusában, idegen hatalmak javára elkövetett kémkedés vádjával, letartóztatták, majd életfogytiglani börtönbüntetésre ítélték. 1956-os rehabilitálását követően a Corvina Kiadó felelős szerkesztőjeként dolgozott. Szakítva a politikai tevékenységgel, kizárólag művészeti kérdésekkel foglalkozott: a korábban elsősorban társadalmi-politikai eszközként kezelt művészet most önértékké lépett elő. Ekkor jelentős műfordítói munkát végzett, elméleti jellegű tevékenysége viszont lényegében két szépirodalmi mű (egy Maupassant- és egy mai francia elbeszélőket bemutató kötet) bevezetésének megírására szorítkozott. 1965 végén halt meg.

Justus munkásságával föltűnően kevés írás foglalkozik. Pár soros nekrológ méltatja szépirodalmi tevékenységét.<sup>188</sup> Sándor Pál ismerteti néhány, két világháború közötti

<sup>188</sup> „Justus Pál halála”, *Élet és Irodalom* 1966. jan. 12, 4. o.; szépirodalmi munkásságát elemzi Gyertyán Ervin („Hit, illúziók nélkül” — Justus Pál költészete, *Irodalomtörténet* 1983/3, 761—774. o.)

tanulmányát.<sup>189</sup> Születésének hetvenötödik évfordulóján egyes lapok Justusról rövid méltatást közölnek; nyolcvanadik évfordulóján felesége, valamint Nyers Rezső<sup>190</sup> jelentet meg róla személyes hangvételű visszaemlékezést.

## RESUMÉ

### *László Tütő: La conception de philosophie sociale de P. Justus*

P. Justus est un des représentants caractéristiques de la social-démocratie de gauche. La formation de sa conception de philosophie sociale est déterminée par les oeuvres de Marx, Engels, Rosa Luxemburg, Ervin Szabó et György Lukács. À son avis „Geschichte und Klassenbewusstsein” de Lukács et „Marxismus und Philosophie” de Karl Korsch sont les oeuvres les plus importantes, qui ont fait un grand développement au marxisme.

La conception de P. Justus appartient aux philosophies de „praxis”. Selon Justus le travail est le modèle de la pratique sociale: le travail réalise l’unité de la causalité objective et de la théologie humaine. La société socialiste est le but principal et la pratique théologique est le moyen adéquat. Justus voit le rôle important de la théorie sociale, de la conscience et volonté humaine à la formation de

l’histoire. Il tient le socialisme telle société, où règne une démocratie directe et il n’y a pas ni État, ni parti. À son avis l’unité de la classe ouvrière est la condition principale de la réalisation historique de ce socialisme. Il critique le réformisme de la social-démocratie et la stratégie du „Front populaire” des communistes également. Justus a voulu réaliser l’unité du prolétariat au temps du fascisme et après la deuxième guerre mondiale aussi. Il voit l’une cause principale du fascisme au bernsteinisme du mouvement ouvrier. Il pense que l’alternative „capitalisme ou socialisme” est juste théoriquement, et non l’alternative „fascisme ou démocratie”. Justus est le partisan de la transition politique au socialisme au lieu de la démocratie populaire, après la deuxième guerre mondiale.

<sup>189</sup> Vö. Sándor Pál: *A magyar filozófia története (1900—1945)* II. k., Budapest 1973, 62—71. o.

<sup>190</sup> Jemnitz János (*Népszabadság* 1980. ápr. 6); Köves Rózsa (*Magyar Nemzet* 1980. ápr. 6); K. T. *Népszava* 1980. ápr. 9); E. F. P. (*Kritika* 1980/4) aláírással — Justus Pálné: „Emlékeimből”, *Kritika* 1985/4, 20—21. o.; Nyers Rezső: „Egy teljes élet”, uo.





## DOKUMENTUM

### A HEGELI DIALEKTIKA TITKA, KONKRÉT-ÉRZÉKI ÁLLÁSPONTRÓL MEGVILÁGÍTVA\*

SCHMITT JENŐ HENRIK

Az érzékfölötti az igazságában vett érzéki és észlelt: az érzéki és észlelt igazsága azonban az, hogy megjelenik. [...] az individualitás mozgása az általános realitása.

(Hegel)

\* *Geheimnis der Hegelschen Dialektik, vom concret-sinnlichen Standpunkt beleuchtet* C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle a.S. 1888 (ford. Mezei György). — Szerk.



A Berlinben székelő Filozófiai Társaság 1884. június 28-án pályázatot hirdetett, melyben „*Hegel dialektikus módszerének történeti-kritikai bemutatására*” hívott föl. A Társaság a beküldött pályaművek elbírálására szakértői bizottságot hozott létre; tagjai Michelet, Lasson és Frederichs professzorok voltak. A nyilvánosságra hozott bizottsági jelentés a berlini Filozófiai Társaság által kiadott *Philosophische Vorträge* című folyóiratban jelent meg (Neue Folge, Heft 13, Halle-Saale: C. E. M. Pfeffer/R. Stricker, 1888).

A bizottság a beküldött munkák egyikeről különös elismeréssel szólt. E munkának sem sikerült ugyan a Társaság által kiírt program követelményeinek mindenben egyformán eleget tennie, mégis jelentős érdemei vannak, s nem lebecsülhető módon járul hozzá a probléma megoldásához. A munka szerzőjeként a magyarországi Zomboron élő Schmitt Jenő Henrik úr jelentkezett. A szerző életútjának és körülményeinek fényében filozófiai tehetsége, melynek kétségtelen bizonyítékait lelhetjük föl munkájában, még ragyogóbbnak tűnik. A szerző, aki nem végzett egyetemi tanulmányokat, bírósági fogalmazóként dolgozott egy olyan helységben, mely igen távol esik a tudományos munka központjaitól, a nagyobb könyvgyűjteményektől és a filozófiai szakma neves képviselőitől. Nem szakember tehát, s nem is valamely szakember tanítványa. Külső élethelyzete nem ösztönözte, kellékek bősége pedig nem segítette komoly tudományos munkálkodását. E körülmények csak fokozhatták a szerző és eredményei iránti megbecsülést, az pedig bocsánatosá vált, ami ez utóbbiakban kevésbé kielégítőnek tűnt.

A Filozófiai Társaság a mondottak fényében még inkább célszerűnek tartotta, hogy Schmitt J. H. úr értekezését fölvegye publikációinak sorába. Ebben az a szándék vezet, hogy egyrészt bemutasson egy tehetséges írot a filozófiai közönségnek, másrészt általánosan hozzáférhetővé tegyen egy olyan tanulmányt, amely legalábbis nem jelentéktelen módokon járul hozzá egy sokat tárgyalt kérdés megvilágításához.

Berlin, 1888. április 7.

Megbízás alapján  
Dr. *Adolf Lasson* professzor,  
a Filozófiai Társaság  
elnöke

## TARTALOM

### *Előszó*

#### *I. Történeti bevezetés*

Az absztrakt világnézet és az önmegismerés problémája. Az ógörög és az újplatonikus filozófia. A kereszténység. Descartes, Spinoza és Leibniz. Az absztrakt világnézet önfelbomlasztása. Megjegyzés Hegel dialektikus módszerének történeti előzményeiről.

#### *II. Fichte*

Álláspontjának újszerűsége. A lét és jelenség azonossága. A nem-én fölbomlása. A természetmegismerés és filozófia viszonya. A realitás mint az én tiszta tevékenysége. A filozófia kopernikuszi álláspontja. A filozófia problémájának nehézsége. A filozofálás alapvető hellenisztikus előfeltevéseinek felszámolása. Az eddigi filozofálás termékletlenségének okai, „az absztrakció tökéletlensége”. A gondolkodás eleven, érzékienkonkrét alapjainak megsejtése. Az ideálfilozófia átmeneti helyzete, mint a „bábéli nyelvzavar” oka. A filozófia mint „tudománytan”. Fichte alapvető fölfogásának dialektikus természete. Az azonosság és az ellentmondás Fichténél. A gondolati aktus mint variációs szintézis. Az álláspont ellentétnélkülisége. A dialektikus lebegés. A közönséges és a dialektikusan szükségszerű ellentmondás. A szemlélet problémája. A variabilitás a matematikában. A szkepszis meghaladása. A „fölfoghatatlan lökés”. Az „álomszerű idealizmus”.

#### *III. Schelling*

A természet nyilvánvaló léte. Az abszolút spekuláció és az intellektuális szemlélet lényege. Az értelem és ész közötti alapvető különbségtétel. A lét és megismerés azonossága. A szubsztrátum és a tevékenység azonossága. Az absztrakt világnézet önbecsapásának szükségszerűsége. Szemléletmód az öröklét formájában. Az ismeretprobléma valóságos megoldása. Schelling Kant ellen. Schelling álláspontjának absztrakt tagadása és fantasztikuma.

#### *IV. Bevezetés Hegel filozófiájába*

Hegelnek és előfutárainak közös kiindulópontja. Az azonosság elve. A merevvé vált ellentétek megszüntetése. Értelem és ész. A „nem-tudatos”. Az élet mint a gondolkodás alapzata. A dialektika szükségszerűsége.

#### *V. A dialektika és a fenomenológia*

A filozófia mint fenomenológia. A fenomenológia fogalma Hegelnél. A fenomenológia mint dialektika. A szellemi fenomének dialektikus kibontakozása. Az érzékeken túli szféra fölbomlása. Az általános mint közvetítetlen elv Hegelnél. A „realitás rejtélyes valamije”. Esmék a gondolat- és agyfunkció problémájának érzéki-konkrét megoldásához, ellentétben Hegel absztrakt fölfogásával. A konkrét-érezéki álláspont hegeli fölfogásának megvilágítása. A tapasztalat föloldódása a fogalomban és törvényben. A magasabb matematika változó nagyságai. A hegeli dialektika kettőssége. A megjelenő ész mint a világ szubsztanciája. A meg-nem-jelenő lét illúziójának fölbomlása. Dubois-Reymond és Schiller. Pszichológia és fiziológia. A „szellem új alakja”.

## *VI. A filozófia módszere és a fogalmak dialektikus fölbomlása*

A naiv, fantasztikusan absztrakt tárgyiasítás a múlt filozófiájában. A filozófia mint konkrét kutatás lehetőségéről. A filozófia módszere általában, e tudomány sajátos természetéből megvilágítva. A filozófia lényegének félreismerése a pozitívizmusban. A tökéletes filozófiai módszer ellentét nélküli természete. A természettudomány módszere a filozófia módszerétől való különbségében. Indukció és dedukció. A múlt absztrakt-deduktív módszere. A dialogikus és matematikai módszer. A dialektika általános jelentése. Utalás a gondolati tevékenység organikus-filozófiai alapjaira. Az ellentmondás tétele a dialektikus fölfogásban. A „fogalmak folyékonyága”. A dialektika szükségszerűsége és evidenciája. Az absztrakt-sematizáló dedukció tarthatatlanságának és tárgyszerűtlenségének megalapozása. A filozófia nyilvános lenézése. Az objektív gondolkodás és a dialektikus módszer.

## *VII. A logika és a metafizika azonossága*

Az azonosság tételének jelentése és érvényessége. A materiális lét és a tisztán gondolati ellentéte. A „gondolati viszonylatok játéka” és a fiziológiai funkciók. A „konkrét gondolkodás” mint „átfogó”. A materiális logika. Az absztrakt gondolati formák mint genetikusan kifejtendők. A gondolati formáknak a maguk konkrét alapjaiban való tudományos fölbontása. A dialektikus megszüntetés mint megőrzés. A logika mint metafizika. Hegel abszolút szkepszise. A fogalom mint az élet princípiuma. Az abszolút idealizmus. A dolgok leleplezett magábanvalója.

## *VIII. A hegeli dialektika kritikai megvilágítása*

A szubjektív és objektív azonossága. A tiszta lét dialektikájának kritikája. A föloldhatatlan ellentmondás. Átmenet a valamivé-levéshez. Az absztrakt formák jogosulatlan tárgyiasítása. Az absztrakt dialektikus fölbomlás és az absztrakt dialektikus előrehaladás illuzorikus jellege. Az absztrakt fogalmak dialektikus önmozgásának illuzorikus jellege. A nyelvi zavarok szükségszerűsége. A „lét és nemlét azonossága”. E kettő különbsége a „véleményben”. A kizárt harmadik tétele.

## *IX. A hegeli rendszer architektonikája*

Az architektonikus fölépítés alapzata. A rendszer fő beosztása. A rendszer mint műalkotás. A kész rendszer.

## *X. Hegel természetfilozófiája*

A természetfilozófia alapjai Hegelnél, tekintettel dialektikus alapfölfogására. A szubjektív és objektív összezavarása. A logikailag-kozmogóniai folyamat. A tiszta gondolatban „elenyésző” természeti képződmények. A metafizikai boszorkányszombat. A fizikai összezavarása az elementárisan természetivel. A szubjektív és objektív hamis dualizmusa Hegelnél.

## *XI. A dialektika és az esztétika*

Hegel esztétikájának jelentősége. Az esztétikai probléma találó megragadásának okai. Az észlelés egyetemessége. Az objektumok esztétikai és tudományos szemléletének különbsége. A teremtő eszme. A szép fölfogásának metafizikai jelentése és organikus-fiziológiai alapja. Az igazság és szépség eszméje Hegelnél. Az érzéki és nem-érzéki azonossága Hegelnél. A szép hegeli definíciója. A szép látszat.

### *XII. Kritikai áttekintés*

Hegel tanításának és módszerének átmeneti helye. A konkrét absztrakt és árnyszerű fölfogása. Az általános és a különös. Hegel Kanthoz mérten magasabb helyzete. Hegel tanítása mint a jövő konkrét filozófiai kutatásának és e kutatás történelmi föltételeinek előkészítő stádiuma. A természet megvetése Hegelnél. A „rossz végtelen”. Az ógörög világnézet iránti hajlam. Hegel tanításának radikalizmusa és konzervativizmusa. A jövő perspektívája.

A bölcselet történetében aligha találunk még egy rendszert, mely oly ellentmondásos sorsokat tapasztalt volna meg, mint Hegel filozófiája. Lelkesült hívei isteni szózatként magasztalják, makacs ellenfelei eszelősségeként, olyan jelenségeként állítják be, mely a patológiához sorolandó; az egyik oldalon az ésszerű megértés ismét fölbukkant fényeként ünneplik, a másik oldalon vagy teologizáló, sötét miszticizmusként jellemzik, vagy panteizmusként, sőt ateizmusként bélyegzik meg és denunciólják. E tanítás azonban, szerves fölépítésével, kétségtelenül az emberi szellem egyik legnagyobb és legkövetkezetesebb alkotása. És mégis, bár a hegeli filozófia, a mostani idők naturalisztikus hajlama ellenére, a szellemtudományok egyes területeit — e helyütt csak az esztétikára emlékeztetünk — csaknem szuverén módon uralja, korunkkal nagyjából és egészében véve egy olyan szfinx titokzatosságával áll szemben, melynek titkát nem sikerült megoldani. Hegel filozófiája így módon egyike a filozófiai kutatás legérdekesebb problémáinak.

A tudás más területein nagyszabású eredményeket ért el Hegel rendszere óta a továbbfejlődő tudomány; a tulajdonképpeni filozófia területén azonban szünetel az alkotó tevékenység: az osztályozó és rendezgető tudósi ténykedés, a kommentátorok és a történeti kutatók alexandriai időszaka köszöntött be. Bármennyire belátjuk is e fordulat történelmi szükségszerűségét, s bármily nagyra is értékeljük e ténykedés érdemeit, a filozófiához való illetén, inkább tudósi, semmint termékeny viszonyulás, amint látni fogjuk, nem kínálhat eszközöket arra, hogy fölülemelkedjünk az ellentétes pártok viszálykodásán, s azt az álláspontot foglaljuk el, ahonnan egyedül nyerhetünk bepillantást a hegeli filozófia rejtett lényegébe.

A hegeli filozófia itt kiemelt sajátlagos, múltbeli és jelenbeli sorsát csak abból a sajátlagos helyzetből érthetjük meg, melyet nem pusztán a múlthoz fűződő viszonyában, hanem a jövőhöz fűződő viszonyában is elfoglal. Mindeme ellentmondó jelenségek megoldást nyernek, ha Hegel filozófiáját *par excellence* átmeneti jelenségeként ragadjuk meg. Hogy ez lehetségessé váljon, mernünk kell azonban a jövő felé lépni, melyhez Hegel filozófiája, természete szerint, eleven átmenetet képez.

Ez a fölfogás határozza meg tehát azt a viszonyt, melybe a szerző vizsgálatának tárgyával lépett, úgyhogy e fölfogás bizonyításos elfogadásán illetve elvetésén áll vagy bukik a jelen írás sajátlagos fölfogásmódjának jogossága. Persze már mindazon más utak eredménytelensége is, melyeken e probléma megoldásával kísérleteztek, a jelen próbálkozás jogossága mellett szól.



Itt csak futólag jelezhetjük, hogy miben is kell e „jövőnek” állania. Bárhol próbálkozzunk is valamely egészen új dolog létrehozatalával, mindig a kor titkos hajlamát követjük, s csak az idők e késztetésének legbensőbb titkát juttatjuk, már amennyiben munkálkodásunkat siker koronázza, világos és tudott kifejeződésre. A jelen idők e hajlama azonban a konkrétban, szemléletesen megragadhatóban, exaktban, individuálisban, természettudományosan ábrázolhatóbban jelentkezik; az absztrakció ködös területeiről a szemléletes, világosan ábrázolható érzéki valóságok birodalmába megy át.

A hegeli filozófiának is az volt mármost a *kimondott* célja, hogy az absztraktat *konkrétan* és elevenen mutassa be és ragadja meg. Csakhogy Hegel a tárgyat, melyet konkrétan akart bemutatni, ismét csak absztraktan ragadta meg, egyik lábával a múltban ragadt, másik lábával átlépett a jövőbe, s így jutott abba a sajátlagos, kusza helyzetbe, mely egyrészt érthetlenné tette a filozófust a régi absztrakt alapszemlélet képviselői számára, másrészt éppily kevéssé elégítette ki a természettudományos ábrázolásra törekvő, a konkrét-individuálissal foglalkozó új időket. Azonban csakis akkor világosodik meg számunkra e szellemi alakzat minden vonása, csakis akkor lép eléink a tudat napfényére az absztrakció félhomályából, mely elkendőzi igazi lényegét, ha Hegel filozófiáját nem elszigetelt mozzanatként rögzítjük, s nem múmiaszerűen bebalzsamozva mutatjuk be, hanem *a múlt absztrakt világnézetéből a jövő konkrét világnézetébe való dialektikus átmeneti stádiumként fogjuk föl*. Vizsgálódásunk minden egyes lépésénél azt kell tehát szem előtt tartanunk, hogy Hegel valójában az absztrakció e félhomályában áll, ezen félhomályon áttör azonban a fölkelő nap fényessége.

Fichte, Schelling és Hegel filozófiáját *epizodikusnak* mondták, úgy véelve, hogy így e jelenségek történeti sajátosságát tisztavirágéletű múltbeliségként jellemezték. E filozófiák persze epizodikusak, de egészen más értelemben, mint amire itt gondolnak. Mielőtt a megismerés új napfénye az egész világnézetet ellentmondásmentes tündöklésében kibontakoztatná, magasba törő csúcsok csak izoláltan ragyognak sugaraiban, s e csúcsok hosszú időn át „epizodikusan” világítanak az általános félhomályban; olyan egyedülálló fényként, melynek összefüggését a „világ általános fényével” csak kevesen látják, mégpedig azok, akik képesek voltak fölhatolni a tiszta szellem éteri magasságaiba, nem pedig a thalészi sötétségben leledző tömeg. A Nap fölkeltevel azonban nyilvánvalóvá lesz majd, hogy ami korábban izolált, „epizodikus”, összefüggések nélküli világosságnak tűnt, az csak első jele volt az általános, egész világot átfogó fényességnek, melyben szertefoszlik a régi sötétség.

A képzelés és absztrakció egykori éjszakájának pislákoló fényei kioltódnak, elhalnak az új napfényben. Ami a legkétségtelegebb, legvilágosabb, legbizonyosabb volt a múlt számára, az most *meghaladódik*. De e stádium még korántsem hozta magával az új nappalt. Ez *Hegelnél* is csak „fogalma szerint” van jelen. Amennyiben tehát merünk vállalkozni rá, hogy föllebentsük a szellem hajnali derengésének fátyolát, s a közelgő Nap sugarainak e fénytörését megmagyarázzuk, vagyis hogy *Hegel bemutatásánál Hegellel szemben járjunk el*, csakis ez esetben válhat szellemi

alakja világossá. Egyébként nem volna más választásunk, mint hogy Hegelt a múlt világnézetének álláspontjáról — melynek merev alapelveit, például az absztrakt azonosság princípiumát, maga is föloldani kívánta — egyszerűen elvessük, hasonlóan az eddigi méltatókhoz, s filozófiáját alig fölfogható, beteges jelenségnek tartsuk (az ilyen munkának azonban könnyűségénél csak sekélyessége volna nagyobb), vagy hogy Hegel tanítását lényegében szószerinti, tudósi módon adjuk vissza, e rekapituláció jellegtelen és iskolás sematizmusa azonban szükségképpen tehetetlen az „absztrakt értelem” álláspontjával szemben, mert maga is tetőtől-talpig bennereked az absztrakcióban, s képtelen *kibontakoztatni* Hegel rejtőzködő konkrét hatalmát, a tulajdonképpeni föladathoz tehát jöttányival sem járul hozzá. *Csak Hegelt meghaladva világíthatjuk meg tárgyyszerűen tanításának hallatlanul nagy jelentőségét.* Ezért állítjuk azokkal szemben, akik tanulmányunk negatív oldalával kapcsolatban azt az ellenvetést teszik, hogy nem értettünk egyet egy pusztán tagadó és félreértelmező kritika kereteivel; vagy akik ábrázolásunk pozitív oldalával kapcsolatban azt vetik szemünkre, hogy a hegeli írásoknak nem pusztán tudósi kivonatát, tételeinek nem pusztán átrendezett fölsorolását adjuk, hogy tehát saját fényünkkel, s nem a máséval világítunk. Bármilyen ítélettel is találkozik majd e törekvésünk, annyit nyugodt lélekkel megállapíthatunk, hogy *Hegelnek és módszerének ilyen értelmű megvilágításával ez idáig senki sem próbálkozott*, értékeljük mégoly nagyra is a hegeli iskola egyes tagjainak érdemeit. Ellenfelei mindig csak elutasították; hívei pedig elvesztek ruházatának impozáns redőiben, mellyel saját alakját e szellemóriás elfedte.

Annak, aki vállalkozik erre, persze kettősen is merész a törekvése. Azon követelmény helyett, hogy kitaposott és konvencionális utakra lépjen, melyeken kész szavak és fordulatok révén nagyon könnyen palástolható a gondolatok hiánya, ha „rendszer” visznek ebbe az eljárásba — mely minden irányból a tekintély gyámkodására alapozza biztosra menő lakályosságát —, tehát a követelmény helyett azzal az elvárással szembesül, hogy ismételten lehatoljon az emberi szellem mélységeibe, ahol a múlt nagy szellemei merítettek az önismeret eleven forrásából. Az erre vállalkozó azzal a követelménnyel szembesül, hogy földerítetlen és föltérképezetlen mezőket járjon be, hogy leszálljon az árnyak birodalmába, s akárcsak Faust, a múlt szellemeit a tudatosság napvilágjára hozza — nem árnyakként azonban, hanem eleven érzéki alakjukban —, hogy az absztraktat konkrétan világítsa meg, hogy az érzékeknek ellenállót hozzáférhetővé tegye az érzékek számára, hogy „a fölfoghatatlant történevéssé formálja”; hiszen az eleven, valóságos filozófia alkotó szellemének az az isteni erő az egyedüli ismerve, amely életre tudja kelteni a holtat magát.

Ehhez társul még egy másik gyakorlati veszély. Az, aki erre az új útra vállalkozik, kiteszi magát annak, hogy a Hegelt absztraktan tagadók pártja éppen úgy elvesse törekvését, mint a hegeli iskola, hogy tehát minden irányzatot maga ellen fordítson. Föladatunk itt azonban nem az, hogy eleget tegyünk valamely iskola követelményeinek, hanem hogy föltárjuk az ellentmondásmentes konkrét igazságot, s ily módon meghirdessük minden absztrakt tanrendszer fölbomlását.

Bár a szerző elvileg tartja múltba vesztettnek a „befejezett rendszerek” korát, s a filozófiát a mindenkori jövő szempontjából elveiben egységes, a tények szilárd talapzatán fejlődő exakt *kutatásként* értelmezi, s éppen ezért távol áll tőle a dogmatikus tévedhetetlenség bármiféle igénye, ennek ellenére jelen kezdeményét első lépésnek tartja azon az úton, amelyen előrehaladva az emberi szellem *rejtett szervezetének lényege*, a gondolat és a szellemi észlelés szerveződése — amit a múlt legnagyobb gondolkodói közül többen örökre elérhetetlennek tartottak — egyre világosabban tárul föl az emberiség megismerése számára.

Hegel tanítását nem szabad spirituszban konzerválni, bebalzsamozva őrizgetni. Mindenkinek, aki a szavak halott és terméketlen skolasztikáját meghaladva be akar hatolni e tanítás szellemébe, tendenciájába, benső összefüggésébe és történelmi jelentőségébe, mely tanítás nem sóbálványszerű eredmény, hanem a legnagyobb küzdelem és erjedés, melyet az emberi szellem valaha is átélt — ki kell mondania azt a *célt*, melynek eléréseért e küzdelem folyik, s kizárólag így nyílik lehetőség arra, hogy világosságot, értelmet, múlthoz és jövőhöz fűződő összefüggést vigyen a német szellemfilozófia egyébként mindig sötétnek és zavarosnak látszó megfogalmazásaiba. Az új idők terméketlennel találják és megtagadják e tételeket, ha ereklyékhez hasonló varázsformulákként őrizzük, vagy ha tompa értetlenségben egyszerűen ellentmondásként vagy zagyvaságként elvetjük őket. Konkrét tudatosságra megérett korunk megköveteli *a tulajdonképpeni, közvetlen és konkrét kifejezést*, melyet — történelmi helyzetének megfelelően — egyedül Hegel tudott megadni az új szellemnek, s az idő joggal fogja csak ebben a konkrétban elismerni azt az absztraktat és negatívát. Egyúttal azonban tanítása igazi tartalmának konkrét kifejezésével, és csak ily módon, saját határai közé utasítatik vissza a mondott absztrakt kritika. Mert amit ez a kritika tulajdonképpen tagadott, elsősorban a konkrét individuális kifejezés hiánya volt, melynek következtében értelmetlennel és érthetlennel jelent meg számára a hegeli tanítás, s ami ebből a konzervativizmusból hiányzik, az ismét csak saját absztrakt sémáinak konkrét bizonyítása, mely éppen e szellemfilozófia kimondott célját és lényegét képezte. Ugyanannak és mégis valami egészen másnak, valami ős-újnak a bemutatása — ez általában véve minden, a szellemtelen reprodukciót és a szegényes, élettelen sematizálást meghaladó, objektív ábrázolás rejtélye, minden tudomány és művészet teremtő hatalmának titka, az önmagát örök fiatalságban megújító mindenség életének ősrejtélye. Ahogyan a művész csak addig művész, ameddig eleven világossággal, ős-új formában mondja ki és ábrázolja azt, ami minden szív és szellem titkát és legbensőbb lényegét képezi, úgy a filozófus is csak addig filozófus, amíg ős-új formában, nem is sejtett megvilágításban, egészen más, egészen új, és mégis ugyanazon lényegként mutatja be azt, ami az évezredek erjedése és küzdelme volt, s ami a pirkadat szürkületében a megismerés fénye felé törekedett. Itt egy igen nagy kérdés megoldását, az új világnézet problémájának megoldását kell előkészítenünk — ez egész korunk alaptendenciája —, s ha eközben minden termékeny fejlődés alapjellegzetessége különös világossággal lép elő, úgy ez nagyon is érthető az olyan viszonylatok természetéből, melyek a legnagyobb követelményeket támasztják azzal szemben, aki e

problémával komolyan mer foglalkozni, s azt nem pusztán formális tudóskodással, hanem valóban, tartalma szerint akarja megragadni. S éppen ez a körülmény teszi sok ponton — ahol filozófiai megismerésünk történelmi korlátai és az adott probléma szűkebb határai nem tették lehetővé a teljesebb és lekerekítettebb kifejtést — joggossá, hogy emlékeztessünk a latin mondásra: *in magnis et voluisse sat est*; a tudományban e mondat persze csak ez igen korlátozott értelemben rendelkezik jogosultsággal.

Budapest, 1888. április 20-án.

Schmitt Jenő Henrik

## I. TÖRTÉNETI BEVEZETÉS

A gondolkodás az a hatalmas eszköz, mellyel egyedül az ember hatol be a természetnek és saját tulajdon lényének mélységeibe. Egyedül a gondolkodás tárja föl számára az igazságot. Minden igazság csak a gondolat formájában az. A görög nép tudata — mely a mítoszteremtő fantázia álmaiból eszmél föl — az igazságot magát ezért a *gondolat formáiban* kereste: a *létben*, a *valamivé-levésben*, a *számban*, az *atomokban*, az *ideákban*, a *formában* és *anyagban*. A lét gondolati-lényeg [Gedankenwesen]: e tétel volt az emberi tudat azon korszakának alaptétele, mely *Thalész*től, *Parmenidész*től és *Pythagorasztól* egészen napjainkig tart. A realista és idealista rendszerek megegyeznek abban, hogy az eredendő nem egyszerű érzéki, hanem nem-érzéki, azaz *gondolati lényeg*; ebben *Platón* és *Démokritosz*, *Hegel* és *Büchner* is egyetért. Álljon tehát a materialista filozófia cégérén bármily harsogó betűkkel is az „empíria” szó, e filozófia legbensőbb szentélyében ott találjuk a hangtalan, láthatatlan, homályos, halott, hideg, *érzék-nélküli*, *nem-érzéki* atomok birodalmát — egy gondolati sémából álló világot.

A Szókratész által követelt *önmegismerés* azonban lehetetlen volt ezen a görögök által létrehozott alapzaton, mert a megismerendőnek, az ismeret tárgyának, a gondolkodásnak egyúttal minden ismeret elvét, a minden megismeréshez szükséges fölbontás kulcsának pedig egyben a kutatás tárgyát és eredményét, s ebben az absztrakt gondolati formában egyúttal a kutatás utolsó elemét kellett képeznie. A gondolkodásnak meghatározottnak, önmagában vizsgálnak kellett lennie; meghatározására azonban csak absztrakt gondolati formák, azaz önmaga mint absztrakt gondolkodás révén került sor. Ez alapjában véve azonban tautologikus meghatározás volt, mely a gondolkodás tulajdonképpeni végső alaplényegét mint gondolati képződményt előfeltételezi. A gondolati formák itt holt előfeltételek maradnak, melyek benső lényegének és benső összefüggésének így megalapozatlanul kellett maradnia.

Az *antik filozófia* a gondolati sémákat, individuálizáló vagy ideális formájukban, így ősválóságokká tette — az emberi gondolkodásfunkció formáit főntartások nélkül a világegyetembe vetítette, őslényegekként, entitásokként egyszerűen előfeltételezte, ezzel szemben az érzékit pusztá illúzióként elvetette. A gondolatinak ilyen,

fönntartások nélküli érvényrejuttatása — szemben az egyszerű érzékivel — képezi az antik dialektika lényegét. Míg *Parmenidész* és az *eleai Zénón* az absztrakt-identikus lét kizárólagos igazságát állította, s a hullámzó érzéki jelenségeket pusztá illúzióként a vélekedés területére utasította, addig *Hérakleitosz* épp a valamivé-levés egészen absztrakt formájában megragadott átmenet ellentmondását emelte elvé. A gondolat mint olyat, ellentétben a látszat világába utasított individualizációjával, *Platón* kezdte el szemlélni. Az ő *dialektikájának* lényegét a gondolati eredendő igazságának bemutatása képezi, mellyel *Arisztotelész* az individualizálódó és mégis egyetemes *formát* állította szembe. Az individuális külső megismerését fölbomlasztó, s az individuális valóságot minden támaszától megfosztó gondolkodás vált végül a *szeptikusok* elvévé, akik szembefordultak a gondolkodási formák naív objektivitásával, mint olyannal, ami áthatja az egész antik világnézetet. Ez az eljárás, mely egészen analóg a fantomok egyszerű, mítoszteremtő fantázia általi kivetítésével, ez a fantasztikusan absztrakt világnézet a *modern* filozófiában beteljesülése és fölbomlása felé haladt. Az antik filozófia egyre magasabbra emelkedett a tiszta gondolat éterében. Úgy tűnik persze, mintha a kezdet, a lét, a valamivé-levés a legtökéletesebb absztrakciók volnának. Azonban ismét csak ezek a formák azok, melyek egyoldalúan közvetlen, objektív kategóriákként simulnak az érzéki közvetlenséghez, melyre a legközvetlenebbül vonatkoznak. Így az *újplatonikus* absztrakt fantasztikában éppen a *létezőn túlit* látjuk, mint az immateriális legtökéletesebb kifejeződését. Ez azonban csak misztikus kifejezés a *szubjektivitás* számára, mely csak ettől fogva válik a tudat tulajdonképpeni tárgyává. A teremtő fantázia a *kereszténységben* nő fel ehhez a nagy föladathoz, és *meghirdeti az isteninek és szelleminek érzékivé-válását, az absztrakt logosz testetöltését.* Az újraébredő filozófia, első nagy lépésével, a gondolkodás e vizsgálatát állítja előtérbe, s kimondottan és *öntudatosan* a *gondolkodást teszi a lét princípiumává;* hiszen kapuja fölött lángoló betűkkel írva áll: *cogito ergo sum.*

Spinoza következetes kifejezést ad ennek a tudatnak: a gondolkodást az abszolút szubsztancia attribútumává teszi, s e *szubsztanciában* azonosítja a kiterjedés, az objektivitás világát a gondolat világával. Ezt a bensőséget emeli a *monászaiban* *Leibniz* minden individualitás és objektivitás elvévé.

*Kantnál* jelentkezik végezetül az az absztrakt külsővéválás, mely a modern filozófiában még fölvetődött. A filozófia itt jut tudatára annak, hogy minden számunkra-adott csak a benső megjelenés formáiban lehet adott számunkra, mely formákat a korábbi filozófia jogtalanul vitte át a transzcendens külvilágra. Ennek fényében nem absztrakt és transzcendens fantomoknak, a dolgok kifürkészhetetlen magábanvalóságának a világában kellene fantáziánkkal álomszerűen kalandoznunk, hanem a jelenség belső világának törvényeit kellene kutatnunk. Az absztrakt formák, az individuálisan objektívrá alkalmazva, ellentmondásokhoz vezetnek. Kant ezt antinómiáiban mutatta meg.

Ezen elméletnek megfelelően tehát *a jelenségek kizárólagosan ismert szubjektív világa áll szemben a lét, a dolgok magábanvalóságának örökre megismerhetetlen, megközelíthetetlen világával.* Előttünk a létnek meg nem felelő, önmagában illuzórikus

jelenség; mögöttünk az örök sötétségbe merült, a tudatban (mely csak jelenségeket ismer) soha sem adott lét. S ezzel persze az absztrakt világnézet fejlődése, úgy tűnik, időleges nyugvópontra jutott, azonban nem új maradandó pozitív világnézet, nem a szellem „új kopernikuszi rendszere” jött létre, amint azt még ma is sokan vélik, hanem csak a régi világnézet fölbomlására került sor, mely persze nagyon találó, „szétörlő” módon bizonyítja azt, hogy a filozófiai megismerés, *absztrakt-hellenisztikus* alapzatán az igazság bármiféle megismerése lehetetlen. Ezek után csak az a tudat marad hátra, hogy „semmit sem tudhatunk”. Mert ami még így a tudásnak — a *hit* posztulátumai-val itt semmi dolgunk — megmarad, az, a gondolkodási formák egészen külsődleges sematizálásán kívül, csak egy negatív eredmény, mondjuk, ahogyan *Comte* akarja: a természettudományok sematizálása, azaz a filozófia halála.\*

## II. FICHTE

J. G. Fichtée az érdem, hogy sor került azoknak az első lépéseknek a megtételére, melyek minden eddigi filozófia absztrakt álláspontjának tulajdonképpeni meghaladását szolgálják, s hogy kialakultak az új világnézetet előkészítő alapok. Elsőként Fichte törte át ténylegesen azokat a korlátokat, melyek lehetetlenné tették a szellem bármiféle tárgyyszerű és immanens vizsgálatát, s az ember önismeretét. E korlátokat Kant az egyáltalában vett emberi szellem szükségképpeni korlátjaiként fogta föl, s ezekből vezette le a tényleges tárgyyszerű megismerés lehetetlenségét.

E nagy filozófussal a megismerés új világába lépünk át, mely alapvető fölfogásait, perspektíváit és megfontolásait tekintve, teljesen különbözik a régitől, amit a görögök

\* Azon szellemfejlődés menetét kell itt nagy vonalakban bemutatnunk, mely Hegel rendszere felé, mint történelmi célpont felé tartott. Érthető, hogy azt, ami az egész szellemfejlődés rejtett célja volt, egyes zseniális koponyák megsejtették, sőt a szellem egyes villanásszerű meglátásaiban anticipálták. E fölismerések azonban csak akkor juthattak tudott, világosan tudományos és kibontakoztatott kifejezésre, amikor az emberiség szellemfejlődése megfelelő érettséget ért el. Figyelmen kívül hagyjuk ezért *Scotus Eriгена*, *Nicolaus Cusanus* vagy *Giordano Bruno* zseniális meglátásait. Az első gondolkodó misztikus újplatonikus eszméi, s az, hogy a második bölcselő idea-koncepciókat elvontan önállósított, valamint hitének egész naiv világa, világosan mutatják, hogy az új tanítás kialakításának tulajdonképpeni mélyebb fundamentumai még teljességgel hiányoztak. A nagy *Giordano Bruno* sokkal világosabban látta ezt; de történelmi helyzetének megfelelően a futólagos és villanásszerű, bár évezredes távlatokat bevilágító meglátásokat jelentőségükben nála sem haladhatták meg azon szétszórt és egymástól elszigetelt megjegyzések, melyekben a „fogalmakból ellentételezettjüket kifejtő művészet tulajdonképpeni és legmélyebb titkáról” esik szó. Nagyon érdekes lehet az ilyen kezdemények részletezése a vizsgálódó tudományosság számára, nem kevésbé haladja meg azonban föladatunk szűkebb kereteit, ami a *hegeli dialektika* lényegének és jelentőségének bemutatásában áll, ennek megfelelő alapzatai a mondott korban ugyanis még hiányoztak. Az ekkori egészen futólagos egybeesés ezért azt téveszti meg a legkevésbé, aki világossá teszi önmaga számára, miképpen jött létre ez a szellemi talaj, s aki arra törekszik, hogy a hegeli világfölfogás lényegét ne pusztán holt és megemésztetlen iskolás formulákban, hanem teljes mélységében ragadja meg.

fiatalos és ki nem bontakoztatott szelleme tárt föl a tudat számára. Nem csoda, hogy az új világeszme csak lassan tud utat törni magának, s hatékonyan még ily lassan is csak akkor, ha konkrét alakra tesz szert. S mily természetes, hogy az a világ, melyben helyet kért magának, bámulatos dologként furcsállotta, misztikus homályként érzekelte, megemészthetetlen frázisként kolportálta és értelmetlenségként vetette el. Ezt részben magának az éledő új álláspontnak a homályossága és tisztázatlansága magyarázza, mely valóságos megismerést csak a szellem kivételesen éles pillantásának tett lehetővé, s így az általános megismerést elzárta az új állásponttól. Akárcsak a hajnali szürkületben földerengő táj, mely csak a legélesebb és leggyakorlottabb pillantás számára mutat határozott körvonalakat. Mi ugyanezt a *vidéket* mutatjuk meg, ám *új megvilágításban*. *Minden, általunk megtett lépésnél igen élesen választjuk el ez új megvilágosítást a régítől, megmutatjuk ugyanakkor, hogy alapjaik azonosak.*

Mindenekelőtt azt a fundamentális elletétet kell kiemelnünk, mely az új filozófiai világnézet és a régi között feszül, hogy e nagy gondolkodó általános alaptételeit és részletes fejtegetéseit ne konvencionális és szellemtelen módon mondjuk föl és sematizáljuk, hanem tényleges összefüggéseiben és szervességében ragadhassuk meg.

Az eddigi absztrakt-dogmatikus filozófia alapelve *a lét és jelenség dualizmusa* volt. Kant, aki tagadta e princípium megismerésbeli következményeit, elsőként rögzítette igazán minden absztrakt dogmatikának ezt az előítéletét. Kant azt állította, hogy a magábanvaló soha sincs adva a jelenségben, hogy a jelenség csak önmagát képes megmutatni, nem pedig a létet a maga közvetlenségében. Kétségbe vonta, hogy a megjelenésmódok átvitele a létező dolgokra kielégítő eljárás volna. Ezzel a lét és jelenség közötti principiális ellentét szert tett a lehető legélesebb formára, mely szükségképpen volt kudarcra ítélve. Hiszen ha a jelenség valóban teljességgel ellentétesen áll szemben a léttel, s ha bennünk csak jelenségek vannak adva, akkor a filozófus kezéből kicsúszik létfölfogásának minden fogódzója. Az a körülmény, hogy a magábanvaló dolog a létet *meghatározatlanul* hagyja, nem igazolja ezt az eljárást. Hiszen a lét fölfogása — legyen bár e lét meghatározott vagy meghatározatlan — abszolúte csak jelenségként adódhat, nem pedig a jelenségtől magától ténylegesen különbözőként, mely komolyan ellentétbe kerülne vele. *A határkonceptióról* alkotott képszerű fölfogás, melyet Kant kiemel, mindezen semmit sem segít. Mert a határnak csak két ténylegesen különböző között van értelme, tehát csak az ellentét tényleges tételezésekor. S ha hiányzik a második tag, mint valóságos ellentét, akkor maga a határ válik illuzórikussá éppen azon tudat *számára* és azon tudatban, melynek a határt tételeznie kell. Látjuk, a létnek és jelenségnek határfogalomban való naív szembeállítása, a második tételt hangsúlyozva, elfelejti az elsőt, hogy a tudatban minden csak jelenségként adódhat. Ily módon, közelebbről nézve, valójában csak jelenségek szembeállításával lehet dolgunk, melyek közül az egyik — az individuálisan meghatározott — pusztá jelenség, a másik pedig — mely egyébként egészen *meghatározott* módon volt *meghatározatlan* jelenségként adva — a magábanvaló tudata. Hegellel szólva, ami a jelenség bozítja mögött rejtőzködő vadként (a *Ding an*

sich) leleselkedni látszott,<sup>1</sup> annak következetes módon föl kellett oldódnia a jelenségben, s amit még Kant a *lét és jelenség ellentétéként* komolyan állított, az a *jelenség önbecsapásának* bizonyult. Röviden, a *meg nem jelenő létnek*, a létnek, amely nem az énben adott jelenség, s amely azzal valóságos, elvi ellentétben van, abszolúte semmi értelme, s tudományosan semmiféleképpen sem igazolható. *A létnek csak mint az énben való megjelenésmódnak van értelme.*

„A nem-énnek mint olyannak önmagában véve nincs realitása. A nem-én az én számára csak annyiban rendelkezik realitással, amennyiben az én afficiált; az én affekciójának feltételein kívül más feltételek egyáltalán nem léteznek.” „A kérdés: mi volt akkor az én, amikor még nem volt tudatában önmagának, azon alapszik, hogy összekeveredik az abszolút szubjektum reflexiójának szubjektumként és objektumként vett énje.”<sup>2</sup> Fölvethető a kérdés: mi a tudat szubsztrátuma? „Ám ekkor, észrevétlenül szubsztrátumként szemlélve, az abszolút szubsztrátumot is hozzágondoljuk.”<sup>3</sup> Eltekinthetünk az éntől mint szubjektumtól, ettől a meghatározott, bonyolult módon szervezett, szellemi jelenségtől — de nem tekinthetünk el minden jelenség mint olyan egyszerű őselemétől, melyből ez a szellemi jelenség is genetikusan fölépül; nem tekinthetünk el az „abszolút szubjektumtól”. Ez a *létező jelenség* tehát *létünk* végső eleme. Mi önmagunknak nem pusztán ugyanazonként jelenünk meg, mintha mögöttünk volna még egy szubsztancia, még egy szubsztrátum, hanem egyszerűen *mi vagyunk* az. Fichtével szólva „a szubsztanciális benső látás éppenséggel mint olyan az eleven fényállapot és forrása minden megjelenésnek a fényben”. Szokás egy olyan szemet kutatni, mely megfigyeli az abszolút tudást; „ez a szem azonban nem e tudáson kívül fekszik, hanem benne magában van, és épphogy magának az abszolútságnak eleven önátjárása”.<sup>4</sup>

A régi világnézetnek így nem pusztán egyik alappillére omlik össze; nemcsak a jelenségtől elválasztott és azzal ellentétben állított *magábanvaló* bomlik föl az elvont tudat önámításaként: tarthatatlannak bizonyul e világnézet másik alapvető, az *illuzórikus, pusztán szubjektív fenomenonról alkotott nézete is*, mely szerint a jelenséget nem hatja sokszorosán át a lét. A nem-létező jelenségről alkotott nézet forrása és igazolása a külső, összehasonlító természetmegismerésben rejlik. Itt van ugyanis értelme fölvetni a kérdést, hogy valamely bennem rejlő képnek megfelel-e egy rajtam kívüli realitás, hogy ez a kép — mely e külső összehasonlító viszonyban az eredetit ábrázolja — egy másik képződmény *helyes leképzése-e*. Ez az összehasonlítás azonban egyáltalán nem érinti az önmagában vett jelenség realitását. Ez a *természetmegismerés* a létező jelenség birodalmában mozog összehasonlító és törvényalkotó módon, anélkül, hogy bensőjére rákérdezne. A jelenség ezen létét itt a gondolat totálfunkcióiban és sémáiban egyrészt előfeltételezik, másrészt elpárologtatják. Itt az én bensője, a

<sup>1</sup> S[ämtliche] W[erke], XVI. kötet, 128. o.

<sup>2</sup> Fichte, S[ämtliche] Werke, I. kötet, 135. o.

<sup>3</sup> I. m. 97. o.

<sup>4</sup> I. m., II. köt., 19. o.



jelenségvilág bensője egyáltalában nem válik a tudomány tárgyává. Ha azonban a *filozófia* művelése közben a tudomány föladatává tesszük önünk vizsgálatát, akkor a jelenség e bensője a kutatás tárgyává lesz. Az eddigi absztrakt filozófia, melyből éppen a szilárd, nyugodt és mély szemlélet hiányzott, s mely állandóan *önmagán kívül* volt, minden további nélkül átvitte ezt a külső, naív és összehasonlító viszonyt a benső jelenségek körére, melyek így *puszta képekké, puszta jelenségekké váltak*. Mármost értelme van fölvetni azt a kérdést, hogy a képzeletbeli száz talléroknek megfelelő valami más rajtam kívül, a zsebemben, amiket azok helyesen leképeznek. Ez azonban olyan kérdés, mely nem a filozófia tulajdonképpeni területéhez, hanem a természetmegismerés birodalmához tartozik. A tulajdonképpeni filozófia területére lépve ugyanis éppenséggel értelmetlen volna megkérdezni, hogy ez a bennem adott jelenség valószínűleg is olyan-e, ahogy megjelenik, hogy a jelenség, amely ténylegesen adott, valóban olyan-e, ahogy adott, hogy nem rejlik-e mögötte egy egészen más, meg-nem-jelenő lét. Mert ez a kérdés az önmagában vett jelenség *adott* tényének ellentmondásos tagadását jelenti, azon egyetlen ténynek, mely egyáltalában adott lehet, vagyis a jelenség tényének ellentmondásos tagadását. Lehet, hogy az adott jelenséggel még nincs adva mozzanatainak tudományos kibontása és elemzése; szükség lehet tudományos fölbontására, s így arra, hogy a filozófia tárgyává legyen: mindez azonban semmit sem változtat azon, hogy a jelenség valóban *úgy van*, ahogy valóban és ténylegesen létező jelenségként adott. A jelenség mint önmagában vett adottság (legyen bármilyen formáiban is adott) *igazságára* vonatkozó kérdést oly módon nem lehet fölvetni, hogy vajon az a lét, mely e jelenségnek mint olyannak alapjául szolgál, megfelel-e ennek a jelenségnek, hogy vajon bizhatunk-e benne. Mert ez a létező jelenség önmagának kétségtelenül megfelel. Persze vita tárgyává tehetem, hogy a jelenség adott szintézisének ez vagy az a tudományos elemzés felel-e meg jobban. Az adott létező jelenség azonban, melyet a filozófusnak *önmagában kell objektíve szemlélnie és kutatnia*, itt is az ellenőrzést szolgálja. A filozófia így a tényállás szilárd talapzatára épül. Létezés és jelenség vagy öntételezés ily módon egy és ugyanaz. A múlt világnézetének meg nem jelenő létével és nem-létező jelenségével *az új világnézet alapelve* lép szembe, mely a *lét és jelenség azonosságát mondja ki*. Ez ugyanaz az ellentét nélküli ös-jelenség-lét, amely ezzel magában tételezi a lét és jelenség, a szubjektum és objektum ellentéteit. „Az én és nem-én akcidenziák az énen belül, [. . .] melyeket az én mint abszolút korlátozatlan szubjektum tételez, mellyel semmi sem azonos és semmi sem áll szemben.”<sup>5</sup> „E realitáson kívül semmiféle más realitás sincs. Ez az énbe tételezett realitás.”<sup>6</sup> „Minden realitás forrása az én. Csak az én által és vele adott a realitás fogalma. Az én azonban csak azért van, mert tételezi önmagát, s tételezi önmagát, mert létezik. Eszerint önmagának tételezése és létezése egy és ugyanaz. Önmaga tételezésének és tevékenységének fogalma ismét csak egy és ugyanaz.”<sup>7</sup> Az

<sup>5</sup> Fichte, S. Werke, I. köt., 119. o.

<sup>6</sup> I. m. 129. o.

<sup>7</sup> I. m. 134. o.

egyszerű östevékenység azonban az individuális-eleven. Itt ismét csak híd vezet Fichtétől hozzánk, s alkalmunk nyílik arra, hogy megvilágítsuk tanítását. Ugyanis ezért hangsúlyozza Fichte oly gyakran, hogy a világszubsztancia fölöttébb eleven és szubjektív. Hol másutt volna azonban az az egyszerű eleven jelenség ily elementáris és individuális formában adva, ha nem az egyszerű érzéki feszültség-jelenségben, individuális feszültség-érzésben, az önmagában és másra éppenséggel tevékenyen vonatkoztatottban? Fichte még nem ment vissza erre a tökéletesen individuális alapzatra. Ez a tevékenyen, konkrétan és individuálisan megjelenő nem más, mint minden tevékenység *valóságos*, nem pedig pusztán képzelődő, metafizikai és tettnélküli szubjektuma, az individuálisan tevékeny és ebben az értelemben *atomisztikus*. Fichte ezért követel mindenütt „tisztá tevékenységet” a halott lét helyébe. Bár „tisztá tevékenysége” maga is még túlságosan absztrakt; még hiányzik belőle a tökéletes individualizáció, s ezért nélkülözi a szubsztrátumot. „A képzelőerő nehezen tudja megállani, hogy az objektum végső ismervét a tevékenység tiszta fogalmával összemossa.”<sup>8</sup>

Ez általános és átfogó perspektívához vezet, mely túlmegy Fichtén és Hegelen, s egyedül teszi lehetővé mindkettőjük tényleges megvilágítását.

A szellem benső világa éppúgy adott jelenség számunkra, miként például a csillagos ég, s ugyanúgy a tudományos kutatás tárgyává tehető, mint a csillagzatok. A szellem benső életének e jelenségeit rendszerükben és organikus fölépítésükben saját természetüknek megfelelően rögzíteni — ez a filozófia nagy problémája. Itt azonban a vizsgálódás tárgya, a szellem, végtelenül összetettebb tárgy, mint a külső természet azon viszonylag egyszerű viszonylatai, amelyek a csillagzatok mozgásrendszereiben jelennek meg. Ha mármint az asztronómia csak lassan, hatalmas tévedések leküzdése nyomán, s ekkor is csak lépésről lépésre, Kopernikusszal, Keplerrel, Newtonnal vált képessé arra, hogy a csillagok mozgásának törvényeit megállapítsa, úgy a szellem benső világának kutatója még nagyobb akadályokba ütközik, amikor kialakítja a helyes nézőpontot, s állhatatosan megkísérli, hogy fokozatosan egységes és átfogó rendszert építsen fel, mely áthatja a szellem benső világának egész gazdagságát.

A szellem elméletének ezen kopernikuszi nézőpontjáért küzdött a tudományos gondolkodás immár évezredek óta. Általánosan elterjedt a nézet, hogy Kant végre megtalálta ezt az álláspontot. Legyen bár Kant érdeme jelentős e nézőpont megközelítésében, korábban kimutattuk, hogy éppenséggel osztja a múlt alapvető hibáit, s csak azzal a negatív érdemmel rendelkezik, hogy megmutatta, nem lehet megismerni a szellemi igazságát az eddigi helytelen alapokra építve. A szellemmel kapcsolatos vizsgálódások során legkönnyebben elkövetett hibát a legjobban azzal jellemezhetnénk, hogy a kutató — tárgya rendkívüli összetettsége következtében — bizonyos összetett totáljelenségeket tesz valamiféleképpen kifejtése elemi és egyoldalú princípiumává. Ezáltal a kifejtés valamely *egyoldalú* sematizmushoz kötődik, *sablonszerű, önkényes és külsődleges módon*, s így nem jut el az adott jelenségek

<sup>8</sup> Uo.

tárgyszerű bemutatásához. Ez a tárgyszerűtlen külsődleges eljárás „a favágó munkájára emlékeztet, aki mindig ugyanazokat a mozdulatokat végzi, vagy a szabóéra, aki egész hadsereg számára szab egyenruhát. Egyre csak a nürnbergi tücsökjátékot alakítják, ami kihoz a sodrunkból, amint megismertük, s elkoptattuk minden történést és lehetséges fordulatát.”<sup>9</sup> Ez az a hiba, ami Kantot a múlt gondolkodásával rokonítja. Főntartja ugyanis ezt az alapzatot, az absztrakció világnézetének alapdogmáit, melyekre kételyét nem terjeszti ki, s így saját alapfölfogása megismerési korlátait tartja az emberi szellem, mint olyan, korlátainak.

Két olyan szempont kínálkozik számunkra, melyekből a múlt világnézete ezen valóságos és alapvető átformálásának végbe kell mennie, s melyekből egyedül lehetséges, hogy létrejöjjön a szellem tulajdonképpen és tárgyszerű vizsgálata, valamint — továbbszöve az előbbi hasonlatot — a szellem kopernikuszi rendszere, szemben a múlt ptolemaioszi-hellenisztikus rendszerével. Az első nézőpont — mint láttuk — a *lét és jelenség azonossága*, mely a fantomok és absztrakciók előfeltételezésének és hiposztázálásának helyére a létező jelenségek adott tényállásainak vizsgálatát teszi. Ezt az álláspontot elsőként Fichte ragadta meg. A második nézőpont pedig végigvitt pozitív kifejtést ad az első alaptétel absztrakt formulájának. *A valóságosan elemi létező jelenségekre, az érzékire való visszamenetelről van szó. Az érzékiben minden szellemi alapelemeként a hellenisztikus filozófia absztrakt gondolatföltevése éppúgy fölloldódik, mint ahogy az érzéki szintézisében létrejön.* Ez az a Fichtén és Hegelen túlmutató lépés, melyet elvileg, ha nem is kifejtett módon, *Ludwig Feuerbach* készített elő. Az érzéket elvontan, sematikusan, *nem tulajdonképpen* módon is meg lehet ragadni. Álláspontunk szerint azonban az érzéki nem az *elvont princípium* jelentésével rendelkezik, hanem a *tárgyszerű vizsgálódás elemét képezi.*

Ha egybevetjük az új látásmód mikéntjével azt a módozatot, ahogyan az eddigi filozófia fogta föl a szellemi jelenségeket, akkor szembeötlő ellentmondást állapíthatunk meg, melyet a fentiekben *a sematikusan és egyoldalúan vonatkoztató fölfogás és a tárgyszerű-immanens fölfogás* ellentétéként jellemeztünk. Ez utóbbi az elvont sémákat — melyek, mint jeleztük, igen összetett funkciókat alkotnak — kölcsönösen egymásra, valamint az individuális-érzékire vonatkoztatja. A gyakorlati-külsődleges természetmegismerés számára persze csak ennek az eljárásnak van értéke. Amennyiben azonban itt egyrészt állandóan csak ez a kölcsönösség, a sémáknak ez az átmenete és vonatkoztatása, ez a sematizálás kerül szóba — ahol az egyes séma mint olyan sohasem jelent végső állomást, hanem csak az ilyen ismeretvonatkozásokban kerül szóba —, amennyiben másrészt a sémáktól az individuálisra, az alkalmazásra való átmenetben a példa eltekint a sémáktól mint olyanoktól éppannyira, mint a gondolkodástól mint olyantól, úgy ez az absztrakt sematizálás sohasem jut önmaga vizsgálatára, sohasem mélyed el saját gondolkodási aktusaiban, amelyek csak árnyakként suhannak tova. Itt a gondolkodás olyan óceánra hasonlít, melynek

<sup>9</sup> Hegel, S. Werke, XVI. köt., 110 sk. o.

hullámai különböző dolgokat — tajtékot és gyöngyöket — hoznak felszínre és partra, mélységei azonban föltáratlanok maradnak.

Erről az állásponttól azonban a gondolat valóságos rögzítése és kutatása, egy lényeges oknál fogva, lehetetlen: az absztrakció tökéletlensége miatt. Amíg ugyanis a tudat egyoldalú, korlátozott elvonatkoztatásokban mozog, addig természetszerűleg külsődleges vonatkozás a kiegészítő ellentétére, amelynek megjelenésével az adottság rögzítése ismét csak megszűnik. Csak amikor ez az egyoldalúság az elvonatkoztatásban megszűnik, amikor eljutunk a legmagasabb, mindent átfogó, ellentmondásmentes absztrakcióhoz, csak ekkor válik a *gondolkodás maga*, amint Fichte hangsúlyozza, a *kutatás tárgyává*. Ez a legelvontabb absztrakció ugyanis nem rendelkezik önmagán kívül absztrakcióval, melybe átmehetne, hanem csak *konkrétja* van; nem rendelkezik *gondolattal*, melyhez mint önmagát kiegészítőhöz haladnia kell, hanem csak *nem-gondolattal*, *individuais-elevennel*, melyben a gondolati föltartóztathatatlanul csak most, csak a most eljövendő korszakban oldódik föl. A meghatározott gondolat, a meghatározott egyetemes koncepció elpárologtatása az átmenetben és vonatkoztatásban nem a gondolkodás lényegi természete; hiszen ekkor a gondolkodást mint olyat nem lehetne vizsgálni; a lényeges csak az, hogy ezekben a vonatkoztatásokban relatíve előtérbe és háttérbe kerül. Ha a gondolkodás tökéletesen elmosódik, ez inkább gyöngeségét és értelmezhetetlenségét mutatja. A filozófiátlan tudatnak nincs ereje ahhoz, hogy a visszalépőt még visszalépésben rögzítse. Kapkodva készített és pontatlan fényképhez hasonlít, mely csak meghatározatlan és elmosódott árnyalokat mutat ott, ahol az éles fölvétel pontos, részletes és finom formákat rögzít, úgy hogy a nagy körvonalak és a finom részletek is adóttak, és így nyilvánvalóvá válik a durvább körvonalakban megjelenő gondolkodási eredmények benső természete és e sematikus formák és alkalmazások rejtett elementáris háttere. Csak itt ragadjuk meg először minden gondolkodás közös alapelemét, melyből azután a filozófiai kutató szellemi tekintete előtt ismét fölépül a gondolkodás világának egész építménye.

Ezen legelvontabb absztrakciók mármost, melyeken az absztrakt világnézet nem jutott túl, éppen az ideálissal szembeállított reális és az objektívval vagy a léttel szembeállított szubjektív gondolat voltak. Ezen egyoldalú gondolkodás *tárgya* mindig e gondolkodáson *kívül* volt, s ezért sohasem vált a kutatás tárgyává. „Ott”, a tudás tényszerűen adott létében, „van valami, melyben olyan törvény munkál, melyet nem lát [ez az egyoldalú gondolkodás], s mely részben maga is láthatatlan. Itt (a tudománytanban) a gondolkodás mindent akként lát, ami valójában: minden áttekinthetővé és világossá vált. Az elsőről objektíve beszélünk, letekintünk rá: a végső mi magunk vagyunk.”<sup>10</sup> Csak amikor szétfoslott az az illúzió, hogy ez a lét, amely „mi vagyunk”, komolyan adott lehetne a *jelenségen kívül* — a jelenség, a variáció-szintézis legnagyobb összetettségében, *gondolkodás* —, csak ekkor vált a gondolkodás ellentmondásmentessé és így a filozófusok számára az egyedül *önmagában szemléltté*, azzá, amivel „semmi sem egyenlő és semmi sincs ellentételezve”, ahogy Fichte mondja.

<sup>10</sup> Fichte, Nachgel[assene] Werke, II. köt., 319. o.: *Vorlesungen in Berlin 1813*.

A filozófusban csak így támadhatott világosság azzal kapcsolatban, hogy a gondolkodás nem egyszerű sematikus előfeltevés, nem egyszerű apriori *adottság*, hanem inkább *genetikus eredmény*, önmagában végtelenül összetett aktus, végtelenül gazdag *organizmus*, vagy ahogyan még kifejezhetjük: nem elemi, hanem *totális jelenség*, amely az *elementárisból* jön létre. Ebből az elementárisból, egyszerűből mint kizárólag eredendőből kell a tudás sokféleségének genetikusan létrejönnie. A *Tudománytan* kifejtésében ez az *eredendő*, ez az *egyszerű* azonban csak e sokféleségen bemutatva jut teljes kibontakozásra és fölismertségre.

A jelenség ezen *elementáris* mozzanata nyilván nem az absztrakt módon rögzített lét — hiszen ez mint *gondolkodási séma* oldódik föl —, hanem egy teljességgel aktuális, tevékeny, melynek totális ténykedését vagy totális megjelenését alkotja a gondolati, szellemi. Ez az elementáris mármost egyszerű, megragadható, és mégis önmagában különböző, *individuális*, s mint ilyen egyedül képez ellentétet az individuálisat összemosó kész gondolattal. Fichténél azonban ez az egyszerű, melyre vissza akarja vezetni a szellemi aktusok sokféleségét, még nem ebben az individualizációban lép elénk, hanem még maga is a *meghatározatlan gondolatiság elvont formájában* van. Ennélfogva mindent mint *tiszta egységet*, *tiszta ént*, *tiszta tevékenységet* állít. A tudás eleven, s egyenesen kimondjuk, *érzéken* elemi alakja, az élet, a „*konkrét*”, itt még nem kezdetlenül, hanem sajátos módon az absztrakció leple mögül lép elő, s az ezzel az át nem tört idegen burokkal való küzdelem vezet azután a német szellemfilozófia kifejezőmódjának homályosságához és nehézkességéhez, „*bábeli nyelvzavarához*”, melyben az érzékinek elvont, az elvontnak pedig érzéken eleven, individuális és létező jelentése van.

Ha azonban ebben a bensőségben a jelenség azonos a léttel, úgy ezzel ellentétben szükség lesz a végtelenül fáradságos filozófiai kutatásra. A fölöttébb összetett, szellemi totális jelenségek mint ilyenek persze oly módon exisztálnak, ahogyan megjelennek, s a filozófiában kutatásukat szigorú tárgyyszerűséggel kell végezni — e jelenségek éppenséggel igazak, akárcsak az önkéntelen adottságok —, azonban, éppen mert intenzíve egységes totális ténykedések és jelenségek, a *tevékeny*, *individuális*, *elementáris* — mely mint tevékeny éppen hogy közösség, *szintézis* — a *totális aktusban olvad össze*, s ezért nem mint ez az elementáris, nem elkülönítve lép föl. A megismerés nehézsége éppen a szellemi totális jelenségek komplikációjában rejlik. A filozófiának ezért először ezt az elementárisat kell kifejtenie (ami Fichténél persze absztrakt értelemben szerepel), saját aktusában kell felszínre segítenie, melynek tárgyyszerű lehetőségességét a filozófiának persze igazolnia kell. A tudománytannak ebből az elementárisból vagy, ahogy Fichte mondja, „minden tudás alapanyagából” éppen a tudást kell *kifejeződésre* juttatnia. A konstrukció ezen aktusai, bár a fantázia szabadon hívja elő őket, mint Fichte hangsúlyozza, tárgyyszerű szükségszerűséggel mennek végbe, amennyiben ugyanis megállapításra és meghatározott szintézisként, rögzítésre kerülnek. Hiszen mint tevékenyek éppen eredendően önmagukban jelentenek szintézist, és ennyiben szükségszerűek.

„Az emberi szellem rendszere, melyet a tudománytannak meg kell mutatnia, abszolút bizonyos és infallibilis; minden benne megalapozott éppenséggel igaz; e rendszer sohasem téved, s ami egy emberi lélekben valaha is szükségképpen volt vagy van, az igaz. Amikor tévedünk, a hiba nem a szükségszerűben rejlik, hanem a reflektáló ítélőerő követte el szabadságában, ugyanis fölcserélt egy törvényt egy másikkal. Ha tudományunk e rendszer érintett ábrázolása, úgy éppenséggel olyan bizonyos és infallibilis, mint ez utóbbi; a kérdés azonban éppen az, hogy a mi ábrázolásunk az érintett ábrázolás-e, s ha igen, mennyiben?”<sup>11</sup> „Az a leírás mármint, hogy az én az, amit éppenséggel önmaga tételez vagy ami a szubjektum és objektum egyúttal, nem segít rajtunk: pusztá formula, melyet nem tesz elevenné az általa létrehozott, benső szemlélet, hanem üres, halott, érthetetlen beszédmód marad.”<sup>12</sup> „A tudománytan nem azt mondja: érts meg, amit mondanak neked, hanem azt, hogy értsd meg önmagadat; konstituáld meg magad, mondom, s nézd meg, hogyan sikerül. A tudománytan, első tételével, nemcsak minden filozófiát, hanem minden filozófia föltételét is létrehozta.”<sup>13</sup> „Mire gondolunk tulajdonképpen, amikor elgondoljuk ezt a tételt? — kérdez a filozófus tovább, s e kérdés kimerítő megválaszolása adja az egész filozófiát.”<sup>14</sup> *Az új filozófiában az alaptételek immár nem merev, halott principiumokat jelentenek, hanem a tárgyszerű kutatás maximái.* A konvencionális tudósság félreismerte ezt a fő pontot, s az alaptételeket mindig az első értelemben vette, ennél fogva kaotikus félreértésekre alapozott, s képtelen volt arra, hogy megragadja az új tanítás szellemét. Minden korábbi formula-filozófiánál „a filozofálás objektumait valamiféle nyugalomban lévő és merev dolgok alkották; a tudománytanban az objektum tevékeny, tevékenységében ábrázolt.” Ez utóbbi célja nem az, hogy „igazolja a dolgok valamely rendszerét, hanem hogy cselekvések sorát írja le. Szeme előtt cselekedtetni és figyelni meg az ént, [ . . . ] ezért minden leírása genetikus.”<sup>15</sup> Fichte a tevékenyen átalakuló, nem nyugvó objektumokkal kapcsolt *genetikus demonstratív módszert* mondja az igazi módszernek, s már ebben világosan látjuk, hogy Hegel dialektikus módszerének alapjai bontakoznak ki az egész fichtei tanítás szelleméből, úgy, ahogy általában véve a módszert sem külsődleges módozatként, hanem a filozófia legbensőbb szelleméből kibontakozó formaként kell bemutatni. Ily módon ezért szükségképpen állandóan valamely tanítás legmélyebb alapjaira megyünk vissza akkor, amikor módszerét nem halott, külsődlegesen kikémlt formaként, hanem valóban szerves-tudományosan akarjuk megragadni. De térjünk vissza Fichtéhez.

„Rendelkezzen az egyáltalában vett dolog képével, [ . . . ] ám a kép képzelőerő terméke. . . Valami más volna ez tehát, mint képzelőerő szabadságának produktuma, mely annak *fölöttébb összetett*, s véletlen operációja nyomán jön létre?”<sup>16</sup> „A

<sup>11</sup> Fichte, S. Werke, I. köt. 77. o.

<sup>12</sup> I. m., II. köt. 442. o.

<sup>13</sup> I. m. 443. o.

<sup>14</sup> I. m. 444. o.

<sup>15</sup> I. m. 445. o.

<sup>16</sup> I. m. 449. o.

tudománytan az utolsó végpontból indul ki, abból, ami a tökéletes leválasztás után még fennmarad, tehát mindazon dolgok alapanyagából, ami valaha is fölvetődhet a tudatban, s amiből minden itt található létrejött. Eszerint visszacsinálja az absztrakció útját, vagy inkább szeme láttára arra készíti az ént, hogy visszaszorítsa azt. Mindaz összeáll a szeme láttára, amit az absztrakció egymástól elválasztott. [...] Az absztrakció menetében ki lehet hagyni tagokat, az összeállítás során sohasem.”<sup>17</sup> A sematikus általfutásban elmossa a középtagokat, a konkrétat a fölöttébb összetett totális jelenség átfogó perspektívájában; az eredeti szintetizálásban azonban, melyet a filozófus konstrukciójában megismétel, megszűnik ez az általfutás a reális konkrét aktusban. „A tudománytan”, mondja ezért Fichte, „egy teljességgel reális filozófia.” Itt látjuk ismét a hegeli „konkrét fogalom” alapjait.

Az absztrakt gondolkodás és annak legegyszerűbb formája, az *absztrakt* azonosság, mindenestre tehát a fichtei filozófia kezdete és első tárgya. Ezért a módszeres továbbhaladás is arra törekszik, hogy megőrizze a szigorúan azonosat, még ha itt már nem is a formulafilozófia absztrakt árnyaként, hanem a legtartalmasabbként, az emberi szellem lényegeként — immár nem „A = A”-ként, hanem „én = én”-ként.

„Az ellentmondások egyesülnek, mihelyst közelebből meghatározzuk az ellentmondó tételeket. Az én egyféleképpen végtelenként, más értelemben végesként tételeződik. Ha Spinozával a végtelent — vagy a nem-ént, a meg-nem-jelenő létet — önmagukon kívülre helyezük, úgy mindörökké válasz nélkül maradna (Spinoza, dogmatizmusa miatt, a kérdést mégcsak fölvetni sem tudta), hogy *eszméje egyáltalában miként vetődhetett fel bennünk.*”<sup>18</sup> Az absztrakt dogmatizmus éppoly kevésbé igazolhatja ezt a dualisztikus alapfölfogást, mint a kanti kriticismus. „Az abszolút én az önmagával éppenséggel egyenlő, benne egy és ugyanaz, és — ha szabad ilyen nem-tulajdonképpen módon fogalmazni — egy és ugyanazon énhöz tartozik; itt semmit sem kell különbségtételekkel illetnünk, nincs semmiféle sokféle; az én minden és semmi, mert *számáralvaóan* semmi, nem tud önmagában különbséget tenni a tételező és a tételezett között.”<sup>19</sup> Ez az a legmagasabb absztrakció, melyhez az embernek, Fichte követelésének megfelelően, föl kell emelkednie, hogy elérje a gondolat konkrét, tartalmas és eleven szféráját. Ez az odavezető út, de nem a cél; a kezdet, s nem a végállomás, nem az eredmény. E megismerés tárgyát a *tiszta azonosság* absztrakt gondolkodása képezi. Ha ez azonban valóságosan *tárgyává* válik e megismerésnek, úgy ezt az azonosságot mint olyat nem lehet tautologikusan előfeltételezni, hanem csak önmaga által definiálni. Valamely másból kell létrejönnie, amely nem mereven azonos önmagával, hanem „minden ízében tevékenység”, élet és *átmenet*. A gondolati forma egy önmagában teljességgel aktuális, minden mozzanatában elevenen átalakuló alapelem végtelenül gazdag komplikációja és — Fichtére támaszkodva állapíthatjuk meg — *szintetikus variációaktusa* kell hogy legyen. Az eredendő életnek kell így az

<sup>17</sup> I. m. 450. o.

<sup>18</sup> I. m. I. köt., 255. o.

<sup>19</sup> I. m. 264. o.

absztrakt gondolkodás árnyvilágából a filozófiai kutató számára megjelenie, az egyszerű érzékiség, az érzékelés, a feszültség azon életének, mely már ott volt a szellem és a gondolat ősalapjaként és bölcsőjeként, mielőtt ebből a *létező jelenségből* a magasabb organikus fejlődésben kikristályosodtak volna az absztrakt gondolkodás elmondhatatlanul komplikált éteri formái. „Anyag vagyunk, melyből álmok születnek” (Shakespeare). Ez a jelenség a mi létünk, nem vagyunk ezen a jelenségen kívül, s a szilárd, túlvilági, meg-nem-jelenő lét maga is csak a jelenség e világának fantomja, fata morgánája. Ez a jelenség azonban — még akkor is, ha nem találó leképzés, ha örület, ha álom — olyannyira valóságos, mint a kötömeg vagy az áradás, és, akárcsak ezek, a kutatás valóságos tárgyát képezi.

Hogy az absztrakt módon rögzítő gondolkodás önmagában véve eredendően szemlélet — nem korlátozottan individuális szemlélet, hanem a *szemléletnek egyetemes variációs szintézise, az elevenen konkrét individuálisnak variációs aktusa, vagy intellektuális szemlélet* —, ez már Fichte számára világossá vált, s ezzel a nevezetes fölismeréssel kezdődik a *szellemi és gondolati pozitív, tartalmi kutatása*. Fichte e nagy gondolat szemléltetéséhez a geometriát hívta segítségül, mint a demonstráció példáját és egyben dokumentumát. „A megfogalmazott tételnek nem csak ezen szögből kellene érvényesnek lennie, hanem éppenséggel az összes, vég nélkül lehetséges szögből tekintve. [. . .] Az ezúttali húzásban figyelmen kívül kellene hagyni az ezúttali jelleget, [. . .] s egyáltalában minden vonalhúzásra kellene tekintettel lenni, hogy adott esetben szögre következtessen, a szögeket lehetséges végtelen különbözőségükben egyetlen pillantással áttekintse, ha alapot akar szerezni a határozott tudással kapcsolatos kijelentésének. A kimondott tételnek továbbá nemcsak számára, hanem minden eszes lény számára érvényesnek kellene lennie, [. . .] s eszerint az olvasónak egyáltalán nem önmagát, saját személyét vagy személyes ítéletét kellene szem előtt tartania, hanem minden eszes lény ítéletét, hogy áttekintésre egy pillantással szert tegyen, s így lelkéből minden eszes lény lelkébe betekintést nyerjen, [. . .] éppenséggel mindenkor, azaz abszolút időtlenül. Egyszóval: az olvasó éppenséggel egyetlen pillantással írja magát minden képzet áttekintéséhez és elképzeléséhez (ha a tudásra vonatkozó tételt egyáltalában kiterjesztjük).”<sup>20</sup> Itt nincs szükség arra, hogy a tudatba emeljük az individuális „lezárt végtelenségének” ellentmondásos furcsaságát, melyet maga Fichte is elvet. Ehelyett ezt az individuálisat egyetlen pillantásba foglaljuk, a totális aktusban mint változóban lévő, s az egyes képzet számára figyelmen kívül hagyhatatlan gazdag variációkkal, úgy, hogy az adott, képződékeny sor új individuális esetei kiiktatódnak. A számtalan lehetséges szögállást nem lehet egy csapásra megragadni; az a cselekvés azonban mely mindegyiket átfogja és létrehozza, a szögszár forгатása, elképzelhető, s így fölismerjük, hogy a hasonló cselekvésnek, a hasonló *átmenetnek* a szintézis ugyanazon törvényei felelnek meg, mint amelyek a rögzített képek variációkonceptiójában kifejezésre jutnak. Hasonló cselekvés rejlik a szög szárának meghosszabbításában. Hogyan jut azonban a tudat arra, hogy *éppenséggel minden* tudatban

<sup>20</sup> I. m., II. köt., 5 sk. o.



az individuális szintézisének ezeket a törvényeit állítsa, s hogy ezeknek mindenütt objektív, minden létben szükségszerű érvényességet tulajdonítson? Miképpen jut el az individuum ebben az intellektuális szemléletben önmagán, empirikus énjén keresztül az *abszolút énhez*? Hogyan lehet ezt álláspontunkból megvilágítani? Csakis azért, hogy minden jelenség, „minden elképzelés” alapelemét, „alapanyagát”, mint az éppenséggel „tevékenyet”, az éppenséggel másokra vonatkoztatottat, önmagában véve a lényegi közösség és szintézis, és ennél fogva az „igazán végtelen” alkotja. Azonmód illusztráljuk ezt az összefüggést. A feszültség jelensége nem reflexiók ítéletnek köszönhetően jön létre, hanem mindenütt mint ez az individuálisan adott lét, ez a másokra való tevékeny vonatkozás. Léte ez a tevékeny önvonatkozás a másokra. A feszültség jelensége így ez a közösség az éppenséggel végtelenbe, ha egyáltalában valahol, mint létező jelenség adott. A másik az *ő* mozzanata, lényeg a lényegéből, élet az életéből, szintén a feszültség mozzanata és jelensége; *ő* maga egyáltalában valahol vagy valaha csak annyiban van, amennyiben a másik tevékeny megváltoztatásába való örök átmenet. Ezért minden végtelenségben és öröklétben, mint individuális feszültségi mozzanatok szintézisének törvénye, éppenséggel így kell megjelennie, a totális jelenségben tárgyszerűen kibontakoztatva lép elénk, és ezen létező jelenségként így kell lennie, hogy rendelkezzen éppenséggel objektív és szubjektív érvényességgel. Az absztrakt rögzítésben közömbösen kerül a háromszög a rajta kívül eső síkrészek mellé, a piramis testi külsőszögei mellé, az egyes a többi egyes mellé, s éppígy az A a B-n kívül. És mégis tudjuk, hogy a Sirius régióiban a matematika törvényeinek ugyanolyan szubjektív-objektív módon kell érvényeseknek lenniük, mint itt a Földön. Az elvontan különbözőek lényegi szintézisének rejtett alapja, az alap, mely a piramist meghatározott külső tereivel, *minket* pedig a Sirius régióival szétválaszthatatlan egységre kapcsol, éppen e különbözők eleven, tevékeny módon egymásra vonatkoztatott, a másokra éppenséggel feszülő alapelemeiben található. Együtt itt található meg valós, azaz tárgyszerű megoldása Kant elmés kérdésének: *Hogyan lehetségesek a szintetikus apriori ítéletek?*

„Eszerint a tudománytan, mely persze a tudás tudása, nem ismeretek sokasága, tételek rendszere vagy összefogása, hanem teljességgel egységes és oszthatatlan pillantás.” Ez ellentétnélküli szemléletet nem lehet ellentmondással vagy kétellyel illetni, „hiszen minden kétely csak az *ő* talaján válik lehetségessé”.<sup>21</sup> A kételynek csak mint olyan ingadozásnak van értelme és jelentősége, melyre az érzéki szintézis variációs aktusaiban kerül sor. A filozófiának ezért, mely kutatása tartalmává és tárgyává teszi ezt a variabilitást, a *szkeptikus kételyt* önmagában kell leküzdenie. Ezért tarthatatlanok önmagukban véve azok a szubjektivistikus ellenvetések, melyek adott jelenségek kutatásának objektív érvényessége ellen irányulnak. Hiszen ezen ellenvetések az illuzórikus *puszta* jelenség — melynek absztrakt kiegészítéseként a megismerhetetlen „magábanvaló” szolgál — ellentmondásos, tarthatatlan és egyoldalú fantomjára alapozódnak, mely a létező jelenség konkrét szintézisében maradéktalanul föloldja

<sup>21</sup> I. m. 10. o.

és fölépíti önmagát. „Az intellektuális szemlélet a nem megszerzendő, hanem minden eszes lénynél előfeltételezendő, s az eszes lényt éppenséggel konstituáló tudás szemlélete. A legkönnyebb, a legnyilvánvalóbb, a legközvetlenebbül kézen fekvő, ami csak lehetséges. Semmi más nem tartozik hozzá, mint az, hogy elgondoljuk önmagunkat, és bensőnkre határozott pillantást vessünk.” — „Bár a tudománytan nem ismeretek rendszere, hanem sajátos felfogás”, azért, a föntiek szerint, mégsem „abszolút absztrakt egyszerűség, nem atom vagy monász, [...] hanem organikus egység, a sokféleség egységbe olvasztása és az egység sokféleséggé bontása egyszerre és elválaszthatatlan egységben; noha már ebből adódhat, hogy e szemléletnek szemléletek sokféleségét kell egyetlen pillantással átfognia.”<sup>22</sup> Ez nem valamely másik, valamely meg-nem-jelenő lét megjelenése, hanem magának a jelenségnek a léte. „Ez a tulajdonképpeni szubsztanciális benső látás, az eleven fényállapot és minden fénybeli jelenség forrása.”<sup>23</sup> Az elválasztott eredendő egységbe olvad, s az egységes ismét az elkülönített felé törekszik, még pedig minden határon túl, a gondolkodás funkciójában. „Mármost tudj róla”, írja Fichte, „hogy magaddal hordod ezt a vég nélküli oszthatóságot, tudásod abszolút egységének közvetítésével, melyből nem léphetsz ki, s melyet minden alkalommal — persze nem világos tudattal — figyelmen kívül hagysz, amikor végtelen oszthatóságról beszélsz. Ezért nem képzelheted azt, hogy mondjuk egy magábanvaló dologra alapozódik, [...] hiszen tudásodban az egyetlen lehetséges ősforrásként mutatkozik.”<sup>24</sup> Ez a végtelen oszthatóság épp a tevékeny individuális alakításának természetszerűen lehatárolhatatlan variabilitása.

Fichte szubjektív-objektív szemléletmódja ellenére így mégiscsak egyoldalúan szubjektív marad. Abszolútumát nem a *valamivel* — mert számára ez csak a tudásban van adva —, hanem a *valamiről való tudással állítja szembe*. A tiszta, abszolút módon összefoglaló tudás az, mely szembeállítódik a különös tudással. Fichte állandóan ezekben az éteri magasságokban lebeg, és sohasem jut el az individualitás és az érzékiség szilárd talajára.

Ez a nyugalom az abszolút egységben, olyan „gondolkodás”, „az elválasztás sokféleségében való lebegés pedig olyan szemlélet, olyan szabad eleven, mely magáértvalóan van, mely magáértvalóként saját végtelenségét szemléli”.<sup>25</sup> „Mármost ez az eleven gondolat az, mely önmagát szemléli az intellektuális szemléletben, nem gondolatként, hanem tudásként, amennyiben megvalósul a tudás benne rejlő abszolút formája (magáért-való-lét, abszolút lehetőség, hogy minden létben egyúttal annak reflexe is legyen).”<sup>26</sup> „Hiszen a szabadság vagy tudás *maga a lét*.”<sup>27</sup> Hogy ez az elevenen tevékeny miképpen konstituálódik és épül szervesen föl individuálisan meghatározott totálfunkciójában mint szellemi és gondolati aktus, mint a „sza-

<sup>22</sup> I. m. 10 sk. o.

<sup>23</sup> I. m. 19. o.

<sup>24</sup> I. m. 21. o.

<sup>25</sup> I. m. 33. o.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> I. m. 34. o.

badság” aktusa, mindezt Fichte nem tudta meghatározni, de még a kérdést sem tudta ilyen konkrét-individuális értelemben fölvetni. Ugyanis ott, ahol ezt meg akarta határozni, azonnal visszatért a gondolat abszolút egységéhez, ahol eltűnt az individuális, melyet így csak *tiszta szellemi aktusként*, absztrakt gondolati aktusként szemlélt. Fichte azonban a tudat lényegében való csodálatos elmélyedéssel, bámulatra méltó élességgel ragadta és állapította meg a totális jelenségben rejlő sokféleség e végtelen komplikáltságának *tényét*, melytől visszariad a filozófia előtti képzelet, s melytől összezavarodik, ha meghaladja az individuálisan korlátozott képzet körét. Ezzel azt a korszakot készítette elő, amely — a végtelenül gazdagon szerveződő szellemi totális jelenség individuális meghatározottságát megragadva — eljut az elementárisan létező jelenség, az érzékiség szilárd talajára, és amely, ily módon, azonos talajon állva a természettudománnyal, véget vet a természettudomány és a filozófia évezredes vitájának, kinyilvánítja az *egyetlen* harmonikus tudományban a természet és a szellem megismerésének legbensőbb szövetségét, bemutatja a fiziológia és pszichológia elvi egységét, s azt is a szellem pozitív kutatása fényes valóságává teszi, amit korunk Dubois-Reymondjai maguk nyilvánítottak egyszer s mindenkorra lehetetlennek.

Bár Fichte álláspontja még nem ez a konkrét-individualizálóban való megragadás, hanem inkább a gondolatiban való „lebegés”, s ez megakadályozza abban, hogy szilárdan megvesse lábát az érzéki-individuális talaján, ami, ha föl is bukkan számára az absztrakció kódéből, azonmód elenyészik pillantása elől. Ennélfogva — bár rejtett mélységeiben a második álláspont megvilágítja az elsőt — óvakodnunk kell a két szempont összemosásától, s nem esünk túlzásba, bármilyen élesen vonjuk is meg a kettő közötti határvonalat. Akár egy úszó könnyű test, mely elmerülve mindig ismét a felszínre siet, úgy haladja gyorsan meg, amikor mélyre akar hatolni, a fichte filozófia a konkrét-érzékinek, individuálisnak az erős, szilárd talaját, és siet ismét föl a tiszta gondolat éterébe. Ennek során azonban nem passzívan, nyugodtan rögzíti az absztrakciót, hanem éppen a legmagasabb absztrakció megragadásával mélyed el a gondolati önmagában „sokféle”, önmagában végtelen gazdag módon szerveződött lényegében. És ez egyúttal a *dialektika alapeleme*, ami *Hegelnél* jut teljes kifejeződésére: a „lebegés az ellentétes meghatározások között” és „egymásba való átmenetük”. Ezért csak a Fichtéről adott elemzések ismert felszínességéből adódhat az az állítás, hogy nála még semmi sincs meg a hegel dialektika lényegéből. Itt egyszerűen a külső formát követték — Fichtéből egyébiránt semmit sem értettek meg —, melyben Fichte, közelebbi meghatározásokkal és új szintézissel, megpróbálta meghaladni az ellentmondást. Az ellentmondás azonban éppilyen szükségszerűséggel vetődik föl ismét minden új meghatározásnál, és így a rendszer — mely *körkörös* mozgással halad előre — minden meghatározását végigkíséri. Az elemzők ennyit már a forma alapján is észrevehettek volna. Az ellentmondás így tehát Fichténél sem nyer végleges föloldást, hanem inkább megőrződik, és így végül is a tulajdonképpeni abszolút tudás alapjellegzetességének és alapvető fenoménjának kell tartanunk. „Ezzel megtaláltuk az abszolút tudás tulajdonképpeni fókuszát és középpontját. Nem a tudásnak (formális szabadság közvetítette) önnön megragadásában rejlik, nem is az abszolút

tudáson való önmegsemmítésben, hanem éppenséggel a kettő között, melyek közül egyik sem lehetséges a másik nélkül”. — Ez *tudásként* olyan egyetemesség, mely öntevékeny, önmagát elkülönítő és individualizáló jelenség; *létként* pedig olyan individuális, mely hagyja elenyészni individuális, a gondolati aktus szintézisében érzékileg meghatározott jellegét a magasabb totális jelenségben, melyben egyedül tesz szert szellemi meghatározottságra. „Az abszolút tudás közép- és fordulópontja a tudás léte és nem-léte közötti lebegés.”<sup>28</sup> Nem az elvontan rögzített létben — ez ugyanis indifferens, „önmagában élettelen merevséggel rögzített”, tennéklküli, lelketlen, üres, mely híján van a *valóságnak* és *igazságnak*; csak egyetemes funkcióként van igazsága, nem pedig individuálisként, ahogyan azt az elvont tudat véli —, hanem éppen a konkrét létben, vagy, álláspontunkból tekintve, a lét és jelenség érzeki, feszült azonosságában rejlik, mely önmagának csak ebben a másikra való tevékeny vonatkozásban, csak ebben a másik megváltoztatásában felel meg, úgy hogy tehát természetzerűleg megy át elválaszthatatlan egyetemességébe és öröklétébe. Azonban ez a konkrét megragadás képezi egyben azt az örvényt, amely fölrepíti Fichtét a korlátozottan individuális köreiből a tiszta gondolat magasságaiba, ahol az abszolút óriási léptékű perspektívájából elenyészik előle az individuális mint olyan, akárcsak egy völgybéli homokszem a Mont-Blanc csúcsáról. Bármily mélyen is hatoltak le Fichte és követői bátor búvárlókként a gondolat óceánjába, elkövették azt a hibát, hogy erőnek, helyesebben eszköznek hiányában nem tudták teljességgel leküzdeni ezen örvény hatalmát, nem tudtak teljességgel eljutni a gondolat végső, konkrét, érzékien mechanikus mélyeibe, nem tudtak lehatolni a létező jelenség szilárd talapzatáig. Azonban ennek ellenére is világos, hogy a filozófiai tudat nem pusztán magasabb absztrakciókhoz emelkedik föl, nem pusztán *absztraktabb*, hanem egyúttal végtelenül *konkrétabb* a naiv tudatnál. Ezt az igényt Hegel tehát teljes joggal fogalmazta meg, azt az igényt, mely a *mi* álláspontunkból tűnik érthetőnek és jogosultnak.

Ez a lebegés persze, miként Fichte bemutatja, „*összeolvadó lét és nem-lét*, tiszta lehetőség mint olyan, mely által az aktus sem nem tételeződik, hiszen megszűnik, sem nem szűnik meg, hiszen tételeződik egyben; a *tökéletes ellentmondás mint olyan*. [. . .] minden máshoz fel tudnak emelkedni, de ezt képtelenek felismerni a logikailag iskolázott gondolkodók. Óvakodnak az ellentmondástól. Hogyan lehetséges azonban ekkor logikájuk tétele, hogy nem tudunk ellentmondást elgondolni? Hiszen valamiféleképpen mégiscsak fel kell fogniuk, el kell gondolniuk az ellentmondást, mert szólnak róla. Ha csak egyszer is rendesen fölvetették volna a kérdést, miképpen jutnak a pusztán lehetséges vagy véletlenszerű (nem szükségszerű) gondolatára, hogyan is csinálják ezt tulajdonképpen! Nyilván nem-létben, nem-gondolkodáson stb. keresztül ugranak az éppenséggel közvetítetlenbe, az önmagában-kezdődőbe, szabadba, a *létező nem-létezőbe*, s ez a fenti ellentmondás tételezése.”<sup>29</sup> Nem ez a „létező nem-lét” a hegeli logika kezdete? Nem idéződik föl itt bennünk az ellenmondásokról beszélő Hegel?

<sup>28</sup> I. m. 51. o.

<sup>29</sup> I. m. 53. o.

Az egyszerű ellentmondás tudatában és a filozófiai tudatban közös az, hogy a gondolatokat közvetlenségekben oldják föl, az első azonban nem rögzíti és kutatja a gondolatit, s csak a primitív kezdetnek vagy folytatásnak eredménye, egészen primitív föloldása lép a tudatba. — A pusztán szubjektív, gondolati továbbá tiszta abszolút ellentétben állt a magábanvalóhoz. Nem sejtették meg, hogy a közvetlen — saját tevékeny, érzéki természetének megfelelően — „összejön másikkal”, és így, igazságában és valóságában megragadva, közös lényeket, egyetemeset és örököt, szellemi természetű lényeket alkot. Nem sejtették meg, hogy az absztrakt módon magáért-rögzített közvetlenség eszmeileg önkényesen lezárt, nem-valóságos, tehát hogy nem-létező, ellentmondásos fantom, akárcsak a mezítelen ellentmondás; csak míg ez világosan jelenik meg, a másik premisszái éles pillantást követelnek.

Fölvetődik itt egy másik probléma is, melyet legalább főbb vonalaiban tisztáznunk kell ahhoz, hogy a szellemfilozófia bemutatásában világosságra tehesünk szert: ez pedig a *szemlélet* és az *átmenet* problémája. Élet, tevékenység, genezis már Fichte jelszavai közé tartoznak; *tevékenység*, *átmenet*, *genezis* képezi a hegeli filozófia kimondott princípiumát. És mégis éppen ezeknél a filozófusoknál kell a szemléletnek lennie, amelyben megragadják a konkrétat. A szemlélet azonban valami rögzített, emlékezetben-megtartott. Amíg ugyanis valamit a *tudásban* ragadunk meg, addig a szellemben valamiféleképpen meg kell őriznünk, valahogy tehát meg kell tartanunk nyugalomban. Azon absztrakt „bizonyító fejtegetések” azonban, melyek az átmenet lehetetlenségét akarják megmutatni, nem igazolhatják az átmenet saját koncepcióját, ami persze mégis ténylegesen jelen van, ha érvelnek ellene. Ez az éleselméjűnek tűnő ellenvetés azonban, közelebbről tekintve, éppen szubjektivista álláspontja okán válik tudattalan fecsegéssé, mely képtelen arra, hogy megvizsgálja és igazolja saját szellemének tényállásait. Amikor *Zenón* naiv-absztrakt dialektikája az átmenet objektív létének lehetetlensége mellett próbál érvelni, ez következetesen történik; *Zenón* ugyanis ezt a tagadott koncepciót a *szubjektív vélekedésbe* helyezi, a nem-létező gondolkodásba vagy bensőségbe, s úgy véli, hogy ezáltal végérvényesen leszámolt vele. Kant szerint azonban — aki arra készül, hogy ezt a bensőt tegye vizsgálódása tárgyává — értelmetlen ez az ellenvetés. Ezért nem arról van szó, hogy egy koncepciót vajon ellentmondásosként lehet-e fölfogni, hanem hogy *vajon a koncepció adott ténye elementáris, vagy komplikált természetű-e*. A szellemi tények ezen objektív vizsgálata végtelenül nehezebb, mint a szofisztikusan egyoldalú érvelés, amely elvontan tagadja az egyik vagy másik oldalt, s ez a dialektika mindig fölidézi annak a parasztnak a példáját, aki azt az ágat fűrészeli el, amelyen éppen ül. — Az *érzéki szemléletet* továbbá élesen el kell választani az *absztrakt azonosság* gondolati koncepciójától. Az első csak valami relatíve, érzéken, nem elvont-gondolatilag rögzített. Már a fény, a szín érzéki szemléletének ténye fölidézi a rendkívül finom mozgás, tevékenység és feszültség jelenségét, ahogyan ezt már az éleselméjű objektív megfigyelő, *Dühring* fölismerte.\* Itt a kémiai-elektromos idegáramok oly egyenletesen vannak szabályozva, hogy az ily

\* *Cursus der Philosophie*

módon rögzített képi jelenség különböző rezgő (létezőként megjelenő) protoplazma-csoportjainak határait jelző nagyobb körvonalak ugyanazok maradnak. A létező jelenség nagyobb körvonalai — melyek egyedül lépnek föl a totális tudatban — így rögzítettek, azaz egyenletesen megőrzöttek, konstitúciójukban pedig mindama finomabb részek munkálnak, melyek épp a totális tevékenységben és totális jelenségben mint olyanban mosódnak el, és így nem lépnek föl finom részleteikben, hanem át meg átszövi őket az állandó rezgés és átmenet, egyúttal azonban épp emiatt *meg is jelennek* a finom átmenet tényeként, a szemlélet totális jelenségében, általános érzékelési tónusában, s finom mozgásként, feszültségként átsejlenek, önmagukat határozottan érvényrejuttatják. Ha e viszony további magyarázatra szorul is a látási érzéknél, a tapintási érzék rögzített szemléleteinél „kézzelfogható” a feszültség ezen átmenete. Ha tehát összehavarják az érzéki szemlélet önmagában eleven, finoman mozgatott jelenségének relatív egyenletességét az absztrakt gondolati azonosság abszolút merevségével, akkor egyszerűen meghamisítják a szellemi jelenségeket. — Az érzéki, konkrét ekkor éppoly nyers külsődleges módon kerül be a készen tartott tiszta formákba, mint ahogy a patikus rakja kis dobozaiba a gyógyport. Ha ki is emelik, hogy mindkettő csak együttesen kerül a tudatba, ez nem változtat semmit az alapfölfogás külsődlegességén, tárgyszerűtlenségén, egész barbarizmusán. Tárgyszerű ábrázolásánál inkább az mutatható ki, hogy ez a „tiszta kiterjedés” az individuálisan érzékinek, önmagát kiterjesztőnek vagy feszültségtelinek csak egy fölöttébb komplikált variációs funkciója.

Akár a matematikának, mely maga már áthaladt a tiszta gondolat közegén, mely ennél fogva *a tiszta minőségmentes, absztrakt tartalmatlan szemlélet variabilitását* szemléli, úgy kell *a filozófiának az eleven, individuális gazdagságának variabilitását, eredendő variabilitását megmutatni, ahogyan az a benső egyetemességben kibontakozik.* A matematika csak mint gondolatilag variált szemlélet rendelkezik evidenciával; amennyiben azonban a benne szereplő individuális mint élettelenül rögzített maga is már gondolati séma (amint ezt Hegel, *Fenomenológiájának* Bevezetésében, találóan megvilágítja), úgy a matematika a filozófia tárgyává válik, a bölcséletnek ugyanis minden gondolatit az igazán eredendő, individuális, s így egyedül konkrétan létező alapokban kell fölloldania. A matematika evidenciája ezért végső soron magasabb evidencián nyugszik.

A feszültség voltaképpen akkor van, ha valamely helyen tételezett; a másik az ő mozzanatát képezi, lényegének lényegét. Szintézisében így eszmei, *ellentmondásmentes* — *abszolút* — *lényeg*. A filozófia tárgya elsősorban azonban nem az individuális, korlátozott, egyedivé-vált érzéki mint olyan, hanem ő *az érzéki-individuális tulajdonképpeni variabilitásának* végtelen gazdagságát, *minden kétely elemét: a tiszta gondolatot* tanulmányozza. Fichte ezért hangsúlyozza, hogy minden kétely csak ezen az alapon lehetséges, hogy az intellektuális szemlélet a legkételynélkülőbb, legvilágosabb, az, ami konstituálja az intellektuális lényegét. A filozófia kezdeteiben azonban éppen emiatt kerül a legélesebb ellentétbe az érzékivel; éppen ezért tűnik úgy, hogy csillagnyi távolságok keletkeznek ezen legtokéletesebb variálás fölöttébb komplikált

*totalis jelensége* és ennek individuális mozzanatai, az abszolút és az érzéki között, annak ellenére, hogy a szellemfilozófia éppen a legkonkrétabbat akarja gondolatilag megragadni. *Innen az az éles ellentét is, mely a konkrétak absztrakt fölfogását elválasztja a mi konkrétum-fölfogásunktól.* S ezért van az, végezetül, hogy a mi filozófiánk ama filozófiákat világítja meg és demonstrálja önmagában; vagy, Hegellel szólva, ezért van, hogy a mi filozófiánk az a *tüllandülő álláspont*, mely valójában *dialektikusan viszonyul Fichte és Hegel tanításához*; ezek álláspontunkban *megszűnnek*, amennyiben *megértésre* jutnak benne.

Fichte és Hegel mindenekelőtt inkább a tiszta ellentmondásmentes tudást és gondolkodást, a legelvontabb absztrakciót választották közvetlen tárgyukként és kiindulópontjukként, melyből továbbhatolni próbáltak a konkrétához. A tudatnak először az egyetemes szemléletben kellett szilárd pozícióhoz jutnia, mielőtt egyáltalán belekezdhetett volna a gondolkodás kutatásába. Ez magyarázza *Fichte követelményét*, hogy el kell érni a *legmagasabb absztrakciót*, valamint Spinózáról és a múlt gondolkodóiról tett megjegyzését, hogy nem jutottak elég messzire az absztrakcióban, azon követelménnyel összefüggésben, hogy a *gondolkodás materiálisan és konkrétan* demonstráltassék.

Az önmagát megkülönböztető és vonatkoztató konkrétan tevékeny, eredendő relativitása az, amit Fichtének a gondolat absztrakt formájával, a merev identitással ellentétben érvényre kell jutnia. A tiszta merev, abszolút módon önmagával azonos szubsztrátum vonatkozás nélküli, indifferens, „önmagában élettelen merevséggel rögzített anyag”. Ez azonban inkább a *képzeloerő* funkciója, azaz egy *érzékileg* komplikált funkció. „A tevékenységnek szubsztrátumot csak a képzeloerő révén adunk.”<sup>30</sup> Így a szubsztrátum *eltűnik* mint eredendő. A konkrét az egyetemes perspektívában azonban éppígy eltűnik, Fichte még nem ragadja meg teljesen individuális formájában. Fichte filozófiája „*tiszta tevékenységével*” ezért „lebeg” a *tiszta gondolat* és az *individuális élet* között, s egyben mindkettőnek tagadása, semmije.

„A kölcsönös kizárás maga az átfogó szféra, s az átfogó szféra maga a kölcsönös kizárás, azaz a váltás a pusztá viszonyban áll; egyáltalán nincs tovább itt a kölcsönös kizárásnál, az épp említett meghatározhatóságnál. Könnyű belátni, hogy ez a szimbolikus középtag kell legyen; némileg nehezebb azonban elképzelni pusztá meghatározhatóság, pusztá reláció esetén; valami nélkül, ami relációban állana (mely valamitől itt a tudománytan teoretikus részeiben teljességgel el kell vonatkoztatnunk), valamit, ami különbözne, nem az abszolút semmitől. [ . . . ] A-t nem kell elgondolnunk, és B-t nem kell elgondolnunk, de el kell gondolnunk összetalálkozásukat, áthatásukat, s pusztán ez érintkezési pontjuk. Ha X fizikai pontban az A időpontban fény, a közvetlenül rákövetkező B időpontban pedig sötétség van, úgy a fény és sötétség élesen elválik egymástól, miként annak lennie kell. Az A és B időpontok azonban közvetlenül határolják egymást, nincs közöttük hiány. Képzeljünk el a két mozzanat között egy éles, Z-vel jelölt határt. Mi ez a Z? Nem fény; mert ez A pillanatban van és Z nem

<sup>30</sup> I. m., I. köt. 241. o.

egyenlő A-val; de éppily kevésbé sötétség, mert ez a B pillanatban van. Tehát egyik sem. De éppennyire azt is mondhatnám, hogy mindkettő; hiszen ha nincs az A és B között hiány, úgy nincs a fény és a sötétség között sem, tehát Z-ben mindkettő közvetlenül érintkezik. Azt mondhatnók, hogy ez utóbbi következtetés során a Z-t, mely határ kellene legyen, képzelőerőnk segítségével mozzanattá terjesztettük ki, s ez persze így van. Az A és B mozzanatok sem másként keletkeztek, mint a képzelőerő révén kiterjesztéssel.” „A produktív képzelőerő csodálatos képessége ez, [. . .] mely nélkül az emberi szellemben semmit sem tudunk megmagyarázni s melyre egészen könnyen lehetne alapozni az emberi szellem egész mechanizmusát.”<sup>31</sup>

Itt azonban világosan látszanak a fichtei álláspont korlátai. Az eredendően egyetemes én nem ad magyarázatot a korlátozottságra; a tisztán gondolati, egyoldalúan szellemi nem magyarázza a valóságos, individuális tevékenységet. Itt minden belemosódik az énbe, végtelenségében légiessé válik, elveszíti realitását — ott minden individuális, valóságos, öntevékeny. Az én tiszta tevékenységével Fichte nem képes magyarázatot adni e korlátozottságra, ezért fordul egy fölfoghatatlan készletéről alkotott hipotézishez.<sup>32</sup> Az én épp eredendően nem pusztán tiszta, azaz absztrakt jelenség, hanem önmagában koncentrált és *individuális*, s ebben egy *másik*. „Az én tevékenysége önmagának korlátlan tételezésében áll. Ha az én tevékenysége nem tartana a végtelenbe, úgy nem határolhatná le e tevékenységet magát.”<sup>33</sup> A véges e vonatkozása a végtelenre, az énnel váltása önmagában és önmagával — ez a képzelőerő képessége. Ez a pusztá meg határozottság, az absztrakt rögzítettség, a határ állandó meghaladása. „Eszerint csak a meghatározhatóság — a meghatározás ezen az úton elérhetetlen eszméje —, nem pedig mondjuk a meghatározás maga adott.”<sup>34</sup> *Azaz: nem lehet kimeríteni ezt az átmenetet a rögzítésben. Ez az egyetemes szemlélet a korlátlan meghatározhatóság szemléletévé, variációs szemléletté teszi.*

„A meghatározott itt és most szemlélése éppúgy a térbeli és időbeli meghatározatlan végtelenségének felszámolását jelenti, mint ahogy mindkettő mégiscsak tételeződik az ittből és mostban, s megfordítva, felszámol minden ittét és mostot. E meghatározott dolog (= X) szemlélése kiemeli ezt az X-et (fát) az összes ez (fák és nem-fák) végtelen sorából, s ezeket azon felszámolja, s megfordítva, ezeknek — hogy X-et mint ilyet szemlélhessük, azaz hogy tőlük megkülönböztethessük — arra egyúttvonatkoztatódnia, azaz egyútt-tételeződnie kell.”<sup>35</sup> *Szemlémi meghatározottság, gondolati tevékenység* — ez már Fichténél is világossá lesz — csak az individuális gazdagon kibontakoztatott *variációs aktusaiban* válik lehetővé, csak azáltal lehetséges, ha az individuális mozzanatok rendezett teljességét összefoglaljuk valamely magasabb totális jelenség szerveződésében.

<sup>31</sup> I. m. 208. o.

<sup>32</sup> I. m. 210. o.

<sup>33</sup> I. m. 214. o.

<sup>34</sup> I. m. 216. o.

<sup>35</sup> I. m., II. köt., 46. o.



Fichte filozófiája, fejlődésének világos csúcán, nem tette *princípiumává* az üres, egyoldalú, valóságnélküli szubjektumot, amit egyébként szokás neki tulajdonítani. E filozófia nem ismer más létet az eleven jelenség szubsztanciális tevékenységén kívül, s ebben ismeri föl a létet, amely, mint láttuk, *kifejtésében* persze még magán viseli az absztrakt gondolatiság és egyoldalú szubjektivitás jellegét. Fichte ezt az egyoldalúságot „szubjektum-objektivitásának” világos csúcsához képest *Az ember rendeltetésében* valójában „álomszerű idealizmussá” fokozta le, ahol is semmiféle létet sem lehet megragadni, ahol mi magunk csak képek, vagy inkább képek képei vagyunk. Fichte itt úgy hiszi, hogy a valóságot immár csak az *akaratban* és a morális tudatban ragadhatja meg, ami arra késztet, hogy higgyünk a másik én valóságos létében. Ehhez az illuzórikus, pusztán szubjektív jelenséghez kapcsolódik azután könyörtelen konzekvenciaként a másik dogmatikus föltevés, a transzcendentális lét föltevése. Kései előadásaiiban (Nachgelassene Werke), a remek fejtegetések ellenére, élesen jelentkezik ez az ellentmondás, amikor is abszolút létet tételez a létező jelenség területén kívül. Fichte nem tudta saját princípiumát ezen az elvont módon végigvinni, s ez vezette a lét és jelenség elvi szétválasztásához, bármennyire ellenkezzék is e koncepcióval filozófiájának legbensőbb szelleme.

### III. SCHELLING

Schelling abban marasztalta el Fichtét, hogy „Istenről való tudását pusztán a gondolkodás révén”, vagyis azáltal nyerte, „ami minden léttel, minden valósággal ellentétes”. Ezért Schelling számára nem az absztrakt gondolkodás, hanem a konkrét, eleven lét, a *természetnek* a másikban *megnyilatkozó*, megjelenésével azonos léte az egyedül eredendő, az a „látás”, amely lét, természet, az a lét, amely teljességgel élet, megnyilatkozás, jelenség. „Az eleven valóságos látásához tartozik a látás és az érzék eredendő magabizása, a benső szeretet vonása, és saját szellemed rokonsága a természet elevenjével, a szellem nyugodt, mélybe hatoló könnyedsége, hogy a pusztán érzéki szemlélet értelmessé váljon. Az örök — melynek ismeretét szemlélni teszi a gondolkodást vagy észet — egészen és teljesen a valóságos, úgyhogy rajta kívül nincs más valóságos. Az igazi filozófiában az értelemmel — mint merev-változatlan képességgel — szemben áll az ész, s azon hamis értelmet véletlen viszonyként fogja föl. Az értelem valójában az ész, és semmi más, ám nem a totalitásban vett ész. Az értelemnek nincs magáértvaló élete, hanem csak az észen keresztül, annak hajlékony és mozgó munkaeszközeként van. A filozófiának meg kell váltania az értelmet eleven, képződékeny és az észre hallgató szervként. Az igazi értelem önmagán keresztül jut az észhez, és azt legalább negatív módon gyakorolja.”<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Lásd a *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* megfelelő oldalait: 21, 64, 65, 33, 35. o.

Itt kétségtelenül az „abszolút spekuláció” tulajdonképpeni rejtélye mutatkozik meg világos vonásaiban. Itt válik nyilvánvalóvá, hogy nem véletlen és nem is önkényes eljárás volt, amikor *Ludwig Feuerbach* — a hegeli iskola e leginkább továbbhaladt utóda — végül az érzéket proklamálta abszolútként. Maga Schelling mégis profetikusan hirdeti, hogy ha a filozófia eszméje beteljesülne, „akkor valóban csak egy ismeret volna, s minden absztrakció feloldódna a közvetlen szemléletben; a legnagyobb dolog az volna ismét, ha a magabizás játszana és örülne, a legnehezebb könnyűvé, a *legkevésbé érzéki pedig a legérzékibbé válna*, s ha az ember ismét szabadon és vidáman olvashatná a természetnek a könyvét, melynek nyelvét az absztrakciók és a hibás elméletek nyelvzavara miatt már régóta nem érti”.<sup>37</sup> Az érzékiség egyszerű eleven mélye felé tör tehát az új tanítás. Ám épp ezen „eredendő egyszerűség” következetes kibontása nem az absztrakt módon elszigetelt vagy korlátozottan rögzített érzékihez vezet; ez az érzéki az eredendően tevékeny, mely — az eszmeiként, végtelenként, örökként, ellentét nélküli valóságosként — átmegy másikába a maga közvetlenségében és közösségében. Az absztrakció merev szubsztrátumot tol az érzékiség alá, az individuálisat holt-merevvé teszi, mely a másikkal szemben közömbös és vonatkozás nélküli, attól elválasztott és izolált. Ezzel ellentétben az eredendő, tevékeny és szenvedő, a másokra vonatkoztatott érzéki az eredendő közösség vagy végtelenség, és az eredendő öröklét, az eredendően eszmei. Ez az érzéki az, amely, Schellinggel szólva, természetének megfelelően, s nem valamely tárgyyszerűtlen pusztá szubjektív forma következtében értelmessé [Sinniges], gondolatívá emelkedett. Persze Schelling éppoly kevésbé hatolt le teljességgel azokba a mélyekbe, mint nagy követője, ahol egyrészt a fizika és fiziológia, másrészt a logika és pszichológia lényege rejlik, ahol szellem és természet közös gyökérről fakad. Schelling zseniális álmai erről a területről nem alkotnak szigorúan megvilágított tudást. Az individuális elmosódott az egyetemes szemlélet óriásléptékű perspektívájában, az *intellektuális szemléletben*, vagy úgy is mondhatnánk, hogy a *gondolati mint érzéki szemléletében*. Kant lehetetlennek tartotta ezt a szemléletet, mert a tiszta gondolkodást nem tárgyiasan, nem önmagában, nem tárgyszerűen vizsgálta. E szemlélet azonban csak a gondolati jelenség tudatosan kibontakoztatott lényege. Ám az abszolút ezen az állásponton megvilágítatlan, félig misztikus, félig absztrakt vonásra tett szert. Az érzéki, az „érzéki dolgok” eltűntek Schelling számára; semmiként jelentek meg ebben az egyetemes perspektívában, mely a tevékeny [Thätiges] eredendő közösségként, közös „kötelékként” az egyetlen eredendő és igaz. Az igazság az absztrakció ködéből így fényesen lépett elő, ám nem a világos tudás napfényében, hanem az Istenség — mely egyedül testesíti meg minden dolog igazi létét, s melyből „*kivált*” az önmagában semmis érzéki világ — misztikus képeként a fantázia ábrázoló holdfényben. E tanítás ezért éppoly ateista mint teista, éppoly poetikus-álmodozó, mint prózai-tudományos, s Hegel iskolája végül is ezen eredendő kettős természetet bontakoztatta ki, akkor, amikor a teista jobboldalra és az ateista-naturalisztikus, szenzualista baloldalra szakadt. Így válik érthetővé az

<sup>37</sup> I. m. 69. o.

absztrakt, iskolás ellenfelek lapos félreértése, akik az abszolútban csak a lét vagy helyesebben a valami elvont kollektív fogalmát látták, a másirányú fejtegetéseket azonban az absztrakt azonosság elvének ellentmondó, betegesen fantasztikus zagyvaságnak tartották, s ez olyan félreértés, melynek már Spinozával szemben is meg kellett fogalmazódnia. Éppilyen érthetők a racionalista teisták féktelen támadásai is. Míg Schelling követői a kimondhatatlan mélységek álomszerű félhomályában alvajáró bűvöletbe kerültek, addig ellenfelei csak a sekély, csupas, prózai felszint látták, és azt állították, hogy a fellengző és szeles frázisok mögött csak üresség és trivialitás rejlik.

A főt kifejtettekben már láttuk, hogy Hegel alapvető különbségtétele *értelem és ész* között már Schellingnél fölbukkan. Schelling az értelmet az eredendően észbeli tökéletlen megragadásának nevezi. Ezzel világosan jelzi, hogy az értelem csak absztrakt lényegének tagadásával őrzi meg igazi értelmi őslényegét. Kant ezt az értelmet még nem kapcsolta össze az „eszmiék képességével”. A hegeli dialektikában szintén az értelem formáinak e tagadása bontakozik ki. Schelling előtt az a cél lebeg, hogy az értelmet megváltsa az absztrakció holt-merev formáinak láncából, s az érzéki eredendő életéhez segítse. „Ez a tanítás azt tanítja, hogy tulajdonképpen a magábanvaló dolgokat szemléljük, sőt hogy kizárólag ezeket lehet szemlélni, s korántsem azt, ami nem magábanvalóan van, mint valami pusztán gondolt vagy elképzelt.”<sup>38</sup> A pusztán gondolati, s a meg nem jelenő magábanvaló, ilyen komplikált nemszemléletes fantomot alkotnak. Az eredendő, elementáris, valóban magábanvalóan létezőre azonban — mely elementáris létező jelenségként alapul szolgál az absztraháló értelem komplikált koncepcióinak — érvényes, hogy „megnyilatkozása existenciája”.<sup>39</sup> Ez a magában vett igazság, az ellentmondásmentes, meg nem tévesztő jelenség, mely úgy adja magát, miként van, az *ősmegismerés*, az *őstudás*, ami egyben *őslét* is. Ez, vagyis hogy a szubjektum és objektum azonosságának rejtélye valójában csak a jelenség és lét azonosságát jelenti, ezért szükségképpen pregnáns kifejezésre jut Schellingnél: „Megismerés és lét”, mondja Schelling, „sehol sem képeznek igazi ellentétet, hanem közvetlenül, önmagukban véve, magasabb kötelék nélkül, egységet alkotnak; a tudás épp a lét maga. Az igazi lét vagy abszolútum saját igazolása, mely lényegében önmagát igenli teljességgel önmagából. A lét igenlése azonban a lét megismerése és fordítva. Az örök tehát, minthogy lényegében önmagának igenlése, a létben egyúttal önmegismerés is, és fordítva. A lét és megismerés egységébe tehát semmiféle ellentét sem keveredik. Az existencia önigenlés és az önigenlés existencia; az egyik ugyanazt jelenti, mint a másik: a kettő közötti viszony az indifferencia viszonya, mely által megszűnik a szubjektív és objektív világ közötti teljességgel hamis és nem reális ellentét. A természetnek semmiféle része sem lehet pusztán lét vagy pusztán igenelt, hanem mindegyik önmagában véve önmagának igenlése is, miként a tudat vagy én is az. Igaz lényegében minden dolgot teljesen hasonló érvényességgel

<sup>38</sup> I. m. 67. o.

<sup>39</sup> I. m. 57. o.

tarthatunk az önmegismerés és önnilyvánulás módozatának.”<sup>40</sup> A lét ezzel Schelling számára valójában semmi több, mint ez önnilyvánítás, e létező jelenség maga. Semmiféle más létnek sincs eredendő, igazolható értelme. „A jelen-való-lét csodáját vagy az isteni életet aktuálisként és a szó teljes értelmében valóságosként megismerni, egyedül ez jelent *ébremlétet*; minden más álom, képzelgés vagy teljes halott-lét.”<sup>41</sup> Minden más ellentmondás, önmagunkkal folytatott szembekötődés, az absztrakciónak ébren-folytatott álmodozása, mely azt hiszi, hogy *komolyan* beszélhet a meg-nem-jelenő létről, s hogy ezzel ténylegesen tartható fogalmat kapcsolhat össze. Schelling, miként Fichte, fölcsozott ebből az ébren-folytatott álmodozásból. Szavai mélyek és öntudatosak, immár nem az absztrakció értelmetlen és tarthatatlan fecsegése, mely nincs tisztában önmagával, mely nem tudja, mire is gondol, amikor holt természetről és a jelenséget meghaladó létről, vagy az örökké megragadhatatlan, meg-nem-jelenő magábanvaló létről beszél. Ezt a fecsegést, kritikátlan tarthatatlanságot megtaláljuk Kantnál a noumenon és fenomenon között tételezett dualizmusánál. Schellingnél a jelenség és lét azonosságának tudata a természet létére való alkalmazásában individualizált irányultságra és principiálisan individualizált tartalomra tesz szert. Ha vezetésével elhagyjuk az én tiszta éterét, ismét a Föld hazai fuvalmát érezzük — a természetét, az egyes életét, amelyben elmélyedni hív föl szeretetteljesen a filozófus. Schelling megsejtette, hogy a természetkutatásnak még nagy föladatokat kellene véghezvinnie, mielőtt a filozófia zseniális álmai szilárd, világos alakra tehetnének szert. Schelling persze éppoly kevésbé teszi meg az utolsó döntő lépést, mint Hegel; persze ő is, miként Hegel, az absztrakció és fantasztika homályos-ködös magasságaiba menekül, hogy ott megtalálja e zseniálisan megragadott létjelenség egyetemességének kifejeződését, épp mert e filozófusok, a korban elfoglalt helyüknek megfelelően, nem tudták fönntartás nélkül követni azt, amit Schelling elmésen a benső szeretet jellegzetességeként és saját szellemünknek a természet elevenjével való rokonságaként jellemzett, és mert „a szellem nyugodt s mélyekbe hatoló higgadságát, ami az érzéket elméssé teszi”, „s a látás és az érzék eredendő magabizását” nem tudták tökéletesen teljesíteni, mely pedig filozófiájuk igazi szelleme és halhatatlan lényege. Előkészítették ezt a múltból a jövőbe vezető hatalmas lépést. Amit ezért Schelling, miként Mózes a hegyről, a kék messzeségben szemlél, az a szelleminek és gondolatnak ez az eredendő érzéki fölépítése, a gondolatok és szellemi fantomok fölbontása és fölépítése, a nagyszerű totális jelenségnek az „*érezk eredendő magabizásából*” való létrejötte, melynek során *megértjük és szemléljük a szellem és a gondolat érzéki szerveződését*, a legszublimáltabbat és legmagasabbat visszavezetjük *minden természet eleven ősalapjának egyszerű mélyére*, melyből így a szellemi, mint vele rokon, mint vele egyszerű-elementáris alapján azonos jön létre — s a szellem és a természet e harmóniája, ahol a legszublimáltabb és legmagasabb a legegyszerűbből épül föl az ellentétnélküli tudományban, persze Hegel és Schelling filozófiájának lényegét és titkát alkotja.

<sup>40</sup> I. m. 50. o.

<sup>41</sup> I. m. 61. o.

Ennélfogva Schelling persze az igazság fölszentelt prófétája, amikor így szól: „A hosszú ideig félreismert természet mindent beteljesítően át fog törni; a világ összes rendszere sem lesz elég arra, hogy feltartsa és visszafogja. S azután minden eggyé válik a tudományban és megismerésben, ahogyan öröktől fogva minden egyet alkot a létben és a természet életében.”<sup>42</sup>

Az absztrakt gondolat ez *összetett* szerveződése nem a jelenség egyszerűje, elementárisa, ami egybeesik az individuálissal, a léttel magával. Az absztrakt reflexió egyik formája sem fejezi ki találóan ezt az eredendőt, valóságosan közvetlent és egyszerűt, „abszolútát”. „Ugyanis”, mondja Schelling, „az abszolút kifejezésére szolgáló minden lehetséges forma mégiscsak annak reflexióban való megjelenési módja, s ebben mindezek teljesen egyenlők. A lényeket magát azonban — mely ideálisként közvetlenül reális — magyarázatok révén nem, hanem csak a szemlélet által lehet megismerni; hiszen az *összetettet* leírás révén ismerhetjük meg, az egyszerűt pedig szemlélnünk kell.”<sup>43</sup>

A szubsztrátum és tevékenység, a szubjektum és objektum ellentéte kihúnyt az abszolútumnak ezen egyszerű ősalapjában. Ezért egészen hibás az, ha ezt a közvetlent, létező jelenséget valamely ismeretlen szubsztrátum, *lélek*, *matéria* — vagy nevezzük még bármiféleképpen ezeket a fantomokat — viszonyaként vagy tevékenységeként vesszük; hiszen itt már összehasonlítható megismerési fantomokkal van dolgunk. Itt olyan szubjektumunk volna, mely kifejtett tevékenységében különbözne önmagát individualizáló, tényleges lététől, mely tevékenység mögött tehát egy abban maradéktalanul föl nem oldódó, nem tényszerű, nem érzéki lét rejtőzne. Az *intellektuális szemlélet* ezért nem szubjektív megjelenése valaminek, egy létnek, egy ismeretlen magábanvalónak, mely valamiféleképpen nem lép a jelenségbe, s melyről azután az önmagát becsapó absztrakt tudat mindent összehord, miközben mégis kizárólag mint jelenséget bírja maga előtt. Nem! Megjelenése, szemlélése egyben ellentmondásmentes, nyilvánvaló léte maga. Azért, mert a lét teljességgel aktuális, és a tényleges, faktuális teljességgel nyilvánvaló, megjelenő, a szellem birodalma képes az „exakt” pozitív kutatásra. Csak azt a nagy művészetet kell megtanulni, hogy a benső tények gazdagságában ne pusztán futólagosan és külsődleges vonatkozások mentén haladjunk, hanem az adott tényeket objektíve rögzítsük és hassuk át.

„A szellemország nincs bezárva,  
elméd szunnyad, szíved halott!  
Merítsd hát a hajnalsugárba,  
tanítvány, földi homlokod!”

(Goethe: *Faust*, Európa, Budapest  
1963, 25. o.; ford. *Sárközi György*)

<sup>42</sup> I. m. 164. o.

<sup>43</sup> *Philosophie und Religion*, 15. o.

/Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;  
Dein Sinn ist zu, Dein Herz ist todt.  
Auf, bade Schüler unverdrossen  
Die ird'sche Brust im Morgenroth!]

A reflexió számára „az intellektuális szemlélet, pszichológiai fogalmai szerint, ezen önteremtette azonosság pusztá szemlélése a benső érzékek által, és eszerint teljességgel empirikus, mivelhogy inkább ismeret, mely maga adja a lélek magábanvalóját, s melyet csak azért hívunk szemléletnek, mert a lélek lényege — ami egységet alkot az abszolúttal, maga az abszolút — csak közvetlenül viszonyulhat hozzá”.<sup>44</sup> A lélek lényegének formája, tevékenysége, megjelenése és megnyilvánulása valamint léte ezért nem két dolog, hanem megjelenése a léte — s a létben elválaszthatatlanul adott tevékenysége, átmenete és megnyilvánulása, közössége és formája. Magában- és magáértvalóan az ideális; a másikba való ezen átmenetként pedig a reális. Ebben az átmenetben *hatás, valóság, tevékenység, élet, realitás*. Ezen átmenete azonban léte maga. A lét ebben az átmenetben tehát önmagánál marad. „Hiszen a forma”, mondja Schelling, „az éppenséggel ideális egészen közvetlen kifejeződése, az eszmei hármiféle cselekedete vagy tevékenysége nélkül (amikor aktusnak mondjuk, akkor emberi kifejezőmódot alkalmazunk); hiszen, miként a Nap fénye a Nap bármiféle mozgása nélkül terjed szét, úgy válik le a forma a lényegről, melynek természetét csak az tudja bizonyos fokig megfogalmazni, aki kifejezést talál azon tevékenységre, mely maga a legmélyebb nyugalom.”<sup>45</sup> A lényeg tehát a másba való átmenetben nem lép ki önmagából, saját létéből. Itt ismét kétségtelenül *Hegel dialektikájának* magvát, alapmozzanatát láthatjuk.

„A magábanvaló dolog eszméjével kapcsolatos azon ellentmondás, hogy valaminek az én számára s következőleg az *énben*, és mégis egyúttal *nem* benne, hanem rajta kívül kell lennie, egyedül azon végső pretenzióban rejlik, mely nemcsak az abszolútát akarja az énen kívül tartani, hanem az ént is az abszolútumon kívül. A magábanvalót ne önmagadon kívül, s magadat ne rajta kívül keresd, s máris megszűnik pusztán *számodra* lenni; azon én, melynek számára a magábanvaló — azáltal, hogy ő benne van, és hogy az őbenne van — megszűnik magábanvalónak lenni, s pusztá szóvá válik, immár önmaga a legkorlátozottabb és abszolút ellentéttel tételezett, éppenséggel szubjektív én.”<sup>46</sup> Világos, mint a Nap! Hiszen csak ha a megjelenő ének a magábanvaló éntől vagy szubjektumtól való abszolút, azaz elvekben történő, s nem igazolható elszakítása megszűnik — mely szubjektumnak tehát valami olyan jelenik meg, aminek különböznie kell a jelenségtől, s mégiscsak a jelenségben adódhat, amennyiben a tudat tárgya —, csak ekkor oszlik el azon jelenség abszurd agyréme, ami pusztán a jelenségben nem adott, a jelenség mögött leledző létezőnek vagy szubjektumnak adódhat. Fölszámolódik az absztrakció önámítása, s a totális jelenség

<sup>44</sup> I. m. 11. o.

<sup>45</sup> I. m. 26. o.

<sup>46</sup> Neue Zeitschrift für specul[ative] Physik, 26. o.

e fata morgánája helyén megmutatkozik a jelenség — mely önmagából mint jelenségből abszolúte nem tud kilépni — ellentmondásmentes léte a megjelenő emberi lényeg mélyében. Éppígy eloszlik ebben az ellentétnélküli harmonikus ősfényben az az értelmetlen rögeszme, hogy volnának önmagukban vagy abszolúte meg nem jelenő dolgok vagy meg nem jelenő magábanvaló lét mint olyan, s ez az ősfény a fantomokat, mint Schelling mondja, „összetételekként”, vagy ahogyan mi fogalmazunk, saját komplikált szerveződéseként világítja meg. Csak ily módon jutunk el, Schellinggel szólva, az „ősképszerű megismeréshez”.<sup>47</sup> Kant ezért, a magábanvaló és a jelenség dualizmusában, transzcendens. Már láttuk, hogy mennyire kevésbé lehet e transzcendenciát a határfogalommal palástolni. A filozófia végső konzekvenciájában — melyhez Schelling még nem jutott el — csak ily módon szabadul meg az absztrakció félrevezető tükörképeitől, csak így hatol el az adott valóság szilárd talapzatára, s lép a legbensőbb szövetségre a természettudománnyal, mely a gondolkodásról kimutatja, hogy az valójában föltételezi egy, minden képzeletünket meghaladó komplikáltságú organizmust, az agyat.

Milyen oknál fogva lép azonban az absztrakt gondolkodás az önámítás ezen útjára? Miként gabalyodik bele abba a végtelen komplikáltságba, amikor az ősegyyszerű, az érzékeny-elementárisan adott jelenség egyben az igaz és a lét? Miért van az, hogy *Maja*, a teremtő fantázia átszövi és félrevezeti ámitó ábrándképeivel *Brahma* ősmegismerését? Miért bújik *Izisz* az absztrakció áthatolhatatlan palástja mögé? Miért hagyja el a tudat az őslét és az ősmegismerés paradicsomát, hogy Istennel szakítva, immár csak hasonlatos legyen hozzá? Miért kell a leghomályosabbnak, legérzékietlenebbnek, legértelmetlenebbnek és legvisszásabbnak épp a kikezdhethetlen tudományos igazság érvényességével rendelkeznie, mielőtt az emberi szellem a fantasztika és absztrakció látszólagos fenségének e megdöntésével az egyszerűt, a természetet és igazságot emeli a tudományosság trónjára? Miként képezi az absztrakció örületétől, a természetellenességtől való e megváltás, a logosz ezen érzékivé-válása, megtestesülése, legérettebb utolsó eredményét a tudománynak, melynek évezredekig főnnálló tévedésén kellett átküzdenie magát ahhoz, hogy a „szellemmel” önismeretre jusson? Hiszen az emberi szellem e nagyszerű ősténye, a kultúra és szellem minden fejlődésének e titka és lényege oly bensőségesen szövődött össze az ember lényegével, s a megismerésének természetellenességével szembeni ellentmondás oly erőteljesen jár át minden emberi tudatot a maga mélyeiben, hogy ez a jelentős alapvonás minden nép és minden korszak mítoszaiban értelmes vonásokban domborodott ki és öltött testet.

Minden megismerés objektuma végső soron a tevékeny és feszülő természete szerint elválaszthatatlan, végtelen, örök és végtelenül gazdag variációkban formálódó *egész* vagy *univerzum*. Ez a terjeszkedés vagy feszülés egyszerű törvényeinek megfelelően örök változásban kibontakozó végtelen-véges, individuális — mely a *természet* létében vagy megjelenésében létrehozza az individualizációt — a *szellemben* mármost jelenlévőként, totálisként, összjelenségben-egybefogottként manifesztálódik.

<sup>47</sup> I. m. 13. o.

A szellem igazi, valóságos szemléletmódja ezért, miként Schelling és Spinoza hangsúlyozza, a *sub specie aeterni*, az örök felőli szemlélés. — A terjeszkedő, feszülő e végtelen kölcsönvonatkozása maga, mint e közösség a másikkal és e közösségben mint tevékenyen változó, önmagába átmenő, konkrét térbeli és konkrét időbeli tételeződik. A konkrét térbeliség és időbeliség így a feszülő ősfomái, s csak az individuálisan feszülőnek tevékenyen kiterjedő tevékeny kölcsönvonatkozását fejezik ki. A feszültség ezen individuális-tevékenyként maga is forma, konkrét, produktíve önmagát-formáló. A feszültség így magában fogalom, magában szellemi, és sehol sem absztrakt meghatározatlan, ködös magábanvaló, vagy pusztán absztrakt matéria. A tiszta tér és a tiszta idő azonban, miként a kategóriák, fölöttébb komplikált szellemi totális jelenségek; az örök és végtelen e tárgyilag elválaszthatatlan gazdagságának indifferens, áttekinthető, kristálytiszta, individualitás-nélküli egymásbavetítése. Itt eltűnik minden egyes, mozgatott, tevékeny, érzéki, individuálisan meghatározott — a nagyszerű totális jelenségben — a számtalan egyes egyöntetű egymásbavetítésének színtelen egységében, neutrális, áttekinthető nyugalmban. Így adódik, hogy e *tiszta* formák minden érzéki tartalom tárgyilag jogos, *igaz, saját* formái, annak ellenére, hogy a szellem legmagasabb szerveződésének jegyeit viselik magukon, hogy nem külsődleges, hamis, tárgyyszerűtlen, pusztán szubjektív formák. E formák épp ez érzéki tartalom *variabilitásának* formái. Az absztrakció, a tiszta forma oka ezért a létező jelenség fölöttébb komplikált szerveződésében, a variált individuális gazdagságának e lényegi összefogásában rejlik. Itt válik érthetővé *az ideális és reális, az a priori és a posteriori, a gondolkodás és a lét azonosságának* misztikus formulája. Ez az individuálisan meghatározatlan variáció a meghatározó megismerésre vonatkozóan a *lehetőség*. E variabilitás gazdagságának ezért az éppenséggel lehatárolhatatlan térbeliségben és időbeliségben éppígy objektív érvényessége van, s itt nincs más törvénybeli korlátja, mint ami a terjeszkedésből és feszülésből adódik. Itt azonban *beleértünk* minden váltást, minden átmenetet, minden e közösség végtelenségében lehetségeset, a végtelen térben örökké jelenvalót és valóságosat. Így érthető, amit Schelling az abszolútról oly szépen megfogalmaz: „Ebben az általános életben semmilyen forma sem jön létre külsődlegesén, minden formát a belső, eleven és művétől elválaszthatatlan művészet teremt. Minden dolognak egy a végzete, egy az élete és egy a halála; csak Egy Világ van, Egy Növény, s minden, ami van, csak ennek a levele, virága és termése, minden csak fokozat, nem lényeg szerint különböző; csak Egy Világegyetem van, amelynek tekintetében minden pompás, valóban isteni és szép, s e világegyetem önmagában véve nem teremtett, magával az egységgel egyképpen örökkévaló, egyszülött vele, és ugyanúgy hervadhatatlan, mint az. — Minthogy mindenkor egész, tökéletes, a valóság mindig megfelel benne a lehetőségnek, sehol sem találni rajta hiányt vagy fogyatkozást, így semmi sincs benne, ami kiragadhatná halhatatlan nyugalmból. Változatlan, mindig önmagával egyenlő létet él. Minden tevékenység és mozgás csak az egyesnek a szemléletmódja, és mint ilyen, közvetlenül az abszolút lét legmélyebb nyugalmból bontakozik ki, csak ennek folytatása. — S ahogy nem mozdhat, mert az, amiben mozognia kellene, vagyis minden tér és minden idő



benne van, viszont semmilyen idő és semmilyen tér nem foglalja magában, ugyanúgy belső alakzatát sem változtathatja; hiszen a formáknak a változása, megnevesedésük és elkorcsosulásuk is csak az egyesnek a szemléletében fordul elő; ha egészében láthatnánk meg, maradandóan derült, önmagával mindig egyenlő arculatot mutatna elragadtatott, mámoros szemüknek.”<sup>48</sup>

Minden tények e legfigyelemreméltóbbikának oka, a szellemi totális jelenség titka a következőkből még világosabbá válik. Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* mondja: már a naiv tudatnak abból az előfeltevésből kell kiindulnia, „hogy a dolgok éppen azok, amiknek elgondoljuk őket, hogy tehát a dolgokat csak ugyanolyannak ismerjük meg, amilyenek magábanvalóan”, s hogy minden megismerés és tapasztalat lehetősége „a lét és a jelenség abszolút azonosságának előfeltevésén” nyugszik.<sup>49</sup> Persze az adott érzéki képek, mint egy másiknak leképzései, mármost nem tökéletes leképzései annak, hiszen akkor az egyszerű érzéki tapasztalattal tökéletes természetmegismerésre lehetne szert tenni. Továbbá a leképzés persze visszaemlékezés, a tevékeny és átmeneti rögzítő leképzése, de ez eredendő tevékeny elemében is csak az, ami mi magunk vagyunk. Ezért az ismeretprobléma hibás, szofisztikus beállítása, ha e két oldalt abszolút módon és eredendő tényállásuk szerint választjuk el egymástól. Megismerésként is tetőtől talpig lét, természet vagyunk, a rögzítő megismerésben maga a tevékeny öslényeg. Egyedül így lehetséges az, hogy a rögzítés helyes, tárgyyszerű, igazi leképzés, vagy hogy egyáltalában a tevékeny leképezése. Az ismeretprobléma csak így tesz szert valódi megoldásra, csak így jut túl a kanti fölfogás megoldatlanságán. Hiszen az ilyen megoldás nem a tiszta forma és az érzéki tartalom, a jelenség és a magábanvaló egyesítéséről szóló alaptalan, tárgyyszerűtlen, külsődleges frázis és állítás, melyeket mint teljesen különbözőket az absztrakció önkényesen elválasztott egymástól, csak hogy azután éppily önkényesen hozza őket külsődlegesen össze, miközben az, hogy a megismerés következetesen rögzíti a kettő ez abszolút külsődlegességét, csak ténylegesen adott egységük tudományos demonstrációjának lehetetlenségét mutatja.

A tudatnak mármost összefüggésbe és egységbe kell hoznia a tapasztalat ezen szétszakított és tökéletlen matériáját, s úgy tökéletesítenie, hogy ezt az egységet mutassa. Ez az egyszerű, elválaszthatatlan összefüggés adja mármost e megismerés igazságának problémáját, amely összefüggésbe minden olyan mozzanat illeszkedni kénytelen, ami a külső érzéki tapasztalatban adott. Ez az összefüggés az elementárisan érzéki feszültség, a tevékeny terjeszkedés összefüggése, mely terjeszkedés az átmenetben éppúgy, mint a szemléletesben, kiterjedésben mutatkozik, s melyre ezért végső soron minden természetmegismerés visszamegy. A természettörvények — amennyiben teljes, világos tudományos kifejezésre jutnak — a mechanikus terjeszkedés variációjá-

<sup>48</sup> Bruno, 188 sk. o. [Bruno avagy a dolgok isteni és természetes elvéről, Magyar Helikon, Budapest 1974, 163 sk. o.]

<sup>49</sup> *System des transzendentalen Idealismus*, 14 skk. o. [A transzcendentális idealizmus rendszere, Gondolat, Budapest 1983, 44 skk. o.]

nak törvényei, s ezért tökéletes kifejezésükre csak a kiterjedés variációjának formuláiban, matematikai formulákban tesznek szert. Miért állítja be azonban a tudat ezt az eredendő egyszerű összefüggést a tulajdonképpeni igazként, s miért látja ezen összefüggés létrejöttében a tökéletes megismerés sajátosságát? Az okot a következőkben találhatjuk meg. A leképzések helyessége és teljessége persze kétséges lehet a tudat számára, s a produktív fantázia a célszerű tökéletesítés érdekében variált képek végtelenül gazdag szerveződésének apparátusához fordulhat, hogy az empiria változtatásának segítségével a gondolkodás kételyében logikai hátteret teremtsen az empiria számára. Ez a kétely végső soron azonban csak a leképzés mint olyan helyességére, nem pedig az adott benső jelenség önmagának való megfelelésére vonatkozhat. A variáló gondolkodás kételye — mely gondolkodás minden individuálisat mint megismerésben meghatározhatót ragad meg, s a logikai háttérben készen tartja az individuális, érzéki variációinak lezáratlan gazdagságát — ezért második fő oka a gondolkodás tiszta formái meghatározatlanságának, nem-érzéki jellegének. Világosan látjuk itt, hogy az érzéki tagadása, a nem-érzéki, csak a meghatározatlan érzéki jelentésével bír, tehát értelemmel és valósággal csak miként számunkra adott: egymásba vetített érzéki képződmények gazdag szerveződésének bőségében, csak az egyben rendelkezik. Abban rejlik minden valóban pozitív filozófiai kutatás ismérve, hogy a negatívát pozitívan, azaz érzéken értjük meg.

Az absztrakció eszelőssége persze szkeptikus előfeltevéssé, a bensőleg adott lét princípiumává teheti a komplikált funkcióban megjelenő, összehasonlító, kételkedő megismerési tevékenység kérdését, s így fölvetheti azt az értelmetlen kérdést, hogy ez a jelenség valójában olyan-e, miként jelenséggént valójában adott. A kérdés e lapos fölfogása a legdurvább módon félreismeri minden gondolkodás, megismerés, kételkedés tulajdonképpeni lényegét. Itt inkább az evidens, miként Schelling hangsúlyozza Kanttal szemben, hogy az önmagában adott jelenség úgy van, ahogy megjelenik, és hogy másik öslétről vagy magábanvalóról beszélni értelmetlen, hogy tehát minden tudat előfeltevése és a világ szubsztanciája a *szubjektum—objektum*, nem pedig a puszta objektív magábanvaló, vagy akár a tiszta szubjektum.

Így visszatérünk korábbi kérdésföltevésünkhöz. A különös alakítás és feszültségi módozat kétséges lehet a tevékenység és feszültség természetmegismerésre való ezen ösvonatkozásában; ám kétségtelen, hogy a közvetlenségben *mozzanatát* képezi a másik, hogy ez a másik maga is feszültségi mozzanat, amennyiben a feszültség egyáltalában valamiféleképpen e létező jelenség. Ha kétségbe vonjuk a tevékenység e mindent egyesítő ösvonatkozását, ez annyit tesz, hogy kétellyel illetjük az adott tényállás létét, s a jelenség elementáris östényének helyére, kimutathatóan jogtalanul, komplikált megismerési vonatkozásokat helyezünk.\* Kísérletet tehetnénk még arra,

\* A hibás kiindulópont — melyet logikai-fogalmi fantáziálgatás, nem pedig a tényleges-aktuális, mint gondolati koncepciók szilárd bázisa érvényesít — mutatkozik az  $x$ -dimenziós tér hipotézisében is, mely olyan viszonyban volna terünkkel, amiképpen terünk viszonyul a síkhoz. Valamely síkbéli intelligencia számára elképzelhetetlen, hogy miként lehetne bejutni egy kör belsejébe, vonalának érintése nélkül. E teória

hogy ezt a jelenségbeli tényállást, miként elementárisan érzékeltük, vaktában ismét csak valamely ismeretlen rejtett mozzanat speciális-komplikált aktusaként fogjuk föl, és mondjuk így csak viszonylag elementárisaként állítsuk szembe a logikaival és szellemivel. E tévedés két oldalról is tökéletesen fölszámolódik, eltekintve most attól, hogy itt ismét csak az érzékileg megnyilvánuló jelenség elementáris előfeltevésévé válik a meg-nem-jelenő, meg-nem-nyilvánuló, tehát gondolati magábanvaló ellentmondásos komplikált koncepciója. Egyrészt a természet elementáris ösvizonyai, minden erő-és formakérdés teljességgel megoldható a feszültség szempontjából, s a természet elementáris viszonyai feszültségi viszonyokként jelennek meg. Másrészt valójában minden specifikált észlelés — akárcsak a szellem és gondolat egész szerveződése — föloldódik individuális feszültségi viszonyok elemébe, s a feszülő tevékenység a tudomány végigvitelében (mely egyedül adja a principium próbáját) valójában a szellem és a természet ősjelenségeként és ősléteként jelenik meg. Épp amennyiben ennél fogva konzekvensen immanensek vagyunk, s amennyiben a *természetet* — létező jelenségünk elválaszthatatlan tényének megfelelően — legbensőbbjében velünk *rokon* lényekként kell megismernünk, annyiban nem elzárt tőlünk az átmenet a lények mindenségébe és magábanvalójába, az a transzcendentálfilozófia pedig, mely a benső jelenséget pusztán szubjektívnak mondja, föloldhatatlan ellentmondásban áll a magábanvalóval, és így minden kételyben — ha az komoly ellentéteket érvényesít és nem akar egészen üres, ellentmondásos fecsegés maradni —, szükségképpen *transzcendenssé* válik, amennyiben *valamiféleképpen* a tudaton belül, tehát az adott jelenségen belül akarja meghaladni az adott jelenség lényegét és immanens konzekvenciáját. Egy ilyen módozat azonban a magábanvaló és a jelenség komolyan vett ellentéte.

Az egyszerű, elementáris mármost nem a totális jelenség e speciális, tehát *egyoldalú*, bizonyos módon önmagát alakító komplikációja. Ha föllépnek az absztrakció ilyen ellentétei, úgy *Schellinggel* azt kell mondanunk, hogy „önmagában sem az egyik, sem a másik, és mégis egyúttal mindkettő közös lényege, azonossága”.<sup>50</sup> Ez épp a gondolati formák absztrakt rögzítésével, magával az *absztrakt azonossággal* szembeni *ellentmondás*, amennyiben ez tiszta gondolati séma, míg az *abszolút azonosság* az egység és különbözőség, azonosság és különbség azonossága. Itt is a *hegeli dialektika* alapelveivel találjuk szembe magunkat, ahol termékével a konkrét alapelv persze nem a *vagy-vagy* viszonyában lép szembe, hanem a *sem-sem* és az *is-is* viszonyában áll hozzá. Itt is, miként mindenütt, a *hegeli dialektika csak a fichtei—schellingi tanítás végigvitt*

---

tudós védelmezőinél sokkal nagyobb éleselmjűséget mutatnak azok, akik bizonyítékokkal szolgálnak spiritiszták szemfényvesztésével kapcsolatban, például hogy zárt karperecet följuttatnak a kézfejekben egybekulcsolt karok valamelyikére. Hiszen a tér *teljessége* nem fogalmi játékokban, hanem a valóságban, a gyakorlatban mutatkozik meg. S valóban, amíg a három-dimenziós tér egy teljességgel lezárt részébe nem lehet bejutni úgy, hogy nem érintjük a leválasztására szolgáló felületek valamelyikét, addig a famózus abszolút geometria *értelmetlen* fantáziálgatás marad.

<sup>50</sup> *Philos. und Relig.*, 13. o.

*konzekvenciájának* tűnik föl. Persze — s ezt ismételtelen kiemeljük — a schellingi filozófia abszolútuma éppoly kevésbé azonos az elementárisan, egyszerűen-érzéken létező jelenséggel, mint az abszolút én, amely jelenségre a mi tökéletesen konkrét álláspontunk visszavezeti e princípiumot a maga végső lényegében és titkában. Az út még nem a cél, s a felszínes pillantás számára a zárt bimbó nemigen hasonlít a kinyílt virágra, mégha végső soron mindkettő azonos is. A felszínes ítélkezés Schelling és miközöttünk áthidalhatatlan szakadékot láthat tátongni; ám ez csak a látszat, s a híd a mi konkrét, s absztrakt éteri lebegést önmagában napfényesen föloldó álláspontunkban rejlik. Ez az ellentét itt egészen érthető és egészen szükségképpen módon a filozófia kiindulópontjának és tárgyának következtében áll fenn, bármennyire igaz is, hogy a szellemfilozófusok zseniális koncepcióiban számtalan hellyel bizonyíthatjuk filozófiájuk szükségszerű tendenciáját, mely végső soron a konkrét érzékire fut ki. A filozófia tárgya mindenekelőtt a szellemi és a gondolkodás, *az érzéki tett e kibontakoztatott egyetemes konzekvenciája*, s a filozófusnak ép e konzekvenciában — „igazán létezőként” — kell princípiumát minden gondolkodás ellentét nélküli lényegeként fölfognia, mielőtt leszállna a gondolat egyszerű mélyébe, mely maga az érzéken hullamzó, feszültségteli élet. Az absztrakt reflexió persze a gondolkodás holt rögzítése. Amennyiben a filozófus leszáll az egyszerű őslényeghez magához, a tevékeny elválaszthatatlanhoz, épp a másikkal szembeni közömbösség valótlan, absztrakt gondolati látszata oldódik föl, s az eredendően valóságosként és tevékenyként megragadott az örök megvalósítástól elszakíthatatlan közösségben jelenik meg. Ez a fény már Spinozának kezdett megvilágosodni, *szubsztanciájában, natura naturansában*. Princípiuma így az éppenséggel aktuális, végtelen, örök, az eredendően eszmei: egyáltalában nem a korlátozottan közvetlen! hanem az egyetemes és közvetlen, a „gondolkodás és lét” azonossága. Persze a tudat az egyetemes szemlélet szárnyain annyira eltávolodik a végestől, korlátozottan érzékitől, amilyen messze van az égbolt a földtől, mely érzéki csak az őslényegében, egyetemességében rendelkezik igazsággal, magábanvaló léttel és valósággal. Schelling a szellem e csúcának tiszta éterében végtelen kényelmességgel jár, s ebben az önteltségben lenézi azt, hogy leszálljon a szellemi és gondolati individuális-érzéki mélyeibe, melyben egyedül lehet szilárd, termékeny és szolid talajra találni a filozófiai tudomány fölépítéséhez.

Schelling filozófiai hatása ezért egyrészt *negatív*, a múlt absztrakt alapelveinek ellentmondó, vagy Hegellel szólva, *dialektikus*. *De csak princípiumában, nem pedig szisztematikus fölépítésében dialektikus*, ami Schellingnél hiányzik. A véges kategóriáit és fölfogásának absztrakt formáit csak elveti és tagadja, pusztá illúzióknak mondja.<sup>51</sup> „Számunkra”, fejti ki Schelling, „nincs szubjektív és objektív, s az abszolút csak ellentéteinek negatívja, az abszolút azonosság.”<sup>52</sup> Schellingnél azonban, a konkrét-individuális fölfogásnak és a princípium végigvitelének hiányában, elvész a meghatározott, a véges, miként a meghatározott absztrakciók minden tudományos magyará-

<sup>51</sup> Így a *Philos. und Relig.* 32, 33, 47. oldalán, ahol az anyagot semminek nyilvánítja.

<sup>52</sup> I. m. 17. o.

zati elve. „Egyszóval az abszolúttól a valóságoshoz nem vezet folytonos átmenet; az érzéki világ eredete csak az abszolútságról való tökéletes leszakadásként, csak ugrásként gondolható el.”<sup>53</sup> Az *igazán létező* így *valótlanná* válik számára. A lét és jelenség Schelling által proklamált „abszolút azonossága”, filozófiája kifejtése során, így ellentétébe csap át. Az igazi, az abszolút világnak és a jelenségek világnak abszolút különbségévé lesz. Ugyanez a Schelling tételezi ennek megfelelően „a megjelenő és az abszolút világ abszolút különbségét”.<sup>54</sup> Így teljességgel visszasüllyed az érzéki és megjelenő pusztán külsődleges-absztrakt negációjához, miként azt *Platónnál* és az *újplatonikusoknál* találjuk, s az abszolút nála, egészen *keleties* fölfogásmódban, tökéletesen meghatározatlan ős-szubsztanciává válik. E fölfogásmód azt a nagy könnyebbséget kínálja, hogy az absztrakt értelmi meghatározásainak pusztá tagadásával minden gondolkodást, minden tisztán logikait egyszerűen megszüntet, hogy szabad teret adjon a korlátlan, csapongó, ábrándozó fantáziának, ami e koncepció ürességét azután színpompás képekkel tölti be. Ezzel az alapfölfogással szoros összefüggésben áll Schelling *módszere* is. Próbálkozik azzal, hogy az ábrázolás külsődleges formájához azáltal jusson, hogy visszanyúl *Platónnak dialogikus* módszeréhez, vagy Spinoza absztrakt módon rögzítő *matematikai* módszeréhez. Az előbbi filozófussal összekapcsolja zsenijének poetikus alapjellege, az utóbbival pedig gondolkodásmódjának keleties karaktere. Tulajdonképpen formáját és módszerét ez a formátlan lemerülés adja az abszolút mélyeibe, melynek sötétjéből — izzó meteorokhoz hasonlóan — gondolkodásának zseniális villámjai és fantáziájának gyönyörű képei előtörnek. Módszerének tulajdonképpen szellemét ezért csak a meghatározott végesnek az ellentét nélküiben való dialektikus fölbontása adja, s így *Hegel dialektikájához* — bár nem külső modorosságát tekintve, hanem módszere szellemében — sokkal közelebb áll, azon absztrakt módszerekhez képest, melyekhez elég nagyvonalúan és külsődlegesen kapcsolódott.

„Legelőször semmit sem előfeltételezünk az egyen — mely nélkül minden továbbinak érthetetlenül kellene maradnia —, az intellektuális szemléleten kívül. S amilyen bizonyos, hogy benne nem lehet különbözőség és sokféleség, olyan bizonyosan előfeltételezzük, hogy aki ki akarja mondani a benne felismertet, az csak tiszta abszolútsággként mondhatja ki, minden további meghatározás nélkül.”<sup>55</sup> Az intellektuális szemlélet nagy koncepciójában — mely szemlélet az individuálisra, szemléletesre irányulva épp az általánosság és individualitás, a jelenség idealitása és realitása közötti ellentétet akarja fölszámolni és az elvi absztraktat tagadja —, e tagadásban egy önmagát fölbomlasztó világnézettel van dolgunk, miként az Schelling fölfogásában és rendszere végigvitelében az individualizáló, meghatározott gondolkodás számára különbségnélkülüként, vagy (ahogyan Hegel fejezi ki magát Schelling tanításáról adott klasszikus kritikájában) olyan éjszakaként jelenik meg, amelyben

<sup>53</sup> I. m. 34. o.

<sup>54</sup> Neue Zeitschrift I. füzet, 73. o., valamint *Philos. u. Relig.*, 52 és 54. o.

<sup>55</sup> *Philos. u. Relig.*, 21. o.

minden tehén fekete; ahol a világos, éber tudat számára semmi sincs meghatározva és így egyáltalában semmi sincs adva, és ahol csak egy mitologizáló és teozofáló fantázia színes ábrándjai maradtak, amelyekkel Schelling megtölti tanítása ama vázát, mely az absztrakt-gondolati meghatározások „előfeltevéseinek” tagadása nyomán létrejött. A Schellinggel szembe forduló absztrakt-reakciós kritika egyrészt csak ezen ürességet, másrészt csak ama fantasztikát látta, s nem sejtette meg azon princípium mélységét és hallatlan jelentőségét, mely Schellinget lelkesítette és a múlt gondolatvilágának tagadásához vezette, anélkül, hogy eszközök és tetterő állt volna rendelkezésére ahhoz, hogy megvalósítsa a konkrét filozófiai megismerés új fölépítését, melynek föl kell váltania a régit, s melynek beteljesítése nem valamely egyes kutató, hanem egy eljövendő korszak fejlődő kutatásának föladata. Senki sem sejtette, hogy e nagy gyöngeségek csak a nagy kezdet természetes gyöngeségei, s hogy az, ami itt megmutatkozott, nem üres ködgomoly, hanem csalóka felhőzet, amely még eltakarja a megismerésnek fölkelő Napját, mely nem jelenhetett meg teljes fényességében, egy csapásra, a tudat nappali égboltozatának csúcán.

#### IV. BEVEZETÉS HEGEL FILOZÓFIÁJÁBA

Hegel kiindulópontja ugyanaz volt, mint *Schellingé* és *Fichtéé*: a lét és jelenség, szubjektum és objektum, általános és egyes, nem-érzéki és érzéki közötti azonosság. Minthogy *Fichténél* a princípium egyoldalúan szubjektív megragadása, *Schellingnél* pedig az absztrakció ellentmondásainak elvontan meghatározatlan fölbomlása és az intellektuális szemléletben való elmerülés jutott érvényre, Hegel nagy föladata volt, hogy speciálisan kimutassa az absztrakt gondolatvilág egész rendszerének elvi fölbomlását, tehát hogy a dialektikával szisztematikusan—immanensen számolja föl a principiálisan előfeltételezett absztrakciót.

Hegel maga az, aki az individuális szemlélet és a tiszta gondolkodás azonosságának követelményével lép föl, aki a *szemléletről* kimutatta, hogy az az eszme posztulátuma. Így csak akkor járunk el tanításának szellemében, *csak* akkor hatolunk szellemébe, ha meghaladjuk az élettelen betűk körét. Ugyanakkor azonban minden ponton kiemeljük azt az éles ellentétet, mely konkrét fölfogásmódunk és Hegel koncepciója között feszül. Hegel, amint ezt a következőkben látni fogjuk, a konkrétat, az individualizáltat, csak közvetett, negatív, absztrakt módon fogja föl, csak mint az absztraktnak dialektikus tagadását és megsemmisítését. Ő, elődjeihez hasonlóan, még egyoldalúan lebegett a tiszta gondolkodás magasságaiban, amit ebben az önfelbomlásban szemlélt, s ami a konkrét felé vezette, mégha azt teljességgel nem is érte el. Ezért nem volt képes arra, hogy a konkrétból az absztraktnak fölépítse; ez utóbbit csak önmagában dialektikusan fölbontani tudta. Az „elszigetelt reflexiónak, a tiszta gondolkodásnak nincs más igazsága, mint megsemmisítésének az igazsága.”<sup>56</sup> Azonban *csak* a konkrét érzéki

<sup>56</sup> S. Werke I. köt., 182. o. [Ifjúkori írások. Válogatás, Gondolat, Budapest 1982, 168. o.]

talajára lépve — melyet Hegel keresett, de nem talált meg — tárulkozik föl világosan e *közvetett*, negatív és ezért oly nehezen érthető kifejezés- és gondolkodásmód rejtett jelentése, végső, nem-tudott alapjaiból, s csak ezen a talajon válik érthetővé az az átmeneti jelleg, s az az egész megragadhatatlan, misztikus atmoszféra, melyben Hegel tanítása kibontakozik. Csak ily módon vonhatjuk ki a hegeli filozófiát a homályos, természetlen, frázisjellegű skolasztika tévelygéséből, mely e filozófiát, szellemének ellentmondva, holt produktummá változtatja, amit a kor mint természetlent és emészthetetlenül utasít el magától. Csak ily módon világíthatjuk meg azt a nagy jelentőséget, mellyel a hegeli filozófia, mint előkészítő stádium, az emberiség jövőendő szellemi fejlődése szempontjából rendelkezik.

Az elvonatkoztató értelem merevvé vált ellentétekhez, önmagukban végtelenül gazdag totális jelenségekhez és totális funkciókhoz jut, melyek átfogó perspektívájukban elenyészni hagyják a szemléletest, az individuálist. Az értelem eszmei előfeltevését a — természetének megfelelően egyetemessé alakuló — empirikusnak e gazdagsága képezi. Ez a szellemi előfeltevés mármint a totális jelenségben, nem pedig ilyen specializáltként van adva — benne van a tudás kész tényében, de nem a tudat számára a tudás tudásában. Ez a totális funkció — mely mondhatni elnyelte magában az eredendő életet és ennek gazdag változását — így a változhatatlan, merev, változatlan látszatát, a tiszta azonosság, minden vonatkozásban az egyöntetű állandóság látszatát kelti. Az individuális csak egyetemes vonatkozásban, csak egyetemes és örök szintézisében rendelkezik *igazsággal*, a maga igazi módján csak a *gondolkodás* ragadja meg. A *gondolkodás formája* azonban — az itt hangsúlyozott totális funkció következtében, melyben elenyészik az individuális, az átmeneti — a *tiszta azonosság*. A jelenség, a szemlélet minden individuális mozzanatát épp ezért az elvont értelmi megragadás a *gondolkodásban*, szükségképp ebben a funkcióban ragadja meg. A gondolkodásban ily módon a lét, s az individuális valamely „abszolút pozíció” látszatára tesz szert, merevnek, holtak, rögzítettnek tűnik, s a gondolat tiszta formájának bélyegét hordja magán. A hullámzó érzéki lét így a gondolkodás egyetemes funkciójában „örök matériává” válik. Az individuális a gondolkodás absztrakt fölfogásában a tiszta gondolkodás ezen ellentéteinek egyikévé, absztrakt realitássá lesz. Hogy egyébként ez az absztrakt módon rögzített közvetlen is az érzékiség tárgyszerű és ennek nyomán gyakorlatilag fölöttébb fontos szemlélését jelenti, könnyen megmutatható a valóságosan érzéki lét eredendően tevékeny és átmeneti természetéből. Mert ha a tevékeny, érzéki, feszült lét, a közösség ezen kölcsönös vonatkozásaként, természete szerint tevékenyen átmeneti és változó, akkor az egyesnek az emlékezés relatív nyugalmaiban rögzített szemlélete nem fejezi ki a *tényleges* létet, tökéletesen kimerítő és tárgyszerű módon. A *valóságos* emlékezet számára tehát rögzített képződmények variációi áttekinthetetlen sorának *átfogásaként* jelenik meg, mely variációk a szemléletesbe — annak saját tevékeny természetétől elválaszthatatlanul — mondhatni bele vannak vetítve. Azáltal tehát, hogy áttekinthetetlenül sok variáció vetítődik bele az individuálisba, a szemléletbe, egyedül ez jelenik meg valóságosként a gondolkodás számára. Az emlékezetben

fölidézett megjelenése, a szellemileg tudatos megjelenés azonban nem az egyetlen és nem is az eredendő jelenség; ennek alapjául szolgál, ezt megelőzi az egyszerűen faktuális, elemien adott jelenség. Ebben a belevetítésben azonban — mely szükségképpen egyetemes, *gondolati aktus*, és mégis egyben a rögzítetten szemléletes eredendő természetét mutatja magában, tehát jelentése nem pusztán szubjektív, vagy, mondhatjuk, nem *pusztán funkcionális*, hanem egyúttal lényegi, tárgyyszerű — épp a meghatározott szemlélet individuálisának kell a meghatározatlanban eltűnnie, a szemléletnek pedig ebben a totalításban a *variáció*, a *változás* pusztá *lehetőségeként* és *képességeként* kell megjelennie, olyan nyugodt sémaként, melyen végbemegy a változás, amely e változás szubsztrátuma és hordozója, eme materiája. Ami a szemléletet elvezeti az egyetemeshez, az persze az, hogy a szemlélet eredendően átmeneti, érzéki tevékenységet jelent. Éppen ez az oldal enyészik el azonban az *értelem reflexiójának* totális aktusában.

Az individuális az absztrakt értelemben éppoly kevéssé jut el az egyetemeshez, az ideálshoz, ahogyan ez önmagához, az empirikus, individuális konkrét szintéziseként. A gondolkodás mindkét esetben előfeltételeződik, azonban inkább föl kell oldódnia és megértésre jutnia. A gondolkodás ezen föloldása azonban visszatérés a *nem-gondolatihoz*, az elementárishoz, az *elevenhez*, amely minden rögzítés, minden gondolkodás és minden tiszta azonosság alapjául és konstituenséül szolgál. S ez a lényege Hegel dialektikájának.

Ezért, hangsúlyozza Hegel, „megszüntetni az effajta megszilárdult ellentéteket — ez az ész egyetlen érdeke. Ez az érdek nem azt jelenti, hogy az ész általában szembehelyezkedik a szembeállítottsággal és a korlátozottsággal; hiszen az életnek, amely örökké szembeállító módon formálja magát, a szükségszerű kettéosztottság is egyik tényezője, és a legnagyobb elevenségű totalitást csak a legnagyobb elválasztottságból lehet helyreállítani”.<sup>57</sup> „A végesnek és a végtelenségnek ez a tudatos azonossága, a két világnak, az érzéki és az intellektuális, a szükségszerű és a szabad világnak az egyesítése a tudatban — ez a tudás.”<sup>58</sup> A felszínes megítélésnek úgy tűnhet, mintha, az érzéki és az intellektuális mellett, az abszolút valamiféle harmadik volna. Az igazi, mélyebb viszony azonban az érzékileg individuálisnak (mely az igazságban magában ideálisként mutatkozik), valamint az ideálisnak, egyetemesnek (mely végső soron maga a konkrét individuális, érzéki) immanens tartalmi azonossága. Ez az érzéki tehát — mely, saját tevékeny természetének megfelelően, közösség és örök átmenet, mely természetének megfelelően magát az egyetemeset konstituálja — az absztrakt reflexió számára épp a nem-tudatosan éppenséggel előfeltételezett, mely „minden tudást konstituál” (Fichte). A dolgok megjelenése mögött nem rejlik absztrakt magábanvaló: a „lényeg nem a jelenség mögött vagy a jelenségen túl van, hanem az egzisztencia azáltal jelenség, hogy a lényeg az, ami egzisztál”.<sup>59</sup> Ez a létező

<sup>57</sup> Werke, I. köt., 174. o. [I. k., 160. o.]

<sup>58</sup> I. m. 180. [I. k., 166. o.]

<sup>59</sup> *Encyclop[ädie]* § 131. [*Enciklopédia I. A logika*, Akadémiai, Budapest 1979, 217 skk. o.]



jelenségnek, a *jelenségnek magának* — mely egyedül létezik — *lényegi*, elválaszthatatlan egyetemessége. S csak ebben a persze ideális jelenségben található maguknak a dolgoknak az igazsága. „Az igazi filozófiai idealizmus nem áll semmi másban, mint épp abban a meghatározásban: a dolgok igazsága az, hogy azok mint ilyenek közvetlenül egyes, azaz érzéki dolgok — csak látszat, jelenség.”<sup>60</sup> A *szubjektív—objektív idealizmus* — mely a jelenség létéből indul ki és ezen az alapon minden létező gondolatiságát, idealitását állítja — *nem több a pusztán szubjektív kanti illuzionizmusnál.*

„Ha a reflexió önmagát teszi tárgyává, akkor a legmagasabb rendű törvénye saját megsemmisítése, s e törvény az ész által van adva, és e törvény által a reflexió ésszé válik; a reflexió, mint minden, csak az abszolútumban létezik, de mint reflexió ellentétes vele; fennállásához tehát az önpusztítás törvényét kell magának szabnia.”<sup>61</sup> A józan emberi értelemnek ezért a gondolkodásban persze előfeltevését képezi az individuális, érzéki, valóságosan létező ezen egyetemes szintézise, de nem tudott előfeltevését, ahol e totális jelenség nagyszerű szerveződésében eltűnik a konstituáló, az elementáris. A filozófusnak ezzel szemben le kell szállnia e benső világ mélyeibe, azt eredendő, elementárisan létező igazságában kell szemlélnie. Ezért a gondolat egyedül számára *lét, objektív gondolat.* Ezért Fichte és Hegel tanításának szellemében az apriorisztikus, a tisztán gondolati, nem állítódik szembe az aposzteriorival, empirikussal. Ez az empirikus *sajátos, tartalmi* (s nem mondjuk külsődleges, formális, tartalmatlan) szintézise. „Az empirikus épp a totális.” „Az empirikus, szintézisében felfogva, a spekulatív fogalom.”<sup>62</sup>

„Abból, amit az úgynevezett józan emberi értelem tud, még az is, ami ésszerű, csupa egyediség, ami az abszolútumból került a tudatba, sok fényes pont, amelyek külön-külön kiemelkednek a totalitás éjszakájából, s amelyeket követve az ember ésszerűen átsegíti magát az életen; az ember számára ezek helyes álláspontok, belőlük indul ki és hozzájuk tér vissza. — De valójában az ember is csak akkor bízik igazságukban, ha eközben megvan benne valamilyen érzés formájában az abszolútum, s egyedül ez az érzés ad jelentőséget ezeknek az álláspontoknak.”<sup>63</sup> Ezzel szemben a „spekuláció csak az ismeretnek a totalitásban való létét ismeri el az ismeret realitásának”.<sup>64</sup> A spekuláció föltárja a nem tudatos előfeltevések szövetét, melyekben a fölvetődő individuális képek csak mozzanatokot képeznek. Az egészséges emberi értelem számára a véges mozzanatok, a gondolati előfeltevés e nem tudatos vonatkozásában, szilárdak, közvetlenül bizonyosak, a gondolati funkciók a maguk totalitásában azonban, épp e nem-tudatos jelleg következtében, szintelen, tartalmatlan, semmis árnyakként jelennek meg. Ez a korlátozott, véges azonban inkább a filozófus számára

<sup>60</sup> Werke, VII. köt., 16. o. [*Enciklopédia II. A természetfilozófia*, Akadémiai, Budapest 1979, 21. o.]

<sup>61</sup> Werke, I. köt., 180. o. [Ifjúkori írások, 166. o.]

<sup>62</sup> S. Werke, XIV. köt., 341. o.

<sup>63</sup> S. W., I. köt., 183. o. [Ifjúkori írások, 169. o.]

<sup>64</sup> I. m. 184. o. [I. k. 170. o.]

oldódik föl a totalitás „szemlélésének barátságos fényében”, az intellektuális szemléletben. „A józan emberi értelem nem képes felfogni, hogy ami az ő számára közvetlen bizonyosság volt, hogyan lesz a filozófia számára egyszerre semmivé; hiszen a józan emberi értelem a maga igazágaiban csak azt érzi, hogy az abszolútumra vonatkoznak, és ezt az érzést nem választja el igazságainak megjelenési formájától, ez a forma teszi, hogy korlátozottakká válnak, és mégis, mint ilyenek, állandóságra és abszolút létre tartanak számot, de a spekuláció elől eltűnnek.”<sup>65</sup> A filozófia célja, ily módon, nem az, hogy a pusztán tudatos gondolatit egyoldalú formáiban fogja föl és rögzítse, hanem hogy azt visszavezesse az eredendően nem-tudatosra, az egyszerű *elevenre, nem-gondolatira* — mely minden gondolati alapjául szolgál —, s így minden tudás rejtett *nem-tudatosát* a tudat fényébe állítsa, a gondolkodást visszavezesse az elementárisra, arra, ami eredendően *vagyunk*, mielőtt tudatos, absztrakt módon gondolkodó lényekké válnánk. Ekként azonban egyszerűen eleven, érző lények vagyunk. Így persze minden filozófia, ahogy Hartmann véli, a „*nem-tudatos filozófiája*”. A nem-tudatos azonban nem valamiféle absztrakt, misztikus, mitologikus, szofisztikus öslényeg, nem a teológia és skolasztika új torzszüleménye. Nem is az egeket ostromló ködös misztika homálya, hanem az érzékiség profán, szolid talaja, amibe „mindannyian belebotlunk”, a végső, ami elsővé válik, a legegyszerűbb, leginkább figyelmen kívül hagyott, ami a legmagasabb rendűt valósítja meg önmagából: azt a sarokkövet, melyet félredobtak az építők.

„Az ég porrá lesz, s égé lesz a por.” (Dzselaleddin Rumi szavait szellemfilozófiájának végén idézi Hegel.)<sup>66</sup>

A *monizmus*, tudományosan beteljesületlen frázisból — ahol mese lép a fogalom helyére —, csak így tehet szert tudományos megvalósításra. „Amikor a józan emberi értelem csak a spekuláció megsemmisítő oldalát veszi észre, akkor ezt a megsemmisítést sem látja teljes terjedelmében. Ha fel tudná fogni a megsemmisítés egészét, akkor nem látna ellenséget benne; hiszen amikor a spekuláció a legmagasabb szinten egyesíti a tudatost és a tudattalant, akkor egyszermind magának a tudatnak a megsemmisítését követeli, és az ész ilyen módon önnön mélységébe süllyeszti az abszolút azonosságra való reflektálását, saját tudását és önmagát is, s a puszta reflexiónak és az okoskodó értelemnek ebben az éjszakájában, amely az élet delelője, a kettő találkozhat.”<sup>67</sup> Ez az *élet* a tisztán nem-tudatos, az elmélkedő értelem számára puszta hatalom; a filozófus azonban ebben az alapon föloldja az értelem mindemez absztrakt formáit, saját legmagasabb tudatát magát, mely alap számára az élet delévé, a tudat napjának tetőzésévé lesz. Itt válik Hegelhez való viszonyunk tartalmi alapja, a maga egész immanens, átütő szükségszerűségében, világossá. Hiszen csak így oldódik föl az élet és gondolkodás kibékíthetetlen ellentéte; Fichte „tisztá én = én” formulája csak így jut el a természethez; Hegel abszolút dialektikus eszméje az érzéki léthez; az

<sup>65</sup> I. m. uo. [I. k. uo.]

<sup>66</sup> Dzselaleddin Rumi; Hegel a *Jogfilozófia* végén idézi.

<sup>67</sup> Werke, I. köt., 188. o. [Ifjúkori írások, 173. o.]

absztrakt szubjektum—objektum csak így válik a lét és a jelenség konkrét azonosságává, ellentét nélkülivé, mindent betöltővé, mindent föloldóvá, mindent átalakítóvá. Eltekintve azoktól a helyektől, ahol Schelling, s persze Hegel maga, utal az absztrakt, *érzékiben* és *szemléletesben* való, fölbontásának szükségszerűségére, filozófiájuk egésze — minden megnyilvánulásukkal egyetemben, s közvetett módon is negatív és absztrakt oldalukkal — bizonyítja ábrázolásunk tartalmi jogosságát.

Az absztrakt világnézet gondolati lényegiségekből próbálta megkonstruálni a dolgok világát, de csak azért, mert nem volt világos számára a gondolkodás lényege. A gondolkodás, eredendően, nem pusztán gondolat, tiszta azonosság, égyetemes funkció, hanem e „lebegő” a totalitásban az elementárisból, az elevenen konkrétból indul ki, abból, ami *nem-gondolat*, *nem-azonosság*. Ez elementáris, nemgondolati a maga részéről persze ismét csak mozzanat és, konkrét jelenvaló-létében, az eredendően elválaszthatatlan *szintézis* terméke, a magábanvalóan szelleminek és logikainak mozzanata és produktuma. Az egyetemesség köreiben való ezen önmozgás ellentétét föltételez önmagában. Ha ezt az önmozgást Fichtével a mindent átfogóban, az abszolút ében vagy abszolút szubjektumban, a tiszta azonosság formájában tesszük elvvé és előföltevéssé, úgy ez a föloldatlan ellentét szükségképpen jut érvényre. *Fölfoghatatlan korlátként* lép az egyoldalú szubjektivitással szembe. Ha a tételezett *A* mint egyoldalúan pusztán szubjektív, mint gondolati lényeg tételeződik, úgy másrészt éppoly szükségszerűvé válik, mint ahogy érvényre kell jutnia az eredendően a tisztán gondolattól idegennek, elementárisnak és nem-azonosnak. Az „egyik *A* szubjektum, a másik objektum, és a kettő különbségét az  $A \neq A$ , vagy az  $A = B$  tétel fejezi ki. Ez a tétel szöges ellentétben áll az előzővel ( $A = A$ ); elvonatkoztat a tiszta azonosságtól, és a nem-azonosságot, a nem-gondolkodás tiszta formáját tételezi, míg az előző a tiszta gondolkodás formáját tételezi, a tiszta gondolkodás pedig más, mint az abszolút gondolkodás, más, mint az ész. Az első tételt egyáltalában csak az tette lehetővé, hogy a nem gondolkodást is elgondolták, hogy a gondolkodás tételezte az  $A \neq A$  tételét.”<sup>68</sup> Az elementáris, alapvető lényeg, a nem-tudatos előfeltevés maga nem gondolati, tisztán azonos, hanem — miként már Fichte hangsúlyozza — a tevékenység vagy a tevékeny átmeneti. Hegel ezt a gondolat öslényegeként fogja föl, s ezért a gondolkodás szükségképpen *dialektikus* a számára. Mi mármost az „abszolút gondolkodás”, az „abszolút azonosság” a „tiszta gondolkodással”, „tiszta azonossággal” szemben, ha nem az a gondolkodás, mely föloldódik tevékeny, konkrét, elementáris, eleven, nem-gondolati, szemléleti, *érzéki alapjában*, s természeti alapjában tudományosan megértett és demonstrált, ellentétben (mely persze föloldott ellentét) azzal a gondolkodással, melyet értetlenül, tényszerűen véve, absztraktsematikusan fognak föl?

A filozófia törekvése ezért a sematikus, árnyaszerű egyetemességtől, a rögzítő reflexiótól először az individuális — ahogyan az a tudat számára a legegyszerűbb relatív rögzített formában megjelenik — létező jelenségéhez megy. S ez a *szemlélet*. Itt

<sup>68</sup> I. m. 191. o. [I. k. 176. o.]

mindenütt szem előtt kell tartanunk azt, hogy az eredendő Hegel számára szubjektív—objektív, s hogy ezért számára a lét a „legszegényebb” és legáltalánosabb meghatározás, mely mindenre alkalmazható. Mi nem pusztán a külsődleges természetmegismerés nézetét valljuk, ahol arra kérdezzük rá, hogy valamely gondolatnak, képzetnek, fantáziaképnek megfelel-e egy másik, egy eredendő, melynek az helyes leképezése, hanem álláspontunk szerint e gondolatok, képzetek, fantáziatermékek létező jelenségét önmagukban kell vizsgálni. Hegel filozófiájának különböző kritikái itt fényes megvilágításra tesznek szert. A kritikusoknak tulajdonképpen sejtelmük sem volt a filozófia problémájáról, amikor bátorságot vettek ahhoz, hogy egyik legnagyobb képviselőjéről hozzanak megsemmisítő ítéleteket. E helytelen fölfogás azonban — melyet Hegel halála után még fél évszázaddal is szembeállíthatónak vélnek e gondolkodóval — olyan mélyen gyökerezik, hogy jelen munkánkban, melynek egy új irányzat mélyebb értését kell előkészítenie, kénytelenek vagyunk ismétlésekbe bocsátkozni az alapfölfogásokat illetően.

Az egyoldalú, absztrakt módon rögzített az eredendő totalitás, tehát mint ilyen egyoldalú, éppoly önmagának ellentmondó, mint önmagát kiegészítő, vagyis az *antinómia*. Minden absztrakció antinómiákban oldódik föl. Hiszen az absztrakció nem eredendő; eredendője, igazsága állandóan a konkrét. A pusztán szubjektív gondolat, mely önmagát nem tartja létnek, önellentmondó, önmagát fölbomlasztó árny — s mint nem-létező egyben nem-gondolat. „A tudásnak ezen negatív oldalán kívül van pozitív oldala is, mégpedig a szemlélet. A tiszta tudás (úgymond, a szemlélet nélküli tudás) a szembenállók megsemmisítése az ellentmondásban; a szembenállók eme szintézise nélkül a szemlélet empirikus, adott, tudattalan. A transzcendentális tudás a kettőnek, a reflexiónak és a szemléletnek az egyesítése; fogalom és lét egyszerre. Azáltal, hogy a szemlélet transzcendentálissá válik, a tudatba kerül a szubjektívnek és az objektívnek az azonossága, holott az empirikus szemléletben a kettő el volt választva.” „A transzcendentális tudásban a kettő, a lét és az intelligencia egyesül.”<sup>69</sup> E két oldalt nem szabad *külsődlegesen* összekapcsolnunk, mindkettőt *ugyanazonként* kell fölmutatnunk. Innen az *intellektuális szemlélet* követelménye.

„Mivel a spekulatív tudást a reflexió és a szemlélet azonosságaként kell felfogni, ezért amennyiben egyedül az (antinomikus, mert ésszerű) reflexió része van tételezve, de a szemléletre való szükségszerű vonatkozásban, ebben az esetben a szemléletről azt lehet mondani, hogy a reflexió posztulálja.”<sup>70</sup> Az eredendő totalitásból ellentétes tiszta formák kristályosodnak ki, melyek tulajdonképpeni „matériáját” és „létét”, a beteljesítőt, a tartalmasat, az emlékező tudat számára éppen a szemlélet adja. Csak „az a szemlélet posztulálható, amely kitölti és megtartja ezt az antinomikusságot. Az ilyen, külön posztulált eszme a végtelen progresszus, az empirikusnak és az ésszerűnek a keveréke; amaz az idő szemlélete, emez minden időnek a megszüntetése, az idő végtelenítése; de az empirikus progresszusban az idő nincs tisztán végtelenítve, mert

<sup>69</sup> I. m. 195. o. [I. k. 180. o.]

<sup>70</sup> I. m. 197. o. [I. k. 182. o.]

mint végesnek, mint korlátozott mozzanatoknak, az időnek jelen kell lennie benne — az empirikus progresszus empirikus végtelenség. Az igazi antinómiának, amely mindkettőt, azt is, ami korlátozott, azt is, ami korlátlan, nem egymás mellett, hanem egyszerre azonosként tételezi, éppen ezért egyúttal a szembeállítottságot is meg kell szüntetnie.”<sup>71</sup>

Hegel nyomán *Dühring* és *Hartmann* minden eddig eltelt idő végességét hangsúlyozzák, azzal az indokolással, hogy egyébként befejezett végtelennel lenne dolgunk, és a véges idő elé mitológiai időtlen létet előfeltételeznek: a világ elejére az emberi agy egy fantomját, az absztrakt lét differenciálatlanságát, változatlanságát, tiszta azonosságát helyezik. Csak azzal az örökkel, amit Hegel követel, tételeződik mármost a tevékeny konzekvens átmenete, örök jelenléte. Hogy az emlékezet rögzített időtereket *összegezne*, nem tartozik ez öskonceptió ösformájához, az „öslét = jelenség” ez egyenlőségéhez, ami éppenséggel, tehát örökké jelenvaló. A tettnek, jelenlétnek [*Gegenwart*] ezen ellentétessége [*Gegenseitigkeit*] tényleges, valóságos létük. Ez az örök jelenlét eredendően tehát egyáltalán nem valamiféle *összeg*, bármily célszerűen és tárgyyszerűen képződhetnek is le stádiumai az emlékezetben. Tevékenyként továbbá ez az éppenséggel lezáratlan, mert a jelenlét épp csak ez a következetes átmenet, s így egyedül *valóságos* eleven élet, és nem tett nélküli gondolati fantom, mely a tettben eredendően nincs jelen. *Lezárt, végtelen összegről* márcsak azért sem lehet beszélni, mert a múlt, eredendő valóságában, sohasem összegződik jelenné, hanem örökké csak jelenlét és annak átmenete, hogy tehát lehetséges-e, vagy nem lehetséges befejezni egy ilyen összegzést, az semmit sem mond ezen állandóan jelenlévő átmenet eredendő valóságáról. Amennyiben azonban a reflexió Hegel szerint csak az individuális, szemléletes, érzéki ezen ös-szintézisének, csak az észbelivel, gondolattal való ezen eredendő *azonosságának* köszönhetően megy a végtelenbe, a gondolatiba, úgy a gondolati szemléletessé, érzékivé tétele egyedül adja az intellektuális szemlélet titkát, az *önmegismerést*, a *gondolkodás gondolatát*. „Igaz ugyan”, mondja ezért Hegel, hogy a szemléletet az ész posztulálta, de nem korlátozottként, hanem azért, hogy kiegészítse a reflexió művének egyoldalúságát — nem azért, hogy továbbra is szemben álljanak, hanem azért, hogy egyek legyenek.”<sup>72</sup>

Az a konkrét alapelv, mely ezen szembeállítások és merev tiszta formák alapjául szolgál, éppannyira fölbontja, mint felöleli, fölépíti őket. Csak amennyiben az individuálisat eredendően, saját tevékeny természetének megfelelően, másiktól elválaszthatatlanként, „másikában önmagával összejövőként” fogjuk föl, csak amennyiben nem valótlanlként, tétlenként, konzekvenciáitól elszakítottként, hanem konzekvenciáival együtt tagadjuk meg, csak ennyiben lesz eredendően egyetemes és örök, s szűnik meg a gondolat és empiria principiális ellentéte. A gondolatban rögzített, elszakított, nem-azonos csak ekkor jelenik meg elválaszthatatlanként, az egy szubsztanciális igazságban azonosként, ami azonban éppen ezért önmagában

<sup>71</sup> I. m. uo. [I. k. uo.]

<sup>72</sup> I. m. 198. o. [I. k. 183. o.]

individualizált. Hiszen épp ezen önmagának-feszülés által, a feszültség ez általános *elkülönülése* által, a feszülő és tevékeny individualizációja és eltaszítása által válik minden elválaszthatatlanul a másikjára vonatkoztatottá, vele való életté. „Az abszolút ezért az azonosság és nem-azonosság azonossága; ellentételezettség és egység egyszerre van meg benne.”<sup>73</sup> Ha „a taszítást magában tekintjük, az, mint a sok egynek negatív viselkedése egymással szemben, éppúgy lényegileg vonatkozásuk egymásra; mivel pedig azok, amikre az egy a taszításban vonatkozik, egyesek, azért bennük önmagára vonatkozik”.<sup>74</sup> A létező így — eredendően tevékeny individuálisként, nem pedig absztrakt azonosságként fölfogva, miként az például a *materializmus* mereven rögzített holt atomjainál történik, melyekhez azután ellentmondóan külsődleges erőt képzelnek hozzá, melynek életet kell lehelnie ebbe az önmagában holt létbe, akár egy dualisztikus életbe — ellentmondóvá válik, mert a holt léttel megszűnik az eredendő aktuozitás. E követelmény azonban épp fordított. A világ és gondolkodás őslényege éppen nem tisztán gondolati, tisztán logikai, tiszta identitás, hanem inkább „alogikus”, nem-gondolati, nem-azonosság, dialektikus, és absztrakt gondolkodásunk objektívtált formáiban is csak komplikált totálfunkció, melyet nem tehetünk az eredendően tevékeny előfeltevésévé. Inkább az individuális konkrét módon tevékeny, érzéki funkcióinak komplikációiból, a feszültségből kell levezetnünk a logikait mint totális jelenséget, mint organikus *konzekvenciát*. Ez utóbbi álláspontig Hegel persze nem jutott el; ám csak ezen az állásponton kel föl a napfény, mely legfinomabb részleteiben világítja át a hegeli filozófia derengését és misztikusan absztrakt félhomályát. Vagy le kell mondanunk róla, hogy Hegel korszakalkotó jelentőségét a jövő kutatása számára megvilágosítsuk és föltárjuk — a konvencionális tudósság nehézkes és mégis kényelmes formuláival szó szerint reprodukálva a látszólag durván ellentmondásosokat, s gondosan újrarágva a régi megemésztetlen gondolatokat —, vagy *Hegelre őt magát is meghaladva kell magyarázatot adnunk*. Ez Hegel itt idézett mondatainak szigorú konzekvenciája, legtulajdonképpenibb értelme; ezért ez a hegeli filozófia igazi szelleme is. Nem idegen mértéket alkalmazunk Hegelre, hanem sajátját, amikor filozófiája lényegeként és posztulátumaként mondjuk ki az érzékiség és gondolkodás azonosságát; nem idegen szellemre esküszünk, hanem arra, mely absztrakciójának felhőzete mögött lebeg, akár a rejtőzködő teremtő Isten a vizek fölött. Amikor Hegel másrészt, ismét egyoldalúan, a gondolati oldalra lép, amikor elutasítja a gondolatnak az érzékire való visszavezetését, akkor félig-meddig a múlt láncainak foglya marad — mégha szét is próbálja törni azokat —, akkor ismét csak absztrakciót, a dialektikájának abszolút negativitásában vett tisztán gondolatit teszi filozófiájának legsajátlagosabb elvévé, s ennyiben nem teljesíti azt, amit önmagától követelt. Ezért vele szemben hasonló ellenvetést tehetünk, mint amit ő vet Fichte szemére. Ez filozófiájának negatív oldala, gyöngesége, történelmi korlátozottsága, nem pedig pozitív ereje, nem nagysága, teremtő hatalma. A skolasztikus, harmatgyön-

<sup>73</sup> I. m. 252. o.

<sup>74</sup> *Encyclop.* § 98.

ge epigonok azonban mindig pontosan mesterük gyöngeségének hű másolására és megmerevítésére szokták a legnagyobb súlyt helyezni. Amikor mármost mindenütt élesen kiemeljük és kritikailag megvilágítjuk a hegeli tanítás e hiányosságát, jogot és erőt ehhez csak legbensőbb konzekvenciájának fönntartás nélküli kibontakoztatása ad, mely, szabaddá tett fényként, egyben minden sötétséget bevilágít és fölbomlaszt. Ha egyáltalában valamely tanítás, úgy Hegel filozófiája — sötét, misztikus küzdelmével, mely széttúzza a régi formákat, körforgásában fönmaradó hallatlan feszültségével — igazolja azt a mondást, hogy az új bor nem fér régi tömlőbe. Amikor ezért, Hegel bemutatásának általunk választott módjában, szakítunk a konvencionális ábrázolási módokkal, és *az új szellemet új formában vezetjük elő*, akkor csak legszentebb jogunkkal élünk, s azoknak van a legkevesebb joguk fölöttünk pálcát törni, akik, a régi korhadt formákat gondosan őrizve, veszni hagyják a szellemi tartalmat, s termékeltenségükkel, életteltenségükkel és sötétségükkel csak ártnak a hegeli tanítás jelenlegi megbecsülésének. Senkinek sem kell szemünkre vetnie azt, hogy Hegel mindezt nem úgy valósította meg, ahogyan mi szeretnénk; ezt mi magunk hangsúlyozzuk, s a hiányosságra tudományos magyarázatot adunk. Ám azt se kívánják tőlünk, hogy az absztrakció éjszakáját meghagyjuk éjszakának, hogy ezt a szürkületet ismét csak az absztrakció gyöngé lámpafényével, ne pedig az érzékiség eredendő napvilágával világítsuk be, melynek vakító látszata persze káros lehet sok érzékeny, gyöngé szemre. Ne vessék ellenünkre azt, hogy nem kendőzzük el absztrakt módon a fényességet, mely maga tör elő a derengésből. Mindenki jogosnak kellene találja, hogy a hegeli tanítást saját mértékével mérjük, hogy magának a hegeli dialektikának igazi megvilágítása és igazolása nem *iskolás tautologikus*, hanem *dialektikus viszonyban* áll a hegeli tanításhoz; hogy tehát *a hegeli tanítás legsajátlagosabb* lényegét, s egyúttal mégis valami *rajta túlmenőt, mást, újat mutat meg*.

Az objektív világ, fejti ki Hegel, Fichténél az öntudattal olyan viszonyba kerül, hogy maga a világ egy föltételét képezi. „A tiszta és empirikus tudat kölcsönösen feltételezik egymást; az egyik így éppoly szükségképp van, mint a másik; Fichte kifejezésével: előrehaladunk az empirikus tudathoz, mert a tiszta tudat nem teljes tudat. E kölcsönviszonyban megmarad abszolút ellentételezettségük, az azonosság, melyre sor kerülhet, fölöttébb tökéletlen és felszínes; egy másik azonosságra van szükség, mely magába foglalja a tiszta és empirikus tudatot, ugyanakkor mindkettőt mint olyat megszünteti.”<sup>75</sup> „Az abszolút azonosság”, az individuális és egyetemes e rögzített ellentéteinek konkrét felbontása, „a spekuláció elve ugyan, ám — akárcsak kifejeződése az ‘én = én’ princípiumban — csak szabályként, annak beteljesítéseként posztulált, nem pedig konstituált a rendszerben”.<sup>76</sup>

*A hegeli dialektika* eredendő értelme egészen nyilvánvalóvá vált az eddigiekből. *Minden gondolati fölfogás szükségképpen dialektikus, mert a gondolat mint olyan, a tiszta gondolat nem maradhat merev előfeltevés, hanem a kutatás tárgyává kell válnia. A*

<sup>75</sup> Werke, I. köt., 219. o.

<sup>76</sup> I. m. 214. o.

*dialektikus fölfogás szükségszerű, mert a gondolati létező ősjelensége, a nem-gondolati, a nem-szemléletes, sematikus reflexió rejtett és mégis mindenütt átható alapvető lényege szemléletes-konkrét; a tiszta gondolkodás — közönséges tudat számára rejtve maradó — alapvető lényege individuális, empirikus, létező jelenség.* A tételt megfordítva pedig azt mondhatjuk, hogy elrejtőzik az absztrakt módon rögzítő közönséges értelem elől a szemléletes, érzéki saját eszmeisége. Ez az absztrakt tudat tehát nem fogja föl a gondolati és érzéki eredendő azonosságát, azt az eredendő tartalmi összefüggést, melynek egyedül köszönhető, hogy a gondolatit megfelelő és szükségképpen módon érzékire alkalmazzuk, s hogy nem pusztán külsődlegesen formálisan kapcsoljuk össze az érzéki anyaggal. Így mindkettő ebben az egyoldalúságban a filozófiai tudatban megsemmisül és föloldódik, s mégis egyedül e konkrét fölfogásban konstituálódnak, jutnak megértésre ezen ellentétekként, reprodukálódnak tudatosan konkrét létrejöttükben, mely filozófiai tudat „mindkettőt magában foglalja, s ugyanilyen módon fel is számolja őket”. Hogy ezek a merev ellentmondások tarthatatlanok, csak Schellinggel és Hegellel vált világossá. Fichte az abszolút azonosság mellett még egyenlő jogúként tartja fenn a formális, tiszta identitást is (melynek fonalán halad módszere), s a gondolkodás átgondolásának követelménye, a tudománytan követelménye mellett a föloldhatatlan gondolati sémák merev előfeltevését tételezi. A tiszta és empirikus tudat Fichténél, amint azt Hegel kiemeli, még *koordinált*. Így a tiszta tudat nem ellentét-nélkülüként, hanem az ellentételezettek egyikeként jelenik meg; így maga is ideális faktor, az egyoldalúan szubjektív. Azonban ismét csak az ellentét-nélkülivé, az „abszolúttá” kell válnia. Ezzel az egyik egyoldalú, a reflexióban rögzített szubjektivitás a filozófia princípiumává válik. Kifejtésében ezzel a rendszer ismét áldozatul esik a reflexiónak, s ahelyett, hogy absztrakt sémákat oldana föl konkrétan, merev identikus rögzítéssé és annak előfeltevésévé válik. Amilyen mélyre hatolt Fichte éles és zseniális pillantása a gondolat mélyeibe, oly kevéssé volt képes arra, hogy a reflexió különös alapformáit dialektikusan föloldja és konkrétan megkonstruálja. *Hegel dialektikája* tette főfeladatává, hogy a megismerés rendszerében fölszámolja ama nagy korlátot, mely szemben áll az új filozófiai világfölfogással, hogy a *tisztán* gondolatnak a sematika különös formáihoz való absztrakt rögzítését *meghaladja*.

## V. A DIALEKTIKA ÉS A FENOMENOLÓGIA

Miközben a régi metafizika a létet kereste a jelenségek mögött, a magábanvaló lét *qualitas primáját* az érzékelés, a gondolkodás *qualitas secundája* mögött, mégiscsak gondolati elképzeléseket és jelenségeket tételezett magábanvalóként; így nem haladta meg a jelenségeket. Ez világossá vált Kant számára. Kant azonban ugyanilyen következetlen volt. Fönntartotta a fenomenon és noumenon dualizmusát; úgy hitte, hogy beszélhetünk a jelenséggel komoly és merev ellentétbe állított magábanvalóról, mégha ezt megismerhetetlennek tartotta is. Kant nem a megismerés rendszerének speciális kifejtésében, hanem elvi alapfölfogását tekintve volt *transzcendens*. A



megismerés *határaitól* beszélt, e képszerű kategória alkalmazásánál azonban nem gondolt arra, hogy ha az általában vett tudatban a határt mint olyat komolyan tételezzük, akkor azt ezzel már meghaladtuk. A határ a tudat számára csak addig valóságos határ, amíg róla mint olyanról nem tudunk. A róla való tudásban, tételezésben már szükségképpen meghaladtuk. *Fichte* elsőként volt következetesen immanens; ő volt az első, aki valóságosan áttörte a magábanvaló korlátját, a „transzcendencia falát”, az első, akinek sikerült az önmagában magyarázott tudatot létrehozni, s előidéznie az emberiség — mely fantomjai és absztrakciói közepette elidegenedett saját lényegétől és önmagával játszott bújócskát — évezredekig tartó ébren-álmodása utáni nagy föleszmélését. Azon szellemi fejlődés, mely Kanttal kezdődött, s *Fichtével* és *Schellinggel* folytatódott tovább, szigorú következetességgel vezetett a lét és jelenség közötti korlát fölszámolásához, az eredendően valóságos és igaz ábrázolásához, s így megvalósult a filozófiai tudomány, létrejött a világ és az ember öslényegéről szóló tanítás mint *tanítás a jelenségről*, kibontakozott a *filozófia mint fenomenológia*.

Amíg a múlt előítéleteinek, s ama félrevezető fantomok játékának foglyai maradunk, melyek elidegenítenek és elzárnak legsajátabb létünkötől és lényegünkötől — ami e legegyszerűbb alapokban a természet lényegével egy —, melyek az értelmetlen árnyak birodalmában való bolyongásra ítélnék, amaz absztrakt fantomok birodalmában, melyek szilárd ősválóságokként tartanak igényt az érvényességre: a tudat e stádiumában, melyet mostanság még uralkodónak kell tartanunk, Hegel korszakalkotó főműve, a *Fenomenológia* maga, legegységesebb alapfölfogásait tekintve, érthetetlen marad számunkra.

Itt mindenekelőtt világossá válik: nem véletlen volt, hogy Hegel épp a *Fenomenológiával* nyitotta meg nagyobb műveinek sorát. Életrajzírója tehát éppoly mélyen, mint helyesen jegyzi meg, hogy Hegel minden későbbi munkája a *Fenomenológia* szövegét fűzi részletesen tovább.

Itt először is a fenomén, a jelenség fogalmát kell szemügyre vennünk, melyet élesen el kell választanunk a fenomén kanti fölfogásától. Kantnál a fenomén a szubjektívan egyoldalú volt, a magábanvalóra, az abszolútra vonatkozó minden tudás tagadása. Itt a fenomén az, ami magában foglal minden tudást, az abszolút tudást is, s ami ideális-reális, ellentmondásmentes birodalmán kívül semmivel sem rendelkezik. Kantnál fölvetődik a kérdés: hogyan jutunk el a puszta fenoméntől a magábanvaló dologhoz, az illuzórikus képek világából az ősléthez és ősismerethez? És Kant azt állítja, hogy nem rendelkezünk olyan hiddal, mely a szubjektív árnyképek világából a magábanvaló realitásokhoz vezetne. A magábanvalónak ez a félrevezető képe, ez az ellentmondásos képzelődés a meg-nem-jelenő és a jelenségben nem-adott létről azonban *Fichtével* szertefoszlott. A jelenségek világa a valóságnak és a realitásnak magának a világa; a fenomenológia ily módon egyúttal minden realitásról szóló tanítás. „Az ész a szellem, ha az a bizonyosság, hogy az ész minden realitás, igazsággá emelkedett, s ez ész annak tudatában van, hogy önmaga a világa és a világ önmaga.”<sup>77</sup>

<sup>77</sup> *Phänom[enologie]*, 327. o. [A szellem fenomenológiája, Akadémiai, Budapest 1979, 225. o.]

A képzelt árnyak alkotják az őslétet, mégpedig annak „csodálatosan” összetett alakjában, melyet csak elemzésnek kell alávetnie ahhoz, hogy lássuk: *mi az őslét* vagy (és ennek a szónak nincs semmiféle más értelme) *mi a legegyszerűbb, legegyszerűbb jelenség*, az a létező jelenség, melynek komplikációi ezek a gondolatok.

Ha azonban a jelenség maga a lét, úgy *e lét igazságára* irányuló kérdés lényegesen bonyolultabb alakra tesz szert. Az igazságra vonatkozó kérdés ekkor nem az a kérdés, hogy *va, on* valami bennem jelenség-e vagy egyáltalában más is, hanem az, hogy vajon egy átfogó totális jelenségben adott jelenség találó leképezése-e, mely egységes totális jelenségnek a tényállást tehát eredeti tényszerű összefüggésében kell bemutatnia. Míg tehát a tudomány előtti tudat megelégszik azzal, hogy az emlékezetben rögzített leképezéseket ilyen elszigetelt tényekként viszonylag helyesen reprodukálja, addig a filozófiai tudat arra törekszik, hogy a tényszerűt a maga eredeti, következetesen megragadott összefüggésében, őslétében vagy ősjelenségében ragadja és világítsa meg. Mint ilyen azonban nem absztrakt gondolati, közömbösen rögzített, nem is pusztán rögzített emlékkép, hanem tevékenyen vonatkoztatott, létező jelenség, nem gondolati séma, hanem eleven őstény — „önmagában és a másikjára irányuló mozgás”. Mivel a lét és jelenség azonosságának álláspontjáról a jelenség léte bennünk nem függ a leképezés helyességétől, minden jelenség — még a képzelés vagy álmodozás jelensége is — úgy *van*, ahogyan megjelenik. A filozófia valójában ezt is kutatása tárgyává teszi, olyan tárggyá tehát, melynek léte a kutató számára adva van. Abszolút hamis így tehát nincs, a hamis a jelenség mindent összekapcsoló, tevékeny, ellentmondásmentes „abszolút” valóságának kiragadott mozzanataként van tétélezve. A múlt világnézetének a hamis, a pusztán szubjektív úgy jelent meg, mint ami illuzórikus és nem-létező jelenség. „Az igaz és hamis azokhoz a meghatározott gondolatokhoz tartozik, amelyek mozdulatlanul külön létezők számba mennek, egyikük az egyik oldalon, másikuk a másik oldalon a másikkal való közösség nélkül elszigetelten és szilárdan áll. Ezzel szemben meg kell állapítani, hogy az igazság nem vert pénzérme, amely készen adható és így besöpörhető. Éppúgy nincs hamis [. . .] A hamis a más, negatívuma a szubsztanciának, amely mint a tudás tartalma az igaz. De a szubsztancia maga is lényegileg a negatív, részint mint a tartalom megkülönböztetése és meghatározása, részint mint egyszerű különbségtéves, azaz mint személyes én és tudás általában. Lehet ugyan hamis módon is tudni. Valamit hamisan tudni azt jelenti, hogy a tudás nem azonos szubsztanciájával. Ámde épp az a nem-azonosság a megkülönböztetés általában, s ez lényeges mozzanat.”<sup>78</sup> Az, ami az összehasonlító megismerés számára hamisnak számít, maga is a tevékeny és elválaszthatatlan jelenség — mely minden gondolkodás és lét igazsága és szubsztanciája — saját ellentmondásmentes, magában különböző, individualizált megvalósulásának létező mozzanata.

Az átmenet a kiragadott mozzanatoktól a jelenség ellentmondásmentes totalitásához azonban az igazságnak az öntudatban, szellemben való önmegvalósulását képezi. Másrészt ez az ellentmondásmentes igazság a szellem számára éppily kibontatlan

<sup>78</sup> *Phänomen.*, 31. o. [I. k. 27. o.]

előfeltevés, mely a tudat totális aktusában eltéphetetlenül kötődik az egyszerű közvetlenséghez, bele van ugyanebbe vetítve. A maga individuális mozzanataiban ki nem bontott egyetemes azonban az elvont gondolat. Ily módon nyerünk magyarázatot arra, hogy *ez a legközvetlenebb tudás egyúttal legelvontabbként jelenik meg*. A megismerés elemi mozzanatai saját egyetemességének konkrét kifejtése ezért egyúttal az absztrakt gondolati előfeltevés konkrét kibontása, a konkrét fogalom kifejtése is. És ez egyben a *dialektikus módszernek, a Fenomenológia* nagy alapgondolatának lényege és alapjelentése.

Az ellentmondásmentes igazság e kiragadott mozzanata mindenekelőtt az érzéki jelenség, mellyel összeolvad a gondolati öslényeg ki nem bontakoztatott tudata, mint az elvont lét tudata.

A filozófia előtti tudat azonban nem jut odáig, hogy tudomást szerezzen erről a gondolati előfeltevésről, ami egybeolvasztotta őt az érzéki jelenséggel. E gondolati előfeltevés tudatos kibontására, fölfedezésére épp a filozófiai megismerésben kerül sor. „Maga az értelem nem jut ahhoz a tudathoz, hogy ilyen egyszerű lényegiségek uralkodnak benne, hanem azt hiszi, hogy mindig egészen biztos anyaggal és tartalommal van dolga, mint ahogy az érzéki bizonyosság sem tudja, hogy a tiszta lét üres absztrakciója a lényege.”<sup>79</sup> Ez az elvont gondolkodásban rejlő egyetemesség nem pusztán az emberi tudat számára, hanem a jelenség számára egyáltalában véve lényeges, és a gondolkodás ezért éppenséggel objektív jelentéssel rendelkezik. Hiszen maga az érzéki, eredendően, a feszültség természete következtében, a másikkal való elszakíthatatlan tevékeny közösség, *mozgásban van és állandóan létrehozza saját változatait*. Az érzéki ily módon egyetemes, örök, logosz, gondolati lényeg, és a gondolat így persze a világ öslényege, ahogy az absztrakt világnézet kívánja. A konkrét világfölfogás ezért nem pusztán tagadja, hanem inkább ellentmondásmentesen építi föl az absztrakt világnézet igazságát. Ily módon dialektikusan viszonyul hozzá. A hegeli dialektika alapeszméje, hogy ti. ugyanazt és egyúttal mégis valami egészen mást, eredendően újat mutat be, minden alkotó szellemi erő alapjellegzetessége, ahogyan ez az erő a természet minden életének rejtélye is.

Ez, a nem-filozófiai tudat számára kifejtetlen, meghatározatlan egyetemes háttér ezért tartalmilag éppoly lényeges, mint ahogy ellentmondásba kerül az érzéki megismerés vélt egyszerűségével. „Ezek az üres absztrakciók — az egység és a vele ellentétes általánosság, éppígy a lényeg, amely egy lényegtelenrel kapcsolatos, egy lényegtelen, amely mégis egyúttal szükségszerű — azok a hatalmak, amelyeknek játéka az észrevevő, gyakran úgynevezett józan ész; amely az alapos reális tudatnak tartja magát, az észrevevésben csak ezeknek az absztrakcióknak a játéka.”<sup>80</sup> A variációs vonatkozásokkal, a totális funkciókkal szemben a pillanatnyi empirikus állapot a tovatünőként, a lényegtelenként jelenik meg; ám a totális ismét az individuálisból, a tovatünő-lényegtelenből épül föl, ez az elemi képezi szükségszerűségének rejtett és mindent összekapcsoló ideghálózatát.

<sup>79</sup> *Phänomen.*, 98. o. [I. k. 73. o.]

<sup>80</sup> Uo. [Uo.]

Ha a tudat a dolgok bensejébe, magábanvaló realitásoknak nem-érzéki és érzékfölötti túlvilágába menekül, úgy új illúzióknak adja át magát. Ennek a túlvilágnak a filozófiai tudat napfényében kell föltárulkoznia, a tulsónak, érzékfölöttinek saját eredetében az evilágiból, az érzékiből kell megnyilatkoznia. „A belső vagy az érzékfeletti tulsó világ azonban *keletkezett*; a jelenségből ered, s ez az ő közvetítése; vagyis a jelenség az ő lényege, s valóban teljesülése. Az érzékfeletti az érzéki és észrevett, úgy tételezve, ahogyan valósággal van; az érzékinek és észrevettnek igazsága pedig az, hogy jelenség.”<sup>81</sup> Az érzékfölötti *tartalmilag* nem valami más az érzéki mellett; az érzéki éppily kevésbé *puszta szubjektív* jelenség, *adott* módozatában puszta csatlakozás, mely mögött rejtőzködne a magábanvalónak érzékeken-túli világa. Hegel nem Platón, nem Kant, korántsem! a jelenség az „igazság”, a lét maga; a jelenség számára szubjektív-objektív, az érzékfölötti magának az érzékinek attól elszakíthatatlan *idealitása*, végtelensége és örök mivolta. Mind ez idáig egyetértünk Hegellel. Itt azonban alkalmunk nyílik arra, hogy eltérésünkre ismételten élesen rámutassunk. Tézisében Hegel a szellemit, a gondolatit hangsúlyozza; számára egyedül ez az igazság; filozófiája így abszolút idealizmus. Az elvileg fönntartott és elismert érzékinek a kifejtés során nyoma vész, absztrakt marad. Mi az érzékit hangsúlyozzuk, célunk az érzéki immanens idealitásának konkrét fölépítése, ahogy azt Hegel is követelte, s ahogyan az a szellemi tudat számára megjelenik. Hegel ezért nem jut el a közös természeti alaphoz sem, mely a filozófiát és a természettudományt a jövő kutatása számára összekapcsolja, nem jut el a természeti alaphoz, az érzékien létező jelenséghez; fejtegetéseiből ezért hiányzik az az eszme is, hogy az ember gondolkodási funkcióit organikus fiziológiai módon kellene bemutatni. Hegel az ilyen föltevést materialista értelműnek tartotta volna, s ebben az értelemben joggal utasította volna el, mint visszajára fordított és megvalósíthatatlan elképzelést.

Hegel nem bontakoztatja ki az egyetemes-gondolatit az individuális-érzékiből; ezért azt a végső tétel sem mondja ki, mely ettől függetlenül filozófiájának kulcsát szolgáltatja. Éles pillantásával fölméri az érzéki és nem-érzéki ezen közös őslényeget, hogy azután ismét csak visszatérjen a tisztán gondolatnak, fogalminak szférájába. Ez már megmutatkozik *Fenomenológiája* elején is, amely különösen jellegzetes a dialektikus módszer szempontjából.

Az érzéki-közvetlenről Hegel ott, közismerten, azt állapítja meg, hogy kimondhatatlan, hogy a nyelvben, általánosan érvényes kifejezés segítségével nem határozható meg. Másrészt az *itt* és a *most* az efemer, a mulandó, mely elillan, mielőtt a megfelelő kifejezésre lehetne hozni. Ezzel azonban az absztrakt általános minden további nélkül mint az „igazabb” előfeltételeződik, vele szemben pedig az érzéki-individuális, egészen közvetítések nélkül, a semmis, tovatűnő, az általánosban föloldódó értelmére tesz szert. Az *általános* így Hegelnél is — nem az elveket, hanem filozófiájának kifejtését tekintve — az érzékivel szemben idegen, általa nem közvetített előfeltevés marad, amit

<sup>81</sup> *Phänomen.*, 112. o. [I. k. 82. o.]

ugyanúgy „pisztolyból lőttek ki”, mint a schellingi abszolútumot. Ezért Schelling és utána mások joggal vetik Hegel szemére azt, hogy a „*realitás rejtélyes valamijét*” nem képes a tisztán logikai fogalmából kifejteni, hogy a realitásnak ez a valamije nem esik egybe Hegel absztrakt gondolati „negatív” fölfogásával. A „realitás rejtélyes valamije” persze meghaladja a puszta absztrakt ideát. A pusztán gondolati egybevetéseként, pusztán totálfunkcióként fölfogott képzet sem ez a keresett rejtélyes elementáris valami, különbözik tőle sajátos gondolati szintézisként. Azonban éppennyire *azonos* is vele, maga is mint létező, mint szubjektív-objektív. Ez a valami *rejtőzik* itt, akárcsak a valóság absztrakt rögzítésében, az absztrakt módon megmerevített létben. E leplező fátyol, mely a realitás rejtélyes valamijét fedi, ennél fogva egyáltalában nem egy meg-nem-jelenő, mondhatni kompakt magábanvaló áthatolhatatlanságának páncélzata, hanem csak az érzéki totális jelenség szerves összetettségének csodálatos, elrejtő, ám mégis éterien áttetsző szövete. A realitás ezen „valamijének” végső rejtélye éppenséggel csak a feszülés és önkiterjedés érzéki elementárisában is individuálisában válik világossá, melynek során a szellemi és gondolati egész birodalma minden kimondhatatlan szublimációjával, minden eget ostromló idealitásával szünet nélkül fölépül. Az érzéki mulandósága sem alkalmas arra, hogy magyarázatot adjon az általános, az absztrakt gondolati „igazságára”; hiszen csak a tevékeny átmenetet és az individuális állandóan megújuló előlépését, nem pedig az általános egyszerű kibontakozását mutatja. Az érzéki átmenete csak akkor jelenik meg élettelenül rögzített léte tiszta fölszámolásaként vagy megsemmisüléseként, ha előfeltételezzük, hogy az érzéki-individuális mereven azonos önmagával, vagy ha mozdulat- és tettnélküli, élettelen, érzékietlen és absztrakt gondolati módon fogjuk föl. Az átmenet ezzel szemben inkább magának az érzékinek következetes, eleven és konkrét megragadása, valóságos és igazi léte, ahol az érzéki csak mint ilyen, közösségben önmagát meghatározó igazán érzéki, a tevékeny és szenvedő, az *érzékelő* lényeg. Ez az érzékiről alkotott egyedüli fölfogás, mely azt szigorúan objektív módon, az absztrakció árnyaitól érintetlenül mutatja be. Persze minden, még a legprimitívebb és legegyszerűbb érzékelést is mint *ezt az érzékelést absztrakt módon föl lehet ismerni és meg lehet határozni, s a tudásban csak e fogalmi formában van adva*. Micsoda önkényes és visszajára fordított eljárás azonban, ha az érzékelésről adott ezen *tudást* összekeverik egyszerű megjelenő létével, mely utóbbinak az éretlen gyermek, s az állat is részese! mennyire egybemossák az összetett szellemi és gondolati aktusokat az egyszerű, primitíven létező állapotokkal, amikor az érzéki képet illetve az innervációs vagy feszültségi érzékelést — amit, s erre vissza tudunk emlékezni, szenderegve vagy félig tudatos állapotban is tapasztalunk — „absztraktnak” nevezik! Micsoda vakság végezetül, amikor a teljességgel pregnáns individuális módon meghatározott érzékelést csak azért nevezik absztrakt *meghatározatlannak*, mert a tudat ezen stádiumában még híján van a szubjektív gondolati meghatározottságnak! Az *embert* itt teljesen absztrakt *gondolkodóvá* változtatják. A gondolkodásnak és tudásnak azonban *objektív és dialektikus* természete az, hogy önmagában saját ellentétéként, önmagában elemiként, érzékiként is föl lehet fogni.

Hegel nem jutott el oda, hogy az elemi-érzéket ezen az egyszerű módon következetesen megragadja. Közvetítések nélkül átadja magát az általánosság „elemének”, a „tisztá gondolkodásnak”, ami nála azonban elemi maradt. Tulajdonképpen mindenütt ezzel kezdi filozófiáját; ebben az elemben mozog mindenütt, sohasem lép ki belőle. Filozófiájának jelentős vonása azonban abban áll, hogy magát a gondolatit, elvontat ezen eredendően konkrétként, individuálisként, elevenként és átmenetként fogta föl, amely *benső ellentmondásában föloldódik*, hogy így eljut teremtő és eleven mélységekbe, ahonnan minden gondolkodás származik, s ahol kizárólag szert tesz objektív jogosságára és az egész létet átható érvényességére. Amennyiben az elvont, gondolati eredendően állandóan a konkrétat, a létezőt jelenti, s csak *annak* formáját és összetettségét, annak immanens vonatkozását és tevékeny változását ábrázolja kimondhatatlanul gazdag alakítási módozataiban, úgy a gondolatit minden formájában állandóan vissza lehet vezetni erre a közös alapra, melyből totális jelenségmódjai létrejönnek.

Hegel, aki a gondolatit csak ebben a totális szemléletben, a pusztá fogalminak kristálytisztá, fölbonthatatlan és „gyémántszerű” egységében szemlélte, ahol a fogalmiság egyetemes perspektívájában eltűnt az individuális, érzéki, mint elemi mozzanat, Hegel tehát e fölfogás olymposzi magasságaiban máig igen távol volt attól, hogy leszálljon az élet profán mélységeibe, hogy a gondolatit érzékeny individuális szerveződésként fogja föl, s meglássa azt a pontot, ahol a konkrét filozófiai kutatás az érzéki-individuális közös, szolid és szilárd talaján összetalálkozik az állandóan fejlődő természettudománnyal, hogy a vele kötött harmonikus szövetségben valósítsa meg az egyetlen ellentmondásmentes tudományt. Ám mégis előkészítette ezt a talajt. Amikor a filozófusnak a gondolkodás immanens kutatása során a tisztá gondolatnak természete mint az érzéki individuális megjelenési mozzanatainak kimondhatatlanul gazdag összetétele, mint variációs megnyilvánulása jelenik meg, akkor fölfogása csodálatos módon egybecseng a *modern természetkutatással*, amely a szellem és gondolat organikus alapföltételeként a legképződékenyebb anyagot, a *protoplazmát* mutatja föl — melynek végtelenül finom képződékenysége minden képzeletünket meghaladja —, s mely ama tevékenység szerveként, a protoplazma képződékenységének legmagasabb eredményeként, a legcsodálatosabb, legösszetettebb, alakzatainak tovább már nem fokozható finomságával minden képzeletünket éppennyire meghaladó szerveződést, az *agy szerveződését* mutatja föl. Látjuk itt a szellemi-funkcionális és az organikus összetettség és képződékenység mint olyan közös alapzatát, a szerves és a szellemi közös alapját. Hogy az adott szellemi és gondolati totális jelenség — mely megmutatkozik a filozófia immanens kutatása számára — sajátlagos természete miképpen fejeződik ki a természetkutatás eredményeiben, az agy sajátos szerveződési módjában, alapjellegetben, a protoplazma-sejtek tartalmának fölépítésében és az összekötő idegpályákban — mindennek akár csak körvonalakban való bemutatása is meghaladja persze szűkebb földadatunk körét, s természetszerűleg csak egy nagyobb, alapos munkában kaphatna teret. Itt be kell érnünk annyival, hogy egyszerűen rámutassunk az alapvető egybeesésre, a jelezzük azon kapcsolódási pontokat, melyek

a múlt és jelen teljes kutatásától a jövő kutatásához vezetnek. Vizsgálódásunk szigorúan immanens. A természetnek nem ismerjük más eredendő létét, csak azt, amely bensőségként és létező jelenségként kínálkozik. Mi magunk is, legbensőbb lényegünkben, természet vagyunk, és így a bennünk lévő természetet saját elemi lényegünként, önmagunkat a természetben pedig konkrétan, elválaszthatatlan, feszült és létező megjelenése közösségének mozzanataként fogjuk föl. A létező jelenségünk szerveződésére vonatkozó természetmegismerésünk — melyet a külsőleges szemlélet közvetít —, legyen bármilyen tökéletlen is, ezért egybe kell hogy essen a szellem e szerveződésének benső szemléletével. A filozófia ezért nem, mondjuk, külsődlegesen támaszkodik a természetkutatás hipotéziseire, hanem benső szemléletben mutatja ki ezt az egybeesést. *Változékonyság, képződékenység — minden szerves genetikusan létrejövés ezen alapfeltétele, az élet ezen alaptörvénye a filozófus számára, aki a szellemi és gondolati lényegét önmagában vizsgálja, egyúttal minden szellemi titokként jelenik meg.* Ez a nagy igazság, melynek termékenyen kell alakítania a jövő filozófiai kutatását, tárgyyszerű evidenciájának köszönhetően átvilágított az absztrakció fátyolán, a régi világnézet ködös leplén, s ez az igazság az a rejtett és föloldódó dialektikus hatalom, mely megszünteti az árnyakat és a halált, hogy a filozófiai megismerés birodalmába csak élet és valóság nyerjen bebocsátást. Éppen az tehát, ami tárgyyszerűen minden gondolkodást konstituál, Hegel éles pillantása számára *minden gondolat negatív, megszüntető és föloldó hatalmaként* villan keresztül az absztrakció árnyain és felhőin. Ez azonban nem örült képzelgés, mely minden logikát és értelmet abszurd ellentmondásokba fullaszt, hanem a szellemi kitavaszkodás fuvalma, az élet minden merevet és halottat föloldó fuvallata, mely megtöri az absztrakció jegét. Ezért, amilyen távol áll tőlünk Hegel, olyan közel áll hozzánk ismét, s olyan világosan látjuk saját álláspontunkból filozófiájának lényegét, mely rejtélyes szfinxként áll szemben a korrallal, és ma az értelmetlenség — ha nem az abszurditás — netovábbjának számít a széles publikum, sőt, a tudós körök szemében.

Azon új alakzatok mármint, melyekhez elvezet a dialektikus folyamat, azok a formák, melyekben megjelenik és *kibontakozik* a kölcsönösség és váltás azon *vonatkozása*, mely épp az érzékiség és igazság lényegét képezi, az a vonatkozás, melynek nyoma veszett az absztrakt módon rögzített létben. Az átfogó vonatkoztatás ezen tudatos megjelenésével azonban az érzékiségnek mint olyannak egyszerű, izolált, kiszakított, korlátozott közvetlensége visszalép, s e formák egyre kifejezettebben a tiszta gondolkodás formáiként jelennek meg. Ezek a *vonatkoztató reflexió* formái, ellentétben a lét kategóriáiban absztrakt módon rögzített közvetlenséggel. Az egyre átfogóbb, gazdagabb vonatkoztatás — melynek révén a totális jelenségben az érzéki vonatkoztatás egyre szélesebb körei jelennek meg — így persze konkrétabbá teszi a gondolkodási formákat, egyúttal azonban ugyanilyen mértékben el is távolít a korlátozott érzéki közvetlenségtől és annak bornírtságától. Ez jelentkezik már a tulajdonság, az erő, a benső és a külső stb. kategóriáiban is. Itt van tehát a gondolkodás tartalmának változása és vonatkozása. A megfigyelő ész az empirikusát végül fogalmakban oldja föl. „E tudat észöszötöne, mivel a törvény egyúttal

*magábanvalósága szerint fogalom*, szükségszerűen, de anélkül, hogy tudna erről a szándékáról, maga is arra irányul, hogy a törvényt és mozzanatait a *fogalomtól tisztítsa*. Kísérletezik a törvényről. Első megjelenésében a törvény tisztátalannak, egyedi érzéki léttel burkoltnak, a fogalom pedig, amely természetét alkotja, az empirikus anyagban elmerültnek mutatkozik. Az észösztön a maga kísérleteiben azt igyekszik kideríteni, mi következik be különböző körülmények között. A törvény ezáltal látszólag csak annál jobban merül érzéki létbe; ámde ez inkább elvész benne.”<sup>82</sup> Az individuálisan érzéki persze éppen az érzékiség e gazdagságába merülve, éppen e leggazdagabb totális jelenségbe fonódva vész el. A vonatkozások e variálásának azonban — mely a természetkutató előtt lebeg, s melyben az alakulás, a tevékenység legkülönbözőbb formáit egyetlen pillantással áttekinti — előfeltevését képezi egy olyan tudat, mely képes az individuális szemléletek variálási funkcióinak ilyen életrehívására, mely szervesen diszponálva van az ilyen funkciók létrehozására. A megfigyelő éppen abban tesz szert értelmes tudatra, hogy ilyen különböző módokon képes az individuálisnak elmondhatatlanul gazdag variációit földidézni, s ezeket egyetlen totális jelenségben egyesíteni. Épp e tudat révén képes arra, hogy ezekben a legmagasabb, tiszta formákban ne pusztán az egyszerű, korlátozottan érzéki esettől, hanem meghatározott módokon — melyeket persze még közelebről be kell mutatnunk — minden empirikusan meghatározott fajtától eltekintsen. Az individuálisan megjelenőnek mint olyanoknak e variációs funkciója a legszembeötlőbben, legtökéletesebben a *matematikai* tudatban jelentkezik, s így a *változó mennyiségekkel* számoló *felsőbb matematika* a természettudományos megismerés legtökéletesebb kifejeződése. A matematikai tudat e legmagasabb formájában persze az individuálisan rögzített gondolatnak eredendő variabilitását bontakoztatja ki tudatosan; azonban e tudat maga is csak sémák variációit bontja ki, melyek végső érzéki variációs mozzanatai rejtve maradnak számára. Hegel ezért hangsúlyozza, hogy a matematika szintézise külsődleges, közömbös, azonossága pedig holt, fogalom-nélküli. Így a matematika maga ismét a filozófia tárgyává válik, mely egyedül tárja föl s bontakoztatja alkalmas módon ki e végső variációs mozzanatokot, megfelelően az adott gondolati funkciók természetének. A filozófia mint konkrét kutatás ezért ugyanúgy demonstratív természetű, mint a matematika; végeredményben azonban nem pusztán hipotetikus természetű, mint ez, nem pusztán lehetőségekben, pusztán gondolati sémákban mint olyanokban mozog; hanem, mivel előrehatol egészen az elementáris létező jelenségig — mely a gondolkodás és a dolgok végső alapja —, inkább reális tudomány. A variáló produktív érzéki *fantáziából* létrejövő gondolkodás ezért nem eredendően nem-érzéki és érzékfölötti aktus, hanem végső soron az érzéki variációs aktusa, tehát inkább a legkomplikáltabb érzéki totális jelenség maga. Akárcsak a sirály, repülése során, a tenger felszínét, úgy súrolja a hegeli filozófia, zseniális szárnyalásában, számtalanszor a gondolati konkrét mélységét; de csak súrolja, hogy szárnyain azonnal ismét hazájába, a tiszta gondolat éterébe emelkedjen.

<sup>82</sup> *Phänomen.*, 191. o. [I. k. 133. o.]



E szárnyakon azonban fénylenek az elevenen mozgó mélyek nyomai, hogy azután meg-megcsillanjanak a tiszta gondolat napfényében. Ez magyarázza a hegeli filozófia talányos, misztikusnak látszó, s a hideg, absztrakt értelem számára fölfoghatatlannak tűnő kettősségét.

Az emberi tudatnak fokozatosan ki kell emelkednie az absztrakt világnézetből, mely a külső, érzéki világ ellentmondásos, meg nem jelenő létében elidegeníti önmagától az eredendő létet, el kell jutnia ezen ellentmondás föloldásához, önmaga mint létező jelenség megragadásához, melyben, mint ellentét nélküliben, egyetemesben, minden jelenség föloldódik. *A szellem fenomenológiája* nagy, mélyenszántó vonásokkal ezt az utat, az önmegismerés útját ábrázolja, mely kivezet ezen önelidegenedés — melyben a tudat saját lényegét mint idegent fogta föl — esztelenségéből és álmodozásából, s elvezet minden létnek a saját megjelenésétől elválaszthatatlan lényegként való föl fogásához. Az „ész arra irányul, hogy *tudja* az igazságot; hogy azt, ami dolog a vélekedés és észrevevés számára, mint fogalmat találja meg, azaz, hogy a dologiságban csak önmagának tudatát bírja. Az észnek tehát most általános *érdeke* van a világban, mert az ész az a bizonyosság, hogy jelen van benne, vagyis hogy a jelenvalóság ésszerű. Keresi mását, pedig tudja, hogy e másban csakis önmagát bírja; csak saját végtelenségét keresi. — Először csak sejtve magát a valóságban, vagy csupán az *övének* általában tudva a valóságot, ebben az értelemben halad tovább a neki biztosított tulajdon általános birtokbavételéhez s minden magasságban és minden mélységben kitűzi szuverenitásának jelét.”<sup>83</sup>

Persze adott számunkra a meg-nem-jelenő lét gondolata. Ha azonban azt mondjuk, hogy mindennek, ami számunkra adott, jelenségben kell adottnak lennie, s hogy ennek ellenére magunkban szigorúan és alapokig hatóan meg kell különböztetnünk a meg-nem-jelenő létet a jelenségtől, úgy a második megállapításban elfeledkeztünk az elsőről. Ezzel persze nem azt mondtuk, hogy ezt a másikat „képekként” kell fölfognunk. Rögzített képek már organikus komplikációt előfeltételeznek. Azt sem tétéleztük azonban, hogy önmagunkat principiálisan magunkba kellene zárunk. Inkább az ellenkezőre van szükség. Hiszen önmagukban, legsajátabb benső lényegünkben, mint eleven, tevékeny, szenvedő, érzéki, feszült lényünkben *éppenhogy teljességgel ez a másikra való, létezően megjelenő vonatkozás vagyunk, ez az önmagunkon-kívül helyezkedés*, mely tehát csak legsajátabb tevékeny, valóságos létünk, melyhez nem csak, mondjuk, következtetések révén juthatunk el, hanem amit egyszerűen *létezőként átélünk*. Ha tagadjuk tehát, hogy éppenséggel principiálisan a másikra vonatkozunk, úgy egyszerűen legsajátabb létünkkel és életünkkel kerülünk ellentmondásba, s önkényesen előfeltevessé tesszük az izoláló, absztrakt gondolkodást; olyan ez, mintha a világot az absztrakt gondolkodás tühegyén akarnánk egyensúlyban tartani. Ennélfogva a kantianus iskola következetes gondolkodója, aki valóban hitt a dolgok valóságos, reális külső létében, aki saját életében szilárdan meg volt győződve annak a magábanvalónak a realitásáról, melyek fölbomlasztására

<sup>83</sup> *Phänomen.*, 183. o. [I. k. 128. o.]

készítette filozófiájának illuzórikus bensősége és fenomenalitása, ily módon a szublimált, teljességgel absztrakt ködbe merült *filozófus* gyógyíthatatlan ellentmondásba került a valóságosan adott, testi, érzéken létező *emberrel*. Mert persze a másikat olyanként kell tételeznünk, mint *ami saját, legegyszerűbb, elementáris, érzéki feszültségi állapotainkkal konform*. Csak ily módon hidalható át az a mesterként szakadék, mely elválasztja az életet és a gondolkodást, a természeti és az emberi lényeket. *Dubois-Reymond* kérdése, hogy a meg-nem-jelenő holt atomok összetételükben vagy mozgásukban miképpen vezetnek észleléshez, szemlélethez, ezzel *megoldást nyer*. Hiszen ez az önmagát föloldó, értelmetlen, megfordított kérdés: miképpen vezet a komplikált gondolati jelenség önmagából az elementárisan létező jelenség összetételéhez?

„Élet adta meséjét, iskolában elvész lelke,  
Teremtő élettől az észet ismét visszanyeri.”

(*Mezei György* fordítása)

Leben gab ihr die Fabel, die Schule hat sie entseelet;  
Schaffendes Leben auf's neu giebt die Vernunft ihr zurück.

(Schiller: *Votivtafeln*. Die drei Alter der Natur)

Egyedül így lesz világossá, hogy a gőz jelenségmozzanatai, a szén, oxigén, kalcium, foszfor stb. feszült individuuma az agyban, a fölöttébb komplikált totális feszültségek körében, miként léphetnek be konstitutív mozzanatokként, a *gondolkodásfunkció* totális jelenségébe. Érthető, hogy „ezek a gondolkodási formák az érzékire vonatkoznak”, hiszen végső soron nekik is anyagi [sachlich] érzéki természetük van. A *meg-nem-jelenő létnek* is megvan persze az értelme, fölöttébb komplikált érzéki funkciót jelent, olyan, bennünk rejlő gondolkodási funkciót, melynek nyomán az elementárisan érzéki, a *par excellence* megjelenő, mint olyan háttérbe szorul. Ez a meg-nem-jelenő ontológiai lét értelme csak az absztrakt világnézet illúziójában rejlik, amely a komplikált fantomot akarja a világ egyszerű előfeltevésévé tenni, azt egyszerűen belevetíti a külső világba. „Ha azt állítják, hogy a magábanvaló dolog megismerhetetlen, ezt meg kell engedni annyiban, amennyiben megismerésen egy tárgynak a maga konkrét határozottságában való felfogását kell érteni, a magábanvaló dolog pedig nem egyéb, mint az egészen elvont és meghatározatlan dolog általában.” Ha „megállunk a tárgyak pusztá magábanvalóságánál, nem igazságunkban, hanem pusztá elvontságuk egyoldalú formájában fogjuk fel őket”. A magábanvalónak a filozófus számára magáértvalóvá, konkrétan kibontakoztatott, benső jelenséggé kell válnia. Ebből kitűnik, hogy „nagyon tévedünk, ha azt hisszük, hogy a dolgok magábanvalósága vagy a magábanvaló dolog általában megközelíthetetlen valami a megismerésünk számára”.<sup>84</sup> Ami azonban nálunk az érzéki-konkrét egyetemesség-

<sup>84</sup> *Encycl.* § 124, Zusatz [I. k. 211 sk. o.]

geként, elválaszthatatlan idealitásaként jelenik meg, az Hegelnél még az objektív fogalom, az abszolút eszme, a konkrét, túllendülő általánosság — mely magába foglalja és megvalósítja az individuálist — rejtőzködő alakjának absztrakt kódében jelentkezik. Álláspontunk — melyet fejtegetésünk során mindig ismét föl kellett idéznünk, éppenséggel azért, hogy Hegelt korunkhoz közelebb hozzuk, hogy ne hagyjuk eltemetődni az iskolásság dohos rothadásának absztrakt sötétjében — ezért élesen különbözik Hegel álláspontjától. Éppígy azonban meg is érti és rejtett alapjaiban világítja meg azt. Ott ugyanaz a kép, ugyanaz a táj, mely „szürkét szürkébe fest”,\* az absztrakció reggeli kódéba burkolózik, s elenyésznek benne az egyes alakzatok elmosódó körvonalaikban; itt az érzékiség fölkelő napjának sugaraiban bontakozik ki formáinak gazdagságában és színeinek pompájában. Csak innen, ahová a lét és jelenség, gondolkodás és lét határai esnek, ahol a fiziológia és pszichológia, természettudomány és filozófia közös talaja és benső összefüggése föltárulni kezd, csak egyedül ebben a nagy perspektívában válik világossá *Hegel tanításának nagy történelmi jelentősége*. Ezért nem a *modern fiziológusok* — akik egyébként fölöttébb nagyérdemű módon foglal koznak empirikus pszichológiával, filozófiájuk azonban igen sematikus maradt és minden mélységet nélkülözött — dualisztikus vagy akár kantiánus sematizmusai egyengetik közvetlenül a modern világnézet útját, mely a fiziológiát és pszichológiát a legbensőbb módon egybeötvözik: hanem a hegeli tanítás sötét mélyeiből küzdötte föl magát az új fényesség; ez a kaotikus erjedés adja kovászát a szellem eleven kenyerének, mely fölváltja amaz absztrakció köveinek helyét, mely az emberiségnek korábban adatott; ebből a hatalmas felhőzetből törnek elő azok a lángalobbanó sugarak, melyek fölszámolják a gondolat egy régi világát, hogy teret nyerjen egy újabb. A természet tehát nem a szellem melletti és azon kívüli lényeg. „A természet az ő eleven, közvetlen valamivé-levése; a természet a külsővé-vált szellem, a maga létezésében nem egyéb, mint fennállásának ez az örökös külsővé-válása, és az a mozgás, amely helyreállítja a szubjektumot.”<sup>85</sup>

Ennek az egyetemes körvonalakban, absztrakt objektíválásban önmagát elidegenítő tudatnak ismét *vissza kell térnie önmagához*. A tudatnak ezt a szubsztanciát, ezt a megmaradót, ezt az egyetemes, gondolatit saját lényének lényegeként, bensőként, tevékenyként, elevenként kell tudnia. A szubsztanciát így minden valóságában szellemként tudja. „A lényeknek ez a feloldódása és egyedivé válása épp mindenki tevékenységének és személyes énjének mozzanata; a szubsztancia mozgása és lelke, és a létrehozott általános lényeg. Épp abban, hogy ez a szubsztancia a személyes énből feloldódott lét, nem a holt lényeg, hanem valóságos és élő. — A szellem tehát az önmagát hordozó, abszolút, reális lényeg. A tudat valamennyi eddigi alakja ennek az absztrakciója; valójuk az, hogy a szellem elemzi magát, megkülönbözteti mozzanatait és időzik egyeseknél. Az ilyen mozzanatok ez elszigetelésének előfeltévése és fennállása maga a szellem, vagyis ez az elszigetelés csak a szellemben existál, amely az

\* Vö. *A jogfilozófia alapvonalai*, Előszó

<sup>85</sup> *Phänomen.*, 610. o. [I. k. 414. o.]

existencia. [...] A szellem tehát tudat általában, ami magában foglalja az érzéki bizonyosságot, az észrevevést és az értelmet, amennyiben önmagának elemzésében szem előtt tartja azt a mozzanatot, hogy tárgyi, léttel bíró valóság a maga számára.”<sup>86</sup> „Az ész szellem, ha az a bizonyosság, hogy az ész minden realitás, igazsággá emelkedett, s az ész annak tudatában van, hogy önmaga a világa és a világ önmaga.”<sup>87</sup> A szellemnek tehát le kell szállnia saját mélyeibe. A történelem „célja”, a „mélységnek ez a megnyilatkozása”, aminek azonban ezen elementárisként, közvetlenként ismét ki kell bontakoznia, a múlt kész sémáitól zavartalanul, melyeknek, mint előfeltételezeteknek és *tekintélyparancsolóknak*, inkább fölbomlaniuk és „a tudásban újjászületniük” kell, még ha a múlt szellemi fejlődése a tudat új lépcsőfokának előfeltétele is. Ez a legteljesebb értelemben érvényes arra a korszakra is, mely most van kialakulóban. „Magába-szállásában elmerül öntudata éjszakájában; eltűnt létezése azonban megőrződött benne; s ez a megszünten-megmaradt létezés — az első, de a tudásból újjászületett — *az új létezés, egy új világ és szellemalak*. Benne éppoly elfogulatlan előlről kell kezdenie közvetlenségénél, s ebből kiindulva kell ismét nagygyá növekednie, mintha minden előző elveszett volna számára, és semmit sem tanult volna a korábbi szellemek tapasztalatából.” Ez „a feltárás tehát a szellem mélységének megszüntetése, vagyis a szellem térbeli kiterjedése”.<sup>88</sup>

## VI. A FILOZÓFIA MÓDSZERE ÉS A FOGALMAK DIALEKTIKUS FÖLBOMLÁSA

Az absztrakt világnézet a gondolat formáit egyszerűen készként, adottként, eredendőként vette, anélkül azonban, hogy ennek során szokratikusan és filozofikusan járt volna el. A filozófia célja a szellem önmegismerése. Az absztrakt filozófia a szellem formáit azonban magától értetődőnek tartotta, legfőljebb csoportosításukkal foglalkozott, rendszereiben és kategória-tábláiban külsődlegesen és meg-nem-magyarázandókként hozta őket kölcsönös vonatkozásba. Úgy alkalmazta ezeket a formákat, ahogy az egyszerű munkás a bonyolult gépeket használja, melyek külső kezelésével tisztában van, de fogalma sincs azok benső fölépítéséről.

A tudat számára új világ tárulkozott föl, amikor megérett arra, hogy önmagát saját bensőségében tegye kutatásának tárgyává. A tudat szellemiként önmagának már tárgya volt, amióta csak foglalkoznak filozofálással. A múlt filozófiája azonban — akárcsak a vallás, melyből keletkezett — a tudat lényegét pusztán *külsővé-tett*, elidegenedett tárgyként vizsgálta. Magát — amennyiben saját eredendő igazságát és tárgyiasságát kereste — a világ képeként, nem pedig önmagában-véve tekintette; a fölvillanó zseniális meglátásokat pedig, melyek megvilágították saját benső világát,

<sup>86</sup> I. m. 328. o. [I. k. 226. o.]

<sup>87</sup> I. m. 327. o. [I. k. 225. o.]

<sup>88</sup> I. m. 611. o. [I. k. 414. o.]

abszolút külsődlegességbe vetítette. Nem csoda, hogy az ébredő tudat Kanttal az ellentétes végletbe esett, s még képtelenül arra, hogy ezt a bensőleg objektív szemléletet kibontakoztassa, önmagát csak egyoldalúan bensőként fogta föl, és legsajátabb, külsővé-váló, létező objektív természetét önkényesként és hamisként állította félre. Amíg az elszigetelt, ellentéttel-terhelt gondolati formák külsődleges vonatkozásainak játéka elnyeli a tudatot, addig ez lehetetlen. E gondolkodók így nem látják a fáktól az erdőt, a gondolatoktól a gondolkodást, ugyanis e gondolatok külsődleges kölcsönviszonyainak játéka jut egyedül érvényre, nem pedig azok tartalma, nem a *gondolat mint olyan*, mely ezt az egész hullámzó játékot átfogja, rögzíti és uralja, „összehozza” ezeket az ellentéteket s nem tud a kutatás tárgyává válni.

*Milyen föltételek mellett válhat a gondolkodás, mint olyan, valamely kutatás tárgyává és tartalmává? Hogyan lehetséges a konkrét filozófia?* Ezzel a nagy kérdéssel szembesülünk itt, s megoldása *Hegel dialektikájához* kell hogy vezessen bennünket, már ha az eddigiekben helyesen fogtuk föl filozófiájának szellemét, s Hegelben valóban az emberi szellem korszakalkotó fejlődési szakaszát tisztelhetjük, nem pedig a „legnagyobb szofista” homályos agyrémeivel van dolgunk.

Ami tudományos kutatás matériájává válik, annak a kutatás végeredményében nyilván valami másnak kell mutatkoznia, mint ami e szellemi munkát megelőzően volt. Ha ugyanis erre nem kerülne sor, akkor a kutatás eredménye tautológia volna, mint mondjuk „a gondolkodás—gondolkodás”, „az azonosság—azonosság” stb., és így ez az egész kutatás pusztán szavakkal folytatott szemfényvesztés volna, mely ily módon itt a filozófiában csak üres, pedánsan tartalmatlan, lebecsülendő „fecsegéshez” vezetne, aminek a nagy tömegek ma tartják is. S a formák absztrakt filozófiája a gondolkodás és gondolati formák vonatkozásában valóban megmarad ennél a tautológiánál, ami éppen szükségszerű konzekvenciája annak, hogy a gondolkodás önmagát mint olyat nem tette saját tárgyává, s ezt Hegel föl is róta neki.

Az adott anyag változtatásának e követelménye a természettudományoknál — mely tárgyaival sohasem közvetlen adottságként rendelkezik, hanem csak a szellemben, a megismerésben, az érzéki észlelés tényeiből hozza létre őket — elvileg nem jár olyan nehézséggel, mint a filozófiánál. Adott például a Nap pályamozgásának képzete; az igazi tárgy Kopernikusz rendszerében tárulkozik föl: a saját tengelye és a Nap körül mozgó Föld. Ott az észlelés csak tökéletlen, összefüggéseiből elszakított képet mutat, s a tökéletes, igazi objektumot csak a megismerés ragadja meg. A filozófiai kutatás matériája — a szellemi és gondolati — egyúttal az adott, létezően megjelenő tárgy maga. Vagy, a korábbiakra alkalmazva ezt: *a gondolkodást magát valamely ellentétben való eltárgyiasulásában kell meghatároznunk*; valami másként kell megjelennie ahhoz képest, miként az absztrakt tudatnak megjelent. Ez választja el a *filozófia módszerét a természettudományétól*. Itt az érzéki anyag gazdagságát kell gondolati formákkal egyöntetűen összefoglalni; ott az adottságot, az önmagában gazdagon szervezett kutatási anyagot önmagában vizsgálva kell átvezetni elementáris ellentétébe. Az első forma *induktív*; a második *dialektikus*.

Ezzel az ellentét — melyben ez absztrakt éppenséggel meghatározásra kell hogy szert tegyen, s mely minden absztrakció határa, vége — éppoly általános meghatározáshoz jut. Ez a *konkrét*, ellentétben az *absztrakttal*, a *nem-gondolati—alogikus*, ellentétben a *logikai—gondolatal*. De ismét csak a logikai és gondolati maga az, mely így meghatározásra tesz szert. Ez látszólag fölöldhatatlan ellentmondásra vezet. Az, amiben a gondolatnak, a logikainak meghatározásra kell jutnia, tehát éppen ellentéte, másika, tagadása, vagy — absztrakt logikai módon szólva — a *logikai és gondolati saját, immanens abszolút negativitása*.

Így Hegel követelményét kapjuk eredményül, hogy a gondolatot ne pusztán absztrakcióként, ne sematikus fogalomként, hanem *konkrét gondolatként, objektív fogalomként, abszolút negativitásként* — tehát hogy ne mereven adott formáiban rögzítettként, hanem önmagában másikába átmenőként, az *absztrakt-logikai immanens dialektikus fölbomlásaként ragadjuk meg*.

Itt, Hegel nagy módszertani alapkoncepciójának levezetésekor és igazolásakor, alkalmunk nyílik arra is, hogy a filozófia egy módszerének lényegét általánosságban is szemügyre vegyük, s hogy egyúttal fölmutassuk azt a *viszonyt*, melyben Hegel *dialektikus módszere áll a múlt absztrakt formális, analitikus és szintetikus módszeréhez*.

Valamely tudomány módszere azt a módozatot jelenti, melyben anyagát a megismerés egységes fogalmi ábrázolásra hozza. Azonmód látjuk, hogy ez a tartalom és ez a fogalmi forma általánosságban különböző, s ennyiben egymáshoz képest külsődleges marad, hogy a vonatkozó tudomány területén kívül esik a kettő közös gyökerének föltárása. A filozófiai kutatás anyaga és tartalma azonban, mint láttuk, a fogalminak magának ez a tisztán gondolati és formális. Tartalom és forma, mely más tudományoknál szétart, itt egybeesik. Ez teljes értelemben persze csak ott érvényes, ahol a filozófia transzcendens fantáziáiból (melyekben, saját lényegétől elidegenedve, céljához csak zseniális álmodozásban közeledett) föladatának tiszta tudatára ébred. Az eddigiekből megfelelően világos lesz, hogy a filozófia módszerének lényegébe a pusztán külsődleges szempontokkal nem lehet alaposan betekinteni, hanem a *filozófia módszerének nagy kérdése csak akkor érett a megfogalmazásra, ha a filozófia problémájának materiális tartalma főbb vonalaiban világossá kezd válni számunkra*, amikor is a módszer nem a tartalom külsődleges formája, melyet éppoly jól lehetne tetszőlegesen más tudós tartalomra is vonatkoztatni, hanem ez esetben a *módszer a filozófia speciális céljának legsajátlagosabb formája, legsajátlagosabb kifejeződése, mely minden formálisat, individualitás-nélkülit, általánosat önmagában fölöld és megragad — ebben különbözik minden más tisztán formális, valamint pusztán empirikus és történeti tudománytól —, ugyanakkor azonban ezek lényegét minden mozzanatokban bensőleg adott totális funkciókként ismét magában foglalja, fölöldja és fölépíti*. Itt világossá válik számunkra a régi összeütközés oka, hogy egyrészt a filozófiát joggal állíthatták be mindent átfogó, ellentét nélküli, mindent magába ötvöző tudományként, másrészt éppily joggal érveltek amellett, hogy a filozófia speciális tudományként a tiszta formatudományoktól éppúgy különbözik, mint a pusztán empirikus és történeti tudományoktól. S persze érthetővé válik, hogy Comte-tal és

Spencerrel miként eshettek sokan abba a tévedésbe, mely *a filozófiát épp e tudományok legabsztraktabb alapformáinak bornírt sematizálásával és regisztrálásával keveri össze*, s e tudományok „határait” azután önkényesen rögzíthetni véli. Mi így értjük Comteot, akinek fogalma sem volt a filozófia specifikus lényegéről, s aki ezért Hegel eszméiben érthető módon csak nehézkes „fétiseket” volt képes meglátni, s a természettudományokat szegényes módon körbejárva épp azok legszebb, legkonkrétabb, legmélyebb koncepcióit — például az éter- és hullámelméletet — tagadva alaptalanul és vakon, s azt állította, hogy éppenséggel lehetetlen elemezni az agy kémiai természetét, mely állítását néhány évvel később fényesen cáfolta a spektrálanalízis fölfedezése. S ez a minden mélység nélkül kritizáló és mégis dogmatikusan bornírt sematizálás — mely, akárcsak Kant tanítása, önkényesen és hamisan az absztrakt fenomenalitást tette egyoldalúan dogmatikus előfeltevéssé, s különös bátorsággal egyszerűen elvetett minden benső tapasztalást —, ez a negatív, hamisan tanító igyekezet, mely minden volt, csak nem pozitív és nem filozófia (hiszen minden pozitív tartalom a már ismert matematikához és természettudományokhoz tartozott, nem pedig a szerző tevékenységéhez), öntudatlan iróniával „pozitív filozófiának” nevezte magát. Szándékosan idézzük a filozófia e negatív torzképét (ami történetileg ott egész érthető, ahol a régi világnézet fölbomlik és az új csak „készül világra jönni”), hogy a kontrasztban minél világosabban lépjen elénk a kibontakozó új világnézet igazi lényege.\*

A filozófia módszere persze éppúgy *induktív*, mint *deduktív*, adott matériából kiindulva éppúgy képez újabb, magasabb absztrakciókat, mint ahogy részletekhez száll le és levezetéseket alkot az adott gondolati egyetemességen belül. Miként tartalma átfogja a szellem minden tevékenységének lényegét, úgy módszere is ellentét nélküli. A filozófiai gondolkodás ez induktív *fölemelkedése* azonban — mely új, magasabb absztrakciókat eredményez — ezzel egyben sajátlagos karakterrel rendelkezik, egyúttal ugyanis *elmélyülés az adott komplikált formák közös lényegébe*, és így végső soron maga az absztrakt gondolkodás *e komplikációinak fölbomlása* a tudat számára, leereszkedés a tiszta gondolat élettelen, fagyos éteréből az eleven mélyekbe, melyek organikus alapzatából épül minden gondolkodás. A gondolati formák ez induktív szemléletéből keletkeznek végül e formák organikus, érzéki módon megragadható konstrukciói. Ezért persze végső konkrét fölfogásmódjaik — úgy is, miként mi állíthatjuk be őket: a létező jelenség, az individuális feszültségi képződmények — egyrészt szükségképpen ismét általánosságok, *gondolatok, absztrakciók*. Ezek azonban olyan absztrakciók, melyekben minden absztrakció individuálisan konkrét *értelme*, az, amit egyúttal elementárisan individuálisan észlelünk, átélünk, mint ilyen pozitív kifejeződésre jut, ellentétben az absztrakt gondolkodással. Amennyiben tehát a filozófia módszere az, hogy *adott* szellemi anyagból képez új gondolati koncepciókat, amennyiben tehát *indukció*, úgy a filozófiai módszer ez indukciója ismét lényegesen különbözik a természettudományos indukciótól. A megismerési képződmények,

\* Itt Comte-tól, a nemes filantróptól, az emberi szeretet prófétájától elvlasztjuk a tiszta teoretikust.

melyek a természetkutató külsődlegesen empirikus megfigyeléséből származnak, a matematikai törvények, melyeket tárgyain kimutat, persze tapasztalatainak összességéből jönnek létre és harmonizálnak azzal, amennyiben a gondolkodónak tapasztalatai pusztán összegét tartalmilag egységesen összefüggő egészé kell alakítania. Ez elszigetelt szemléletek, mérések azonban közvetlenül még nem alkotják a megismerési képződményeknek maguknak a konstrukcióját, mely mint *egész* nem egyszerűen *adott*. Így a ptolemaioszi korszak, Kopernikuszhoz mérten, másként próbálta egységesen megragadni a sokféle tapasztalati tény, melyet a csillagos égboltról szerzett megfigyelések kínálnak. Ezért nem mondhatjuk, hogy Kopernikusz vagy Newton az adott valóságot elemezte, vagy abból valamit levezetett. *A filozófus kutatásának matériáját azonban adott tárgya képezi: a gondolatok és szellemi fenomének számunkra létező jelenségekként vannak adva, közvetlenül bizonyosként, ami szellemi lényekként vagyunk.* Ezt már Descartes megragadta a *cogito ergo sum* megállapításában, a nagy gondolkodó, akinek egyre világosabbá kezdett válni a filozófia tulajdonképpeni lényege. Amit itt az indukció a gondolat benső lényegeként mutat ki, az másrészt ismét, tárgyilag, elemzésében kimutatható kell legyen, az adott tényállás, a gondolat totális szemlélete létező jelenségének megfelelőként. A helyesen megragadott individuális mozzanatoknak egyben szintézisükben az adott totális jelenséget kell eredményezniük. *Az adottnak így, miként Fichte és Hegel hangsúlyozzák, a filozófus számára genetikusan létrejövő tárggyá kell válnia.* Eszerint a részletes az adott totalitásból kerül levezetésre. A filozófia módszere ezért éppoly szükségképpen *deduktív*, s hogy a tudatot, a kutatás tárgyát a legbensőbbben, a szellemben bírja — ami épp a filozófia jellegzetességét adja —, a másik oldalt a tudatban természetszerűleg háttérbe szorította, s oly túlságosan erősen jutott érvényre, hogy a legtöbb filozófus a filozófia módszerét pusztán a deduktív módszerként fogta föl, ellentétben az empirikus kutatás indukciójával. Így törekedett például Szókratész és Platón arra, hogy *dialogikus* módszerükkel a fogalmilag kifejtett adottságként mutassák ki beszélgetőpartnerük tudatában; s ezért állította Szókratész, hogy csak a szellem bábaasszonyaként jár el, s ez az oka annak, hogy Platón fölfogásában minden tanulás visszaemlékezés, valami számunkra már eredendően adottra.

A fogalmak e sematikus szerveződése a tudat számára egyszerűen adott, melyet először áttekinthetően össze kell foglalnia és rendeznie, hogy már e területen végigtekintve lásson csak tulajdonképpeni munkájához. Ha ezért a szilárd fogalmi sematizmusok külsődleges vonatkoztatási viszonyaikban képezik a filozófiai kutatás adott matériáját, úgy egészen érthető, hogy a létrejövő filozófia e holt állványzatba mint szilárd támaszba kapaszkodik. Az azonban egyúttal az absztrakt világnézet önáltatása, ha azt gondolja, hogy e holt formákat le lehet egymásból vezetni, vagy hogy a konkrét valóságok külsődleges világát ezen előfeltételezett, mereven rögzített sémákból le lehet vezetni. Amilyen külsődlegesen ragaszkodtak a múlt nagy gondolkodói az absztrakt-sematizáló dedukció, az analízis és szintézis e formáihoz, olyan külsődlegesek szükségképpen ezek a formák ahhoz képest, ami gondolkodásuk tulajdonképpeni teremtő hatalmát képezi. A kiemelkedő gondolkodóknál az



iskolásság e pórázaitól nem zavartatva hatol be a teremtő fantázia a gondolatok világának bensejébe, s világítja meg azt csodálatos szellemi villámokkal. Mindenekelőtt e rendszerek — melyek aranszálakként hatnak át egész műveket — nagy fölfogásai azok, melyek nem e sematika termékei, hanem mondhatni csak külsődlegesen érintkeznek azzal, miként a törékeny fűtökkel teli szőlő hajlik a lugas rácsozatára.

Minél tovább haladunk ezért a filozófia történetében, annál kevésbé találó a hasonlat. Hiszen másrészt a filozófiai alapeszme nem pusztán külsődlegesen — mint a szőlő a rácsozathoz — kapaszkodik a merev-holt gondolati sematikához. Egyúttal fokozatosan fölbomlasztja ezt az alapját, önmagában mint elevenben, teremtőben. Végezetül így válik ezen évezredekig tartó folyamat nyilvánvaló titkává *e holt formák organikus fölbomlása és ugyanazok organikusan genetikusan létrejötte: a dialektika*. Hegel, módszere folyamán, megkülönbözteti az *absztrakt-értelmit* a *negatív-dialektikustól és pozitív-észbelitől*.<sup>89</sup> Ebben az értelemben a dialektika persze nem pusztán a múltban sporadikusan fölbukkanó fölfogásmód, nem pusztán Fichte és Schelling filozófiájának szubsztanciális alapelve, nem pusztán Hegel filozófiájának szövege, hanem a dialektika minden nagy filozófiai rendszer eleven mozgó szellemisége; a szellem és az élet rejtélyes fuvalma, mely átfúj az iskolásság holt formáin; minden filozófia alaptónusa, mely a föltámadás harsonaszavaként átjárva a holtak, az absztrakció birodalmát, egyre hatalmasabb áradással zengi át az évezredek. Míg a természettudomány azt a gondolatot keresi, mely kikristályosodik az élet szemléletéből, „a jelenségek folyamában a nyugvó pólust kutatja”, addig a filozófia a halál látszatformáiban megbújó rejtett élet szemléletére, a *gondolat eleven mélységeire* törekszik.

Amilyen kevésbé áll ezért az *értelmi* absztrakció sematikája az *észbeli* filozófiai fölfogás lényegén kívül, éppoly kevésbé áll az *analitikus* és *szintetikus* módszer pusztán külsődleges viszonyban a *dialektikushoz*. Itt ismét érvényes a dialektikus *sem-sem* és *is-is*. A dialektikus módszer nem absztrakt-analitikus, de nem is absztrakt-szintetikus, mert végső eleven alapjához föloldja e külsődleges széttagolás és összeállítás merev-holt formáit. De éppannyira analitikus is, s az analízis beteljesítése, amennyiben egyedül megy vissza e formák végső alapelemeire; s éppannyira szintetikus, amennyiben minden gondolati tartalmilag elszakíthatatlan fölépítését épp ezen eleven konkrét alpból mutatja föl, ami az *eredendő szintézis* maga. A gondolkodás csak akkor válik a szellem kutatásának és szemlélésének tárgyává, ha a tudat legelvontabb absztrakciójában, ellentét nélküli egyetemességében ragadja meg, ahol így a tudat mint olyan immár nem merül ki a gondolati formák külsődleges vonatkozásában; egyedül ekkor ragadja meg a tudat ebben a mindent átfogó absztrakcióban, a tiszta gondolat ez *abszolút negativitásában* e komplikált folyamat minden gondolkodásban közös individuális, konkrét alapelemét; csak ekkor, a minden gondolkodásban közös

<sup>89</sup> Vö. *Encycl.* § 79.

alapelem észlelésével, térünk át valami másra, ami nem absztrakció, nem pusztá tiszta gondolkodás, hanem annak ellentéte: *önmagában beteljesült, konkrét gondolkodás*.\*

Tehát nem a kategóriák mondjuk érzéki közvetlenségekre való alkalmazásának jogosságáról vagy szükségességéről van szó — hanem a gondolati formák „önmagukban való” szemléletéről.<sup>90</sup> Ugyanezzel a félreértéssel küzd Hegel a *Logika* elején a tiszta lét megragadásakor, melybe szokás állandóan bizonyos objektumokat, tehát alkalmazásokat csúsztatni, miközben inkább a tiszta gondolati formák természetével kellene foglalkozni. Hogy tisztázzuk ezt a fontos pontot, fölidézzük Hegel egyik legkiválóbb kritikáját. *Hartmann* megjegyzi itt, hogy az ellentmondás tétele „kivételeket nem ismerő alaptörvény, mely a fogalomban érvényét veszti”, s hogy továbbá a dialektika az értelem egyoldalú ténykedését látja az oldalak és vonatkozások elkülönítésében és különtartásában, s hogy ezért „az ellentmondás tételének

<sup>90</sup> Vö. *Logik*, I. köt., 21. o. [*A logika tudománya*, I. köt., Akadémiai, Budapest 1979, 22. o.]

\* Itt mellékesen föl hívjuk a figyelmet egy éppoly fontos, mint nehéz pontra, melynek megoldását persze csak a filozófia konkrét végigvitelével adhatjuk meg, ami Hegelnél még hiányzik, ám amit minden filozófusnak teljesítenie kell, aki Hegel nyomán belefog annak nagy problémáiba. Ez olyan kérdés, melyet Hegel álláspontjáról még egyáltalában nem lehetett fölvetni. Célunk az, hogy a filozófiai módszer lényegére, messzeható perspektívában, most előzetes magyarázatot adjunk; Hegel alakja számunkra csak a következőkben fog élesebben megmutatkozni. Azért azonban, hogy Hegel tanításának kaotikus sötétségét egyáltalában megvilágíthassuk, már itt meg kell különböztetnünk a gondolati formák organikus-szubjektív oldalát elementáris-tárgyi jelentésüktől, mely különbségtétel Hegelnél persze még hiányzik. — Az elementárisat, nem-gondolatit, mint ilyet, tehát a szintézistől, a totalitástól eltekintve, kell szemlélnünk, és egyúttal abban is szemlélnünk kell. E kérdés megoldása nem tartozik ide. Itt csak annyit jegyzünk meg: e nagy kérdés alkalmas arra, hogy éles fényt vessünk az organikus-gondolati szintézis sajátos természetére, az *emberi agy szerveződésére*. Az elementáris-érzéki gondolati szintézise eszerint olyan természetű, hogy nem változtatja meg a föllépő mozzanatok objektív fönnállásukban. Itt világosan látjuk, hogy csak a finom organikus, mondhatni éteri kapcsolat vezet célhoz, mely elégséges ahhoz, hogy a központi mozzanatok számtalan kimondhatatlanul finom elágazású idegpályán totális jelenséggé kapcsolja össze, mely kapcsolódási elemek ezért mint ilyenek nem lépnek elő, és meghatározott viszonyok között központi idegsejtfunkciók lágy késztetéseit közvetítik, hogy kapcsolatot létesítő feszültségi áramaik váltása révén előhívják e rögzített centrális mozzanatok sokkal hatalmasabb feszültségi viszonyait. Így érvényes a szó:

„A gondolatgyárban, akárcsak  
remekműveknél a takácsnak,  
egy lábintásra megremeg  
száz szál, a vetéllő száll jobbra-balra,  
fonalak futnak fölkarvarva,  
s ezernyi kötés egy ütésre megy.”  
(Goethe: *Faust*, uo. 71. o.)

[Zwar ist's mit der Gedankenfabrik,  
Wie mit einem Webermeisterstück,  
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,  
Die Schifflein herüber, hinüber schiessen,  
Die Fäden ungesehen fließen,  
Und ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.]

ugyanolyan mértékben és ugyanolyan vonatkozásban fönn kell állnia, mint amilyenben meghaladására sor kerül”, s „a dialektika sajátossága épp az ilyen meghatározások megszüntetésében és elpárologtatásában munkál”, s ezért érvényességének a megismerés egyes területeire való korlátozása a dialektika szelleme elleni vétség.<sup>91</sup> Hartmann épp e hegeli megállapítással — hogy minden absztrakt egyoldalú meghatározás, tehát az ellentmondás tétele éppoly általánoson érvényes, mint amilyen mértékben meghaladására sor kerül — nem kapcsol össze semmiféle értelmet és fogalmat. Hogy minden tetszőleges tartalom, minden lehetséges vonatkozás az absztrakt gondolati törvények mozzanataként és alkalmazásaként fogható föl, ez persze kivételeket nem ismerő érvényességüket alkotja. A hegeli filozófia az azonosság és ellentmondás tételének megszüntetésében egyedül azt állítja, hogy a gondolati funkció ezen absztrakt formája — bár funkciójának totalitásába természetyszerűleg mindent be lehet vonni — e totálisként és önmagában-gazdagként nem az eredendő és elementáris. Azután persze e megszüntetés „minden dologra és gondolatra” érvényes. Az azonosság tételének az új tanítással való ezen összeegyeztethetlensége csak látszólagos, nem valóságos, amennyiben *e tanítás épp absztrakt lényegének konkrét demonstrációja, konkrét fölbomlása kíván lenni*. Az absztrakt félreértelmezés semmiféle olyan kritériumot nem lát, mely megkülönböztetné az értelmetlenséget és ostoba viccet, az otromba ellentmondást „az azonosság tételének e filozófiai megszüntetésétől”. Ezért úgy véli, hogy itt csak a dialektikus bölcselő szubjektív-fantasztikus önkénye dönt.<sup>92</sup> Azonban a filozófia szelleme persze ellentét nélkül. Ha az absztrakt gondolkodás valóban a filozófiai megértésen kívül elhelyezkedő terület volna, ami ilyen külsődlegesen viszonyul hozzá, akkor volna értelme ennek az ellenvetésnek. A filozófia önmagában azonban e látszólagos ellentétének, az absztrakt gondolkodásnak a fölbomlása; így saját lényegének konkrét demonstrációja, tehát az azonosság és az ellentmondás absztrakt gondolati formáinak konkrét demonstrációja is. A filozófia, ha ebben az értelemben egyáltalán lehetséges, épp ezen absztrakt formák tudománya. „Az emberek kezdettől fogva gondolkodtak ugyan, mert csak a gondolkodás által különböznek az állatoktól, de csak évezredek múltán jutottak el oda, hogy a gondolkodást a maga tisztaságában s egyúttal mint teljességgel objektívat ragadják meg.”<sup>93</sup> Ez nem jelenti a szellemi tevékenység és funkcionálás területeinek külsődleges elválasztását, amint Hartmann véli, éppoly kevéssé, ahogyan az azonosság tétele sem tarthat abban az értelemben igényt az abszolút érvényességre, hogy absztraktként éppenséggel eredendő, östény és ősjelenség volna. A határok itt ezért éppoly *folyékonyak, mint meghatározottak*. Folyékonyak annyiban, hogy a gondolkodás tudományának az absztrakt gondolkodás teljes tartalmát és *minden vonatkozását* föl kell bontania önmagában, az egyoldalú vonatkozásokat tehát nem hagyhatja merevként. Semmiféle mód sincs arra, hogy a dolog tudománya a dolgon

<sup>91</sup> [Die] *Dialektische Methode*, 42. o.

<sup>92</sup> Hartmann: *Die dialektische Methode*, 44. o.

<sup>93</sup> Werke, VI. köt., 168. o. [Enciklopédia I. A logika, 154. o.]

kívül haladjon; a tárgyat önmagában egybeolvasztja, azután alapeleméből — mely különbözik a kész építménytől, s az mégis belőle jön létre — ismét organikusan fölépíti. A Hegel dialektikájával szembeni ellenvetés közelebbről tekintve tehát, szokásos absztrakt formájában, tulajdonképpen csak a puszta ellenvetés, a *tudománytalanság* lapos pozíciója, mely a *tudománnyal szemben principiálisan* akar érvényesülni, s ebben a szembenállásban egész egyszerűen azzal az arroganciával lép föl, hogy ő a filozófiai tudomány kritikája volna. Az absztrakt maga valójában a konkrét, a konkrét pedig az absztrakció szintézisében van megragadva. Az az absztrakt séma, melyben az azonosság tétele absztrakt általánosként érvényes, valójában a konkrét fogalom, melyben az azonosság tétele persze már nem pusztán absztrakt-merev formaként érvényes, hanem inkább konkrét igazságként, eleven valóságként; s az absztrakció aktusa, a tiszta azonosság e gondolati formája, mint olyan, tulajdonképpen csak ebben konstituálódik. A konkrét filozófiai fölfogás persze az „átlendülő”, mely önmagában ezt az ellentétet éppúgy létrehozza, mint ahogyan, *teremtő* szintézisében, konkrét fölépítésében fölbontottan is látja. „Valójában azonban ez nem az értelemnek sajátlan bölcsessége, hanem az eszme maga a dialektika, amely a magával azonost a különbözőtől, a szubjektívát az objektívtól, a végest a végtelentől, a lelket a testtől örökké elválasztja és megkülönbözteti, s csak ennyiben örök teremtés, örök elevenség és örök szellem. Mivel így maga az átmenetel vagy inkább az áttevődés az *elvont értelembe*, azért éppúgy örök ész; az a dialektika, amely ezt az értelemszerűt, különbözőt ismét fölvilágosítja véges természetéről és produkciói önállóságának hamis látszatáról és visszavezeti az egységbe.”<sup>94</sup>

Amennyiben azonban épp az absztraktnak ez a konkrétban való alapvető közvetítése hiányzik ebből a naiv-absztrakt logikából, és e logika, amikor egy ilyen szintézis gondolatával foglalkozott, még ekkor sem látta megvalósításának eszközeit és útjait, ezért e nagy eszmének csak szavakból álló vázát, a tudás ez új tudománya élettelteli alakjának csak üres, absztrakt karikatúráját látja. Ez a tartalmatlan és szellemtelen csontváz, ez a nyomorúságos absztrakt torzkép (ahol ugyanis nem tudják megkülönböztetni a gondolatlan közönséges ellentmondást az ellentmondás tételének filozófiai megszüntetésétől) lép mármost a legelevenebb, legtartalmasabb, leghatalmasabb gondolat helyére, melyet emberi szellem valaha is gondolt. Valóban! ezzel az eszmével és kritikával szembesülve, mint sehol másutt érvényes a mondás: *Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas*.

Minden gondolkodás alapjainak e konkrét föltárása ezért éppily kevésbé gondolati meghatározások szellemtelen halmozásának tarthatatlan önkénye, hanem *a dolog adott természetének kutatása*, a saját *immanens szükségyszerűség* megfigyelése, melynek megfelelően a gondolkodás önmagában objektíve megmutatkozik. Persze a szükségyszerűség ez eredendő köteléke immár nem lehet az absztrakt séma mint olyan, s a dialektikát önkényességben elmarasztalni csak akkor volna helyénvaló, ha az absztrakt sematika köteléke volna a tudatban lévő adott meghatározások, adott

<sup>94</sup> *Encycl.*, § 214. [I. k. 307. sk. o.]

jelenségek szükségszerűségének egyetlen köteléke. De minden szükségszerűség ez első köteléke — az adottnak másikjára való ez eredendő, legelemibb vonatkozása, minden rend és törvényszerűség ez őseleme, az arany lánc, mely egybekapcsolja az univerzumot, s a dolgok világát Zeusz trónjához, az eszmeiség égboltjához köti — nem a közös séma, az absztrakt gondolkodás tehetetlen árnya, hanem az eleven *tett* elválaszthatatlansága, az individuálisnak másikjára való *feszülése*, mely csak így válik hatóvá és valóságossá. Az új filozófia problémája ezért nem sémáknak ez a pusztán külsődleges rendezése, vonatkoztatása és egymáshoz-idomítása, egyoldalú gondolati princípiumok szofisztikus erőszakolása, hanem a szellem adott benső tényeinek tárgyilag összefüggő, immanens kutatása, melyeknek minden a filozófia útját követő tudatban ugyanazon a tárgyilag elszakíthatatlan módon kimutathatóknak kell lenniük. A gondolkodás benső, legsajátabb természetében való ezen elmélyedés csak itt válik a megismerés tárgyává. Az absztrakt világnézet számára úgy tűnik, hogy az absztrakt séma, előfeltevésének elhagyásával, minden támpontját elveszíti, s a szükségszerűség minden köteléke elszakad. A tudat e biztos támpontra azonban csak a tények elválaszthatatlanságának demonstrálásában, a *tevékeny*, feszült, átmeneti mint olyan — mely egyben önmagában meghatározott, individuális — ábrázolásában tesz szert.

A módszert a maga konzekvenciáival kell mármost röviden megvilágítanunk. Az absztrakt dedukció egyoldalúan vonatkoztatja a gondolatit az eredendőhöz, melyben minden megismerendőt föloldani igyekeznek. Ez a szemléletmód — mely azt hiszi, hogy ebben az absztrakt fölfogásban eléri minden gondolati objektum (melyek igazságát kutatni véli) közvetlenségét és valótlanágát — ezért csak külsődleges vonatkoztatás, mely mondhatni csak a tárgy felszínét érinti, s inkább *állandóan* azon *kívül* van, állandóan a meghatározatlanságban, a gondolati éterben jár, s nem hatol le az adott szellemi formák eleven mélységébe és valótlanágába. Amennyiben minden gondolati forma egymáshoz ilyen külsődleges viszonyban áll, ismét tetszőleges egyoldalú meghatározások tételezhetők a tagolás és magyarázat alsóbb alapjaként. Amennyiben minden rendben van ezzel az egyoldalú kapcsolattal, úgy ez az eljárás a korlátozott absztrakt ítélet számára — mely a minden empirikus dologra vonatkozó tiszta általánosság formáját egyszerűen gondolati szükségszerűségnek tartja — a szigorúan szükségszerű kapcsolat látszatát kölcsönzi. Ez azonban annál bizonyosabban felszínesen absztrakt igyekezet, minthogy e gondolkodási mód nem kötődik a gondolati tárgyhoz és annak *adott természetéhez*, hanem mindenoldalú általános vonatkozásokban és egyoldalú absztrakt gondolati formákban korlátozások nélkül képes a mozgásra, a tiszta gondolat birodalmában, „ahol egy csapás ezer kapcsolatot üt”, s ahol ezért a semmiben egészen szabadon lehet levezetni, okoskodni és sematizálni, e formák jogtalan tárgyiasítása vagy merev előfeltételezése mellett. Ez a leszállás az absztrakció magyarázat nélkül hagyott kódös területeire, s az önkényesen külsődleges, tárgyszerűtlen játék, melybe oly könnyen belekerül ez az absztrakt gondolkodásmód, a filozófiát a világ legkedélyesebb igyekezetévé tette, úgy hogy az igazán nagy mesterek tevékenysége mellett minden kontár azt képzelhette, hogy

„filozófál”, minden tudatlan pedig azt, hogy ítélkezhet a filozófia fölött. Amennyiben a tárgy meghatározott konkrét természete nem ellenőrzi ezt a tudatot, hanem az a gondolkodás külsődleges, magátólértetődőként és általánosan érvényesként előfeltételezett vonatkozási formáiban mozog, úgy a filozófia ezen álláspontból a világ legkönnyebb dolgának tűnik, olyan tudománynak, melybe mindenkinek speciális képzettség nélkül is joga van belebeszélni, olyan tudománynak, melyről az embernek — mint Hegel találóan megjegyzi — kevesebb fogalmuk van a cipészetnél, pedig ebbe speciális szakismeretek nélkül senki sem mer belekontárkodni. Ez a legemelkedettebb tudomány osztályrészéül jutott lekicsinylés az absztrakt-deduktív módszer — mely absztrakt-általános princípiumokat előfeltételez, anélkül, hogy vizsgálat tárgyává tenné őket — benső tarthatatlanságának és tárgyszerűtlenségének következtében jött létre.

Kant fölszabadult azon illúzió alól, hogy ez az absztrakt vonatkoztatás a dolog eredendő természete volna, ahogyan azt a korábbi metafizika vélte. Hogy ő és hívei milyen *tárgyszerűlenül* járnak azonban el, kiviláglik abból, hogy nála sem a gondolat és a benső jelenségek saját természete válik a kutatás tárgyává, hanem ezeket a formákat mindenütt csak a természetmegismerés problémáihoz való egyoldalú vonatkozásaikban ragadja meg (a filozófia tulajdonképpeni problémáját egyáltalában nem veszi figyelembe), úgyhogy nála mindenütt csak arról van szó, hogy minden objektumnál és gondolatnál bebizonyítsa: *pusztán szubjektív természetűek, pusztán jelenségek*, melyek nem tárják föl a magábanvalót, arról semmiféle ismerettel sem szolgálnak, hogy tehát a fő feladatot itt is egy *egyoldalú* gondolati meghatározásra, az absztrakt szubjektivitás meghatározására való külsődleges, felszínes visszamenetel képezi. A gondolati forma Kantnál persze szert tesz objektivitásra a magábanvalóhoz vezető ismeretvonalhoz értelmében az érzéki tapasztalás révén, s megfordítva, az érzéki tapasztalás a gondolati forma révén; ez az objektivitás azonban itt csak a *pusztán szubjektív* fenomen vonatkozása egy számára minőségében teljességgel ismeretlen létre.

Az egyoldalú absztrakt vonatkozások ellentétnélküli (vagy abszolút) fölfogásban való fölbontása alkotta a fichtei és schellingi filozófia föladatát. Ezzel a nagy lépéssel a *princípiumban* szűnt meg az ilyen vonatkozási formákban való *pusztán külsődleges* mozgás, s ezért *Hegellel szükségképpen lép előtérbe a magában- és magáértvalóan vett gondolati formák vizsgálatának követelménye*. A következő fejezetek föladata lesz mármost, hogy megmutassuk, milyen mértékben sikerült Hegelnek — átmeneti történeti helye korlátai között — ezt az általa kimondott követelményt megvalósítania. A témát itt egyelőre csak jelezni kell.

Ez az objektív megértés, mely a gondolkodást magát teszi tárggyá s nem lebeg el szubjektív önkénnyel tárgya fölött, mármost persze érvényre jut a hegeli ábrázolás csodálatra méltó intuíciójában. Ez adja titkát a *hegeli dialektikus módszernek*, mely — mint láttuk — természetszerűleg nem *pusztán külsődleges módszertani* póráz, hanem megpróbál behatolni a gondolkodás elementáris-konkrét természetébe, s a gondolkodás elementáris természetének e kifordításával a gondolati formát, mint ezt a

meghatározottat, fölbontja; mert az az elementáris, *ez a konkrét mélység inkább minden gondolkodás közös eleme*. Így a dialektika olyan híddá válik, melyen a gondolkodás előrehalad a szilárd meghatározott gondolati formáktól a gondolkodáshoz mint olyanhoz és a többi gondolati formához, *s a meghatározott gondolati formák dialektikus fölbontását épp a konkrét ábrázolásban viszi végig*. Ez a benső összefüggés a konkrét gondolkodás és a dialektikus módszer között; ez a gondolati formák *dialektikus önmozgása*.

„Hanem csakis a *tartalom természete* lehet az, amely a tudományos megismerésben *mozgásban van*, s egyúttal a tartalom *e saját reflexiója* az, amely épp maga tételezi és létrehozza a tartalom meghatározását. — Az *értelem meghatároz* és megrögzíti a meghatározásokat; az *ész negatív és dialektikus*, mert az értelem meghatározásait semmivé oldja föl; *pozitív*, mert létrehozza az *általánost*, és benne fölfogja a különöst. Ahogyan az értelmet valami elkülönültnek tekintik az észről általában, úgy a dialektikus ész is valami elkülönültnek szokták fölfogni a pozitív észről. De valójában az ész *szellem*, amely magasabbrendű mind a kettőnél, értelmes ész, vagy eszes értelem. A szellem a negatív, az, ami mind a dialektikus észnek, mind az értelemnek minőségét alkotja; negálja az egyszerűt, így tételezi az értelem meghatározott különbségét, de éppannyira föl is oldja, így dialektikus. Ám nem marad meg e semminél, mint eredménynél, hanem éppúgy pozitív benne, s így létrehozta ezzel az első egyszerűt, mint olyan általánost, amely magában konkrét; ez alá nem valamely adott különöst szubszumál, hanem ama meghatározásában és föloldásában már a különös is meghatározódott. Ez a szellemi mozgás, amely egyszerűségében meghatározottságát, ebben pedig önmagával való egyenlőségét adja meg magának, amely ennél fogva a fogalom immanens fejlődése: a megismerés abszolút módszere, egyszersmind magának a tartalomnak immanens lelke. — Csakis ezen az önmagát konstruáló úton lehet szerintem a filozófia objektív, igazolt tudomány.”<sup>95</sup>

Ez a fölbontás Hegelnél azonban nem befejezett, nem konkrét. Amennyiben az individuális fölbontás, és ezzel a gondolat individuálisan konkrét, érzéki fölépítése, nem tör át valóságosan, hanem az absztrakció félhomályában elmosódóan rejtőzik, úgy az elementáris, melyben a gondolatoknak föl kell bomlaniuk, absztrakt-meghatározatlan, mely, mint ilyen, Hegel rendszerében *eltűnik* — egy „semmi”. Az, amiben Hegelnél a gondolati formák valóban föloldódnak, ismét csak a meghatározatlanul tiszta gondolat, az „abszolút negatív”. A hegeli dialektika persze a konkrét tartalomba, a tiszta gondolat matériájába hatol; de „ez a matéria inkább” ismét csak a meghatározatlan „tiszta gondolat”.<sup>96</sup> Ez a konkrét Hegelnél valami olyan misztikus, kísérteties, megragadhatatlan, ami szétolvad az absztrakció hiú kódében, ha megpróbáljuk megközelíteni és eleven közvetlenségében megragadni. Amennyiben csak a gondolkodás e meghatározott kész alakjai maradnak *megragadhatóak*, melyek átmennek a fölbomlás e folyamatába, úgy az *absztrakt gondolatok e készként*

<sup>95</sup> S. Werke, III. köt., 7. o. [A logika tudománya, I. k., 3. o.]

<sup>96</sup> Logik, I. köt., 33. o. [I. k. 26. o.]

*éppannyira teremtő őshatalmaknak, dialektikus körforgásban mozgó metafizikai őslényeknek is tűnnek.* Látjuk, hogy a hegeli módszer ez absztrakt konzekvenciájában az absztrakt formák éppannyira eredendőként is előfeltételeződnek, amennyiben valójában a gondolati ellentétéből való fölépítés, annak érzéki-individuális módon megragadható fölépítése hiányzik. A fölbontás e meghatározatlanságának és hiányosságának oldaláról tekintve a hegeli dialektika éppannyira túl van minden meghatározott formán és tárgyszerű vonatkozason, mint a múlt absztrakt dedukciója, s ezért a módszer e végigvitele ismét szabad teret enged az önkénynek, mely tetszőleges helyhez kapcsolódva tetszőleges új formákat hoz a dialektikus folyamatból létre. A gondolati formák állítólag merev, szigorú egymásutánja e formák genetikus kifejtésében ezért ugyanilyen mértékben illuzórikus, amint az Hegel különböző tanítványainál a Hegeltől eltérő jellegű különböző kapcsolódási módokban jelentkeznek. Mégis részletesebben kell a következőkben foglalkoznunk ezzel a témával.

## VII. A LOGIKA ÉS A METAFIZIKA AZONOSSÁGA

Az azonosság tétele általánosan érvényes, azaz szükségképpen *alkalmazható* minden gondolatra és tárgyra. Ha mármost egy gondolkodó új tanítással jelentkezik — miként azt Hegel tette — és azt mondja: én lehatolok a gondolat mélyeibe, a gondolatot magát valami olyan eredendőbből ábrázolom, mely nem absztrakt gondolat, nem absztrakt azonosság, úgy e gondolkodó persze a megismerés új világába helyez bennünket, mely a régi világgal nem annyira idegenként áll szemben, mint inkább átvilágítja annak sötétségeit, homályosságait, egész rejtett lényegét. Ekkor ez az új, ez a más nem állhat külsődleges-tagadó módon az adott gondolati formákkal szemben. Sőt, e kutatásnak végső konzekvenciájában a gondolkodás e genetikus demonstrációjával azt kell egyúttal megmutatnia, hogy az absztrakt gondolkodási törvények alkalmazása minden különösré, individuálisra éppenséggel szükségszerű. Ez az eredendő, elementáris persze nem lesz egyúttal a komplikált. Éppoly kevésbé mondhatjuk, hogy az azonosság megragadása volna, mint ahogy az azonosság megragadását éppenséggel kizárja, amennyiben is ez az elementáris és minden megragadás sajátos komplikációját mutatja. Amennyiben azonban ez az elementáris — mely minden gondolkodás alapjául szolgál — mint ilyen minden tudatban kimutatható, e tudatnak valamire kell bukkannia, mely mint ilyen nem oldható föl a tiszta gondolati azonosság formáiban, ezekből nem érthető meg, s ami mint tény mégsem tagadható le, mint olyan tény, melyet átélünk, ami mi *vagyunk*, mielőtt absztrakt-logikai módon gondolkodó lényekké válunk. Az átmenet, az eleven feszültség és mozgás, az észlelés, a konkrét érzéki ténye képezi ezt a nyilvánvaló rejtélyt — éppenséggel a tény, a *tevékeny- és szenvedő-lét* mint olyan. Ezt persze abszolút képtelen megérteni az, bár tudatában mégsem tagadhatja le, aki egészen joggal elölfeltételezi: „Minden, amit átélek és tapasztalok, végső okán föloldható kell legyen absztrakt-gondolati formákban, s csak ami így föloldódik nekem, az érvényes



számomra.” Egy ilyen absztrakt gondolkodónak erőszakkal be kell zárnia szemét a tény előtt, és a *számára* érthetlent, a változást, a mozgást, az átmenetet mint létező jelenséget (amit az absztrakt azonossággal ellentétben ténylegesen megragad) vak és hamis, önmagának ellentmondó módon le kell tagadnia; struccmadárként rejti fejét az absztrakció homoktengerébe, ahol ő, aki nem akar látni, biztonságban érzi magát az idegen pillantások elől.

Ezzel szemben azonban azt az ellenvetést teszik, hogy a szubjektív gondolkodás különösen pregnáns módon különbözik az érzéki-individuálistól. Mily végtelenül különbözik az érzékitől: a szellem és gondolkodása kifinomult, nem-érzéki, fennkölt módon lebeg a nyers, érzéki anyag fölött! Mily helyes, mily érthető ez a nézet, és mégis mily naiv, mily sekélyes, mily rövidlátó és korlátozott, mily tárgyyszerűtlen! Az egyszerű, nyers, primitív módon adott érzéki alakulat persze fölöttébb különbözik a szellemi és gondolati fenoménjétől. Ám egyben nem a gondolkodás szerve is? Szerveződése révén pontosan mint érzéki totális képződmény nem különbözik lényegbevágóan a primitíve, nyersen fölhalmozott érzéki képződményektől, a szeretlen tömegetől? Valójában nem végtelenül szubtilis, finom, az egyszerű érzékitől végtelenül különböző, emelkedettebb lényeg, mely — gazdag szerveződésében az érzéki variációs képződmények világát egybefogva — ez egyes képződmények fölött lebeg azon magasabb totális jelenségként, aminek fényében eltűnik az egyes érzéki, mint megannyi csillag a napfényben. Itt persze fölvetődhet az ellenvetés, hogy a finom szerveződésről és annak tevékenységéről alkotott fogalmam még nem fedí az adott szellemi aktusokról kialakított koncepciómat. Ámde mégis, mi jogosít téged arra, hogy e szerveződésről alkotott nyers, tökéletlen fogalmadat — melyet ráadásul absztrakt előítéletek is ködösítenek — összekeverd magának e totális jelenségnek minden képzeletet meghaladó gazdagságával és kimondhatatlan finomságával, hogy elképzeléseid — melyet agyadban kialakítottál róla — otrombasága okán magának e létező jelenségnek a természetére következtess? Miképpen, ha a szellemi e létező jelensége a mélyebb, élesebb vizsgálat nyomán minden sajátságában egyre inkább érzéki szervesként mutatkozik, épp minél komolyabbá és átfogóbbá válik e kutatás, épp minél inkább elhagyjuk (szakítva az évezredek régi előítéleteivel) az eszmeiség csillámló felszínét, s minél inkább lehatolunk mélyeibe — s ha a szellem csak mint az érzéki szublimált totális jelensége mutatkozik e mindent uralóként, minden érzékit tárgyilag *magában foglalóként*, ellentét nélküliként? Azt gondold, hogy nem jöhet létre az emberiség fejlődő kutatásában ez a szellemi építmény, ez a fényes önmegismerés *minden* tudomány egységes, harmonikus együtt hatásának fölkelő fényében, csak azért, mert gyakorlatlan, elhomályosult tekinteted számára lehetetlennek tűnik? Micsoda vakság és egyben micsoda arrogancia! De nagyot tévednek, ha azt hiszik, hogy a materializmus elleni szokásos fegyvereket alkalmazhatják ezzel a világnézettel szemben. Az eszmeit, mondják, nem szabad lehúzni a porba. Az eszmeiség jogát minden valóságában azonban a legtökéletesebben éppen ez a nézet védi, mely demonstrálja az érzéki eredendően egyetemes, gondolati, eszmei természetét. A szellem egyedül így lesz az abszolút és eszes, és valójában nem pusztán

„közönséges por”, „nyers anyag”, mellyé mondjuk ez az organizmus, az egyetemes önmélekezet e pillanatnyi funkciója szétesik. A szellem egyedül így érti meg *önmagát*, saját lényegét és igazságát, mint *a mindenben önmagát megvalósítót, örököt, halhatatlant*, ami e megértésben *meghaladja* e véges múlandó formát, melyben ez az emlékezet megmutatkozik. A szellem egyedül így, ebben a tudatban, hogy a másik az ő mozzanata, saját életéből vett élete, válik a lények közösségének, az örök fiatalságnak és önmagunk mindenségében való örök újjászületésnek tudatává; azon szellemként, mely ellentét nélküli lényegét az individuális jelenségben valósítja meg: egyedül így válik a *szeretetté*, mely leküzdöi a halált. Amilyen korlátozott és naiv ennél fogva a *spiritualizmus*, olyan korlátozott, rövidlátó és nyers ismét a *materializmus*. Rajtunk kívül senki sem vállalkozott még arra, hogy ily szigorú következetességgel vigye végig e naturalizmus eszméit, s mégis mi hangsúlyozzuk másokkal szemben, hogy nem az idealitás törvénye egy titulusának kell elvesznie.

Térjünk vissza mármost a szubjektív gondolati funkcióra. A helytelenül Arisztotelésznek tulajdonított tételhez, hogy *ti. nihil est in intellectu, quod ante non fuerit in sensu*, joggal fűzték hozzá azt a tételt, hogy *nisi intellectus ipse*. A szellemi tartalma ezért ez az érzéki, s csak a *forma* különbözteti meg a kettőt. Az új filozófiának épp ezen absztrakt „formákat” kell fölbontania; *mi* nem hagyhatjuk ezeket magyarázatokként megállani, ahogyan azt a régi iskola tette. Miben áll mármost ez az elementáris *szellemi, gondolati forma*, mely nem adott az elementáris érzékiben mint ilyenben? Miben áll az, amit von *Kirchmann* a „gondolati vonatkozások játékaként” fog föl? Az individuális, kvalitatív-érezéki a tiszta formáknál mint ilyeneknél persze nem jut közvetlenül érvényre. Ez azonban visszavezet bennünket a gondolkodás sajátos szerves alapzatára, a „gondolatgyár” „láthatatlanul haladó fonalaira”, az agy billiónyi idegpályájára, amire már korábban utaltunk. Míg egyenesen maradó idegáramok teszik lehetővé a rögzített központi idegprotoplazma-funkciókat, addig billiónyi kapcsolódás — melyek mint finom kapcsolódási elemek nem jelennek meg — köti össze a hatalmas központi idegsejtfunkciókat a végtelenül gazdag, átfogó totális tevékenységgel és jelenséggel. Érthető azonban, hogy a totális jelenség, mely megvalósul e finom, individuálisan elő nem lépő pályákon, egész mikéntjében e pályavonatközös módoszata által meghatározottként jelenik meg, mely mint ilyen az összekapcsolt mozzanatokat kvalitásukban nem alterálja, miként a gondolkodás tiszta formája sem változtat semmit a vonatkoztatott empirikus tartalom. Így érthetővé válik, hogy a kategóriák és tiszta szemléleti formák, miként *Dühring* éleselméjűen megjegyzi, inkább a „fogalmiság felé tartó funkciók” [Funktionen zu Begriffen], semmint kész zárt fogalmak. A tiszta forma mint olyan, tudatosan azonban csak ott lép elő, ahol az érzéki tartalom összekapcsolt variációs tartalmainak gazdagságában minden individuális visszalép a totális jelenség szerveződésének kimondhatatlan gazdagsága előtt, melynek uralkodó kapcsolódási módja — a tisztán logikai vagy tisztán szemléleti forma — a tartalomtól zavartalanul domborodik ki tisztán, egész élességében, mint a totális jelenség egyedül uralkodó meghatározása. E pont világosabb megértése persze csak részletesebb demonstrációk után válna

lehetségessé, föladatunk szűkebb határai azonban csak azt engedik meg, hogy jelzésszerűen érintsük e pontot. Itt egy későbbi alapvető munkára kell utalnunk. A kimondhatatlanul finom pályakapcsolatok fejlődésének gazdagsága — melyek végső funkcionális elemeit a pszichológia még nem ismeri — így lépést tart a logikai gondolkodás fejlődésével. Ezt láthatjuk a kifejetlen gyermeknél, akinek agyidegpályái még nem járhatók megfelelően, s a gyöngelműjénél is, akinek agyidegpályái elpusztulnak. A gondolkodás e formavonatkozása ezért szemléletmódunknak megfelelően éppoly kevésbé az érzéki alapanyag gazdagsága fölött lebegő, nem-érzéki lényeg, miként az ezekben a formákban megragadott egyes-érzéki tartalom az, bármennyire magyarázattal is szolgál önmagára a totális jelenség illúziója, mely előidézti ezt az ellentétet. E tiszta gondolati vonatkozásnak éppoly szükségképpen érzéki, tevékeny feszültségi vonatkozás szolgál alapul; mert a világban lévő eszes, amely mindent összekapcsol, vonatkozásba hoz, elrendez, a tevékenynek épp ez alkalmasan összekapcsoló, feszült ösvonatkozása. A gondolati persze a magasabb és az „igazabb”, de csak mint e tevékenyen feszülő elementáris alkalmas szintézise; csak az ő alkalmas szintézise, nem egy másik, nem egy idegen forma. Az elementáris konkrétan adott létében, hatóként és valóságosként megragadva, éppennyire eredménye is e „teremtő” szintézisnek. A szubjektív gondolkodás ezért ez alkalmas szintézist, az érzéki magábanvalóan-logikai lényegét egy totális jelenségben, rögzített képződményekben ábrázolja, egy különösen finoman szerveződött és képződékeny érzéki-létező jelenség elemében.

Utalásainkkal csak azt kívánjuk megmutatni: a jövő kutatása azon cél érdekében, hogy *demonstrálja* a fiziológiai és pszichikai funkciók azonosságát, rendelkezik támpontokkal, még akkor is, ha a természettudományok mai, ebben a vonatkozásban még igen tökéletlen állapotát vesszük figyelembe. A tulajdonképpeni részlelető demonstrációra azonban csak külön munkában kerülhet sor.

Annak oka azonban, hogy miért vonatkoztatódik az emlékképben rögzített a logikai-szellemi funkció egybevetítésében végtelen másikjára, és saját, önmagától elválaszthatatlan, individuális változására, a tevékeny és érzéki természetében rejlik. Mert a tevékeny, érzéki éppenséggel az, ami önmagát csak a másikkal való közösségben és saját maga cseréjében, tevékeny változásában valósítja meg. A *gondolat vonatkoztatási formái* ezért nem pusztán tartalmatlan és ennél fogva *haszontalan játékot* alkotnak, hanem a legnagyobb tárgyi értékkel rendelkeznek, és egy a fiziológiai funkciótól független örök igazságot fejeznek ki: *az érzéki lények tevékeny közösségét fejezik ki, melyek természetüknek megfelelően magábanvalóan egyetemeseek, örök, gondolatiak és eszmeiek.* Ez az igazság csak annyiban független az érzéki-fiziológiai szerveződéstől, amennyiben ez pusztán a szellemi „magáértvaló létét”, önmegjelenését közvetíti, az elementárisan feszülő, tevékeny érzéki ez eredendő szintézisének rögzített, földézett egységes-totális jelenségét. Ez azonban a maga tárgyi szintézisében a magábanvalóan logikai, ellentétnélküli. Ez persze olyan igazság, mely minden egyszerűen individuálisat, érzékit ellentétnélküli módon önmagában ragad meg, melyek fölfogása a szubjektív-organikus funkcióban ezért a vonatkoztatott

variált centrális képződmények kimondhatatlan gazdagságában az egyes-érzékít a *tiszta gondolat* nagyszerű totális jelenségében éppannyira visszalépésre és eltűnésre ítéli, mint ahogy azt egészen lezáratlan módon tárgyilag magában is foglalja. Ha hiányzik is Hegelnél a konkrét, organikus szubjektív demonstráció, ezzel szemben annál határozottabb egyoldalúsággal jut érvényre nála a két oldal szubsztanciális, tárgyi azonosságának tudata, úgy hogy e filozófusnál az organizáltan gondolkodó szubjektum alakzatai és a gondolat abszolút objektuma egybeolvadnak.

A gondolati formák alkalmazásának szükségszerűsége tehát a konkrét alapfölfogásból kell következzen. A különös és az egyes, e fölfogás következtében nem állhat a kutatás mindent átfogó tárgyán, a gondolaton kívül — hiszen ekkor pusztán külsődleges, tárgyszerűtlen viszonyról lenne szó —, hanem e gondolkodásnak az „átlendülőként”, a különössé-válást önmagában foglalóként kell megjelenítenie. Nem kerülhet rajta kívülre a világgépzet változásának végtelen gazdagsága, hanem azt fogalomként inkább tartalmaznia kell, gondolkodásként nem a legüresebbnek, hanem a „leggazdagabbnak, leghatalmasabbnak és legátlendülőbbnek”, az „érzékiben leggazdagabbnak” kell lennie. A logika, miként a grammatika — mondja Hegel —, „másvalami annak számára, aki csak most kezd hozzá és a tudományokhoz általában, s ismét másvalami annak számára, aki a tudományoktól tér vissza hozzá. Aki kezd ismerkedni a grammatikával, formáiban és törvényeiben száraz absztrakciókat, véletlen szabályokat, általában meghatározások elszigetelt halmazát látja, amelyek csak annak értékét és jelentőségét mutatják, ami közvetlenül értelmükben rejlik; a megismerés eleinte nem ismer föl bennük mást, csak őket. Aki ellenben tud egy nyelvet, s egyszersmind más nyelveket is ismer vele való összehasonlításban, csak az érezheti meg egy nép szellemét és műveltségét nyelvének grammatikájában; ugyanazoknak a szabályoknak és formáknak most beteljesült, eleven értékük van számára. A grammatikán keresztül megismerheti a szellem kifejezését általában, a logikát. Így aki hozzákezd a tudományhoz, a logikában mindenekelőtt absztrakciók elszigetelt rendszerét találja, amely, önmagára korlátozva, nem nyúl át a többi ismeretre és tudományra. Ellenkezőleg, összevetve a világgépzet gazdagságával, a többi tudomány reálisnak tűnő tartalmával, s összehasonlítva az abszolút tudománynak azzal az ígéretével, hogy föltárja e gazdaság *lényegét*, a szellem és a világ *belső természetét*, az igazságot — ez a tudomány elvont alakjában, tiszta meghatározásainak szintelen, rideg egyszerűségében inkább úgy fest, hogy legkevésbé sem teljesíti ezt az ígéretét, s tartalmatlanul áll ama gazdagsággal szemben. [. . .] Csak a többi tudomány mélyebb ismerete alapján lesz a szubjektív szellem számára a logika nemcsak valami elvont általános, hanem a különösnek gazdagságát magában foglaló általános.” Ez úgy mutatkozik meg a szellemnek, „mint az általános igazság, nem mint különös ismeret más anyag és realitások *mellét*, hanem mint mind ennek az egyéb tartalomnak lényege”.<sup>97</sup> Így adódik a filozófia fölmutatott alapproblémájának alapján a *materiális logika* követelménye, ellentétben a pusztán *formális* logikával.

<sup>97</sup> *Logik*, I. köt., 45 és 47. o. [I. k. 33 és 34. o.]

Ekkor persze érthetővé válik az alkalmazás. Ugyanis az empirikus kimeríthetetlen gazdagságában a magábanvalóan általános mozzanatóvá és így a tiszta gondolat funkciójának mozzanatóvá is válik. Az „egyéniesség épp a magábanvalónak a megvalósulása; [ . . . ] az egyéniesség mozgása az általánosnak realitása”.<sup>98</sup> Ekkor ez az alkalmazás csak ennek az individuálisnak azon funkcióban való föllépése, melynek totalitásában saját természetének megfelelően immár helyet talál. A meghatározásnak a tiszta gondolat egyetemességében ezért csak az az értelme, hogy az egyéniesség saját egyetemességét tárgyszerűen magába foglalja annak valamilyen vonatkoztatási és variációs módozatában.

Így mármost a gondolkodást és ezzel annak legegyszerűbb formameghatározását, az azonosságot, egyetemes funkciónak és nem elementárisnak, előfeltételezendőnek kell tartanunk, tehát valami olyannak, ami a filozófiai megismerés számára saját ellentétéből kell hogy létrejőjön. A naiv gondolkodás ezt az egyetemeset, gondolatit még csak egyszerűen (kész organikus képességként) előfeltételezheti, és komplikált szintézisben tárgyilag találóan jellemezheti az individuálisat. A filozófusok matériája azonban épp a gondolkodás. Míg tehát az empirikus tudás az egyéniességet a gondolat szintézisében határozza meg, a *szintézist* tehát egyszerűen előfeltételezi, addig a filozófusnak inkább az a föladata, hogy e szintézist magát tudományosan határozza meg individuális, konkrét mozzanataiban, melyek épp e szintézist alkotják. Ez az elementáris azonban — föltéve, hogy egyáltalában az emberi tudás tárgyává válhat — szükségszerű ellentétbe kerül a szintézissel mint olyannal. Mint ilyen szintetikus aktust azonban az absztrakt gondolkodás alapformáját, magát az azonosságot is meg kell ragadnunk, s ezért az elementáris — melynek szintéziséből kell azon formának létrejönnie — éppígy sajátos ellentétbe kell kerüljön az absztrakt azonossággal, s előfeltevésének álláspontjából teljességgel érthetetlennek és megmagyarázhatatlannak kell maradnia. A filozófusnak tehát ezt az elementárisat szintűgy nem az absztrakció ekeket ostromló füstjében és kódében, hanem az érzéki, profán élet mélységeiben kell keresnie. Ezzel csak az absztrakció természetellenességétől való megváltást keresi, azt a mozzanatot, mely egybeötvözi és megbékíti a *gondolkodót az emberrel, a filozófiát az étellel, a szellemet a természettel*.

Ám az azonosság, mint minden absztrakt gondolkodás alapformája, épp azon világnézet merev előfeltevése, mely a gondolati formákat teszi minden tudat és minden létező eredendő formáivá. Ha tehát meg akarjuk haladni ezt az alapformát, úgy az absztrakt gondolkodás alapvető előfeltevésének világnézeti princípiumát kell meghaladnunk, s a szellem mélyeiben kell föltárnunk minden gondolkodás genetikusan őslényegét. Ezért ez az a nagy és bátor gondolat, mely az „absztrakt azonosság dialektikus fölbontása”, a „konkrét, objektív gondolat”, a „fogalmak genetikusan kifejtése”, a „gondolkodás és lét azonossága” mögött a hegei filozófiában rejlik.

Az absztrakt tudat — melynek fogalma sincs a konkrét „materiális logikáról” s nem ismeri e formák „fölbontásának” értelmét sem — minden gondolati tevékenység

<sup>98</sup> *Phänomen.*, 292. o. [I. k. 201. o.]

alapformája merev előfeltevésének fölbontásában szükségképpen csak a tarthatatlan, talajtalan durva ellentmondást, az azonosság principiumának alaptalan és értelmetlen tagadását látja. Az absztrakt szemléletmód Hegel dialektikájában csak otromba ellentmondást lát, hogy az absztrakt meghatározások éppoly igazak, mint hamisak, megőrzésükre éppúgy sor kerül, mint tagadásukra. Az absztrakt meghatározások a filozófus számára azonban nem abban az értelemben hamisak, hogy tartalmukat egyszerűen el kellene vetni, hanem annyiban, hogy amennyiben konkrét alapjuknak ez az absztrakt tudatlansága elsőként, eredendőként, ősjelenségként vagy őslényegként juttatja érvényre őket, közvetlenként, nem pedig konkrét mozzanatainak közvetítésében. Amint azt az eddigiekből látjuk, Hegel ezt a viszonyt igen találóan azáltal jellemzi, hogy kiemeli: dialektikus fölbontása egyúttal *szünteti meg és tartja fenn* az absztrakt meghatározásokat.

„Mert a közvetítés nem egyéb, mint a mozgó, önmagával való azonosság, vagyis az önmagára irányuló reflexió, a magáértvaló én mozzanata, a tiszta negativitás, vagy, tiszta absztrakciójára visszavezetve, az *egyszerű* valamivé-levés. Az én vagy a [valamivé-]levés általában, ez a közvetítés a maga egyszerűségénél fogva éppen a [valamivé-]levésben való közvetlenség, és maga a közvetlen. — Félreismerése tehát az észnek, ha a reflexiót kizárják az igazból, és nem az abszolútum pozitív mozzanatának fogják fel.”<sup>99</sup> Az ugyanazon vonatkozásban rögzített szükségképpen azonos. Ez az „ugyanazon vonatkozás” — mely az absztrakt azonosságot csak tautologikusan fejezi ki — mármint minden bizonnyal adott lehet, de csak mint a földézett gondolati vonatkozás totalitása. Ma az azonosat keressük a létben, úgy a tisztán azonos az absztrakt módon rögzített időpont, az állandóan tovatűnő most, mely éppen ilyen rögzítettként soha nincs meg a valóságban. Másként szólva ez az, ami nincs adva, ténylegesen és valóságosan, ami nem terjed ki és nem feszül eleven-tevékenyen, hanem önmagában abszolút nyugalomban van, önmagában tétlen, és így tiszta, tartalmatlan kiterjedés, az üres tér „létező semmije”. Ha ezért az elemzésben a gondolati jelenség ez egyszerűen létező alapjára térünk, úgy épp ez az azonos az, ami először teljességgel hatókörünkön kívül marad. Az azonos az absztrakció önmagát fölbomlasztó ködeként mutatkozik, s itt érthetővé és világossá csak a szellemi totális funkció átfogóbb szintéziseként válik. „Az igaz így a bakkhantikus mámor, amelynek minden tagja ittas; s mivel mindegyik, ha elkülönül, éppoly közvetlenül felbomlik — azért a mámor éppúgy az átlátszó és egyszerű nyugalom.”<sup>100</sup> A „mélyebb alap a lényeg magában, a tiszta fogalom, amely a tárgyak legbensőbb valója, egyszerű életlülkítésük, s éppígy szubjektív gondolkodásuké”.<sup>101</sup>

Láttuk, hogy a gondolkodás és lét elvi ellentétének — melyet az absztrakt világnézet már kezdeteitől fogva fönntart — szükségképpen föl kellett bomlania, amennyiben is a múlt absztrakt *lételvei gondolati fantomokként* lepleződtek le, jutott bennük

<sup>99</sup> *Phänomen.*, 17. o. [I. k. 18. o.]

<sup>100</sup> *Phänomen.*, 37. o. [I. k. 32. o.]

<sup>101</sup> *Logik*, I. köt., 18. o. [I. k. I. köt., 12. o.]

fölismerésre a gondolkodás — a gondolkodás maga mint ellentét nélküli, „átlendülő”, csak így válhatott a filozófiai kutatás tárgyává. Jeleztük ezt a fázist *Fichténél és Kantnál*; Kantnál, aki gondolati fantomokként leplezte le az állítólagos létmeghatározásokat, s Fichténél, aki a *Tudománytanban* elsőként mert belefogni a gondolkodás objektív vizsgálatának nagy munkájába. Ezzel azonban az vált a kutatás tárgyává, ami az én, a szubjektum legsajátabb, megközelíthetetlen tevékenységének tűnt, miként másrészt az, ami az én számára örökké távoliként és idegenként jelent meg, az én transzcendens tárgya, a meg-nem-jelenő lét épp ezen kvalitásában jelent meg inkább, épp az én saját gondolati funkciójaként, teremtményeként. Fichte számára a *transzcendencia illúziója gondolati illúzióként* lepleződött le. Ezért Fichte volt az, aki a szubjektív és objektív azonosságát először proklamálta. Hegel koncepciója az ellentét nélküli konkrét gondolkodásról e tudománytan, valamint a szubjektum és objektum abszolút ellentéte gondolati illúziójának elvi fölbontása alapján jött létre, mely konkrét gondolat nem önmagán kívül bírja a lét meghatározását, hanem azt, önmaga meghatározásaként, magában foglalja.

*A létről szóló tanítás, a metafizika* Hegel alapelvei szerint tehát szükségképpen tartozott a *gondolkodásról szóló tan, a logika* átlendülő körébe. A létről szóló tan a gondolkodásról szóló tannak mégcsak nem is pusztá mozzanatát képezte; hiszen a gondolkodás minden meghatározásában éppen az volt, mely itt *a tudományos kutatás létező tárgyává vált*, éppoly létező tárgyként, mint ahogy az égitestek a csillagász vagy a közetfajták a geológus számára léteznek. Annak a kérdésnek, melyet a Hegel előtti metafizika egészen Kantig fölvetetett — *hogyan megfelel-e a képzetnek vagy gondolkodásnak egy lét* —, ott egyszerűen semmi értelme sem volt, ahol a gondolkodás és a képzet maga képezte a kutatás adott tárgyát, oly módon, hogy saját tárgyi igazságát e külsődlegesen összehasonlító szemszög nélkül alapozza meg. Itt Hegel szempontjából a lét szükségképpen a legszegényebb, mindenütt fölmutatható, legprimitívebb meghatározásának tűnt, mellyel *Logikáját* és *Enciklopédiáját* kezdte; ugyanis gondolkodásának ez az objektivitása valójában egész filozofálásának szükségszerű előfeltevését képezte, melynek megértése nélkül e tanításban egyetlen lépést sem tehetünk. A gondolati formák ez objektíve létező jelentése ezért Hegel egész logikáján végighúzódik. Sehol sincs dolgunk pusztá gondolatokkal, pusztán szubjektív sémákkal, még ott sem, ahol Hegel a „szubjektív logikát” tárgyalja. „Az értelmi logikában a fogalmat a gondolkodás pusztá formájának és közelebbről általános képzetnek szokták tekinteni, s a fogalomnak erre az alárendelt felfogására vonatkozik azután az érzés és a szív részéről oly gyakran ismételt állítás, hogy a fogalom mint olyan valami holt, üres, elvont. Valójában azonban épp megfordítva áll a dolog, s a fogalom ellenkezőleg, minden élet elve s ezzel egyúttal a teljességgel konkrét.”<sup>102</sup> A kételyt, mely fölvetődhet a korlátozottan egyoldalú meghatározással szemben: hogy e meghatározásnak megfelel-e, vagy sem külső realitás, magába építi és meghaladja a legmagasabb absztrakció ellentét nélküli, mindent átfogó variációja, melynek elemei-

<sup>102</sup> *Encyclop.*, § 160. Zusatz, S. W. VI. köt., 315. o. [*Enciklopédia I. A logika*, 255. o.]

ben mozog a hegeli filozófia. A tiszta gondolat abszolút meghatározatlanságának ezen eleme, az *abszolút szkepszis* ezen eleme az, melyet Hegelnél éppenséggel elő kell feltételeznünk, és mely, mint láttuk, egyedül teszi lehetővé a gondolat — mely magában foglalja az összes különös képzet variációját — objektíválását, tárgyyszerű tudományos kutatását. Ezért, amilyen kevésbé lehet kételkedni a matematika variációs koncepcióinál: abban, hogy törvényei minden valóságra érvényesek, éppoly kevésbé lehet a filozófia koncepcióival kapcsolatban is. Itt fölbomlik azonban az ellentét látszata, mely érvényre jut az absztrakt gondolkodásban, az individuálissal és létezővel szemben. Mert az, ami a tiszta gondolkodásban a maga igazságában jelenik meg, nem az érzéki léttel — mely tetszőleges formáiban az értelem számára külső létező képződmények helyes leképezéseként ábrázolódhat — ellentétben álló lényeg, hanem ez a gondolkodás önmagában a „leggazdagabb és átlendülő”. Ez az önmagában vett lét, és pedig a létnek magának leggazdagabb, legkomplikáltabb, legnagyobb aktusa, mely a szemlélet minden váltását nem variabilitásának funkcionálási módjain kívül bírja, hanem ezekben ragadja meg.\* Minden empirikusan létező szegénységként jelenik meg a szellem e benső gazdagságának, mely szellem a teremtő fantázia létrehozatalában végül megalkotta az absztrakt gondolkodás azon színtelen, tiszta sémáit, ahol ennek az átfogott, mérhetetlen gazdagságnak egyenletes fölléptével az egyes visszalép, a tiszta gondolat ezen „áttekinthető gyémánt kötelékétől” megigézetten, s elmerül a kristálytiszta mélyben, hogy, miként föloldódik, meg is őrződjön. A tudat csak az érzékiség saját benső végtelen gazdagságának hullámai mögött, csak az érzéki saját komplikációja mögött rejtje el a tiszta gondolkodásban az individuálisat, végeset, érzékit, létezőt, és teremt meg az érzékfölötti, szellemi csodálatos fantomjait, melyek így jelennek meg egyedül — minden végesség, érzékiség és természet fölött — minden individuálisba tárgyilag *átlendülő, ellentétnélküli, isteni* hatalmakként. E benső óceánba — melynek csillámló felszínén a múlt gondolkodói, az absztrakt világnézet gondolkodói fűrgé járművekkel suhantak tova, s ahol csak a legbátrabb, legélesebb tekintetű szellemek vették a bátorságot, hogy olykor zseniális pillantásokat vessenek a fölmérhetetlen mélybe — merül le mármint az új filozófia szelleme, hogy

\* Mint a feszültség kialakítása, minden azonos természettel rendelkezik, elszakíthatatlan közösséget képez, tevékenyen terjeszkedik és alakul, legyen szó akár köről, akár protoplazmáról. A tevékeny közösségének e módozata közös formája a terjeszkedés vagy feszülés létező jelenségének. A protoplazma a köhöz képest azonban végtelenül gazdagabb, tökéletesebb módon mutatja minden valóság e közös formáját. Nekünk mint legképződékenyebbeknek ezért nincs szükségünk arra, hogy mondjuk minden lehetséges formát önmagunkban készen birtokoljunk, hanem *logikai, gondolkodó* lények vagyunk, amennyiben célszerű totális jelenségben rendelkezünk azzal a készséggel, hogy önmagunkban kibontakoztassuk a variáció legkülönbözőbb módozatait, hogy minden formához mindenoldalú átmenettel rendelkezünk, úgy hogy a középtagok áttekinthetetlen kibontakozását rögzítve fogjuk át, tegyük szemléletessé, s így mindent mindenoldalúan kibontakozó ellentétében és különbségében *értsünk meg*. Organikus gondolkodó lényekként nem valamely misztikus, illuzórikus, tárgyyszerűtlen, haszontalan „tiszta forma” üres edénye vagyunk, hanem ez az *apriori-fölfogó* logikai lény, csak az önmagában *legképződékenyebb* totális jelenségeké, a mozgó-létező jelenség végtelenül gazdag variációjaként; röviden szólva: *logikailag gondolkodó* lény, kizárólag mint *protoplazmafunkció*.



fölmérje e mélységek rejtőző végtelen gazdagságát, a megismerés egy új világot bontakoztassa ki a szellemi pillantások számára, hogy a tudás nem is sejtett kincseit segítse a tudat napvilágára. Így Hegel számára a fogalom inkább minden *élet* princípiuma, a „leghatalmasabb és legelevenebb”, a benső világ végtelensége, mely számára nagyobbak és gyönyörűbbnek tűnik, mint a külvilág, minden nap- és csillagrendszerével egyetemben; mint az a bensőség, melyben minden individualitás és külsődlegesség lényegét egyúttal belefoglaltnak látja.

Egyébként már a régi metafizika fölismerte, hogy az igazságot csak gondolatokban lehet megragadni. Ez a viszony csak itt nyer tárgyi magyarázatot. Amennyiben itt a gondolkodást a maga objektivitásában, létalapjában szemléljük, ezzel megszüntettük a gondolkodás és lét külsődleges, alkalmatlan viszonyát, melyek — akár az olaj és a víz — összekeverhetetlenek, s a tudat számára mégis tárgyilag elszakíthatatlanként jelennek meg. Azután a gondolkodás valóságos, konkrét, elementáris alapjával — mely egyedül igazán létező jelenség, s nem a lét pusztá gondolati fantomja — együtt azon tárgyi szükségszerűségnek is le kellett lepleződnie, melynek megfelelően a létező végtelenként, örökként, egyetemesként, eszmeiként jelent meg; vagy inkább a lét *eredendő idealitása* kellett föltáruljon, úgy, hogy a lét maga eredendően ez az ideális és fogalmi, s nem mondjuk pusztán hamis külsődleges látszat következtében jelenik meg ilyenként. Az absztrakt módon rögzített lét fölbomlik eredendő idealitásában, s a filozófia így szükségképpen *abszolút*, a létet magában foglaló *idealizmus*. Ez a dialektika értelme, amennyiben föloldja a gondolkodás és lét közötti ellentétet, s e fölbontás absztrakt szempontból a fogalmak *kaotikus* meghatározatlanságaként és értelmetlen összezavarásaként jelenhet meg. „A fogalom álláspontja általában az abszolút idealizmusé, s a filozófia megértő megismerés, amennyiben benne minden, amit az egyébként-való tudat létezőnek és közvetlenségében önállónak tart, pusztán mint eszmei mozzanat tudatos.”<sup>103</sup> Érthető módon. Hiszen az absztrakt módon rögzített lét, mely föloldódott az absztrakt gondolkodás előfeltételezésének fölbomlásával, egyedül a másikjával szemben indifferens, közömbös szétetés. Az absztrakt materializmus és realizmus ezért a „valóságos valótlan ábrázolása”. Az eredendően valóságos, tevékeny vonatkozásában fölfogott, dialektikus átmenetében fölfogott lét egyedül a másikjától elválaszthatatlan, a maga valóságos kölcsönösségében és közösségében fölfogott, a másikjában önmagával összefüggő, az eredendően, kvalitatív természetének megfelelően átmeneti meghatározott és individuális. Ez azonban az a lét, mely örökkévalóságát és eszmeiségét, *értelmét* és *valóságát* csak ezen eredendő végtelenségében bírja.

A filozófiának mint ilyenek ezért egyáltalán nem kell annak a meghatározásával foglalkoznia, hogy miként viselkedik ez vagy az, az itt vagy ott külsődlegesen adott lét, hogy rendelkezünk-e ennek vagy annak a külsődlegesen adott valóságosnak a helyes, teljes leképezésével. A filozófia éppenséggel nem természettudomány. A filozófiának azonban azt persze meg kell határoznia, hogy miképpen kell megragadni a létet mint

<sup>103</sup> Werke, VI. köt., 315. o. [I. k. 255. o.]

olyat. Itt föl kell lebbentenie azt a fátylat, mely mögé az univerzum rejtőzik a természettudomány számára is, s az absztrakció fátyla mögött föl kell mutatnia az igazság Izisz-képét, eredendő eleveenségében. A természettudomány képtelen erre, hisz a gondolkodást csak, leghatalmasabb eszközként, arra használja, hogy a külsődleges-érzéki módon adottat individuálisan megismerje, s az eszköz ismeretének hiányában nem tudja elkülöníteni azokat a sajátzerűségeket, melyeket ez eszköz természetéről visz át az objektumokra, s így minden létet absztrakt gondolati hamisságban szemlél. Ezt az illúziót csak az a kutató tudja eliminálni, aki magát az eszközt is létező tárgyként kutatja. Mindent csak a gondolat fényében, csak ebben az organikus funkcióban ismerünk meg; hogyan tudunk azonban emancipálódni azoktól a tévedésektől, melyek együttjárnak ezzel? Ha az elementáris ősválóság és ez az organikus funkció valami alapvetően különböző volna, ha az egyikben nem volna adott a másik, úgy ez persze lehetetlen volna. Ekkor azonban minden megismerés alapvetően illuzórikus és lehetetlen lenne. Az utóbbi azonban csak az első komplikációja, melyben bírjuk, sőt egyúttal megtestesítjük az elementárisat, tetőtől talpig a természet létező ősjelensége vagyunk, s ezért egyben a totális, a szerveződés olyan funkcionálási módjai sincsenek kizárva, melyek létező jelenségében az elementáris, individuális egyben *mint ilyen* nem zavartatva a totális jelenséghez fűződő viszonytól, abban objektíve megjelenik. Sőt, az ilyen módozat minden objektivitás egyáltalában vett föltétele. Itt lehetetlen a tárgy újabb meghamisítása, amennyiben a tárgy, a gondolat itt közvetlen birtokunkban, a jelenség adott benső tényeként van, melyet mint ilyet kell vizsgálnunk, míg a külső objektum bennünk csak az érzéki észlelésen és gondolkodáson keresztül alakul ismerettárggyá, leképezéssé. *A logika* ezért egybeesik a *metafizikával* — „a gondolatokban felfogott dolgok tudományával, amely gondolatokat úgy tekintették, hogy a dolgok lényegességeit fejezik ki”.<sup>104</sup> Egyedül a gondolat azon kutatójának nyilatkozhat meg a lét végső titka, aki fölbontja a gondolatiság, az absztrakció sémáit, aki így visszamegy az eredendően elementárisra mint olyanra, a *gondolat* őslényegére. Descartes *cogito ergo sum* megállapítása így tesz szert beteljesült értelmére. Csak a gondolkodás leplét meghaladva hatolunk el az eredendő léthez. Csak amennyiben föloldódik a megismerés megvalósulását szükségképpen megelőző kísérteties álomkép, az univerzális totális jelenség fata morgánája, mely mint ilyen ellentétbe kerül minden természet eredendő individuálisával, csak annyiban oszlik el az a látszat, mely elrejti az elementáris, eredendő létező jelenséget; s válik nyilvánvalóvá a fölszabadított gondolat fényében a dolgok magábanvalója és őslényege, melyet hiábavalóan keresett és áhított a múltbatűnt világ.

<sup>104</sup> Werke, VI. köt., 45. o. [I. k. 67. o.]

Azok a formák, melyekben a hegeli filozófia továbbhalad — a filozófia alap-problémájának megfelelően, ahogyan azt Hegel fölfogta —, nem pusztán szubjektív formák, hanem ilyen meghatározott gondolati formákként az objektív és szubjektív, a gondolkodás és a lét azonosságát adják. Objektív gondolatok, a magábanvaló dialektikus világfolyamat mozzanatai. A szubjektív az objektív, a megjelenő maga a magábanvaló. Hegel ezt az eszmét a maga egész éles, kibontatlan konzekvenciájában ragadta meg, és a szublimált jelenségvilágra, az absztrakció árnyékvilágára alkalmazta. A gondolati sémák, a szubjektív tudat ez „árnyékai” Hegel számára közvetlenül egyszerűen magábanvaló hatalmak, nem pusztán a tudat, hanem a mindenség *őshatalmai, ősalakjai*. Hiszen az abszolút logika, kategoriális soraival, a magábanvaló ősfolyamat maga, melyből a *természet* dialektikus fejlődésben genetikusan létrejön! Nem pusztán számunkra, nem pusztán szubjektív módon, nem! éppannyira magábanvalóan és objektívan. Hiszen a szubjektív és objektív ellentéte az eszmében, sőt magában a tiszta létben is immár meghaladott; a lét már maga is egyszerűen a „meghatározatlan gondolkodás”, s a szubjektív és objektív abszolút azonossága — Fichte és Schelling alapelve — az a kiindulópont, melyből egyedül nyer értelmet Hegel filozófiája, az első tételétől az utolsóig.

A logikai, az egyetemes, a közös persze a lét vagy jelenség legegyszerűbb alapjának természetében rejlik. Hegel filozófiája ezt a maga teljes mélységében megragadta. Ám azok a formák, melyekben a létező, az elementárisan megjelenő, az érzéki e magábanvaló egyetemessége kibontakozik, egy totális jelenségben, a szellemi tudatban, az individuum számára, *specifikusan szerves* — bár itt éppily objektív módon létező — formák, melyeket (a jelentés e meghatározásának kimondott hangsúlyozásával) specifikusan szubjektív formáknak nevezhetünk. Ezek tehát olyan formák, melyek szerveződését és komplikációját a konkrét filozófiának, az adott szellemi totális tényeknek megfelelően, tárgyyszerűen kellene bemutatni és kifejteni. Ahol azonban hiányzik ez a konkrét kibontás és részletezés, ott elvész a különbség az itt hangsúlyozott speciális *szubjektív* formák, valamint a gondolat magábanvaló, éppenséggel *tárgyi* jelentése között; hiszen így a gondolati objektív érvényességének egész kibontatlan és meghatározatlan állítása marad. Ott az absztrakt gondolati sémák — az emberi szerveződés e szubtilis termékei — halmazódnak föl a *világ* önmagukat dialektikusan meghatározó *őshatalmaiként*, ahogyan az a hegeli filozófiában is történik.

A hegeli filozófia annál is könnyebben keríti hatalmába az erre hajlamos elméket, mivel „a kezdetnél kezdi”, és kiindulópontjává éppen minden igazságok e legmélyeb-  
bikét, a gondolat és a közvetlenség azonosságát teszi. Ez a *tiszta lét*. A gondolkodó éppoly tudatosan, közvetlenül, individuálisan tartja szem előtt önmagát, mint amilyen tisztában van azzal, hogy absztrakt módon gondolkodik. A gondolat és a közvetlenség sajátosságai itt legtöbbször egybeolvadnak és összekeverednek. A szemlélő úgy hiszi, hogy a létet magát, a közvetlent, saját önmozgásában éppúgy maga előtt bírja,

mint gondolkodását, melyben az megjelenik. Itt azonban éppúgy megjelenik az absztrakt színezet — melyet a közvetlenségnek a gondolat kölcsönöz — és a közvetlen eredendően konkrét természeté közötti ellentmondás.

A gondolkodó számára létként mármost csak az egyetemes, ellentét nélküli, mindent magában foglaló és így egyedül változatlan érvényes. A változás és tevékeny átmenet épp a valóságos, létező jelenség örök jelenbelije. Ez a rejtett, *dialektikus* alapelem. Ezt az egyszerű és nagy igazságot az absztrakt gondolkodás azonban csak negatív módon tejezi ki. A tevékeny változásban itt átmeneti csak az *elementáris*, amely, mint ilyen, épp az előfeltételezett, elvontan rögzítő logikai gondolkodás totális jelenségében nem áll fönn állandóan, hanem eltűnik, elmerül az absztrakcióban, akár egy óceánban. Az individuális, absztrakt módon rögzített lét igazsága ezért inkább ez, a tiszta gondolat meghatározatlanságában eltűnő, a *negatív*, a *semmi*, vagy, meghatározottabban szólva, a konkrét, elementáris létnek — mely elementárisaként elmerül a mindent összekapcsoló gondolkodásban — a semmije.

A gondolat absztrakt rögzítése számára, sőt az emlékezetbeli szemléelő megőrzés számára — mely megőrzött képeit múltbeliekként épp a rögzített változás mindent átfogó egységében, épp tisztán gondolatiként őrzi meg — valóban úgy tűnik, hogy a lét elmerül a semmiben. Ez a kép mégiscsak volt, mondják majd; s immár nincs többé. A nem-lét gondolati szörnyiszüleménye, úgy tűnik, így egészen objektív formát és érvényességet nyer. Valójában e rögzített, földézett kép, hasonlóan minden tevékeny átmenethez, csak a totális jelenség átfogóbb körvonalaiba való átmenetben nyer relatív rögzítést, végső soron azonban nincs rögzítve. Minden szemlélet „tartalma”, az észlelés azonban a *nem-szemléletes, átmeneti*, önmagában éppenséggel nem rögzített; csak a *szintézis*, a *forma* adja a *szemléletet*. A valóságosnak ez az átmenete azonban sohasem múltbéli, hanem örökké jelenvaló. Ezért kézenfekvő a tévedés, ha a semminek és az elmúlt-létnek mint olyannak — az emlékezés e totális jelenségétől eltekintve — jelentést tulajdonítanak. Ez, mint ilyen, csak ebben a vonatkozásban, az agy komplikált funkcióinak játékaiként értelmes, valójában pedig csak az átmenetien tevékeny jelenvaló. *Ezért Kant tanítása a tiszta formák szubjektivitásáról persze egészen objektív, organikus jelentéssel és jogosultsággal rendelkezik.* Az egyáltalában vett *tiszta* tér, *tiszta* idő, *tiszta* absztrakt formák — erről az absztrakt oldalról tekintve — specifikusan organikus formák, s ezért illúzió, ha ezeket mint ilyeneket az elementáris őslét-jelenségnek tulajdonítják. Az átmenetét persze, miként azt már kifejtettük, lehet ellentmondóként állítani, s ott kell ellentmondóként állítani, ahol az absztrakt gondolat rögzítése hamis előfeltevéssé, *metafizikai entitássá* válik, s ahol az átmeneti jelensége mégis *van*, vagy, helyesebben szólva, elementárisan van. Az absztrakt tudat vagy egyáltalában nem éri el ezt az oldalt, vagy egyszerűen illuzórikusként tolja félre, nem akarja látni, hogy bújócskát játszik önmagával, egyszerűen eltagadja — ezért itt még nem lép föl ez ellentmondás tudata. Hegel mindkét oldalt megragadja, anélkül azonban, hogy eljutna a konkrét-individuális megoldásig. Ezért csak az ellentmondást, nem pedig annak valóságos fölbomlását tartja érvényesnek. Mert a dialektikus kifejtés körforgása csak *filozófiája principiumaként*, a mozgó dialektikus mozzanat a

minden szakaszban *önmagát megőrző ellentmondásként* van jelen, melyet filozófiája ezért csak *tendenciájában*, ám nem valóságosan bont föl.

A *valamivé-levés* kategóriája mármost az individuális rögzítettnek ezt, a valóságos átmenettel szembeni játékát mutatja, oly módon, hogy a gondolkodásban ez az átmenet a semmiből való létrejövésésként és valamivé-levésésként, keletkezésésként és elmúlásésként jelenik meg. Amennyiben tehát Hegel *Logikájának* három első kategóriája közvetlenül hozza tudatra az absztrakt módon rögzített *gondolati-közvetlennek* ezen elvi önfelbontását, a magasabb tiszta absztrakcióban egyrészt, ugyanakkor a konkrét, valóságosan létezőben másrészt, tehát a filozófia általunk bemutatott alaplényegét, úgy ez a kezdet — mely a fogalmak önmozgása kézzelfogható, közvetlen demonstrációjának látszik — első pillantásra megnyerőként és meggyőzőként hat. Valójában, úgy tűnik, a kezdet azt mutatja, hogy az absztrakt-közvetlennek — a gondolatban önmagát dialektikusan fölbontóként, meghatározatlanként — át kell mennie a teljesebb lét- és gondolatmeghatározáshoz, mely *valamivé-levésésként* s továbbá *jelenvaló-létként* mutatkozik. A gondolatilag rögzített közvetlennek ezt az elvi önfelbontását mármost — melyre egyrészt a teljes absztrakt meghatározatlanságban, másrészt a konkrét, valóságos létezőben kerül sor — persze minden tudatban ki lehet mutatni, s a dialektika alapigazságának kifejeződéseként csak a gondolati tartalmi, érzéki, konkrét alapigazságát fejezi ki, azt a nagy igazságot, melyet a jövő filozófiájának épp organikus megismerésésként kell kibontakoztatnia. A hegeli logika kezdete épp ezen igazság kifejezéseként gyakorol oly ellenállhatatlan hatást.

Hegelnél azonban e gondolati formák, absztrakt formákként, ismét csak a közvetlen létbe vetítődnek, miként a régi metafizikában. Így eshet meg az a különös színjáték, hogy Hegel filozófiáját — mely oly magasan áll Kant fölött — sok mai kantianus visszaesésnek tartja a régi metafizikához. A gondolati, ismét, épp *létezőként* előfeltételeződik, mégha negatív, dialektikus, ellentmondó formában is, mely éppoly föltarthatatlanul mutat konkrét fölbomlása felé. Éppúgy *nem-létezőként* is tételeződik. Hegel az absztrakt, konkrétban való fölbomlásának *problémáját* minden absztrakciónál *absztrakt természetük absztrakt negációja* formájában, *valóságos* fölbomlás eredményeként veszi. Eljárása közelebről a következőképpen fest. A dialektikusnak, minden absztrakciónál, csak annak absztraktságát, egyoldalúságát kell kiemelnie és konstatálnia, azt, hogy ezek nem a mindenoldalút, ellentét nélkül, „abszolút”, valóságosat, igazán létezőt, hanem hogy csak e létező árnyékait képezik, melyek csak egyes oldalakat mutatnak föl; míg a konkrét alakítás más oldalai éppily lényegesek. Ez azonban egy teljességgel negatív eljárás. Amennyiben a konkrét valóságos a mindenoldalú, úgy a konkrétnek tetszőleges oldalát lehet, váltakozva, lényegesként kiemelni, s a tetszőleges új formákhoz való átmenet ezért általánosságban éppoly külsődleges, mint önkényes lesz, mert épp e konkrét marad a külsődleges, nem-bizonyított, a „negativitás” kísérteteként háttérben rejtőzködő, nem-látott, rejtett. Az egész így kínai árnyjátékra hasonlít, ahol az a látszat, hogy az árnyékok önmaguk terjeszkednek ki és húzódnak össze s változnak, ahol a filozófus ezermesterként a háttérben mozgatja a valóságos figurákat. Hiszen épp az absztrakciók ez árnyait és

fölbomló játékokat hozza létre. Ami a dialektika ezen árnyjátékában új alakként sokkal inkább visszajára fordul, semmint megjelenik, az ismét csak árnyként mutatkozik, éppúgy ismét elpárolog, dialektikusan fölbomlik, mint minden előbbi. A konkrét mindenoldalúság hiánya jelenti fölbomlását. Ez a konkrét pedig az elővilágító cél; ez a rejtett, mindent elemésztő tűz az absztrakció füstfelhői mögött. Így, úgy tűnik, minden el akar tűnni ebben a konkrétban. Ám ami itt valójában eltűnik, az a konkrét maga. A filozófus ezért, ahelyett, hogy az örökké eleven valóságok birodalmába kalauzolt volna, ismét csak Platón barlangjába vezetett, ahol, az absztrakció láncába verve, csak árnyékokat láthatunk. A fölbomlott a gondolat tulajdonképpeni objektívja. Amennyiben azonban csak jelzik, követelik, de nem fejtik ki e pozitív fölbontást, úgy a lét ősalakjaként az ily módon fölbomlott, „dialektikusan mozgó” gondolatok számítanak. A tendenciát így mint művet, a szándékot mint beteljesülést, a valóság absztrakt árnyát pedig mint a valóságot magát veszik. A hegeli dialektikus fölbontás így az absztrakciónak önmagával folytatott becsapási játékává válik. Nem a hegeli abszolút negativitás által valóságosan soha el nem ért konkrét, hanem maguk ezek az absztrakt formák, mint ez a fölbontott-fölbontatlan, „létező—nem-létező” prezentálódnak a folyamat — ahogyan azt Hegel fölfogja — *önmozgatójaként, konstituálójaként, elementárisaként*. Ez a hegeli dialektika alapvető illúziója.

A kategóriák, absztrakt—negatív dialektika általi létrehozásának legragyogóbb látszatát, mint láttuk, a logika kezdete kínálja. Ez a kezdet azonban éppily fényesen illusztrálja az absztrakt-dialektikus princípium gyöngeségét, amennyiben az *produktív* előrehaladást akar tételteni.

Az eddigiekben azt próbáltuk meg bemutatni, hogy a gondolati formák dialektikus fölbontásának lényege persze, amint azt Hegel akarja, az absztraktnak konkrét lényegébe való behatolás, s hogy e konkrét azonban minden *absztrakt* konkrétnek érzéki alapja, mely alap persze önmagában mozgás, tett, élet, átmenet, s hogy Hegelnél azonban hiányzik a tökéletesen konkrét megragadás, s hogy számára a konkrét csak az absztrakció fátylán sejlik át, mint gondolati formáinak valóságosan eredendő lényege. Amennyiben itt nem lehet a gondolatit tudományosan fölépíteni ebből a konkrét elementáris alapból, úgy ez a közös alap csak a meghatározatlanlanként, az egyes absztrakciók különös, speciálisan részletezett sajátosságainak elenyészeseként és összerosódásaként jelenik meg, és egyúttal mégis azon közösként, melyben az absztrakció, mint ilyen, földoldódik, *megolvad, és folyékonyá* válik, átmegegy másikká. Amennyiben ez az elementáris közös alap — melyből a tiszta formák egyáltalában fölépülnek — nem jelenik meg Hegel látókörében, s amennyiben csak azok az absztrakciók lépnek határozott világossággal a filozófiai tudatába, melyeknek föl kellene oldódniuk, úgy az a látszat keletkezik, *mintha az absztrakciók önmagukat bontanák föl és teremtenék meg*, úgy ezek levegőben lebegő, önmagukat misztikusan változtató, ellentmondásos alakokként jelennek meg. Ellentmondóként jelennek meg; mert itt nem pusztán az eredményként létrejöttek, hanem egyben az egyszerű, produktív, teremtő alapnak is kellene lenniük, amelyből gondolatokként lépnek elő. Így abban a sajátos színjátékban van részünk, hogy az *absztrakt az érzékinek és*

*konkrétnek minden predikátumával együtt jelenik meg*, s ez olyan módozat, melyben mindeme formáknak a naiv absztrakt tudat számára — mely az absztrakciókat egyszerűen konkrétként veszi és sematizálja — *idegenszerűként, zavaróként, misztikusként* kell megjelenniük. Hisz az olyan predikátumok, mint az „átmeneti”, „tevékeny”, „konkrét”, „eleven”, „másikában önmagával összekapcsolódó” — vajon nem az érzékinek, a tevékenynek és szenvedőnek, az önmagát a másikban megtalálónak, az észlelőnek, nem a feszültségnek — a maga eleven közösségében való — predikátumai és sajátosságai? *Az érzékiként fölfogott absztrakt a hegeli dialektika titka. Az érzékít* azonban Hegel ugyanilyen nem-sajátságú módon ragadja meg; ez nála nem az önmagában meghatározott érzékiség, hanem inkább az absztrakció, a tiszta gondolkodás, melyben eltűnik minden individuális érzékiség. Ez, az absztrakció és érzékiség között való lebegés, az absztraktnak ez a konkrétban — mely azonban éppígy inkább a konkrétnek, érzékinek, individuálisnak az absztraktnak, tisztán gondolatiban való légiessé válása — való önfelbontása adja a hegeli dialektika egész lényegét és titkát. Egyedül így nyer megvilágítást a hegeli dialektika, minden sajátosságában, művei fölépítésének nagy körvonalaitól a kifejtés legfinomabb részleteiig.

*A lét és nem-lét azonosítását* Hegel csak azáltal viszi végbe, hogy tulajdonképpen meghatározatlanságban légiessé teszi a speciálisan gondolati meghatározottságot, mely a tiszta lét gondolati funkciójában rejlik. *A lét* azonban, ahogy Hegel akarja, éppoly kevésbé pusztán „meghatározatlan gondolkodás vagy szemlélés”, mint ahogy egyszerűen a semmi sem az; ez sem itt találja teljes meghatározottságát. Mindkettő egészen meghatározott gondolati funkciókat, szellemi formákat jelent, melyek önmagukat mint ilyeneket határozzák meg, s választják el minden mástól és egymástól, s a többi formától nem pusztán „meghatározatlanságukban” különböznek. Hegelnek tagadnia kell a két absztrakció igen éles, a közönséges tudat számára szembeötlő különbségét, egyszerűen a meghatározatlanságig kell összemosnia, hogy lehetővé tegye absztrakt-dialektikus előrehaladását, melyre egyszerűen, érzéki alap nélkül, absztrakciótól absztrakcióig, mondhatni a levegőben kerül sor. Hegel persze túlságosan éleselméjű ahhoz, hogy ne lássa ezt a különbséget; azonban filozófiájának — mely nem tud az absztrakciók konkrét megkülönböztetésével, konkrét fölépítésével szolgálni — gyöngeségéből és szűkösségéből inkább erényt és fennsőbbiséget próbál kovácsolni, mivel úgy véli, hogy az nem a logikához, nem a gondolat és a világ *igazi* lényegéről szóló tanításhoz tartozik, hanem a szubjektív pszichológiához, a nem-igaz distinkciókkal kóválygó pusztá *vélekedés* területéhez. „Azt véljük, hogy a lét inkább a teljességgel más, mint ami a semmi, és nincs világosabb, mint abszolút különbségük, és semmi sem látszik könnyebbnek, mint e különbség megállapítása. De éppoly könnyű meggyőződni arról, hogy ez lehetetlen, hogy kimondhatatlan. Akik kitartanak a lét és semmi különbsége mellett, ám mondják meg, miben áll ez a különbség. Ha a létnek és semminek valamilyen meghatározottsága volna, amelyben különböznek egymástól, akkor, mint említettük, meghatározott lét és meghatározott semmi volnának, nem a tiszta lét és a tiszta semmi, amilyenek még

itt. Különbségük tehát teljesen üres, a kettő mindegyike egyformán a meghatározatlan. Ez a különbség tehát nem öbennük van, hanem csak egy harmadikban, a *vélekedésben*. De a vélekedés a szubjektívnek egy formája, s nem tartozik a fejtegetésnek ebbe a sorába.”<sup>105</sup> Persze magának a meghatározatlannak is szert kell tennie meghatározásra, s ennyiben a *meghatározatlan létnek* magának is meg kell határozódnia a meghatározott konkrét létből az érzéki meghatározott variációs funkcióinak totális jelenségében. Hegel azonban ezt a meghatározottságot csak mint *korlátozottan egyes* képes fölfogni. A gondolkodás alakjai Hegelnél — épp amennyiben sajátos organikus komplikációs módjuk, melyben egyedül jelennek meg különös meghatározott absztrakciókként, leleplezetlen marad, s funkciójuk mégis objektív *létezőnek* számít — egyszerűen a *lét ősalakjait* képezik; a gondolkodás és lét viszonya nála tehát a *közvetítetlen*, közvetlen azonosság; dialektikus közvetítése ezért illúzió. A szubjektív gondolkodás persze — az érzéki, feszültségeltel saját gazdagságának és összefüggésének átfogó, totális jelenségben, földézett, egységes megjelenítéseként — a lét legsajátabb lényegének konzekvens, tárgyyszerű ábrázolása, s a gondolkodás egyetemes, éppenséggel objektív érvényességgel rendelkezik. Azok a különös formák azonban, melyekben a gondolkodás egyoldalú formavonatkozásokat léptet elő, a totális jelenség fölépítésébe, a gondolkodó *organizációjába* esnek. Ezek a *különbségek* a maguk egyoldalúságában ezért épp a *szubjektívat*, a gondolkodást speciálisan megilletőt alkotják, amit Hegel előkelően a vélekedéshez utasít. Ám ez az előkelőség inkább filozófiájának tehetetlensége, melyből hiányzik a gondolkodás tökéletes konkrét meghatározása. Mert ez az *elementáris, közvetlen* — mellyel Hegel kezdeni akarja a létben, s melybe az absztrakt gondolkodás belevetítette azt az eredendő meghatározatlanságot — eltekint ettől a *speciális szerveződéstől*, melyben ez a közvetlen éppen mint sajátosan meghatározott „meghatározatlan” jelenik meg, eltekint a szubjektívat képező absztrakt formameghatározottság egyoldalúságától. A *lét* így — anélkül, hogy meghatározott lét volna, pusztá kategóriaként — nem pusztán a semmivel, hanem mindenekelőtt a gondolkodással kerül ellentétbe. Ez az ellentét persze épp Hegelnél *elvileg* föloldatlan; hiszen ez a gondolkodó az absztrakt dogmatizmus titka mögött áll, mely nem látta, hogy tiszta, holttá merevített léte — gondolati fantom. Ha mármost a létet magát ebben a tiszta formában, magát mint gondolati fantomot, s még mint a komplikált gondolati funkciónak az elementárisra, valóságosan közvetlenre való sajátos vonatkozását vesszük, úgy épp az érzéki e kiemelését — e látszatot, mely épp a gondolkodási funkciót láttatja elementárisként, szilárdként, eredendőként — kell föloldani ebben a sajátos funkcionális viszonyban, ahol tehát a gondolkodásnak a lét formájaként való fölfogása élesen elválik attól az értelmezéstől, mely a gondolkodásban szubjektív gondolatot lát. Mondjuk, az a tétel tehát, melyet itt fölvehetnének ellenünkben, hogy a lét, a közvetlenség, ellentétben áll az — önmagát gondolkodásként tételező — gondolkodás közvetítésével, föloldódik Hegel rendszerében, amennyiben, végső soron, a lét önmagát inkább mint a

<sup>105</sup> *Logik*, I. köt., 91. o. [I. k. 67. o.]



dialektikusan közvetítettet, közvetlenségét tehát, egész helyesen, mint illúziót mutatja föl. Hegel azonban éppen *ezt* a különbséget mossa el — mely, ahogy Hegel állítja, speciálisan a szubjektivitásba és vélekedésbe, ahogy pedig mi mondjuk, az organizációba esik —, és *a létnél is előfeltételezett szubjektív-objektívításban* vagy a gondolkodás és lét *közvetítetlen* azonosságában a speciális különbségeknek az abszolút meghatározatlanságában való ugyanazon elsüllyesztését és összemosását adja, amit a *Fenomenológia* Bevezetésében oly találóan kritizált Schellingnél. Az, amit félretol és a vélekedés területére utasít, éppen az absztrakt gondolkodás sajátos meghatározottsága tehát, pontosan a legérdekesebb, és itt egyedül ennek a kérdésnek a megoldásában rejlik a gondolat lényegének és rejtélyének nyitja. Az az út persze, mely ehhez a megoldáshoz vezet, ekkor nem vezetne az absztrakciók — melyek, absztrakciókként, Hegelnél nem halnak el, konkrétként viszont életképtelenek, s így kísértetiesen, megváltatlanul ítéltetnek az absztrakció halála és az érzékiség élete közötti lebegésre — pusztá lebegéséhez, fölbomlásához és megjelenéséhez, hanem ez akkor az absztrakt gondolati formáknak, a maguk minden finom sajátosságaiban, az elementárisan érzeki létből és annak csodálatosan bonyolult szerveződéséből való fölépítésének útja volna; s ez olyan mű volna, melyben a filozófia nem pusztá árnyjátékot űz az absztrakciókkal és fantáziálgatásokkal, hanem kéz a kézben a fejlődő természettudománnyal, az anatómiával és fiziológiával, folyamatosan szigorú tudományos *kutatásban* teljeseedik be; e mű meghaladja az egyes erejét, szükségképpen az emberisége, s így immár nem valamely filozófus privát szisztémája; ez lesz a föladat, melyen számtalan generáció és évezred fog világos fejjel és tudatosan továbbmunkálkodni.

Hegel tanításának ezen alapvető hiányosságát végig lehet követni egész rendszerén. Mindenütt igen helyesen adódik az az észrevétel, hogy az egyes, az adott, maguk a dolgok közömbösek a gondolkodás különböző vonatkoztatási módjaival szemben; hogy ezek a különböző formák, melyek hol izolálódnak, hol vonatkoztatnak, ugyanarra vonatkozóan egész egyenletesen érvényesek, s így a valóságban ellentmondásoként oldódnak föl. Ugyanaz számít *azonosnak* és *nem-azonosnak*, *egyenlőek* és *nem-egyenlőek*, *pozitívnak* és *negatívnak* stb. S itt semmit sem segít a külső, absztrakt vonatkozások váltása. A térbeli például, minden pontjából, teljességgel kívül van önmagán, s mindenütt mégis azonos önmagával; éppígy az idő, ahol nincsen szilárdnak maradó mozzanat. A szilárd vonatkozásoknak, végső soron, sehol sincs *reális támasza*. Az önmagában éppenséggel különböző éppolyan ellentmondó, amilyen valótlan és semmi a holtta merevített azonosság. Hegelnél, akár a régi metafizikánál, a gondolkodás formáinak mármost egyszerűen és minden további nélkül kell érvényességgel rendelkezniük a lét formáiként, egyszerűen a lét és gondolkodás azonossága tételezésének köszönhetően. Ez az ellentmondás — melyet Hegel fedezett föl, s melyet azután a rövidlátó absztrakció egyszerű-naívan a szeméretett — közelebről tekintve persze abban rejlik, hogy a *variáció és egyetemesség funkciói minden további nélkül átvivődnek az egyszerű individualitásra, a létre, a dolgokra*. „A kizárt harmadiknak tétele a meghatározott értelemé, amely az

ellentmondást távol akarja tartani magától, s épp azzal, hogy ezt teszi, elköveti. E szerint  $A$  vagy  $+A$ , vagy  $-A$ ; ezzel már ki van mondva a harmadik, az  $A$ , amely sem  $+$ , sem  $-$ .<sup>106</sup> S ez csak annyit mond: a meghatározatlanul individuális, a létező, az  $A$  nem a pozitív vagy negatív kategóriájának meghatározott, absztraktul totális funkciója, s mégis e gondolkodás ismét csak az  $A$ -n, a *léten*, mint annak gondolkodásán rendelkezik értelemmel. A kanti filozófia itt arra a következtetésre jut, hogy ezeknek a formáknak semmi dolguk az individuálissal, létezővel, eggyessel, hogy nem járulnak magukhoz a dolgokhoz, hogy pusztán szubjektív formák. Hegel számára — aki látta ezt a benső ellentmondást, e vak egyoldalúságok egész benső tarthatatlanságát, s az individuálisat és egyetemeset, empiriát és gondolkodást egész helyesen principiálisan azonosította — ez azt jelentette, hogy ez az ellentmondás, az individualitásnak és általánosságának ez a káosza éppen a dialektikusan önmagát mozgató összsubjektum és összszubsztancia. A fönti példákból ismételtelen látjuk, hogy Hegel miként súlyesíti a különböző gondolati meghatározásokat csak meghatározatlan közös elemekbe, miként mossa őket össze, s mulasztja el az individuálison való demonstrációjukat. Számunkra a föntieknek ezért az az értelme, hogy a gondolati persze csak az individuálisnak kifolyása és elválaszthatatlan szintézise, s hogy az individuális maga persze lényegileg egyetemes és logikai, és hogy, mint Hegel akarja, a gondolat és az érzékiség nemcsak pusztán külsődleges-formálisan, hanem szubsztanciális és tartalmi módon függ össze; s hogy az individuális totális aktusainak speciális szerveződése nem keverendő össze az elementáris érzékivel, hanem hogy a filozófusnak a gondolati formákat tudatosan elemeiből kell reprodukálnia és a szellemben újra megalkotnia.

## IX. A HEGELI RENDSZER ARCHITEKTONIKÁJA

Láttuk, hogy az absztrakciók egymáson-kívüli genetikus fejlődése a hegeli filozófia történetileg szükségszerű tévedése, s hogy ennek következményeként Hegel absztrakt módszere ismét kitarja a bölcsélet kapuit az önkényesség előtt. Ezen önkényességet nem pusztán kiemelkedő tanítványainak Hegeltől sokban eltérő szisztematikájában látjuk, teret nyer magánál a filozófusnál is; hiszen Hegel is sokszor változtatott rendszere tagolásán. Másrészt mégis konstatálnunk kell, hogy Hegel rendszere nagyjából és egészében véve — egész kialakítása vezető alapeszméjének köszönhetően, mely minden részét áthatja — nem a vak önkény játéka, nem pusztán arabeszk-szerű beosztás, hanem a filozófiai ábrázolás csodálatos műremeke, melynek tökélyét senki sem érte el, sem előtte, sem utána. Ezért szempontunkból — mely föltárta számunkra a hegeli dialektika hiányosságait mélyebb alapjaiban — további föladatot képez, hogy e tanítás fényoldalát is benső szükségszerűségének megfelelően világítsuk meg, hogy valóban objektív képet adjunk róla.

<sup>106</sup> *Encyclop.*, § 119.

Az egyes gondolati meghatározásnak csak *a gondolatok rendszerében*, nem pedig holt-merev képződményként van értelme. Ez Hegel nagy alapgondolata, mely minden absztraktnál, egységesnél a kifejtendő, ellentét nélküli totalításra, és ezzel a konkrétára utal. A gondolatok, saját természetüknek megfelelően, a totális gondolati építmény — melynek mozzanatait képezik — nagy egészébe sorolódnak, éppen mert az absztrakt értelme, igazsága a konkrét; az egyoldalú értelme a mindenoldalú, mindent magában foglaló, ellentét nélküli. E minden gondolatot összekapcsoló vonatkozás kulcsa, a cél, melyre mindannyian utalnak, maga a konkrét igazság, melynek saját funkcióikban kell megmutatkoznia és föltárulkoznia. Ezen igazságnak, minden dialektika alapigazságának a kibontakozása, az egyetemes konkrét, az individuális valóságának leleplezése, a gondolati individuálisan létező természetének kibontakoztatása — egyre tökéletesebb szinteken, melyek a közvetlenség szűkebb körétől az eszme átfogóbb perspektívájához emelkednek —, ez kell legyen Hegel rendszerében, ami a gondolatok tárgyszerű vonatkozásaként ábrázolódik. A rendszer mindenütt jelentkező *hármastagolásának* magyarázata szintén itt rejlik. A fölépítés mindenütt a vonatkozó szellemi forma közvetlenségével kezdődik, majd átmegy a vonatkoztatáshoz és a szintetikus közvetítéshez, mely még külsődleges marad, és a *totalitásbeli* mozzanatok elválaszthatatlan szintézisének kifejezésével ér véget. Már a *Fenomenológia* tárgyalásakor láttuk, hogy a rákövetkező formák miképpen bontakoztatják ki az absztrakt létben mondhatni látens konkrét természetet, a tevékeny átmenetét és vonatkozását egyrészt, s egyetemességét másrészt, s hogy így fokozatosan és szakaszosan kifejezésre juttatják *a létben elidegenedő gondolatot*, s hogy állandóan egyre elevebb, konkrétabb és átfogóbb módon bontakoztatják ki ezen absztrakt lét még merev holt formája vonatkozásainak és elevenen tevékeny átmenetének benső gazdagságát. Minden absztrakció genezisének e benső törvényét Hegel mindazonáltal nem fejt ki az egyes gondolati formák genetikus fölépítésében és tökéletes konkrét meghatározásában; ennek ellenére „általánosságban”, egész rendszere fölépítésében, a totalitás áttekintésében — melyhez (a harmonikus széphez erőteljes kifejezést találva) az egyes szellemi formák csoportosulnak — kifejezi ezt egy zseniális pillantással. Végso soron persze megáll *a kész gondolati formák előfeltételezésénél*, melyek azonban kristálytisztan áttekinthetőséggel utalnak egymásra, és szisztematikus csoportosulásban, egymáshoz benső vonatkozásban állva, ebben a totalításban hirdetik minden dolog rejtett törvényét, s az absztrakció fátylai mögül elővillantják minden gondolkodás őslényegét és geneziséét. Az önmagát beteljesítő, kész gondolkodás zseniális áttekintése — melynek alakzatait, egy mondhatni impozáns gótikus katedrális szilárd, kristályhoz hasonló oszlopait és tornyait a filozófus azonnal végtelenül jelentőségteljes, harmonikus egységgé tudta alakítani — éppen az, melyben minden egyes gondolati forma rejtett lényegének és minden gondolkodás genezise rejtett törvényének esztétikailag szép kifejezést kölcsönzött. Nem is tudjuk, mit kellene Hegelnél inkább csodálnunk: a kifejtés zseniális erejét és mélységét, ami az egyesben, még az absztrakt burkon keresztül is, a gondolati formák tárgyilag konkrét lényegét mindenütt csodálatosan láttatni engedi, vagy az áttekintés nagyszerűségét, mely az egyes

gondolati formákat világnézeti egésszé alakítja, s ebben klasszikusan fejezi ki minden gondolatnak e rejtett, konkrét-individuális mélységeit.

Bármily illuzórikus is Hegel nézete az absztrakciók létrehozásáról, rendszere fölépítésének mikéntje — ahogy azt már a logika kezdetével kapcsolatban láttuk — a legszorosabban összefügg a dialektika igazi lényegével. Hiszen ez mégis az a nagy alapgondolat, mely az egész fölött lebeg, és az egészet mint ilyet alakítja. Ez magyarázza Hegel rendszerének fő tagolását is. A tiszta általánosság elemében mozgó *logika* adja a kezdetet; azután az absztrakt, külső egyessé-válásban mozgó *természetfilozófia* következik, majd végül a *szellem filozófiája*, mely az individualitás és általánosság abszolút egységét mutatja. A logika tagolásában ismét az absztrakt közvetlent tárgyaló tanítás a *létről*, ezen absztrakt rögzítés *lényegi* vonatkozásairól szóló tanítás, valamint a tanítás a mozzanatok általánosságáról mint *totalitásról*, a fogalomról szóló tanként, kap helyet. Hasonló módon, a természetfilozófiában a külsőlegesen maradó tömegekkel foglalkozó *mechanika*, a mindent átszövő és átható vonatkozásokat tárgyaló *fizika*, s végül a magasabb individualitás mozzanatainak elválaszthatatlan egységét vizsgáló *organika* tanításai állanak egymással szemben. Az organikus végül az egységként megjelenő egyetemeshoz emelkedik, mely, mint ilyen, magában- és magáértvalóként a szellem totális jelenségében manifesztálódik. A szellemet ismét a *szubjektív szellemen* közvetlenként, az *objektív szellemen* pedig társadalmi vonatkozásaiban ragadják meg; végül az *abszolút szellem* — minden szellemfejlődés ez abszolút céljaként, a történelem céljaként, az önmagát ellentét nélküli öröklétként és szellemiségként megismerő szellem — az emberré-válás során a *művészetben*, a *vallásban* és a *filozófiában* valósítja meg önmagát. A szellem eszméjét így egyben a filozófiai kutatás végcéljaként, „leggazdagabbként és legkonkrétabbként”, a természet egyessé-válásaként és a logikai-általános sematikáját ellentét nélküli magábanfoglalóként ragadják meg, azon egyetemességként, mely mindenben *önmagát* valósítja meg, és azon individualitásként, mely önmagát mint az általánost, eszméjét, igazi lényegét, és azt, amit gondolkodásában és szeretetében tökéletesként fogott föl, a csillagnyi végtelenségekben saját elválaszthatatlan, halhatatlan életeként és örök újjászületéseként tudja. A szellem formáinak csodálatos fölépítését így átfogó totalításban látjuk beteljesülni, ahol az egyszerű absztrakt formák egyre magasabb konkrét formákra vezetnek, ahol a korlátozott forma egyre gazdagabb egyetemes perspektívává bontakozik, s az egész minden egyes rejtélyét tükrözi vissza magában és hirdeti. Föladatunk természetének megfelelően a nagy körvonalakra kell szorítkoznunk, nem követhetjük nyomon a szisztematikus fölépítés részleteinek szépségét. A fölépítésnek ez a szépsége, tökéletessége és lekerekítettsége, arra, aki elfogulatlan esztétikai érzékkel lép ez óriási szellemi építmény szentélyébe — ítéljen bárhogyan is —, olyan benyomást gyakorol, mint amit akkor érzünk, amikor fenséges dómba lépünk, melynek csarnok- és oszloptagolása áttekinthető nagyszerűségével, egyszerű gazdagságával, úgy tűnik, összekapcsolja a közvetlen valóság szilárd talaját az eszmeiség mennyei éterével.

A hegeli művek és a hegeli rendszer e művészi lekerekítettsége és tökéletessége, ezen architektonikus szépsége azonban csak akkor vált lehetővé, amikor az absztraktnak konkrétban való fölöldása nagy eszméje pusztán koncipiálódott, de még nem kezdődött meg speciális kifejtése; amikor a gondolat áttekinthető, kristálytisztá formáit — a Néva-parti jégpalotához hasonlóan — átjárja ugyan az új tavasz fénye, de valóságosan még nem bomlasztja föl őket; amikor e formák még mindig merev-befejezettként, önmagukban készként állnak fön. Persze a modern filozófia, s mindenekelett Hegel filozófiája, az absztrakció fölbomlásának e folyamata; a hegeli filozófia azonban még nem ez a pozitív fölbontás maga, s ami itt fölöldődik, az azonnal megmerevül ismét a tiszta gondolkodás éterében. A hegeli filozófián kívül azonban nem volt még egy olyan, mely ily világosan megsejtette, kimondta volna *a gondolat és a gondolati formák genetikus valamivé-levését*; mely hasonlóképpen megsejtette volna organikus létrejöttüket, eleven összefüggésüket. A hegelin kívül nem volt tehát más oly rendszer, mely ilyen tökéletességgel lett volna képes *egységes rendszerként* arra, hogy kibontakoztassa minden gondolkodás genezisének és benső összefüggésének ezen eszméjét, nem volt absztrakt filozófia, mely az egyes szellemi formák titkába, oly mélyen hatolt volna, s ezeket önmagukban oly világosan szemlélte és kutatta volna, mint ez a filozófia. Amit Hegel az emberi szellem megnyilatkozásaiban, nagyjában és egészében véve, keresett, az épp ez a mindent átható, teremtő gondolat, ezen ősgondolat, mely valójában minden gondolkodást konstituál. Hegel e nagy szemléletéből — mely persze a szellemről alkotott minden koncepció mértéke, s minden formájának *lényegét* fejezi ki — az emberi tudás rendszerét a megfelelő ellentétekben csoportosítja. A nagy gondolatok rendezésére és áttekintésére egy nagy probléma szellemében kerül sor. A konkrét fölbontás problémája azonban, mint olyan, minden ponton csak fölvetve van. De az absztrakció egyedül ez az önmagában kész, önmagában tökéletes, az, ami magán hordozza a tökéletes végtelenség ellentmondó látszatát; egyedül az absztrakt lép föl ebben a lezárt, szilárd, lekerekített formában. Rejtélyét Hegel ábrázolása inkább csak megsejti, semmint föltárja. Itt nyerünk magyarázatot *minden filozófia természetes törekvésére, hogy az absztrakt világnézetnek önmagában zárt, tökéletes, minden tudás lényegét kimerítő, kész rendszereket kínáljon*. A hegeli filozófia mármost — általunk megvilágított történelmi helyzetének megfelelően —, semmilyen más filozófiához nem hasonlíthatóan, bepillantott az absztrakció titkába, eleven összefüggésébe, fölépítésének lényegébe, anélkül azonban, hogy belefogott volna az absztrakció konkrét fölbontásába, hogy azt pozitíve, valóságosan meghaladta volna. A hegeli filozófiának ezért természetesen kellett *megvalósítania a filozófiai tudomány egységes, zárt rendszerét*, ahogy azt sem előtte, sem utána nem volt képes egy filozófia sem megtenni.

*Hegel filozófiája tehát csak azért tudta megvalósítani a filozófia klasszikus-architektonikus ideálját, mert a tiszta szellemi formák rendszerébe az absztrakt-logikainak ellentmondó, azt fölbontó elemet vitt be, mert az absztrakt gondolati és szellemi dialektikus fölbontásának útjára lépett. Az absztrakció holt, merev, közömbös formái benső összefüggésükben csak a dialektika e kezdődő egybeolvasztá-*

sa, mindent fölbontó tüze révén forrtak egymással össze; de csak amennyiben nem került sor az egybeolvasztás végigvitelére, s amennyiben ezek a formák Hegelnél a tiszta gondolkodás jeges éterében azonnal ismét megmerevedtek, csak annyiban válhattak azzá a plasztikusan tökéletes építménnyé. Egyrészt csak így hatolt be a hegeli filozófia a szellem eleven mélyeibe; csak így világolt elő belőlük a holt formák eleven összefüggése; csak mert megnyilvánult minden gondolati forma eleven individuális szintézisének e gondolata, nyithatott e rendszer korábban nem is sejtett betekintést az egyes szellemi formák természetébe és minden tudományos összefüggésének lényegébe. E filozófia továbbá csak azáltal érthette el a szisztematikusan tökéletes fölépítés ezen művészi ideálját, hogy nem fogott bele e gondolati formák részletes fölbomlasztásába, hogy e formák itt éppúgy megőrizték absztrakt merevségüket mint ahogy ugyanakkor elevenen átremegőként jelentek meg.

A készen adott lét és az önmagába forduló, magával beérő spekuláció területéről azonban — mely kontemplatív végtelenségében az olymposzi istenekhez hasonlítva nyugszik — a jövő filozófiája a szellemet ténylegesen meg fogja váltani az absztrakció bilincseitől, *individuálissá, emberivé* lesz; le kell alacsonyodnia a profánhoz, az érzékhez, szolgálai módon végezve a kutatás „keserves munkáját”, a szellemet hússá és vérré változtatva. Így el kell hagynia Hegel „isten nyelvzetét”, hogy az érzéken emberi nyelvben, az empirikus kutatás és pszichológia nyelvében az individuális tudását egybeötvözze általánosságával. A filozófus szélnek kell eressze individuális gögjét, mely azzal áltatja, hogy lehetséges megalkotni a tudás tökéletes, „abszolút rendszerét”, s be kell érje azzal, hogy „alázatosan” részese legyen az *egyetlen* filozófiai kutatás óriás épületének. A filozófiának ugyanakkor mégsem szabad semmit sem elveszítene a múlt eszmei emelkedettségéből, hanem azt épphogy be kell teljesítenie és meg kell valósítania. A jövő filozófiája így a bennünk adott gondolati formák individuálisan konkrét reprodukciójában ez individuális-empirikus végtelen gazdagságába bocsátkozik, melynek variációi a szellemben és gondolatokban egységes totális jelenségben mutatkoznak. Ez a variált individuális azonban, természetszerűleg, nem mereven lezárt, hanem hosszú, nehéz benső kutatás tárgya, melynek során a filozófiának a legszorosabb érintkezésbe kell lépnie a természettudománnyal. A filozófia — mely korábban különböző filozófiák képében az egyesek művének *látzott* — csak így válik a szellem tényeinek ellentétnélküli, tartalmi kutatásává: *az emberiségnek elvében egységes kutatásává.*

## X. HEGEL TERMÉSZETFILOZÓFIÁJA

Ha helyes az az alap, melyről a hegeli dialektikát elemeztük, abszolút értéke szerint és történeti átmeneti formájában méltattuk, úgy innen nem pusztán a dialektika lényege tűnik általános körvonalaiiban megvilágítottnak, s nem pusztán az egyes magyarázati, levezetési és ábrázolási módokra — melyeket sötét misztikus dolgokként szokás elvetni — vetül fény, hanem a dialektikus módszer ekképp magyarázatot nyert

lényegéből egyúttal azon módozatnak is világossá kellett válnia, melynek révén a hegeli dialektika érvényre jut a filozófiai tudomány különböző ágazatainak vonatkozásában. Ezen magyarázó alapfölfogásunknak kell azt az egyszerű kulcsot is szolgáltatnia, mely bevezet a dialektikus módszer filozófiai kifejtésének fény- és árnyoldalaiba. Ezen anyag minden kezelési módja felszínesnek tűnik akkor, ha nem hatolunk be a filozófiai tudomány különös diszciplínáiba, ahogyan azok az adott módszer hatása alatt kialakulnak; hiszen csak a filozófiai tudás különös tárgyain *igazolódik és érvényesül* a módszer, s az adott módszer helyes fölfogásának próbáját csak abból a módozatból olvashatjuk ki, melyben a módszer e megvalósulásának lényegéből világítódik meg. Egyedül így mutathatjuk meg, hogy az anyagot valóban *tudományosan birtokoljuk*, s nem pusztán megemésztetlen formulákban és sematizmusokban reprodukáljuk.

A *Fenomenológiáról* szóló fejezetben tárgyaltuk, hogy miképpen viszonyul a hegeli rendszer a fő részterületeihez, a dialektika a *szellemfilozófiához*, speciálisan a történelemfilozófiához; a logikához való viszonyról a megfelelő fejezetek szólnak. Itt, bármily kevéssé lehet is föladatunk, hogy szempontunkból a hegeli filozófia minden részét bemutassuk, mégis, úgy tűnik, éppoly érdekes mint tanulságos volna megmutatni azt, hogy Hegel filozófiájának leggyöngébb oldalára, a *természetfilozófiára* — hiszen általános vélemény szerint ilyen — a maga sajátosságai között szempontunkból éppúgy magyarázat adható, mint Hegel gondolkodásának legerősebb oldalára.

Persze minden lét eredendően logikai, gondolati lényeg, *magábanvaló* „objektív gondolat”. Minden közvetlen ez a magábanvaló, hiszen éppen eredendően nem az anyag „holtta merevített” fantomja, nem a másikkal szemben közömbös, nem az absztrakt-rögzítő reflexió objektuma, hanem eredendően föltöbb *tevékeny, elasztikus, feszültségteli*, és így *közösség és átmenet, az absztrakt azonosság tagadása, objektív dialektika*. Egyedüli eredendő és hatékony. A közvetlen így bírja végtelen *magábanvaló* másikat, mint magától elválaszthatatlant; így az önmagába-való változó átmenet elszakíthatatlanul — *szubjektum, eleven*, az e tevékeny közösségnek megfelelően modifikációkban állandóan átmeneti. Ez a közvetlen így magábanvalóan egyesként az elszakíthatatlanul *általános, örök, gondolati*. Így válik azután persze, ahogy Hegel kívánja, a gondolkodás, az érzékihez elhatolva, annak saját, immanens lényegévé, nem pedig, miként Kantnál, külsődlegesen hozzáidomult, tartalmatlan formájává. Erre azonban nem annak köszönhetően kerül sor, hogy Hegel a következtelen, hamis, absztrakt módon fölfogott érzékiséget absztrakt-dialektikusan tagadná, amiként előadja a dolgot, nem az *absztrakt gondolatnak a természetben való előfeltételezése* révén, hanem azon tevékeny pozíciónak, az érzéki-tevékeny azon következtelen adott létének következtében, mely persze — amennyiben épp eredendően *nem-absztrakt gondolkodás* — nem absztrakt rögzítés, hanem ezzel az absztrakt rögzítéssel szemben a tagadást, az ellentmondást ábrázolja, ahol az elementáris „alogikus”, ami minden logikainak alapul szolgál. Micsoda visszás dolog azonban, minden gondolati ezen érzéki tevékeny alaplényege pozitív konkrét

megragadásának hiányában, az *absztrakt rögzítés dialektikus tagadását világelvvé, az absztrakció tagadását mint olyat az univerzum őstevékenységévé tenni!* Ennek az a következménye, hogy egész egyszerűen a természetben és az elementáris létben előfeltételezni kell a tagadandót, magát az *absztrakciót*, hogy azok a *gondolati funkciók*, melyek közvetítik ezt a pozíciót és ezt a tagadást, hasonlóan ahhoz, ahogy a filozófus önmagában megragadja őket, az univerzumba vetülnek, s ily módon a „természet logikai előfeltevésévé” lesznek, azon *logikai ősfolyamattá*, mely, Hegel szerint, a természetet egészen misztikus módon valamiféle „döntés” nyomán „szabadon bocsátja ki önmagából”. Így persze szert tettünk „objektív gondolatokra”, s vannak „absztrakt természeti jelenségeink” is. A gondolat területére pedig belépett a közvetlenség és a lét, ám csak negatív, absztrakt, nem-valóságos módon. Az absztrakció látszata kísérti azonban az így létrejött objektív gondolkodást, mely önmagát absztraktként elveti, s küzd az absztrakció e kényszerének valóságos meghaladásáért, anélkül azonban, hogy a gondolatit a nem-gondolatiból, az érzékiből konkrétan fölépítené. Ezért láthatjuk Hegelnél, hogy a gondolkodás, egészen következetes módon, belép a természetbe, de ugyanilyen, szubjektíve tisztázatlan, absztrakt módon megváltatlan gondolatárnyként, mely kísértetiesen halad át az elemi valóságok világán. A hegeli filozófia sajátos, misztikusan megigéző atmoszférába helyez bennünket, ahol is a természet közvetlensége mögött láttatja az absztrakt gondolkodás egyetemességének fényét, s a dolgokat — sajátos, szubjektív módon hamis megvilágításban — egyetemesen absztrakt-gondolati funkciók árnyképeiként vezeti a szellem tekintete elé. Azért misztikus és csalóka azonban e tanítás, mert fölismeri a legmélyebb és legfennköltebb igazságot: a gondolat és a természet, a jelenség és a lét ősegységét, hogy azután a szubjektív egyetemesség csillogásával és az absztrakció misztikus varázsfényében ismét kioltsa a természet közvetlenségét. Azonban a tiszta gondolatformáknak a mindenség ősformáiként való ezen egyszerű objektíválása és az absztrakció ezen egyszerű előfeltevése a természet közvetlenségében *a szubjektív és objektív kaotikus összezavarását*, olyan aktusok és tények jogtalan előfeltételezését jelenti, melyeknek csak *az érzékiség valamely komplikált szerveződése totális jelenségként*, csak a természet ősaktságaként és őstényeiként van értelme.

A természet persze számunkra a legbensőbb módon rokon, élet az életünkben, létező jelenség, akárcsak mi vagyunk, önmagában vett manifesztáció. A benső rokonság elszakíthatatlan köteléke fűzi össze az óriás természet minden lényét, a legegyszerűbektől kezdve a legmagasabbakig. Jogosultak arra vagyunk azonban, hogy létező jelenségünknek csak legegyszerűbb mozzanatait előfeltételezzük a természet elementáris őslényegében, nem pedig azokat a komplikált manifesztációkat, melyek épp a szellemi észlelés, sőt a magasabb specifikus organikus észlelés, azután a szemlélet és a gondolkodás sajátosságait képezik, hiszen a természet az egyszerű létalap, a szellemi jelenség pedig szublimált-organikusan komplikált, totális jelenség a természetnek e létező jelenségén belül, annak mozzanata, s genetikusan a magától elválaszthatatlan és így magábanvaló logikáinak valóságából jön létre. Egy ilyen elementáris azonban az *ellenállás mechanikus észlelése, a feszültség, az elementáris önkiterjesztés*, mely



közvetlenül minden specifikált észlelés elemét is képezi, amint ezt már *Dühring (Cursus der Philosophie)* élelméjűen fölismerte. Az ellenállásnak ez az érzése, ez a mechanikus feszültség maga is csak elementárisan létező jelenségként, primitív, legelementárisabb *szubjektivitásként* adott, mely, mint ilyen, egyben objektív, s így a természet minden létének, az én és a szellem csodálatos komplikációi minden megjelenésének alapelemét képezi. Ha azonban a komplikáltat, gondolatit, absztrakttat csak tagadás szünteti meg, miként Hegelnél, akkor a gondolatok, absztrakciók elvileg ugyan konkrétként, tevékenyként, dialektikusként, objektívként tételeződnek, de ez a konkrét mint olyan nincs kibontakoztatva. Hiányzik a gondolatok ezen individuális-konkrét fölépítésének meghatározása, s ennél fogva az az ismérv is, mely elválasztja e magábanvalóan univerzális lét-jelenség elementáris módozatait a komplikáltaktól, s így mindkettő egyrészt megkülönbözetlenül összerosódik, másrészt ott, ahol sor kerül meghatározásra, az elválasztást tisztán gondolati és itt ezért semmitmondó és alkalmazhatatlan meghatározások végzik, hiszen egy ilyen meghatározás épphogy minden specifikus alapkülönbséget eltüntet. Ez magyarázza, hogy Hegelnél a logika magábanvaló *kozmogóniai folyamattá* válik, melyből misztikus döntés révén kell a természetnek létrejönnie, s másrészt hogy a természet önmagát furcsa, misztikus kettősfényben *absztrakt dialektikus lényegként prezentálja*. A fény például Hegel szerint „meghatározatlanság, azonosság, magára irányuló reflexió”, „fizikális eszmeiség”, „absztrakt idealitás”. „Csak azért nem én, mert [. . .] elvont megjelenés.”<sup>107</sup> Az „anyagának elvont azonossága”.<sup>108</sup> „Az organikus egyáltalában vett léte az általános önmagában való reflektálása, mint olyan.”<sup>109</sup> „A víz a különbség reális lehetősége.” „A Nap még nem konkrét valami. [. . .] A mechanikában a Nap a csak önmagára vonatkozó testiség, ez a meghatározás az elvont megnyilatkozás azonosságának fizikai meghatározása is; s ezért világít a Nap.”<sup>110</sup> „A különbség nélküli egyszerűség eleme már nem a pozitív, magával-való azonosság, az önmegnyilatkozás, amely a fény mint olyan, hanem csak a negatív általánosság [. . .]” „A levegő, mint az általános, tiszta, de nem tunya tisztaság; mert ami elpárolog a levegőben, nem marad meg benne, hanem egyszerű általánosságra redukálódik.”<sup>111</sup> Így az egyszerű individualitással, a természet birodalmában a gondolatszülemények fölöttébb csodás kísértetével van dolgunk; a hegeli természetfilozófiában az individuális érzéki képződmények ily módon szó szerint tiszta gondolatokká párolódnak, „egyszerű általánosságokká”. Ennek persze semmi köze a természet tudományához, ez mindössze a természeti jelenségek elvont, ködös és terméketlen körbefantáziálása. Semmi sem alkalmasabb ezért Hegel természetfilozófiájánál arra, hogy filozófiája általunk hangsúlyozott gyöngéségeit illusztráljuk. Semmi sem teszi ilyen nyilván-

<sup>107</sup> *Encyclopädie*, § 275. [*Enciklopédia II. A természetfilozófia*, 111 skk. o.]

<sup>108</sup> I. m. § 276. [I. k. 117. skk. o.]

<sup>109</sup> I. m. § 342. [I. k. 369 skk. o.]

<sup>110</sup> *Encyclop.*, § 275, Zusatz [I. k. 111 skk. o.]

<sup>111</sup> *Enycl.*, § 282. [I. k. 135. skk. o.]

valóvá e filozófia, általunk hangsúlyozott, alapvető hiányosságát, hogy ugyanis hiányzik a gondolkodás konkrét-érzéki, individuális-organikus demonstrációja; semmi sem teszi olyan világossá, hogy meg kell haladni Hegelt, mint tanításának ez a része. Itt megmutatkozik, hogy Hegel a konkrét talaján sohasem vetette meg szilárdan a lábát, hogy ott, ahol az individuális szilárd talajára kellene lépnie, a „szellem, mely mindig tagad”, az „abszolút negativitás” — akárcsak Faustot Mefisztó — hirtelen fölrepíti egy metafizikai boszorkányszombat *Blocksb*ergjének ködgomolyába, ahol sémák lovagolják meg a természeti képződményeket, miként az ördögök és a boszorkányok megülik a seprüket, bakokat és disznókat; ahol a gondolkodás fantomjai érzéki-létező természeti lényekkel fajtalanzkodnak, s a gondolati és az érzéki-individuális a sivár orgián korcs szörnyszüleményeknek ad életet.

Éppoly kaotikus módon, ahogy az agy absztrakt gondolkodása az elementáris természet logikai lényegével elegyedik, kuszálódik össze az organikus fiziológiai észlelési aktus — a látás, hallás, szaglás, ízlelés — a dolgok egyszerű fizikai—kémiai természetének ábrázolásával. Az *illatról* — melyet a természetfilozófia, fizikai kvalitásként, absztrakt-dialektikus módon dedukál — azt olvashatjuk például, hogy „a specifikus egyéniség mint egyszerű elméleti folyamat, a test láthatatlan elillanása”.<sup>112</sup> A hegelianus *Franz Chlebig* ezen összezavarással teljes összhangban definiálja a fényt úgy, hogy az „a természet látható önmagát-gondolása”, „látás az általánosban”.<sup>113</sup> Amennyiben ez a negatív dialektikus eljárás (melynek során egyre csak hangsúlyozzák, de messze nem valósítják meg a gondolati és a szellemi konkrét megragadását és pozitív fölépítését) szükségképpen vezet a szubjektivitás és objektivitás, a szellem és a természet, az organizált és nem-organizált meghatározásainak, a fizikának valamint a fiziológiának és pszichológiának zavaros egybekeveréséhez — ahol is figyelmen kívül marad, hogy a szubjektív és objektív ellentéte csak a szellemi totális jelenség komplikációja során alakul ki az elementárisan létező jelenségből —, annyiban (éppen azért, mert hiányzik ez a tudományos fölépítés és a benne megfogalmazódó különbségtétel, s ennél fogva az ellentétek, közvetítések nélkül, egyszerűen adottak), mindennek következményeként, éppily meghatározatlan, egyoldalú, hamis módon szakad el egymástól magábanvaló és magáértvaló, lét és jelenség, érzéki észlelés és érzéki létezés. A hegeli filozófia princípiumát persze inkább épp ez ellentétek abszolút azonosságának kell képeznie. Ezen egyoldalú fölfogásmódok azonban, melyek az organikus alpból organikus komplikációban épülnek föl, éppen csak negatív absztraktak, nem konkrétan meghatározottak és konstruáltak. Ezért éppoly egyoldalúan előfeltételeződnek. A természet „csak objektív”. Csak az életben, mondja Hegel, keletkezik szubjektivitás, jön létre az egymásonkivüliségben az ellenkező.<sup>114</sup> Ha a jelenségek szervesen „egymásonkivüliségének” ezen „ellenkezőjét” egyszerűen helyettesíteni lehetne az organikus komplikációval, a totális jelenséggel

<sup>112</sup> *Encyclop.*, § 321. [I. k. 270 skk. o.]

<sup>113</sup> *Kraft und Stoff*, 42 sk. o.

<sup>114</sup> S. Werke, VII. köt., 30. o. [*Enciklopédia II. A természetfilozófia*, 32. o.]

mint szubjektivitással, akkor Hegelnek igaza volna. Azután azonban a természet sem pusztán objektív. Hegelnél a tételt tehát egészen valamely eredendően absztrakt ellentét jelentésében kell értenünk. Ám ezen kívül a természet az „absztrakt, holt”.<sup>115</sup> A szubjektivitás önmagában-való megjelenését és magáértvalóságát az észlelésben így először csak az állatoknak tulajdonítja, s így arra tesz kísérletet, hogy a levezethetlent, eredendőt, érzéket egészen haszontalan absztrakt-gondolati vonatkozásokból vezesse le. A természetről azt mondhatjuk, hogy egyszerűen létező jelenségében korlátozottan individuális, nem pedig magasabb, szervezett, totális jelenség, s ez adja valóságos ellentétét a szellemmel szemben, s a szubjektívát szűkebb értelemben, melyben egyúttal a kettő eredendő azonossága pozitív, megragadható kifejezést is nyer. Hiszen a feszültség léte végső soron mégiscsak ellentmondásmentesen létező jelenségként adott. Ha meg akarjuk kerülni azt, hogy a természetet lényünk (mely valójában föltételezi a rajtunk kívüli természet fölvetésének szükségyszerűségét) közössége legegyszerűbb, legelementárisabb vonatkozásának formájában ragadjuk meg, úgy annál bizonyosabbá tesszük, hogy lényünk komplikált funkcióit, apodiktikus vagy hipotetikus formában, a természet előfeltevésévé, vagy magunkban, énünkben tételezett előfeltevéssé tegyük. Ugyanakkor nem objektíválunk jogtalanul magasabb, speciálisan szubjektív jelenségformákat, ha a feszültség létező jelenségét előfeltételezzük a természetben; a meg-nem-jelenő lét objektíválása azonban kimutathatóan ilyen jogtalan objektálást képez. Ezért helytelen az a megállapítás, amint *Chlebig*, teljes összhangban Hegel fönti tételével, mondja, hogy a természet csak objektív; az egyoldalúan objektív ugyanis csak a szerveződött szubjektum gondolati totálfunkciójában, azaz csak az énben létezik. Ezt már *Fichte* is tudta. A jelenség így Hegelnél ismét elszakad a természet ezen „absztrakt holt lététől”, mely éppenséggel nem-bensőként, önmagában meg-nem-jelenőként, nem-észlelőként, annak ellenére, *van*, hogy Hegel hamisként és absztraktként szapult. A jelenség ismét kilépett a létből, s ez az absztraktan-negatív gondolati játék észrevétlen tér át a régi dogmatizmus pályáira, melyet már *Fichte* nagyszerű alapkoncepciója mindörökre fölszámolt.

## XI. A DIALEKTIKA ÉS AZ ESZTÉTIKA

Míg Hegel természetfilozófiája a legszembetűnőbb módon tárja föl az absztrakt-dialektikus fölfogás tehetetlenségét és gyöngeségét, addig esztétikája tanításának fénypontját és azon oldalát képezi, mely a hegeli iskolában is a legimpozánsabb, legjelentékenyebb kibontakozásra tett szert. S valóban, a hegeli filozófia volt az, mely az esztétikát szisztematikus tudományként elsőként hozta létre, s mellyel szemben egy Kant, Schiller vagy Schelling munkája csak zseniális előtanulmánynak tűnik.

Megmutattuk, hogy Hegel tanítása alapvető princípiumának — mely egyúttal módszerének lényegét is adja —, absztrakt módon fölfogva, ahogyan a filozófusnál is

<sup>115</sup> I. m. 38—39. o. [I. k. 39 sk. o.]

jelentkezik, miképpen kellett lehetetlenné tennie minden találó természetmegfigyelést. Most azt kell megmutatnunk, hogy ennek ellenére Hegel dialektikája lényegének és alapfölfogásának a szépművészetek lényegéhez nem is remélt mélységben kellett elvezetnie.

Ami a hegeli filozófiának és dialektikus alapfölfogásának a természetfilozófiában leginkább útját állta, az azon képtelensége volt, hogy az individuálishoz a maga egyszerű közvetlenségében jusson el, hogy az individuálisat valóságosan, konkrétan, meghamisító absztrakt sémák hozzátétele nélkül szemlélje. Persze a szépművészet közvetlen tárgya is az individuális-érzéki; minden művészet föladata — melynek megvalósítása nélkül sohasem teljesül be — az, hogy a szellemi tartalmat, melyet kifejezésre akar juttatni, teljességgel individualizálja. Az érzéki, az individuális fölfogása azonban épp emiatt nem áll meg sohasem a korlátozottan érzéki individualitásnál, melyet szemléletre juttat, hanem a szépművészet termékeinek szemlélete a szellem fölmérhetetlen mélységeibe, a szellemi mozgás egyetemes szféráiba vezet, melyeket tárgyszerűen idéznek föl a megfelelő, érzékien individuális jelenségek. A szépművészetben végső soron előttünk lévő jelenség sohasem végesen érzéki, hanem egyetemes jelenséggé alakul, amely önmagát ezen érzékinek rejtett szellemi igazságaként ábrázolja, úgy, hogy a szellemi egyetemesség szövetében ezek mintegy összeolvadnak az individualitással, s abban elmerülve jelennek meg. Nincs a szellemi életnek még egy olyan jelensége, mely a *szemléletes-individuálistól a végtelenhez és a szellemihez, az érzéki formától a szellemi eszméhez* való tárgyszerű és *immanens* átmenetet oly világos módon nyilvánítaná meg, mint a szép szellemi jelenségének észlelése. Azonban nem éppen a *hegeli dialektika* lényege és titka a *végesnek a végtelenbe, az érzékinek a nem-érzékibe, a szemléletesnek a nem-szemléletesbe, a kimondottnak a kimondhatatlanba, az individuális-meghatározottnak az ellentétnélkülibe, abszolútba, istenihez való ezen átmenete?* Nem a szépművészet legsajátabb lényegét és titkát mutatja meg a legértelmesebb és legmélyebb módon az, hogy az individuális-érzéki egybemosódik és összeolvad a tudat szellemi egyetemes alakjaival? El kell ezért vetnünk azt az ábrázolást, mely Hegel szellemi alakját kontár munkának és tákolmányának mondja, hiszen eközben ama fölöttebb felszines és önkényes hitéből indul ki, hogy a *dialektikus módszer* lényegét, ahogyan azt Hegel fölfogta külsőleges módon el lehetne választani a *hegeli filozófia kifejtésének* előnyeitől és hiányosságaitól, vagy hogy a dialektikus Hegelt el lehetne választani az esztétától. Az emberiség történelmének minden igazán nagy jelensége csak azon szigorú konzekvencia által nagy, mely megnyilvánulásait egybefogja, s így csak akkor lehet megérteni, ha minden fény- és árnyoldala egy konzekvens, egységes princípiumból tekintve, valamely szellemi egész mozzanataként nyer magyarázatot. A szépművészetben a tudat számára az individuális jelenségek — individuális megjelenésüknek megfelelően — összeolvadnak az általánossal, szellemi szférákba emelkednek, az idealitás éterébe és mennyei párájába merülnek, mely, úgy tűnik, érzéki lényegükön keresztül felénk áramlik és fénylik. Minden gondolkodás és szemlélődés őslényege, a világ őslényege azonban a tevékeny, az átmeneti, a nem-szemléletes, mely minden szemlélet eleme: az észlelet. Az

esztétikában Hegel klasszikus követője, a hegelianus *Theodor Vischer* nagyon szépen jellemzi ezt a nem-szemléletes, nem-rögzített átmeneti funkciót, a teremtő szellemi észlelés ezen benső gazdagságát, amely így a gondolkodás és a mindenség ellentmondásmentes, szubjektív-objektív öslényegeként jelenik meg, következő szavaival: „Általános vélemény szerint Homérosz, Shakespeare, Goethe alakjai fölött misztikus léghullámok csodálatos rezgése érzékelhető, olyan varázsfonalaké, melyek a világosan lehatárolttól a végtelenbe futnak; akár a kilátás, mely egy szilárd pontról a tengerre nyílik; minden nagy, örökké igaz előlebegni látszik, hogy a költemény zárt körének fogságába kerüljön, s hogy azután ismét kijusson onnan a tágasságba [. . .] Független zárja le a szín háttérét, de úgy mozog, akár a szellemek, s mögüle csodálatos hangok suttogása érzékelhető.”<sup>116</sup> A művészi képződménynek külsőleg vagy bensőleg is, individuális-szemléletesnek, érzékinek kell lennie; a szép észlelése kibontakozó folyamatának színhelye azonban a szellem ezen elmondhatatlanul gazdag szerveződésében van. A szellemnek, egyetemesnek az egyes és érzékin keresztül való előcsillámlása, az a metamorfózis, melynek során érzéki lények szellemmé válnak, itt tárgyilag éppoly találó, amennyire tárgyszerűtlen és rémséges a természetfilozófiában. A természettudomány gondolkodásának az empiriából kiindulva éppen a meghatározott természeti képződményhez, mint gondolkodásbeli individuálishoz, kell eljutnia, s ezt az individuálist az absztrakt gondolatok és törvények birodalmában kell meghatározni; ezért nem elfogulatlanul jár el, hanem *kritikailag* viszonyul az adott jelenségekhez, nem hagyja, hogy ezek mint adott létező jelenségek, mint ősjelenségek érvényesüljenek. Ezzel szemben az esztétikai tudat számára a meghatározott jelenség, minden ismeretvontakozásával egyetemben, egyszerűen adott. A tudat a vonatkozások és átmenetek játékában merül el, abban az adottságban, melyet az ember mint illet, adott jelenségében, hogy tevékenykedni a tudatban, úgy hogy a szép képződmény készítésének varázsléheletére a rokon formák egész világa kezd életre kelni, akárcsak benső világunkban egy tavaszi fuvallat nyomán szirmot bontó ezernyi virág. Ezért míg a természet kutatója számára az érzéki jelenség passzív anyag, s a természetkutatás megismerési képződményei passzív eredmények, addig a szépművészet érzéki képződményei a szellem — mely jelenségének adott létében mint szubjektív-objektív működik — világának önmagában szabad, *aktív* tényezői. A természetfilozófiában a gondolati fantomok ismeretképződményekként jutnak érvényre, s ezért az absztrakt gondolkodás szükségképpen hamisítja meg és számolja föl az individuális megismerési képződményeket mint olyanokat, ezzel szemben ha a szép észlelésének egyetemes, eszmei természetét ragadjuk meg, akkor tudatosan bontakoztatjuk ki a szellem nem-szemléletes mélységeit, az érzékitől — mely, mint ilyen, individuálisan, zavartalanul vonja meg a szellemben körét — elválaszthatatlan egyetemességet. Az érzékit mint illet ragadjuk meg és rögzítjük, azonban nem valamiféle korlátozott módon, hanem úgy, ahogy a szellem átfogó totalitásának mozzanataként mutatja föl a tudat háttéréből előcsillámló végtelen sok másikat; úgy, ahogy ezen szemléletesként, s mégis

<sup>116</sup> *Aesthetik* III. 2. rész, IV. köt., 5 füzet, § 837, 1170. o.

rögzítettként, önmagában gazdagon vonatkoztatottként, tárgyszerűen ösztönzi az egyetemes variációk és átmenetek végtelen gazdagságának tudatát, és így sejtetni engedi minden szemlélet nem-szemléletes öslényegét, minden természet eleven öslényegét, az alkotó eszmét a nyugvó forma mögött, melynek végtelen benső mozgása — ahol eltűnnek az individuális mozzanatok — önmagában beteljesült, véges érdekek iránt közömbös, ellentétnélküli, isteni *nyugalomként* jelenik meg. A benső összefüggés a *dialektika* lényegével — ahol *a mozgás nyugalomba, a merev forma eleven átmenetbe, az egyes univerzálisba* torkollik — minden ponton elvi világosságot nyer ebből az ábrázolásból. S hogy e pontot világosan lássuk, a szép lényegét éppen *saját* álláspontunkból kell legalábbis vázolnunk. Hegel filozófiájában az individuális mint olyan e variációja nem lép a tudatba, s ugyanígy a szép észlelésében is látens marad. Ez a végtelen másik, variált-individuálisan vagy absztrakt-sematikusan rögzítettként, a maga gazdagságában nem válik a szemlélet tárgyává, hanem inkább a tudat végtelenül képződékeny alakzatainak *eleven átmenetében* ható szabad játékként jut érvényre, s így egyedül lesz a tudat számára jelenvalóvá, mint a szellemi észlelés nem-szemléletes, kimondhatatlan hullámmozgása. A szép — hangsúlyozza Hegel, s mi is láttuk ezt — így szimbólikussá válik és számtalan variált átmenetre utal; azonban nem a szemlélet valamely egyesévé lesz, hanem ugyanakkor egyetemes kört éleszt, s itt az eleven átmenetben sem rögzíti mereven az egyes szemléletet, hanem ezekben mondhatni futólag átsiklik. A tudat így keríti önmagát hatalmába a nem-szemléletes ősalap szellemi szemlélésében, mely ősalapból, eleven átmenetben, megfelelő organikus funkció mellett, létrejöhet a rögzített szemléletek kimeríthetetlen gazdagsága. Ez azonban olyan gazdagság, melyet sohasem lehet kimeríteni, legyen szó rögzített, sematikusan összefogott alakok bármilyen nagy soráról is. A szép tudata így leszáll a szellem és a természet alakításának *tevékeny* öslényegéhez, a *teremtő eszme* mélységeibe, mely itt a lélekben megnyilatkozik az alkotó fantáziában és a szellemi észlelésben, s melynek áttekinthetetlen formaváltozását és végtelen tartalmát semmiféle absztrakt, szemléletes módon rögzített „hideg” tudat sem képes valaha is átfogni. Ez a sematikus tudat így bizonyos fokig megmarad a szellemi jelenség felszínén, a szemléleten, míg a szép észlelése lehatol a tudat és a világ mélyeibe, s megragadja a teremtő őshatalmat, melyből mint eleven ősforrásból keletkeznek örökké a létező jelenség alakzatai.\*

\* Az önmagát — a mindent összekapcsoló feszültségi tevékenység törvényei szerint — formáló természet eredendően ellentétnélküli gazdagsága a legképződékenyebb anyagban, az emberi agy protoplazmájában képződik le variabilitásának csodálatos gazdagságában, oly módon, hogy a plazma bizonyos funkció- és alakítási módja, az organikus adottságoknak megfelelően, számtalan hasonló, variált alakítási módot készítet egyidejű önképződésre és funkcionálásra. Ez az ember *fogalmi tevékenységének elementáris fiziológiai alapja*, ez az oka annak, hogy az ember sohasem pusztán csak bizonyos szemléletes képződményt vagy létező jelenséget ragad meg, hanem hogy egyúttal agyfunkciójában *képződmények variációs sorai* kelnek életre, melyek a totális jelenségben az adott képződménnyel egyidőben lépnek föl, s hogy ezt végül a variációk sematikus általánosságának fényében jelenítik meg. Az agy protoplazmájának — mely minden funkcionálási módhoz számtalan analog, rokon funkciót kelt életre, melyek egymást adott körülmények

Míg azonban a szimbolikus megragad a korlátozott jelentéseknél, addig a *szép a mindent jelentő*, mely végtelenül sok jelentést fog át. A szép egyedül demonstrál individuális formában, s a megfelelő individuális formán keresztül hat az egyetemesen variált, a szellemi tudatára. A „klasszikus szépség”, mondja ennélfogva Hegel, „belső lényege a szabad, önálló jelentés, azaz nem valami mást jelent, hanem önmagát jelenti, s ezzel önmagát értelmezi is. Ez az a szellemi, amely egyáltalán tárgyává teszi önmagát”.<sup>117</sup>

Hangsúlyozzuk, hogy *Hegel dialektikájának* — mely a gondolati formák absztrakt rögzítése ellen, az absztrakt értelem ellen fordul, és egy állítólag misztikus észtlételez — titka valójában nem az elmerülés valamiféle homályos misztika szürke kódében (ahogy azt Hegel ellenfelei fölhozzák), hanem visszamenetel a konkrétan létező jelenség mélységeibe a maga legegyszerűbb, legelementárisabb formájában, mely valójában előfeltételét, valóságos, tartalmi princípiumát képezi a gondolatnak, az absztrakt-logikainak; Hegel ezért teljes joggal járt el, amikor a logikailag absztrakt rögzítést nem tette előfeltevéssé. Már rámutattunk arra, hogy ez, a logikaival komplikáltként ilyen ellentmondásba lépő elementáris az *érzéki* (legegyszerűbb formájában a feszültség) *mint létező jelenség*. Ezt mármost magánál Hegelnél kell igazolnunk. A fogalom Hegel szerint valójában maga az eszme. Míg azonban a fogalom mondhatni megragad az absztrakció felszínén, addig az eszme a tevékenynek, konkrétan teremtő mélységeibe hatol. „Akik azt gondolják itt, hogy az eszmében van valami egészen más, különös, szemben a fogalommal, azok nem ismerik sem az eszme, sem a fogalom természetét. A fogalom abban mégis különbözik az eszmétől, hogy a fogalom csak *in abstracto* elkülönöződés.”<sup>118</sup> „Minden létezőnek csak annyiban van ennélfogva igazsága, amennyiben az eszme existenciája. Az eszme ugyanis az egyedül igazi valóságos.”<sup>119</sup> Míg Hegel az *igazság* eszméjét még absztrakt módon „magábanvalóságának és általános elvének” eszméjeként határozza meg, a konkrétat pedig csak negatív és elvontan, tehát ellentmondóan jelöli, s filozófiájából hiányzik a gondolkodás konkrét demonstrációja, addig abban, ahogyan a szép eszméjét fölfogta, a konkrét tulajdonképpeni princípiuma tör át az eszmében. A szép úgy határozódik meg számára, mint az eszme érzéki látszása. „Ezért az értelem nem is tudja felfogni a szépséget; mivel az értelem, ahelyett, hogy behatolna ebbe az egységbe, ennek az

---

között helyettesítik — e képződékenysége okozza azt, hogy *lehetséges jeleket képezni*, ahol valamely variációs sor eredendően rokon formái egymásra *utalnak*, egymást *jelentik*. Ez a *nyelv* és az *írás* lényege, a *szimbolikusnak*, *metaforikusnak*, *tropikusnak* lényege, melynek, mint láttuk, alapja a szerves jelenség alapzataiban, a *protoplaszma* lényegében van. S a mindent átalakító, számtalan formába módosultán behatoló *alkotó fantázia* — mely létrehozta a jelet, hasonlatot, szimbólumot, nyelvet — lényege egyúttal a *logika* és *matematika* genetikus őslényege is; ez egyben a szép megjelenésének ősalapja, a művészet teremtő alapzata.

<sup>117</sup> *Aesthetik* II. köt., 3. o. [Esztétikai előadások II. köt., Akadémiai, Budapest 1980, 3. o.]

<sup>118</sup> I. m., I. köt., 142. o. [I. k., I. köt., 112. o.]

<sup>119</sup> I. m., I. köt., 143. o. [I. k., I. köt., 113. o.]

egységnek különbségeit mindenkor önálló szétszakadásban tartja — már amennyire a realitás egészen másvalami, mint az eszmeiség, az érzéki egészen másvalami, mint a fogalom, az objektív egészen másvalami, mint a szubjektív, s amennyiben ilyen ellentétek nem egyesülhetnek. Így az értelem mindig megreked a végesben, az egyoldalúban. A szép viszont önmagában véve végtelen és szabad.”<sup>120</sup> „Az összetartozás köteléke és hatalma azonban a szubjektivitás, az egység, a lélek, az individualitás.”<sup>121</sup> Mi más volna azonban ez az individuális, a szubjektívnek ez a létező megjelenése, ez a konkrét, tevékeny és szenvedő, s így mindent összekapcsoló, a maga legegyszerűbb, legprimitívebb individualitásában, mint az *érzéki*, a feszültségte-  
li? *A konkrét érzéki filozófiája* (melyet nagyon jól meg kell különböztetnünk a múlt század felszínesen ismeretelméleti, naiv szenzualizmusától) ezért *a hegeli filozófia letagadhatatlan konzekvenciája, e filozófia kifejtetlenül hagyott lényege.*

„*A szép*”, mondja Hegel, „*az eszme érzéki látszásaként határozódik meg.*”<sup>122</sup> Az eszme érzéki látszásának itt azonban csak akkor van értelme, ha előfeltételezzük egyrészt az *érzéki eszmei természetét*, másrészt az *eszmei, a szellemi eredendően érzéki természetét*. Az eszmei, gondolati az érzékinek csak akkor nem külsőleges, hanem *lét-immanens, tartalmi formája*, ha előfeltételezzük ezt a „*dialektikát*”, az „*érzéki és nem-érzéki ezen abszolút azonosságát*”; az érzéki jelenség a szellem számára csak ekkor nem idegen tartalom, csak ekkor nem valamiféle nem-igaz, *pusztán szubjektív*, *pusztán látszó*, melyet a létező jelenségben, a szubjektum-objektumban, a filozófia *principi-umában* nemrégén küzdöttek volna le, hanem inkább a *maga saját individualizációja, megvalósulása és manifesztációja*, ahogy Hegel szándékolja. A szépben azonban nem a korlátozott individuálisról mint olyanról van szó; s nem is arról, hogy az individuális megismerésében a szellemi figyelem, valamely külső valóságosnak helyes leképzése-  
ként, meghatározott absztrakt ismeretvontkozásokra vagy gyakorlati vonatkozásokra irányítódna. Csak ha tudjuk, hogy a szép műalkotás csak felszínes, külső megjelenésében, vagy *adott* képében, nem pedig teljességgel *fölismert*, külsőlegesen individuális valóságában felel meg a szemlélet által fölidézett fogalomnak, ha tudjuk, hogy a művészi, szabadon kiváltott játéknak köszönhetjük ezt az érzéki jelenséget, csak ekkor tűnnek el ezek az individuálisan korlátozó külső ismeretvontkozások — melyek önkéntelenül kapcsolódnak a valóságos tárgyhoz —, csak ekkor hat az adott érzéki jelenség tárgyi, érdekmentes, szubjektív-objektív jelentésében, megfelelően a magában benne adott és fölöttébb jelentőségteljes vonások gazdagságának és egységének, csak ekkor hat egy éppilyen gazdag, sokoldalú, egyetemes visszacsengés a végtelenül képződékeny szerveződés teremtő mélyeiben. „*Ennélfogva*”, mondja Hegel, „a műalkotásban az érzéki — összehasonlítva a természeti dolgok közvetlen létezésével — *puszta látszattá* emelkedett. A műalkotás *középen* áll egyrészt a közvetlen érzékiség, másrészt az eszmei gondolat között. *Még nem* tiszta gondolat, de

<sup>120</sup> I. m. 144. o. [I. k. 114. o.]

<sup>121</sup> I. m. 144. o. [I. k. 115. o.]

<sup>122</sup> I. m. 144. o. [I. k. 114. o.]



érzékiége ellenére *már nem* is pusztán materiális létezés, [...] hanem az érzéki a műalkotásban maga is eszmei, amely azonban egyszersmind — mintegy a gondolat eszmeisége — mint dolog, még külsőleg létezik.”<sup>123</sup> Amit itt Hegel *pusztán látszatnak* nevez, az ennél fogva persze csak eltekintést jelent minden külsőlegesen individuális ismeretvonatkozástól. A kép egyszerűen mint ilyen érvényes, ahogyan ez a bensőben *megjelenik*. Ebben a benső megjelenésében létezőként ragadjuk meg. Ezzel azonban éppen objektív tárgyi jelentésében ragadjuk meg, a szemlélő szubjektívna minden készletétől és céljától eltekintve. Ez az ellentmondásmentes a szép legmagasabb formáját azonban nem pusztán a szimmetrikus formáknak a szellemit leképező egységes áttekinthető gazdagságában, hanem egyben a maga tárgyi jelentésében kell hogy ábrázolja. A szép emberi alak nem pusztán a maga szimmetrikus hullámvonalai-ban összefüggő, áttekinthető, folytonosan érzéki, hanem minden vonás, minden arkifejezés, minden rezdülés jelentésében azt az egységes vonatkozást és összefüggést ábrázolja, mely a klasszikus szépségben nem a föltétlen elmerülést testesíti meg valamely korlátozott affekcióba, élvezetbe, fájdalomba és hasonlóba, hanem még a leghatalmasabb affektus kifejezésében is az egyetemes szellemiségnek ezt az önmagá-val-azonosnak-maradását képviseli, mely azt az emelkedett, olympiai magasságot tükrözi vissza, ami a görög isten- és hősábrázolásokat jellemzi. A szellemiségnek ez az ellentétnélkülisége azonban csak az *önmagában* egyetemes érzékiséget fejezi ki, mely a változás-fölöttit, a logikai és az esztétikai tudatot csak az érzéki variációjának, átmeneteinek belefoglalásával valósítja meg. Ennél fogva, bár a hegeli filozófiából hiányzik a szellemi és eszmei ezen érzéki-genetikus természetének *konkrét kibontakozása*, bár a hegeli esztétika gyakran még egyoldalú, logikai-sematikus meghatározásokban lebeg, melyek a szépet mint konkrét észlelést még nem megfelelően karakterisztikusan mutatják föl, bár még hiányzik az egyszerű érzékitől az észlelés ezen szublimált szellemiségéhez való átmenet ábrázolása: a hegeli dialektikus alapfölfogás — mely, függőőnját a gondolat óceánjának elevenen mozgó teremtő mélyeibe bocsátva, áttörte az absztrakt módon rögzített lét korlátait, s mely így főfeladatává tette az individuális-érzéki és egyetemes-eszmei absztrakt ellentmondásának föloldását — mégis minden eddigi filozófiánál alkalmasabb arra, hogy metafizikai magyarázatot adjon a *jelenség és eszme, forma és lényeg, szubjektum és objektum* eredendő tárgyi harmóniájára, mely számunkra a szép misztériumaként is megjelenik.

## XII. KRITIKAI ÁTTEKINTÉS

A hegeli filozófia az absztrakció meghaladását az emberi megismerés princípiumává teszi; e filozófia tagadja a múlt, fölbomlás felé haladó világnézetének alapjait. A hegeli filozófia jelentőségét ebből a szempontból próbáltuk bemutatni, mert csak így vált lehetővé, hogy a tudományos tudat ezen jelenségét — mely fölfoghatatlan, misztikus,

<sup>123</sup> I. m. 51. o. [I. k. 39. o.]

ellentmondó szemléletmódként minden eddigi filozófiai tudattal kibékíthetetlen ellentmondásban állani és izolált jelenségként a múlttal és a jellel ellentétbe kerülni látszott — az emberiség szellemi fejlődésével való összefüggésében és nagy filozófiatörténeti jelentőségében világítsuk meg.

Maga a hegeli rendszer eleven jelentése annyiban maradt rejtve még leglelkesebb hívei előtt is, amennyiben azt fő vonalaiban és minden alapvető fölfogásmódjában „az abszolút igazság” érinthetetlen rendszereként tisztelték és hirdették. Ha mármost ez a zárt rendszer mint ilyen a maga nemében a szellemi alkotóerő tökéletes terméke, s az absztrakciókban mozgó fantázia műremeke is, ez a filozófia az absztrakt igazság zárt rendszereként csak az eszelősség számára jelenhetett meg, melynek legyőzése volt a hegeli filozófia tulajdonképpeni missziója, melyet azonban maga is csak *in abstracto*, de nem *in concreto*, nem teljes valóságában győzött le. Az abszolútságnak és zártágnak ez az eszelőssége — erről az oldalról tekintve — az a salak, mely Hegel tanítását az absztrakt világnézetből még fogva tartja, s mely az igazság színaranyát zavaros hordalékként elrejt; az absztrakció merev, holt, szilárd burka az, ami ellenszegül az emberiség kibontakozó megismerése eleven megszületésének. Ezt éppen hogy nem lehet kész, zárt rendszerként lefektetni. Ez az emberiség szellemi lényegének ellentét nélküli, konkrét, eleven, s az eljövendő évezredek során kibontakozó kutatása, melynek a hegeli filozófia *absztrakt anticipációját* képezi.

A hegeli filozófia az absztrakció fölbomlása és genetikus fölépítése, a gondolat és a szellem lényegének és titkának kutatása és föltárása. Azonban csak a „tisztá gondolkodás elemeként” fölbomlás a hegeli filozófia. A konkrét igazsága kifejezésre jut, de csak mint az absztrakcióval, annak „abszolút negativitásával” szembeni absztrakt ellentmondás. „Ez a negativitás”, mondja Hegel, „mint a megszűnő ellentmondás az első közvetlenségnek, az egyszerű általánosságnak helyreállítása; mert közvetlenül a másnak mása, a negatívum negatívuma a pozitív, azonos, általános.”<sup>124</sup> Az absztraktot tagadja, de csak absztrakt módon; a konkrétat tételezi, de csak mint az absztrakttal szemben tételezett ellentmondást, mint az absztrakt negációját, önfelbomlását. Az eredmény állandóan ismét az absztrakció, mely önmagát éppoly közvetlenül ismét tételezi, mint ahogy fölszámolja. Hegel rendszere ily módon valójában „körforgás”, nagyszabású *circulus vitiosus*, mely visszavezet kiindulópontjához, a tiszta absztrakcióhoz, és sohasem sikerül innen kitörnie.

Így magyarázatot nyerünk a hegeli dialektika lényegére, minden fény- és árnyoldalával egyetemben. Az absztrakt, gondolati, szellemi egészen meghatározott totális jelenség. A hegeli filozófia tagadja e kész totális jelenség elfogadását, s azt immanens, tárgyi fölbomlása folyamatának eredményeként akarja elérni. Az absztrakt önmagában oldódik föl, hiszen eredetileg nem absztrakt, hanem konkrét, nem tiszta gondolat, hanem „eleven tevékenység”, nem merev azonosság, hanem a konkrét érzéki átmenete. Hegel zseniális pillantással ragadta meg a gondolat „eleven”, „egyszerű mélységét”. Ezt az egyszerű mélységet ugyanakkor ismét csak „tisztán”,

<sup>124</sup> *Logik*, II. köt., 343. o. [I. k., II. köt., 432. o.]

azaz absztrakt módon ragadja meg. „A mélyebb alapzat a magáért való lélek, a tiszta fogalom, a tárgyak legmélyebb belseje, egyszerű életpulzusuk, ahogy maga is ugyanannak a szubjektív gondolkodásáé. A logikai természetét tudatosítani, mely a szellemben lakozik, benne hat és munkál: ez a feladat.” „A logika rendszere az árnyak birodalma, az egyszerű lényegiségek világa, megszabadulva minden érzéki konkrétciótól.”<sup>125</sup> Ez azonban éppennyire érvényes természet- és szellemfilozófiájára; hiszen itt is a tisztán fogalmi az a mozzanat, melyben minden individuális és érzéki fölbomlik. Hegel megragadja ugyan a konkrét egyszerű mélyét; de zavaró villanásként fénylik elő ez a konkrét, melynek vakító látszatában fölviannak és elhalnak az absztrakció alakjai. Ami ezért Hegelnél adódik, az az absztrakt világnézettel szemben a mindent fölbontó, átható, átmetsző *ellentmondás*, mely nem oldódott föl abban, hogy az absztraktat, a tisztán gondolatit fölépítette volna a konkrétból, az érzékiből. Ami hátra maradt, az nem az absztrakt mint konkrét, hanem az absztrakció absztrakt tagadása, az, ami sem a rögzítő absztrakcióban, sem a konkrét, tevékeny, érzéki elemében nem tett szert meghatározásra: az *absztrakció absztrakciója*, az *abszolút meghatározatlanság*. A gondolatit Hegel ezen tevékenyként, konkrétként ragadja meg, a konkrét „éppen mint ez az egység a magát önmagával közvetítő mozgás és tevékenység”.<sup>126</sup> Hegel azonban fél attól, hogy elveszíti a gondolat egyetemességének magasságát, ha a gondolatot részleteiben, meghatározottan, konkrétan, individuálisan és érzéken megragadhatóan mutatja be. A gondolatit, szellemit a maga egész kaotikus meghatározatlanságában ezért a szellemi valamivé-levés meghatározatlan, tiszta őanyagaként vagy őszozzanataként ragadja meg. Ez a „magáértvaló én mozzanata” — a létező jelenség mozzanata, s egyúttal mint ilyen az őslét, „a létrejövő közvetlen maga”. „Mert a közvetítés nem egyéb, mint a mozgó önmagával-való-azonosság, vagyis az önmagára irányuló reflexió, a magáértvaló én mozzanata, a tiszta negativitás, vagy, tiszta absztrakciójára visszavezetve, az *egyszerű valamivé-levés*. Az én, vagy a valamivé-levés általában, ez a közvetítés a maga egyszerűségénél fogva, éppen a valamivé-levésben való közvetlenség és maga a közvetlen. Félreismerése tehát az észnek, ha a reflexiót kizárják az igazból, és nem az abszolútum pozitív mozzanataként fogják fel.”<sup>127</sup> „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában; s épp ebben áll természete, hogy valóságos, szubjektum, vagyis önmagává-levés.”<sup>128</sup> Az „érzéki meghatározásoké ellenben csak a tehetetlen elvont közvetlenség, vagyis a lét mint olyan. A gondolatok azáltal válnak folyékonyakká, hogy a tiszta gondolkodás, ez a belső *közvetlenség*, felismeri magát mint mozzanatot, vagyis hogy az önmagáról való tiszta bizonyosság elvonatkoztat magától — nem úgy, hogy elhagyja magát, hogy félreáll, hanem elveti önmaga

<sup>125</sup> I. m., I. köt., 44. o. [I. k., I. köt., 34. o.]

<sup>126</sup> I. m., II. köt., 335. o. [I. k., II. köt., 434. o.]

<sup>127</sup> *Phänomen.*, 17. o. [I. k. 18. o.]

<sup>128</sup> I. m. 16. o. [I. k. 17. o.]

tételezésének fix mozzanatát” (azt mondhatjuk, hogy a rögzítést mint az én vagy a szellemi komplikált totálfunkcióját veti el, s a tevékenyre, elementárisra megy vissza), „mind a tiszta konkrétumét, amely maga az én, szemben a különböző tartalommal, mind ama különbözőségeket, amelyek, a tiszta gondolkodás elemében tételezve, osztoznak az én ama feltétlenségében. E mozgás által a tiszta gondolatok *fogalmakká* lesznek, s csak általa azok, amik valójában, önmozgások, körök, az, ami szubsztanciájuk, szellemi lényegiségek.”<sup>129</sup> Világos, mi késztette Hegelt arra, hogy az érzékit távol tartsa principiumától. A korlátozott érzékiben csak az egyetemesség mint olyan — ami a tiszta lét absztrakt előfeltevése marad — eltűnését látta. Igazsága azonban nem ennek van, hanem csak a *természetének megfelelően* egyetemesként kibontakoztatott érzékinek. Hegelnek sohasem sikerült elérnie, hogy az érzékit a maga következetesen konkrét természetében szemlélje, s hogy az érzéki és egyetemes ellentétét magának az érzékinek a területén oldja föl, hanem filozófiájának elve egyfajta lebegő közepet alkot. A konkrétat csak ebben az univerzális, variációkat egyenletesen összefogó, tehát absztrakt perspektívában, vagyis oly módon szemlélte, hogy az *individuális* „eleven” meghatározottság elenyészett az „árnyszerű” meghatározatlanságban. Az individuálishoz, konkrétához fűződő ezen negatív viszonyt igen világosan illusztrálja Hegel *Logikája*. „A különös maga az általános, de ennek különbsége vagy egy másra való vonatkozása, kifelé való látszása; de nincs más, amelytől a különös különböző volna, csak maga az általános. Az általános meghatározza magát, így maga a különös [. . .] Nincs tehát más igazi felosztás, mint az, hogy a fogalom maga a fajok közé áll mint a közvetlen, meghatározatlan általánosság; épp ez a meghatározatlan a meghatározottsága, vagyis hogy különös valami.”<sup>130</sup> „Ami a teljességet illeti, kitűnt, hogy a különösség meghatározottsága teljesen az általános és különös különbségében, s hogy csak ez a kettő alkotja a különös fajokat. A természetben persze egy nemnek kettőnél több faja lehet, mint ahogy e sok fajnak nem is lehet meg a felmutatott viszonyuk egymáshoz. A természet tehetetlenségére vall, hogy nem tarthatja meg és nem mutathatja be a fogalom szigorúságát, s hogy e fogalom-nélküli vak különféleséget hozza létre. Csodálhatjuk a természetet nemeinek és fajainak sokféleségében és alakulatainak végtelen különbözőségeiben, mert a csodálat fogalom-nélküli, s tárgya az ész-nélküli. [. . .] A sokféle természeti nemet és fajt nem kell többre tartani, mint a szellem önkényes ötleteit képzeteiben. Mind a kettő a fogalom nyomait és sejtéseit mutatja ugyan mindenütt, de nem ábrázolják hű képmásban, mert szabad önmagánkívül-való-létének oldalát alkotják; a fogalom épp azért az abszolút hatalom, mert különbségét szabadon az önálló különbözőség, külsődleges szükségszerűség, esetlegesség, önkény, vélekedés alakjában bocsáthatja ki, de ezeket nem kell többre tartani a semmisség elvont oldalánál.”<sup>131</sup> A tiszta fogalom „átfogó”, „abszolút hatalma” persze abban rejlik, hogy csodálatosan kibontakozott, totális jelenségben

<sup>129</sup> I. m. 27. o. [I. k. 25. o.]

<sup>130</sup> *Logik*, II. köt.

<sup>131</sup> I. m. 44. o. [I. k. 215. o.]

variált képzetképződmények végtelen bőségét, alakzatok beláthatatlan benső gazdagságát rejti magában, melyeket az érzékeny fantázia — a tevékenyen elválaszthatatlan, alakban végtelenül gazdag mindenség tükörképe — hív életre. Az ember csak a fantázia szerveződése e leírhatatlan képződékenységének köszönhetően gondolkodó, eszesen megismerő lény. Éppen az, amit Hegel, előkelő megvetéssel, semmisségként elvet, sarokköve a szellem templomának, konstitutív szerveződése a szelleminek és gondolatának. A természet végtelen gazdagságát — mely analóg alakzatokban a legképződékenyebb anyagban, az agy protoplazmájában *leképeződik*, s csak így teszi lehetővé az önmagában „leggazdagabb és leghatalmasabb” totális jelenség kialakulását, a *gondolkodás megjelenését* — eltűnésre ítéli, mintegy átugorja a minden individuálisat sémába mosó absztrakció. Az érzékiben Hegel csak végeset látott, ezért azt csak a rögzítő absztrakció fényében ragadta meg, nem pedig ahogy azt természete szerint meg lehet ragadni. Ezért az érzéki közvetlenséget minden további nélkül elvont közvetlenségnek nevezi. S így nem fogta föl az érzéki eszmeiségét. Az érzékit tartalmatlannak, külsődlegesnek, elvontnak tartotta; az absztrakt gondolkodást pedig, szintén egyszerűen adott létével ellentétben, közvetlenül mint tevékenyet és konkrétat értette. „A gondolkodás mint tevékenység ennél fogva a tevékeny általános, mégpedig az önmagában tevékeny, amennyiben a tett, a létrehozott, épp az általános.”<sup>132</sup> Ez azonban önmagát mint tevékenyet és konkrétat éppoly *meghatározatlanként* határozza meg, azaz absztrakt marad, s éppen itt veszti el ez a meghatározatlan meghatározottságát mint különös és egyes.<sup>133</sup>

Hegel rendszerének és logikájának kezdetét az absztraktból a konkrétba való átmenet ezen egyszerű, közvetlenre vonatkoztatott meghatározása képezi. Ez a tiszta lét, az absztrakt tárgy, mely mint ilyen általános meghatározatlanságban a korlátozottan külsőleges érzéken leledzik. Amennyiben ugyanis a konkrét és érzéki, természetének megfelelően, átmegy az egyetemesbe, a végtelen sok másikkal való közösségbe, s ezzel önmagába, a változásba — melynek stádiumait a tudat csak valamely egyetemes aktusban tudja összefoglalni, ahol a totális jelenség változási stádiumainak egységes megragadásában, az individuális ezen *átfogott* végtelen gazdagságában eltűnik az individuális mint olyan —, úgy Hegel a létben adott érzéki közvetlent mint a föntieknek megfelelően teljes meghatározatlanságban föloldódót, mint olyan létet fogja föl, mely közvetlenül föloldódik a gondolati aktusban. Amennyiben a közvetlenségnek erre a tagadásában való föloldódásra Hegelnél közvetítetlenül kerül sor, amennyiben Hegel a konkrétat csak fölsejteni, de nem komolyan előlépni engedi, annyiban hiányzik az alapul szolgáló közvetlennek, érzékinek gondolkodási totális aktussá való immanens, megfelelő kibontakoztatása, hiányzik az absztrakció konkrétához való immanens, megfelelő viszonyának minden pontosítása, mely konkrét éppen az absztrakciók rejtetten mozgó dialektikus természetét alkotja. Ennél fogva nem kerül sor az egyes absztrakciók speciális

<sup>132</sup> S. W., VI. köt., 34. o. [*Enciklopédia I. A logika*, 59. o.]

<sup>133</sup> Vö. *Logik*, II. köt., 44 skk. o. [I. k., II. köt., 214 skk. o.]

természetének konkrét tudományos kibontakoztatására és genetikus bemutatására, hanem ez alapján véve magától értetődőként, készként előfeltételeződik.\*

Hegel mármost persze fölismeri az absztrakció tarthatatlanságát, amennyiben ezt mint ilyet különböző formáiban létezőként és eredendőként rögzíteni akarta. Az absztrakció inkább eredendően átmenetként, mozgásbajövőként, fölbomlóként jelenik meg. Amennyiben Hegel ezt a konkrétat ismét nem a maga individuális meghatározottságában, hanem csak az egyáltalában vett lét és gondolkodás meghatározatlan folyékonyágaként ragadja meg, úgy a hegeli filozófia e konkrétja ellentétbe kerül az individuális-érzékivel, s lehetlenné tesz minden részletes ábrázolást, minden fölépítést, legyen bár szó csak az absztrakciók szerveződéséről. Ez az individuálisan szerves oldal, mely a létező jelenséget mint az emlékezet szerveződését ábrázolja, azonban éppen az, melyet speciálisan *szubjektívként*, nem pedig a szellemnek a létező jelenség közvetlenségében eredendően jelenlévő sajátságaként kell fölfognunk. Eszerint, a szellemi ezen individuális fölfogásának hiányában, Hegelnél *hiányzik a szubjektív és objektív tudományos megkülönböztetése*. Azzal azonban, hogy egyszerűen azonos alapba száll le — mely persze az a közös híd, melyen teljes evidenciával és biztonsággal lehet eljutni az egyik meghatározástól a másikig,

\* Az a körülmény, hogy az eredendően tevékenynek, konkrétanak, átmenetinek mint létező jelenségnek először az emlékezetben mint rögzítettnek, szemléltetnek kell megjelennie, mely szemlélés rögzített stádiumaiban azután az átmenet kiragadott mozzanatait mintegy menet közben megállítja és leképezi; azonban mint az eredendően átmeneti létező totális jelensége, mindettől függetlenül, az átmenetinek ezt a saját létező természetét adja sajátos módon vissza, s szükségessé teszi, hogy a megismerés világa csak számtalan rögzített, fölidézett, idegpályákon egymásba vetített központi átmeneti stádiumok fölöttebb komplikált szerveződésében ábrázolódhat a *gondolat* magasabb totális jelenségében. A gondolatok saját megfelelő elemzése így csodálatosan komplikált szerveződésükhöz vezet. A létező jelenség ezen álláspontjával, ahogyan azt Fichte is világosan látja, immár semmiféle *magábanvaló* dolgot nem lehet szembeállítani. A „*Ding an sich*” csak a régi metafizikai *reálprincípium meghatározatlan formában, csak a meghatározatlan gondolati lényeg, mint a világ őslénye*. Akárcsak a spektrum színátmeneteinek pompázatos gazdagsága, amint egymásravitíve eltűnik a fehér fényben, úgy süllyeszti el itt az érzéki-szemléletes gazdag szerveződésének totálfunkciója az individuálisat a tiszta gondolat szintelen, mindent magában foglaló fényében. Persze, hangsúlyozzuk ezt még egyszer, a tiszta gondolkodásnak és formáinak természetét meg lehet genetikusan magyarázni a bensőleg érzéki teremtő fantáziának — mely egyben a tiszta gondolkodás individuálisan genetikusan és történeti-genetikusan alapja is — gazdagságából; ez megmutatható a tiszta gondolati formák saját természetéből; e létező jelenség szerveződését a maga absztrakt-szubjektív és absztrakt-eltárgyasított formáiban ábrázolni lehet, csodálatos összhangban a fiziológiával és az agyi anatómiával, a szellemi és gondolati jelenség saját adott természetének megfelelően. Azonban épp ezért veszíti el minden alapját és értelmét a kérdés: vajon ezen adott és természete szerint ellentétnélküli, éppenséggel egyetemes, létező jelenségnek alapul szolgál-e egy meg nem jelenő magábanvaló dolog; épp ezért alaptalan és értelmetlen az állítás, mely szerint ez az eredendő, meg-nem-jelenő megismerhetetlen volna. Mert ennek a fantomnak, az absztrakció álláspontjáról ennek a meg-nem-jelenő létnek az ellentmondó, igazolhatatlan állítása, a gondolkodás konkrét érzéki demonstrációjának álláspontjáról minden sajátságával egyetemben föloldódik, mint szerveződött érzékiségünk fölöttebb komplikált, totális jelensége. Hegel absztrakt *gondolat-léte* vagy objektív fogalma mögött mindamellett rejtőzködik még egy kimondatlan, *föloldhatatlan, rejtett realitás*. Ez a realitás azonban csak az *elementáris, az élet, az érzéki, a feszültség* — mely minden természeti tevékenység és szellemi jelenség alapeleme — létező megjelenése.

amennyiben minden gondolkodás egyúttal az átmeneti tevékeny és észlelő [Empfindendes] tárgyyszerű szemléletesség-tétele és rögzítése —, a hegeli dialektikában ezen ellentétes meghatározások minden sajátos különbsége összemosódik. Hegel ebben persze magasan Kant fölött áll, aki megállt a szubjektum egyoldalú, *principiumként* való meghatározásánál, ez mint olyan azonban ellentmondó, mert a szubjektivitás föloldódik a meghatározás saját, konkrétan elementáris, individuális természetének eredeti előfeltevésében, s az absztrakt rögzítésben — ami erőszakosan ignorálja minden szellemi élet ezen alaptényét — az absztrakt gondolkodót gyógyíthatatlan ellentmondásba hozza a tényleges, valóságos emberrel. *Kantot* azonban sokkal könnyebben lehet érteni *Hegelnél*, mert fönntartja az absztrakció alapvető előítéleteit, hiszen éppen ezek igazságában való rendíthetetlen hite alapján bizonyítja a valóságos megismerés, a létező megismerése lehetetlenségét, és a félrevezető, önmagukban hamis, pusztán szubjektív fantomokról alkotott fölfogás lehetőségét, melyek törvényeinek az illúziók épp ilyen játékát kell mutatniuk, hiszen ezeket is csak azon formákban lehet megragadni. Hegel túl van az ilyen *egyoldalúságokon*, melyek a tudat minden tényét önkényesen átszínezik és meghamisítják, s minden objektív kutatást lehetetlenné tesznek. Az ilyen egyoldalúságok — melyeknél a szellemi jelenség minden tényét ugyanahhoz a képességhez idomítjuk, mindenütt csak azt az egyetlen oldalt mutatjuk föl, tehát mindent ebben a vonatkozásban ragadunk meg, anélkül, hogy a vonatkoztatottat magát objektíve önmagában vizsgálnánk — kényelmessé és megvilágító erejűvé, ám hamissá teszik a filozofálást. Ezzel szemben Hegel — lehatolva egy ellentét nélküli őselvhez, mely az absztrakció minden egyoldalúságát föloldja — elveszíti az absztrakciók igazán konkrét fölbontásának kulcsát; mert az ő konkrétja éppoly absztrakt marad. Ez mondhatni nem maga a konkrét, hanem csak a konkrét absztrakt árnyéka, vagy talán az élet fuvalma, mely forró szélként halad keresztül az absztrakciónak Hegelnél jéggé-merevedett világán. Hallatlan ellentétek vannak itt közvetítések nélkül, kifejtetlenül egymásra halmozva. Az a korszak, mely *Fichtével* kezdődött, s *Hegellel* jutott tetőpontjára, csodálatos, az absztrakció világában soha meg nem élt jelenséget kínál; mintha csak a Szahara számuma járná a sarkkörü tájak jégsivatagjait. Ez, az absztrakció önmagában-megmerevedett világában értetlenül maradt üdvözlés egy másik világból, a megismerés új világából, annak a jele, hogy leköszön egy régi világ, s új veszi át a helyét. Ez azonban csak a tovasüvöltő számum, s még nem az új Nap, mely sugaraival mindent fölold, s ugyanakkor az ébredő organikus életben mindent kialakít. Ezen organikus fölépítésnek a szellem számára ott kell kibontakoznia, ahol korábban egyre csak gondolat-kristály-rétegek rakódtak külsőlegesen egymásra. A forró fuvalom a jégformákat azonban csak futólag olvasztja föl; gyorsan tovasuhan, hogy minden ismét a régi merevségbe süllyedjen vissza. Ezért lép föl a hegeli filozófia, akárcsak minden eddigi absztrakt rendszer, azzal az igénnyel, hogy nagyjában és egészében véve az *abszolút megismerés rendszere* — szilárdan meghatározott, befejezett, zárt, s magukban a kifejtés részleteiben is a dialektikus előrehaladásnak köszönhetően szigorú következetességgel önmagát meghatározó rendszer. Az absztrakciónak ez az igénye azonban csak a halott

igénye arra, hogy halott maradjon. A hegeli dialektikát az emberiség és a tudomány szellemében nem ezért illeti meg halhatatlanság, hanem azon szellemi hatalomnak köszönhetően, mely, az új szellemi élet hirnökeként, átjárta a múlt halott formáit, a konkrét tárgyi kutatás mindent fölbontó eleven fuvalmával. Ami a dialektikus átmenet tulajdonképpeni lényegeként hátramarad, az ezért nem annyira maguknak a szellemi formáknak a tartalmi átmenete — hiszen ezek Hegelnél specifikációjukban szükségképpen fölbontatlanok —, hanem ez a meghatározatlan és mindent fölbontó konkrét. A konkrét az absztrakt megfigyelő számára az egyáltalában vett legsivárabb, legüresebb, legszegényebb meghatározásnak tűnik, jelesül akkor, amikor a megfigyelő nem hatol elevenen be a szellemi objektumba, nem mélyül el az adott szellemi tárgyban, s ez egy olyan oldal, mely Hegelnél mégiscsak erőteljesen kidomborodik. Mert minden szellemi forma e konkrét, immanens, eleven vonatkozódása a másikára ebben a konkrét öselemben, minden, még a legtávolabbi gondolkodási és szellemi formák ezen — minden gondolkodás és lét eleven ősojának elővilágolásában megnyilvánuló — eredendő elszakíthatatlansága, ez az egész hatalmas objektivitás, ami ebből a princípiumból az értelmes kutató számára szükségképpen adódik, s ami megeleveníti a holt sémákat, elővillantja konkrét érzéki hátterüket a természetben és szellemben és történelemben — ez alkotja azt az ellenállhatatlan szellemi erőt, a meggyőződés azon lelkesítő mindenhatóságát, amivel Hegel tanítása átjárta tanítványait, s aminek köszönhetően e tanítás, nehezen érthető formája ellenére, ellenállhatatlanul hatolt be az életbe, olyan szellemi alakként, mely egyaránt kiemelkedően tartozik a tudomány és a kultúra történetéhez. Amennyiben azonban Hegel tanítása nem tudja teljességgel kibontakoztatni saját, végtelenül termékeny princípiumát, hanem azt absztrakt burokba rejti, s csak ezen a leplező burkon keresztül sejteti át az individuális és konkrét lényegét, akárha láthatatlan párát, a maga ellentétnélküli, végtelen jogosságában, amennyiben így az észlelő szellemet a szellemi tárgyban való elmélyedésre készíti, annyiban Hegel tanítását bizonyos misztikus csáberő jellemzi, mely nemcsak a tudomány életébe, hanem a történelem mozgásába is erőteljesen behatolt. Ez fölöttébb érdekes pont, de mivel kívül esik szűkebb föladatunkon, itt csak érinteni tudjuk. Már hangsúlyoztuk az esztétika föllendülését, mely Hegelhez és iskolájához kapcsolódik. Itt mindenekelőtt még a *filozófiatörténet* föllendülésére kell utalnunk, mely *E. Zeller*, *Karl L. Michelet*, *Kuno Fischer* és *Ludwig Feuerbach* föllépésével köszöntött be. — A filozófiatörténet azonban a *történelem életéhez* utal bennünket. Az új tanítás szellemét érezzük ki a protestáns teológusok konzervatív törekvéseiből, akik *örizni* akarják a múlt igazságát, csakúgy, mint *Ruge*, *Strauss*, *Bruno Bauer*, *Ludwig Feuerbach*, *Marx* és *Bakunyin* tanításának a múlt világát fölbomlasztó „nihilizmusából”. A négy első gondolkodó témája elsődlegesen a *vallásfilozófia* volt; s nincs más tisztán teoretikus téma, mely ennyire alkalmas volna arra, hogy közvetlenül hatoljon be az életbe. Ami mármost állam- és társadalomfilozófiáját illeti, történetek próbálkozások arra, hogy Hegelt konzervatívként, sőt, reakcióként jellemezzék. Mármost Hegel persze konzervatív az államról szóló absztrakt, s az individuumot elemésztő tanításában, a rendek absztrakt és merev



tagolásában, sőt bizonyos fokig még absztrakt, hústalan és vértelen szabadságelméletében, absztrakt liberalizmusában is. Hegelre, továbbá, megorroltak radikális oldalról, nem túl sok okkal, mert kijelentette: „Ami valóságos, az ésszerű.” Ezt a mondatot azonban „dialektikusan” igen könnyű forradalmi értelemben fölfogni; hiszen Hegelnél a valóságos a *tett*, mint a világ szubsztanciája, az önmagát „bacchanáliai mámorban megvalósító”, mely mindent átalakít, „új világot és szellemi alakot hív elevenen életre”. Nem csoda, hogy Hegel államelmélete is olyan sorsra jutott, hogy megpróbálkoztak dialektikus fölbontásának ellentétébe való fordításával. Az absztrakt állam és absztrakt szabadság helyére most új eszmék lépnek: a szigorúan rendezett közösség, valamint a munkaeszközök fölött rendelkező individuumok szabad önmeghatározása közötti absztrakt kontrasztok, a *szocializmus* és az *anarchisztikus individualizmus* ellentétei, amik a maguk részéről ismét csak magyarázatra és közvetítésre szorulnak, hogy igazi tartalmuk szerint ne pusztán negatív, hanem pozitív módon is érvényesülhessenek a valóságban, hogy a társadalomban megvalósulhasson a *materiális alapokon fölépülő szabadság* fennkölt eszméje.

Ha azokat az okokat kutatjuk, melyek történelmileg lehetetlenné tették azt, hogy a Hegel filozófiájában rejlő tökéletesen individuális konkrét érvényessége kibontakozhasson, még egy fő pontot kell kiemelnünk. Az ébredő új világnézetnek a szellemi immanens vizsgálatán kívül van még egy másik oldala, s ez a külső empirikus megismerésének kibontakoztatása. Ha a gondolat, a tiszta általánosság végső soron visszavezetődne egy individuális, konkrét bázishoz, úgy a filozófiai megismerés ennek a legegyszerűbb és a külső érzéki érzékelésben adott individuálisnak a megismerésénél megfelelő késztetést, rávezetést, orientációt és támaszt kell nyerjen a *természettudományos* megismerésben. Az empirikus természetmegismerés — mely azáltal, hogy föltárja az organizmus alapvető titkait, a legegyszerűbbektől a legmagasabb formáig, a helyes individualizáló alapfölfogásokhoz kellene hogy vezessen, melyek valójában egyedül felelnek meg a szellemi és gondolati ezen csodálatos totális jelenségei saját adott természetének — kibontakoztatása nélkül a szellem konkrét kutatásának létrejötte éppoly lehetetlen, mint anélkül, hogy elmélyednénk a gondolati formák természetében, vagy fölemelkednénk a tiszta absztrakcióhoz, mely az „intellektuális szemlélet” lelkes kutatóinál konkrétta, individuálissá, létezővé vált. Mielőtt a gondolat *Fichte*, *Schelling* és *Hegel* által zseniális előlegzéseként proklamált individualizációja kibontakoztatott tudományos megvalósulásra tett volna szert, tudománnyá kellett válnia a *kémianak* és *fiziológiának*, az emberi szervezet rejtélyes műhelyeire pedig *Schleiden*, *Darwin*, *Häckel*, *Dubois-Reymond*, *Wundt* kutatásainak kellett, addig nem is sejtett világosságot vetnie. Csak ekkor derenghetett föl egyáltalában a szellemi és gondolati organikus fiziológiai demonstrációjának bátor gondolata — melyet Dubois-Reymond maga is fölvetett, hogy azonnal visszarettenjen tőle. Az emberiség életének korszakai között az egyik leggyümölcsözőbb, legnagyobb volt az, melyet a mögöttük fekvő évszázad tett ki. A szellem kutatásának titánjai nyomon követték a természet kutatásának óriásait, a Péliont fölrakták az Osszára. A világtörténelem pulzusa nem vert még ilyen erősen, s az emberi szellem hallatlan, lázas tevékenységgel

dolgozott koncentráltan egy hatalmas cél megvalósításán, hogy az eljövendő nemzedékek számára valósággá váljon az, amiről korábban álmodni is alig mertek, s hogy nyilvánvalóvá legyen, amit azelőtt szem nem látott és fül nem hallott.

Mindkét irány egyaránt lényeges a szellem konkrét kutatása kibontakozásának szempontjából, melynek az univerzálisat, szellemit adott egyetemességében kell megalapoznia, s egyúttal mégis ki kell bontakoztatnia e szellemi totálfunkció nagyszerű fölépítésének elementárisan konkrét alapjait. Kialakulásuk során azonban a tudomány mindkét formájának két ellentétes pólusaként kellett ütköznie, hogy egymástól zavartalanul valósítsák meg ellentétes céljaikat, hogy teljes következtességgel, tiszta, homályosulatlan alakban teljesítsék be érettségüket. Ez a természettudomány és a filozófia ellentéte, melyek egykori harmonikus szövetségét a költő profetikusan előre hirdette meg:

Ellenségeskedjete! Itt kora még a szövetség,  
Mert az igazságig csak külön-út vezet el.”

[Feindschaft sei zwischen euch! Noch kommt das Bündniss zu frühe.  
Wenn ihr im Sachen euch trennt, wird erst die Wahrheit erkannt.]

(Schiller: *A természetbúvár és a természetfilozófus*, Versei,  
Európa. Bp. 1977, 174. o.; ford. Eörsi István)

Az a gondolkodó, aki tökéletesen elmerült a tisztán gondolatinak a maga absztrakt formájában vett lényegében, természetszerűleg a legélesebb ellentétbe került az empirikus, individualizáló természetmegismeréssel. Ezért *nézte le Hegel a természetet*. A természet áttekinthetetlen gazdagságának bejárása számára a „rossz végtelent” jelentette, mellyel „valódi végtelenként” az absztrakt sémákban való tevékeny, kvalitatív átmenet egyszerű konzekvenciáját állította szembe. A természet új szemlélete azonban, mely *Kopernikusszal* kezdődött — s a *geocentrikus* szempontot fölcserélte a *heliocentrikussal*, helyesebben szólva az éppenséggel *univerzálissal*, az állócsillagokban és csillagködökben végső soron billiónyi napot és létrejövő naprendszer látva — épphogy az individuális áttekinthetetlen gazdagságába hatol, ahol középpontra kérdezni értelmetlen volna. Hegel nem ezen álláspont — melynek fennköltége teljesen hidegen hagyta — természettudományos következményei ellen tiltakozott, amikor a természeti alakzatok végtelen gazdagságában semmit sem látott egy és ugyanannak absztrakt-sematikus, unalmas, tautologikus ismétlésén kívül, amikor csak azt érzékelte, hogy a természet tehetetlen a fogalmi szigorúság realizálásában; — hanem a természet e gazdagságával szemben saját bensőségének önmagában nyugvó végtelenségére koncentrált. Hegel ezzel a természeti végtelenre kifutó, az individuálisat, érzéket, mechanikusát érvényre juttató modern világnézettel szemben, erről az oldalról tekintve, határozottan *reakciós* helyzetet foglal el. Hegel filozófiája az absztrakt-fantasztikus világnézet fölbomlása, épp amennyiben e visszás alap klasszikus ideálját realizálja. Ennek nyomán Hegel, ismét csak a modern

világnézettel szemben, minden szimpátiájával egyetemben a régi görög világnézetre megy vissza, mely a Földet tekintette az emberi szellem egyedüli bölcsőjének, a földi történelmet pedig egyszerűen a világ történelmének vette. Hegel úgy látja, hogy az abszolút, isteni már az individuális szellemben, már ezen a világon megvalósul az emberi bensőben és annak végtelenségében. Ez tanításának jogos oldala. Az itt, az evilág, az emberiségnek e történelme az ő számára ezért végtelen, abszolút, isteni jelentéssel rendelkezik; a történelem az abszolútnak, az isteninek önmegnyilvánítása, önkibontakoztatása. Ez a tudás filozófiai megvalósítása annak, amit a kereszténység Isten emberréválásában ünnepel, vagy helyesebben, az igazán emberinek ez a bensősége itt önmagában elégséges, olymposzian tökéletes, melynek nincs szüksége túlvilágra. Hegel azonban nem vette észre, hogy épp e benső-végtelen *konkrétan kibontakoztatott tartalma* képezi a természet öröklétének, mint a szellem örök önmegvalósításának ábrázolását, s a szelleminek természetiben való örök megvalósulása azon tudatát, mely évezredekre és csillagnyi távolságokra terjed ki, s az örök emberi megszakadását éppoly kevésbé engedi meg, mint az örök természetit. A nap- és bolygórendszerek föllángolásának és kihunyásának ezen emelkedett tudata az, mely a nagy természet minden életében egy a saját életétől elválaszthatatlan mozzanatot észlel, mely minden gondolkodásban és szeretetben — ezek, adott organikus föltételek mellett, bármilyen távol szükségképpen megvalósulnak — saját valódi lényének újraéledését látja, a mindenség azon elválaszthatatlan életét, mely örökké újként és örökké azonosként éled újjá az individualizált alak gondolkodásában és szeretetében, éled újjá abban a mértékben, amennyire tökéletes; a tudat, mely önmagának legemelkedettebb elvesztésében találja meg valódi önmagát. Ha Hegel kibontakoztatva volna ezen önmagában végtelenül gazdag szellemi jelenség tartalmát a természet gazdag alakításának minden képzeletet fölülmúló konzekvenciájaként és bemutatásaként, úgy ez persze „a földi korlátok elvi meghaladását” jelentené, azonban immár nem a hitbéli mítoszok birodalmának, hanem az örök természetinek és örök emberinek irányában. Ezzel „az abszolút manifesztációjának” korlátozó, lezáró összevonása a földi történelemre, elvileg válik lehetetlenné, bármily kevés is a jogunk arra, hogy a csillagvilágbeli organikus lények empirikus részleteibe bocsátkozzunk. Erről az oldalról nézve *Hegel* világnézete sokkal közelebb áll *Homérosz*, a *Biblia* és az *Evangelium* világnézetéhez, mint egy *Giordano Brunoéhoz*.\*

Hegel a bensőség területén tehát a leghatározottabb *radikalizmusnak* hódol: számára a túlvilág inkább az evilág volt, s erről az oldalról persze a legélesebb ellentétbe került a teológiai fantázia világnézetével. Míg azonban e teológia álmodó, tudománytalan, durva, önző, naivitásában tehát éppoly bornírt, mint amilyen szükkeblű volt, addig e *radikalizmus*, melyet az absztrakt világnézet hozott létre, egyoldalú, élettelen, s materialista vagy idealista fölfogásának megfelelően vagy embertelen vagy természetnélküli volt, s ezért ugyanolyan módon hamis, korlátozó,

\*Hozzátehetjük: Hegel éppoly távol áll mondjuk *Krause* világnézetétől, aki a filozófiában, mitologikus fölfogásai ellenére, az emberiséget mégiscsak mint „a mindenség emberiségét” fogta föl.

széteső, vigasztalan és kopár. Az emberi tudatnak legszentebb joga, az igazságra való joga volt, hogy individuális személyes megvalósulásában, fényes beteljesülésében túlemelkedjék a földi idő és világ korlátain az örök emberihez, s hogy ezzel egynek tudja magát, s így a tökéletesben, örökben és végtelenben nyugodjon. S ez volt az oka annak, hogy a hiányt a lélekben mindig ismét hitbéli képekkel kellett fölváltani ott, ahol e legfőbb gondolat tudományos magyarázata még hiányzott. Hegel azonban, éppen mivel a konkrétat csak absztrakt-gondolati módon, csak a tiszta gondolat elemében, nem pedig individuális kibontakozásában fogta föl, világnézetében ismét ahhoz a naív, sematikus-képszerű összefoglaláshoz közeledett, amit a régiéknél találunk, s a kimeríthetetlenül gazdag individuális-érzékinek tulajdonképpeni valódi végtelensége helyén a görögök vagy a keresztény egyház korlátozottan lelki, képi fölfogását látjuk érvényesülni, ahol a földi ember a mindenség közepén szép otthonosan ült, gondolati szüleményeit egyszerűen a mindenségre vetítve, sematikus árnyakat tesz a természet végtelen individuális gazdagságának helyére, mely természet csak gazdagságának egységé és individualitássá való kibontakoztatásában válik ily fennkölté és szellemivé. A szellem persze mindenütt a természet középpontja, de csak akkor, ha ellentétnélküli, önzetlen és szerető módon bontakoztatja ki és fogja föl annak végtelenségét. A filozófusnak, éppúgy mint a természettudósnak, el kell mélyednie az individuálisban és annak gazdagságában, mely épp a szellemnek és gondolatnak — e leggazdagabb alakzatnak, e koronának, a természet e gyönyörű gyümölcsének — legbensőbb rejtélye. Leleplezi *a szellem és gondolat eleven, konkrét individuális természetének* e titkát, a korszak rejtélyét, mely a század minden nagy szellemi mozdulásában a megvilágosodás felé rohant, ez volt egyben az a cél, mely megsejtett, de soha el nem ért módon a hegeli filozófia előtt lebegett. *Hegel módszerét* ezért csak akkor érthetjük meg elevenen és valóságosan, ha nem külsődlegesen közeledünk hozzá, hanem a kor e szellemének organikus megtestesüléseként fogjuk föl.



# TÁJÉKOZÓDÁS

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE  
REPERTÓRIUMA 1957—1981

*(Összeállította Bangha Katalin)*

## TARTALOMJEGYZÉK

Bevezető	865
Bibliográfiai adatok	865
Szerkesztőségi adatok	865
Tanulmányok	866
Vita	884
Figyelő	886
Műhely	888
Dokumentumok	889
Eszmecsere	889
Reflexio	889
Konferencia	889
Hozzászólás	890
Az oktatás kérdései	890
Tájékozódás	890
A filozófia klasszikusaiból	891
Az esztétika klasszikusaiból	891
A marxista filozófia klasszikusaiból	892
Természettudományok és filozófia	892
Szerkesztőségi cikkek	892
Szemle, ismertetés, bírálat	892
A szerkesztőség postájából	906
Nekrológ	906
Ismertetett művek mutatója	907
Folyóiratismertetések	917
Bibliográfiák	918
Tárgymutató	918
Névmutató	920

## BEVEZETŐ

A *Magyar Filozófiai Szemle* jelen repertóriumukumulálva tartalmazza a folyóiratnak az elmúlt 25 évben megjelent valamennyi dokumentumát. Szerkezete két fő részből tevődik össze.

Az első nagy egység a repertórium törzsanyaga, melyben tételszámozva és a folyóirat rovatai szerint, a rovatokon belül pedig szerzői betűrendben található valamennyi megjelent írás.

A második nagy egység a mutatórész, amelyben hivatkozási adat a tételszám. Az ismertetett művek mutatóját azért láttuk szükségesnek elkészíteni, mert a „Szemle, ismertetés, bírálat” c. részben az ismertetések szerzőinek neve szerint rendeztük az anyagot; egyes ismertetések terjedelme és mélysége ugyanis átlépi a szokásos könyvismertetések kereteit. Ez után soroltuk be a megjelent folyóiratismertetések és bibliográfiákat, ezek tételszámozását ugyanis főlőslegesnek véltük. A tájékozódást segíti továbbá a tárgymutató, valamint a névmutató, melyben az írások szerzőit kurzíválással különböztetjük meg azoktól, akikkel cikk, tanulmány, bírálat foglalkozik; a zárójelben szereplő tételszám pedig az ismertetett művek mutatójában előforduló névre utal.

### *Bibliográfiai adatok*

Kiadó:

Akadémiai Kiadó, Budapest

Közreadó:

1957—1970: Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, Budapest

1970--- : Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottsága, Budapest

Megjelenés: 1957—

113 kötet (1981-ig)

Formátum: B/5

### *Szerkesztőségi adatok*

Főszerkesztő:

Fogarasi Béla 1957—1959/1—2

Szigeti József 1959/3—4—1969

Tőkei Ferenc 1970—

Felelős szerkesztő:

Szigeti Györgyné 1971—1975

Kéri Elemér 1976—(1983-ig)



1. Ádám György: Az emberi magatartás meghatározottsága, a választás és a felelősség. — 23. 1979. 1—2. 39—51. p.
2. — : A világkonzsernek apologetikája és kritikája. — 14. 1970. 5. 717—758. p.
3. — : Afanaszjev, V. G.: A társadalom ideológiai szférájának irányításáról. — 21. 1977. 2. 127—135. p.
4. Ágh Attila: Az elidegenedés problémája a marxizmusban. — 9. 1965. 3. 488—517. p.
5. — : Az eldologiasodás, avagy „Az ember halála”. — 24. 1980. 3. 297—325. p.
6. — : Az elsajátítás formáinak dialektikája a tudományos-technikai forradalom perspektívájában. — 16. 1972. 5—6. 750—778. p.
7. — : Feuerbach és az ifjúhegelianus mozgalom. — 21. 1977. 6. 615—634. p.
8. — : A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung-periódusban. I—II. — 13. 1969. 5. 790—842. p.; 13. 1969. 6. 1067—1120. p.
9. — : A Grundrisse „Metaetikája”. — 22. 1978. 5. 569—593. p.
10. — : A Grundrisse rendszere. — 20. 1976. 3. 317—349. p.
11. — : A kreuznachi kéziratok történetfelfogása. — 14. 1970. 2. 350—397. p.
12. — : Marx doktori disszertációjának történetfilozófiai koncepciója. — 11. 1967. 2. 217—246. p.
13. — : Marx és Engels östörténeti koncepciójának marxizmustörténetéhez. — 17. 1973. 5—6. 600—631. p.
14. — : Marx történetfelfogása a „Német-Francia Évkönyvek” időszakában. — 14. 1970. 5. 875—924. p.
15. — : A marx elsajátítás-elmélet néhány kérdése. — 16. 1972. 3—4. 305—321. p.
16. — : A marx társadalmi ontológia kialakulása és néhány kérdése. — 9. 1965. 6. 934—947. p.
17. — : „Tudományos” istenkeresés és antropológiai kutatás Teilhard de Chardin munkásságában. — 12. 1968. 1. 1—62. p.
18. Ágoston László: Az ember—technika—természet reláció történeti alakulása és a tudományos—technikai forradalom. — 17. 1973. 3—4. 377—415. p.
19. Albrecht, Erhard: Az antikommunizmus — a nyugat-német klerikális-militarista tekintélyállam államelmélete. — 8. 1964. 1. 145—154. p.
20. Almási Miklós: A fenoméntől a látszatig. — 11. 1967. 5. 759—790. p.
21. — : Lessing drámai epilógusa: a Bölcs Náthán. — 1. 1957. 1. 111—123. p.
22. — : A művészeti dekadenciáról. — 8. 1964. 6. 1086—1095. p.
23. — : Sade márké és szerencsétlen öröksége. — 1—2. — 1. 15. 1971. 5—6. 637—660. p.; 2. 16. 1972. 1. 82—102. p.
24. Altrichter Ferenc: Cogito ergo sum. — 20. 1976. 6. 797—836. p.
25. — : A konfirmáció paradoxonairól. — 24. 1980. 1. 25—43. p.
26. — : A matematika néhány filozófiai kérdéséről. — 12. 1968. 1. 150—183. p.
27. Amsterdamski, S.: Az empirikus valószínűségi kijelentések objektív értelmezéseiről. — 9. 1965. 4. 672—699. p.
28. — : A valószínűség mint az ítéletek relációs jellemzője. — 9. 1965. 2. 249—273. p.
29. Andrassy György: A tagadás tagadása Marx történetfilozófiájában. (Alacsonyabbrendű és magasabbrendű a tagadás tagadásának törvényében.) — 25. 1981. 4. 497—518. p.

30. Andrejeva, G. A.: A mikro- és makroszociológia viszonyáról. — 15. 1971. 3—4. 530—539. p.
31. Aptheker, Herbert: Imperializmus és irracionalizmus. — 15. 1971. 1—2. 1—7. p.
32. Arab-Ogli, E.: Tudás-szociológia és szociológiai tudás. — 8. 1964. 2. 369—390. p.
33. Áron László: Filozófiai irodalom a Szovjetunióban, 1975. — 21. 1977. 2. 295—297. p.
34. Augustynek, Z.: A fizikai determinizmus. — 8. 1964. 5. 937—987. p.
35. Ayer, A.: Metafizika és józan ész. — 11. 1967. 1. 87—103. p.
36. Bacsó Béla: A befogadás problémája Lukács heidelbergi írásaiban. — 25. 1984. 4. 519—533. p.
37. Bakos László: Elem, rendszer, kölcsönhatás, szerveződési mód. — 21. 1977. 6. 695—714. p.
38. Balázs György: Partikuláris és univerzalisztikus ideológiai tendenciák. — 19. 1975. 1—2. 104—107. p.
39. Balázs Tibor: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig tartó folyamat szerves egység. Kutatás-logikai kísérlet az izzólámpa története nyomán. 1830—1940. — 18. 1974. 6. 739—762. p.
40. Bálint Mária: Tudományelmélet, neopozitívizmus, neveléstudomány. — 22. 1978. 5. 630—650. p.
41. Balogh Elemér: Az irracionalizmus kritikájához. 1—2. — 3. 1959. 1—2. 75—113. p.; 3. 1959. 3—4. 287—298. p.
42. Balogh István: A Russel-antinómiák keletkezésének szemiotikai magyarázata. 1—2. — 17. 1973. 1—2. 1—9. p.; 17. 1973. 3—4. 359—376. p.
43. —: A tagadás tagadásának törvényéről. — 19. 1975. 5—6. 708—724. p.
44. Balogh József: A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai. (Az angol klasszikus közgazdaságtan törvényszemlélete.) — 7. 1963. 3. 450—462. p.
45. Barlay László: A mérték kategóriája Nicolaus Cusanusnál. — 13. 1969. 4. 629—638. p.
46. —: A negatív dialektika pozitívítása. — 12. 1968. 6. 1035—1046. p.
47. Bayer József: Érték és ideológia. (Az értékvita aktualitása a nyugatnémet szociológia tükrében.) — 25. 1981. 4. 481—496. p.
48. —: A „kultúrtudományok objektivitásától” az „értékmentes” társadalomtudományig. — 20. 1976. 4. 474—493. p.
49. Bécsy Tamás: A drámai műnem ontológiai aspektusáról. — 23. 1979. 1—2. 94—103. p.
50. Bence György: Moses Hess a filozófiatörténetben. 1—2. — 11. 1967. 1. 35—86. p.; 11. 1967. 2. 247—273. p.
51. —: A tudományfejlődés „logikája” a neopozitívizmusban. — 9. 1965. 4. 625—659. p.
52. Bence György — Kis János: Hány íven szabad bírálni Lévi-Strauszt? — 14. 1970. 5. 955—961. p.
53. Benedikt, Szevetlana: A gondolkodási folyamatok gépi modellezésével kapcsolatos filozófiai problémákról. — 22. 1978. 3. 360—381. p.
54. —: A kibernetika néhány filozófiai problémájáról. — 5. 1961. 4. 538—552. p.
55. Beöthy Ottó: A hegeli tanok magyarországi történetéhez (1818—1844). — 23. 1979. 3—4. 249—300. p.
56. Bernáth Árpád: Gottlob Frege jelentéseméletének irodalomelméleti vonatkozásai. — 25. 1981. 5. 632—653. p.
57. Besse, Guy: Lenin és a kulturális forradalom. (Ford. Horváth Henrik) — 15. 1971. 5—6. 569—587. p.
58. Bibik, L. — Markovics, M.: Szabadidő-felmérések a Szovjetunióban. — 6. 1962. 4. 560—568. p.
59. Biró Gábor: „Fenomenológia” és modell. (A fizikatörténet néhány ismeretelméleti tanulsága.) — 9. 1965. 5. 745—762. p.
60. —: Fizikatörténet és mechanikus materializmus. — 15. 1971. 5—6. 661—681. p.
61. Bizám Lenke: A karkai „tevékenységfétis” és metaforikus átértelmezése. — 12. 1968. 1. 115—149. p.
62. —: Két per-regény első fejezete: szövegelemzés. — 10. 1966. 6. 897—932. p.
63. —: Lenin jelei. — 18. 1974. 4—5. 478—501. p.
64. —: Lukács György esztétikájáról. — 15. 1971. 3—4. 456—471. p.
65. —: Marxizmus és művészet „rokonszenvéről”. — 13. 1969. 1049—1066. p.
66. —: Termelési demokrácia és döntnöki önkény. — 16. 1972. 3—4. 322—337. p.
67. Blohincev, A. D.: Felszólalás a természettudományok filozófiai kérdéseit tárgyaló moszkvai konferencián. (1958. október.) — 3. 1959. 1—2. 49—54. p.
68. Blum, R.: Lenin és a marxista forradalomelmélet. (Ford. Ujhelyi Gabriella.) — 17. 1973. 3—4. 343—358. p.

69. Bodnár István: Einstein ismeretelméleti koncepciójának jelentkezése a Porosz Tudományos Akadémián 1914-ben tartott székfoglaló beszédében. — 7. 1963. 6. 1089—1101. p.
70. Boglár Lajos: Indiánok és neokolonializmus: egy venezuelai eset. — 19. 1975. 3—4. 464—470. p.
71. Bojtár Endre: A szláv strukturalizmus az irodalomtudományban. — 19. 1975. 3—4. 369—394. p.
72. Bóna Ervin: Az alkalmazott tudományok néhány tudományelméleti kérdéséről. — 9. 1965. 2. 223—248. p.
73. — : Analógia a természetben — analogikus következtetés a természettudományokban. — 6. 1962. 3. 357—396. p.
74. Bonyhai Gábor: Értéknyelv. — 20. 1976. 4. 591—616. p.
75. Branskij, V. P.: Az okság és véletlenség kölcsönviszonyáról. — 11. 1967. 6. 1035—1073. p.
76. Buhr, Manfred: Leibniz és a klasszikus német filozófia. — 23. 1979. 6. 809—815. p.
77. Bujdosó Dezső: A lét spiráljai. — 23. 1979. 3—4. 341—358. p.
78. Bunge, Mario: Gondolkodnak-e a számológépek? — 2. 1958. 1—2. 115—130. p.
79. Buti Sándor: Az élettelen szintek kialakulásának meghatározottsága. A „valószínűtlenek” szükségszerű megvalósulása. — 21. 1977. 5. 575—591. p.
80. Csanády András: A tőkés szellemi termelés felépülésének vázlata. 1—2. — 15. 1971. 3—4. 313—337. p.; 15. 1971. 5—6. 588—612. p.
81. Csejtey Dezső: Ortega y Gasset metafizikájának alapkategóriái. — 24. 1980. 345—372. p.
82. Csudinov, E. M.: Az idő geometriai modellálása a relativitáselméletben. — 13. 1969. 3. 516—526. p.
83. Czirják József: Reform vagy forradalom. Hegel politikai álláspontjának kérdéséhez. — 25. 1981. 1. 36—53. p.
84. Damjanovics Milán: Szemantikai módszer az esztétikában. (Adalékok az esztétikai jelentéshez.) — 12. 1968. 2. 371—387. p.
85. Dán Klára: Formalizmus és intuíció. — 10. 1966. 1. 67—75. p.
86. Darvas György: Egy topológikus tudományrendszerezési modell körvonalai. — 22. 1978. 3. 337—359. p.
87. Dénes Iván Zoltán: A „fontolva-haladás” illúziókeltő érvei és elvei. — 24. 1980. 2. 168—195. p.
88. Dérer Miklós: A Jászi-jelenség 1900—1910. — 20. 1976. 1. 106—134. p.
89. Dolgov, K. M.: Az esztétikában és a művészetben zajló ideológiai harc néhány aspektusa. — 19. 1975. 5—6. 592—600. p.
90. Ecsedy Csaba: A közösségi földtulajdon szerepe a fekete-afrikai uralkodó csoportok kialakulásában. — 19. 1975. 3—4. 446—454. p.
91. Ecsedy Ildikó: Archaikus piacok a régi Kínában. — 19. 1975. 3—4. 455—463. p.
92. — : Nomád gazdaság, nomád társadalom. — 13. 1969. 5. 855—875. p.
93. Eichhorn, Wolfgang: A termelőerők és termelési viszonyok dialektikája a szocializmusban. — 23. 1979. 6. 779—785. p.
94. Elek Tibor: Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról. — 5. 1961. 4. 504—522. p.
95. — : Hozzászólás Kocsondi András: „A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéséhez” c. tanulmányához. 5. 1961. 5. 725—730. p.
96. — : A mérés és a műszeres megfigyelés helye és jelentősége a fizikai megismerésben. — 5. 1961. 1. 32—47. p.
97. — : A „négyes világ” fogalmi rendszerének logikájáról, elméleti és filozófiai tartalmáról. — 14. 1970. 1. 140—175. p.
98. — : Az optikai rotációs effektusról és filozófiai következményeiről. — 10. 1966. 1. 1—29. p.
99. Erdei László: Dialektika — dialektikus logika. Hegel halálának 150. évfordulója alkalmából. — 25. 1981. 6. 759—773. p.
100. — : Az ellentmondás elve a formális és a dialektikus logikában. — 7. 1963. 4. 565—614. p.
101. — : Az érzékelés „megsemmisítése” Hegel Logikájában. — 1. 1957. 1. 19—35. p.

102. -- : A fogalom dialektikájához. — 13. 1969. 3. 397—436. p.
103. -- : A logikai ellentmondásról. — 24. 1980. 5. 759—785. p.
104. -- : Logisztika, vagy marxi—lenini logika? — 3. 1959. 3—4. 266—268. p.
105. Erdélyi Ágnes: Prepozitivistá tendenciák Condillac filozófiájában. — 13. 1969. 1. 59—74. p.
106. -- : A történeti ész kritikája? — 20. 1976. 4. 494—534. p.
107. -- : Világnézetfilozófia és társadalomtudomány. (A filozófiai problémák transzformációja a századfordulón.) — 24. 1980. 1. 1—24. p.
108. Erdey-Grúz Tibor: Interjú — akadémikussal, a Magyar Tudományos Akadémia elnökével a tudományos-technikai forradalom néhány kérdéséről. — 19. 1975. 1—2. 42—47. p.
109. Erdődy József: A tudomány mint közvetlen termelőerő. — 8. 1964. 4. 679—700. p.
110. Erőss László: A Fromm-jelenség. — 11. 1967. 4. 640—650. p.
111. Érték a társadalomtudományokban. — 20. 1976. 4. 473—474. p.
112. Eskenazi, A.: A „heterodox logikai rendszerek” és az irracionizmus. — 11. 1967. 2. 308—316. p.
113. Falus Róbert: Az „arány” és „arányosság” görög terminológiája. — 23. 1979. 1—2. 71—93. p.
114. -- : Hérakleitosz tanítása a harmóniáról. 1—2. — 16. 1972. 5—6. 714—749. p.; 17. 1973. 1—2. 10—49. p.
115. -- : Hésiodos ars poeticája. — 22. 1978. 4. 437—457. p.
116. -- : Vitruvius modul-elméletének kritikai vizsgálata. — 23. 1979. 3—4. 316—340. p.
117. Faragó-Szabó István: Berkeley szolipszizmusáról. 1—2. — 20. 1976. 2. 259—284. p.; 20. 1976. 3. 370—388. p.
118. Farkas Endre: A felelősség etikája — az etika felelőssége. — 19. 1975. 3—4. 430—445. p.
119. -- : A szociális szabadság formái és tartalmi oldaláról. — 11. 1967. 4. 651—664. p.
120. -- : Tallózás Marx és Engels etikai örökségében. — 19. 1975. 5—6. 647—668. p.
121. Farkas János: Tudomány, politika, munkafolyamat. — 22. 1978. 3. 305—316. p.
122. Farkas László: Békés egymás mellett élés és ideológiai harc. — 18. 1974. 6. 858—867. p.
123. -- : A személyiségelmélet néhány időszerű kérdése a várnai filozófiai világtalálkozó tükrében. — 19. 1975. 1—2. 217—237. p.
124. Farkas Miklós: A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje. — 22. 1978. 6. 802—808. p.
125. Fedoszejev, P. N.: A kommunizmus és a filozófia. — 5. 1961. 1. 1—12. p.
126. -- : A tudományos-technikai forradalom és a társadalmi haladás. — 21. 1977. 2. 115—126. p.
127. Fehér Ferenc: Problematikus-e a regény? — 15. 1971. 1—2. 157—195. p.
128. Fehér Ferenc — Heller Ágnes — Márkus György — Vajda Mihály: Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról. — 22. 1978. 1. 88—114. p.
129. Fehér M. István: A pozitívizmus-vita nyomában. Kísérlet a közelmúlt egy filozófiai vitájának értelmezésére. — 24. 1980. 5. 704—731. p.
130. Fejér László: „Nullanövekedés vagy organikus fejlődés”. Különböző világmodellek azonos ideológiai talajon. — 19. 1975. 5—6. 725—743. p.
131. Fenyő István: A matematika helye a tudományok rendszerében. — 6. 1962. 5. 715—725. p.
132. Ferenczy Mária: Szakkutatás és elméleti általánosítás. — 19. 1975. 3—4. 486—492. p.
133. Findlay, John Niemeyer: A jelenkori brit filozófia. — 8. 1964. 6. 1096—1109. p.
134. Finger, Otto: Lenin meghamisításának filozófiai és politikai tendenciái az NSZK-ban. — 23. 1979. 6. 816—826. p.
135. Fodor Géza: Forma és világnézet a felvilágosodás kori zenedrámban. — 17. 1973. 1—2. 50—101. p.
136. -- : A polgári dráma és drámaelmélet kezdete. — 13. 1969. 2. 173—230. p.
137. Fodor Judit: Dinamikus és statisztikus törvények. — 10. 1966. 3. 488—506. p.
138. -- : Az okság értelmezése a quantummechanikában. — 6. 1962. 5. 726—745. p.
139. -- : A véletlenről. — 11. 1967. 3. 430—439. p.
140. Fogarasi Béla: Az 50 éves Materializmus és empiriokritizmus. — 3. 1959. 1—2. 5—23. p.

141. ---: A hegeli logika néhány problémája: az ellentmondás felfogása Hegel Logikájában. — 1. 1957. 1. 5—18. p.
142. ---: A marxizmus és revizionizmus harca a tudományban. — 2. 1958. 3—4. 265—280. p.
143. ---: Marxizmus vagy revizionizmus? — 2. 1958. 1—2. 1—10. p.
144. ---: Tudomány, világnézet, ideológia. — 1. 1957. 2—4. 185—214. p.
145. Földényi F. László: Elvek, utak és lehetőségek a szürrealizmusban. — 15. 1971. 3—4. 472—484. p.
146. ---: Esmény és valóság ellentmondása Ruskin munkásságában. — 19. 1975. 5—6. 574—591. p.
147. Földesi Tamás: Akkor és most... Az „akarat szabadság”-ról 20 év után. 1—2. — 24. 1980. 5. 627—661. p.; 24. 1980. 6. 862—884. p.
148. ---: „Egy az igazság” és „oszthatatlan”? — 18. 1974. 6. 824—857. p.
149. ---: A háborúk elkerülhetetlenségéről szóló lenini tétel fejlődése. — 3. 1959. 3—4. 235—244. p.
150. ---: A marxista filozófia „megismerhetőségi” elvének értelmezéséről. — 19. 1975. 5—6. 692—707. p.
151. ---: Néhány gondolat a népi demokrácia fogalmáról. — 6. 1962. 1. 80—111. p.
152. ---: A neopozitivizmus bizonyításméletének bírálatához. — 8. 1964. 4. 603—631. p.
153. ---: Az össznépi állam néhány problémája. — 6. 1962. 4. 453—474. p.
154. ---: A szabadakarat problémája a marxista filozófiában. — 2. 1958. 1—2. 65—95. p.
155. Frolov, I. T.: A biológia forradalma és az ember jövője. — 21. 1977. 2. 204—216. p.
156. ---: A mai tudomány és a humanizmus. — 17. 1973. 1—2. 102—111. p.
157. Fukász György: Az életmód fogalmáról — filozófiai aspektusban. — 21. 1977. 5. 508—529. p.
158. ---: A munka szükséglete. — 13. 1969. 4. 639—650. p.
159. ---: Oktatási rendszerünk továbbfejlesztésének néhány filozófiai problémája. — 5. 1961. 1. 13—31. p.
160. ---: A polgári radikalizmus filozófiai—világnézeti alapjai. 1—2. — 2. 1958. 1—2. 11—52. p.; 2. 1958. 3—4. 294—326. p.
161. ---: A szabad idő marxista fogalmának néhány általános elméleti—módszertani problémája. — 18. 1974. 4—5. 517—549. p.
162. ---: A szellemi és fizikai munka közötti ellentmondás megoldása feltételeinek kialakulása a Magyar Népköztársaságban. — 6. 1962. 6. 881—897. p.
163. ---: A társadalmi ellentmondások megoldásának útjai a Kínai Népköztársaságban. 1—2. — 3. 1959. 1—2. 114—128. p.; 3. 1959. 3—4. 299—319. p.
164. ---: Technikai haladás — „Áldás vagy átok”? — 16. 1972. 3—4. 338—355. p.
165. Galperin, P. Ja.: Az értelmi cselekvések kialakulására irányuló kutatások fejlődése. — 10. 1966. 1. 96—127. p.
166. Gapocska, P. N.: A marxizmus—leninizmus a tömegek, az osztály, a párt és a vezetők kölcsönviszonyáról. — 5. 1961. 3. 307—319. p.
167. Garai László: A kommunizmus fogalmának gazdasági—filozófiai érvényessége. — 17. 1973. 5—6. 644—655. p.
168. ---: A marxista pszichológia antropológiai előfeltévesei. — 11. 1967. 5. 791—826. p.
169. ---: A modern cinizmus gazdasági alapjairól. — 7. 1963. 6. 1044—1075. p.
170. ---: Az önfejlődő rendszerek két formális feltételéről. — 15. 1971. 1—2. 213—215. p.
171. ---: Személyiségdinamika és társadalmi lét. — 11. 1967. 1. 1—34. p.
172. ---: A szép pszichológiája. — 6. 1962. 4. 488—511. p.
173. ---: A tárgyi tevékenység struktúrája és a pszichikum. — 12. 1968. 3. 453—485. p.
174. ---: A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichológia perspektívája. — 8. 1964. 4. 701—717. p.
175. Gáspár András: A gépi gondolkodás lehetőségének tagadásával kapcsolatos szemléleti korlátokról. — 20. 1976. 1. 11—37. p.
176. Gedő András: A revizionizmus ösztönösség-kultusza és a szocialista építés tudományos törvényei. — 4. 1960. 3. 380—412. p.
177. ---: Történetiség és megismerés. A hegeli és marxi historizmus problémájához. — 16. 1972. 5—6. 698—713. p.

178. Georgijeva, Diana: Todor Pavlov a marxista-leninista filozófia egyik konstitutív elvéről. (A tükrözésmélet 40. évfordulójára.) — 21. 1977. 3—4. 337—345. p.
179. Geréb Andorné: A munkához való morális viszonyról. — 7. 1963. 5. 953—968. p.
180. Glezerman, G. E.: Az életmód mint szociológiai kategória. — 21. 1977. 2. 217—231. p.
181. Gondi József: Szocialista forradalom és filozófia. — 23. 1979. 1—2. 115—138. p.
182. —: A tudat viszonylagos önállóságának ontológiai vizsgálatához. — 24. 1980. 5. 682—703. p.
183. Gott, V. Sz.: Lenin, a fizika és a mai ideológiai harc. — 21. 1977. 2. 283—294. p.
184. Grekov, L. I.: Az ember és környezete. (A „Voproszű Filozofii” kerekasztal-konferenciája.) — 19. 1975. 3—4. 297—319. p.
185. Gyarmati István — Sándor János: Axiómák és modellek szerepe a fizikai megismerésben. — 7. 1963. 1. 27—50. p.
186. Hahn, Erich: A szocialista valóság értékelése és a szocialista tudat fejlődése. — 23. 1979. 6. 751—756. p.
187. Hahn István: Etnikai és egyetemes vallások. — 19. 1975. 3—4. 288—296. p.
188. Hajdu Tibor: A szocialista állam lenini elméletének történetéhez. — 14. 1970. 2. 205—233. p.
189. Halász László: A művészetpszichológia mint az esztétika segédtudománya. — 6. 1962. 2. 189—202. p.
190. Hankiss Elemér: Az igazságosságról. (A társadalmi együttélés egyik sarkalatos, de ellentmondásos értékéről.) — 20. 1976. 4. 535—573. p.
191. Harcsev, A. G.: A házasság és a család meghatározásának kérdéséhez. — 6. 1962. 3. 342—356. p.
192. Harsányi Istvánné: A francia egzisztencializmus és a zene. — 22. 1978. 4. 473—488. p.
193. Hársing László: A determinizmus problémakörének logikai elemzése. — 23. 1979. 5. 630—655. p.
194. —: Az extrapoláció. — 7. 1963. 6. 1107—1121. p.
195. —: A metodológiai szabályok néhány típusa és megalapozási módja. — 20. 1976. 1. 38—59. p.
196. —: A tudományos érvelés logikai stratégiái. — 21. 1977. 1. 39—62. p.
197. —: A tudományos hipotézisek valamelyikének előnyben részesítése: — 10. 1966. 6. 952—966. p.
198. —: Valószínűségi következtetések. — 9. 1965. 6. 948—960. p.
199. Havas Katalin, G.: Filozófiai logika. 1—2. — 19. 1975. 1—2. 204—216. p.; 19. 1975. 5—6. 744—756. p.
200. —: A formális logika azonosságtörvényéről. — 2. 1958. 3—4. 327—348. p.
201. —: Frege realizmusa. — 24. 1980. 1. 44—56. p.
202. —: Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálata matematikai logikai módszerekkel. — 13. 1969. 1. 37—50. p.
203. —: Logika és valóság. — 20. 1976. 6. 855—867. p.
204. —: Vannak-e tartalom nélküli formák a logikában? — 24. 1980. 2. 196—213. p.
205. Hegedűs András: Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez. — 13. 1969. 6. 1121—1147. p.
206. —: A marxista szociológia tárgyáról és helyéről a társadalomtudományok rendszerében. — 5. 1961. 2. 166—183. p.
207. —: A „mikroszociológiáról” és a „szociometriáról”. — 4. 1960. 4. 546—582. p.
208. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ki gondolkodik elvontan? — 14. 1970. 1. 176—179. p.
209. Hegyi Loránd: A szubjektív-romantikus műmodell. — 24. 1980. 4. 506—518. p.
210. Heintel, Erich: Az Én dialektikája Machnál. (Ford. Konec Ilona.) — 14. 1970. 3—4. 473—482. p.
211. Heller Ágnes: C. Wright Mills arcképének vázlata. — 11. 1967. 4. 606—639. p.
212. —: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. 1—2. 14. 1970. 5. 759—790. p.; 14. 1970. 6. 1043—1078. p.
213. —: A kierkegaard-i esztétika és a zene. — 9. 1965. 1. 48—74. p.
214. —: Létezett-e egységes „reneszánsz embereszmény”? — 9. 1965. 6. 985—1002. p.
215. —: A mindennapi élet szerkezetének vázlata. — 10. 1966. 4. 648—666. p.
216. —: A mindennapi érintkezés. — 13. 1969. 5. 876—908. p.
217. —: Az ösztönökről. — 18. 1974. 1. 147—166. p.
218. —: Rousseau és az Új Héloise. 1—2. — 8. 1964. 2. 343—368. p.; 8. 1964. 3. 456—486. p.
219. —: Spinoza etikája. — 12. 1968. 5. 877—895. p.
220. —: A szerencsétlen tudat fenomenológiája. Kierkegaard „Vagy-vagy”-ának történelmi funkciójáról. — 15. 1971. 3—4. 364—394. p.

221. -- : A szükségszerűség árnyékában. (Fejezetek a szocialista etika történetéből.) — 16. 1972. 3—4. 356—403. p.
222. Hermann István: Előszó. — 21. 1977. 2. 113—114. p.
223. -- : Az eltűnt idő keresése. — 10. 1966. 1. 30—66. p.
224. -- : Kant: „Az ítélőerő kritikája”. — 9. 1965. 3. 455—487. p.
225. -- : A kanti teleológia problémáiról. — 12. 1968. 3. 486—521. p.
226. -- : A kapitalista és a szocialista kultúra a jelenkorban. — 16. 1972. 5—6. 685—697. p.
227. -- : Kétszáz éve jelent meg A tiszta ész kritikája. — 25. 1981. — 6. 745—758. p.
228. -- : A magyar kulturális fejlődés néhány elvi kérdéséhez. — 19. 1975. — 1—2. 48—62. p.
229. -- : Marx és Engels az esztétikai egységről. — 13. 1969. 5. 843—854. p.
230. -- : A taktika, stratégia és végcél összefüggései Lenin Tolsztoj-értékelésében. — 14. 1970. 3—4. 575—587. p.
231. -- : A társadalmi lét ontológiája. — 22. 1978. 1. 69—87. p.
232. -- : A totalitás kategóriája. — 13. 1969. 1. 1—22. p.
233. Hernádi Miklós: A mindennapi élet fogalmának felbontása. — 22. 1978. 3. 382—410. p.
234. Holderith József — Magyaródi Sándor: A szerves molekulák minőségi meghatározottságának kérdéséhez. — 7. 1963. 1. 51—65. p.
235. Hont Ferenc: A színjáték eredete. — 12. 1968. 5. 864—876. p.
236. Horkay László: A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában. — 14. 1970. 5. 925—935. p.
237. Horváth Imre: A modellalkotás mint tudományos kutatási módszer. — 9. 1965. 2. 161—191. p.
238. Horváth József: Adalékok időfelfogásunk ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi vonatkozásainak analiziséhez. — 22. 1978. 2. 224—240. p.
239. -- : Az idő általános természetének ontológiai vizsgálatához. — 22. 1978. 6. 742—765. p.
240. -- : Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére. — 16. 1972. 3—4. 404—416. p.
241. A marxista—leninista filozófia tartalmi struktúrájáról. 1—2. — 18. 1974. 6. 700—724. p.; 19. 1975. 1—2. 108—130. p.
242. -- : A mozgás dialektikus koncepciója és a körforgás. — 14. 1970. 3—4. 483—505. p.
243. -- : A mozgásformák összefüggéséről. — 9. 1965. 5. 799—822. p.
244. -- : A világ anyagi egységének helyes felfogásához. — 6. 1962. 1. 21—33. p.
245. Hörz, Herbert: Az elemi részecskék elméletének néhány filozófiai problémája. — 10. 1966. 5. 811—833. p.
246. Huszár Tibor: A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága. — 5. 1961. 5. 658—691. p.
247. Hülvély István: Gaál Gábor és a „Korunk”. — 21. 1977. 6. 677—694. p.
248. Illy József: Einstein eltávolodása a pozitivizmustól. — 19. 1975. 1—2. 151—160. p.
249. Iribadszakov, Nikolaj: A burzsoá ideológia ellen vívott harc és filozófiai frontunk feladatai. — 5. 1961. 4. 523—537. p.
250. Jakab Miklós: Egy dolgozók általános iskolája tanulmányi körülményeinek vizsgálata. — 7. 1963. 1. 105—133. p.
251. Jánossy Lajos: Relativitáselmélet a fizikai valóság alapján. — 20. 1976. 1. 1—10. p.
252. -- : A speciális relativitáselmélet filozófiai problémái. — 6. 1962. 2. 153—188. p.
253. Jarosevszkij, M. G.: A freudizmus és a motiváció kategóriája. — 15. 1971. 5—6. 613—636. p.
254. Javurek, Zdenek: A Frankfurti Iskola filozófiai koncepcióinak ideológiai funkciójáról. — 18. 1974. 2—3. 228—240. p.
255. Jemnitz János: Gondolatok a Kommün 100. évfordulóján. — 15. 1971. 1—2. 115—124. p.
256. Jenei Ilona: Totalitás és fejlődés. — 22. 1978. 2. 241—254. p.
257. Jency Jenő: Harcoljunk a szocializmus győzelméért a tömegek tudatában. — 4. 1960. 2. 184—196. p.
258. Jovcsuk, M. T.: A leninizmus és a filozófiatörténet mint tudomány. — 9. 1965. 6. 1003—1014. p.

259. A szovjet szellemi kultúra fejlődésének kérdései és az eszmék mai harca. — 21. 1977. 2. 177—188. p.
260. Józsa Péter: Az értékmentesség problémája az ember tudományában. — 20. 1976. 4. 574—590. p.
261. — : A film: tükrözés és kommunikáció. — 18. 1974. 6. 791—807. p.
262. Kaán Zsuzsa: A tánc és a marxista esztétika. — 15. 1971. 5—6. 698—709. p.
263. Kagan, M.: Kísérlet az emberi tevékenység rendszerként való elemzésére. — 16. 1972. 5—6. 674—684. p.
264. Kahulits László: A tulajdon fogalma, a tulajdonviszonyok fejlődése a szocializmus építésében. — 20. 1976. 5. 681—706. p.
265. Kalocsai Dezső: A descartes-i (nemeslelkűség) erkölcsstan néhány problémájáról. — 5. 1961. 3. 395—415. p.
266. — : Az egyén polgári társadalombeli fejlődéstendenciáiról. — 16. 1972. 1. 59—73. p.
267. Kammari, M. D.: A kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és sajátos vonásai az egyes országokban. — 4. 1960. 4. 583—598. p.
268. Kaposi Márton: A dekadens polgári filozófia fő sajátosságainak kifejeződése Benedetto Croce rendszerében. — 19. 1975. 5—6. 601—630. p.
269. — : Az intuíció fogalma Croce esztétikájában. — 24. 1980. 4. 519—551. p.
270. Kardos Lajos: Az alaklélektan bírálata. 1—2. — 1. 1957. 1. 124—140. p.; 1. 1957. 2—4. 272—304. p.
271. Karikó Sándor: „Konformista társadalom” vagy konformizmus a társadalomban. — 24. 1980. 3. 326—344. p.
272. Kárpáti Sándor: A szocialista forradalom hazánkban mint a népi demokratikus forradalmak egyik formája. — 7. 1963. 3. 361—378. p.
273. Katona Katalin: Szabó Dezső világnézete. — 1. 1957. 1. 85—110. p.
274. Katona Péter: Dialektikus materialista válasz a filozófia alapkérdésére. — 22. 1978. 6. 713—721. p.
275. — : A gondolkodás vizsgálatának aspektusairól. — 17. 1973. 5—6. 656—699. p.
276. — : A gondolkodási képződmények szisztematizálásához. — 6. 1962. 4. 524—537. p.
277. A gondolkodás-törvények két koncepciója a mai marxista filozófiában. — 11. 1967. 6. 945—966. p.
278. A hatvanöt éves „Materializmus és empiriokritizmus” tükröződési elmélete. — 18. 1974. 4—5. 428—444. p.
279. Katz, Jerrold — Fodor, Jerry: Mi a baj a nyelvfilozófiával? — 11. 1967. 4. 665—698. p.
280. Kedrov, B. M.: Az anyag fogalmának evolúciója a természettudományban és a filozófiában. — 21. 1977. 2. 136—150. p.
281. — : Engels a természet megismerésének dialektikus folyamatáról. — 14. 1970. 6. 994—1014. p.
282. Kelemen János: Condillac elmélete a nyelvről, mint a gondolkodás analiziséről. — 19. 1975. 1—2. 167—189. p.
283. — : A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma. — 23. 1979. 3—4. 359—388. p.
284. — : Strukturizmus kontra antropológia. — 13. 1969. 3. 467—493. p.
285. — : Van-e a „jónak” jelentése? — 20. 1976. 4. 617—632. p.
286. Kelle, V. Zs.: A tudomány helye a szocialista társadalomirányítás rendszerében. — 21. 1977. 2. 246—253. p.
287. Kirschner István: Van-e abszolút nulla fok? — 7. 1963. 6. 1102—1106. p.
288. Kis János: Vigotszkij és a marxista pszichológia kezdetei. — 11. 1967. 6. 967—1017. p.
289. Kislégi Nagy Dénes: Emlékezés Maurice Halbwachsra. — 14. 1970. 3—4. 656—662. p.
290. — : Ismerettan és szociológia. — 16. 1972. 5—6. 662—673. p.
291. Kiss Arthur: Az állam funkcióinak meghatározásához. — 13. 1969. 1. 23—36. p.
292. — : Október és az élő marxizmus—leninizmus. — 11. 1967. 5. 713—728. p.
293. — : Rudas László. — 4. 1960. 4. 599—613. p.
294. — : A szocialista építés nemzeti és általános érvényű vonásairól. — 10. 1966. 2. 258—284. p.
295. — : A szocializmus és a társadalmi egyenlőtlenség néhány problémája. — 15. 1971. 3—4. 338—363. p.
296. Kis-Tóth Sándor: Pozitivizmus vagy objektivizmus? — 14. 1970. 3—4. 609—613. p.



297. Klenner, Hermann: Igazságosság — jogfilozófiai kategória? — 23. 1979. 6. 798—808. p.
298. Klotsch, Helmuth: A szellemi alkotó tevékenység fejlődésének problémái. — 23. 1979. 6. 786—797. p.
299. Kocsondi András: A relativitáselmélet filozófiai általánosításának kérdéséhez. — 5. 1961. 5. 705—724. p.
300. -- : A tudományos modellek és modellmódszer fogalmáról. — 14. 1970. 5. 791—819. p.
301. Kohn, Ille: A lex minimi mint általános törvény. — 12. 1968. 3. 533—541. p.
302. Kolin Péter: Vallási funkciók és pszichikus funkciók. — 20. 1976. 3. 398—417. p.
303. Kolosi Tamás: A dráma alapvető sajátosságáról. — 13. 1969. 1. 51—58. p.
304. -- : A drámai időformálás történeti változásai. — 14. 1970. 6. 1079—1087. p.
305. Komját Irén: A szociáldemokrata revizionizmus és a német kérdés. — 5. 1961. 6. 885—900. p.
306. A Kommunisták Szövetsége alapító okmányai. Ford. Lissauer Zoltán. — 14. 1970. 3—4. 663—690. p.
307. Kon, I. Sz. — Salin, D. N.: G. H. Mead és az emberi én problémája. — 14. 1970. 1. 47—60. p.
308. Koncz Ilona: A hegeli ítéletelmélet fejlődése. 1—2. — 13. 1969. 2. 245—273. p.; 13. 1969. 5. 756—789. p.
309. Kónya István: Kapitalizmus és kálvinizmus. — 7. 1963. 3. 379—401. p.
310. Korach Mór: A mérés tan néhány ismeretelméleti kérdése. — 7. 1963. 2. 177—197. p.
311. Kósa Erzsébet: Az életmód változásának néhány kérdése — különös tekintettel a családra. — 22. 1978. 2. 177—191. p.
312. Kosing, Alfred: A német szocialista nemzet fejlődése az NDK-ban. — 23. 1979. 6. 757—769. p.
313. Kovács András: Kritikai társadalomtudomány és kritista filozófia között. — 18. 1974. 4—5. 617—642. p.
314. Kovács László: A dialektika próbája. — 25. 1981. 3. 327—349. p.
315. -- : A törvények történetiségéről. — 22. 1978. 6. 722—741. p.
316. Köpeczi Béla: Gramsci ideológia-felfogása és a művelődéstörténet. — 22. 1978. 1. 1—6. p.
317. Kraici István Márton: Létezés és filozófia. — 24. 1980. 5. 662—681. p.
318. Kröber, Günter: A tudományos-technikai forradalom mint társadalmi folyamat. — 23. 1979. 6. 770—778. p.
319. Kulcsár Kálmán: A jog és erkölcs viszonyának problémája mai társadalmunkban. — 7. 1963. 5. 928—935. p.
320. -- : A közvélemény mint szociológiai jelenség. — 6. 1962. 3. 397—420. p.
321. -- : Magatartás és társadalmi jelenség. — 9. 1965. 2. 192—222. p.
322. -- : A marxista szociológia és az empirikus társadalomkutatás. — 5. 1961. 3. 333—353. p.
323. -- : A marxista szociológiatörténet előkérdései. — 7. 1963. 3. 477—506. p.
324. Ladányiné Boldog Erzsébet: A magyar kultúra „afilozófikusságáról” a XIX. század második felében. — 24. 1980. 6. 889—913. p.
325. László Ervin: Idealista és tudományos komponensek jelentősége Whitehead metafizikájában. — 10. 1966. 2. 285—294. p.
326. Lendvai L. Ferenc: A drámakönyv történelemképe és helye a fiatal Lukács munkásságában. — 21. 1977. 1. 1—27. p.
327. Lengyel Zsuzsa: A szövetkezeti parasztság életmódját alakító tényezőkről. — 21. 1977. 5. 538—554. p.
328. [A] lenini eszmék jegyében. — 4. 1960. 2. 175—183. p.
329. Lenkei László: A kubai forradalom útja. — 6. 1962. 2. 217—226. p.
330. -- : A materialista és az idealista filozófia viszonya az Upanisadok korában. — 7. 1963. 5. 886—910. p.
331. Leontyev, A. N.: Az emberi pszichikum vizsgálatának történeti módszere. — 3. 1959. 3—4. 320—357. p.
332. Lick József: A marxista személyiségelmélet kérdéséről. — 6. 1962. 5. 632—662. p.
333. Lifsic, Mihail: Az értelmiség és a nép. — 14. 1970. 3—4. 441—447. p.
334. -- : A konzervdoboz fenomenológiája. — 12. 1968. 4. 727—746. p.
335. -- : A modernizmus mint a jelenkori polgári ideológia jelensége. — 14. 1970. 3—4. 427—440. p.
336. -- : A történelem szele. 1—2. — 17. 1973. 3—4. 282—297. p.; 17. 1973. 5—6. 528—548. p.
337. Lifsic, M. — Rejngardt, L.: A kubizmustól az „absztrakció” felé. — 10. 1966. 3. 507—527. p.
338. Lissák György: A kettős visszatükrözés a designban. — 25. 1981. 2. 262—265. p.

339. Lissák Kálmán — Grastyán Endre: A magasabb idegműködés kutatásának új útjai. — 2. 1958. 122. 53—64. p.
340. Loszev, A. F.: A művészeti kánonok mint stílusprobléma. — 12. 1968. 3. 542—578. p.
341. Lowy, Catherine: Tudás és igazolás. — 21. 1977. 1. 63—71. p.
342. Ludassy Mária: A filozófiától a forradalomig. Az ismeretlen Saint-Just. — 16. 1972. 5—6. 644—661. p.
343. --: Helvétius kortárs kritikusa. 1. A „De l'Esprit” vitája. 2. Diderot az emberről és Helvétius „De l'homme”-járól. — 14. 1970. 1. 1—46. p.; 14. 1970. 2. 298—349. p.
344. --: A magányos lelkiismeret és az általános akarat. (A moralista Jean-Jacques és a törvényhozó Rousseau.) — 22. 1978. 2. 255—276. p.
345. --: Természetes erények és mesterséges igazság. — 20. 1976. 3. 418—446. p.
346. --: Történetiség a történelem ellen. E. Burke filozófiája. — 12. 1968. 2. 300—348. p.
347. --: „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit. . .” 1—2. — 14. 1970. 6. 1015—1042. p.; 15. 1971. 1—2. 8—56. p.
348. Lukács György: Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez. — 1. 1957. 1. 36—84. p.
349. --: Az „elidegenedés” mint „A szellem fenomenológiájá”-nak középponti filozófiai fogalma. — 9. 1965. 4. 565—592. p.
350. --: Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai. — 13. 1969. 5. 731—742. p.
351. --: A fiatal Hegel. — 18. 1974. 4—5. 409—427. p.
352. --: Az igaz és a hamis Hegel ontológiájában. 1—2. — 15. 1971. 1—2. 56—89. p.; 15. 1971. 3—4. 395—424. p.
353. --: Londoni köd. — 19. 1975. 1—2. 24—28. p.
354. --: Marx ontológiai alapelvei. (Ford. Eörsi István.) 1—2. — 17. 1973. 3—4. 241—281. p.; 17. 1973. 5—6. 469—527. p.
355. --: A reprodukció. (Ford. Eörsi István.) 1—2. — 18. 1974. 1. 1—80. p.; 18. 1974. 2—3. 177—227. p.
356. --: Marxista fejlődésem: 1918—1930. — 13. 1969. 6. 1183—1204. p.
357. --: Lukács György Moszkvában. — 19. 1975. 1—2. 1—2. p.
358. --: A munka. (Ford. Eörsi István.) 1—2. — 16. 1972. 1. 1—58. p.; 16. 1972. 2. 157—177. p.
359. Lurija, A.: Vigotszkij és a magasabbrendű pszichikus működések tanulmányozása. — 12. 1968. 1. 184—193. p.
360. Madarász Zsigmond Anna: Frege és a modern intenzionális logika. — 24. 1980. 1. 78—91. p.
361. --: A logikai alapelvek apriorisztikus felfogása Pauler Ákosnál. — 2. 1958. 1—2. 96—114. p.
362. --: A tiszta logika igazságkonceptió néhány elvi kérdése. — 7. 1963. 2. 252—282. p.
363. Makai Mária: Az angol neopozitivisták etika egyes ismeretelméleti előzményei. — 7. 1963. 4. 655—683. p.
364. --: Az egydimenziós ideológus. — 15. 1971. 1—2. 90—114. p.
365. --: Az etika ontológiai kérdéseiről. — 17. 1973. 3—4. 298—342. p.
366. --: A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. 1—2. — 25. 1981. 1. 1—35. p.; 25. 1981. 2. 235—261. p.
367. --: A munka kettős jellege. A „Gazdasági-filozófiai kéziratok” újraértékeléséhez. — 20. 1976. 5. 707—735. p.
368. --: A munka társadalmi jellegének egyes kérdései és a marxai tulajdonfogalom. A tulajdonfogalomról szóló közgazdasági vitához. — 21. 1977. 3—4. 301—327. p.
369. --: A neopozitivisták filozófiai és etikai dekadenciájáról. — 8. 1964. 5. 872—913. p.
370. --: A társadalomontológia alapjairól. — 18. 1974. 1. 104—146. p.
371. --: A teleológia marxista felfogásáért. — 19. 1975. 5—6. 669—691. p.
372. Makai Mária — Földesi Tamás: Az etikai revizionizmus kritikájához. 1—2. — 4. 1960. 1. 33—101. p.; 4. 1960. 2. 203—296. p.
373. Makó István: A tér és idő értelmezésének néhány problémája. — 9. 1965. 5. 823—850. p.
374. Mamardashvili, M. K.: A széttépett tudat mítoszai. — 8. 1964. 3. 487—502. p.
375. Márkföldi Gábor: A relativitáselmélet és a kvantumelmélet ellentmondásai és dialektikus szintézisük egy lehetősége. — 24. 1980. 3. 373—382. p.

376. Markovic, Mihailo: Az igazság problémája. — 10. 1966. 4. 667—684. p.
377. -- : Az igazságról. — 12. 1968. 5. 896—906. p.
378. Márkus György: Az észlelés és a pszichokritikai probléma. — 12. 1968. 2. 217—299. p.
379. -- : A filozófus Bertrand Russell. — 7. 1963. 3. 402—449. p.
380. -- : A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája. — 17. 1973. 5—6. 742—760. p.
381. -- : Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről. — 4. 1960. 3. 413—450. p.
382. Márkus Mária: C. W. Mills és az elit szociológiája. — 6. 1962. 1. 34—53. p.
383. Marton Imre: Az osztályok kialakulásának sajátosságai az ún. harmadik világ sokszektorú társadalmi-ban. — 20. 1976. 1. 60—78. p.
384. -- : Polarizáció és a fejlődés útjainak sokfélesége a „harmadik világban”. — 17. 1973. 5—6. 632—643. p.
385. -- : Reakciós, konzervatív és forradalmi antiimperialista nacionalizmusok a harmadik világban. — 19. 1975. 1—2. 84—103. p.
386. Márton János — Sas Judit, H. — Sipos Zsuzsa: Az iskolázottság és a társadalmi—gazdasági viszonyok néhány összefüggésének vizsgálata 16 községben. — 7. 1963. 1. 66—104. p.
387. Mártonfi Ferenc: A kínai szófaj kérdéséhez. — 15. 1971. 1—2. 242—257. p.
388. Mátrai László: A „doktrinerek”, a marxizmus első magyarországi ellenfelei. — 2. 1958. 3—4. 281—293. p.
389. -- : Az itáliai „averroizmus” hatása a XVI. századi Magyarországon. — 9. 1965. 3. 401—409. p.
390. Mérei Gyula: A polgári történelemszemlélet és történettudomány válsága Nyugat-Németországban a II. világháború után. — 9. 1965. 5. 763—798. p.
391. Mészáros András: Két eperjesi filozófus a XIX. századból. — 23. 1979. 3—4. 301—315. p.
392. -- : Vandrák András gnoszeológiája, nyelvfilozófiája és filozófiájának nyelve. — 22. 1978. 5. 651—665. p.
393. Mészáros Béla — Pécsi Tibor: A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban. — 8. 1964. 1. 1—15. p.
394. Mészáros Vilma: Jean-Paul Sartre. — 1. 1957. 2—4. 245—271. p.
395. Mihály Albert: Esztétikai tér — termelési tér — társadalmi tér. — 25. 1981. 3. 350—379. p.
396. Mikulinszkij, Sz. R.: Tudománytan: problémák és kutatások a hetvenes években. — 21. 1977. 2. 189—203. p.
397. Mityin, M. B.: Az SZKP XXII. kongresszusa és a tudományos munka feladatai a marxista—leninista filozófia területén. — 6. 1962. 5. 613—631. p.
398. Molnár Erik: A történelmi materializmus néhány kérdése Lenin Materializmus és empirikriticizmus c. művében. — 3. 1959. 1—2. 24—29. p.
399. Molnár Ilona: Látszólagos valóságlenyomatok a nyelvben. — 22. 1978. 5. 611—629. p.
400. Molnár László: A kommunista filozófus-aktív vitájáról. — 4. 1960. 3. 362—379. p.
401. -- : Lenin a materialista dialektika kidolgozásáért. — 6. 1962. 3. 317—341. p.
402. -- : A marxista—leninista filozófia tárgyának és jellegének néhány kérdéséről. — 5. 1961. 4. 461—479. p.
403. -- : A marxista szociológiai szakkutatás elméleti kategóriái és a történelmi materializmus. — 10. 1966. 5. 774—790. p.
404. -- : A század elejei magyarországi reformizmus ideológiai arculatához. — 8. 1964. 2. 313—341. p.
405. Morawski, Stefan: Az objektivitás és a szubjektivitás problémája a XVIII. század angol esztétikájában. — 9. 1965. 1. 75—86. p.
406. [Az] MSZMP KB mellett működő kultúrpolitikai munkaközösség állásfoglalása néhány társadalomkutató antimarxista nézeteiről. — 17. 1973. 1—2. 159—169. p.
407. Munkácsy Gyula: Egy katolikus „vallásfilozófiai szintézis” kísérletének margójára. — 6. 1962. 5. 693—714. p.
408. Murányi Mihály: Döntésemélet és pszichológia. — 16. 1972. 2. 178—203. p.
409. -- : Világnézeti választásokat tükröző véleményelemek szerveződése és szerkezete. Előfeltevések és következtetések. — 23. 1979. 1—2. 22—38. p.

410. Müller Antal: Anyag, struktúra, kölcsönhatási szintek. 13. 1969. 2. 231—244. p.
411. ---: Kölcsönhatás és meghatározottság. — 19. 1975. 3—4. 395—422. p.
412. ---: A kvantummechanika elveinek filozófiai tartalma. — 10. 1966. 4. 577—592. p.
413. ---: Lenin természetfilozófiai nézetei és a modern fizikai világgép. — 14. 1970. 2. 234—246. p.
414. ---: A mérési kölcsönhatás mikrofizikai szerepéről. — 9. 1965. 4. 613—624. p.
415. ---: Mezőelmélet és energetizmus. — 9. 1965. 6. 925—933. p.
416. ---: A modern fizika eredményei filozófiai interpretálásának néhány problémája. — 7. 1963. 6. 1076—1088. p.
417. ---: Az objektivitás és adekvátság problémája a fizikai megismerésben. — 24. 1980. 2. 214—233. p.
418. ---: A valószínűség és kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről. — 8. 1964. 6. 1051—1068. p.
419. ---: Müller István: A harmonikus áltört sorok. Skolasztikus maradványok a XX. század fizikájában. — 14. 1970. 3—4. 600—608. p.
420. Nagy Emil: Adalékok klasszikusaink életmódfelfogásához. — 21. 1977. 5. 555—574. p.
421. Nagy Endre: Szabó Ervin ellentmondásai. A dialektika problémája Szabó Ervin gondolkodásában. — 22. 1978. 4. 505—527. p.
422. Nkrumah, Kwame: Társadalom és ideológia. — 9. 1965. 3. 385—400. p.
423. Novák Zoltán: Adalékok Eizenstejn Beszin réjce c. filmjének keletkezéséhez és sorsához. — 23. 1979. 1—2. 52—70. p.
424. ---: Lukács György a filmművészet elméleti problémáiról. — 19. 1975. 5—6. 552—573. p.
425. ---: Sz. M. Eizenstein a marxista filmesztétika klasszikusa. — 12. 1968. 6. 985—1019. p.
426. ---: A Vasárnap Társaság. — 22. 1978. 3. 317—336. p.
427. Novikov, N.: A „társadalmi cselekvés elmélete” és a marxizmus. — 7. 1963. 4. 701—707. p.
428. Nyíri [János] Kristóf: Musil és Wittgenstein. — 20. 1976. 4. 651—661. p.
429. ---: Wittgenstein 1929—1931: A visszatérés. — 25. 1981. 2. 199—234.
430. Ojzerman, T. I.: Az elidegenedés kérdése és a marxizmus mai „bíráló”. — 6. 1962. 2. 203—216. p.
431. ---: Az ideológia marxista—leninista felfogása. — 21. 1977. 2. 151—162. p.
432. Omelianovszkij, N. E.: Az objektív és a szubjektív a kvantumelméletben. — 21. 1977. 2. 163—176. p.
433. Ovszjanyikov, M. E.: Az esztétikai kutatás mai fő irányai és módszertani alapjai. — 21. 1977. 2. 254—264. p.
434. Offenberger, Gustav [Nils]: A tagadó ítélet szerepe az objektív valóság megismerésében. — 2. 1958. 1—2. 131—165. p.
435. Paczolay Péter: Savonarola és Machiavelli. Az ideálok válságától a válság realizmusáig. — 24. 1980. 5. 732—758. p.
436. Pál Lénárd: Megjegyzések a tér és idő filozófiai kérdéseire. — 8. 1964. 3. 413—422. p.
437. Pankovits József: Antonio Gramsci műveinek hatása az OKP értelmiségi politikájára. — 22. 1978. 1. 7—33. p.
438. Papp Zsolt: Ki csapja be az árutermelőt? Adalékok a tudat tárgyi meghatározottságának marxista felfogásához. — 20. 1976. 2. 237—258. p.
439. Pásztor László: A kibernetika filozófiai problémáiról. — 8. 1964. 2. 294—312. p.
440. Pataki Ferenc: A kiscsoportkutatás dilemmái. — 16. 1972. 5—6. 625—643. p.
441. ---: Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban. — 7. 1963. 4. 615—654. p.
442. Pavlov, Todor: A lenini tükrözésemélet időszerű kérdései. — 13. 1969. 4. 651—664. p.
443. Pejovic, Danilo: Rudolf Carnap. — 10. 1966. 6. 967—977. p.
444. Pelle János: A felvilágosodás eszmerendszerének irodalmi vetülete. — 21. 1977. 3—4. 379—397. p.
445. ---: Rousseau a regény és a filozófia válaszutján. Julie avagy az Új Héloïse. — 24. 1980. 4. 473—505. p.

446. Pernecky Gábor: Javaslat a minőségi változás deduktív tárgyalására. — 9. 1965. 5. 851—870. p.
447. Pernecky Géza: Egy magyar művészetfilozófus. Vázlat a nyolcvanöt esztendő Fülep Lajosról. — 14. 1970. 3—4. 621—655. p.
448. Pernye András: A zenei ismétlés elmélete. — 9. 1965. 4. 593—612. p.
449. Peschka Vilmos: Az SZKP XXI. kongresszusának egyes elméleti kérdéseire. Az SZKP XXI. kongresszusa és az államelmélet néhány kérdése. 3. 1959. 3—4. 258—265. p.
450. Pethő Bertalan: Bartók. — 25. 1981. 2. 165—198. p.
451. Petrov, Szavva: Megismerés és modellezés. — 14. 1970. 3—4. 448—472. p.
452. Pirityi Ottó: Az anyagi érdekeltségi rendszerek erkölcsi vonásai és nevelő funkciója. — 7. 1963. 2. 284—303. p.
453. —: A tudomány termelőerővé válásának folyamata. — 7. 1963. 5. 837—858. p.
454. Polikarov, Azari: A fizikai kauzalitástörvényhez. — 11. 1967. 1. 104—135. p.
455. —: A világegyetem termodinamikájának problémájához. Miért tarthatatlan a világmindenség hőhalálának hipotézise? — 9. 1965. 5. 871—885. p.
456. Poszler György: Az elbeszélés metamorfózisa. — 22. 1978. 5. 594—610. p.
457. —: Az irodalom helye a művészetek között. — 19. 1975. 3—4. 320—357. p.
458. —: Irodalomesztétika és irodalomtudomány. — 18. 1974. 6. 681—699. p.
459. —: A polgári szintézistörvények irodalomtörténetírásunkban a két világháború között. — 10. 1966. 3. 459—487. p.
460. —: Regényelmélet és világnézet. — 13. 1969. 4. 561—584. p.
461. Pozsgay Imre: A filozófia néhány kérdése a XI. kongresszus után. — 19. 1975. 3—4. 281—287. p.
462. Rádi Péter: Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására. — 11. 1967. 3. 369—406. p.
463. Radnóti Sándor: Walter Benjamin esztétikája. 1—2. — 18. 1974. 2—3. 241—282. p.; 18. 1974. 4—5. 550—577. p.
464. Redl Károly: Emlékezés Avicennára. — 25. 1981. 3. 398—402. p.
465. —: Megjegyzések a középkor esztétikájáról. — 25. 1981. 5. 654—672. p.
466. Rezső Margit: Descartes istenbizonyítékainak néhány problémája. — 7. 1963. 4. 684—700. p.
467. —: Gassendi „Disquisitio metaphysica”-ja. Descartes elmékedéseinek bírálata. — 18. 1974. 2—3. 283—328. p.
468. Ripp Géza: A félreolvasott Marx. — 15. 1971. 3—4. 425—443. p.
469. —: Tudományos szocializmus vagy „humanista szocializmus.” — 13. 1969. 3. 437—466. p.
470. Rogowski, Leonard Sławomir: A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme. 11. 1967. 2. 274—307. p.
471. Rossi-Landi, Ferruccio: Wittgenstein marxista használatához. (Ford. Nyíri Kristóf.) — 21. 1977. 3—4. 346—378. p.
472. Rózsahegyi Tiborné: A cél helye és szerepe a megismerési folyamatban. — 6. 1962. 1. 1—20. p.
473. —: A céltudatos tevékenység filozófiai tartalma. — 11. 1967. 5. 729—759. p.
474. —: Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma. — 7. 1963. 5. 859—885. p.
475. —: Dialektika és fenomenológia? Marx és Heidegger egyesítésének kísérlete Marcuse korai filozófiájában. — 23. 1979. 5. 681—714. p.
476. —: Gyakorlat-központúság Kant jegyében. Max Adler „transzcendentális marxizmusának” alapjairól. — 22. 1978. 6. 766—784. p.
477. —: A kibernetikai „belső cél” fogalom filozófiai tartalmáról. — 13. 1969. 6. 1148—1162. p.
478. —: A népi demokratikus országok fejlődésének közös és sajátos vonásai. — 5. 1961. 1. 48—69. p.
479. Rozsnyai Ervin: Az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség ideológiai tükröződéséről. — 25. 1981. 1. 54—84. p.
480. —: Létezni vagy gondolkodni? — 11. 1967. 5. 827—893. p.
481. —: Objektum és szubjektum egységének kálváriája a polgári filozófiában. — 16. 1972. 5—6. 600—624.

482. -- : Történelem és fonák tudat. 1—3. — 18. 1974. 2—3. 329—371. p.; 18. 1974. 4—5. 578—610. p. 18. 1974. 6. 763—790. p.
483. Röd, Wolfgang: Ryle Descartes-kritikája és a filozófiai behaviorizmus. — 20. 1976. 6. 837—854. p.
484. Rudas János: A pszichológia helye a tudományok rendszerében. — 8. 1964. 2. 257—293. p.
485. Rumjancev, A. M.: Marx Károly és a mai társadalomtudomány. — 13. 1969. 2. 312—325. p.
486. Ruzsa Imre: Száz éves a szimbolikus logika. — 23. 1979. 5. 590—613. p.
487. -- : Hol a hiba a logikában? — 13. 1969. 5. 909—931. p.
488. -- : Az implikáció néhány problémája. — 14. 1970. 1. 113—139. p.
489. -- : A matematika filozófiájáról. — 12. 1968. 4. 621—643. p.
490. -- : Modális logikák. 1—2. — 10. 1966. 5. 751—773. p.; 10. 1966. 6. 933—951. p.
491. -- : Modális szemantika. — 15. 1971. 1—2. 216—241. p.
492. -- : A normák logikája. — 11. 1967. 6. 1018—1034. p.
493. Sági János: A molekuláris genetika evolúciós kérdései. — 20. 1976. 2. 198—209. p.
494. Sali Attila: A számítógépes irányításfejlesztés objektív ellentmondásai és azok feloldásának lehetőségei. — 21. 1977. 344. 398—412. p.
495. Salvucci, Pasquale: Miért Lukács? (Ford. Hermann István.) — 19. 1975. 1—2. 29—33. p.
496. Sándor Pál: A Hegel-vita mai állása. — 12. 1968. 1. 63—114. p.
497. -- : Az idő Schelling és a fiatal Engels. — 10. 1966. 4. 608—647. p.
498. -- : Kant és a vallás. — 13. 1969. 4. 597—628. p.
499. -- : Lenin könyvek Horthy-Magyarországon. — 4. 1960. 3. 355—361. p.
500. -- : Marx és Engels a vallásról. — 5. 1961. 2. 145—165. p.
501. Sasvári-Schäfer Lajos: Kísérlet az állati fejlődés törvényszerűségeinek általánosítására. — 10. 1966. 2. 295—307. p.
502. Schaff, A.: Nyelv és gondolkodás. — 8. 1964. 4. 718—751. p.
503. Selmeczi József: Bogdanov és Varjas 1924-es vitájáról. — 20. 1976. 5. 736—757. p.
504. -- : Hogyan érveltek 1919-ben az Agitátorképző Iskolában? — 23. 1979. 5. 567—589. p.
505. -- : A húszas évek egyik szovjet filozófiai vitájáról. — 18. 1974. 4—5. 462—477. p.
506. Semprun, Jorge: Politikai gazdaságtan és filozófia Marx Grundrissejében. (Ford. Lakatos Mária.) — 13. 1969. 6. 1034—1048. p.
507. Seres László: A filozófiatörténet aktualizáló törekvéséhez. — 14. 1970. 3—4. 614—620. p.
508. -- : Pozitivisták társadalombölcselet Magyarországon. — 14. 1970. 5. 936—954. p.
509. Séve, Lucien: Strukturális módszer és dialektikus módszer. — 13. 1969. 2. 326—356. p.
510. Simon Endre: Rabszolgaság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész Politikájában. — 13. 1969. 2. 274—311. p.
511. -- : A társadalom, a vallás és az erkölcs kérdései Locke tanításában. — 8. 1964. 1. 96—125. p.
512. Simon Róbert: Az arab történeti mozgás tendenciáihoz: a tulajdonviszonyok és államiság kérdéséhez. — 19. 1975. 3—4. 471—485. p.
513. Simonovits Istvánné: Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibnitz filozófiájában. — 8. 1964. 3. 423—436. p.
514. -- : Leibnitz filozófiájának kettős arculata. 1—2. — 2. 1958. 3—4. 378—397. p.; 3. 1959. 1—2. 55—74. p.
515. -- : Palágyi Menyhért. — 20. 1976. 1. 91—105. p.
516. Sinkaruk, V. I.: Filozófia, tudomány és világnézet. — 21. 1977. 2. 265—273. p.
517. Sipos János: A filozófia „megszűnéséről” és a dialektikus materializmus funkciójáról. — 16. 1972. 3—4. 417—436. p.
518. -- : A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. — 8. 1964. 1. 16—74. p.
519. -- : A tudatosság szerepének növekedése a kommunista társadalom építésének folyamatában. — 3. 1959. 3—4. 245—257. p.
520. Siskin, A. F.: Etológia és etika. — 21. 1977. 2. 274—282. p.

521. Slepska, D.: A szociológiai kutatásoknál és eredményeik feldolgozásánál alkalmazott módszerek kérdéséhez. — 7. 1963. 1. 134—151. p.
522. Sloboda Éva: A variáció és a természetes kiválasztódás filozófiai kérdései. — 10. 1966. 5. 737—750. p.
523. Solt Kornél: D. P. Gorszkij tanulmánya a fizikában használt meghatározásokról. — 19. 1975. 1—2. 161—166. p.
524. —: A definíciók extenzionális hibáiról. — 20. 1976. 2. 230—236. p.
525. —: A definíciók néhány episztémikus típusa. — 19. 1975. 3—4. 423—429. p.
526. —: Hasonlóságok különböző modalitások között. — 20. 1976. 3. 389—397. p.
527. —: Régi problémák új megvilágításban. — 20. 1976. 868. 880. p.
528. Somogyi János: Az ifjú Plehanov politikai-ideológiai fejlődése. 1876—1883. — 10. 1966. 5. 791—810. p.
529. Somogyi Zoltán: „Az ember nevében, az ember javára”. — 5. 1961. 6. 825—851. p.
530. —: A nemzetközi kommunista mozgalom megoldandó kérdéseire. — 7. 1963. 6. 1025—1043. p.
531. Sós Vilmos: Hibás-e az azonosság-elmélet? — 14. 1970. 6. 1088—1098. p.
532. —: Az igazságfogalom intenciója: az ismeretek megbízhatóságának kritériuma. 1—2. — 17. 1973. 5—6. 585—599. p.; 18. 1974. 1. 81—103. p.
533. —: A matematikai objektumokról. — 23. 1979. 5. 614—629. p.
534. —: Módszertani megjegyzések a determinizmus elméletének kidolgozásához. — 10. 1966. 2. 201—218. p.
535. —: Az oksági elmélet problémái Marx Tőkéjében. — 3. 1959. 1—2. 129—161. p.
536. —: Tulajdon és társadalmi ellenőrzés. — 14. 1970. 1. 98—112. p.
537. Stahl, Gerold: Intencionális univerzumok. (Ford. Ruzsa Imre.) — 16. 1972. 1. 74—81. p.
538. Stoff, V.: A tudományos megismerés empirikus és teoretikus szintjeiről. (Ford. Kocsondi András.) — 16. 1972. 5—6. 588—599. p.
539. Szabó András: A freudizmus bűnözéselmélete. — 8. 1964. 1. 75—95. p.
540. Szabó András György: Adalékok az érzéki közvetlenség és a tudományos absztrakció viszonyának fejlődéséhez. — 4. 1960. 4. 509—545. p.
541. —: A dialektikus és logikai ellentmondás különbségéről. — 5. 1961. 4. 480—503. p.
542. —: A fejlődés fogalmáról. — 10. 1966. 4. 593—607. p.
543. —: A reneszánsz természetfilozófia fejlődéskoncepciójáról. — 13. 1969. 5. 743—755. p.
544. —: Sztálin filozófiai műveiről. — 5. 1961. 6. 853—884. p.
545. —: A törvény és az ember. — 4. 1960. 1. 1—31. p.
546. —: A törvény fogalmának dialektikus materialista felfogásához. — 6. 1962. 6. 797—824. p.
547. —: Tulajdonság—minőség—mennyiség—lényeg. — 9. 1965. 3. 410—445. p.
548. Szabó Bálint: Forradalom és kommunista politika a felszabadulás után. — 19. 1975. 1—2. 63—83. p.
549. —: A Kommunista Párt 1944 őszi akcióprogramja. — 13. 1969. 5. 959—983. p.
550. Szabó Gábor: Az „elemi” részecskék kettős természetéről. — 6. 1962. 6. 898—907. p.
551. Szabó Imre: A Magyar Tanácsköztársaság állama és joga. — 3. 1959. 1—2. 30—48. p.
552. Szabó István: Nyelvfilozófia és generatív nyelvelmélet. — 24. 1980. 4. 552—567. p.
553. Szabó Máté: Állam, Város, Kapitalizmus. — 25. 1981. 3. 309—326. p.
554. —: „Societas Civilis” és „bürgerliche Gesellschaft”. (A polgári társadalom és a politikai állam problémái a politikai gondolkodás történetében.) — 24. 1980. 4. 447—472. p.
555. Szabó Tibor: A fiatal Gramsci gyakorlat-filozófiája. — 22. 1978. 4. 458—472. p.
556. —: Gramsci-értelmezések és periodizációjuk néhány elméleti kérdése. — 19. 1975. 5—6. 630—647. p.
557. —: Gramsci korai történelemszemlélete. — 23. 1979. 5. 656—680. p.
558. Szakacs D. György: A műszaki fejlődés fő mozgatóerői a szocializmusban. — 5. 1961. 5. 692—704. p.
559. Szalai Sándor: Módszertani megfontolások a marxista szociológiai szakkutatás egyes időszéri kérdéseire. 1—2. — 6. 1962. 5. 663—692. p.; 6. 1962. 6. 825—880. p.
560. Szántó Miklós: Egy kísérleti felmérés módszertani tapasztalatai. — 5. 1961. 3. 355—378. p.
561. —: Gondolatok a szocialista életmódról. — 21. 1977. 5. 530—537. p.

562. -- : A szabadidő növekedése a műszaki-tudományos forradalom korszakában. — 7. 1963. 5. 936—952. p.
563. -- : Szecskő Tamás: Kommunikáció-kutatás és a strukturalizmusok. — 13. 1969. 3. 494—515. p.
564. Szegő Andrea: A célracionális cselekvéstörténet filozófiai problémái Max Weber szociológiájában. — 21. 1977. 6. 635—664. p.
565. Székely Endréné: A nevelés szerepe a társadalom szocialista átalakulásában-átalakításában. — 21. 1977. 5. 489—507. p.
566. Székely Sándor: A kibernetika néhány filozófiai problémájáról. — 7. 1963. 5. 911—927. p.
567. Szerdahelyi István: Ízlés és esztétikai ízlés. — 17. 1973. 5—6. 700—741. p.
568. -- : A versritmus szemantikája. — 25. 1981. 3. 380—397. p.
569. Szesztay András: Egy üzemszociológiai vizsgálat módszertani tapasztalatai. — 6. 1962. 2. 227—237. p.
570. Szigeti József: Filozófia, szaktudomány, társadalom. — 23. 1979. 1—2. 1—21. p.
571. -- : A filozófiai kutatás problémái. — 7. 1963. 1. 1—14. p.
572. -- : A gondolkodás formai folyamata és a termelés. — 24. 1980. 6. 819—861. p.
573. -- : Hegel és G. Cantor. — 16. 1972. 5—6. 573—587. p.
574. -- : Ismeretelméleti-módszertani megjegyzések. — 8. 1964. 5. 819—840. p.
575. -- : A magyar szellemtörténet bírálatához. — 1. 1957. 2—4. 215—244. p.
576. -- : A nemzetközi ideológiai harc és viszonyunk a polgári társadalomtudományokhoz. — 12. 1968. 5. 805—829. p.
577. -- : Nicolai Hartmann „Esztétiká”-járól. — 17. 1973. 5—6. 549—584. p.
578. -- : A társadalmi élethelyzetek és magatartásformák tipikája és az esztétikai minőségkategóriák. — 15. 1971. 3—4. 485—529. p.
579. -- : Vázlat a tudásszociológia magyarországi történetéről. — 13. 1969. 4. 585—596. p.
580. Szigetvári Sándor: Az általános megismerési folyamata. — 8. 1964. 3. 437—455. p.
581. -- : Az egyes, különös, általános néhány problémája a marxista filozófiában. — 5. 1961. 3. 379—393. p.
582. -- : A faj biológiai fogalmának dialektikus logikai elemzése. — 20. 1976. 2. 210—229. p.
583. -- : Az induktív és a deduktív következtetések néhány problémája. — 7. 1963. 3. 463—476. p.
584. -- : A marxizmus klasszikusai a hegeli tartalmi logikáról. — 12. 1968. 6. 1047—1060. p.
585. -- : A reflexiós következtetések. — 10. 1966. 1. 76—95. p.
586. Sziklai László: Lukács György moszkvai írásai. — 19. 1975. 1—2. 2—10. p.
587. -- : Plehanov öröksége. — 16. 1972. 5—6. 545—572. p.
588. Szilágyi Péter: Konzervativizmus és modernizmus. — 23. 1979. 1—2. 104—114. p.
589. Szilágyi Vilmos: C. G. Jung „komplex-pszichológiájának” világnézeti alapjai. — 1. 1957. 2—3. 305—334. p.
590. Szmikun, Emanuil: Extenzív mennyiségek, intenzív mennyiségek és a társadalmi prognózisok funkciója. — 18. 1974. 4—5. 611—616. p.
591. Szmirnov, V. A. — Tavanyec, V. P.: A szimbolikus logika és a filozófia kapcsolatáról. (Ford. Balassa Zsófia.) — 24. 1980. 1. 57—77. p.
592. Szoboljev, A.: A szocialista társadalom ellentmondásai és leküzdésük útjai. (Ford. Frank Ernő.) — 2. 1958. 3—4. 398—422. p.
593. Szőke Péter: A zene három szférája a fizikai, az állati és az emberi lét szintjén. — 22. 1978. 6. 809—849. p.
594. Sztójkov, Atanasz: Todor Pavlov, az esztéta. (Ford. Kardos Ede.) — 19. 1975. 1—2. 34—41. p.
595. Szvigyerszkij, V. I.: Az SZKP programja és az objektív világban végbemenő fejlődés néhány sajátossága. — 7. 1963. 1. 15—26. p.
596. Tajfel, Henri: Embercsoportok kooperációja. — 11. 1967. 3. 440—450. p.
597. Tamás Gáspár Miklós: Bergson a módszerről. — 17. 1973. 1—2. 112—140. p.
598. -- : A kínok kertje. — 21. 1977. 1. 28—38. p.
599. Tamás György: A diszjunktív szillogizmus. — 13. 1969. 6. 1163—1182. p.
600. -- : Formális és dialektikus meghatározás. — 2. 1958. 3—4. 349—377. p.



601. -- : A formális logika azonosságelfogásának bírálata. — 7. 1963. 2. 229—251. p.
602. -- : A kategorikus szillogizmus első alakzatáról. — 12. 1968. 5. 830—850. p.
603. -- : A kondicionális szillogizmus. — 13. 1969. 5. 932—958. p.
604. -- : A közvetlen következtetések rendszere. — 12. 1968. 4. 708—726. p.
605. -- : A logikai négyzetten alapuló következtetések. — 12. 1968. 2. 349—370. p.
606. -- : Objektív és szubjektív ellentmondás. 1—2. 5. 1961. 2. 205—222. p.; 6. 1962. 4. 538—559. p.
607. -- : A történeti és a logikai viszonyáról. — 5. 1961. 5. 731—749. p.
608. Tarján Rezső: Neuronális automaták. — 5. 1961. 2. 184—204. p.
609. Tertulian, Nicolae: Bevezetés Lukács György esztétikájába. (Ford. Keresztesi Éva.) 1—2. — 17. 1973. 1—2. 141—158. p.; 18. 1974. 6. 808—823. p.
610. -- : Lukács György szellemi fejlődése. (Ford. Margittai Ágnes.) — 14. 1970. 3—4. 401—426. p.
611. Timár Árpád: Az ismeretlen remekmű. A klasszikus festészet válságtünetei egy Balzac-novellában. — 14. 1970. 3—4. 588—599. p.
612. Tordai Zádor: Állam, szocializmus és demokratizálás. 1—2. — 14. 1970. 1. 61—97. p.; 14. 1970. 2. 247—283. p.
613. -- : Az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetek aktualitása. — 11. 1967. 4. 592—605. p.
614. -- : Irodalom és filozófia összefüggése Sartre-nál. — 12. 1968. 6. 1020—1034. p.
615. -- : Közösség és illuzórikus közösség. 1—2. 16. 1972. 2. 204—223. p.; 16. 1972. 3—4.
616. -- : A magyar karteziánizmus történetének vázlata. — 6. 1962. 1. 54—79. p.
617. -- : Sartre A Lét és a Semmi c. művének marxista értékeléséhez. — 10. 1966. 3. 385—414. p.
618. -- : A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról. — 8. 1964. 6. 1069—1085. p.
619. Tóth Sándor: Az élővilág fejlődésének néhány sajátossága. — 4. 1960. 1. 103—129. p.
620. -- : Fél évszázad a bolgár nép és a Bolgár Kommunista Párt szolgálatában. — 4. 1960. 2. 197—202. p.
621. Tóth Tamás: A konzervatív nagyvárosellenesség ideológiai történetéhez. — 24. 1980. 2. 145—167. p.
622. -- : A polgári érdekek érvényesítésének korai formái a francia városokban. 1—2. — 20. 1976. 2. 176—197. p.; 20. 1976. 3. 350—369. p.
623. -- : A tudomány szerepe a fiziokraták doktrínájában. — 15. 1971. 5—6. 682—697. p.
624. Tőkei Ferenc: Engels a filozófia jövőjéről. — 14. 1970. 6. 989—993. p.
625. -- : Lenin Ázsiáról. — 14. 1970. 2. 284—297. p.
626. Törő Imre: Az embriogenezis genetikai determinációja. — 6. 1962. 4. 475—487. p.
627. Tuba Imre: F. W. Nietzsche szerepe az axiológia kialakulásában. — 25. 1981. 1. 85—110. p.
628. Tütő László: Marx a manufaktúra-időszak ideológiájáról. — 25. 1981. 5. 597—631. p.
629. Újfalussy József: Absztrakt zene — konkrét zene. — 9. 1965. 3. 446—454. p.
630. -- : A zeneművészet esztétikai alapkérdései. — 11. 1967. 4. 565—591. p.
631. Újvári Márta: Az analitikus és a szintetikus kijelentések megkülönböztetéséről. — 21. 1977. 3—4. 413—429. p.
632. Ukrainev, B. Sz.: A természet- és a társadalomtudományok összefüggése a műszaki tudományban. — 21. 1977. 2. 233—245. p.
633. Ungvári Tamás: Az elidegenítés elméletének eredete. — 22. 1978. 1. 34—68. p.
634. -- : Hármass felosztás és idő. A műnemek filozófiai osztályozásáról. — 20. 1976. 1. 79—90. p.
635. Vajda Mihály: Az evidencia problémája. — 8. 1964. 2. 228—256. p.
636. -- : A fasiszta diktatúra funkciója. — 14. 1970. 3—4. 525—574. p.
637. -- : A tudomány mint teoretikus beállítottság. — 10. 1966. 2. 219—257. p.
638. Vakaliosz Thanaszisz: A humanizmus filozófiai tartalma. — 12. 1968. 3. 522—532. p.
639. Vámos Vera, Bontáné: Igazság és tudomány — Jaspers szerint. — 6. 1962. 4. 512—523. p.
640. -- : A tárgyak mítosza Heidegger filozófiájában. — 14. 1970. 5. 868—874. p.
641. Varga Csaba: A formális racionalitás kérdése a jogban. — 22. 1978. 4. 489—504. p.
642. -- : A jog és rendszerszemléletű megközelítése. — 20. 1976. 2. 157—175. p.

643. Varga Károly: Dahrendorf szabadság- és osztály-konfliktuselmélete. — 8. 1964. 1. 126—144. p.
644. Varga Zoltán: A biológiai szerveződési szintek dialektikájának néhány alapvonása. — 10. 1966. 5. 719—736. p.
645. Váriné Szilágyi Ibolya: Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről. — 13. 1969. 6. 1015—1033. p.
646. —: W. James pszichológiai nézeteinek elemzéséhez. — 9. 1965. 6. 961—984. p.
647. Varró Rózsa, H.: Bauer Ervin elméleti biológiája és a marxista filozófia. — 14. 1970. 3—4. 506—524. p.
648. —: Teilhard de Chardin és a biologizmus. — 21. 1977. 6. 665—676. p.
649. Vas Ida: Arisztotelész ellentmondás-felfogásához. — 9. 1965. 1. 34—47. p.
650. —: Feuerbach Hegel-bírálatának kritikájához. — 16. 1972. 2. 224—245. p.
651. —: Hegel a gondolkodás legfejlettebb formájáról. — 8. 1964. 5. 914—936. p.
652. —: Még egyszer az anyagfogalomról. — 22. 1978. 6. 785—801. p.
653. Vass Henrik: Az ideológiai harc és a békés egymás mellett élés. — 5. 1961. 3. 289—305. p.
654. Vereczkei Lajos: Az „írástudók” felelősségéről. Heller Ágnes „Az ösztönökről” c. cikkének margójára. — 18. 1974. 4—5. 502—516. p.
655. —: A magasabb idegtevékenység vizsgálatának történelmi útja és szükségessége. — 9. 1965. 1. 1—33. p.
656. —: A tudat vizsgálatának marxista filozófiai alapjairól. — 18. 1974. 6. 725—738. p.
657. —: A lenini visszatükrözési elmélet és a modern neurofiziológia. — 12. 1968. 5. 851—863. p.
658. Veres András: Az irónia mint érték szerkezet. — 20. 1976. 4. 633—650. p.
659. Vészi Béla: A gazdaság és a politika viszonyának eltorzítása mai reformista és revizionista elméletekben. — 5. 1961. 3. 321—332. p.
660. Vikol Katalin: 175 éve született A demokrácia Amerikában írója: Clerel Alexis de Tocqueville. — 25. 1981. 5. 673—688. p.
661. Vincze Károly: A társadalomfejlődés tudományos előrelátása. — 9. 1965. 4. 660—671. p.
662. Vincze Lajos: A művészi befogadás vizsgálatának kérdéséhez. — 19. 1975. 3—4. 358—368. p.
663. Vinh Giang: A család és az új ember kialakítása. (Ford. Ha Viet Hien.) — 21. 1977. 3—4. 328—336. p.
664. Vinnai András: N. Bohr és W. Heisenberg filozófiai nézetei és a kvantummechanika filozófiai tartalma. — 14. 1970. 5. 820—835. p.
665. Vitányi Iván: Kultúra, művelődés, közművelődés. — 19. 1975. 5—6. 513—535. p.
666. —: A művészetszociológia módszertani alapjairól. — 8. 1964. 5. 841—871. p.
667. —: A színérzékelés struktúrája. — 12. 1968. 4. 644—707. p.
668. —: A valóság esztétikai tükröződésének fokozatai. Gondolatok a népművészet esztétikájáról. — 7. 1963. 2. 198—228. p.
669. Volczer Árpád: Az objektum és szubjektum kérdéséhez. 1—2. — 18. 1974. 4—5. 445—461. p.; 19. 1975. 1—2. 131—150. p.
670. Wiatr, Jerzy: Az antikommunista „szovjetológia” szociológiai elméletei az USA-ban. — 15. 1971. 3—4. 444—455. p.
671. Wirth Ádám: A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai. — 8. 1964. 2. 209—227. p.
672. —: Az ideológiai harc korunkban és a filozófia szerepe. — 19. 1975. 5—6. 536—551. p.
673. —: A jelenkor és a marxista filozófia fejlődése. — 5. 1961. 5. 641—657. p.
674. —: A történelmi materializmus és a társadalmi struktúra vizsgálatának metodológiai problémái. — 15. 1971. 1—2. 125—156. p.
675. Zollschan, George K.: Lehetséges-e tudományos szociológia? — 11. 1967. 5. 894—918. p.
676. Zoltai Dénes: Az antikvitas zeneesztétikája. — 8. 1964. 4. 632—678. p.
677. —: A német klasszika zeneesztétikája. — 10. 1966. 3. 415—458. p.
678. —: A nyitott forma és típusai az új zenében. — 15. 1971. 1—2. 196—212. p.
679. —: Polgári esztétikai irányzatok 1848-tól a századfordulóig. Elméleti-történeti áttekintés. — 11. 1967. 3. 407—429. p.
680. Zsilka János: A nyelvi mozgásformák dialektikája. — 14. 1970. 5. 836—867. p.

681. (Ágh Attila): Népi demokratikus forradalmunk néhány kérdése. Hozzászólás Sipos János tanulmányának vitájához. — 9. 1965. 2. 298—308. p.
682. — : Szocializmus és elidegenedés. Megjegyzések Vörös Gyula Marxizmus és elidegenülés c. könyvéhez. — 11. 1967. 3. 473—481. p.
683. Altrichter Ferenc: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról. — 16. 1972. 1. 130—150. p.
684. Balázs Sándor: A szabadakarat kérdéséhez. (Vita Földesi Tamás cikkéről.) — 3. 1959. 3—4. 380—385. p.
685. (Balogh József): A kommunizmus és az állam. A leningrádi egyetem tudományos ülészaka. — 7. 1963. 2. 315—319. p.
686. (Barlay László): Filozófiai gondolkodás vagy filozofálgató esszéisztika? Megjegyzések Márkus György Viták és irányzatok a marxista filozófiában c. cikkéhez. — 13. 1969. 1. 85—102. p.
687. (Bence György — Bertalan László): Johannes R. Becher költői koncepciójáról. A marxista líraelmélet kérdéseihez. — 8. 1964. 4. 764—773. p.
688. (Dán Klára): Válasz Jóri János vitacikkére. — 4. 1960. 3. 478—484. p.
689. (Elek Tibor): A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról. — 8. 1964. 6. 1139—1148. p.
690. Erdei László: A mozgás dialektikája. — 1. 1957. 2—4. 335—358. p.
691. (Erdey-Grúz Tibor): Van-e abszolút nullafok? (Megjegyzések Kirschner István cikkéhez.) — 8. 1964. 2. 387—389. p.
692. (Farkas István): Az anyag és tudat viszonyának marxista felfogásához. — 10. 1966. 2. 336—350. p.
693. (Farkas János — Szolcsányi Pál): A természettudományok és műszaki tudományok viszonyáról. — 9. 1965. 6. 1036—1044. p.
694. (Fodor Judit): A kvantummechanika és a szintelmélet posztulátumai. (Megjegyzések J. P. Vigiér „A természet szintelmélete és dialektikája” c. tanulmányához.) — 6. 1962. 6. 934—939. p.
695. — : Néhány szó Platonról és a platonizmusról. — 11. 1967. 4. 699—701. p.
696. Földesi Tamás: Egy tisztultabb dialektikus determinista koncepció érdekében. — 10. 1966. 1010—1029. p.
697. — : A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról. — 7. 1963. 6. 1122—1130. p.
698. — : Még egyszer (talán utoljára) az egyértelmű meghatározottság elvéről. — 12. 1968. 6. 1112—1116. p.
699. — : Miért olyan, amilyen? — 11. 1967. 6. 1124—1132. p.
700. (Friss István): Szocializmus és áruterelés. Megjegyzések Ágh Attila cikkéhez. — 12. 1968. 4. 755—759. p.
701. (Garai László): Modern szerelem vagy cinizmus? — 7. 1963. 4. 777—791. p.
702. (Gondos Ernő): Művészet és humanizáció. — 10. 1966. 2. 327—336. p.
703. (Hadházy Anna): Néhány megjegyzés „A tudomány termelőerővé válásának folyamatáról”. — 8. 1964. 3. 527—528. p.
704. (Harsányi Ernő): A determinizmus kérdéséhez. — 11. 1967. 6. 1114—1123. p.
705. (Havas Katalin, G.): A logikai viták helyes irányáért. — 4. 1960. 2. 297—311. p.
706. Jóri János: Néhány megjegyzés Dán Klára: „Az egyes és általános dialektikájáról” című tanulmányához. — 2. 1958. 1—2. 166—173. p.
707. (Katona Péter): A filozófia fogalmáról. — 13. 1969. 1. 103—109. p.
708. — : Nem az én nem-képmásom! — 13. 1969. 5. 990—996. p.
709. Katona Péter — Szilárd János — Temesváry Beáta: A pszichiátriai betegség mint filozófiai probléma. — 24. 1980. 6. 944—968. p.
710. Kárpáti Sándor: Vita a szocialista társadalomban levő ellentmondásokról. — 2. 1958. 1—2. 174—180. p.
711. Kárpáti Z. Miklós — Radnóti Sándor: Egy vitastílusról. — 13. 1969. 5. 985—989. p.
712. (Kirschner István): A zérus hőmérsékletről. — 8. 1964. 2. 389—390. p.
713. Koncz Ilona: Formális és dialektikus azonosság. — 10. 1966. 3. 543—552. p.

714. (Korom Mihály): Megjegyzések Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez” c. tanulmányához. — 9. 1965. 1. 87—100. p.
715. (Kovács G[izella]): Hozzászólás Szabó András György „Sztálin filozófiai műveiről” c. cikkéhez. — 6. 1962. 940—949. p.
716. (Kovács G[izella] — Bodnár István): A marxista—leninista filozófia anyagfogalmáról. — 9. 1965. 2. 308—319. p.
717. (Kövendi Dénes): Egy Platón-vitáról. — 10. 1966. 2. 323—327. p.
718. (Kun Ferenc): A társadalom gazdasági szerkezete elemzésének módszeréhez. — 9. 1965. 6. 1061—1071. p.
719. (Kuzminov, G. A.): A modern fizika néhány ismeretelméleti kérdéséről. — 12. 1968. 3. 579—581. p.
720. (Lakó László): Létezik-e abszolút nyugalom? (Hozzászólás Kirschner István „Van-e abszolút nullafok?” c. cikkéhez. — 8. 1964. 1. 155—156. p.
721. (Lukács József): Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól. — 1. 1957. 2—4. 364—370. p.
722. Madarász Zsigmond Anna: A logikai alaptörvények dialektikus és formális logikai értelmezéséről. — 6. 1962. 2. 238—256. p.
723. Makai Mária: Az értelmiségiek ópiuma. — 3. 1959. 3—4. 386—408. p.
724. — : Moralizáló revizionizmus — amorális elméleti renegátság. Leszek Kolakovski: „Felelőség és történelem”. — 2. 1958. 3—4. 449—467. p.
725. Makai Mária — Madarász Zsigmond Anna: Lukács György filozófiai munkásságának bírálatához. — 2. 1958. 3—4. 423—448. p.
726. (Márkus György): A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. — 6. 1962. 6. 919—934. p.
727. (Márkus György — Vajda Mihály): Haladás és reakció a filozófiában. (Sándor Pál Hegel és Schelling cikkeinek margójára.) — 11. 1967. 6. 1074—1105. p.
728. Molnár Ilona, H.: Néhány megjegyzés Erdélyi Ágnes „Nyelv és gondolkodás” című recenziójához. — 16. 1972. 1. 150—153. p.
729. (Müller Antal): Néhány gondolat a marxista determinizmus-konceptióról. — 11. 1967. 6. 1136—1140. p.
730. (Novák Zoltán): Az elmúlt évek képzőművészeti vitáiról. — 7. 1963. 4. 752—777. p.
731. (Pintér István): A Kállay-kormány hintapolitikájának és a KMP taktikájának kérdéséhez. (Megjegyzések Sipos János cikkéhez). — 8. 1964. 5. 1012—1018. p.
732. (Pogány Róbert): Az elméleti munkaközösség vitája Molnár Erik könyvéről. — 5. 1961. 4. 553—596. p.
733. (Rádi Péter): Általános ontológia vagy társadalom-ontológia? Hozzászólás Vajda Mihály Objektív természetkép és társadalmi praxis c. tanulmányához. — 12. 1968. 2. 388—397. p.
734. (Rezső Margit): Mi a filozófia tárgya? Hozzászólás Vajda Mihály Objektív természetkép és társadalmi praxis c. cikkéhez. — 12. 1968. 2. 397—400. p.
735. (Rózsahegyi Tiborné): Hozzászólás a marxista anyagfogalomról megindult vitához. — 8. 1964. 5. 1002—1011. p.
736. (Rozsnyai Ervin): Túl a realizmus partjain. 1—2. — 8. 1964. 3. 504—515. p.; 8. 1964. 6. 1120—1139. p.
737. (Ruzsa Imre): A matematikai logika materialista felfogásáról. — 12. 1968. 6. 1106—1112. p.
738. (Sándor Pál): Módszer, haladás, érték. (Reflexiók Márkus György és Vajda Mihály Haladás és reakció a filozófiában c. cikkére.). — 12. 1968. 5. 918—965. p.
739. (Schück Tamás): Néhány gondolat a speciális relativitáselmélet tér- és időszemléletének filozófiai kérdéseiről. — 9. 1965. 5. 886—891. p.
740. (Seres László): A történetiség elve a filozófiatörténetben. — 13. 1969. 2. 373—376. p.
741. (Simon Endre): Hogyan „értelmezi” Marxot egy jezsuita? — 3. 1959. 3—4. 409—420. p.
742. — : A Metafizika egy helyének értelmezéséről. — 9. 1965. 4. 721—724. p.
743. — : Az önmozgás kérdése és az arisztotelészi filozófia. (Hozzászólás Vas Ida „Arisztotelész ellentmondásfelfogásához” c. tanulmányához.) — 9. 1965. 6. 1034—1035. p.
744. — : A platóni Prótágorasz polisz-mitoszának egy újfajta értelmezéséről. — 13. 1969. 3. 549—551. p.
745. (Sipos János): Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához. — 4. 1960. 3. 451—477. p.

746. -- : Az anyagfogalom sokoldalú kidolgozása érdekében. — 9. 1965. 2. 319—326. p.
747. -- : Kérdések, amelyek elől nem lehet kitérni. (Az anyag és a tudat dialektikus viszonyának kérdéséhez.) — 5. 1961. 5. 783—811. p.
748. (Solymosiné Huck Zsuzsanna): A marxista tudatfelfogás néhány problémája. Hozzászólás „az anyag és tudat viszonyának dialektikus felfogásáról” folyó vitához. — 10. 1966. 1. 128—149. p.
749. (Somogyi Zoltán): A szekszuáletikai vitához. — 7. 1963. 3. 509—520. p.
750. (Somoskői János): A népi demokrácia mint a politikai hatalom formája. — 8. 1964. 2. 391—396. p.
751. (Sós Vilmos): Az akaratszabadság és a determinizmus. Vita Földesi Tamás cikkéről. — 3. 1959. 3—4. 368—379. p.
752. -- : Valóban következetes-e a predeterminizmus koncepciója. — 5. 1961. 5. 772—782. p.
753. Straub F. Brunó: Visszavezethetők-e a biológiai és kémiai minőségek a fizika mennyiségi törvényeire? — 1. 1957. 2—4. 359—363. p.
754. (Szabó András György): Hogyan tisztítja meg Földesi Tamás a dialektikus determinizmus koncepcióit? — 11. 1967. 1. 163—175. p.
755. -- : Megjegyzések Erdei László könyvéről. — 3. 1959. 3—4. 358—367. p.
756. -- : Miért lett olyan, amilyen? — 11. 1967. 6. 1132—1135. p.
757. (Szigetvári Sándor): A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról. — 13. 1969. 3. 543—548. p.
758. (Szilágyi László): A tudomány termelőerővé válásának folyamata. — 9. 1965. 6. 1044—1061. p.
759. Takács László: Az élő és élettelen filozófiai kérdései — tekintettel a visszavezetés problémájára. — 3. 1959. 1—2. 162—177. p.
760. -- : Engels és a biológia néhány filozófiai kérdése. — 1. 1957. 1. 141—150. p.
761. (Ungvári Gyula): A dialektikus materialista determinizmus egyes kérdéseiről. — 5. 1961. 5. 750—771. p.
762. (Vajda Mihály): Dialektika és logika. — 8. 1964. 3. 516—526. p.
763. -- : Nyilatkozat. — 13. 1969. 2. 391. p.
764. -- : Objektív természetkép és társadalmi praxis. — 11. 1967. 2. 317—325. p.
765. Vas Ida: Az anyag-tudat meghatározás vitájához. — 10. 1966. 3. 528—536. p.
766. -- : A filozófus morális küldetéséről. — 13. 1969. 1. 75—84. p.
767. -- : Ismeretelméleti megközelítéssel „A nyelv létezésének kérdéséhez”. — 11. 1967. 6. 1105—1113. p.
768. -- : „Az önmozgás kérdése és az arisztotelészi filozófia” c. cikkhez. — 10. 1966. 4. 689—690. p.
769. Vereckei Lajos: Egy egyoldalúság egyoldalú bírálatáról. — 24. 1980. 6. 969—976. p.
770. Vigier, Jean-Pierre: A természet szintelmélete és dialektikája. — 6. 1962. 5. 746—758. p.
771. (Vinnai András): A marxista anyagfogalom sokoldalú kidolgozása érdekében. — 10. 1966. 3. 537—542. p.
772. -- : Az objektum-szubjektum dialektikájának materialista felfogásához. — 13. 1969. 2. 357—373. p.
773. (Vörös Gyula): Még egyszer az „elidegenedés és szocializmus” kérdéséről. — 12. 1968. 3. 581—587. p.

## FIGYELŐ

774. (Ágh Attila): A munkamegosztás és a személyiség sokoldalú fejlődésének kérdéséről. — 7. 1963. 4. 735—742. p.
775. -- : Újabb hozzászólások a munkamegosztásról és a személyiség mindenoldalú fejlődéséről szóló vitához. — 8. 1964. 1. 165—167. p.
776. -- : Vita a népi demokratikus forradalom jellegéről. — 8. 1964. 2. 381—386. p.
777. (Aj Sze-csi): Engels helyesnek tartotta a gondolkodás és a lét azonosságának tételét. — 5. 1964. 3. 419—428. p.
778. Balázs Béla: A marxista—leninista ismeretelmélet oktatásának kérdése. — 3. 1959. 1—2. 178—189. p.
779. B[alogh] J[ózsef]: Molnár Erik 70. születésnapjára. — 8. 1964. 6. 1110—1119. p.

780. Békési Imre: A nyelv létezésének kérdéséről. — 10. 1966. 5. 842—846. p.
781. (Bence György — Bertalan László): A marxi esztétika védelmében. — 8. 1964. 5. 990—1001. p.
782. (Csirszka János): Egy pszichológiai kutatás módszertani tanulságai. — 5. 1961. 4. 602—610. p.
783. E[lek] T[ibor]: A marxista filozófiai folyóiratok szerkesztősegeinek tanácskozásairól. — 7. 1963. 6. 1131—1132. p.
784. Földvály Tamás: Nemzetközi munkaszociológiai szeminárium Miskolcon. — 10. 1966. 6. 1030—1036. p.
785. (Guranowski, Jan): Voltaire a dogmatikus vallások antihumanizmusáról. — 13. 1969. 3. 533—542. p.
786. (Halász László): A tehetség kettős elidegenedése. — 8. 1964. 3. 546—549. p.
787. (Hermann István): A messianisztikus marxizmus. Lukács György: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. — 11. 1967. 5. 919—928. p.
788. (Horváth József): Bulgáriai tapasztalatok. — 5. 1961. 6. 908—912. p.
789. (Illy József): Einstein és Spinoza. — 10. 1966. 1. 159—165. p.
790. Jóri János: A vallás eredetére vonatkozó kutatások néhány problémája a Szovjetunióban. — 6. 1962. 4. 569—586. p.
791. Józsa Péter: A modern társadalomkutatás néhány elméleti és módszertani problémája. — 10. 1966. 5. 834—842. p.
792. (Kirschner István): Az entrópia és a hőmérséklet fogalma és értelmezése. — 12. 1968. 4. 778—783. p.
793. (K. J.): A kutatások koordinációja a filozófia területén. — 5. 1961. 6. 907—908. p.
794. (Kis János — Pap Mária): A generatív grammatika filozófiai háttere. — 12. 1968. 3. 588—594. p.
795. [A] kommunista filozófusok aktívártekezlete. — 8. 1964. 3. 529—545. p.
796. [A] konkrét szociológiai kutatásról. — 7. 1963. 1. 152—156. p.
797. (Kröber, Günter): Adatok a nyugat-németországi polgári Marx-kritika jellemrajzához. — 12. 1968. 6. 1097—1105. p.
798. (Kruzkov, V.): A művészeti igazság problémája Hegel Esztétikájában. — 9. 1965. 6. 1025—1033. p.
799. (Kulcsár Kálmán): A „Demográfia” a szociológus szemével. — 6. 1962. 6. 966—971. p.
800. (Lakó László — Szabó Gábor): A dialektika és a modern természettudomány. — 11. 1967. 6. 1141—1146. p.
801. (Licskó György): A marxi munkafelfogás A német ideológiában. — 11. 1967. 1. 176—184. p.
802. Lukács József: Az európai szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak tanácskozása Várnában. — 10. 1966. 3. 553—559. p.
803. (Makai Mária): Kinek tettek szívességet a lengyel revizionisták? — 2. 1958. 1—2. 186—187. p.
804. (Mátrai László): Az idő fogalma Thomas Mann „Varázshegy” c. regényében. — 7. 1963. 5. 969—974. p.
805. (Melescsenko, Ju. Sz.): A tudományos-technikai forradalom sajátosságai és néhány társadalmi problémája. — 13. 1969. 4. 700—708. p.
806. Molnár Edit, S.: A tömegközlés mikrostruktúrájáról. — 9. 1965. 1. 101—104. p.
807. (Molnár István): Jász Géza születésének 100. évfordulójára. — 8. 1964. 4. 752—757. p.
808. (Molnár László): A történelmi materializmus és a marxista szociológia viszonyának egyes kérdései a Szovjetunióban. — 3. 1959. 3—4. 421—430. p.
809. (Momdzsjan, H.): A társadalmi fejlődés filozófiája. — 10. 1966. 1. 150—159. p.
810. (Novák Zoltán): Esztétikai tudományos konferencia a Szovjetunióban. — 7. 1963. 4. 729—734. p.
811. — : Megjegyzések a művészet érzelmi és értelmi oldalának viszonyához. — 6. 1962. 6. 908—918. p.
812. (Nyíri János Kristóf): Nyelvfilozófiai kalandozások. — 12. 1968. 4. 762—777. p.
813. (Popov, P. Sz.): Bevezető tanulmány Fogarasi Béla „Logika” c. könyvének 1959. évi orosz nyelvű kiadásához. — 5. 1961. 1. 71—80. p.
814. (Révész Ferenc): Az egyetemi és főiskolai filozófiaoktatás főbb problémái. — 5. 1961. 5. 812—817. p.
815. (R. T.): A Szovjetunió tudományos dolgozóinak össz-szövetségi tanácskozásáról. — 5. 1961. 6. 902—907. p.
816. (Rozsnyai Ervin): Az elidegenedés és a totalitás hegeli kategóriájáról. — 8. 1964. 1. 157—164. p.

817. (S[ándor] P[ál]): Szemere Samu. — 5. 1961. 6. 901—902. p.
818. (Sève, Lucien): Jean-Paul Sartre és a dialektika 1960-ban. — 5. 1961. 3. 428—440. p.
819. Simonovits Istvánné: Az egyetemeken és főiskolákon folyó filozófiatörténeti oktatás néhány tapasztalata és problémája. — 2. 1958. 1—2. 181—185. p.
820. (Sipos János): A marxista társadalomelmélet magyarországi fejlődésének néhány aktuális problémájáról és a „marxizálás” hatásáról. — 12. 1968. 5. 907—917. p.
821. (Somogyi János): George Thomson filozófiatörténeti kutatásainak kritikai visszhangja a Szovjetunióban. — 5. 1961. 1. 80—86. p.
822. (Somogyi Zoltán): A marxizmus emberképe és az ember problémája a szocialista társadalomban. — 11. 1967. 3. 482—486. p.
823. (Sós Vilmos): Tanulmányúton Lengyelországban. — 7. 1963. 2. 304—308. p.
824. (Szabó András György): Az alkotó marxizmus útján. — 7. 1963. 5. 974—980. p.
825. — : Tapasztalataink a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Filozófiai Intézetében. — 4. 1960. 1. 131—134. p.
826. (Szabó Gábor): A fizikusok és filozófusok szorosabb együttműködéséért. — 5. 1961. 4. 597—601. p.
827. (Szabó Júlia): Wilhelm Worringer: Absztrakció és belcérzés — és magyarországi visszhangja. — 12. 1968. 3. 595—601. p.
828. (Szalai Sándor): A kutatás kutatása. — 9. 1965. 6. 1015—1025. p.
829. (Szántó Miklós): A lengyel szociológiáról. — 7. 1963. 2. 309—314. p.
830. — : Egy tanulmányút tanulságai. — 6. 1962. 2. 257—259. p.
831. — : A hazánkban folyó szociológiai kutatások helyzete és időszerű problémái. — 4. 1960. 4. 615—630. p.
832. (Szigetvári Sándor): Varjas Sándor — a dialektikus logika kidolgozásának magyar úttörője. — 11. 1967. 6. 1146—1149. p.
833. (Sztolovics, L. N.): A szépség mint érték és a szépség értéke. — 11. 1967. 1. 184—192. p.
834. (Szvicinszkij, V. N.): A gép és gondolkodás kölcsönviszonyának problémája a marxista filozófiában. — 10. 1966. 2. 318—322. p.
835. (Tiba Imre): Romániai tapasztalatok. — 7. 1963. 4. 720—728. p.
836. (Tordai Zádor): A jövő determinált és nyitott jellege. — 10. 1966. 4. 685—688. p.
837. — : Sartre a felnőtt — gyermekkoráról. — 8. 1964. 4. 757—762. p.
838. — : Teilhard de Chardin és a katolikus ideológia válsága. — 9. 1965. 2. 292—297. p.
839. (Vakaliosz Thanaszisz): Reflexiók a II. Országos Etikai Konferenciához. — 10. 1966. 2. 311—318. p.
840. (Vári Györgyné): A modern agyfiziológia és pszichológia eredményeinek és új kutatási irányainak elméleti-filozófiai problémái. — 7. 1963. 4. 743—751. p.
841. (Varró Rózsa, H.): A természettudományok filozófiai problémáinak rendszere mint a marxista filozófia viszonylagosan önálló része. — 9. 1965. 3. 537—542. p.
842. Vita a gondolkodás és a lét azonosságának problémájáról Kínában. — 5. 1961. 3. 417—419. p.
843. (Wiatr, Jerzy): A mai antikommunizmus bírálatának szükségességéről. — 13. 1969. 1. 110—116. p.
844. W[irth] Á[dám]: A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája Opatijában. — 12. 1968. 4. 760—761. p.

## MŰHELY

845. Dénes Iván Zoltán: A hatalom humanizálása. (Antifasiszta és konzervativizmus-ellenes történelemértelmezés és társadalomszemlélet Bibó István 1945 előtti tudományos munkásságában.) — 24. 1980. 6. 914—930. p.
846. Egyed Péter: Jeleméleti kérdések Lukács György filozófiájában. — 25. 1981. 5. 689—702.
847. Frank Tibor: A revíziós politika „elméleti” alapvetése: angol nyelvű Magyar Történet terve. — 24. 1980. 6. 931—943. p.

848. Józsa Péter: Élektra avagy a strukturális invarianciák problémája. — 25. 1981. 6. 774—815. p.
849. Kapitány Ágnes — Kapitány Gábor: Hogyan tükrözi a nyelv a személyiség sajátosságait? — 25. 1981. 4. 559—584. p.
850. — : Néhány megjegyzés a nyelv és az esztétikum szerepéről a megismerésben. — 22. 1978. 3. 411—422. p.
851. Karsai László: Marx és Engels a nemzeti kérdéstről. — 24. 1980. 3. 396—418. p.
852. Kiss Endre: Néhány motívum a fiatal Lukács Nietzsche-ábrázolásából. — 23. 1979. 3—4. 529—532. p.
853. Tütő László: Marx a társadalmi gondolkodás történetéről. — 24. 1980. 2. 256—279. p.

#### DOKUMENTUMOK

854. Az Agitátorképző Iskola előadásaiból. — 23. 1979. 5. 715—724. p.
855. Frege, Gottlob: Logikai vizsgálódások (ford. Máté András). — 24. 1980. 1. 92—123. p.
856. Práger Miklós: Marx „Tézisek Feuerbachról” tizenegyedik tételének magyar fordításai. — 20. 1976. 3. 447—452. p.
857. Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről. — 25. 1981. 6. 819—835. p.
858. Szigeti József: G. W. F. Hegel habilitációs vitájának filozófiai tételei latinul és magyarul. — 19. 1975. 1—2. 190—197. p.
859. Varga Csaba: Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről. — 25. 1981. 6. 816—819. p.

#### ESZMECSERE

860. Haas András: A mikrofizikai antimaterializmus forrásai. — 25. 1981. 3. 421—444. p.
861. Hermann István: A társadalmi lény. — 23. 1979. 3—4. 421—440. p.
862. Rozsnyai Ervin: A dialektikus és formális logikáról. — 25. 1981. 4. 534—558. p.
863. — : Materialista-e a marxi történelemfelfogás? Hozzászólás Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” c. művéhez. — 23. 1979. 3—4. 389—420. p.
864. Sipos János: A „praxis-filozófia” és a materialista történelemfelfogás. — 23. 1979. 3—4. 441—465. p.

#### REFLEXIÓ

865. Hahn István: Az elméleti általánosítás és határai. — 20. 1976. 4. 662—666. p.

#### KONFERENCIA

866. Csörögi István: A nyelv mint közeg Lukács György és Ludwig Wittgenstein filozófiájában. — 25. 1981. 3. 451—455. p.
867. Fehér M. István: Támadás az abszolútum ellen: Lukács és Heidegger. — 25. 1981. 3. 445—450. p.
868. Grassl, Wolfgang: Mik azok a nyitott fogalmak? — 25. 1981. 1. 131—138. p.
869. Mesterházi Miklós: Egy nem esztétikai korszak esztétikájáról. — 25. 1981. 3. 456—463. p.
870. Smith, Barry: Osztrák és magyar filozófia: Wittgenstein és Pauler logikájáról. — 25. 1981. 1. 139—144. p.
871. [A] szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája. — 25. 1981. 1. 145. p.



## HOZZÁSZÓLÁS

872. András Ferenc: Tudományos világkép és a természeti fejlődés hipotézise. — 23. 1979. 3—4. 470—474. p.
873. Hársing László: Néhány tudományelméleti megjegyzés László Gyula A „kettős honfoglalás” c. könyvéről. — 23. 1979. 3—4. 406—469. p.

## AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

874. (Biró Gábor): A Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések pozitív filozófiai tartalmáról. — 13. 1969. 3. 527—532. p.
875. (Csoma Gyula): A logika oktatásának áttekintése és a logikai képzés megoldatlan problémái az általános gimnáziumban. — 7. 1963. 4. 708—719. p.
876. (Kalocsai Dezső): Hozzászólás a logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás kérdéséhez. — 7. 1963. 5. 981. p.
877. Rozsnyai Ervin: Törvény és alternatíva. — 24. 1980. 3. 383—395. p.
878. (Sándor Pál): A logikai vita és a marxizmus—leninizmus oktatás. — 7. 1963. 3. 521—531. p.
879. Somogyi János: A Moszkvai Állami Egyetem Ateizmus-történeti és -elméleti tanszékének munkájáról. — 6. 1962. 1. 112—118. p.

## TÁJÉKOZÓDÁS

880. Agárdi Péter: Viták, eredmények, távlatok. A magyar marxista esztétika újabb eredményei és az irodalmi ismeretterjesztés. — 20. 1976. 5. 758—786. p.
881. Ancsel Éva: Opponensi vélemény López Soria A tragikumtól az utópiáig című kandidátusi értekezéséről. — 25. 1981. 3. 410—411. p.
882. Bacsó Béla: A filozófiai platonizmustól a transzcendentális fenomenológiáig. — 25. 1981. 3. 403—409. p.
883. — : „Fragmentumok az emberről”. — 24. 1980. 2. 234—255. p.
884. Balogh Tibor: Az evolúció teóriájának tudománytörténeti helyzete: kihívások konstatálása. — 25. 1981. 5. 715—720. p.
885. — : A szociális összehasonlítás sajátos magyarázata: a személyiség „saját magasabbrendű konformitása” jelensége. — 23. 1979. 5. 725—731. p.
886. (Beöthy Ottó): Riedl Szende (1831—1873). — 23. 1979. 3—4. 516—519. p.
887. Beszámoló a marxista—leninista filozófusok Várnai Nemzetközi Nyári Iskolájának 1977. évi 8. ülészakáról. — (Ford. Kovács András) — 22. 1978. 5. 679—684. p.
888. Farkas János: Tudomány és Szocializmus. — 25. 1981. 5. 703—714. p.
889. Fehér M. István: Dialektikus elemek Popper dialektikakritikájában. — 23. 1979. 3—4. 489—507. p.
890. Fogarasi Miklós: Irodalmi nyelv és nyelvjárás Antonio Gramsci feljegyzésében. — 22. 1978. 1. 124—130. p.
891. Frank Tibor: Marx és Zerffi Gusztáv (1852—1853). — 22. 1978. 5. 666—678. p.
892. Fukász György: Munkahipotézisek a munkaesztétikáról. — 24. 1980. 4. 568—595. p.
893. Gombár Csaba: A politikai antropológiáról. — 24. 1980. 4. 596—605. p.
894. Hountondij Paulin J.: Mire képes a filozófia? (Ford. Sipos János.) — 25. 1981. 1. 111—130. p.
895. Józsa Péter: Episztemológiai problémák a francia szemiotikában. — 23. 1979. 1—2. 140—163. p.
896. López Soria, José I.: Válasz az opponensi véleményekre. — 25. 1981. 3. 415—420. p.
897. Monal, Isabel: José Martí — a liberalizmustól az antiimperializmusig. — 22. 1978. 6. 850—864. p.
898. Nyíri János Kristóf: Nemzettudat és „nyílt társadalom”. — 23. 1979. 3—4. 475—488. p.

899. Osztrák—magyar filozófiatörténeti szimpózium Budapesten. — 24. 1980. 5. 817. p.
900. Rathmann János: A lipcsei Spinoza-konferenciáról. — 22. 1978. 4. 532—535. p.
901. — : Spinoza a német felvilágosodásban és Herder filozófiájában. — 22. 1978. 4. 528—531. p.
902. Riedl Szende: A filozófia Magyarországon. (Ford. Beöthy Ottó.) — 23. 1979. 3—4. 520—528. p.
903. Rózsa Zoltán: Gramsci és a Magyar Tanácsköztársaság. — 22. 1978. 1. 116—123. p.
904. Rupprecht, Frank: Tervezés és munkaszervezés a marxista—leninista filozófia területén az NDK-ban. — 22. 1978. 2. 277—280. p.
905. Sárközy Péter: Benedetto Croce esztétikájának marxista kritikája Antonio Gramsci irodalomszemléletében. — 22. 1978. 1. 131—139. p.
906. Sasvári László: Tokaj görög és orosz lakói a felvilágosodás korában. — 22. 1978. 2. 281—286. p.
907. Selmeczi József: „Lenin mint politikai gondolkodó”. A nemzetközi politikatudományi társaság XI. világtalálkozásának üléséről. — 25. 1981. 2. 266—275. p.
908. Sipos János: Konferencia a matematika és a természettudományok filozófiai kérdéseiről. — 24. 1980. 5. 786—793. p.
909. Stejnberg, B. A.: A környezetvédelem globális és nemzeti problémájának társadalmi aspektusai. (Ford. Kéri Elemér.) — 22. 1978. 4. 536—542. p.
910. Szabó Máté: Politikai rendszerek legitimitációs problémái. — 24. 1980. 5. 794—803. p.
911. Szabó Tibor: Az „aktivitás” problémája Gramsci fiatalkori írásaiban. — 22. 1978. 1. 144—148. p.
912. Takács József: A „köznapis gondolkodás” kategóriája. — 22. 1978. 1. 140—143. p.
913. Ullrich, Horst: Magyar és német kommunisták közös imperializmus és faszizmuselemzési elméleti harcának hagyományai. — 23. 1979. 6. 827—837. p.
914. Vas Ida: Gondolatok a X. nemzetközi Hegel-kongresszusról. — 19. 1975. 1—2. 198—203. p.
915. Wollgast, Siegfried: Emil du Bois-Reymond. (Ford. Rathmann János.) — 23. 1979. 1—2. 164—193. p.
916. Zoltai Dénes: Oponensi vélemény José Ignacio López Soria A tragikumtól az utópiáig — a fiatal Lukács szellemi fejlődése című kandidátusi értekezéséről. — 25. 1981. 3. 412—414. p.

#### A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

917. Hess, Moses két filozófiai írása. 1. A pénz lényegéről. 2. Az utolsó filozófusok. (Ford. Józsa Péter.) — 11. 1967. 2. 326—357. p.
918. Marx, K.: A közvetlen termelési folyamat eredményei. (Bev. Ágh Attila, ford. Lissauer Zoltán.) — 10. 1966. 6. 978—1009. p.
919. Marx, K.: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. 1—2. (Bev. Márkus György, ford. Lissauer Zoltán.) — 9. 1965. 2. 276—291. p.; 9. 1965. 3. 518—535. p.
920. Marx Rheinische Zeitung-cikkeiből. (Előszó: Ágh Attila.) — 13. 1969. 4. 665—699. p.
921. Marx Vera Zaszulicshoz írott levelének fogalmazványai. (Bev. Sipos János.) — 11. 1967. 3. 451—472. p.
922. Montesquieu: Elmélkedés azon öröm okairól, amelyet a szellem alkotásai és a szépművészet termékei keltenek bennünk. (Bev. Lakits Pál.) — 9. 1965. 4. 700—720. p.
923. Saint-Just: A természetről, a polgári állapotról, a politikai társadalomról, avagy a független kormány elveiről. (Ford. Ludassy Mária.) — 16. 1972. 5—6. 779—800. p.

#### AZ ESZTÉTIKA KLASSZIKUSAIBÓL

924. Kuo Zso-Hszü: A tájkép tökéletessége. — 13. 1969. 6. 1205—1222. p.
925. Tang Hou: A festészet elmélete. (Ford. Tőkei Ferenc, Szerdahelyi István.) — 13. 1969. 6. 1223—1230. p.

## A MARXISTA FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

926. Gramsci, Antonio: Kritikai jegyzetek egy „Népszerű szociológiai kézikönyv” kísérletéhez. — 12. 1968. 6. 1061—1096. p.
927. Lukács György: Buharin Történelmi materializmusának bírálata. — 12. 1968. 4. 747—754. p.

## TERMÉSZETTUDOMÁNYOK ÉS FILOZÓFIA

928. Hartmann, Nicolai: A természet filozófiája. (Bev. Redl Károly.) — 11. 1967. 1. 137—162. p.

## SZERKESZTŐSÉGI CIKKEK

929. Balogh Elemér 1917—1965. — 9. 1965. 3. 536—537. p.
930. E. V. Iljenkov: 1924—1979. — 23. 1979. 1—2. 236. p.
931. Emlékezés Fogarasi Bélára. — 10. 1966. 2. 308—310. p.
932. Fényes Imre (1917—1977). — 22. 1978. 1. 170. p.
933. Fogarasi Béla 1891—1959. — 3. 1959. 1—2. 1—3. p.
934. (Fogarasi Béla): Magyar Filozófiai Szemle. A szerkesztőség előszava. — 1. 1957. 1. 1—3. p.
935. Szecsődi László 1924—1962. — Kerékgyártó Elemér. 1918—1962. — 7. 1963. 3. 507—508. p.
936. A szerkesztőbizottság nyilatkozata. — 8. 1964. 4. 762—763. p.
937. Tordai György 1920—1964. — 8. 1964. 5. 989. p.

## SZEMLE, ISMERTETÉS, BÍRÁLAT

938. Ágh Attila: Adalékok az „ázsiai” termelési mód marxizmustörténetéhez. — 14. 1970. 6. 1099—1128. p.
939. — : Az elidegenedés burzsoá felfogásának kritikája. — 7. 1963. 5. 989—993. p.
940. — : Heidegger filozófiájáról. — 8. 1964. 5. 1029—1032. p.
941. — : Lukács József: Istenek útjai. — 18. 1974. 4—5. 646—648. p.
942. — : Mandel könyve Marx gazdasági nézeteinek kialakulásáról. — 14. 1970. 6. 1150—1152. p.
943. — : A marxista filozófiatörténet alapkérdései. — 15. 1971. 3—4. 557—559. p.
944. — : Művelődés vagy nevelés? — 23. 1979. 1—2. 201—202. p.
945. — : A társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdései. — 8. 1964. 4. 786—789. p.
946. — : A történelmi materializmus és a pszichológia közötti hidverés egy kísérletéről. — 16. 1972. 3—4. 494—496. p.
947. Ákos Károly: Balázs András: Az agy és az értelem eredete. — 4. 1960. 4. 637—640. p.
948. Almási Miklós: Bíró Yvette: A film formanyelve. — 9. 1965. 4. 734—736. p.
949. — : Egy gondolatrendszer átmeneti korszak története. — 25. 1981. 1. 146—150. p.
950. — : Az értelem dialektikája. Horkheimer—Adorno: A felvilágosodás dialektikája. — 1. 1957. 1. 163—169. p.
951. — : Georg Boas: The Heaven of Invention. — 9. 1965. 5. 918—919. p.
952. Altrichter Ferenc: Az emberi tudás mibenlétéről és terjedelméről. — 16. 1972. 2. 293—297. p.
953. — : A pszichikum természetéről. — 8. 1964. 4. 782—786. p.
954. — : M. B. Hesse: Forces and Fields. — 10. 1966. 2. 378—382. p.
955. — : Mary B. Hesse: Models and Analogies in Science. — 9. 1965. 2. 330—335. p.
956. — : Max Hocutt: A materializmus védelmében. — 12. 1968. 3. 616—617. p.
957. — : Tudományos megismerés logikájának problémái. — 9. 1965. 5. 903—909. p.
958. — : A „szemléletesség” problémájáról. — 9. 1964. 6. 1159—1164. p.

959. Angyalosi Gergely: Mihail Bahtyin: A marxizmus és a nyelv filozófiája. — 23. 1979. 1—2. 194—196. p.
960. Áron László: A személyiségfejlődés egy új modelljének problémái. — 22. 1978. 2. 287—289. p.
961. Bacsó Béla: Forma és kultúra. — 22. 1978. 6. 874—878. p.
962. Bacsvarov, Mihail: A filozófiai gondolkodás fejlődése Bulgáriában a szocialista forradalom után. — (Ford. Lengyel Károly.) — 18. 1974. 2—3. 372—383. p.
963. Balázs György: Első magyar kísérlet egy marxista vallástörténeti kislexikon összeállítására. — 15. 1971. 5—6. 776—778. p.
964. Balázs István: Pszichiátria vagy antipszichiátria? — 25. 1981. 2. 287—290. p.
965. Balogh Anikó, N.: M. I. Sztjeblin-Kamenszkij: Mítosz. — 23. 1979. 1—2. 226—227. p.
966. Balogh József: B. M. Kedrov: Ismétlődések a fejlődés folyamatában. — 6. 1962. 1. 135—137. p.
967. — : A burzsoá történetfilozófia és történetírás. — 7. 1963. 4. 798—802. p.
968. — : A marxista történelem-elmélet alapvetése. — 5. 1961. 3. 441—444. p.
969. — : Okság és determináció. — 7. 1963. 6. 1148—1152. p.
970. — : A történelmi folyamat megismerésének logikája. — 6. 1962. 4. 598—600. p.
971. Balogh Tibor: Az „egyensúly” a pszichológiában. — 24. 1980. 4. 606—613. p.
972. — : A láthatóvá tett szellem. — 19. 1975. 5—6. 756—759. p.
973. — : Szintéziskísérlet a „tevékenység” jegyében. — 24. 1980. 6. 977—980. p.
974. — : A szociálintropológia és a határozatlanná válás tünetei. — 22. 1978. 6. 882—887. p.
975. — : A társadalomléktan realitása. — 22. 1978. 4. 543—546. p.
976. Balogh Zoltán: Polányi Károly: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. — 22. 1978. 2. 289—294. p.
977. — : Tom Nairn: Britannia szétesése. — 23. 1979. 1—2. 227—235. p.
978. Baross László: Felfedező vagy feltaláló? — 25. 1981. 5. 724—736. p.
979. Bauer, Adolf: A marxista—leninista filozófia alapkérdései. — 23. 1979. 6. 842—846. p.
980. Bayer József: A „Café Marx”-tól a „Café Max”-ig. — 23. 1979. 5. 735—738. p.
981. — : Papp Zsolt: A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig. — 25. 1981. 5. 721—724. p.
982. Beke Albert: A pártosság fogalma Gyulai Pál esztétikájában. — 18. 1974. 2—3. 396—400. p.
983. Békési Imre: Reflexió Erdélyi Ágnes cikkére. — 16. 1972. 3—4. 492—494. p.
984. Belohorszky Pál: Egy szintézis módszere. — 15. 1971. 1—2. 288—291. p.
985. Bencze György: Ernest Nagel a tudományos elméletek kognitív státuszáról. — 9. 1965. 1. 129—138. p.
986. — : Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben. — 8. 1964. 6. 1151—1156. p.
987. — : Gerd Dicke: Az azonosság gondolat Feuerbachnál és Marxnál. — 9. 1965. 2. 353—354. p.
988. Benczur Margit, H.: Jurij Levada: A vallás társadalmi természete. — 13. 1969. 6. 1231—1233. p.
989. — : Sidney Finkelstein: Elidegenedés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban. — 13. 1969. 4. 715—718. p.
990. Benda Gyula: A pragmatizmus után. — 10. 1966. 3. 572—574. p.
991. Benedikt Sztetlana: A kibernetika filozófiai kérdései. — 6. 1962. 3. 423—426. p.
992. Beöthy Ottó: Egy Lukács-kiadvány margójára. — 16. 1972. 6. 829—831. p.
993. Bérczfai Lajosné: A tudat eredete. — 4. 1962. 2. 335—336. p.
994. Berényi Gábor: A természettudományok fejlődésének alapvető törvényszerűségei. — 11. 1967. 5. 930—932. p.
995. Besenyői Erika: A filozófusok és a nép. — 23. 1979. 5. 732—734. p.
996. Bihari Péter: Ki, miért és hogyan mentse meg az Annalest. — 21. 1977. 3—4. 458—461. p.
997. Biró Gábor: A mai fizika, vagy a mai „fizika” idealizmus világképe. — 2. 1958. 1—2. 203—211. p.
998. — : Téves tanulságok — tanulságok tévedések. — 12. 1968. 3. 602—607. p.
999. Bizám Lenke: E. J. Hobsbawm: Primitív zendülők. — 14. 1970. 6. 1153—1158. p.
1000. Bóna Ervin: Balázs Tibor: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig az izzólámpa története nyomán. — 10. 1966. 1. 175—179. p.
1001. — : A mikro- és makrokozmosz filozófiai problémái. — 13. 1969. 4. 724—728. p.

1002. -- : Tudomány és emberiség. — 9. 1965. 1. 105—113. p.
1003. Bor István: A tudománynépszerűsítésről — két Bodrogi-könyv alapján. — 7. 1963. 6. 1137—1140. p.
1004. Borbély Szilvia: Az új-konzervatív társadalompolitika programja. — 25. 1981. 6. 849—857. p.
1005. Böddi Béla: Egy biológus hozzászólása. — 20. 1976. 3. 460—463. p.
1006. Buk Pál: M. Jarosevszkij: A pszichológia története. — 13. 1969. 6. 1233—1236. p.
1007. -- : Mátrai László: Gondolat és szabadság. — 6. 1962. 5. 759—764. p.
1008. -- : V. P. Volgin: A társadalmi gondolat fejlődése Franciaországban a XVIII. században. — 5. 1961. 1. 106—111. p.
1009. Büky Béla: Max Black a nyelvfilozófiáról. — 15. 1971. 1—2. 291—294. p.
1010. Cenkov, Borisz: A mai marxista—leninista esztétika Bulgáriában. (Ford. Csibra István.) — 18. 1974. 2—3. 383—396. p.
1011. Csákó Mihály — Józsa György: Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio Philosophica. Tom. III—IV. — 9. 1965. 3. 546—549. p.
1012. Csörögi István: I. Sz. Narszkij: Kant. — 22. 1978. 6. 892—895. p.
1013. Darai Lajos Mihály: „Marx és Engels az ökológiáról”. — 24. 1980. 4. 616—623. p.
1014. -- : Norman P. Barry: Hayek társadalom- és gazdaságfilozófiája. — 25. 1981. 5. 737—742. p.
1015. -- : Sartre filozófiai írásaiból. — 21. 1977. 6. 721—726. p.
1016. -- : Suki Béla: Martin Heidegger filozófiájának alapkérdései. — 21. 1977. 3—4. 471—474. p.
1017. Dévényi Róbert: P. Jersov: A színészi alkotás. — 9. 1965. 1. 146—149. p.
1018. Dolmányos István: A filozófia és politika helyéről Plehanov életművében. — 17. 1973. 3—4. 465. p.
1019. Duczynska Ilona: Polányi Károly. Jegyzetek az életéről. — 15. 1971. 5—6. 763—767. p.
1020. Ecsedy Ildikó: Az ázsiai termelési mód vitájának egy újabb összefoglalásáról. — 20. 1976. 5. 891—896. p.
1021. Éles Csaba: Aktuális társadalmi érdek a „dialógus”. Hegyi Béla párbeszédeiről. — 25. 1981. 6. 841—843. p.
1022. -- : A „civilizáció” kritikája és a „harmónia” óhaja. — 25. 1981. 6. 843—849. p.
1023. -- : A német polgár erkölcsi rendeltetése. — 22. 1978. 4. 546—553. p.
1024. -- : Régi és új fejedelem. — 23. 1979. 3—4. 543—546. p.
1025. Endreffy Zoltán: Gramsci és a gyakorlat filozófiája. — 14. 1970. 3—4. 691—698. p.
1026. Erdélyi Ágnes: Gilbert Beville: Alkalmazott logika. — 10. 1966. 4. 713—714. p.
1027. -- : „Megértés” és félreértések: a hermeneutika Wittgenstein után. — 14. 1970. 5. 962—987. p.
1028. -- : A megértés filozófiája. — 11. 1967. 1. 204—205. p.
1029. -- : Nyelv és gondolkodás. — 15. 1971. 3—4. 540—549. p.
1030. -- : Vajda Mihály: A mítosz és a ráció határán. — 14. 1970. 3—4. 707—710. p.
1031. Erdős Ferenc: Erkölcs és jog kapcsolatának kérdéséhez. — 22. 1978. 4. 553—557. p.
1032. Erős Ferenc: Pszichikum és személyiség. — 16. 1972. 3—4. 483—492. p.
1033. Eröss László: Új kísérlet a pszichoanalízis reformjára. — 11. 1967. 1. 201—203. p.
1034. Falus Róbert: Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól. — 13. 1969. 1. 117—127. p.
1035. Faragó-Szabó István: A Bécsi Kör filozófiája. — 17. 1973. 5—6. 761—765. p.
1036. Farkas Endre: Földesi Tamás: Az akaratszabadság problémája. — 5. 1961. 4. 611—618. p.
1037. -- : Új megoldási kísérlet a történelmi materializmus szerkezeti felépítésére. — 7. 1963. 5. 985—989. p.
1038. Farkas István: Blaskovits János: A munkásosztály fogalmáról. — 13. 1969. 5. 997—1000. p.
1039. -- : Elena Filová: Materializmus és idealizmus a biológiában. — 10. 1966. 1. 185—187. p.
1040. -- : Müller Antal: Kvantummechanika és fizikai világkép. — 12. 1968. 5. 969—973. p.
1041. Farkas János: Kutatás — tudományszervezés — tájékoztatás. — 10. 1966. 1. 173—175. p.

1042. -- : A magyar forradalmi demokraták világnézete. — 9. 1965. 1. 151—153. p.
1043. -- : Az abszolút költészet. — 9. 1965. 6. 1085—1088. p.
1044. -- : Tér és idő. — 4. 1960. 2. 332—335. p.
1045. Farkas János — Pflitzner György: A dialektika, az ismeretelmélet és a logika egységéről. — 10. 1966. 1. 180—182. p.
1046. Farkas László: Jacques Monod természetfilozófiájáról és társadalomterápiájáról. — 17. 1973. 1—2. 170—212. p.
1047. Farkas Sándor: Szövetségi politika — egy negyed századon át. — 11. 1967. 6. 1159—1166. p.
1048. Fehér Ferenc: Marxista filozófiai vita, vagy személyeskedő rágalmazás? — 14. 1970. 1. 201—204. p.
1049. Fehér István: Őg tudománytörténeti megközelítés margójára. — 21. 1977. 1. 94—98. p.
1050. -- : A kultúrtörténet néhány filozófiai metodológiai problémájához. — 20. 1976. 2. 302—310. p.
1051. Fehér Márta: Ruzsa Imre: A matematika és a filozófia határán. — 13. 1969. 6. 1247—1252. p.
1052. Fehéri György: Huizinga: A középkor alkonya. — 23. 1979. 1—2. 220—223. p.
1053. Feuerbach Hegelről. — 15. 1971. 1—2. 258—259. p.
1054. Fodor Géza: Ernst Fischer: A romantika lényege. — 9. 1965. 6. 1080—1084. p.
1055. -- : Vitányi Iván: A „könnyű műfaj”. 10. 1966. 4. 691—698. p.
1056. Fodor Judit: A dialektikus materializmus determinizmusa. — 12. 1968. 6. 1117—1119. p.
1057. Fodor Lajos: A mozgás problémái a természettudományban és a filozófiában. — 8. 1964. 4. 799—800. p.
1058. Fogarasi Béla: D. Bohm: Causality and chance in modern physics. — 3. 1959. 3—4. 445. p.
1059. -- : Épistemologie génétique et recherche psychologique. — 1. 1957. 2—4. 429—430. p.
1060. -- : Formale Logik. — 1. 1957. 2—4. 427—428. p.
1061. -- : Logika. — 2. 1958. 3—4. 493. p.
1062. -- : Philosophy of Science. — 1. 1957. 2—4. 428—429. p.
1063. -- : Sprache und Kalkül. — 1. 1957. 2—4. 430. p.
1064. -- : Zur Seinsfrage. — 1. 1957. 2—4. 430. p.
1065. Földényi László: Az avantgardizmus történetéhez. — 10. 1966. 3. 565—568. p.
1066. -- : A „fenséges” elméletének első kidolgozása. — 9. 1965. 6. 1090—1093. p.
1067. Földes Éva: Pataki Ferenc: Az utópista szocializmus pedagógiája. — 7. 1963. 3. 541—543. p.
1068. Földesi Tamás: Andrej Sirácky: Az ember társadalmi világa. — 19. 1975. 1—2. 252—254. p.
1069. -- : Determinizmus és szabadság a modern tudományok korában. — 5. 1961. 1. 102—106. p.
1070. -- : Hársing László: A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája c. könyvéről. — 16. 1972. 5—6. 815—817. p.
1071. -- : A „Rawls-jelenség”. — 24. 1980. 6. 980—986. p.
1072. -- : L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. — 8. 1964. 4. 774—776. p.
1073. Földvári Tamás: G. M. Gak: A társadalmi tudatról szóló tanítás az ismeretelmélet tükrében. — 7. 1963. 2. 344—348. p.
1074. -- : A modern polgári szociológia. — 9. 1965. 6. 1094—1096. p.
1075. -- : V. P. Rozsin: Bevezetés a marxista szociológiába. — 7. 1963. 5. 993—998. p.
1076. -- : Szabó Imre: A jogszabályok értelmezéséről. — 6. 1962. 1. 123—127. p.
1077. Frolov, I. T.: Leninizmus, filozófia, korszerűség. — 15. 1971. 1—2. 260—276. p.
1078. Fukász György: Munka és esztétikum. — 9. 1965. 2. 349—352. p.
1079. Gaján Éva: Umberto Eco: A nyitott mű. — 23. 1979. 1—2. 213—220. p.
1080. Gál István: David Hume magyar vonatkozása. — 15. 1971. 5—6. 716—718. p.
1081. Galla Endre: Roger Garaudy: A kínai kérdés. — 13. 1969. 1. 139—142. p.
1082. Garai Károlyné: Palme R. Dutt: Korunk történelmi problémái. — 9. 1965. 1. 149—151. p.
1083. Garai László: Az esztétikai jelenségek dialektikája. — 9. 1965. 1. 141—146. p.
1084. -- : G. V. Oszipov: A technika és a társadalmi haladás. — 4. 1960. 1. 139—142. p.
1085. -- : Hermann István: Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja. — 9. 1965. 4. 729—734. p.

1086. -- : Ju. B. Borev: A tragikumról. — 9. 1965. 2. 338—343. p.
1087. -- : M. Sz. Kagan: Az iparművészetről. — 8. 1964. 1. 176—181. p.
1088. Garai László — Solymosi Antalné: Pszichológiai tanulmányok. I—IV. — 7. 1963. 2. 320—329. p.
1089. Gáspár László: A szubjektumok termelésének „művelődéseméleti” koncepciója. — 23. 1979. 1—2. 196—201. p.
1090. Gedeon Péter: Marija Hevesi: „Baloldaliság” a filozófiában. — 24. 1980. 5. 804—809. p.
1091. Gondi József: Megjegyzések a világ megismerhetőségének egyfajta értelmezéséről. — 16. 1972. 5—6. 818—822. p.
1092. -- : T. Ojzerman két könyvét olvasva. — 18. 1974. 4—5. 659—673. p.
1093. Gondos Ernő: Hagyomány és újítás. — 11. 1967. 1. 195—197. p.
1094. Grekov, L. I.: A humángenetika filozófiai, szociális és etikai problémái. — 15. 1971. 1—2. 277—287. p.
1095. -- : A modern elméleti biológia és felépítésének útjai. (Ford. Buk Pál.) — 17. 1973. 1—2. 213—224. p.
1096. -- : V. N. Kuznecov: A XX. század francia polgári filozófiája. — 14. 1970. 6. 1148—1149. p.
1097. György Péter: Lukács György: Ifjúkori művek. — 22. 1978. 6. 887—891. p.
1098. Hajnóci Gábor: A tartalom formái és a jelentés a szemiotikában. — 20. 1976. 1. 141—143. p.
1099. Halász László: Cejtin: Az író munkája. — 7. 1963. 2. 334—336. p.
1100. -- : D. Huisman: Esztétika. — 6. 1962. 3. 435—436. p.
1101. -- : Ernst Fischer: Nélkülözhetetlen művészet. — 7. 1963. 1. 159—161. p.
1102. -- : R. Huyghe: A művészet és a lélek. — 7. 1963. 3. 557—559. p.
1103. Hársing László: Arnold Kaufmann: A döntés tudománya. — 20. 1976. 5. 787—788. p.
1104. -- : Földesi Tamás: A marxista filozófia bizonyításelméletének alapjai. — 12. 1968. 4. 791—796. p.
1105. -- : Kategóriák körsémákban. — 20. 1976. 6. 881—882. p.
1106. -- : Mario Bunge tudományelméleti koncepciójának vázlata. — 18. 1974. 4—5. 648—658. p.
1107. -- : A világ megismerhetőségéről. — 16. 1972. 2. 297—301. p.
1108. Havas Katalin, G.: A. N. Filatova: A fogalomelmélet néhány kérdése. — 7. 1963. 5. 998—999. p.
1109. -- : Dialektikus ellentmondás és ismerelméleti logika. — 18. 1974. 6. 877—878. p.
1110. -- : Gondolatok a gondolkodásról. — 23. 1979. 1—2. 223—226. p.
1111. -- : A logika kérdései. — 3. 1959. 1—2. 205—208. p.
1112. Hedtke, Ulrich: Kutatási eredmények a filozófiatörténet és a dialektikus materializmus tárgyköréből. — 23. 1979. 6. 847—852. p.
1113. Hegedüs András: Adalékok a „Megjegyzések egy vitamódszerről” című cikkhez. — 14. 1970. 5. 988. p.
1114. Heller Ágnes: Georges Sorel — egy amerikai radikális szemével. — 9. 1965. 5. 909—915. p.
1115. -- : Öt amerikai könyv az európai reneszánszról. — 8. 1964. 5. 1035—1042. p.
1116. Helmich Dezső: Van-e szociálpszichológia? — 11. 1967. 2. 360—362. p.
1117. Herédi István: M. F. Ovszjannikov: Hegel filozófiája. — 6. 1962. 3. 426—429. p.
1118. Hermann István: Egri Péter: Álom, látás, valóság. — 13. 1969. 6. 1242—1245. p.
1119. -- : Hans Kelsen: Aufsätze zur Ideologiekritik. — 10. 1966. 3. 570—572. p.
1120. -- : Hauser Arnold: A művészet és az irodalom társadalomtörténete. — 14. 1970. 3—4. 703—706. p.
1121. -- : A játék mint esztétikai lehetőség. — 10. 1966. 2. 354—357. p.
1122. -- : Két könyv a középkori filozófiáról. — 9. 1965. 6. 1097—1099. p.
1123. -- : Martin Birnbach: Neofreudian social philosophy. — 9. 1965. 4. 739—742. p.
1124. -- : Mátrai László: Élmény és mű. — 18. 1974. 4—5. 643—645. p.
1125. -- : Mészáros Vilma: A mai francia regény. — 10. 1966. 5. 847—850. p.
1126. Horkay László: Magyar hegeliánusok. — 15. 1971. 5—6. 719—728. p.
1127. Horváth Henrik: Valláselmélet — Vallástörténet — Valláskritika. — 15. 1971. 5—6. 781—785. p.
1128. -- : „Világi” teológia? — 15. 1971. 5—6. 789—792. p.

1129. Horváth József: Ernst Blochs Revision des Marxismus. — 2. 1958. 3—4. 510—511. p.
1130. — : Filozófiai megjegyzések egy szaktudományos munkához. — 6. 1962. 5. 764—768. p.
1131. — : M. I. Rutkevics: Dialektikus materializmus. — 5. 1961. 1. 92—95. p.
1132. — : Z. M. Protaszenko: A marxista—leninista filozófia története. — 2. 1958. 3—4. 504—509. p.
1133. Hronszky Imre: A tudomány társadalmi termelése. — 24. 1980. 2. 280—288. p.
1134. — : A tudománytörténet felfogása Wilhelm Strube „Kémia és története” c. művében. — 20. 1976. 2. 285—291. p.
1135. Hunyady György: Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése. — 11. 1967. 4. 702—704. p.
1136. Hüvelly István: Aradi Nóra: Absztrakt képzőművészet. — 10. 1966. 2. 351—354. p.
1137. — : Gaál Gábor: Válogatott írások. — 10. 1966. 6. 1037—1041. p.
1138. — : A humanizmus és Marx eszméje. — 19. 1975. 5—6. 759—761. p.
1139. — : Klaniczay Tibor: Marxizmus és irodalomtudomány. — 9. 1965. 6. 1075—1079. p.
1140. Illy József: Az antikvitás fizikai vilásképe. — 8. 1964. 4. 795—799. p.
1141. — : Einstein és a kozmikus világregend. — 10. 1966. 4. 711—712. p.
1142. — : Einstein tudományos munkáinak gyűjteményes kiadása. — 10. 1966. 5. 856—857. p.
1143. — : Tér — erő — tömeg. — 7. 1963. 6. 1152—1156. p.
1144. — : Tér és idő. — 8. 1964. 3. 566—568. p.
1145. — : Tér — idő — mozgás — anyag. — 8. 1964. 5. 1027—1029. p.
1146. Jakócs Dániel: J. B. Borev: Alapvető esztétikai kategóriák. — 6. 1962. 6. 956—958. p.
1147. Józsa Péter: A filmkép mint logikai operátor. — 21. 1977. 1. 72—93. p.
1148. — : A szavak, a dolgok, és a filozófus. — 13. 1969. 2. 382—388. p.
1149. Juhász Ernő: Simon Róbert: Az iszlám keletkezése. — 11. 1967. 6. 1167—1169. p.
1150. Kálmán C. György: Chomsky: Elmékedések a nyelvről. — 22. 1978. 6. 878—882. p.
1151. — : Lotz János: Szonettkoszorú a nyelvről. — 22. 1978. 5. 689—692. p.
1152. Kálmán László: A Piaget—Chomsky vita. — 24. 1980. 6. 987—998. p.
1153. Kalocsai Dezső: Descartes, R.: Válogatott filozófiai művek. — 6. 1962. 5. 784—787. p.
1154. Kámán Erzsébet: A mitológiai gondolkodásról. — 24. 1980. 1. 137—141. p.
1155. Kanyó Zoltán: Erhard Albrecht: Nyelv és megismerés. — 13. 1969. 2. 379—382. p.
1156. Karádi Éva: Approaches to History. — 12. 1968. 1. 213—214. p.
1157. — : Gondolkodáskutatás a szovjet pszichológiában. — 11. 1967. 5. 932—934.
1158. — : Logikai pozitivisták és analitikusok vitája a történettudományról. — 12. 1968. 5. 977—981. p.
1159. Kardos András: Mihail Bahtyin: A szó esztétikája. — 22. 1978. 6. 871—874. p.
1160. Kárpáti Sándor: Könyv a szocialista társadalom ellentmondásairól. — 3. 1959. 1—2. 198—202. p.
1161. Katona Katalin: Széjlegyzetek Hegel „A szellem fenomenológiája” c. könyvéhez az embernek munkával való önteremtéséről. — 6. 1962. 4. 587—598. p.
1162. Katona Péter: A dialektika mint logika. — 7. 1963. 2. 348—352. p.
1163. — : Filozófiai Enciklopédia I. — 5. 1961. 6. 922—924. p.
1164. — : Mít jelent a fantázia determinista értelmezése? — 24. 1980. 1. 134—141. p.
1165. Kelemen János: Egy marxista nyelvfilozófia körvonalai. — 13. 1969. 1. 152—156. p.
1166. — : A „hiányzó struktúra” és a szemiológiai kutatás. — 14. 1970. 3—4. 699—702. p.
1167. — : A marxista filozófusok Olaszországban. — 15. 1971. 3—4. 559—562. p.
1168. — : Marxizmus és „strukturizmus”. — 13. 1969. 4. 709—715. p.
1169. — : Nyelv és gondolkodás. — 12. 1968. 6. 1119—1125. p.
1170. — : Visszavezethetők-e a nyelv kategóriái gazdasági kategóriákra? — 21. 1977. 5. 592—598. p.
1171. Kelen András: Walter Tuchscheerer: Marx gazdaságméletének kialakulása. — 21. 1977. 6. 718—721. p.



1172. Kemény István: A felülvizsgált Riesman. — 9. 1965. 3. 552—554. p.
1173. — : Ipari és üzemszociológia. — 10. 1966. 1. 189—190. p.
1174. Kerékgyártó István: Gáspár László: A társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalma. — 23. 1979. 5. 738—740. p.
1175. — : A társadalmi tudat sajátosságáról. — 25. 1981. 1. 151—153. p.
1176. Kéri Elemér: B. F. Porsnyev: Szociálpszichológia és történelem. — 12. 1968. 2. 405—412. p.
1177. Keykhosrow, Hekhamaneshi: Rased Hoszein-Ali: A Kelet és a Nyugat két filozófusa. — 7. 1963. 4. 820—823. p.
1178. Kiss Endre: Esmék az irodalomban — eszmék a történelemben. — 22. 1978. 5. 692—695. p.
1179. — : Progresszív folyamatosság — folyamatos progresszió. — 22. 1978. 1. 154—158. p.
1180. — : Személyiségidealizmustól az akarat kultuszáig. — 24. 1980. 3. 440—442. p.
1181. Kiss J. László: David Riesman: A magányos tömeg. — 13. 1969. 3. 556—558. p.
1182. Kiss János: L. O. Reznikov: A szemiotika ismeretelméleti kérdései. — 11. 1967. 3. 503—509. p.
1183. — : Művészetpszichológia. — 10. 1966. 3. 560—565. p.
1184. Kiss János: Polányi Károly gazdaságtörténeti munkáiból. (Összeáll., bev. Kiss János, Márkus György.) — 15. 1971. 5—6. 738—767. p.
1185. — : A szubjektum és objektum problémája a klasszikus és a jelenkori polgári filozófiában. — 10. 1966. 1. 182—185. p.
1186. Knopp András: G. F. Friedlander: K. Marx, F. Engels és az irodalom kérdései. — 9. 1965. 2. 343—349. p.
1187. Koch Gizella: A történelmi materializmus alapjai. — 23. 1979. 6. 838—846. p.
1188. Kocsis Ferenc: Ákos Károly: Érzékeink világa. — 5. 1961. 2. 260—263. p.
1189. Kolosi Tamás: A szürrealizmus. — 13. 1969. 6. 1245—1247. p.
1190. Kolozsi Béla: Hódi Sándor: A „meghívott” halál. — 24. 1980. 4. 614—616. p.
1191. Koncz Ilona: Hegel nyelvfilozófiája. — 9. 1965. 2. 355—359. p.
1192. — : Monász és fogalom. — 17. 1973. 3—4. 447—453. p.
1193. Kónya István: A marxista—leninista kálvinizmuskutatás politikai és elméleti jelentőségéről. — 17. 1973. 3—4. 454—465. p.
1194. Korognai László: Umberto Cerroni: Férfi és nő a polgári társadalomban. — 23. 1979. 3—4. 540—542. p.
1195. Kovács András: Kritikai társadalomelmélet vagy terapeutikus megértés. — 14. 1970. 6. 1159—1163. p.
1196. Kovács Klára: A tudományos ateizmus alapjai. — 6. 1962. 4. 601—603. p.
1197. Kovács László: A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémáiról. — 9. 1965. 1. 113—117. p.
1198. — : Ch. Darwin: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése. — 8. 1964. 6. 1156—1158. p.
1199. — : Az élő természet dialektikájáról. — 8. 1964. 4. 789—792. p.
1200. Kovács Mihály: Arnold Gehlen: Az ember. — 22. 1978. 1. 158—162. p.
1201. Körtvélyes Géza: Jegyzetek Vitányi Iván „A tánc” című könyvéhez. — 8. 1964. 3. 550—554. p.
1202. Krause, Günter — Löwe, Bernd P.: Adalékok a marxizmus—leninizmus előnyomulásához és a kommunistaellenesség ideológiájának és politikájának válságához. — 23. 1979. 6. 853—856. p.
1203. Kuczik István: A filozófia története II. köt. — 6. 1962. 2. 267—270. p.
1204. Kulcsár Kálmán: Bevezetés a demográfiába. — 9. 1965. 4. 725—729. p.
1205. — : Kritikai megjegyzések egy szociológiai kézikönyv margójára. — 5. 1961. 6. 924—928. p.
1206. — : Max Weber magyar nyelven. — 12. 1968. 3. 607—611. p.
1207. Lajos György: Piero Sraffa: Áruk termelése áruk révén. — 21. 1977. 3—4. 465—468. p.
1208. Lakits Pál: Bertolt Brecht: Epikus dráma — epikus színház. — 8. 1964. 3. 568—570. p.
1209. Lakó László: I. B. Novik: Kibernetika. — 8. 1964. 5. 1024—1026. p.
1210. — : A kibernetikai mechanizmus bírálata. — 10. 1966. 2. 366—370. p.

1211. -- : A kozmosz meghódításának filozófiai és szociológiai problémái. — 13. 1969. 2. 377—379. p.
1212. Lányi Gusztáv: Ítélet az előítéletekről. — 22. 1978. 5. 696—701. p.
1213. Laukó Éva: Teilhard de Chardin: „Az emberi jelenség. — 20. 1976. 2. 299—301. p.
1214. Lendvai Ildikó: Új törekvések a szovjet filozófiai kutatásokban. — 21. 1977. 1. 102—106. p.
1215. Lendvai L. Ferenc: A történelem kérdőjelei: Ágh Attila tanulmányairól. — 20. 1976. 4. 667—669. p.
1216. Lenkei László: Averroës' destructio destructionum philosophiae Algazelis. — 8. 1964. 4. 802—804. p.
1217. -- : Ibn Tufail: A természetes ember. — 6. 1962. 5. 782—784. p.
1218. -- : Jean Kanapa: Az egyház szociális doktrínája és a marxizmus. — 7. 1963. 4. 825—827. p.
1219. -- : Kínai filozófia. Ókor. I. — 7. 1963. 4. 792—796. p.
1220. -- : Kínai filozófia. Ókor. II. — 9. 1965. 2. 361—364. p.
1221. -- : Paul Radin: A primitív vallás. — 7. 1963. 1. 157—159. p.
1222. Lick József: V. P. Tugarinov: A dialektikus materializmus kategóriáinak kölcsönviszonya. — 2. 1958. 1—2. 193—196. p.
1223. Licskó György: Az emberi szabadság „kimunkálása”. — 8. 1964. 1. 186—189. p.
1224. -- : A „fiatal Marx” probléma. — 8. 1964. 3. 554—555. p.
1225. -- : Walter Hollitscher: A természettudományos világkép. — 6. 1962. 3. 421—423. p.
1226. Lissauer Zoltán: Engels Frigyes válogatott katonai írásai. — 11. 1967. 1. 197—198. p.
1227. Lontai Sándor Antal: I. V. Frolov: A tudomány haladása és az ember jövője. — 23. 1979. 1—2. 203—205. p.
1228. -- : Kutatjuk vagy tervezzük a jövőt? — 20. 1976. 1. 143—144. p.
1229. Lónyai Mária: C. Ginot: Az érzetszavak jelentéséről. — 13. 1969. 1. 156—157. p.
1230. Lopez Soria, José Ignacio: „A lélek és a formák”-ról. — 20. 1976. 1. 145—146. p.
1231. Losonczy István: Ungvári Tamás: Modern tragikum — tragikus modernség. — 11. 1967. 5. 929—930. p.
1232. Ludassy Mária: Az analitikus filozófia hétköznapijai. — 11. 1967. 3. 513—527. p.
1233. -- : Bronislaw Baczo: Az utópia fényei. — 24. 1980. 3. 433—435. p.
1234. -- : A Korunk négy évfolyamáról. — 10. 1966. 5. 886—893. p.
1235. Lukács József: B. Russel: Why I am not a Christian? — 3. 1959. 3—4. 446—449. p.
1236. -- : Georg Klaus: Jesuiten, Gott, Materie. — 2. 1958. 3—4. 511—517. p.
1237. -- : A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához című disszertációjának vitája. — 16. 1972. 1. 103—129. p.
1238. -- : A vallás és a vallásosság alakulása Magyarországon (1945—1970). — 15. 1971. 5—6. 710—715. p.
1239. Madarász Zsigmond Anna: Händel, A. — Kneist, K.: A logika rövid vázlata. — 6. 1962. 5. 774—778. p.
1240. -- : Filozófiai tanulmányok. — 1. 1957. 2—4. 408—411. p.
1241. -- : Julius Kraft: Von Husserl zu Heidegger. — 3. 1959. 3—4. 449—456. p.
1242. -- : Sándor Pál: Aristoteles logikája. — 2. 1958. 3—4. 493—498. p.
1243. -- : Theodor W. Adorno: Az ismeretelmélet metafizikájához. — 2. 1958. 1—2. 211—213. p.
1244. Makai Mária: Az etikai ítélet. — 10. 1966. 4. 702—708. p.
1245. -- : Georges Gurvitch: Az erkölcs elmélete és az erkölcs tudománya. — 7. 1963. 3. 550—556. p.
1246. -- : Hegel: A logika tudománya. — 2. 1958. 1—2. 202—203. p.
1247. -- : Kritikai megjegyzések egy marxista munkához. — 1. 1957. 1. 169—178. p.
1248. -- : A természettörvény fogalmának kialakulása. — 1. 1957. 2—4. 400—408. p.
1249. Márkus György: Andrzej Nowicki: Előadások a valláskritikáról. — 8. 1964. 1. 200—202. p.
1250. -- : I. N. Bochenski — A. Church — N. Goodman: Vita az univerzáléről. — 5. 1961. 1. 95—102. p.
1251. -- : Marx—Engels Művei. I. köt. — 1. 1957. 2—4. 371—387. p.
1252. -- : Sz. L. Rubinstein: A gondolkodás és tanulmányozásának útjai. — 4. 1960. 1. 146—150. p.
1253. Márkus Mária: Tanulmányok a korai vallásos hiedelmek kérdéséről. — 4. 1960. 1. 135—139. p.

1254. -- : Z. Bauman: A jelenkori amerikai szociológia problémáiról. — 6. 1962. 3. 429—434. p.
1255. Marton Imre: Ágoston László: Az ember és a technika. — 11. 1967. 3. 494—497. p.
1256. Máté András: Válogatás Frege hagyatékából. — 24. 1980. 1. 124—129. p.
1257. Mátrai László: Bán Imre: Apáczai Csere János. — 4. 1960. 2. 313—317. p.
1258. -- : Descartes et le cartésianisme hollandais. — 1. 1957. 2—4. 430. p.
1259. -- : Gyakorlat, tudás, tudomány. — 16. 1972. 2. 246—248. p.
1260. Mész László: Az élet materialista értelmezése. — 10. 1966. 2. 363—366. p.
1261. Mészáros Béla: B. P. Tokin: Az elméleti biológia és Bauer Ervin munkássága. — 8. 1964. 5. 1019—1022. p.
1262. -- : Az élet lényegéről. — 11. 1967. 1. 206—209. p.
1263. Mészáros Vilma: Lukács György: Német realisták. — 1. 1957. 1. 151—159. p.
1264. Mikecz Tamás: M. Sz. Kagan: A művészet dialektikája. — 10. 1966. 5. 852—856. p.
1265. -- : M. Kagan: A művészet morfológiája. — 19. 1975. 5—6. 761—766. p.
1266. Molnár András — Nagy Emil: Carl von Clausewitz: A háborúról. — 7. 1963. 3. 544—549. p.
1267. Molnár Edit, S.: H. Wallon: A gyermek lelki fejlődése. — 3. 1959. 1—2. 202—205. p.
1268. -- : Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás. — 8. 1964. 1. 172—175. p.
1269. -- : A munka szerepének szociológiai vizsgálata. — 11. 1967. 3. 489—494. p.
1270. Molnár M. László: Rathmann János: Zur Geschichtsphilosophie. — 24. 1980. 2. 289—294. p.
1271. Munkácsy Gyula: V. F. Aszmusz: Descartes. — 3. 1959. 3—4. 440—445. p.
1272. Müller Antal: A. V. Sugajlin: A materializmus harca az idealizmussal a kvantummechanikában. — 8. 1964. 5. 1022—1024. p.
1273. -- : D. Bohm: A speciális relativitáselmélet. — 13. 1969. 4. 721—724. p.
1274. -- : Eftichios Bitsakis: A modern fizika és a dialektikus materializmus. — 21. 1977. 6. 715—718. p.
1275. -- : Einstein gravitációs elméletének és a relativisztikus kozmológiának a filozófiai problémái. — 11. 1967. 2. 362—366. p.
1276. -- : Fényes Imre: Fizika és világnézet. — 11. 1967. 3. 487—489. p.
1277. -- : Az érzelmi és a logikai a mikrovilág megismerésében. — 11. 1967. 1. 209—212. p.
1278. -- : Fodor Judit: A determinizmus-koncepció fejlődése és kapcsolata a kvantummechanikával. — 19. 1975. 1—2. 249—252. p.
1279. -- : H. M. Fataliev: A marxizmus—leninizmus és a természettudományok. — 8. 1964. 1. 199—200. p.
1280. -- : A kvantummechanika klasszikusai. — 11. 1967. 4. 708—710. p.
1281. -- ; L. de Broglie: Válogatott tanulmányok. — 13. 1969. 5. 1003—1005. p.
1282. -- : M. V. Mosztepanenko: Einstein relativitáselméletének materialista lényege. — 8. 1964. 4. 792—795. p.
1283. -- : Max Planck: Válogatott tanulmányok. — 10. 1966. 3. 568—570. p.
1284. -- : Materialista dialektika és fizikai relativizmus. — 17. 1973. 3—4. 443—447. p.
1285. -- : A modern fizika filozófiai kérdései. — 10. 1966. 5. 857—859. p.
1286. -- : Niels Bohr: Atomfizika és emberi megismerés. — 9. 1965. 5. 901—903. p.
1287. -- : Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról. — 8. 1964. 4. 776—778. p.
1288. -- : Todor Pavlov nyolcvan éves. — 14. 1970. 1. 180. p.
1289. -- : V. G. Szvecsnyikov: Az okság és az állapotok kapcsolata a fizikában. — 16. 1972. 5—6. 822—826. p.
1290. -- : V. I. Szviderszkij: A fejlődés néhány sajátossága az objektív világban. — 10. 1966. 2. 375—378. p.
1291. -- : V. Sz. Svirjev: A nepotizmus és a tudomány empirikus megalapozásának problémái. — 12. 1968. 1. 205—207. p.
1292. -- : Zemplén Jolán, M.: A magyarországi fizika története a XVIII. században. — 10. 1966. 1. 171—172. p.
1293. Nagy András: Leo Löwenthal: Literature, Popular Culture and Society. — 13. 1969. 5. 1000—1002. p.

1294. Nagy Ilona: Nyíró Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet. — 12. 1968. 4. 796—798. p.
1295. Nagy Lajos: A tett filozófiája. — 11. 1967. 5. 934—939. p.
1296. Nagy Lajos Géza: Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889. — 13. 1969. 1. 127—135. p.
1297. Nagy Zoltán: Az absztrakt művészet kritikája. — 10. 1966. 1. 187—188. p.
1298. [A] Német Demokratikus Köztársaság előzetes filozófiai könyvkiadási terve. 1971—1975. — 15. 1971. 1—2. 301—309. p.
1299. Németh Lajos: Fülep Lajos: Művészet és világnézet. — 21. 1977. 3—4. 443—447. p.
1300. [A] néprajzi jelenkutatás problémái. — 16. 1972. 3—4. 518—541. p.
1301. Neumer Katalin: Jurij Davidov: A művészet és az elit. — 20. 1976. 6. 887—891. p.
1302. — : Pasquale Salvucci: Adam Smith politikai filozófiája. — 21. 1977. 3—4. 453—457. p.
1303. Nyíri János Kristóf: A filozófiai érvelésről. — 10. 1966. 5. 859—862. p.
1304. — : G. H. von Wright: The Logic of Preference. — 10. 1966. 1. 190—193. p.
1305. — : Kant és a huszadik század materializmusa. — 13. 1969. 5. 1005—1011. p.
1306. — : Lukács „Die Seele und die Formen” c. esszéketetének fordítástörténetéhez. — 18. 1974. 2—3. 401—404. p.
1307. — : Magyarázat és megértés. — 22. 1978. 1. 152—154. p.
1308. — : A többértékű logika filozófiai értéke. — 11. 1967. 6. 1169—1172. p.
1309. Orlóci Edit, H.: Abraham A. Moles: A giccs, a boldogság művészete. — 21. 1977. 1. 99—102. p.
1310. — : Paul Bouissac: Circus and Culture. — 23. 1979. 3—4. 537—540. p.
1311. — : Társadalom és nyelv. — 21. 1977. 3—4. 461—465. p.
1312. Orthmayr Imre: Carlo M. Cipolla: Az ipari forradalom előtti európai társadalom és gazdaság 1000—1700 között. — 21. 1977. 5. 599—604. p.
1313. Orzsi Zoltán: Nádor György: Spinoza műhelyében. — 8. 1963. 2. 405—407. p.
1314. Offenberger, (Gustav) Nils — Ancuta, Emanoil: Athanasia Joja: Logikai tanulmányok. II. köt. — 12. 1968. 3. 611—613. p.
1315. Paczolay Péter: Umberto Cerroni: Bevezetés a társadalomtudományba. — 24. 1980. 3. 435—440. p.
1316. Pais István: Egyetemes filozófiatörténet. — 8. 1964. 1. 168—172. p.
1317. — : A filozófia története. I. köt. — 2. 1958. 1—2. 188—193. p.
1318. — : Lewis H. Morgan: Az ősi társadalom. — 5. 1961. 6. 913—918. p.
1319. Pais István — Szigetvári Sándor: A marxista filozófia alapjai. — 3. 1959. 3—4. 431—436. p.
1320. Pap Mária: Általános nyelvészeti tanulmányok. — 12. 1968. 4. 784—791. p.
1321. — : Universals of language. — 10. 1966. 4. 708—711. p.
1322. Papp Zsolt: Hans Hiebsch — Manfred Vorweg: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába. — 13. 1969. 6. 1236—1242. p.
1323. — : Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. — 12. 1968. 1. 208—213. p.
1324. Pataki Ferenc: A szocialista eszmék története. — 8. 1964. 3. 555—559. p.
1325. Pavlov, Todor, akadémikus. Nekrológ. (Ford. Lengyel Károly.). — 21. 1977. 3—4. 475—483. p.
1326. Pelle János: A felvilágosodás időszerűsége. — 21. 1977. 3—4. 451—453. p.
1327. Pelle József: A. F. Siskin: A marxista etika alapjai. — 9. 1965. 3. 549—552. p.
1328. — : M. L. Arhangelszkij: A marxista etika kategóriái. — 9. 1965. 2. 359—361. p.
1329. — : Zrinszky László: Makarenko etikai nézetei. — 9. 1965. 1. 121—123. p.
1330. Pernye András: „Az új muzsika” avagy a zenetechnika autonóm fejlődése. — 7. 1963. 6. 1157—1159. p.
1331. Péteri Viktória: Huszár Tibor: Erköles és társadalom. — 11. 1967. 1. 193—195. p.
1332. — : Vigh József: A fiatalkori bűnözés és a társadalom. — 9. 1965. 5. 895—896. p.
1333. Pfitzner György: Howard Selsam: Mi a filozófia? — 8. 1964. 5. 1033—1035. p.

1334. Quine, Willard Van Orman: Az empirizmus két dogmája. (Ford. [Faragó-] Szabó István.) — 17. 1973. 1—2. 225—239. p.
1335. Rác Zoltán: Az ateizmus története. — 15. 1971. 5—6. 774—775. p.
1336. — : Útmutató valláskritikai propagandisták számára. — 15. 1971. 5—6. 778—779. p.
1337. Rathmann János: Egy német utópikus szocialista könyvéről. — 8. 1964. 4. 800—802. p.
1338. — : Herder válogatott művei orosz nyelven. — 6. 1962. 5. 787—789. p.
1339. — : Tanulmányok a schellingi hagyatékról. — 25. 1981. 4. 591—593. p.
1340. — : Tartalmas könyv a német felvilágosodás történetéhez. — 21. 1977. 3—4. 449—451. p.
1341. Redl Károly: Katharina Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie. — 8. 1964. 1. 181—186. p.
1342. — : Megjegyzések egy új szemantikáról. — 22. 1978. 3. 423—429. p.
1343. Révai József: Recenzió Lukács György „Történelem és osztálytudat” című kötetéről. — 18. 1974. 1. 167—172. p.
1344. Révész Mihály: Egy sziszifuszi mű — Nicolai Hartmann: Esztétika. — 23. 1979. 3—4. 550—556. p.
1345. — : Ingarden filozófiájának néhány kérdése. — 23. 1979. 1—2. 205—213. p.
1346. Rezső Margit: Mentovich Ferenc válogatott írásai. — 1. 1957. 1. 159—162. p.
1347. Ropolyi László: Szervezés kérdése? — 25. 1981. 4. 585—588. p.
1348. Rózsa Tibor: Farkas László: Egzisztencializmus, strukturalizmus, marxizálás. — 20. 1976. 5. 789—793. p.
1349. Rózsahegyi Tiborné: M. M. Rozental: A dialektikus logika alapelvei. — 6. 1962. 1. 131—134. p.
1350. — : M. N. Alekszejev: A gondolkodási formák dialektikája. — 4. 1960. 2. 317—320. p.
1351. — : Marx—Engels művei 4. köt. — 4. 1960. 3. 485—491. p.
1352. — : Sz. T. Meljuhin: A szerves természet fejlődésének dialektikája. — 6. 1962. 2. 272—275. p.
1353. Rozsnyai Ervin: Marx a XX. század közepén. — 19. 1975. 1—2. 241—249. p.
1354. — : Umberto Cerroni: Eszmei válság és a szocializmusba való átmenet. — 22. 1978. 6. 865—871. p.
1355. Rudas János: H. K. Wells: Pavlov és Freud. — 7. 1963. 5. 999—1005. p.
1356. — : T. Pavlov: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok. — 3. 1959. 3—4. 436—440. p.
1357. — : Vincze László — Vincze Flóra: Testalkat és jellem. — 9. 1965. 1. 117—121. p.
1358. Rudas László: Magyar nyelvű valláskritikai tanulmányok a Szovjetunióban. — 15. 1971. 5—6. 779—780. p.
1359. — : Modern teológiai kísérlet egy Jézus-életrajzhoz. — 15. 1971. 5—6. 792—795. p.
1360. Ruzsa Imre: Ádám András: Igazsághüggvények és kétpólusú gráfokkal való realizálásuk problémája. — 13. 1969. 1. 148—152. p.
1361. — : Körkép a deontikus logikáról. — 15. 1971. 5—6. 768—773. p.
1362. — : Megjegyzések egy kritikához. — 19. 1975. 5—6. 766—769. p.
1363. — : Neumann János: Válogatott előadások és tanulmányok. — 10. 1966. 2. 360—363. p.
1364. — : Szimbolikus logikai kutatások a Szovjetunióban. 1—3. — 16. 1972. 2. 262—281. p.; 16. 1972. 3—4. 497—517. p.; 16. 1972. 5—6. 801—808. p.
1365. Sarbu Aladár: Ralph Fox: A regény és a nép. — 11. 1967. 4. 705—708. p.
1366. Sasvári László: A magyarországi görögök a XVIII—XIX. sz.-ban. — 21. 1977. 3—4. 430—442. p.
1367. Selmeczi József: Marxista filozófia — szocialista politika. — 4. 1960. 2. 320—327. p.
1368. — : A materialista dialektika kategóriái. — 2. 1958. 3—4. 484—493. p.
1369. — : A munkatevékenység ösztönzése mint az irányítás módja. — 22. 1978. 1. 163—168. p.
1370. Seres László: Emlékezés Sándor Pálra. — 20. 1976. 1. 147—149. p.
1371. Simon Endre: Erhard Albrecht: Az ismeretelmélet, logika és nyelv kapcsolata. — 2. 1958. 1—2. 199—201. p.
1372. — : George Thomson: Az első filozófusok. — 2. 1958. 3—4. 498—504. p.

1373. -- : Rágalom és valóság. — 1. 1957. 2—4. 413—427. p.
1374. -- : Új marxista monográfia Leibnitz filozófiájáról. — 11. 1967. 3. 497—500. p.
1375. Simon Péter: August Bebel: Charles Fourier élete és eszméi. — 7. 1963. 3. 535—540. p.
1376. Simon Róbert: Marx, néhány marxista irányzat és az orientaliztika történelemfelfogása a Közel-Keletről. — 24. 1980. 5. 809—817. p.
1377. Simonovits Istvánné: G. J. Whintrow: Az idő természetfilozófiája. — 6. 1962. 5. 778—782. p.
1378. -- : Paül Wiedeburg: A fiatal Leibnitz. — 8. 1964. 1. 195—198. p.
1379. -- : Szabó András György: A törvény és az ember. — 8. 1964. 3. 570—573. p.
1380. Sipos János: Roger Garaudy: Isten meghalt. — 7. 1963. 4. 817—819. p.
1381. Solt Kornél: Egy magyar nyelvű válogatás Gottlob Frege műveiből. — 24. 1980. 1. 129—134. p.
1382. -- : Észrevételek Franz Loeser „Deontik” c. könyvéhez. — 16. 1972. 3—4. 475—483. p.
1383. -- : Havas Katalin, G.: Formális logika. — 18. 1974. 4—5. 676—679. p.
1384. -- : Az idő logikája. — 23. 1979. 3—4. 508—515. p.
1385. -- : Interrogatív logika. — 14. 1970. 6. 1139—1147. p.
1386. -- : Vannak-e „megengedő normák”? — 18. 1974. 6. 868—871. p.
1387. Sólyom Mihály: A világ csodák nélkül. — 8. 1964. 1. 175—176. p.
1388. Somlai Péter: Almási Miklós: Maszk és tükör. — 11. 1967. 6. 1155—1159. p.
1389. Somogyi Antal: Jánossy Lajos — Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái. — 8. 1964. 6. 1149—1151. p.
1390. Somogyi János: D. M. Ugrinovics: A vallás specifikuma. — 6. 1962. 6. 954—956. p.
1391. -- : J. M. Jaroszlavszkij: A kommunisták és a vallás. — 4. 1960. 1. 150—152. p.
1392. -- : Plehanov mint ateista. — 6. 1962. 1. 127—130. p.
1393. Sós Vilmos: Az elméleti gondolkodás előnyeiről. — 19. 1975. 3—4. 493—498. p.
1394. -- : Gyeborin: Az újkor társadalmi és politikai tanai. — 4. 1960. 2. 327—332. p.
1395. -- : Hegel: Előadások a filozófia történetéről. 1. köt. — 3. 1959. 1—2. 196—198. p.
1396. -- : Logika vagy filozófia? — 9. 1965. 1. 123—129. p.
1397. -- : Marx—Engels Művei. 2. köt. — 3. 1959. 1—2. 190—196. p.
1398. -- : Marx—Engels Művei. 5—6. köt. — 7. 1963. 5. 982—985. p.
1399. -- : A nyelv és a gondolkodás. — 2. 1958. 1—2. 197—199. p.
1400. -- : Rényi Alfréd: Dialógusok a matematikáról. — 10. 1966. 1. 169—171. p.
1401. -- : Rényi Alfréd: Levelek a valószínűségről. — 12. 1968. 1. 194—196. p.
1402. -- : Ronald L. Meek: Tanulmányok a munkaértékelméletéről. — 4. 1960. 1. 143—146. p.
1403. Steiger Kornél: George Thomson: Az első filozófusok. — 20. 1976. 1. 135—140. p.
1404. Szabó András: Gyermek és ifjúságvédelem. — 7. 1963. 2. 352—354. p.
1405. Szabó András György: Márkus György: Marxizmus és „antropológia”. — 12. 1968. 1. 199—205. p.
1406. -- : Szabó Kálmán: A szocialista tervszerűség elméleti kérdései. — 5. 1961. 5. 817—824. p.
1407. Szabó Gábor: Természettudomány és filozófia. — 10. 1966. 1. 166—168. p.
1408. Szabó Imre: Saint-Simon: Válogatott írásai. — 8. 1964. 4. 778—781. p.
1409. -- : V. P. Volgin: Saint-Simon és a saint-simonizmus. — 8. 1964. 3. 559—560. p.
1410. Szabó Imre — Vida István — Knopp András: Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. — 8. 1964. 2. 397—401. p.
1411. Szabó Júlia: A modern festészet. — 10. 1966. 4. 698—702. p.
1412. Szabó Márton: A marxi történelemfilozófiai rendszer kezdetéről. — 18. 1974. 4—5. 673—676. p.
1413. -- : Személyiség, közösség, nevelés. — 21. 1977. 5. 604—608. p.
1414. Szabó Máté: Filozófia és szociológia. — 24. 1980. 3. 419—423. p.
1415. Szabó Tibor: Gramsci marxizmusa. — 21. 1977. 6. 728—730. p.
1416. -- : Gramsci — Togliatti írásainak tükrében. — 22. 1978. 2. 295—297. p.
1417. -- : Megjegyzések a „nyugati marxizmus” történetéhez. — 23. 1979. 3—4. 533—536. p.
1418. Szalai Pál: Tudat és gép. — 9. 1965. 5. 916—918. p.

1419. Szántó Miklós: Egy hézagpótló könyvről. — 7. 1963. 2. 339—344. p.
1420. --- : A szociografikus irodalom fellendülése. — 5. 1961. 2. 257—258. p.
1421. Szebenyi Péter: A marxista—leninista történelemtanítás útjai. — 15. 1971. 3—4. 562—565. p.
1422. Szegei Péter: A. Pozner: Igazságok és paradoxonok. — 25. 1981. 2. 283—287. p.
1423. --- : Müller Antal: Kölcsönhatás és meghatározottság. — 24. 1980. 3. 423—432. p.
1424. Székely Sándor: A. I. Ujemov: Dolgok, tulajdonságok, viszonyok. — 10. 1966. 6. 1041—1044. p.
1425. --- : Georg Klaus: Kibernetika és társadalom. — 10. 1966. 2. 370—375. p.
1426. --- : Kibernetika filozófiai szempontból. — 6. 1962. 6. 950—953. p.
1427. --- : M. A. Arbib: Brains, Machines and Mathematics. — 12. 1968. 6. 1125—1127. p.
1428. --- : A modern természettudomány filozófiai kérdései. — 4. 1960. 4. 631—637. p.
1429. --- : Mortimer Taube: Computers and Common Sense. — 8. 1964. 3. 560—566. p.
1430. --- : Nemes Tihamér: Kibernetikai gépek. — 7. 1963. 3. 532—534. p.
1431. --- : Neumann János: A számológép és az agy. — 9. 1965. 2. 335—338. p.
1432. --- : Ruzsa Imre: A matematika néhány filozófiai problémájáról. — 12. 1968. 1. 196—199. p.
1433. --- : Tarján Rezső: Kibernetika. — 9. 1965. 3. 543—546. p.
1434. --- : Varga Tamás: Matematikai logika kezdőknek I. — 5. 1961. 2. 258—260. p.
1435. Széman Istvánné: A Renault-gyári munkások munkájának alakulása. — 7. 1963. 6. 1159—1164. p.
1436. Szerbin Pál: Szamuely László: Az első szocialista gazdasági mechanizmusok. — 16. 1972. 5—6. 826—829. p.
1437. Szerdahelyi István: Esszék és eszmék. — 13. 1969. 1. 142—148. p.
1438. --- : Ú típusú kutatás. — 12. 1968. 5. 966—969. p.
1439. Szigeti József: Marxizmus és relativitáselmélet. — 15. 1971. 5—6. 729—737. p.
1440. Szigetvári Sándor: Az alkotás dialektikus logikája. — 19. 1975. 1—2. 238—241. p.
1441. --- : A dialektika mint a materializmus logikája. — 19. 1975. 3—4. 499—503. p.
1442. --- : Az ellentmondás problémája a dialektikus logikában. — 14. 1970. 1. 198—200. p.
1443. --- : A fogalom logikája. — 12. 1968. 5. 975—977. p.
1444. --- : Az ítélet intenzionális logikája. — 16. 1972. 5—6. 809—815. p.
1445. --- : Logika vagy logikák? — 11. 1967. 4. 710—712. p.
1446. --- : Meghatározás és dialektikus logika. — 6. 1962. 2. 260—263. p.
1447. --- : N. I. Kondakov: Logikai szótár. — 22. 1978. 1. 149—151. p.
1448. --- : A szubjektum és az objektum mint filozófiai probléma. — 25. 1981. 4. 588—591. p.
1449. --- : V. I. Cserkeszov: A materialista dialektika, mint logika és ismeretelmélet. — 8. 1964. 1. 191—195. p.
1450. --- : A természet és a társadalom kölcsönhatásának modern problémái. — 22. 1978. 5. 685—689. p.
1451. Sziklai László: Modern képzőművészet és marxista kritika. — 14. 1970. 1. 189—197. p.
1452. Szilágyi Zsuzsa: Suki Béla: Martin Heidegger: Filozófiájának alapkérdése. — 21. 1977. 3—4. 468—470. p.
1453. Szolnoki János: Könyv a leninizmus filozófiai aktualitásáról. — 15. 1971. 1—2. 294—296. p.
1454. Szotáczi Mihály: Kulcsár Kálmán: A jogszociológia problémái. — 6. 1962. 1. 119—122. p.
1455. Szöllösi Erzsébet: Lakatos György: Az ipari társadalom elméletéről. — 21. 1977. 3—4. 447—449. p.
1456. Szűcs Katalin: Az „egyén” a marxista filozófiában. — 13. 1969. 4. 718—721. p.
1457. Tagai Imre: „Schön”. — 23. 1979. 3—4. 556—560. p.
1458. Tahin Tamás: S. W. Bloom: Az orvos és betege. — 12. 1968. 2. 413—418. p.
1459. Tamás György: A logika kérdései. — 1. 1957. 2—4. 411—412. p.
1460. --- : A logikai összefüggés dialektikus természetéről. — 1. 1957. 2—4. 387—400. p.
1461. --- : Vom Wesen der Aussage. — 1. 1957. 2—4. 432—433. p.
1462. Tiba Imre: Egy távoli ország [Japán] marxista filozófusáról. — 5. 1961. 6. 929—934. p.
1463. Timár Árpád: David Alfaro Siqueiros: A művész és a forradalom. — 11. 1967. 3. 500—503. p.
1464. --- : In memoriam Leo Popper. — 16. 1972. 2. 249—262. p.

1465. -- : Micheli, Mario de: Az avantgardizmus. — 10. 1966. 2. 357—360. p.
1466. -- : Németh Lajos: Csontváry. — 9. 1965. 6. 1072—1075. p.
1467. Tolnai Gyula: Révai József: Válogatott történelmi írások 1—2. — 12. 1968. 2. 401—405. p.
1468. -- : Sikerek és megpróbáltatások. — 11. 1967. 2. 358—360. p.
1469. Tomka Miklós: A polgári vallásszociológia válogatott bibliográfiája. — 17. 1973. 3—4. 416—442. p.
1470. Tordai Zádor: G. Gurvitch: Dialectique et sociologie. — 7. 1963. 4. 823—825. p.
1471. -- : A L'homme et la société első évfolyamáról. — 12. 1968. 3. 613—616. p.
1472. -- : Pierre Naville: Vers l'automatisme sociale? — 8. 1964. 5. 1042—1045. p.
1473. Tóth Sándor: A pszichikai helye az anyagi világ jelenségeinek egyetemes összefüggésében. — 2. 1958. 3—4. 468—484. p.
1474. Tóth Tamás: Lengyel marxista elemzés az ipari társadalom elméletéről. — 20. 1976. 3. 463—467. p.
1475. Tőkei Ferenc: Az ázsiai termelési mód új vitájához. — 14. 1970. 6. 1129—1138. p.
1476. Tuba Imre: Fenomenológia és krisztianizmus. — 25. 1981. 2. 276—282. p.
1477. Tütő László: Marx premarxizmusáról és marxizmusáról. — 23. 1979. 3—4. 546—549. p.
1478. -- : A Védáktól Wittgensteinig, avagy a filozófiatörténetírás antinómiái. — 20. 1976. 2. 291—299. p.
1479. Ujfalussy József: Walter Wiora: A zene négy világkorszaka. — 7. 1963. 1. 161—164. p.
1480. -- : Zoltai Dénes: A zeneesztétika története. I. — 11. 1967. 6. 1150—1154. p.
1481. Ujhelyi Gabriella: J. Ponomarjov: Pszichikum és intuíció. — 13. 1969. 3. 552—554. p.
1482. Ujvári Márta: Ismeretelmélet és modern teológia. — 15. 1971. 5—6. 786—789. p.
1483. Urbán János: Willard van Orman Quine: A logika módszerei. — 13. 1969. 3. 554—556. p.
1484. Vajda Mihály: A. Szpirkin: A tudat keletkezése. — 5. 1961. 6. 918—922. p.
1485. -- : Az analízis kora. — 10. 1966. 6. 1044—1047. p.
1486. -- : Antonio Gramsci — a filozófus. — 15. 1971. 3—4. 550—557. p.
1487. -- : A félelem értékrendje. — 6. 1962. 1. 137—140. p.
1488. -- : Intuíció és tudomány. — 7. 1963. 4. 802—810. p.
1489. -- : Karl Korsch: Marxismus und Philosophie. — 14. 1970. 1. 187—188. p.
1490. -- : Realism and the Background of Phenomenology. — 9. 1965. 1. 138—141. p.
1491. -- : Zoltai Dénes: Világnézeti nevelés és vallásos világnézet. — 6. 1962. 2. 265—267. p.
1492. Vámos Vera, Bontáné: Kísérlet a marxista kultúraelmélet módszertani alapvetésére. — 16. 1972. 2. 301—304. p.
1493. -- : Nicolaus Cusanus „filozófiai végrendelete”. — 3. 1959. 1—2. 208—210. p.
1494. Varga Ferenc: A zene fejlődése. — 15. 1971. 1—2. 296—300. p.
1495. -- : A zenei rendszeralkotás néhány problémája. — 16. 1972. 3—4. 458—474. p.
1496. Varga Károly: Közgazdaság és társadalom. — 6. 1962. 5. 768—774. p.
1497. Vári Györgyné: Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái. — 8. 1964. 6. 1164—1169. p.
1498. -- : A tudományos módszer problémái. — 11. 1967. 3. 509—513. p.
1499. Varró Rózsa, H.: Ákos Károly: Gondolkodnak-e az állatok? — 6. 1962. 2. 263—265. p.
1500. -- : A dialektikus materializmus alkotó alkalmazásának tartalmához. — 20. 1976. 3. 453—460. p.
1501. -- : Szecsődi László: A szocialista tudatról. — 12. 1968. 5. 973—975. p.
1502. Vas Ida: Ellentmondás a gondolkodásban? — 18. 1974. 6. 874—876. p.
1503. -- : Gotthold Kropp: Marx és Engels az oktatás és a termelőmunka összekapcsolásáról és a politikai képzésről. — 8. 1964. 1. 190—191. p.
1504. -- : Logika és ismeretelmélet? — 19. 1975. 1—2. 255—261. p.
1505. -- : Madarász Zsigmond Anna: A tiszta logika alapkérdései. — 10. 1966. 5. 850—852. p.
1506. Vekerdi László: Tóth Imre: A nem-euklideszi geometria a szellem fenomenológiájában. — 18. 1974. 6. 871—873. p.
1507. Vereczkei Lajos: Balogh István: A társadalmi információ. — 25. 1981. 6. 836—840. p.
1508. -- : Benedek István: Lamarck és kora. — 8. 1964. 2. 401—405. p.



1509. -- : Jacob Segal: A dialektikus módszer a biológiában. — 7. 1963. 6. 1140—1143. p.
1510. -- : Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit. — 7. 1963. 4. 796—798. p.
1511. -- : Selye János: Életünk és a stressz. — 9. 1965. 5. 897—901. p.
1512. Vermes Zsuzsa: Ernst Topitsch: A transzcendentálfilozófia előfeltévesei. — 21. 1977. 6. 726—728. p.
1513. Vészi Béla: Kommunizmus és filozófia. — 9. 1965. 4. 736—739. p.
1514. -- : A politikáról. — 5. 1961. 1. 87—91. p.
1515. Vigh József: Huszár Tibor: Fiatalkorú bűnözők. — 9. 1965. 2. 327—330. p.
1516. Vinkovics Mária: Edgar Salin: Politische Ökonomie. — 13. 1969. 2. 388—391. p.
1517. Vitányi Iván: Arisztotelész: Poétika. — 9. 1965. 6. 1088—1090. p.
1518. -- : Márkus György — Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában. — 9. 1965. 5. 892—895. p.
1519. -- : Sz. M. Eisenstein: A filmrendezés művészete. — 8. 1964. 4. 781—782. p.
1520. -- : Ujfalussy József: A valóság zenei képe. — 7. 1963. 6. 1133—1137. p.
1521. Voigt Vilmos: Claude Lévi-Strauss: Mythologiques. — 12. 1968. 4. 798—803. p.
1522. -- : James G. Fraser: Az aranyág. — 11. 1967. 1. 198—201. p.
1523. -- : Napjaink néprajza. — 16. 1972. 2. 282—292. p.
1524. -- : Tanulmánykötet a művészet korai formáiról. — 17. 1973. 5—6. 766—769. p.
1525. Volczer Árpád: G. Glezerman: A társadalom fejlődéstörvényei. — 5. 1961. 4. 618—625. p.
1526. -- : A szocialista társadalom kialakulásának és fejlődésének törvényszerűségei. — 7. 1963. 2. 336—339. p.
1527. Vörös László: Arzt und Philosophie. — 7. 1963. 6. 1144—1148. p.
1528. Wirth Ádám: Megjegyzések egy vitamódszerről. — 14. 1070. 3—4. 711—713. p.
1529. -- : Tökei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez. — 13. 1969. 1. 135—139. p.
1530. Zemplén Jolán, M.: Lodovico Geymonat: Galileo Galilei. — 6. 1962. 2. 270—272. p.
1531. -- : Marie Boas: The Scientific Renaissance 1450—1630. — 7. 1963. 6. 1164—1166. p.
1532. -- : Szemelvények Duns Scotus és William Ockham műveiből. — 7. 1963. 6. 1166. p.
1533. Zoltai Dénes: G. V. Plehanov: Irodalom és esztétika. — 7. 1963. 4. 811—817. p.
1534. -- : Zolnay Vilmos: Miért szép a szép? — 7. 1963. 2. 329—334. p.

#### A SZERKESZTŐSÉG POSTÁJÁBÓL

1535. Homonnay Szabolcs: Hozzászólás Szabó András György: A fejlődés fogalmáról c. cikkéhez. — 11. 1967. 3. 554—555. p.
1536. Molnár András: Hozzászólás Szabó András György: A fejlődés fogalmáról c. cikkéhez. — 11. 1967. 3. 555—559. p.
1537. Szabó András György válasza Homonnay Szabolcs, Molnár András hozzászólásához. — 11. 1967. 3. 559—563. p.

#### NEKROLÓG

1538. Lukács József: Szemere Samu (1881—1978). — 22. 1978. 4. 564—565. p.
1539. Radnóti Sándor: Bretter György halálára. — 22. 1978. 1. 169. p.
1540. Simon Endre: Görgényi Ferenc (1942—1978). — 22. 1978. 5. 702. p.
1541. Tökei Ferenc: Székely Endréné (1912—1979). — 23. 1979. 3—4. 561. p.
1542. Vitányi Iván: Józsa Péter (1929—1979). — 23. 1979. 1—2. 139. p.

## ISMERTETETT MŰVEK MUTATÓJA

- Ádám András: Truth Functions and the Problem of their Realization by two Terminal Graphs → 1360  
 [The] Age of Analysis, 20th Century Philosophers → 1485  
 Ágh Attila: Az östörténet aktualitása → 1412  
 --: A történelem kérdőjelei → 1215  
 Ágoston László: Az ember és a technika → 1255  
 Ákos Károly: Érzékeink világa → 1188  
 --: Gondolkodnak-e az állatok? → 1499  
 Albrecht, Erhard: Die Beziehungen von Erkenntnistheorie, Logik und Sprache → 1371  
 --: Sprache und Erkenntnis → 1155, 1165  
 Alekszejev, M. N.: Dialektika form műslenija → 1350  
 Allport, G. W.: Az előítélet → 1212  
 Almási Miklós: Maszk és tükör → 1388  
 Általános nyelvészeti tanulmányok → 1029, 1320  
 Althusser, Louis: Marx — az elmélet forradalma → 1168  
 Anderson, A. R. (ed.): Minds and Machines → 1418  
 Anderson, Perry: Considerations on Western Marxism → 1417  
 Aradi Nóra: Absztrakt képzőművészet → 1136  
 Arbib, M. A.: Brains, Machines, and Mathematics → 1427  
 Arhangelszkij, D. M.: Kategorii markszistszkoj etiki → 1328  
 Arisztotelész: Poétika → 1517  
 Arzt und Philosophie → 1527  
 Aszmuusz, V. F.: Descartes → 1271  
 Averroës' destructio destructionum philosophiae Algazelis → 1216
- Baczko, Bronislaw: Az utópia fényei → 1233  
 Badaloni, Nicola: Il marxismo di Gramsci → 1415  
 Bahtyin, Mihail: A szó esztétikája → 1159  
 Bajomi Lázár Endre: A szürrealizmus → 1189  
 Balázs András: Az agy és az értelem eredete → 947  
 Balázs Györgyné: Korkép kialakítása a történelemoktatásban → 1421  
 Balázs Tibor: A tudományos kutatástól az ipari gyártásig az izzólámpa története nyomán → 1000  
 Balogh Edgár: Hét próba → 1468  
 Balogh István: A társadalmi információ → 1507  
 Bán Imre: Apáczai Csere János → 1257  
 Bárdos Lajos: Természetes hangrendszerek: Harminc írás → 1495  
 Barry, N. P.: Hayek's Social and Economic Philosophy → 1014  
 Bauer, Adolf: Grundlagen der historischen Materialismus → 979  
 Bauman, Z.: Z zagadnieri wspotczesnej socjologii amerykanskiej → 1254  
 Bebel, August: Charles Fourier élete és eszméi → 1375  
 A Bécsi Kör filozófiája → 1035  
 Benedek István: Lamarck és kora → 1508  
 Bemkov, Angel: Logika na naucsnoego i hudozsesztvennogo tvorcsesztvo → 1440  
 Bevezetés a demográfiába → 1204  
 Béville, Gilbert: La logique appliquée 1026  
 Birnbach, Martin: Neofreudian social philosophy → 1123  
 Bíró Yvette: A film formanyelve → 948  
 Bitsakis, Eftichios: A modern fizika és a dialektikus materializmus → 1274  
 Black, Max: The Labyrinth of Language → 1009

- Blaskovits János: A munkásosztály fogalmáról → 1038  
 Bloch, Marc: A történelem védelmében → 996  
 Bloom, S. W.: The Doctor and his Patient → 1458  
 Boas, Georg: The Heaven of Invention → 951  
 Boas, Marie: The Scientific Renaissance 1450–1630 → 1531  
 Bochenski, I. M.: Formale Logik → 1060  
 -- : Sowjetrussische dialektische Materialismus → 1373  
 Bochenski, I. M. — Church, A. — Goodman, N.: The problem of universals → 1250  
 Bodrogi Tibor: Mesterségek születése → 1003  
 Bogdanov, B. V.: Leninszkie principi analiza isztori filozofii → 943  
 Bohm, David: Causality and chance in modern physics → 1058  
 -- : The Special Theory of Relativity → 1273  
 Bohr, Niels: Atomfizika és emberi megismerés → 1286  
 Borev, Ju. B.: O tragiceszskom → 1086  
 -- : Osznovnue eszteticeszkie kategorii → 1146  
 Bouissac, Paul: Circus and Culture: A Semiotic Approach → 1310  
 Branszkij, V. P.: Filozofszkoe znacsenie „Problemü nagljadnoszti” v szovremennoj fizike → 958  
 Brecht, Bert: Epikus dráma — epikus színház → 1208  
 Broglie, L. de: Válogatott tanulmányok → 1281  
 Bunge, Mario: Causality → 969  
 -- : Intuition and Science → 1488  
 -- : Scientific Research → 1102
- Cejtlin: Trud piszatelja → 1099  
 Cerroni, Umberto: Crisi ideale e transizione al socialismo 1354  
 -- : Introduzione alla scienza sociale → 1315  
 -- : Férfi és nő a polgári társadalomban → 1194  
 Chisholm, Roderick M. (ed.): Realism and the Background of Phenomenology → 1490  
 -- : Theory of knowledge → 952  
 Chomsky, Noam: Reflections on Language → 1150  
 Cipolla, Carlo M.: Before the industrial revolution → 1312  
 Clausewitz, Carl von: A háborúról. 1—2. köt. → 1266  
 Cserkeszov, V. L.: Materialiszticeszjkaja dialektika kak logika i teorija poznanija → 1449  
 Culture and Social Character. The Work of David Riesman reviewed. Ed. S. M. Lipset → 1172  
 Cuvillier, Armand: Manuel de sociologia → 1205
- Dahrendorf, Ralf: Industrie- und Betriebssoziologie → 1173  
 Darwin, Ch.: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése → 1198  
 Davidov, Jurij: Iszkuszszto i elita → 1301  
 -- : Trud i szvoboda → 1223  
 Deontic logic. Ed. Rislto Hilpinen → 1361  
 Descartes et le cartésianisme hollandais → 1258  
 Descartes, R.: Válogatott filozófiai művek → 1153  
 Determinism and Freedom. Ed. by Sidney Hook → 1069  
 Dialektika. Teorija poznanija → 1045, 1498  
 Dicke, Gerd: Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx → 987  
 Dray, W. A. (ed.): Philosophical Analysis and History → 1158  
 Dreike, Beate Monika: Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie → 1340  
 Duns Scotus: Philosophical Writings → 1532  
 Durkheim, E.: A társadalmi tények magyarázatához → 1414

- Dutt, Palme R.: Korunk történelmi problémái → 1082  
 Dislejev, P.: Materialiszticeszkaja dialektika i fiziceszkij reljativizm → 1286
- Eco, Umberto: La struttura assente → 1098, 1166  
 -- : A nyitott mű → 1079
- Edel, Abraham: Ethical Judgement → 1244
- Egri Péter: Álom, látomás, valóság → 1118
- Ehrlich, Walter: Hauptprobleme der Wertphilosophie → 1487
- Eisenstein, Sz. M.: A filmrendezés művészete → 1519
- Engels Frigyes válogatott katonai írásai → 1226
- Epistémologie génétique et recherche psychologique → 1059
- Erdei László: Ellentét és ellentmondás a logikában → 1502  
 -- : Az ítélet dialektikus logikai elmélete → 1444
- Erdey-Grúz Tibor: Az anyagszerkezet alapjai → 1130  
 -- : Filozófiai tallózás a természettudományokban → 1407
- Ernst Blochs Revision des Marxismus → 1129
- Farkas László: Egzisztencializmus, strukturalizmus, marxizálás → 1348
- Fataliev, H. M.: Marksizim—leninizim i esztesztvoznanie → 1279
- Fényes Imre: Fizika és világnézet → 1276
- Feuerbach, L.: Philosophische Kritiken und Grundsätze → 1053
- Fichte, J. G.: Az ember rendeltetése → 1023
- Filatova, A. N.: Nekotorüe voproszű teorii ponatija (v szvjazi i proniknoveniem idei razvitija v biologija) → 1104
- Filozofszkaja enciklopedija I. → 1163
- Filozofszkie problemű teorii tjasotenija Ejnstejna i relativizszkoj kozsmologii → 1275
- Filozofszkie problemű szovremennogo esztesztvoznania → 1429
- Filozofszkie voproszű kibernetiki → 991
- Filozofszkie voproszű szovremennogo ucšenija dvizsenii v prirode → 1057
- Filová, Elena: Materializmus és idealizmus a biológiában → 1039
- Filozófia és modern biológia → 1005, 1500
- [A] filozófia története 1. köt. → 1317
- [A] filozófia története 2. köt. → 1203
- Finberg, H. P. R. (ed.): Approaches to History → 1156
- Finkelstein, Sidney: Elidegenedés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban → 989
- Fischer, Ernst: A nélkülözhetetlen művészet → 1110  
 -- : A romantika lényege → 1054
- Fodor Judit: A determinizmus-koncepció fejlődése és kapcsolata a kvantummechanikával → 1278
- Fogarasi Béla: Logika → 1061
- Foucault, Michel: Les mots et les choses → 1148
- Fox, Ralph: A regény és a nép → 1365
- Földesi, Tamás: Az akaratszabadság problémája → 1036  
 -- : A marxista filozófia bizonyításméletének alapjai → 1104  
 -- : A „megismerhetőség” modern problémái → 1091, 1103
- A francia felvilágosodás morálfilozófiája → 1326
- Frank, Philipp: The link between science and philosophy → 1062
- Frazer, James G.: Az aranyág → 1522
- Frege, G.: Logika, szemantika, matematika → 1381
- Fridlender, G. F.: K. Marks i F. Engelsz i voproszű literaturű → 1186
- Friedman, M. — Friedman, R.: Free to Choose → 1004

- Frolov, I. V.: A tudomány haladása és az ember jövője → 1227  
Fröhlich, Carl Wilhelm: Über den Menschen und seine Verhältnisse → 1337  
Fülep Lajos: Művészet és világnézet → 1299  
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben → 986
- Gaál Gábor Válogatott írások → 1137  
Gajdenko, P. P.: Ekzisztencializm i problema kulturü → 940  
Gak, G. M.: Ucsenie ob obszesztnennom szoznanii v szvete teorii poznanija → 1073  
Gánti Tibor: Az élet princípiuma, → 1394  
Garai László: Személyiségdinamika és társadalmi lét → 946  
Garaudy, Roger: Dieu est mort → 1380  
-- : A kínai kérdés → 1081  
Gáspár László: A társadalmi gyakorlat szükségletei és az általános nevelés tartalma → 1174  
Gecse Gusztáv: Bevezetés a vallástörténetbe → 1127  
-- : Vallástörténeti kislexikon → 963  
Gehlen, Arnold: Az ember természete és helye a világban → 1200  
Geymonat, Ludovico: Galileo Galilei → 1530  
Giruszov, E. V.: Szisztéma „priroda-obscsesztvo” → 1450  
Glezerman, G.: O zakonah obscsesztvennogo razvitija → 1525  
Gokieli, L. P.: Logika → 1445  
Gramsci, Antonio: Filozófiai írások → 1486  
-- : Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce → 1025  
-- : Az új fejedelm → 1024  
Grigorjan, M. M.: Kursz lekcii po isztorii ateizma → 1335  
Grusin, B. A.: Ocserki logiki isztoriceszkogo iszszledovanija → 970  
Gurevics, A. J.: A középkori ember vilásképe → 1050  
Gurvitch, Georges: Dialectique et sociologie → 1470  
-- : Morale théorique et science des moeurs → 1245  
Gyeborin: Az újkor társadalmi és politikai tanai → 1394  
Gyermek- és ifjúságvédelem → 1404
- Haering, Theodor: Philosophie des Verstehens → 1028  
Händel, A. — Kneist, K.: Kurzer Abriss der Logik → 1239  
Hársing László: A tudományos megismerés és a plauzibilis következtetések logikája → 1070  
Hartmann, Nicolai: Esztétika → 1344  
Le hasard et la nécessité → 1046  
Hauser, Arnold: A művészet és az irodalom társadalomtörténete → 1120  
Havas Katalin, G.: Formális logika → 1383  
Hegedüs András: A modern polgári szociológia és a társadalmi valóság → 1419  
Hegedüs András — Márkus Márta: Ember—munka—közösség → 1269  
Hegel, G. W. F.: Előadások a filozófia történetéről → 1395  
-- : A logika tudománya. 1—2. köt. → 1246  
Heidegger, Martin: Zur Seinsfrage → 1064  
Heisenberg, Werner: A mai fizika vilásképe → 997  
-- : Válogatott tanulmányok → 998  
Heller Ágnes: Az arisztotelészi etika és az antik ethosz → 1034  
-- : Az ösztönök → 974  
-- : Csernisevszkij etikai nézetei → 1247  
Herder, A. I.: Izbrannüe szocsinenija → 1338  
Hermann István: A polgári dekadencia problémái → 1438

- : Sigmund Freud avagy a pszichológia kalandja → 1085
- : Teleológia és történetiség → 949
- Hesse, Mary B.: Forces and Fields → 954
- : Models and Analogies in Science → 955
- Hevesi M. A.: Mirovozzrenie vengerszkij revoljucionnüh demokratüv → 1042
- Hiebsch, Hans — Vorweg, Manfred: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába → 1322
- Hit és meggyőződés → 1358
- Hobsbawm, E. J.: Primitive Rebels → 999
- Hódi Sándor: A „meghívott” halál → 1190
- Hollischer, Walter: A természettudományos világkép → 1225
- Holthusen, Hans Egon: Avantgardismus und die Zukunft der modernen Kunst → 1065
- Horn, Joachim Christian: Monade und Begriffe → 1192
- Horowitz, I. L.: Radicalism and the Revolt against Reason → 1114
- Huisman, D.: L'esthétique → 1100
- Huizinga, J.: A középkor alkonya → 1052
- Hultkrantz, Ake: General ethnological concepts → 1523
- Huszár Tibor: Erkölc és társadalom → 1331
- : Fiatalkorú bűnözők → 1515
- : Olasz marxista filozófusok írásaiból → 1167
- : Történelem és filozófia → 1214
- Huyghe, R.: L'art et l'âme → 1102
- Ibn Tufail, Abu Bakr: A természetes ember → 1217
- Ilyenkov, E. V.: Dialekticseszkaja logika → 1441
- Iszszledovanija műslenija v szovetszkaj psihologii → 1157
- Isztorija szocialiszticeszkij ucenij → 1324
- Jammer, Max: Concepts of Space → 1144
- Janagida, Kendzuro: Vívódásaim → 1462
- Jánossy Lajos — Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái → 1389
- Jarosevszkij, M.: A pszichológia története → 1006
- Jaroslavszkij, J. M.: A kommunisták és a vallás → 1391
- Jazük i műslenie → 1169
- Jersov, P.: A színészi alkotás → 1017
- Joja, Athanasie: Studii de logica → 1314
- Jünger, Friedrich Georg: Sprache und Kalkül → 1063
- Kagan, M. Sz.: Lekcii po markszisztszko-leninszkaj esztetike → 1083, 1264
- : O prikladom iszkuszsztve → 1087
- Kahane, Ernst: Az Élet nem létezik? → 1260
- Kamilov, M. K.: Formirovanie novoj licsnoszti → 960
- Kanapa, Jean: La doctrine sociale de l'église et la marxisme → 1218
- Kanthack, Katharina: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie → 1341
- Karpov, M. M.: Osznovüe zakonomernoszti razvitija esztesztvoznianija → 994
- Kategorii materialiszticeszkaj dialektiki → 1368
- Kaufmann, Arnold: A döntés tudománya → 1103
- Kecső István: A kutatási folyamat az ismeretlentől a hasznosításig → 1347
- Kedrov, B. M.: O povtorjanoszti v proceszsze razvitija → 966
- Kelle V. Z. — Koval'zon, M. J.: Isztoriceszkij materializm → 1037
- Kelsen, Hans: Aufsätze zur Ideologiekritik → 1119

- Klaniczay Tibor: Marxizmus és irodalomtudomány → 1139
- Klaus, Georg: Kibernetika és társadalom → 1425
- : Kybernetik in philosophischer Sicht → 1426
- : Jesuiten, Gott, Materie → 1236
- Knowles, David: The evolution of medieval thought → 1122
- Kocsis Ferenc: Célszerűség az élővilágban és az istenhit → 1510
- Kogan, L. N.: Trud i kraszota → 1078
- A Kommunista Párt szövetségi politikája → 1047
- Kondakov, N. I.: Logicseszkij szlovar' → 1447
- Kopnin, P. V.: Dialektika kak logika → 1162
- Korsch, Karl: Marxismus und Philosophie → 1489
- Kovács Endre: A mai polgári történetírás → 967
- Kovács Géza: A jövő kritikus elágazási pontjai → 1228
- Kraft, Julius: Von Husserl zu Heidegger → 1241
- Kratkij ocserk isztorii filozofii → 1316
- Kropp, Gotthold: Marx és Engels az oktatás és a termelő munka összekapcsolásáról és a politikai képzésről → 1503
- Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése → 1135
- : A jogszociológia problémái → 1454
- Kuzminov, G. A.: Csuvstvennoe i logicseszkoe v poznanii mikromira → 1277
- Kuznyecov, B. G.: Razvitie fizicseszkih idej ot Galileja do Ejnstejna v szvete szovremennoj nauki → 1143
- Kuznyecov, V. N.: Francuzszkaja burzsuaznaja filozofija XX. veka → 1096
- A kvantummechanika klasszikusai → 1281
- Landmann, Michael: Die absolute Dichtung → 1043
- : Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur → 1323
- Lanzos, Cornelius: Albert Einstein and the Cosmos World Order → 1141
- Lapin, N. I.: Bor'ba vokrug idejnogo naszledija molodogo Marksza → 1224
- Launer, Henri: Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik → 1191
- Lektorszkij, V. A.: Problema szub'ekta i ob'ekta v klaszszicseszkoj i szovremennoj burzsuaznaj filozofii → 1185
- Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás → 1268
- Lendvai L. Ferenc — Nyíri J. Kristóf: A filozófia rövid története → 1478
- Leontyev, A. N.: Problemü razvitija pszihiki → 1497
- : Tevékenység-tudat-személyiség → 973
- Levada, Jurij: A vallás társadalmi természete → 988
- Lévi-Strauss, Claude: Mythologique II. → 1521
- Ley, Hermann — Lüther Rolf (ed.): Mikrokosmos—makrokosmos → 1001
- Lifsic, M. — Rejngardt, L.: Krizisz bezobrazija → 1451
- Loeser, Franz: Deontik → 1382
- : Interrogativlogik → 1385
- Lotz János: Szonettkoszorú a nyelvről → 1151
- Löwenthal, Leo: Literature, Popular Culture and Society → 1293
- Lukács György: A heidelbergi művészettfilozófia és esztétika → 961
- : Geschichte und Klassenbewusstsein → 1343
- : Ifjúkori művek → 1097
- : Német realisták → 1263
- : Történelem és osztálytudat → 992
- Lukács József: Istenek útjai → 941

- MacArthur: Tense Logic → 1384  
Madarászné Zsigmond Anna: A tiszta logika alapkérdései → 1505  
Mandel, Ernst: La formation de la pensée économique de Karl Marx → 942  
Manninen, Juka — Tuomela, Raimo: Essays on Explanation and Understanding → 1307  
Markarjan, E.: A marxista kultúrelmélet alapvonalai → 1492  
Márkus György: Marxizmus és „antropológia” → 1405  
Márkus György — Tordai Zádor: Irányzatok a mai polgári filozófiában → 1518  
Martin, Jay: Dialektische Phantasie → 980  
Marx—Engels művei. 1. köt. → 1251  
Marx—Engels művei. 2. köt. → 968  
Marx—Engels művei. 3. köt. → 1351  
Marx—Engels művei. 4. köt. → 1351  
Marx—Engels művei. 5—6. köt. → 1398  
Marx and Engels on the Ecology → 1013  
[A] marxista filozófia alapjai → 1319  
Marxistische Philosophie und Sozialistische Politik → 1367  
Mátrai László: Élmény és mű → 1124  
-- : Gondolat és szabadság → 1007  
- Maurer, Armand A.: Medieval philosophy → 1122  
Meek, Ronald L.: Tanulmányok a munkaértékelméletről → 1402  
Meletinszkij, E.: Poetika mifa → 1154  
Meljuhin, Sz. T.: O dialektike razvitija neorganicseszkoj prirodu → 1352  
Mentovich Ferenc válogatott írásai → 1346  
Mészáros Vilma: A mai francia regény → 1125  
Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt → 1128  
Mezei József: A szimbolista élmény kialakulása → 984  
Micheli, Mario de: Az avantgardizmus → 1465  
Miles, T. R.: Eliminating the Unconscious → 1033  
Moles, Abraham A.: Psychologie du Kitsch, l'art du bonheur → 1309  
Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája → 1296  
Morawski, W.: Nowe społeczenstwo przemyslove → 1474  
Morgan, Lewis A.: Az ősi társadalom → 1318  
Mosztepanenko, M. V.: Materialiszticeszkaja szucsnoszt'teorii odnoszitel'noszti Ejnstejna → 1282  
Murányi Mihály: A társadalmi tudat → 1175  
Müller Antal: Kölcsönhatás és meghatározottság → 1423  
-- : Kvantummechanika és fizikai világbép → 1040  
Müslenije i jazik → 1399
- Nádor György: Spinoza műhelyében → 1313  
Nagel, Ernest: The structure of science → 985  
Narszkij, I. Sz.: Dialekticeszkoje protivorecsija i logika poznanija → 1165  
-- : Kant → 1012  
-- : Problema protivorecsija v dialekticeszkoj logike → 1442  
Natur—Kunst—Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. I. Schellings → 1339  
Naville, Pierre: Vers l'automatisme sociale? → 1472  
Nemes Tihamér: Kibernetikai gépek → 1430  
Németh G. Béla: Létharc és nemzetiség → 1178  
Németh Lajos: Csontváry → 1466  
Neumann János: A számológép és az agy → 1431  
-- : Válogatott előadások és tanulmányok → 1363



- Nikiforov, V. N.: Vosztok i vszemirnaja isztorija → 1020  
 Novik, I. B.: Kibernetika → 1209  
 Nowicki, Andrzej: Wyklady o krytyce religii → 1249  
 Nyíró Lajos: Irodalomelmélet — korszerű művészet → 1294
- O szucsosnoszti zszini → 1262  
 O zakonomernosztjah vozniknovenija i razvitija szocialiszticeszkogo obszesztva → 1526  
 Ocserk dialektiki zsvioj prirodu → 1199  
 Ojzerman, T.: Filozófiatörténet — metafizológia → 1092  
 -- : A főbb filozófiai irányzatok történetéhez → 1092  
 Oszipov, C. V.: Szovremennaja burzsuaznaja szociologija → 1084  
 Osznovü naucsno go ateizma → 1196  
 Ovszjannikov, M. F.: Filozofia Gegelja → 1117
- Papp Zsolt: A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig → 981  
 Parnjuk, M. A.: Determinizm dialekticeszkogo materializma → 1056  
 Parsons, Howard L.: Humanism and Marx' Thought → 1138  
 Parsons, Talcott — Smelser, Neil J.: Economy and society → 1496  
 Parügin, B. D.: Szocial'naja pszichologija kak nauka → 1116  
 Passmore, John: Philosophical Reasoning → 1303  
 Pataki Ferenc: Társadalomléktan és társadalmi válság → 975  
 -- : Az utópista szocializmus pedagógiája → 1067  
 Pavlov, Todor: A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok → 1356  
 Payne, H. C.: The Philosophers and the People → 995  
 Persönlichkeitidealismus und Willenskult. Aspekte der Nietzsche-Rezeption in Schweden → 1180  
 Petrovic, Gajo: Marx in the mid twentieth century → 1353  
 Planck, Max: Válogatott tanulmányok → 1283  
 Plehanov, G. V.: Irodalom és esztétika → 1533  
 -- : A vallásról → 1392  
 Polányi Károly: Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polányi → 976  
 Ponomarev, Ja. A.: Pszichikum és intuición → 1481  
 -- : Pszichologija tvorceszkogo müslenija → 953  
 Popova, I. M.: Sztimulirovanie trudovoj dejatel'noszti kak szposzob upravlenija → 1369  
 Porsncsev, B. F.: Szocial'naja pszichologija i isztorija → 1176  
 Pozner, A.: Igazságok és paradoxonok → 1422  
 Problemü logiki naucsno go poznanija → 957  
 Pseudo-Longinos: A fenségéről → 1066  
 Pszichológiai tanulmányok. I—IV. köt. → 1088
- Quine, Willard Van Orman: Two Dogmas of Empiricism → 1334  
 -- : A logika módszerei → 1483
- Radin, Paul: The Primitive Religion → 1221  
 Rannic formü iszkuszsztva → 1524  
 Rased, Hoszein-Ali: Do filszufe sargh va gharb → 1177  
 Rathman János: Zur Geschichtsphilosophie J. G. Herders → 1270  
 Rawls, John: A Theory of Justice → 1071  
 Read, Herbert: A modern festészet → 1411  
 Rényi Alfréd: Dialógusok a matematikáról → 1400  
 -- : Levelek a valószínűségről → 1401

- Révai József: Válogatott történelmi írások I—2. → 1467  
 Reznjikov, L. O.: Gnoszeologicseszkie voproszű szemiotiki → 1182  
 Riesman, David: A magányos tömeg → 1181  
 Rossi, P.: A filozófusok és a gépek → 1049  
 Rozentál, M. M.: Principű dialekticseszkoj logiki → 1349  
 Rozet, I. M.: Pszihologija fantazii → 1164  
 Rózsa György: A társadalomtudományi kutatás és a tudományszervezés tájékoztatási problémái → 1041  
 Rubinstein, Sz. L.: Bűtie i szoznanie → 1473  
 -- : O műslenii i putjah ego iszszledovanija → 1252  
 Russel, Bertrand: Why I am not a Christian? → 1235  
 Rutkevics, M. I.: Dialekticseszki materializm → 1131  
 Ruzsa Imre: A matematika és a filozófia határán → 1051  
 -- : A matematika néhány filozófiai problémájáról → 1432  
 Ryle, Gilbert: A szellem fogalma → 972
- Sachs, Curt: Die Musik der alten Welt → 1494  
 Saint-Simon, Claude-Henri de: Válogatott írásai → 1408  
 Salin, Edgar: Politische Ökonomie → 1516  
 Salvucci, Pasquale: Adam Smith politikai filozófiája → 1302  
 Sambursky, S.: The physical World of the Greeks → 1140  
 -- : The physical World of Late Antiquity → 1140  
 Sándor Pál: Aristoteles logikája → 1242  
 Sartre, Jean-Paul: Módszer, történelem, egyén → 1015  
 Schaff, Adam: Marxizmus és egyén → 1456  
 Schmidt, Gerhart: Wom Wesen der Aussage → 1461  
 Schonfield, Hugh J.: The passover plot → 1359  
 Segal, Jacob: A dialektikus módszer a biológiában → 1509  
 Sellars, Wilfrid: Science and Metaphysics → 1305  
 Selsam, Howard: Mi a filozófia? → 1333  
 Selye János: Életünk és a stressz → 1511  
 Simon Róbert: Az iszlám keletkezése → 1149  
 Simonovits Istvánné: A dialektika Leibniz filozófiájában → 1374  
 Siqueiros, David Alfaro: A művész és a forradalom → 1463  
 Sirácky, Andrej: Socialny svet cloveka → 1068  
 Siskin, A. F.: A marxista etika alapjai → 1327  
 Smith, John E.: Experience and God → 1482  
 The Social Production of Scientific Knowledge → 1133  
 Sraffa, Piero: Áruk termelése áruk révén → 1207  
 Stejnmann, R. Ja.: Prosztransztvo i vremja → 1144  
 Strube, Wilhelm: Die Chemie und ihre Geschichte → 1134  
 Stuke, Horst: Philosophie der Tat → 1295  
 Stuckenschmidt, N. H.: Neue Musik. II. → 1330  
 Sugajlin, A. V.: Bor'ba materializma sz idealizmom v kvantovoj mehanike → 1272  
 Suki, Béla: Martin Heidegger → 1016, 1452  
 Svürjev, V. Sz.: Neopozitivizm i problemű empiricseszkoego obosznovanija nauki → 1291
- Szabó András György: A törvény és az ember → 1379  
 Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról → 1287  
 Szabó Imre: A jogszabályok értelmezéséről → 1076  
 Szabó Kálmán: A szocialista tervszerűség elméleti kérdései → 1406

- Szecsódi László: A szocialista tudatról → 1501  
 Sztinikov, E. M.: Problema „Otszuzsdenija” v burzsuaznoj filozofii i fal’szifikatorü markszizma → 939  
 Szpirkin, A.: Proiszhozsdenie szoznanija → 1484  
 Sztojkov, A.: Kritika absztraktnogo iszkuszsztva i ego teorii → 1297  
 Szubjekt i objekt kak filozofszkaja problema → 1448  
 Szuhomlinszkij, V. A.: A kommunista személyiség nevelése → 1413  
 Szvecsnyikov, G.: Pricsinnoszty i szvjaz szosztojanij v fizike → 1289  
 Szviderszkij, V. I.: Nekotorüe oszobennoszti razvitija v ob’ektivnom mire → 1290  
 -- : Tér és idő → 1044
- Tamás György: Kategóriák logikája → 1101  
 -- : A tudományos meghatározás → 1446  
 Tanulmányok a XX. századi világirodalom történetéből → 1093  
 Tarján Rezső: Kibernetika → 1433  
 Társadalom és nyelv — Szociolingvisztikai írások → 1311  
 Taube, Mortimer: Computers and Common Sense → 1428  
 Teilhard de Chardin, Pierre: Az emberi jelenség → 1213  
 Thomas, George: Az első filozófusok → 1403  
 -- : The First Philosophers → 1372  
 Togliatti, Palmiro: Antonio Gramsci → 1416  
 Tokarev, Sz. A. — Csernecov, V. N.: Iszszledovanija i materialü po voproszam pervobutnüh religioznüh verovanij → 1253  
 Tokin, B. P.: Teoreticeszkaja biologija i tvorcsezsztvo E. Sz. Bauera → 1261  
 Topitsch, Ernst: Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie → 1512  
 Tóth Imre: Die nicht-euklidische Geometrie in der Phänomenologie des Geistes → 1506  
 Touraine, A.: L'évolution du travail ouvrier aux usines Renault → 1435  
 Tőkei Ferenc: Kínai filozófia. Ókor. 1. köt. → 1219  
 -- : Kínai filozófia. Ókor. 2. köt. → 1220  
 -- : A társadalmi formák elméletéhez → 1529  
 Törő Imre — Csaba György — Ács Tamás: A biológia és az orvostudomány egyes filozófiai problémáiról → 1197  
 Tuchscherer, Walter: Marx gazdaságelméletének kialakulása → 1171  
 Tudomány és emberiség → 1002  
 Turner, Brian S.: Marx and the End of Orientalism → 1376
- Ugrinovic, D. M.: O szpecifike religii → 1390  
 Ujemov, A. I.: Dolgok, tulajdonságok, viszonyok → 1424  
 Ujfalussy József: A valóság zenei képe → 1520  
 Ungvári Tamás: Modern tragikum — tragikus modernség → 1231  
 -- : Poétika → 1437  
 Universals of Language → 1321  
 Upszul, A. D.: Oszvecsie koszmossa → 1211
- Vajda Mihály: A mítosz és a ráció határán → 1030  
 Varga Tamás: Matematikai logika kezdőknek I. → 1434  
 Vigh József: A fiatalkori bűnözés és a társadalom → 1332  
 Vigotszkij, L. Sz.: Pszichologija iszkuszsztva → 1183  
 A világ csodák nélkül → 1387  
 Vincze László — Vincze Flóra: Testalkat és jellem → 1357  
 Viszlobokov, A. D.: O dialektike progreszsza poznanija prirodü i kibernetika → 1210

- Vitányi Iván: A „könnyű műfaj” → 1055  
 -- : A tánc → 1201  
 Vojsvillo, E. K.: Ponjatie → 1443  
 Volgin, V. P.: Razvitie obszecsztvennoj müszli vo Francii v XVIII. veka → 1008  
 -- : Szen-Szimon i Szen-Szimonizm → 1409  
 Voproszü logiki → 1107
- Waismann, F.: Logik, Sprache, Philosophie → 978  
 Wald, H. — Apostol, P. — Bädäräu, D.: Probleme de logica → 1459  
 Wallon, H.: A gyermek lelki fejlődése → 1267  
 Weber, Max: Gazdaság és társadalom → 1206  
 Wellmer, A.: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus → 1195  
 Wells, H. K.: Pavlov és Freud → 1355  
 Whintrow, G. J.: The Naturalphilosophy of Time → 1377  
 Wiedeburg, Paul: Der junge Leibniz → 1378  
 Wiora, Walter: Die vier Weltalter der Musik → 1479  
 Wirth Ádám: Lenin, a filozófus → 1453  
 Wittgenstein, Ludwig: Logikai—filozófiai értekezés → 1072  
 Wright, G. A. von: The Logic of Preference → 1304  
 -- : Norm and Action → 1386
- Zemplén Jolán, M.: A magyarországi fizika története a XVIII. században → 1292  
 Zinov'ev, A. A.: Filozofszie problemü mnogoznacsnoj lögiki → 1392  
 Zolnay Vilmos: Miért szép a szép? → 1534  
 Zoltai Dénes: Világnézeti nevelés és vallásos világnézet → 1491  
 -- : A zeneesztétika története I. → 1480  
 Zrinszky László: Makarenko etikai nézetei → 1329  
 Zsuravlev, V. V.: Marksizim-leninizim ob otnosizitel'noj szamosztojatel'noszt i obszecsztvennogo szoznanija  
 → 945

#### FOLYÓIRATISMERTETÉSEK

2. 1958. 1—2. 221—258. p.; 3—4. 517—532. p.  
 3. 1959. 1—2. 210—230. p.; 3—4. 456—478. p.  
 4. 1960. 1. 152—170. p.; 336—348. p.; 3. 491—505. p.  
 5. 1961. 1. 111—133. p.; 2. 263—277. p.; 3. 444—459. p.; 4. 626—640. p.; 6. 934—958. p.  
 6. 1962. 1. 141—151. p.; 3. 437—440. p.; 4. 604—610. p.; 5. 790—795. p.; 6. 966—971. p.  
 7. 1963. 1. 165—173. p.; 2. 355—359. p.; 3. 560—562. p.; 4. 829—832. p.; 5. 1006—1022.; 6. 1183—1186. p.  
 8. 1964. 1. 203—206. p.; 2. 408—412. p.; 3. 574—601. p.; 4. 806—816. p.; 5. 1046—1049. p.; 6. 1170—1172. p.  
 9. 1965. 1. 154—160. p.; 2. 382—383. p.; 3. 557—562. p.; 5. 920—923. p.; 6. 1100—1101. p.  
 10. 1966. 1. 194—197. p.; 3. 575—576. p.  
 11. 1967. 1. 213—215. p.; 2. 513—527. p.  
 19. 1975. 1—2. 272—275. p.  
 25. 1981. 1. 154—162. p.; 2. 291—305. p.; 3. 464—478. p.; 6. 858—873. p.

## BIBLIOGRÁFIÁK

- [Márkus Mária:] Az 1957. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája. — 2. 1958. 1—2. 213—221. p.  
-- : Az 1958. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája. — 3. 1959. 3—4. 478—494. p.  
-- : Az 1959. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája. — 5. 1961. 1. 134—143. p.; 2. 277—286. p.  
[Tordai Zádor:] Az 1960-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája. — 5. 1961. 1. 143—144. p.  
-- : Az 1961-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája. — 6. 1962. 2. 302—303. p.  
[Vajda Mihály:] Az 1960. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája. — 6. 1962. 2. 279—301. p.  
-- : Az 1961. évi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája. I—II. — 6. 1962. 3. 440—451. p.; 6. 959—971. p.  
[Tordai Zádor:] Az 1962-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája. — 7. 1963. 4. 827—828. p.  
-- : Az 1962. évi külföldi filozófiai irodalom bibliográfiája. — 7. 1963. 6. 1167—1182. p.  
[K. I.] Az 1963-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája. — 8. 1964. 4. 804—805. p.  
-- : Az 1963. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája. — 9. 1965. 2. 365—381. p.  
-- : Az 1964-ben magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája. — 9. 1965. 3. 555—556. p.  
-- : Az 1964. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája. — 9. 1965. 6. 1101—1117. p.  
[P. S.] Az 1965. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája. — 10. 1966. 5. 863—864. p.  
[K. I.] Az 1965. évi külföldi filozófiai irodalom válogatott bibliográfiája. — 10. 1966. 5. 865—885. p.  
[Cs. L.] Filozófiai bibliográfia. — 10. 1966. 6. 1048—1080. p.  
-- : Filozófiai bibliográfia. — 11. 1967. 2. 527—553. p.  
[P. S.] Az 1966. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája. — 11. 1967. 5. 939—941. p.  
[Cs. L.] Filozófiai bibliográfia. — 12. 1968. 2. 419—451. p.  
[P. S.] Az 1967. évi magyar filozófiai irodalom bibliográfiája. — 12. 1968. 6. 1128—1129. p.  
[Cs. L.] Filozófiai bibliográfia. — 12. 1968. 6. 1129—1158. p.

## TÁRGYMUTATÓ

- |                                           |                                            |
|-------------------------------------------|--------------------------------------------|
| akaratszabadság 751                       | cezúra-elmélet 366                         |
| alaklélektan 270                          | cinizmus 170                               |
| alkalmazott tudományok 72                 | csелеkvéstörténet 564                      |
| általános 580, 581                        |                                            |
| analógia 73                               | dekadencia 369                             |
| antihumanizmus 785                        | determináció 969                           |
| antikommunizmus 19, 843                   | determinizmus 194, 534, 704, 729, 751, 761 |
| antimaterializmus 860                     | dialektika 6, 314, 475, 762                |
| antropológia 17, 284                      | dialektikus ellentmondás 541               |
| anyag és tudat viszonya 745, 747, 748     | dialektikus logika 100, 101, 862           |
| anyagfogalom 652, 697, 716, 735, 746, 771 | dialektikus materializmus 517, 1131        |
| axiológia 627                             | dinamikus törvények 138                    |
| azonosság 713                             | diszjunktív szillogizmus 599               |
| azonosság-elmélet 531                     | döntéselmélet 408                          |
|                                           | drámaelmélet 137                           |
| Bécsi Kör 1035                            |                                            |
| behaviorizmus 483                         | egzisztencializmus 193, 618, 989           |
| bűnözéselmélet 539                        | egyес 581                                  |

életmód 158, 181  
 elidegenedés 4, 349, 430, 613, 682, 773, 816, 989  
 ellentmondás 101, 142, 163, 164, 606  
 embriogenezis 626  
 érték 47  
 érzékelés 102  
 esztétika 214, 269, 463, 465  
 etika 119, 121, 220, 363, 365, 520  
 etológia 520  
 evidencia 635

fejlődés 501, 542  
 felvilágosodás 444  
 fenomenológia 59, 221, 334, 475  
 fizikai determinizmus 34  
 formális logika 201, 601, 862  
 formális racionalitás 641  
 forradalomelmélet 68  
 Frankfurti Iskola 255  
 freudizmus 254, 539

genetika 493  
 gondolkodás 275, 276, 277, 572, 777, 842

harmónia 115  
 humanizmus 638

ideológiai harc 90, 123, 672  
 idő 436  
 igazság 37, 376, 377  
 igazságfogalom 532  
 igazságosság 191, 297  
 imperializmus 31  
 implikáció 488  
 intuición 269  
 irodalomesztétika 458  
 irónia 658  
 irracionálizmus 31, 41, 113  
 ismeretelmélet 69, 95, 381, 418, 574, 719, 778

jelelmélet 846  
 jelentéselmélet 56

kálvinizmus 309  
 karteziánizmus 616  
 kategorikus szillogizmus 602  
 kibernetika 54, 439, 477, 566, 991  
 klasszikus német filozófia 77  
 kondicionális szillogizmus 603  
 konzervatívizmus 588

kölcsönhatás 37, 411  
 következtetés 583, 585, 604, 605  
 különös 581  
 kubizmus 335  
 kvantumelmélet 375  
 kvantummechanika 139, 412, 418, 664, 694

lét 78, 777, 842  
 létezés 317  
 logika 360, 361, 362, 762  
 logikai ellentmondás 104, 541

marxista értékelmélet 213  
 marxista esztétika 262  
 marxizmus 143, 144, 441  
 matematika 26  
 matematikai logika 203, 737  
 mechanikus materializmus 60  
 megismerés 178, 451, 472  
 mérték 45  
 metafizika 35, 82  
 minőségi változás 446  
 modális logika 490  
 modális szemantika 491  
 modellalkotás 238  
 modernizmus 336, 588  
 mozgás 241, 243, 470  
 mozgásformák 244  
 munkamegosztás 774, 775  
 művészetszociológia 666  
 művészi befogadás 662

negatív dialektika 46  
 neokolonializmus 70  
 neopozitivizmus 40, 51, 153  
 neotomizmus 441  
 neurofiziológia 657  
 nyelvelmélet 552  
 nyelvfilozófia 552

objektív valóság 434  
 okság 76, 139  
 ontológia 16, 350, 352, 354, 733

önmozgás 743

polgári radikalizmus 161  
 politikai gazdaságtan 506  
 pozitívizmus 130, 249, 296  
 predeterminizmus 752

- rabszolgaság 510  
 regényelmélet 460  
 relativitáselmélet 83, 95, 96, 252, 253, 299, 375  
 revizionizmus 143, 144, 177, 305, 724
- speciális relativitáselmélet 739  
 statisztikus törvények 138  
 strukturalizmus 284
- szabadakarat 684  
 személyiségelmélet 124, 332, 441  
 szimbolikus logika 486  
 szocialista forradalom 182, 272  
 szocialista társadalom 592  
 szociológia 322, 382, 564  
 szolipszizmus 118  
 szükségyszerűség 222  
 szürrealizmus 146
- tagadás tagadása 29, 43  
 társadalmi lét 172, 232  
 társadalmi törvény 44  
 társadalmi tudat 945  
 társadalomkutatás 791  
 társadalomontológia 370  
 teleológia 226, 371  
 tér 436  
 termelési viszony 94
- termelőerő 94, 110  
 természetfilozófia 543  
 totalitás 816  
 történelmi materializmus 398, 403, 674, 808, 946  
 transzcendentális marxizmus 476  
 tudásszociológia 579  
 tudat 438, 692  
 tudományelmélet 40, 72  
 tudományfejlődés 51  
 tudományos érvelés 197  
 tudományos megismerés 538  
 tudományos szocializmus 469  
 tudományos-technikai forradalom 6, 18, 127, 318, 805  
 tulajdon 510  
 tulajdonfogalom 368
- valószínűség 27, 28, 418  
 változás 470  
 Vasárnap Társaság 426  
 véletlen 76, 140  
 világegyetem 455  
 világnézet 136, 145, 460, 516  
 visszatükröződés 338, 657
- zeneesztétika 676, 677

## NÉVMUTATÓ

- Abu Bakr Ibn Tufail → Ibn Tufail, Abu Bakr  
 Ács Tamás (1197)  
 Ádám András (1360)  
 Ádám György 1—2  
 Adler, Max 476  
 Adorno, Theodor Wiesengrund 1243  
 Afanaszjev, V. G. 3  
 Agárdi Péter 880  
 Ágh Attila 4—17, 681—682, 700, 774—776, 938—946, (1215, 1412)  
 Ágoston László 18, (1255)  
 Aj Sze-csi 777  
 Ákos Károly 947, (1188—1499)  
 Albrecht, Erhard 19, (1155, 1165, 1371)  
 Alekszejev, M. N. (1350)  
 Almási Miklós 20—23, 948—951, (1388)  
 Allport, G. W. (1212)  
 Althusser, L. (1168)  
 Altrichter Ferenc 24—26, 683, 952—958  
 Amsterdamski, S. 27—28  
 Ancsel Éva 881  
 Ancuța, Emanoil 1314  
 Anderson, A. R. (1418)  
 Anderson, P. (1417)  
 András Ferenc 872  
 Andrássy György 29  
 Andrejeva, G. A. 30  
 Angyalosi Gergely 959  
 Apáczai Csere János 1257  
 Apostol, P. (1459)  
 Aptheker, Herbert 31  
 Arab-Ogli, E. 32  
 Aradi Nóra (1136)  
 Arbib, M. A. (1427)  
 Arhangelszkij, L. M. (1328)  
 Arisztotelész 510, 649, 857, 859, 1034, 1242, (1517)

- Áron László 33, 960  
 Aszmusz, V. F. (1271)  
 Augustinek, Z. 34  
 Averroës (1216)  
 Avicenna 464  
 Ayer, A. 35
- Bacsó Béla 36, 882—883, 961  
 Bacsvarov, M. 962  
 Baczko, Bronislaw (1233)  
 Badaloni, N. (1415)  
 Bädäräu, D. (1459)  
 Bahtyin, M. (1159)  
 Bajomi Lázár Endre (1189)  
 Bakos László 37  
 Balassa Zsófia 591  
 Balázs András 947  
 Balázs Béla 778  
 Balázs György 38, 963  
 Balázs Györgyné (1421)  
 Balázs István 964  
 Balázs Sándor 684  
 Balázs Tibor 39, (1000)  
 Bálint Mária 40  
 Balogh Anikó, N. 965  
 Balogh Edgár (1468)  
 Balogh Elemér 41, 929  
 Balogh István 42—43, (1507)  
 Balogh József 44, 685, 779, 966—970  
 Balogh Tibor 884—885, 971—975  
 Balogh Zoltán 976—977  
 Balzac, Honoré de 611  
 Bán Imre 1257  
 Bárdos Lajos (1495)  
 Barlay László 45—46, 686  
 Baross László 978  
 Barry, Norman P. (1014)  
 Bartók Béla 450  
 Bauer, Adolf 979  
 Bauer, Ervin 647  
 Bauman, Z. (1254)  
 Bayer József 47—48, 980—981  
 Bebel, August (1375)  
 Becher, Johannes R. 687  
 Bécsy Tamás 49  
 Beke Albert 982  
 Békési Imre 780, 983  
 Belohorszky Pál 984  
 Bence György 50—52, 687, 781, 985—987  
 Benczur Margit, H. 988—989
- Benda Gyula 990  
 Benedek István (1508)  
 Benedikt Szeptilána 53—54, 991  
 Benjamin, Walter 463  
 Benkov, Angel 1440  
 Beöthy Ottó 55, 886, 992  
 Bérczfai Lajosné 993  
 Berényi Gábor 994  
 Bergson, Henri 597  
 Berkeley, George 117  
 Bernáth Árpád 56  
 Bertalan László 687, 781  
 Besenyői Erika 995  
 Besse, Guy 57  
 Beville, G. (1026)  
 Bibik, L. 58  
 Bibó István 845  
 Bihari Péter 996  
 Birnbach, Martin 1123  
 Biró Gábor 59—60, 874, 997—998  
 Biró Yvette (948)  
 Bitsakis, Eftichios 1274  
 Bizám Lenke 61—66, 999  
 Black, Max (1009)  
 Blaskovits János (1038)  
 Bloch, Ernst (1129)  
 Bloch, M. (996)  
 Blochincev, A. D. 67  
 Bloom, S. W. (1458)  
 Blum, R. 68  
 Boas, Georg 951  
 Boas, Marie (1531)  
 Bochenski, I. M. (1060, 1250, 1373)  
 Bodnár István 69, 716  
 Bodrogi Tibor (1003)  
 Bogdanov 503  
 Boglár Lajos 70  
 Bohm, D. 138, (1058, 1273)  
 Bohr, Niels 664, (1286)  
 Bois-Reymond, Emil du 915  
 Bojtár Endre 71  
 Bóna Ervin 72—73, 1000—1002  
 Bontáné Vámos Vera → Vámos Vera, Bontáné  
 Bonyhai Gábor 74  
 Bor István 1003  
 Borbély Szilvia 1004  
 Borev, Ju. B. (1086, 1146)  
 Bouissac, Paul (1310)  
 Böddi Béla 1005  
 Branszkij, V. P. 75, 958



- Brecht, Bertolt (1208)  
 Bretter György (1539)  
 Broglie, L. de (1281)  
 Buharin, N. 927  
 Buhr, Manfred 76  
 Bujdosó Dezső 77  
 Buk Pál 1006—1008, 1095  
 Bunge, Mario 78, (969, 1106, 1488)  
 Burke, Edmund 346  
 Buti Sándor 79  
 Büky Béla 1009
- Cantor, G. 573  
 Carnap, Rudolf 443  
 Cejtlin (1099)  
 Cenkov, Borisz 1010  
 Cerroni, Umberto (1194, 1315, 1354)  
 Chisholm, R. (952, 1490)  
 Chomsky, Noam (1150, 1152)  
 Church, A. (1250)  
 Cipolla, Carlo M. (1312)  
 Clausewitz, Carl von (1266)  
 Condillac, Étienne Bonnot de 105, 282  
 Croce, Benedetto 268—269, 905  
 Csaba György (1197)  
 Csákó Mihály 1011  
 Csanády András 80  
 Csejtej Dezső 81  
 Cserkeszov, V. I. (1449)  
 Csernecov, V. N. (1253)  
 Csertkov, R. P. (1160)  
 Csibra István 178, 333, 353, 1010  
 Csirszka János 782  
 Csoma Gyula 875  
 Csontváry Kosztka Tivadar (1466)  
 Csörögi István 866, 1012  
 Csudinov, E. M. 82  
 Cusanus, Nicolaus 45 (1493)  
 Cuvillier, A. (1205)  
 Czirják József 83
- Dahrendorf, Ralf 643, (1173)  
 Damjanovics Milán 84  
 Dán Klára 85, 688, 706  
 Darai Lajos Mihály 1013—1016  
 Darvas György 86  
 Darwin, Ch. (1198)  
 Davidov, Ju. (1223, 1301)  
 Dénes Iván Zoltán 87, 845  
 Dérer Miklós 88
- Descartes, René 266, 466—467, 483, (1153, 1258, 1271)  
 Dévényi Róbert 1017  
 Dicke, Gerd 987  
 Diderot, Denis 343  
 Disleij, P. (1286)  
 Dolgov, K. M. 89  
 Dolmányos István 1018  
 Dray, W. A. (1158)  
 Dreike, B. M. (1340)  
 Duczynska Ilona 1019  
 Duns Scotus (1532)  
 Durkheim, E. (1414)  
 Dutt, Palme R. (1082)
- Eco, Umberto (1079, 1098, 1166)  
 Ecsedy Csaba 90  
 Ecsedy Ildikó 91—92, 1020  
 Edel, Abraham (1244)  
 Egri Péter (1118)  
 Egyed Péter 846  
 Ehrlich, W. (1487)  
 Eichhorn, Wolfgang 93  
 Einstein, Albert 69, 94, 252, 789, (1141—1142, 1275, 1283)  
 Eizenstein, Sz. M. 423, 425 (1519)  
 Ejzenstein → Eizenstein, Sz. M.  
 Elek Tibor 94—98, 689, 783, (1389)  
 Éles Csaba 1021—1024  
 Endreffy Zoltán 1025  
 Engels, Friedrich 13, 120, 229, 281, 497, 500, 624, 760, 777, 968, (1013, 1186, 1226, 1251, 1351, 1397—1398, 1503)  
 Eörsi István 354—355, 358  
 Erdei László 99—104, 690, 755, (1444, 1502)  
 Erdélyi Ágnes 105—107, 728, 983, 1026—1030  
 Erdey-Grúz Tibor, 108, 691, (1130—1407)  
 Erdődi József 109  
 Erdős Ferenc 1031  
 Erős Ferenc 1032  
 Eröss László 110, 1033  
 Eskenazi A. 112
- Falus Róbert 113—116, 1034  
 Faragó-Szabó István 117, 1035  
 Farkas Endre 118—120, 1036—1037  
 Farkas István 692, 1038—1040  
 Farkas János 121, 693, 888, 1041—1045  
 Farkas László 122—123, 1046, (1348)  
 Farkas Miklós 124

- Farkas Sándor 1047  
 Fataliev, H. M. (1280)  
 Fedoszeev, T. N. 125—126  
 Fehér Ferenc 127—128, 1048  
 Fehér István 1049—1050  
 Fehér M. István 129, 867, 889  
 Fehér Márta 1051  
 Fehéri György 1052  
 Fejér László 130  
 Fényes Imre 932, (1276)  
 Fenyő István 131  
 Ferenczy Mária 132  
 Feuerbach, Ludwig 7, 987, 1053  
 Fichte, J. G. (1023)  
 Filatova, A. N. 1104  
 Filova, Elena 1039  
 Finberg, H. P. R. (1156)  
 Findlay, John Niemeyer 133  
 Finger, Otto 134  
 Finkelstein, Sidney 989  
 Fischer, Ernst (1054, 1101)  
 Fodor Géza 135—136, 1054—1055  
 Fodor, Jerry 279  
 Fodor Judit 137—139, 694—695, 1056, (1278)  
 Fodor Lajos 1057  
 Fogarasi Béla 140—144, 813, 931, 933, 934, 1058—  
 1064  
 Fogarasi Miklós 890  
 Foucault, M. (1148)  
 Fourier, Charles (1375)  
 Fox, Ralph (1365)  
 Földényi F. László 145—146  
 Földényi László 1065—1066  
 Földes Éva 1067  
 Földesi Tamás 147—154, 372, 684, 696—699, 751,  
 754, (1036), 1068—1072, (1091, 1100, 1103)  
 Földvári Tamás 784, 1073—1076  
 Frank Ernő 592  
 Frank, Ph. (1062)  
 Frank Tibor 847, 891  
 Frazer, James G. 1522  
 Frege, Gottlob 56, 201, 360, 855, (1256, 1381)  
 Freud, Sigmund (1085—1355)  
 Fridlender, G. F. (1186)  
 Friedman, M. (1004)  
 Friedman, R. (1004)  
 Friss István 700  
 Frolov, I. T. 155—156, 1077, (1227)  
 Frölich, Carl Wilhelm (1337)  
 Fukász György 157—164, 892, 1078  
 Fülep Lajos 447, (1299)  
 Füst Milán 986  
 Gaál Gábor 247, (1137, 1179)  
 Gaján Éva 1079  
 Gajdenko, P. P. (940)  
 Gak, G. M. (1073)  
 Gál István 1080  
 Galántainé Havas Katalin → Havas Katalin, G.  
 Galilei, Galileo (1530)  
 Galla Endre 1081  
 Galperin, P. Ja. 165  
 Gánti Tibor (1394)  
 Gapocska, P. N. 166  
 Garai Károlyné 1082  
 Garai László 167—174, 701, 946, 1083—1088  
 Garaudy, Roger 236, (1081, 1380)  
 Gáspár András 175  
 Gáspár László 1089, (1174)  
 Gassendi, Pierre 467  
 Gece Gusztáv (963, 1127)  
 Gedeon Péter 1090  
 Gedő András 176—177  
 Gehlen, Arnold (1200)  
 Georgieva, Diana 178  
 Geréb Andorné 179  
 Gerébné Bizám Lenke → Bizám Lenke  
 Geymonat, Ludovico (1530)  
 Ginet, C. (1230)  
 Giruszov, E. V. (1450)  
 Glezerman, G. E. 180, (1525)  
 Gokieli, L. P. (1445)  
 Gombár Csaba 893  
 Gondi József 181—182, 1091—1092  
 Gondos Ernő 702, 1093  
 Goodman, N. (1250)  
 Gorszkij, D. P. 523  
 Gott, V. Sz. 183  
 Görgényi Ferenc 1540  
 Gramsci, Antonio 437, 555—557, 890, 903, 905,  
 911, 926, (1024, 1025), (1415—1416, 1486)  
 Grassl, Wolfgang 868  
 Grastyán Endre 339  
 Grekov, L. I. 184, 1094—1096  
 Grigorjan, M. M. (1335)  
 Grusin, B. A. (970)  
 Guranowski, Jan 785  
 Gurevics, A. J. (1050)  
 Gurvitch, Georges (1245, 1470)  
 Gyarmati István 185

- Gyeborin, A. M. (1394)  
György Péter 1097
- Ha Viet Hien 663  
Haas András 860  
Hadházy Anna 703  
Haering, Th. (1028)  
Hahn, Erich 186  
Hahn István 187, 865  
Hajdu Tibor 188  
Hajnóczy Gábor 1098  
Halász László 189, 786, 1099—1102  
Halbwachs, Maurice 289  
Hankiss Elemér 190  
Harcsev, A. G. 191  
Harsányi Ernő 704  
Harsányi Istvánné 192  
Hársing László 193—198, 873, (1070), 1103—1107  
Hársné Varró Rózsa → Varró Rózsa, H.  
Hartmann, Nicolai 577, 928, (1341, 1344)  
Hauser Arnold (1120)  
Havas Katalin, G. 199—204, 705, 1108—1111, (1383)  
Hayek, Friedrich A. 1014  
Händel, A. (1239)  
Hedtke, Ulrich 1112  
Hegedüs András 205—207, 1113, (1269, 1419)  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 83, 99, 101, 141, 208, 352, 496, 573, 650, 651, 727, 798, 858, (1053, 1161, 1191, 1246, 1395)  
Hegyí Loránd 209  
Heidegger, Martin 475, 867, 940, (1016, 1064, 1241)  
Heintel, Erich 210  
Heisenberg, Werner, 664, 874, (997, 998)  
Heller Ágnes 128, 211—221, 654, (974, 1034), 1114—1115, (1247)  
Helmich Dezső 1116  
Helvétius 343  
Hérakleitosz 114  
Herder, J. G. 901, (1338, 1340)  
Herédi István 1117  
Hermann István 222—232, 495, 787, 861, (949, 1085), 1118—1125, (1438)  
Hernádi Miklós 233  
Hésziodosz 115  
Hess, Moses 50, 917  
Hesse, M. B. (954—955)  
Hevesi Marija (1042, 1090)  
Hiebsch, Hans (1322)  
Hilpinen, R. (1361)
- Hobsbawm, E. J. (999)  
Hocutt, Max (956)  
Hódi Sándor (1190)  
Holderith József 234  
Hollitscher, Walter 1225  
Holthusen, H. E. (1065)  
Homonnay Szabolcs 1535  
Hont Ferenc 235  
Hook, S. (1069)  
Horkay László 236, 1126  
Horkheimer, Max 313  
Horn, J. C. (1192)  
Horowitz, I. L. (1114)  
Horváth Henrik 1127—1128  
Horváth Imre 237  
Horváth József 238—244, 788, 1129—1132  
Horváth Zoltánné → Makai Mária  
Hountondji, Paulin J. 894  
Hörz, Herbert 245  
Hronszky Imre 1133—1134  
Huisman, D. (1100)  
Huizinga, Johan (1052)  
Hultkrantz, A. (1523)  
Hume, David (1080)  
Hunyadi György 1135  
Husserl, Edmund (1241)  
Huszár Tibor 246, (1164, 1214, 1331, 1515)  
Huyghe, R. (1102)  
Hülvely István 247, 1136—1139
- Ibn Tufail, Abu Bakr (1217)  
Iljenkov, E. V. 930, (1441)  
Illy József 248, 789, 1140—1145  
Ingarden, Roman (1345)  
Iribadzsakov, Nikolaj 249
- Jakab Miklós 250  
Jakocs Dániel 1146  
James, W. 646  
Jammer, M. (1144)  
Janagida, K. (1462)  
Jánossy Lajos 251—252, (1389)  
Jarosevskij, M. G. 253, (1006)  
Jaroslavszkij, J. M. (1391)  
Jász Géza 807  
Jászi Oszkár 88  
Javurek, Zdenek 254  
Jemnitz János 255  
Jenei Ilona 256  
Jeney Jenő 257

- Jersov, P. (1017)  
 Joja, Athanasie (1314)  
 Jóri János 688, 706, 790  
 Jovcsuk, M. 258—259  
 Józsa György 1011  
 Józsa Péter 260—261, 791, 848, 895, 1147—1148, (1542)  
 Juhász Ernő 1149  
 Jung, C. G. 589  
 Jünger, F. G. (1063)
- Kaán Zsuzsa 262  
 Kafka, Franz 61  
 Kagan, M. 263, (1083, 1087, 1264—1265)  
 Kahane, E. (1260)  
 Kahulits László 264  
 Kálmán C. György 1150—1151  
 Kálmán László 1152  
 Kalocsai Dezső 265—266, 876, 1153  
 Kámán Erzsébet 1154  
 Kamilov, M. K. (960)  
 Kammari, M. D. 267  
 Kanapa, Jan 1218  
 Kant, Immanuel 224, 476, 498, (1012, 1305, 1512)  
 Kanthack, Katharina (1341)  
 Kanyó Zoltán 1155  
 Kapitány Ágnes 849—850  
 Kapitány Gábor 849—850  
 Kaposi Márton 268—269  
 Karádi Éva 1156—1158  
 Kardos András 1159  
 Kardos Ede 594  
 Kardos Lajos 270  
 Karikó Sándor 271  
 Kárpáti Sándor 272, 710, 1160  
 Kárpáti Z. Miklós 711  
 Karpov, M. M. (994)  
 Karsai László 851  
 Katona Katalin 273, 1161  
 Katona Péter 274—278, 707—709, 1162—1164  
 Katz, Jerrold 279  
 Kaufmann, Arnold (1099)  
 Kecő István (1347)  
 Kedrov, B. M. 280—281, (966)  
 Kelemen János 282—285, 1165—1170  
 Kelen András 1171  
 Keleti J. 253  
 Kelle, V. Zs. 286, (1037)  
 Kelsen, Hans (1119)  
 Kemény István 1172—1173
- Kerékgyártó Elemér 935, 1174—1175  
 Kéri Elemér 909, 1176  
 Keresztesi Éva 609  
 Keykhosrow, Hekhamaneshi 1177  
 Kierkegaard, Sören 220  
 Kirschner István 287, 691, 712, 720, 792  
 Kis János 52, 288, 793—794  
 Kislégi Nagy Dénes 289—290  
 Kiss Arthur 291—295  
 Kiss Endre 852, 1178—1180  
 Kiss J. László 1181  
 Kiss János 1182—1185  
 Kis-Tóth Sándor 296  
 Klaniczay Tibor (1139)  
 Klaus, Georg (1236, 1425, 1426)  
 Klenner, Hermann 297  
 Klotsch, Helmuth 298  
 Kneist, K. (1239)  
 Knopp András 1186, (1410)  
 Knowles, D. (1122)  
 Koch Gisela 1187  
 Kocsis Ferenc 1188, (1510)  
 Kocsondi András 95, 299—300, 538  
 Kogan, L. N. (1078)  
 Kohn, Illel 301  
 Kolakowski, Leszek 724  
 Kolin Péter 302  
 Kolosi Tamás 303—304, 1199  
 Kolozsi Béla 1190  
 Komját Irén 305  
 Kon, I. Sz. 307  
 Koncz Ilona 308, 713, 1191—1192  
 Kondakov, N. I. (1447)  
 Kónya István 309, 1193  
 Kopnin, P. V. (1162)  
 Korach Mór 310  
 Korognai László 1194  
 Korom Mihály 714  
 Korsch, Karl 1489  
 Kósa Erzsébet 311  
 Kosing, Alfred 312  
 Kovács András 313, 1195  
 Kovács Endre (967)  
 Kovács Ferencné, P. → Kovács Gizella  
 Kovács Géza (1228)  
 Kovács Gizella 715—716  
 Kovács Klára 1196  
 Kovács László 314—315, 1197—1199  
 Kovács Mihály 1200  
 Kovalzon, M. J. (1037)

- Köcski Margit 253  
 Köpeczi Béla 316  
 Körtvélyes Géza 1201  
 Kövendi Dénes 717  
 Kraft, Julius 1241  
 Kraici István Márton 317  
 Krause, Günter 1202  
 Kropp, Gotthold 1503  
 Kröber, Günter 318, 797  
 Kruzkov, V. 798  
 Kuczik István 1203  
 Kulcsár Kálmán 319—323, 799, (1135), 1204—  
 1206, (1454)  
 Kun Ferenc 718  
 Kuo Zso-Hszü 924  
 Kuzminov, G. A. 719, (1277)  
 Kuznyecov, B. G. (1143)  
 Kuznyecov, V. N. (1096)
- Ladányiné Beidog Erzsébet 324  
 Lajos György 1207  
 Lakatos György (1455)  
 Lakatos Mária 506  
 Lakics Pál 922, 1208  
 Lakó László 720, 800, 1209—1211  
 Lamarck, J. B. A. (1508)  
 Landmann, M. (1043, 1323)  
 Lányi Gusztáv 1212  
 Lanzos, C. (1141)  
 Lapin, I. I. (1224)  
 László Ervin 325  
 László Gyula 873  
 Laukó Éva 1213  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 76, 513, 514, (1340)  
 Lektorszkij, V. A. (1185)  
 Lénárd Ferenc (1268)  
 Lendvai Ildikó 1214  
 Lendvai L. Ferenc 326, 1215, (1478)  
 Lengyel Károly (1325)  
 Lengyel Zsuzsa 327  
 Lenin, Vlagyimir Il'ics 63, 68, 134, 183, 230, 328,  
 398, 413, 499, 625  
 Lenkei László 329—330, 1216—1221  
 Leontyev, A. N. 331, (973, 1497)  
 Lessing, Gotthold Ephraim 21  
 Levada, Jurij (988)  
 Lévi-Strauss, Claude 522, (1521)  
 Ley, H. (1001)  
 Lick József 332, 1222  
 Licskó György 801, 1223—1225
- Lifsic, Mihail 333—337, (1451)  
 Lipsset, S. M. (1172)  
 Lissák György 338  
 Lissák Kálmán 339  
 Lissauer Zoltán 306, 1226  
 Locke, John 511  
 Loeser, Franz (1382, 1385)  
 Lontai Sándor Antal 1227—1228  
 Lónyai Mária 1229  
 López Soria, José Ignacio 881, 896, 916, 1230  
 Losonczy István 1231  
 Loszev, A. Sz. 340  
 Lotz János (1151)  
 Lowy, Catherine 341  
 Löwe, Bernd P. 1202  
 Löwenthal, Leo (1293)  
 Ludassy Mária 342—347, 1232—1234  
 Lukács György 36, 41, 64, 77, 128, 326, 348—358,  
 380, 424, 495, 609, 610, 725, 787, 846, 852, 866,  
 867, 927, (961, 992, 1097, 1263, 1306, 1343)  
 Lukács József 721, 802, 941, 1235—1238, (1387),  
 1538  
 Lurija, A. 359  
 Lüther, R. (1001)
- MacArthur, J. (1384)  
 Mach, E. 210  
 Machiavelli, Niccolò 435  
 Madarászné Zsigmond Anna 360—362, 722, 725,  
 1239—1243, (1505)  
 Magyaródi Sándor 234  
 Makai Mária 363—372, 723—725, 803, 1244—1248  
 Makarenko, A. Sz. (1229)  
 Makó István 373  
 Mamardasvili, M. K. 374  
 Mandel, Ernest 942  
 Mann, Thomas 804  
 Manninen, I. (1307)  
 Marcuse, Herbert 364, 475  
 Márföldi Gábor 375  
 Margitta Ágnes 610  
 Markarjan, E. (1492)  
 Markovic, Mihailo 58, 376—377  
 Márkus György 128, 378—381, 686, 726—727, 738,  
 919, 1249—1252, (1405, 1518)  
 Márkus Mária 382, 1253—1254, (1269)  
 Marti, José 397  
 Martin, J. (980)  
 Marton Imre 383—385, 1255  
 Márton János 386

- Mártonfi Ferenc 387
- Marx, Karl 8, 12, 13, 14, 29, 120, 229, 348, 354, 381, 468, 475, 485, 500, 628, 741, 853, 856, 891, 918—921, 942, (968, 987, 1013, 1138, 1168, 1186, 1224, 1251, 1351, 1353, 1376, 1397—1398, 1477, 1503)
- Máté András 855, 1256
- Mátrai László 388—389, 804, (1007, 1124), 1257—1259
- Maurer, A. A. (1122)
- Mead, G. H. 307
- Meek, Ronald L. (1402)
- Melescsenko, Ju. Sz. 805
- Meletinszkij, E. (1154)
- Meljuhin, Sz. T. (1352)
- Mentovich Ferenc (1346)
- Mérei Gyula 390
- Mesterházi Miklós 869
- Mész László 1260
- Mészáros András 391—392
- Mészáros Béla 393, 1261—1262
- Mészáros Vilma 394, (1125), 1263
- Metz, J. B. (1128)
- Mezei József (984)
- Micheli, Mario de (1465)
- Mihály Albert 395
- Mikecz Tamás 1264—1265
- Mikulinszkij, Sz. R. 396
- Miles, T. R. (1033)
- Mills, Wright C. 211
- Mityin, M. B. 397
- Moles, Abraham A. (1309)
- Molnár András 1266, 1536
- Molnár Edit, S. 806, 1267—1269
- Molnár Erik 398, 732, 779, (1296)
- Molnár Ilona, H. 399, 728
- Molnár István 807
- Molnár László 400—404, 808
- Molnár M. László 1270
- Momdzsjan, H. 809
- Monal, Isabel 897
- Monod, Jacques (1046)
- Montesquieu, Ch. L. 922
- Morawski, Stefan 405
- Morawski, W. (1474)
- Morgan, Lewis H. (1318)
- Mosztepanenko, M. V. (1282)
- Munkácsy Gyula 407, 1271
- Murányi Mihály 408—409, (1175)
- Musil, Robert 428
- Müller Antal 410—418, 729, (1040), 1272—1292, (1040, 1423)
- Müller István 419
- Nádor György (1313)
- Nagel, Ernest (985)
- Nagy András 1293
- Nagy Emil 420, 1266
- Nagy Endre 421
- Nagy Ilona 1294
- Nagy Lajos 1295
- Nagy Lajos Géza 1296
- Nagy Zoltán 1297
- Nairu, Tom (977)
- Narszkij, I. Sz. (1012, 1165, 1442)
- Naville, Pierre (1472)
- Nemes Tihamér (1430)
- Németh G. Béla (1178)
- Németh Lajos 1299, (1466)
- Neumann János (1363, 1431)
- Neumer Katalin 1301—1302
- Nietzsche, F. W. 627, 852, (1180)
- Nikiforov, V. N. (1020)
- Nkrumah, Kwame 422
- Novák Zoltán 423—426, 730, 810—811
- Novik, I. B. (1209)
- Novikov, N. 427
- Nowicki, Andrzej (1249)
- Nyíri János Kristóf 428—429, 812, 898, 1303—1308, (1478)
- Nyíró Lajos (1294)
- Ojzerman, T. I. 430—431, (1092)
- Omeljanovszkij, M. E. 432
- Orlóczi Edit, H. 1309—1311
- Ortega y Gasset, José 81
- Orthmayr Imre 1312
- Orzsi Zoltán 1313
- Oszipov, G. V. (1084)
- Ovszjannikov, M. F. 433, (1117)
- Öffenberger, Gustav Nils 434, 1314
- Paczolay Péter 435, 1315
- Pais István 1316—1319
- Pál Lénárd 436
- Palágyi Menyhért 515
- Pankovics József 437
- Pap Mária 794, 1320—1321

- Papp Zsolt 438, 981, 1322—1323  
Parnjuk, M. A. (1056)  
Parsons, H. L. (1138)  
Parsons, T. (1496)  
Parügin, B. D. (1116)  
Passmore, J. (1303)  
Pásztor László 439  
Pataki Ferenc 440—441, (975, 1067), 1324  
Pauler Ákos 361—362, 870  
Pavlov, Todor 178, 442, 620, (1288, 1325, 1356)  
Payne, H. C. (995)  
Pécsi Tibor 393  
Pejovic, Danilo 443  
Pelle János 444—445, 1326  
Pelle József 1327—1329  
Perneczky Gábor 446  
Perneczky Géza 447  
Pernye András 448, 1330  
Peschka Vilmos 449  
Péteri Viktória 1331—1332  
Pethő Bertalan 450  
Petrov, Szavva 451  
Petrovic, G. (1353)  
Pfitzner György 1045, 1333  
Piaget, Jean (1152)  
Pintér István 731  
Pirityi Ottó 452—453  
Planck, Max (1283)  
Platón 717  
Plehanov, G. V. 528, 587, (1018, 1392, 1533)  
Pogány Róbert 732  
Polányi Károly (976, 1019, 1184)  
Polikarov, Azari 454—455  
Ponomarjev, J. A. (953, 1481)  
Popov, P. Sz. 813  
Popova, I. M. (1369)  
Popper Leó 889, (1464)  
Porsnyev, B. F. (1176)  
Poszler György 456—460  
Pozner, Albert (1422)  
Pozsgay Imre 461  
Práger Miklós 856  
Protaszenko, Z. M. (1132)  
Protaszenya, P. F. (993)
- Quine, Willard Van Orman 1334, (1483)
- Rác Zoltán 1335—1336  
Rádi Péter 462, 733  
Radin, Paul (1221)
- Radnóti Sándor 463, 711, 1539  
Rased, Hoszein-Ali 1177  
Rathmann János 900—901, 915, (1270), 1337—1340  
Rawls, John (1071)  
Read, Herbert (1411)  
Redl Károly 464—465, 928, 1341—1342  
Rejngardt, L. 337, (1451)  
Rényi Alfréd (1400—1401)  
Révai József 1343, (1467)  
Révész Ferenc 814  
Révész Mihály 1344—1345  
Reznyikov, L. O. (1182)  
Rezső Margit 466—467, 734, 1346  
Riedl Szende 886, 902  
Riesman, David (1172—1181)  
Ripp Géza 468—469  
Ragowski, Leonard Slavomir 70  
Ropolyi László 1347  
Rossi-Landi, Ferruccio 471  
Rossi, P. (1049)  
Rousseau, Jean-Jacques 218, 344  
Rozental, M. M. (1349)  
Rozet, I. M. (1164)  
Rózsa György (1041)  
Rózsa Tibor 1348  
Rózsa Zoltán 903  
Rózsahegyi Tiborné 472—478, 735, 815, 1349 1352  
Rozsin, V. P. (1075)  
Rozsnyai Ervin 479—482, 736, 816, 862—863, 877, 1353—1354  
Röd, Wolfgang 483  
Rubinstein, Sz. L. (1252, 1473)  
Rudas János 484, 1355—1357  
Rudas László 293, 1358—1359  
Rumjancev, A. M. 485  
Rupprecht, Frank 904  
Ruskin, John 146  
Russel, Bertrand 42, 379, (1235)  
Rutkevics, M. I. (1131)  
Ruzsa Imre 486—492, 537, 737, 1051, 1360—1364, (1432)  
Ryle, Gilbert 483, (972)
- Sachs, C. (1494)  
Sági János 493  
Saint-Just, Antoine de 342, 923  
Saint-Simon, Claude Henri de (1408)  
Sali Attila 494

- Salin, D. 307  
 Salin, Edgar (1516)  
 Salvucci, Pasquale 495, (1302)  
 Sambursky, S. (1140)  
 Sándor János 185  
 Sándor Pál 496—500, 727, 738, 817, 878, (1242, 1370)  
 Sarbu Aladár 1365  
 Sárközy Péter 905  
 Sartre, Jean-Paul 394, 614, 617, 818, 837, (1015)  
 Sas Judit, H. 386  
 Sasvári László 906, 1366  
 Sasvári-Schäfer Lajos 501  
 Savonarola, G. 435  
 Schaff, A. 502, (1456)  
 Schelling, F. W. J. 497, 727, (1339)  
 Schmidt, G. (1461)  
 Schonfield, H. J. (1359)  
 Schück Tamás 739  
 Segal, Jacob (1509)  
 Sellars, W. (1305)  
 Selmeczi József 503—505, 907, 1367—1369  
 Selsam, Howard (1333)  
 Sellye János 1511  
 Semprun, J. 506  
 Seres László 507—508, 740, 1370  
 Séve, Lucien 509, 818  
 Simon Endre 510—511, 741—744, 1371—1374, 1540  
 Simon Péter 1375  
 Simon Róbert 512, 1149, 1376  
 Simonovits Anna → Simonovits Istvánné  
 Simonovits Istvánné 513—515, 819, 1374, 1377—1379  
 Sinkaruk, V. I. 516  
 Sipos János 517—519, 681, 714, 731, 745—747, 820, 864, 894, 908, 1380  
 Sipos Zsuzsa 386  
 Siqueiros, David Alfaro (1463)  
 Siracky, Andrej (1068)  
 Siskin, A. F. 520, (1327)  
 Slejška, D. 521  
 Sloboda Ěva 522  
 Smelser, N. J. (1496)  
 Smith, Barry 870  
 Smith, J. E. (1482)  
 Solt Kornél 523—527, 1381—1386  
 Solymosi Antalné 1088  
 Solymosiné Huck Zsuzsanna 748  
 Solyom Mihály 1387  
 Somlai Péter 1388  
 Somló Bódog 857, 859  
 Somogyi Antal 1389  
 Somogyi János 528, 821, 879, 1390—1392  
 Somogyi Zoltán 529—530, 749, 822  
 Somoskői János, 750  
 Sorel, Georges (1114)  
 Sós Vilmos, 531—536, 751—752, 823, 1393—1402  
 Spinoza, Baruch de 219, 789, 900—901, (1313)  
 Sraffa, Piero (1207)  
 Stahl, Gerold 537  
 Steiger Kornél 1403  
 Stejnberg, B. A. 909  
 Stejnmann, R. J. (1144)  
 Stoff, V. 538  
 Straub F. Bruno 753  
 Strube, Wilhelm (1134)  
 Stuckenschmidt, N. H. (1330)  
 Stuke, H. (1295)  
 Sugaljin, A. V. (1272)  
 Suki Béla (1016, 1452)  
 Svürjev, V. Sz. (1291)  
 Szabó András 539, 1404  
 Szabó András György 540—547, 715, 754—756, 824—825, (1379), 1405—1406, (1535—1536), 1537  
 Szabó Bálint 548—549  
 Szabó Dezső 273  
 Szabó Ervin 421  
 Szabó Gábor 550, 800, 826, (1287), 1407  
 Szabó Imre 551, (1076), 1408—1410  
 Szabó István 552  
 Szabó István F. (1334)  
 Szabó Júlia 827, 1411  
 Szabó Kálmán (1406)  
 Szabó Márton 1412—1413  
 Szabó Máté 553—554, 910, 1414  
 Szabó Tibor 555—557, 911, 1415—1417  
 Szakasits D. György 558  
 Szalai Pál 1418  
 Szalai Sándor 559, 828  
 Szamuely László 1436  
 Szántó Miklós 560—562, 829—831, 1419—1420  
 Szebenyi Péter 1421  
 Szecskő Tamás 563  
 Szecsődi László 935, (1501)  
 Szegedi Péter 1422—1423  
 Szegő Andrea 564  
 Székely Endréné 565, (1541)



- Székely Sándor 566, 1424—1434  
 Szémán Istvánné 1435  
 Szemere Samu 817, (1538)  
 Szerbin Pál 1436  
 Szerdahelyi István 567—568, 1437—1438  
 Szesztay András 569  
 Szigeti József 570—579, 858, 1439  
 Szigetvári Sándor 580—585, 757, 832, 1319, 1440—1450  
 Sziklai László 586—587, 1451  
 Szilágyi Ibolya → Váriné Szilágyi Ibolya  
 Szilágyi László 758  
 Szilágyi Péter 588  
 Szilágyi Vilmos 589  
 Szilágyi Zsuzsa 1452  
 Szilárd János 709  
 Szitnyikov, E. M. (939)  
 Szmikun, Emanuil 590  
 Szmirnov, V. A. 591  
 Szoboljev, A. 592  
 Szolcsányi Pál 693  
 Szolnoki János 1453  
 Szotáczi Mihály 1454  
 Szóke Péter 593  
 Szöllösi Erzsébet 1455  
 Szpirkin, A. (1484)  
 Sztálin, J. V. 544  
 Sztojkov, Atanasz 594, (1297)  
 Sztolovics, L. N. 172, 833  
 Sztjeblin-Kamenszkij, M. I. (965)  
 Szuhomlinszkij, V. A. (1413)  
 Szűcs Katalin 1456  
 Szvecsnyikov, G. V. (1289)  
 Szvicinszkij, V. N. 834  
 Szviderszkij, V. I. 595, (1044, 1290)
- Tagai Imre 1457  
 Tahin Tamás 1458  
 Tajfel, Henri 596  
 Takács József 912  
 Takács László 759—760  
 Tamás Gáspár Miklós 597—598  
 Tamás György 599—607, (1101, 1446), 1459—1461  
 Tang Hou 925  
 Tarján Rezső 608, (1433)  
 Taube, Mortimer (1429)  
 Tavanyec, V. P. 591  
 Teilhard de Chardin, Pierre 17, 648, 838, (1213)  
 Temesvári Beáta 709  
 Tertullian, Nicolae 609—610
- Thomas, George 821, (1372, 1403)  
 Tiba Imre 835, 1462  
 Timár Árpád 611, 1463—1466  
 Tocqueville, Clerel Alexis de 660  
 Togliatti, Palmiro (1416)  
 Tokarev, Sz. A. (1253)  
 Tokin, B. P. (1261)  
 Tolnai Gyula 1467—1468  
 Tolsztoj, Lev Nikolaevics 230  
 Tomka Miklós 1469  
 Tomori Lajos 451  
 Topitsch, Ernst (1512)  
 Tordai György 937  
 Tordai Zádor 612—618, 836—838, 1470—1472, (1518)  
 Tóth Imre (1506)  
 Tóth Pál 904  
 Tóth Sándor 619—620, 1473  
 Tóth Tamás 621—623, 1474  
 Touraine, A. (1435)  
 Tókei Ferenc 624—625, 1475, (1219—1220, 1529), 1541  
 Törő Imre 626, (1197)  
 Tuba Imre 627, 1476  
 Tuchscherer, Walter (1171)  
 Tugarinov, V. P. (1222)  
 Tuomela, R. (1307)  
 Turner, B. S. (1376)  
 Tütő László 628, 853, 1477—1478
- Ugrinovics, D. M. (1390)  
 Ujemov, A. I. (1424)  
 Ujfalussy József 629—630, 1479—1480, (1520)  
 Ujhelyi Gabriella 1481  
 Ujvári Márta 631, 1482  
 Ukrainev, B. Sz. 632  
 Ullrich, Horst 913  
 Ungvári Gyula 761  
 Ungvári Tamás 633—634, (1231, 1437)  
 Upszul, A. D. (1211)  
 Urbán János 1483
- Vajda Mihály 128, 337, 635—637, 727, 733—734, 738, 762—764, (1030), 1484—1491  
 Vakaliosz, Thanaszisz 638, 839  
 Vámos Vera, Bontáné 639—640, 1492—1493  
 Vandrák András 392  
 Vanszlov, V. V. 172  
 Varga Csaba 641—642, 859  
 Varga Ferenc 1494—1495

- Varga Károly 643, 1496  
 Varga Tamás (1434)  
 Varga Zoltán 644  
 Vári Györgyné 840, 1497—1498  
 Váriné Szilágyi Ibolya 645—646  
 Varjas Sándor 503, 832  
 Varró Rózsa, H. 647—648, 841, 1499—1501  
 Vas Ida 649—652, 743, 765—768, 914, 1502—1505  
 Vass Henrik 653  
 Vekerdi László 1506  
 Vereczkei Lajos 654—657, 769, 1507—1511  
 Veres András 658  
 Vermes Zsuzsa 1512  
 Vészi Béla 659, 1513—1514  
 Vida István (1410)  
 Vigh József 1332, 1515  
 Vigier, Jean Pierre 694, 770  
 Vigotszkij, L. Sz. 288, 359, (1183)  
 Vikol Katalin 660  
 Vincze Flóra (1357)  
 Vincze Károly 661  
 Vincze Lajos 662  
 Vincze László (1357)  
 Vinh Giang 663  
 Vinkovics Mária 1516  
 Vinnai András 664, 771—772  
 Viszlobokov, A. D. (1210)  
 Vitányi Iván 665—668, (1055, 1201), 1517—1520, 1542  
 Vitruvius 116  
 Voigt Vilmos 1521—1524  
 Vojsvillo, E. K. (1443)  
 Volczer Árpád 669, 1525—1526  
 Volgin, V. P. (1008, 1409)  
 Voltaire 785  
 Vorwerg, Manfred (1322)  
 Vörös Gyula 682, 773  
 Vörös László 1527  
 Waismann, F. 978  
 Wald, H. (1459)  
 Wallon, H. (1267)  
 Weber, Max 564, (1206)  
 Wellmer, A. (1195)  
 Wells, H. K. (1355)  
 Whintrow, G. J. (1377)  
 Whitehead, Alfred North 325  
 Wiatr, Jerzy 670, 843  
 Wiederburg, Paul (1378)  
 Wiora, Walter (1479)  
 Wirth Ádám 671—674, 844, (1453), 1528—1529  
 Wittgenstein, Ludwig 428, 429, 471, 866, 870, (1027), 1072, 1478)  
 Wollgast, Siegfried 915  
 Worringer, Wilhelm 827  
 Wright, G. H. von (1304, 1386)  
 Zalai Edvin 307  
 Zaszulics, Vera 921  
 Zemplén Jolán, M. (1292), 1530—1532  
 Zerffi Gusztáv 891  
 Zinov'ev, A. A. (1392)  
 Zollschan, George K. 675  
 Zolnay Vilmos (1534)  
 Zoltai Dénes 676—679, 916, (1480, 1491), 1533—1534  
 Zrinszky László (1329)  
 Zsilka János 680  
 Zsuravlev, V. V. (945)

## SZEMLE

### DIALEKTIKAI TEOLÓGIA ÉS EXISZTENCIALIZMUS — ERDÉLYBEN\*

VERES ILDIKÓ

A magyar filozófiai örökség föltérképezése, méltó értékelése, napjainkban — úgy tűnik — a hazai és az erdélyi filozófiai életben egyaránt fontos kutatási területté válik. Ezzel az igénnyel fordul Balázs Sándor is a teológus és filozófus Tavaszy Sándor gondolatrendszeréhez, melynek néhány vonatkozása filozófiai magját jelentette a húszas évek transzilván ideológiájának is.

Balázs Sándor évekkal ezelőtt már megjelentetett Varga Béla — a kor másik kiemelkedő teológusa és filozófusa — írásaiból egy válogatást. A két gondolkodót összehasonlítva arra a megállapításra jut bevezetőjében, hogy Tavaszyban sokkal inkább ötvöződött a teológia és a filozófia, mint Vargában. Tavaszynek kevés az olyan tanulmánya, amelyben csupán filozófiai gondolatait bontja ki. Írásainak inspirálója két szellemi irányzat volt: a kierkegaard-i—heideggeri exisztencializmus és a barthi dialektikus teológia, melyet az ebneri változattal oltott be. A dialektikus teológia gondolatrendszerének és hatásának mélyebb elemzése azonban a műben elmarad: e hiányt azzal indokolja a szerző, hogy „bennünket a bölcselő Tavaszy érdekel”. De miért? Vajon a teológia nem ugyanúgy tételezi föl a bölcséletet, mint a filozófia? Másrészt egy hiánypótló monográfia esetében — és tekintve, hogy Tavaszyról a közeljövőben nemigen várhatunk újabb önálló monográfiát — fontos lett volna a teljességre-törekvés.

A könyv Tavaszy életútjának ismertetésével kezdődik, s egy rövid életrajzi vázlat után először is a pályáivben fölfedezhető hatásokat, impulzusokat villantja föl. Ezután rátér az alapozásra, az útkezésre. Tavaszy igen hamar, 26 évesen (1914-ben) jelentkezik első önálló filozófiai tanulmányával

(„Az ismeretelmélet és a megismerés pszichológiája” címmel), majd hasonló és nagyobb lélegzetű munkákkal folytatja. Jól érzékelhető a magyar Böhm Károly mellett Schleiermacher és Kant hatása is a kezdeteknél. Az egyes filozófiai rendszerekből az egymáshoz kapcsolódó elemeket igyekezett egységbe foglalni Tavaszy: ez fölveti ugyan az ekleticizmus problémáját, de az átvett gondolatokból a filozófus önálló struktúrát, konstrukciót hozott létre, a filozófiai levezetéseket továbbgondolta, s új megállapításokhoz is jutott.

Tavaszyt egész élete folyamán az Ember érdekelte — több aspektusból is. Korai szakaszában a megismerő szubjektum minőségeit kutatta. A korabeli magyar bölcséletben rajta kívül többen — így például Böhm Károly is — erőteljesen hangsúlyozták a filozófia tudomány-jellegét, s annak funkcióját elsődlegesen a gnoszeológiában jelölték meg. Tavaszy világosan megfogalmazza, miként lehet eljutni a tudományoktól a filozófiáig: „A filozófia feladata tehát abban a legmagasabb célban kulminál, hogy minden tudásnak a belső összefüggését, tehát ideális egységét megalkossa.” (*Schleiermacher filozófiája*, Kolozsvár 1918, 7. o.) Az identitás, az önzazonosság elve az, amellyel föl lehet oldani a tudományok (például a pszichológiában a test és a lélek) ellentéteit, majd ebből az egységből újra ki kell, hogy nőjenek az ellentétek.

A kanti és a schleiermacheri etikai ösztönzést ténylegesen azonban a harmincas években kialakuló kisebbség-etikájában kamatoztatja Tavaszy. Gondolkodói fejlődésében ezért az értékelméleti problémákat elemzi a továbbiakban. A legfőbb önértéknek Tavaszy az isteni értéket tekintette. Már itt hagy azonban egy kis rést: „Értékes itt a tiszta, a

\*Balázs Sándor: *Tavaszy Sándor filozófiája*, Kritérion, Bukarest 1982, 147 o.

nemes, a szabad, az önmagával azonos Én.” (*Históriai megismerés a teológiában*, Bp. 1919, 12. o.) Filozófiájában a fordulatot a tényleges léthelyzet változása, az 1918-as hatalmváltás hozza. A lét és az ember általános filozófiai problémáinak teoretikus megfogalmazása után a mindennapi kisebbségi lét által fölített kérdésekre igyekszik filozófiai síkon megoldást keresni. A kor válságtünetei tehát más oldalról is jelentkeztek — bár Tavaszyt elsősorban a kor *szellemi válsága* izgatta, amint azt ki is fejté 1923-ban írt *A jelenkor szellemi válsága* (Kolozsvár) című munkájában. Spengler pesszimista kultúra-konceptója is óriási hatással volt rá, melyből egy gondolat szintén saját létértelmezéséhez adott többé-kevésbé biztos támpontokat: a kultúra „helyhez kötöttségéről” van itt szó, mely nem jelent mást, mint hogy arculatát mindig az a vidék adja meg, ahol keletkezik és fejlődik. Ebből bontja ki Tavaszy azt az alaptételt — mely a transzilvánizmus egyik változata gondolati magjának tekinthető —, hogy az Erdélyben élő népek szellemi harmóniában kell hogy éljenek: a szász, a román, a magyar kultúrának nyitottnak kell lenni egymás felé.

Nem csoda, hogy amikor ezeketán Balázs rátér a kisebbségi világnézet elemzésére, magát a Tavaszy-féle világnézet-értelmezést boncolgatja: „[...] a világnézet az ember önfenntartásának módja, amely arra hivatott, hogy kielégítse a teljességre áhító ember totalitási igényét”. (69. o.) Így a kisebbségi világnézet hivatása az, hogy a népben bújkáló szellemi erőket a felszínre hozza. A lét és az élet fogalmi megkülönböztetése igen fontos Tavaszy gondolatrendszerében. A *lét* csak a pusztá létezését jelenti, s a kisebbségi helyzetben nem szabad fejet hajtani a lét-determinánsok előtt, *élni* kell az életet. Az „úgy élek, ahogy tudok”, az „úgy élek, ahogy nekem tetszik” életelvek helyett az „úgy élek, ahogy kell” elvét fogalmazza meg.

A teológus Tavaszyt csak néhány oldalon említi Balázs Sándor. Elemzi fontosabb nézeteit, így például azt, hogy a vallás nem csupán érzelem és lelkiület dolga, hanem racionalizálható — többek között ennek a gondolatnak a továbbvitelében volt óriási hatása a barthi dialektikus teológiának. Egy művet tart még figyelemre méltónak a szerző e vonatkozásban: az 1931-ben keletkezett *A szociális és gazdasági törekvések teológiai-etikai megítélése* című munkát. A barthi teológia mottóját — „semmi sem tekinthető véglegesnek” — alkalmazza itt a gazdasági-társadalmi viszonyokra Tavaszy. A kapi-

talizmust sem tartja végleges formációnak, mert a keresztyénség szerinte ezt is túl fogja élni: a marxi elméletet is ismerve fogalmazza meg a kapitalizmus egyik lehetséges meghaladásaként a kommunizmust. A másik, de kvázi-meghaladási lehetőséget a fasizmusban látja, amit egyébként elutasít, s így nem elemez — csakis a marxi gondolatokat bontja ki. Balázs e vonatkozásban ezt írja: „[...] abban a korban, amikor a marxista ideológiáról a legbada-rabb elképzelések keringtek, és sokan a maguk faragta, s ezért könnyen sarokba állítható marxista bölcseltről csevegtek, a Tavaszy-féle viszonyulás az eszmék jellemzésekor — a maga tárgyilagosságával — nem nevezhető feltétlenül rosszindulatúnak”. (95. o.)

A barthi és marxi gondolatok hatásának vázolósa után a kierkegaard-i—heidegger-i filozófia nyomait kutatja Balázs — bár sok helyt igen vázlatosan. Azért nem elemzi mélyebben az egzisztencializmus gondolatkörének hatását Tavaszyra, mert „[...] Gáll Ernő 'Kierkegaard és Tavaszy' című értékes tanulmányában Tavaszy egzisztencializmusának számos megnyilvánulását elemezte — egyebek között az elidegenedés kapcsán —, ami az ott leírtakkal egyetértő szerzőt mentesíti az alól, hogy ezeket a vonatkozásokat taglalja”. (144. o.) Bizonyos „pre-exzisztencialista” gondolatok kimutathatók már Tavaszy korai munkáiban is, de a *lét* problémáinak taglalása központi szerepet csak a hatalmváltás után kap. Az *ittlét* parancsa a kisebbségi léthelyzetben a meg-nem-szűnő tevékenység parancsa lesz, amely az önfenntartás egyetlen eszköze. Ez az „Én és Te” egymásrautaltságában, valamiféle közös tevékenységben, kollektívizmusban valósítható meg. (Balázs nem elemzi azt, hogy ezen a ponton Tavaszy, a heideggeri eszmekört elhagyva, Ferdinand Ebner keresztyén egzisztencialfilozófiája felé tájékozódott: ebben ugyanis az „Én és Te” egymásrautaltsága a domináns.) Az igazi nemzeti létet csak az egyetemes emberi lét összefüggéseiben gondolhatjuk el — írja a teológus-filozófus Tavaszy, de az együvértartásban alapvető lét a nemzetiségi kollektivitás, amely-lyel az egyén az emberiség nagy közösségébe épül. A nemzetet összefogó erőket pedig az erkölcsben, a szellemi szférákban látja elsősorban, s ezért is szorgalmazza a tudományos kutatást.

A 40-es években, mutat rá Balázs, újra előkerülnek az 1918 előtti kedvenc témák: az ismeretelmélet és a válság-gondolat. „A polgári gondolkodás”

című írásában az egész életútját meghatározó elemeket tézisszerűen összegzi Tavaszy. Balázs ez utóbbi írást mértékadó tanulmányként kezeli — joggal — az életpálya vonatkozásában. Tavaszy egész tevékenységét így összegzi: „[. . .] dinamikus mozgékonny, befogadóképes gondolkodó volt, aki nem horgonyzott le a statikusan értelmezett jelenben; nem a jelenvalóság megrögzött életformáinak további megszilárdítása, nem a rég kialakult szokások érintetlen megőrzése céljából, hanem a megváltozott körülmények tevékeny alakítása érdekében tekintett a múltba; jövőszemléletét nem

hatotta át megalapozatlan hurrá-optimizmus; a problémamentes mában-élés, a kérdésekre előre kifaragott kész válaszok távol álltak tőle; a bölcsélet mindenkori feladatának tartotta a kérdések és feleletek kérdéssé tételét; belső kételyeket, vívódásokat, nem pedig az egyszerű 'érzemények' nyugodtságát kívánta bevinni a teóriába; a dialektikus polarizált kisebbségi világlátást kívánta meghonosítani, amelynek lényege éppen a közvetlen létből eredő érzelmi konfliktusok gondolati szintre emelése volt”. (138—139. o.)

**HERMANN ISTVÁN**  
1925 — 1986

Tudós volt, pedagógus volt — és az életet élvezni tudó ember. Tudományos tevékenysége alig áttekinthető. Hermann István neve mellett, különböző könyvtári katalógusokban, sokféle meghatározás áll: filozófus, esztéta, kritikus, irodalomtörténész, filozófiatörténész, kultúrtörténész. Lexikonok tudatják, hogy munkássága — az irodalomtörténeten és a filozófiatörténeten túl — kiterjed az esztétikatörténet, pszichológiatörténet, dramaturgia, filmesztétika számos kérdéseire. Mintegy húsz könyvet írt, több száz tanulmányt, cikket publikált. Elméleti műveket fordított és népszerűsített. Előadássorozatot tartott a rádióban és az iskolatelevízióban. Ő jelentette meg az első könyvet Lukács György életművéről.

Hermann Istvánról, a pedagógusról nem szólnak a lexikonok. Pedig Hermann István bizonyos értelemben iskolát teremtett. Az egyetemen nem kellett filozófia-szakosnak lenni ahhoz, hogy valaki kapcsolatba kerüljön vele — ehhez elég volt az elméleti érdeklődés és nyitottság. Előadásaira, szemináriumaira a legkülönbözőbb szakos hallgatók jártak. Átfogó kultúrtörténeti tájékozottsága, a pedagógiai funkcióknak alávetett, megvilágító erejű történetei, anekdotái, szellemes drámaelemzései sokak számára emlékezetesek maradnak. Szemléletformáló kurzusai hallgatók sorát tette egy életre Hermann-tanítvánnyá. Látásmódjukat, szemben az egyetlen területre való specializálódással, az átfogó kérdések iránti nyitottság, az interdiszciplinaritásra való törekvés határozza meg. Az egyetemen elsőként tartott Lukács György munkásságát ismertető speciális kollégiumokat. A hetvenes évek első felében, a társadalomfilozófiával szembeni adminisztratív fellépés idején előadásainak homlokterébe a totalitás-gondolatot állította: éveken keresztül hirdetett meg „Totalitás” címmel szemináriumot, ahol a marxizmust a történeti és az antropológiai elv, valamint a praxis egységeként értelmezte.

Hermann Istvánnak szenvedélye volt a filozófia és a művészet — és (mint fogalmazott, „agymosásként”) szenvedélye volt a futballmérkőzés: a labdarugó-pályát éppoly rendszeresen látogatta, mint a színházat. A róla alkotott képhez, tudása és toleranciája mellett, humora és életszerete is hozzátartozik.

(Tütő László)

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Siklós Zsuzsa*: Párttörténeti Intézet, 1054 Budapest, Alkotmány u. 2;

*Veres Ildikó*: Nehézipari Műszaki Egyetem, Marxizmus Intézet, 3616 Miskolc, Egyetemváros;

*B. Bernát István*: Műszaki Egyetem, Filozófia Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rakpart 3;

*Tütő László*: Eötvös Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, 1088 Budapest, Pollack Mihály tér 10;

*Bangha Katalin*: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10

---

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

---

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1986. április 15.— Terjedelem: 27,30 (A/5 iv)  
87.15627 Akadémiai Kiadó és Nyomda, Budapest. — Felelős vezető: Hazai György

## CONTENTS

ZSUZSA SIKLÓS: Jenő Henrik Schmitt and the Ideal Anarchism .....	625
ILDIKÓ VERES: Existentialism and the Notion of Existence of National Minorities in the Philosophy of Sándor Tavaszy .....	648
ISTVÁN B. BERNÁT: „Bridge! A road where there is no road . . .” (Journal „Híd” and the Miklós Bartha Society 1927—1928) .....	659
LÁSZLÓ TÜTŐ: Pál Justus's Views in Social Philosophy .....	690

### DOCUMENT

JENŐ HENRIK SCHMITT: The Secret of Hegelian Dialectics Elucidated from a Stand- point of Concreteness and of Senses .....	739
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

### REFLECTION

Repertorium of Magyar Filozófiai Szemle 1957—1981 (Collected by Katalin Bangha)	863
---------------------------------------------------------------------------------	-----

### REVIEWS

ILDIKÓ VERES: Dialectical Theology and Existentialism in Transylvania .....	932
István Hermann 1925—1986 (László Tütő) .....	935

## СОДЕРЖАНИЕ

ЖУЖА ШИКЛОШ: Йено Хенрик Шмит и идеальный анархизм .....	625
ИЛДИКО ВЕРЕШ: Экзистенциализм и понимание существования меньшинств в фило- софии Шандора Таваси .....	648
ИШТВАН Б. БЕРНАТ: „Мост! Дорога, где дороги нет. . .” (Журнал „Híd” и общество Миклош Барта: 1927—1928) .....	659
ЛАСЛО ТЮТЁ: Социально-философские воззрения Пала Йустуса .....	690

### ДОКУМЕНТ

ЙЕНО ХЕНРИК ШМИТ: Тайна гегелевской диалектики, освещенная с точки зрения конкретного ощущения .....	739
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

### ОБЗОР

Реперторий „Magyar Filozófiai Szemle” (1957—1981) (Составлено Каталином Банга)	863
--------------------------------------------------------------------------------	-----

### РЕЦЕНЗИИ

ИЛДИКО ВЕРЕШ: Диалектическая теология и экзистенциализм в Трансильвании ..	932
ИШТВАН ГЕРМАНН 1925—1986 (Ласло Тютё) .....	935



Ára: 70 Ft

Előfizetés egy évre: 210 Ft

ISSN 0025—0090

#### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest V., József nádor tér 1., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a HELIR 215-96 612 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizethető és példányonként megvásárolható az *Akadémiai Kiadónál* (1363 Budapest, Alkotmány utca 21., tel.: 111-010) és az *Akadémiai Kiadó Stúdió* (1368 Budapest, Váci utca 22., tel.: 185-881) és *Magiszter* (1052 Budapest, Városház utca 1., tel.: 382-440) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 210,— Ft

Egy szám ára: 35,— Ft

Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,  
H-1389 Budapest, Pf. 149.