

23.666

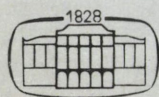
HARMINCEGYEDIK ÉVFOLYAM

1987/1



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## SZERKESZTŐK:

AMBRUS JÁNOS  
(technikai szerk.)  
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

1987/1

## TARTALOM

MARTINÁS KATALIN—ROPOLYI LÁSZLÓ: Az arisztotelészi termodinamika kifejlődésének kultúrtörténeti korlátairól .....	1
NÁNÁSI IRÉN: A biomorfizmus és az anyag—forma tan összefüggései Arisztotelész ontológiájában .....	30
KLIMA GYULA: Aquinói Tamás a természet princípiumairól .....	41
NEUMER KATALIN: Nyelvjáték és tradíció. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájának értelmezéséhez .....	81

## DOKUMENTUM

AQUINÓI TAMÁS: A természet princípiumairól — Az elemek vegyüléséről .....	112
---	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

Azerbajdzsán filozófiájáról (A <i>Voproszű filozsofii</i> nyomán) .....	131
FEHÉR M. ISTVÁN: A nemzetközi filozófiai életből: a nápolyi „Istituto Italiano per gli Studi Filosofici” .....	143

## SZEMLE

SÜVEGES AMÁLIA: Bahmanjár al-Azerbajdzsáni műve oroszul (Bahmanjár al-Azerbajdzsáni: <i>At-tahszil</i> ) .....	153
BORBÉLY GÁBOR: Empirizmus és szolipsizmus között (George Berkeley: <i>Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások</i> ) .....	157
TOKAI LÁSZLÓ: A világosság igazsága vagy az igazság világossága (Roland Mortier: <i>Az európai felvilágosodás fényei és árnyai</i> ) .....	165
KOVÁCS JÓZSEF: Ész és szenvedély (Pelle János: <i>Ész és szenvedély. Irodalom és filozófia a francia felvilágosodás korában</i> ) .....	172
H. SZABÓ SÁRA: A társadalom tudományától az emberiség vallásáig (Zsigmond László: <i>Auguste Comte</i> ) .....	177

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.



## MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

1987. évi (XXXI. évfolyam)

## tartalomjegyzéke

<u>Martinás Katalin—Ropolyi László:</u> Az arisztotelészi termodinamika kifejlődésének kultúrtörténeti korlátairól .....	1	1–29
<u>Nánási Irén:</u> A biomorfizmus és az anyag—forma tan összefüggései Arisztotelész ontológiájában .....	1	30–40
<u>Klima Gyula:</u> Aquinói Tamás a természet princípiumairól .....	1	41–80
<u>Neumer Katalin:</u> Nyelvjáték és tradíció. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájának értelmezéséhez .....	1	81–111
<u>Újvári Márta:</u> Lehet-e nyelvelmélete a kanti transzcendentál-filozófiának? .....	2	203–224
<u>Pethő Bertalan:</u> Társadalmi rendszer és életvilág. Jürgen Habermas elmélete a "kommunikatív cselekvés"-ről .....	2	225–291
<u>Demeter Katalin:</u> Természettudomány és pozitívizmus a századelő magyar kultúrájában .....	3	403–456
<u>Subert Mária:</u> A fiatal Lukács és Bartók .....	3	457–468
<u>Éles Csaba:</u> Hauser Arnold befejezett életműve .....	3	469–485
<u>Tóth Tamás:</u> Magyarság és egyetemesség Lukács György életművében .....	4	659–682
<u>Karádi Éva:</u> Lukács fordulatának heidelbergi fogadtatása ....	4	683–698
<u>Mesterházi Miklós:</u> A világszellem kabinetparancsai (A "Történelem és osztálytudat" utóéletéhez) .....	4	699–727
<u>Besenyi Sándor:</u> Lukács György az elidegenedésről .....	4	728–769
<u>Antonino Infranca:</u> "A társadalmi lét ontológiájá"-tól a "Történelem és osztálytudat"-ig (Fenomenológia és ontológia mint a lukácsi marxizmus kontinuitásának jegyei) .....	4	770–781
<u>Bor István:</u> A tulajdonfogalom kialakulása .....	5–6	921–976
<u>Deák Dániel:</u> A különösség megkérdőjelezése Immanuel Wallerstein történetfölfogásában .....	5–6	977–996

<u>Bender Katalin</u> : Marx közösségkoncepciójának vázlatos rekonstrukciója .....	5-6	997-1009
--	-----	----------

#### DOKUMENTUM

<u>Aquinói Tamás</u> : A természet princípiumairól — az elemek végüléséről .....	1	112-130
<u>Leibniz</u> : Levelek Fardella atyához (Antonino Infranca bevezetőjével) .....	2	292-305
<u>Lukács György</u> : A Hegel-kutatás új problémái /1949/ (Ambrus János és Mezei György bevezetőjével) .....	3	486-515
<u>Kéri Elemér</u> : Két évforduló — és egy harmadik (Lukács György 1985 — Antonio Banfi 1986 — Milánó 1987) .....	4	782-794
<u>Lukács György</u> : A marxista filozófia feladatairól az új demokráciában (1947) (Ambrus János bevezetőjével) .....	4	795-822
<u>Kun Béla</u> : A szektásságtól az ellenforradalomig (A KAPD kérdéséhez) (Székely Gábor előszavával) .....	5-6	1010-1033

#### TÁJÉKOZÓDÁS

Azerbajdzsán filozófiájáról (A <u>Voproszú filozsofii</u> nyomán) .	1	131-142
<u>Fehér M. István</u> : A nemzetközi filozófiai életből: a nápolyi "Istituto Italiano per gli Studi Filosofici" .....	1	143-152
<u>Wolfgang Röd</u> : Spinoza társadalomtana .....	2	306-373
<u>L. N. Sztolovics</u> : A "tartui kézirat" helye Kant esztétikai tanításában .....	2	374-383
A fiatal Lukács és Ausztria		
-- <u>Lukács József</u> : A fiatal Lukács és a magyar szellemi fejlődés .....	3	519-528
-- <u>Nyíri Kristóf</u> : Lukács és Ausztria -- áttekintés .....	3	529-534
-- <u>Reinhard Pitsch</u> : Lukács György és az "osztrák irodalom" ..	3	535-543
-- <u>Peter Kampits</u> : A fiatal Lukács és az osztrák Kierkegaard-recepció .....	3	544-550
-- <u>Mezei György</u> : A fiatal Lukács és Rudolf Kassner — esettanulmány az impresszionista világnézetről .....	3	551-557
-- <u>Zoltai Dénes</u> : Lukács György, Popper Leó és a "bécsi esztéták" .....	3	558-567
-- <u>Rudolf Haller</u> : Forma és különösség Lukács esztétikájában .	3	568-575

-- <u>Elmar Waibl</u> : Polgár elvtárs -- Lukács György politikai esztétikája .....	3	576-583
-- <u>Barry Smith</u> : Zalai Béla és a tiszta lét metafizikája ....	3	584-593
-- <u>Lendvai L. Ferenc</u> : Freud és Lukács .....	3	594-600
-- <u>Karádi Éva</u> : A Lukács-kör Bécsben .....	3	601-611
-- <u>Mesterházi Miklós</u> : A fél-legális Bécs avagy Lukács a bé- csi földalattin .....	3	612-619
-- <u>Wolfgang Röd</u> : Lukács dialektika-fölfogása a <u>Történelem és</u> <u>osztálytudatban</u> .....	3	620-628
A Nemzetközi Schelling Társaság közleménye .....	3	629
Német-magyar Lukács-konferencia Hamburgban .....	4	823
-- <u>Michael Th. Greven</u> : Az objektív ész válsága, elidegenedés és etikai decizionizmus Lukács Györgynél és Max Webernél	4	824-850
-- <u>Udo Bernbach</u> : A politika meghaladása a forradalmi filozó- fiában (Lukács György néhány korai írásáról) .....	4	851-873
-- <u>Frank Benseler</u> : Lukács György "Ontológiá"-járól .....	4	874-885
Lukács-ülésszakok a magyar egyetemeken		
-- Budapest (Mezei György) .....	4	886-889
-- Debrecen (Soós Pál) .....	4	889-892
-- Pécs (P. Müller Péter) .....	4	892-897
-- Szeged (Siroki Dénes) .....	4	897-902
<u>Roger Scruton</u> : Mi a konzervativizmus? .....	5-6	1034-1066
<u>Dirk Käsler</u> : Max Weber és Lukács György -- Epizódok a "pol- gári" és "marxista" szociológia viszonyáról .....	5-6	1067-1079
<u>Wolfgang Heise 1925-1987</u> (Rezső Margit) .....	5-6	1080

#### SZEMLE

<u>Süveges Amália</u> : Bahmanjár al-Azerbajdzsáni műve oroszul (Bahmanjár al-Azerbajdzsáni: Attahszil) .....	1	153-156
<u>Borbély Gábor</u> : Empirizmus és szolipszizmus között (George Berkeley: Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások) .....	1	157-165
<u>Tokai László</u> : A világosság igazsága vagy az igazság világos- sága (Roland Mortier: Az európai felvilágosodás fényei és árnyai) .....	1	165-171
<u>Kovács József</u> : Ész és szenvedély (Pelle János: Ész és szen- vedély. Irodalom és filozófia a francia felvilágosodás korában) .....	1	172-177



<u>H. Szabó Sára:</u> A társadalom tudományától az emberiség vallásáig (Zsigmond László: Auguste Comte) .....	1	177–178
<u>Laki János:</u> Egy filozófiai odisszea ismeretlen állomásai (Ernst Cassirer: Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of E. C. 1935–1945) .....	1	179–184
<u>Kerékgyártó P. István:</u> Életmód és gondolat egysége. Tanulmánykötet Ludwig Wittgensteinről (Wittgenstein's geistige Erscheinung. Schriften, Beiheft 3.) .....	1	184–195
<u>Pelle József:</u> Enciklopedikus marxista filozófiai szótár (Filozofszkij enciklopedicseszskij szlovar') .....	1	195–197
<u>Lukács József (1922–1987)</u> Lendvai L. Ferenc .....	1	198–200
<u>Bányai Ferenc:</u> A modern etika születése (Reneszánsz etikai antológia) .....	2	384–391
<u>Bertók Rózsa:</u> Egy aktuális utópia (Immanuel Kant: Az örök béke) .....	2	392–394
<u>Galgóczi Béla:</u> Társadalomkutatás és utópia között (Jürgen Habermas: Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V.) .....	2	395–400
<u>Ferencz Éva:</u> Szecesszió egykor és ma (Kiss Endre: Szecesszió egykor és ma) .....	3	630–635
<u>Kapás István:</u> Kortársunk-e Freud? (Sigmund Freud: Álomfejtés)	3	635–640
<u>Fehér M. István:</u> Dilthey és Husserl a "Philosophische Bibliothek" újabb köteteiben (Dilthey: Das Wesen der Philosophie -- Husserl: Die Konstitution der geistigen Welt) .	3	640–656
<u>Bendl Júlia:</u> Lukács György és nemzedéke (Mary Gluck: Georg Lukács and his Generation 1900–1918) .....	4	903–910
<u>Ripp Zoltán:</u> Mű és történelem — avagy mi az ortodox lukácsizmus? (Krausz Tamás—Mesterházi Miklós: Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években) ..	4	910–918
<u>Ruzsa Éva:</u> Gazdasági modell és történelmi verifikáció (Witold Kula: A feudális rendszer gazdasági elmélete) .....	5–6	1081–1085
<u>Alekszandr Markov:</u> Korproblémák újszerű megvilágításban (Ivan Kalajkov: Civilizacija i adaptacija) .....	5–6	1085–1089
<u>Mezei György:</u> Egy "nyitott marxista" könyve a szocializmus lehetőségeiről (Adam Schaff: Die kommunistische Bewegung am Scheideweg) .....	5–6	1090–1093

AZ ARISZTOTELÉSZI TERMODINAMIKA KIFEJLŐDÉSÉNEK  
KULTÚRTÖRTÉNETI KORLÁTAIRÓL

Martinás Katalin—Ropolyi László

Aki a fizika történetében egy kicsit jártas, tudja: arisztotelészi termodinamika nem létezik. De vajon nem létezik-e néha a nem-létező is? Hiszen "a nem-létező dolgok némelyike lehetőség szerint létezik /.../".<sup>1</sup> Arisztotelész fizikáját tanulmányozva kiderül, hogy éppen erről van szó: ez a fizika lehetősége szerint termodinamika. Ámde valóság szerint nem az: 2300 éves története során az arisztotelészi fizika eme lehetősége nem vált valóssággá, sőt, meghatározott társadalmi, kulturális hatások következtében, egyre elvontabb formát öltött, mígnem hamarosan végleg eltűnt a természettudósok szeme elől. Milyen hatásokról van szó; mi akadályozta meg az arisztotelészi termodinamika kialakulását, milyen tényezők játszottak szerepet az antik termodinamika rejtőzködésében, elfelejtődésében; miért nem tekintették elődjüknek a XIX. század termodinamikusai a nagy görögöt? Ezeket az összefüggéseket mérlegelve, az arisztotelészi reflexióktól függetlenül kialakult mai termodinamika támogatásával, az arisztotelészi fizikában rejlő lehetőséget ismét észrevehetjük, s elősegíthetjük azt is, hogy — némi késedelemmel — az "arisztotelészi" termodinamika ténylegesen létrejöjjön.

Aki a fizika történetében egy kicsit jártas, tudja: arisztotelészi mechanika létezik. De vajon e létező csupán valóságosan létezik? Hiszen "/.../ a létezőt nemcsak micsodának vagy milyennek, vagy mekkorának szokás mondanivaló, hanem lehetőség, továbbá benső formálódás és megvalósulás szempontjából is szokás nézni /.../".<sup>2</sup> A fizikatörténeti irodalmat tanulmányozva az a benyomásunk támadhat, hogy az arisztotelészi fizika valójában egy mechanikai

<sup>1</sup> Metafizika 1047a (fordította: Halasy Nagy József, kézirat, Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, Budapest 1957, 195. o.).

<sup>2</sup> Metafizika 1045b (Halasy 190. o.).

elmélet. De ennél pontosabb képet kapunk, ha Arisztotelész írásait úgy olvassuk, hogy az évezredes kommentárok és interpretációk torzító hatásait az imént mondottak szerint — egy termodinamikát keresve — ellensúlyozni próbáljuk. Ekkor kitűnik, hogy az arisztotelészi mechanika csak az arisztotelészi fizika egyik lehetősége, amely, meghatározott társadalmi, történeti, kulturális hatások következtében, meg is valósult, azaz kifejlődött, kialakult a fizikából. Milyen okok és hatások játszottak ebben szerepet? Milyen társadalmi tényezők tették lehetővé és kívánatossá a mechanika kifejlődését, miért tekintették elődjüknek évezredek fizikusai a nagy tudású — bár e tudás legtöbb részletében tévesen ítélő — görögöt? Ezekre az összefüggésekre figyelve reálisabb képet kapunk az arisztotelészi mechanika jelentőségéről, s értelmezhetővé válnak — a későbbi korok mechanikusait oly sokáig fogva tartó — kolosszális tévedései.

Aki a fizika és a kultúra történetében egy kicsit jártas, tudja: sem arisztotelészi termodinamika, sem arisztotelészi mechanika nem létezett, létezett ellenben arisztotelészi fizika. Ebben a valóságosan létező tudományban benne volt a termodinamika és a mechanika tudományának lehetősége is. De "/.../ a valóságosan létező /.../ mindig a lehetőség szerint létezőből keletkezik, egy valóságosan létező hatására".<sup>3</sup> Így talán megtalálhatók azok a valóságos kultúrtörténeti összefüggések is, amelyek a mechanikát valóságossá tették, azaz kialakulását, keletkezését (ezt a mozgást) kiváltották. Lényegében ugyanezek az összefüggések korlátozták, tették lehetetlenné a termodinamika — korabeli — kifejlődését. Ezeknek az összefüggéseknek a fölismerését elősegítendő, csak néhány — jobbára jól ismert — szempont érvényesíthetőségére tudunk majd utalni.

Dolgozatunknak nem célja, hogy az arisztotelészi fizikának egy valamennyire is teljes képét nyújtsa. E helyütt csak azt próbáljuk meg, hogy — mintegy az uralkodó fölfogással polemizálva — megmutassuk a fizika egyes problémáinak magyarázataiban fölbukkanó termodinamikai elemeket is, továbbá rámutassunk, hogy a szokásos mechanikai jellegű magyarázatok csak az egyik, s gyakran nem a legjobb lehetőséget jelentik, ill. jelentették. Így például az arisztotelészi fizikai fogalmakat hagyományosan mint mechanikai fogalmakat szokás értelmezni; mi, főnti törekvéseinkből eredően, megpróbálunk szakítani ezzel a hagyománnyal, s általában termodinamikai interpretációt is keresünk. Természetesen nem kívánjuk eltüntetni az arisztotelészi és a mai

<sup>3</sup>Metafizika 1049b (Halasy 202. o.).



termodinamikai fogalmak közti különbségeket, hiszen jól tudjuk, hogy az arisztotelészi fizika és a makroszkopikus, fenomenologikus termodinamika valahogyan inkommenzurábilisak. De hogyan? Hogyan befolyásolja ezt a viszonyt az arisztotelészi fizikai tanítások és a mechanika közötti, ugyancsak inkommenzurábilisnak tűnő kapcsolat, figyelembe véve azt a lényeges különbséget is, hogy míg a mai mechanika kialakulásában közvetlen és lényeges szerepet játszott az arisztotelészi fizikára való folytonos reflexió, addig a termodinamika esetében ez nincsen így. (Éppen ezért lehetnek a mechanikai interpretációk elfogadottak, míg a termodinamikaiak meglepőek.) Az arisztotelészi fogalmak termodinamikai interpretációja első pillantásra történetetlennek tűnhet, de valójában éppen a termodinamikai fogalmak történetének ad új perspektívát.

Ebben a dolgozatban tehát nem "rekonstruáljuk" az arisztotelészi fizikát, de meg fogjuk mutatni, hogy az általánosan ismert "mechanikai tartalmak" mellett, lényeges, elidegeníthetetlen elemként, "termodinamikaiaknak" nevezhető tartalmakat is hordozott. Ezzel az állításunkkal szeretnénk némi akadályt gördíteni az arisztotelészi fizika hosszú ideje zajló "mechanizálódási" folyamatának útjába, ezzel is elősegítve az arisztotelészi fizika valóságos képének kialakítását. Ennek a képnek a körvonalai számunkra egy olyan tudományt mutatnak, amely, noha mind a mai mechanikával, mind a mai termodinamikával inkommenzurábilisnak mutatkozik, mégis képes volt már annak idején megszülni, ill. elvetélni emez "összemérhetetlen" gyermekeit.

## I. AZ ARISZTOTELÉSZI FIZIKA NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

Arisztotelész fizikai nézeteit elsősorban a következő munkáiból ismerhetjük meg: Fizika, Az égről, A keletkezésről és a pusztulásról, Meteorológia,<sup>4</sup> de több probléma szerepel a Metafizikában és biológiai munkáiban is. Közismert, hogy az arisztotelészi fizika alapvető elemként tartalmazza a természetfölfogás általános elveit, amelyeket összefoglalóan természetfilozófiának is nevezhetnénk. Hegel szellemes megfogalmazása szerint: "Ariszto-

<sup>4</sup>Mindezek egy kötetbe gyűjtve is megjelentek: Arisztotel: Szocsineniija v csetireh tomah, tom 3., Miszt, Moszkva 1981. Általában erre a kötetre utalunk hivatkozásainkkal, illetve a Fizika esetében elsősorban a következő fordításra: The Physics with an English Translation by P. H. Wicksteed, M. A. and F. M. Cornford, I–II. vols., Harvard University Press, Cambridge és W. Heinemann, London 1957 (Loeb Classical Library).

telész fizikája az, ami a mostani fizikusok számára tulajdonképp a természet metafizikája volna; mert a mi fizikusaink csak azt mondják meg, mit láttak, milyen finom és jeles műszereket készítettek — nem pedig azt, hogy gondol-  
tak valamit."<sup>5</sup>

Fontos meghatározottsága Arisztotelész természetfilozófiájának, hogy mivel a természetet egy átfogó világrendbe illeszti be, természetfölfogása is egy mindent átfogó világképbe illeszkedik. Az arisztotelészi világrend persze nem egyszer s mindenkorra adott, örök és változatlan egység, hanem egy, a lehetőségek folytonos megvalósulásaként, állandóan létrejött örök harmónia. Ezt fejezik ki — más oldalról — Sándor Pál szavai is: "Arisztotelész-nél a lét a történéés örök produktuma, befejezett valósággá való átfejlődése a befejezetlenségnek, a lehetséges átmenete az aktualitásba, nem egy kezdet-től fogva kész, hanem egy folyton készülöben levő lét."<sup>6</sup> Az arisztotelészi világkép tehát stacionárius világkép, s olyan egyensúlyt föltételez, mely az együttlétezők állandó mozgása eredményeként jön létre és marad fenn. (Az örök és mozdulatlan első mozgató az, mely állandóan létesíti és fönntartja a stacionárius állapotot.) Ennek a világképnek egyik természetfilozófiai megnyilvánulása a természet és a mozgás elválaszthatatlanságának elve. "Mivel a Természet a mozgás és változás arkhéja, ha a Természetet tanulmányozzuk, akkor meg kell értenünk, hogy mi a mozgás; a mozgást nem értve azt sem értjük meg, hogy mi a természet /.../"<sup>7</sup> — olvashatjuk például a Fizikában. Az ebben a dinamikus világban uralkodó rendet Arisztotelész alapvetően teleo-  
logikusan magyarázza. A természet célszerűségének természetfilozófiai megnyilvánulása Arisztotelész ismert oksági elmélete.<sup>8</sup> Végül az arisztotelészi világrend végső (vagy első) egységeit, elemeit is meg kell jelölnünk, amelyekből fölépül e teleologikus, stacionárius világrend. Ezeket a létezőkben mindig összekapcsolódó, végső elemeket a természetfilozófiában az anyag (szubsztrátum), a forma és a forma hiánya fogalomhármassal reprezentálja a filozófus.<sup>9</sup>

<sup>5</sup>Hegel: Előadások a filozófia történetéről, II. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest 1977, 218. o.

<sup>6</sup>Sándor Pál: Arisztoteles, Faust kiadás, Budapest 1941, 32. o.

<sup>7</sup>Fizika 200b 12 (Wicksteed—Cornford, I., 191. o.).

<sup>8</sup>Fizika II. könyv, III. fejezetétől, különösen a 194b 16—195a 26 sorok (Wicksteed—Cornford, I., 127—133. o.) és Metafizika V. könyv, II. fejezet 1013a—1014a (Halasy 91—93. o.).

<sup>9</sup>Fizika I. könyv, 4—7. fejezet, 187a 12—191a 22 (Wicksteed—Cornford I., 41—83. o.).

Ezekben a természetfilozófiai elvekben még nehéz volna a mechanikai és termodinamikai interpretációk különbségeit tanulmányozni, e problémakörök részletesebb és valamelyest konkrétabb tárgyalása azonban már megfelelő lehetőségeket nyújt.

#### A) Az arisztotelészi vilárendszer-dinamika elemei

Mint ismeretes, Arisztotelész sok szempont szerint osztályozta a mozgásokat—változásokat: (1) Megkülönböztette az élőlények és az élettelen testek mozgásait: az élőket lelkiük az önmozgásra képessé teszi. (2) Megkülönböztette az égi és földi testek mozgásait: az égi testek örök, változatlan körmozgást végeznek; míg a földi világban levő mozgásokra a változékonyság, a nem-örök jelleg, az egyenesvonalúság jellemző. (3) Beszél természetes és kényszerített mozgásokról: természetes mozgás például az égtestek körmozgása, valamint a földi elemek lefelé, illetve fölfelé törekvő mozgása, míg a kényszerítettet mindig egy közvetlenül ható más test váltja ki. (4) Végül a mozgásokat (változásokat) kategoriálisan is osztályozhatjuk, s négy<sup>10</sup> fajtájukat különböztethetjük meg: (a) szubsztanciális változás (keletkezés és pusztulás), (b) mennyiségi változás (növekedés és csökkenés), (c) minőségi változás (valaminek az átalakulása, pl. egy test színének a megváltozása), és (d) helyváltoztató mozgás. (A 10 arisztotelészi kategóriából állandóan csak 8 játszik szerepet az elemzésekben,<sup>11</sup> az imént említett négy mellett másik négyet föltehetően a mozgás faktorainak meghatározásához veszi igénybe Arisztotelész. Ugyanis minden mozgásban együtt vannak a következő elemek:<sup>12</sup> van mozgató /cselekvés/, mozgatott /szervenés/, valamiben /idő/ és valahová /viszony/.) E fajták között kitüntetett szerepe van a helyváltoztató mozgásnak vagy elmozdulásnak; mindenféle értelemben elsődleges amazokhoz képest: így pl. melegedés nem lehet helyváltoztató mozgás nélkül, fordítva viszont ez elképzelhető.<sup>13</sup>

<sup>10</sup>Arisztotelész a Fizika VII. könyvének 3. fejezetében amellet érvel, hogy csak 3 kategóriával kapcsolatban lehet mozgásról beszélni (a szubsztanciálisat kizárja), míg más helyen (Fizika III. könyv, 1. fejezet) négyféle változásról beszél. A mozgás és változás nem mindig pontos megkülönböztetése hozza létre ezt a zavart (lásd W. D. Ross: Aristotle, Methuen, London 1945, 82—83. o.).

<sup>11</sup>Ross, i. m. 21. o.

<sup>12</sup>Fizika 249b (Wicksteed—Cornford II., 257. o.).

<sup>13</sup>Fizika 260a (Wicksteed—Cornford II., 355. o.).



De az előzőeknél egységesebb képet is alkothatunk a mozgásokról, változásokról, ha megpróbálunk közös kinematikai, esetleg dinamikai elveket és törvényeket találni. Ami a kinematikát illeti, kvalitatív formában találunk ilyen közös elvet Arisztotelésznél: "A mozgás tehát a lehetőség szerint létező megvalósulása, mikor a valóság még nem mint valóság, hanem mint a valóság felé mozdulás van jelen."<sup>14</sup> Kvantitatív kinematikát azonban csak a helyváltoztató mozgásra ad Arisztotelész, bár, ha figyelembe vesszük e mozgásfajta kitüntetett szerepét, ez is elég általánosnak tűnik. Mint Clagett kimutatja,<sup>15</sup> Arisztotelész hosszadalmas verbális magyarázatokban lényegében eljut a helyváltoztató mozgás sebességének — mint a test elmozdulása és a mozgás ideje közötti aránynak — egy helyes megfogalmazásához.

Az arisztotelészi dinamika problémáit két részre szokás bontani: a természetes és a kényszerített mozgások vizsgálatára. De vajon teljesen indokolt-e ez az eljárás? Ha az arisztotelészi fizikát mint mechanikát gondoljuk el, akkor jogosnak látszik: "Arisztotelész megkülönbözteti a 'természetes' és a 'kényszerített' vagy 'erő által létrehozott' mozgást. E kettő közül a 'természetes' mozgás voltaképpen azonosítható azzal, amit mi mint a gravitáció hatására végbemenő mozgást értelmezünk."<sup>16</sup> Ebben a két mondatban az arisztotelészi fizika mechanikai interpretációjának két lényeges elemét is megtaláljuk. Egyrészt szokásos eljárás az, hogy az erőt csak mint a kényszerített mozgás létrehozóját veszik figyelembe, másrészt, hogy a természetes mozgások magyarázatául gravitációs hatásokkal operálnak. Az arisztotelészi fölfogás azonban ennél némiképp összetettebb. Jammer rámutat, hogy Arisztotelésznél az erőnek két típusa szerepel: "az anyagba zárt platonikus erőfogalom, amit 'természet'-nek (physisz) hív, és a szubsztanciából kiáramló erő, a tolás és húzás ereje, amelyik egy másik testben okoz mozgást, és nem saját magában".<sup>17</sup> Jammer idézi Carteront, aki szerint Arisztotelész általánosságban nem dönt határozottan egyik fölfogás mellett sem. Jammer ugyanakkor bizonyítja, hogy Arisztotelész az utóbbi erőfogalmat al-

<sup>14</sup>Metafizika 1065b (Halasy 251. o.). Hasonló megállapítással találkozunk a Fizika 201a-ban (Wicksteed—Cornford I., 195. o.) is.

<sup>15</sup>M. Clagett: Greek Science in Antiquity, Abelard—Schuman, New York 1955, 67. o.

<sup>16</sup>Szabó Árpád—Kádár Zoltán: Antik természettudomány, Gondolat, Budapest 1984, 144. o.

<sup>17</sup>M. Jammer: Concepts of Force, Harvard University Press, Cambridge 1957, 35—36. o. Erre utal Arisztotelész pl. Az égről 301b 18 (Szocsinenija, 349. o.).

kalmazza inkább, különösen kvantitatív mechanikai problémákra (húzás és to-  
lás). Ha mindezeket figyelembe vesszük, a természetes helyváltoztató mozgá-  
sok három csoportja (nehéz testek lefelé, könnyű testek fölfelé — azaz sa-  
ját természetes helyük felé irányuló — egyenesvonalú mozgása és az égi tes-  
tek körmozgása) közül legalább az első két csoport mozgásában fölismerhet-  
jük az anyagba zárt erőnek, mint a dolog természetének fontos szerepét. Per-  
sze ez a fajta mozgás eltér az élőlények természet szerinti önmozgásától,  
ugyanis: "ezekben az esetekben a dolog nem önmozgó, de tartalmazza magában  
a mozgás (nem aktív és ható, hanem) passzív elvét".<sup>18</sup> Hesse szerint<sup>19</sup> nem  
egészen világos, hogy Arisztotelész hogyan gondolta: a természetes helyvál-  
toztató mozgás oka csak magában a mozgást végző testben rejlő erő, a dolog-  
nak az a "kívánsága", hogy saját természetes helyére kerüljön; vagy inkább  
csak a "természetes hely" által a mozgó testre gyakorolt vonzás? Erre a di-  
lemmára megfelelő megoldást nyújt, ha a testet és a természetes helyét is  
tartalmazó környezetét egybefoglaljuk, egy rendszerre, s a megfelelő helyre  
való törekvését, mint e rendszer elemeinek együttlétezését gondoljuk el.  
Más szóval, ha a termodinamikai interpretációval próbálkozunk — a nem meg-  
győző, ellentmondásos — mechanikai helyett. Azt a helyzetet, amikor a tes-  
tek saját természetes helyükön vannak, a rendszer egyensúlyi állapotának te-  
kinthetjük, az egyensúly beállása közben a mozgó dolog magában tartalmazza  
a mozgás passzív elvét (könnyűsége vagy nehézsége miatt elszervezi a moz-  
gást), de csak a környezettel való kapcsolatában (nem-saját helyén helyet-  
foglalva) lesz mozgóvá. Ily módon természetesen az anyagba zárt erő, a "ter-  
mészet" megoszlik: a mozgást végző test természetére (könnyűség, nehézség)  
s a mozgást végző test természetes helyére (fönt, lent) bomlik és a termé-  
szetes hely elérésével egyesülni kíván, hogy helyreálljon a rend, az oszt-  
atlan egész. (Valami hasonló van a természetes helyváltoztató mozgások har-  
madik csoportjánál, az égi körmozgásoknál is: ennek részleteivel azonban  
most nem foglalkozunk.)

Az is világos, hogy a "helyek" természetes és nem-természetes helyekre  
való osztása (az adott mozgó testhez kötődve) valójában az inhomogenitás  
elvét is beépíti a gondolatmenetbe. Arisztotelész a Fizika IV. könyvében  
sokat foglalkozik e kérdéssel: több bizonyítást is ad az úr lehetetlenségé-  
re. E bizonyítások jelentős része az úr homogenitásán áll vagy bukik. Homo-

<sup>18</sup>Fizika 255b 30 (Wicksteed—Cornford, II., 317. o.).

<sup>19</sup>M. B. Hesse: Forces and Fields, Nelson and Sons, London 1961, 66. o.

gén környezetben ugyanis lehetetlen a mozgás: "De hogyan lehetne bármilyen természetes mozgás a nem-differenciált határtalan űrben? A határtalanságban nem volna fent, lent és közép, és az ürességben nem lenne különbség a lefelé és felfelé között /.../".<sup>20</sup> Azaz a tér anizotróp, továbbá "az űrben, az egynemű térben /.../ senki sem tudná megmondani, hogy egy valamilyen módon egyszer mozgásba került test miért állana meg bárhol is. Mert hiszen miért álljon meg inkább itt, mint emitt. Úgyhogy egy test vagy nyugalomban lenne, vagy pedig mozogna ad infinitum, amíg valami akadály az útjába nem kerül."<sup>21</sup> Mivel a mozgással szemben tapasztalható különféle ellenállásokat Arisztotelész a különböző közegek eltérő sűrűségével magyarázza, a mozgás létéből következtethetünk sűrűségkülönbségek szükségszerű létezésére is, s ezt általánosítva a világ anyagának inhomogén eloszlására is. (Némelyik mechanikai interpretáció szerint Arisztotelész itt a tehetetlenség mechanikai törvényét mondja ki.) Ha a természetes helyváltoztató mozgásokat mechanikai módon, gravitációs hatásra történő mozgásokként értelmezzük, akkor sem felelhetjük el, hogy Arisztotelész rendszerében a gravitációs hatásnak csupán "inhomogenizáló" jellege döntő fontosságú. Olvashatunk olyan véleményeket, hogy Arisztotelész az inhomogén tér koncepciójával naiv formában az általános relativitáselméletet előlegezte meg.<sup>22</sup> Talán helyesebb azt mondani, hogy Arisztotelész számára az inhomogenitás inkább a különösség szintjén volt érdekes (mint valamilyen anyagnak az inhomogenitása), és elsősorban mint eltűnő, azaz kiegyenlítődjő játszott szerepet; tehát inkább hasonlítható a mai termodinamika inhomogenitás-fogalmához, mint a relativitáselméletéhez. (Persze ezeknek is vannak közös elemei.) Nézetünk szerint Arisztotelész a természetes helyváltoztató mozgást végző test természetes helyének (egyensúly) fogalmával, a természetes—nem-természetes különbségtétellel (inhomogenitás), a természetes helyre (az inhomogenitások kiegyenlítődjésére) való törekvés törvényével a nem-egyensúlyi termodinamika antik változatának legfontosabb tételeit fogalmazta meg.

<sup>20</sup>Fizika 215a (Wicksteed—Cornford I., 349. o.).

<sup>21</sup>Fizika 215a (Wicksteed—Cornford I., 351. o.). Az idézett fordítás le-  
lőhelye: Simonyi K.: A fizika kultúrtörténete, Gondolat, Budapest 1978,  
63. o.

<sup>22</sup>B. G. Kuznyecov: Filozófiatörténet fizikusoknak és matematikusoknak,  
Gondolat, Budapest 1983, 181. o. és M. Jammer: Concepts of Space, Harvard  
University Press, Cambridge 1954, 20. o.



További fontos adalék problémánkhoz Jammer megfigyelése, aki a Fizika IV. könyvére alapozva rámutat,<sup>23</sup> hogy a természetes helyváltoztató mozgások dinamikájának kvantitatív elemei is megtalálhatók Arisztotelésznél. Kiderül, hogy a mozgó test sebességét egy aránnyal fejezhetjük ki:

$$v \approx \frac{A}{B},$$

ahol A a mozgatóerő és B a közeg ellenállását jelöli. Ha mindehhez még hozzávesszük, hogy az A-t és B-t meghatározó faktorként Arisztotelész végső soron a megfelelő sűrűségeket jelöli meg, összeállíthatjuk a természetes mozgások termodinamikai interpretációjának egy viszonylag teljes rendszerét (1. táblázat):

1. táblázat

A természetes mozgások termodinamikai értelmezése

Arisztotelészi fogalmak	Termodinamikai interpretációjuk
mozgó test és "környezete"	termodinamikai rendszer
természetes helyváltoztató mozgás	transzportfolyamat
mozgó test sebessége (v)	extenzív mennyiség árama (j)
természetes hely	egyensúlyi állapot
természetes helyre való törekvés	inhomogén eloszlás kiegyenlítődé- sére irányuló folyamat
mozgatóerő (A) (sűrűséggel arányos nehézség, ill. ritkasággal arányos könnyűség)	hajtóerő (intenzív állapotjelzők gradiense) (X)
a "környezet" ellenállása (B)	fajlagos ellenállás (R)
dinamikai összefüggés $v \approx \frac{A}{B}$	dinamikai egyenlet $j \approx \frac{X}{R}$
a nem-természetes erők elősegíthetik, ill. gátolhatják a természetes mozgá- sokat	a termodinamikai rendszer folya- matait külső kényszerek befolyá- solhatják

<sup>23</sup>Jammer: Concepts of Force, 39. o. és Fizika 215b 1–216a 8 (Wicksteed–Cornford, I., 350–355. o.).

A kényszerített helyváltoztató mozgások szokásos mechanikai interpretációjában a mozgás okaként általában a más testek által a mozgó testre gyakorolt erőt jelölik meg. Mint említettük már, ez lényegében összhangban áll Arisztotelész törekvéseivel is. A Fizika VII. könyvből kvantitatív összefüggéseket is kiolvashatunk.<sup>24</sup> (Bár éppen ennek a könyvnek az eredetiségét, ill. véglegességét szokták kétségbe vonni,<sup>25</sup> hagyományosan erre a passzusra támaszkodnak a különféle magyarázatok.) A következő összehasonlítást tehetjük (2. táblázat):

## 2. táblázat

Kényszerített helyváltoztató mozgások alapelemeinek interpretációi

A mozgás négy faktora	Arisztotelész szerint	Szokásos mechanikai interpretációjuk	Aidun <sup>26</sup> mechanikai interpretációja	Termodinamikai interpretációjuk
A	mozgató	erő	teljesítmény	hajtóerő
B	mozgatott dolog	súly vagy tömeg	súrlódási ellenállás	fajlagos ellenállás
C	elmozdulás	elmozdulás	elmozdulás	extenzív mennyiség megváltoztatása
D	időintervallum	időintervallum	időintervallum	időintervallum

A négy faktor alapján Arisztotelész a következő megállapításokat teszi:

Ha A mozgatja B-t C távolságon, D időtartam alatt, akkor

- (1) A  $1/2$  B-t 2 C távolságon mozgatja D idő alatt és
- (2) A  $1/2$  B-t C távolságon mozgatja  $1/2$  D idő alatt és
- (3)  $1/2$  A B-t  $1/2$  C távolságon mozgatja D idő alatt és
- (4)  $1/2$  A  $1/2$  B-t C távolságon mozgatja D idő alatt és

<sup>24</sup>Fizika VII. könyv, V. fejezet, 249b 27–250b 7 (Wicksteed—Cornford, II., 256–263. o.).

<sup>25</sup>Ross, i. m. 11. és 16. o.

<sup>26</sup>J. Aidun: Aristotelian Force as Newtonian Power, "Philosophy of Science" 49, 1982, 228–235. o. Bemutatásával demonstrálni kívánjuk a mechanikai jellegű interpretációk életképességét.

A és B aránya ugyanaz marad. Ezeket a megállapításokat a következő formában foglalhatjuk össze:

$$\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$$

A kényszerített mozgások szokásos mechanikai interpretációjában, felhasználva Arisztotelész kinematikai eredményét, a  $v = C/D$  arányt B sebességének tekinthetjük, s összefüggésüket a következő alakúra hozhatjuk:

$$v = \frac{A}{B} \quad \left( \text{sebesség} \sim \frac{\text{erő}}{\text{tömeg}} \right)$$

Az így kapott mechanikai összefüggés azonban hibás. Hibája különösen kitűnik, ha a XVII. századi mechanikával, a newtoni elmélettel vetjük össze. Simonyi nyomán<sup>27</sup> készült összehasonlításunk a 3. táblázat 1. és 2. oszlopában látható:

### 3. táblázat

Kényszerített helyváltoztató mozgások dinamikájának összehasonlítása

Arisztotelészi (peripatetikus) dinamika	Newtoni dinamika (mechanikai)	Termodinamika
a mozgás fenntartásához hatóerőre van szükség	a mozgás-állapot megváltoztatásához hatóerőre van szükség	a mozgás fenntartásához hajtóerőre van szükség
$v \sim F$	$\frac{d}{dt} v \sim F$	$j \sim X$
ha $F = 0$	ha $F = 0$	ha $X = 0$
akkor $v = 0$	akkor $v = \text{állandó}$	akkor $j = 0$
a mozgás: folyamat	a mozgás: állapot	a mozgás: folyamat

Ellenben, ha a termodinamikai interpretációhoz folyamodunk (ld. a 3. táblázat 3. oszlopát), fönti összegzésünket ismét a

$$j = \frac{X}{R} \quad \left( \text{áram} \sim \frac{\text{hajtóerő}}{\text{ellenállás}} \right)$$

<sup>27</sup>Simonyi, i. m. 60. o.

alakúra hozhatjuk, ami ismét (ugyanúgy, mint a természetes mozgásoknál volt /1. táblázat/) helyes; érvényes viszonyt fejez ki. Ugyanakkor el kell ismer-nünk, hogy a mechanikai interpretáció természetesebben kapcsolódik az egyes arisztotelészi fogalmakhoz (még az Aidun-féle is). Ez nem véletlen, hiszen Arisztotelész gondolatmeneteiben pontosan a mechanika felé való törekvés fi-gyelhető meg: néhány mechanikai jellegű fogalom kialakításáig (test, sebes-ség, elmozdulása) el is jut, de ezt a törekvést egyrészt nem viszi követke-zetesen végig, másrészt ha az egész fogalomrendszert vesszük figyelembe, ak-kor kiderül — mint láttuk —, hogy a mechanikai formában esetenként termo-dinamikai tartalmakat foglal mag.

A termodinamikai interpretáció lehetővé teszi a természetes és kényszerített helyváltoztatató mozgások egységes fölfogását. Rámutat az Arisztote-lész által is lépten-nyomon hangoztatott, eltérésük mögött meghúzódó hason-ló dinamikai alapelvekre. (Ezt a hasonlóságot Jammer is észrevette.<sup>28</sup>) Meg-mutattuk, hogy ezek az alapelvek, lényegüket tekintve, a termodinamika II. főtételeivel azonos tartalmakat hordoznak. Az egész arisztotelészi világrend-szert tehát akár egy antik termodinamikai rendszernek is tekinthetjük. Ezt a benyomásunkat tovább erősíti, ha figyelembe vesszük, hogy az eddig vizs-gált — gyakran a természetfilozófiai általánosság szintjén megfogalmazott — elvek, állítások mellett, sok helyütt olvashatunk Arisztotelész munkáiban a termikus hatások organizáló, a rendszer szerveződését elősegítő, ill. biz-tosító szerepéről. Az egész világrend kialakulásában és fennállásában döntő szerepe van a Nap melegének, változásainak. (A Fizikában pl. ezt olvashat-juk: "A természetben ember embert hoz létre, de a természetes anyagokban kiváltódó és végbemenő folyamatokat már a Nap melege organizálja."<sup>29</sup>) Solm-sen kimutatja, hogy a meleg (mint az alapvető minőségek egyike) általában "/.../ valójában nem mint meleg hat, nem éget, nem perzsel, nem pusztít, nem edz vagy szárít. Ezek olyan funkciók, amelyek a korábbi fizikusok és orvosok számára voltak érdekesek; az 'aktív erő' mint olyan semmit se je-lentene nekik. Ahol Arisztotelész /.../ bevezeti a meleget és hideget, úgy definiálja specifikus 'aktív' erejüket mint az együvé-hozás ('asszociálás') képességét /.../"<sup>30</sup> (Solmsent ez a genesis régebbi, "aggregációs" modelljé-

<sup>28</sup>Jammer: Concepts of Force, 40. o.

<sup>29</sup>Fizika 194b (Wicksteed—Cornford, I., 127. o.).

<sup>30</sup>F. Solmsen: Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors, Cornell University Press, Ithaca 1960, 362. o.

re emlékezteti.) Más esetekben — biológiai alkalmazásokban — pedig éppen-séggel mindkét szerepét betölti a meleg: melegít és e hatása révén organizálja az élők kialakulását és a betegségek gyógyulását egyaránt.<sup>31</sup> Ez az egész meglepően modernnek tűnik. A termodinamika fejlődésének újabb és fontosabb eredményeit összegző könyvében Prigogine és Stengers mintha éppen az arisztotelészi gondolatokat fogalmazná meg, immár modernebb formában: "Mi már tudjuk, hogy a nem-egyensúlyi jelleg, az anyag és energia árama rend forrása lehet, /.../ ez az anyagnak egy új fogalmához vezet, egy 'aktív' anyaghoz, ez az anyag irreverzibilis folyamatokat kelt és ugyanakkor ezek az irreverzibilis folyamatok organizálják az anyagot /.../"<sup>32</sup> Úgy látszik, a termodinamika fejlődése során az arisztotelészi gondolatkör egyre több elemét újra előállítja — az arisztotelészi tanokra egyáltalán nem, vagy alig reflektálva —, s éppen azokon a területeken (pl. a biológiában) arat velük sikereket, amelyeken maga Arisztotelész is alkalmazta azokat.

Ez idáig az arisztotelészi dinamikának főként azokkal az elemeivel foglalkoztunk, amelyek elvont általánosságuk miatt a (világ)rendszer dinamikát jellemezték elsősorban, s így eminensen természetfilozófiai jellegűek voltak. Mint megmutattuk, ez a rendszerdinamika értelmezhető termodinamikaként is, ráadásul ez az értelmezés helyesebb, egységesebb, kifejezőbb a szokásos mechanikai értelmezéseknél.

## B) A konkrét mozgás dinamikájának elemei

Ha most figyelmünket a világrendszer általában vett mozgásairól a konkrét mozgás, egy folyamat leírására fordítjuk, az arisztotelészi dinamika újabb rétegét vehetjük szemügyre. Az eddig tárgyalt problémák legtöbbször itt új megvilágításba kerül.

Közkeletű fölfogás szerint Arisztotelésznél a mozgás a lehetőségek megvalósulása. A filozófus ezt a folyamatot a dynamisz, energeia és entelekeia fogalomhármassal írja le. Ezeknek a fogalmaknak az értelmezése, különösen fizikai mozgásokkal kapcsolatos interpretációjuk azonban meglehetősen nehéz föladat. A fizikai dinamika történetében egyik alapprobléma volt és

<sup>31</sup>Bővebben: Solmsen 111. o., 342. o. és Arisztotelész: Az állatok keletkezéséről stb.

<sup>32</sup>I. Prigogine—I. Stengers: Order out of Chaos. Man's New Dialogue with Nature, Heinemann, London 1984, XXIX. o.

maradt ezen arisztotelészi fogalmak magyarázata, a bennük rejlő tartalmak megértése, formalizálása.

Woodbridge szerint a dynamisz képességet jelent. Rámutat, hogy ezt gyakran erőként fogják föl, ami hiba.<sup>33</sup> Jammer fogalommagyarázata során kideríti, hogy a dynamisz mint képesség aktív és passzív is lehet: a hatás és a hatás eltérésének képessége. Például a "/.../ hő hathat egy tárgyra és felmelegíti, de hidegséggé is válhat más hideg testek hatására".<sup>34</sup> Ebből arra következtet, hogy a görögöknél a dynamisz legfőbb "a legáltalánosabb értelemben vett erőt-erősséget"<sup>35</sup> jelölte. A dynamisz azonban még inkább csak lehetőség, a változás lehetősége és lehetővé-váló változás. Megvalósulásának folyamatát az energeia fogalma jelöli. Az energeia a dynamiszhoz viszonyítva: a gyakorolt erő-erősség, a működésben levő képesség.<sup>36</sup> Mint Waterlow<sup>37</sup> és a Metafizika alapján megmutatható, az energeiának is megvan a fönti kettős természete: cselekvő és szenvedő is, működő és működtetett is, vagyis maga a működés (hatás, megvalósulás). Az energeia tehát, eltérően a potenciálistól, olyan aktivitás, amely a képesség megnyilvánulása,<sup>38</sup> valami aktuális, sőt — a kettős természetnek megfelelően — maga az aktualitás.<sup>39</sup> (Hegel szerint "az önmagából való tiszta valósulás" és a "valóság".<sup>40</sup>) Mindezeket talán úgy lehetne összefoglalni, hogy az energeia a megvalósuló mozgást és a mozgásban levő valóságot jelöli. Az energeia tehát a valóságot mint folyamatot ragadja meg, de szükséges beszélni — legalábbis Arisztotelész szerint — a valóságról mint eredményről, mint célról, mint megvalósultságról. A valóság mint a változás, mozgás eredménye: entelekheia. Persze az entelekheia is kettős természetű<sup>41</sup> s a valóság mint a mozgás eredménye mellett jelöli a megvalósult mozgást is.

<sup>33</sup>F. J. E. Woodbridge: Aristotle's Vision of Nature, Columbia University Press, New York and London 1965, 32. o.

<sup>34</sup>Jammer: Concepts of Force, 34. o.

<sup>35</sup>Jammer, i. m. 35. o.

<sup>36</sup>Woodbridge, i. m. 34. o.

<sup>37</sup>S. Waterlow: Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study, Clarendon Press, Oxford 1982.

<sup>38</sup>D. W. Theobald: The Concept of Energy, Spon, London 1966, 28. o.

<sup>39</sup>Woodbridge, i. m. 126—127. o. és Waterlow, 183. o.

<sup>40</sup>Hegel, i. m. 207—208. o.

<sup>41</sup>Erre hívja föl a figyelmet pl. Pauler Á.: Aristoteles, Pfeifer, Budapest 1922, 73—74. o.



Az aktivitás, a passzivitás elveit és egymáshoztartozásukat tehát a mozgás minden mozzanatában, a valóság minden aspektusában megfigyelhetjük. Ezeket az elveket Arisztotelész szubsztanciává is teszi a forma, az anyag és, együvértartozásukként, a konkrét létező formájában. Így érthető, hogy amennyiben, szokásos módon, a dynamisz fogalmát az anyaghoz rendeljük,<sup>42</sup> ez az anyag már nem pusztán passzivitás (hacsak a dynamiszt nem redukáljuk a hatás elszenvedésének képességére) s ha az energeiát a formához kötjük, az nem tiszta aktivitás már, s ugyanígy van a konkrét létező entelekheijával is.

Ha a fenti fogalmak fizikai értelmezését keressük, azt látjuk, hogy a mechanikai interpretációkban a dynamiszt gyakran mint erőt (mozgató hatást) értelmezik.\* Ismeretes, hogy az "erő" és "energia" fogalmak világos megkülönböztetése csak a XIX. század fizikusainak sikerült. (Éppen ez a siker tette lehetővé a termodinamika kialakulását.) A mai erő- és energia-fogalmak közötti eltérés azonban persze nem az arisztotelészi lehetőség–valóság kategóriákon alapul, de azért ezek is őrzik az arisztotelészi eredet néhány elemét, így például a potenciális energia (inkább dynamisz-szerű) és a kinetikus energia (inkább energeia-szerű) megkülönböztetése világosan erre utal.

Próbálkozhatunk az arisztotelészi fogalmak termodinamikai interpretációjával is. A legáltalánosabb értelemben vett erő, a dynamisz mindkét aspektusát a hajtóerő fogalma szerencsésen egyesíti: egy transzportfolyamatot hajtóerő létesít és ugyanakkor maga is hajtóerőt hoz létre. (A csatolt áramok implicit megjelenése.) A termodinamikai interpretációba beépíthető az entelekheia és az energeia fogalma is: az előbbi pl. mint a kiegyenlítődesre (saját hely elfoglalására) törekvő konkrét transzportfolyamatok eredményeként létrejött homogenizálódás, egyensúly. Az energeia, mint mozgásban-levés nyilvánvalóan sokkal általánosabb fogalom a helyváltoztató mozgás elmozdulásánál, így ha azt mint extenzív mennyiségek áramlását interpretáljuk (ez speciális esetben visszaadja a helyváltoztatást), akkor általánosságához közelebb férköztünk.

Lényegesebb szempontnak látszik, hogy ha a mozgás eme mozzanatait sorra vesszük, azok kijelölik a konkrét mozgás irányát. A képesség, megvalósulás, megvalósultság mozzanatai mechanikai interpretációkban nem válnak világosan külön, s nem adnak a folyamatoknak egy határozott irányultságot. Ugyanakkor

<sup>42</sup>Lásd pl. Kuznyecov, i. m. 190. o.

\*míg az energeiát és entelekheiat lényegében mellőzni szokták az arisztotelészi mechanika tárgyalásainál.

ismert, hogy a termodinamika egyik központi gondolata a természetes folyamatok irányultsága, amit — mint láttuk, korábban, a természetes mozgások tárgyalásánál — világosan fölismertünk az arisztotelészi rendszerben. A főnti fogalomhármassal segítségével látható, hogy ez nemcsak rendszersajátság, hanem minden egyes konkrét folyamatra is jellemző.

Nagyon röviden foglalkozni kívánunk itt Arisztotelész oksági elméletével, amellyel mintegy alátámasztja a főt mondottakat. A négy okkal (anyag, formai, ható, cél)<sup>43</sup> kapcsolatban csak egy problémára fogunk utalni. Mostani tárgyunk szempontjából figyelemre méltó a ható- és cél-ok együttes megjelenése. A tisztán mechanikai interpretáció a cél-okkal nemigen tud mit kezdeni; nem így a termodinamikai interpretáció, mivel a termodinamikai szemléletmód alapvetően teleologikus jellegű. Ez a teleologikus egység a folytonos anyagmodell (térelméleti jelleg) következménye, másrészt a termodinamikai gondolkodásmód globális jellegének sajátossága. (Mindkét esetben lényegében ugyanarról van szó: ha a vizsgált rendszert, objektumot környezetével együtt veszem szemügyre és nem attól elválasztottan, elszigetelten, akkor nincsen a vizsgált egység számára olyan külső referencia, amivel megokolhatjuk a változásokat.) Az arisztotelészi elmélet tehát ebből az aspektusból is rendelkezik a termodinamikai interpretáció lehetőségével. De a ható ok föllépte a mechanikai értelmezésnek is teret nyit. A ható és cél-ok szükségszerűen egybekapcsolt jelentkezése pedig a termodinamikai és a mechanikai interpretációk egybekapcsolását követeli meg, vagyis itt megjelenik a termodinamikai interpretáció mechanikai "megalapozásának" lehetősége is.

Egy apró megjegyzés: a szokásos magyarázatok szerint a formának energeiája van. De ha figyelembe vesszük az energeiáról mondottakat, észrevehetjük, hogy az arisztotelészi forma leginkább a mai dinamikai rendszer fogalmával rokon. Ha figyelembe vesszük, hogy az anyagnak dynamisza van, az anyag máris valamiféle aktivitást kap. A konkrét folyamatok entelekheiájaként egyensúlyokat azonosíthatunk. Összefoglalva: a konkrét mozgás arisztotelészi dinamikáját mint egyensúlyra törekvő, belső aktivitással rendelkező anyagú, dinamikai rendszer mozgását szemlélhetjük. Belátható, hogy Arisztotelész oksági elmélete teljes mértékben beépült a modern matematikai rendszerelméletbe, mint annak fontos, alapvető eleme.<sup>44</sup> Jelenlegi problémánkhoz mindez úgy kötődik, hogy a matematikai rendszerelmélet a termodinamika és a mechanika együttes általánosításának tekinthető.

<sup>43</sup>Metafizika 1013a—1014a (Halasy 91—93. o.) és Fizika 194b—195b és 198a—198b (Wicksteed—Cornford, I., 129—139. és 165—169. o.).

<sup>44</sup>Erről egy külön cikkben kívánunk írni.

## C) A mozgások anyagszerkezeti alapjairól

Arisztotelész a passzivitás—aktivitás ellentétet érvényre juttatja anyagszerkezeti elgondolásaiban. Több szinten is. Elvont általánosságban az anyag és forma fogalmaiba foglalja bele ezen elveket, és elválaszthatatlanságukat. A formát azonban rögtön fölbontja ellentétekre: általában a formára és a forma hiányára, a mozgást ugyanis csak az ellentétek együttlétezésével lehet magyarázni.

Konkrét változatában e problémakör a következőképpen fest: A különféle minőségű létezőket visszavezethetjük az anyagból néhány alapvető minőség által létrehozott elemre, ezek keverékeire. (Az elsődleges minőségeknek érzékelhetőnek, tapinthatóknak kell lenniük,<sup>45</sup> mivel a tapintás az elsődleges érzet.) Az alapvető, elsődleges minőségek ellentétpárba rendezhetők (hasonlóan a nem-alapvetők is). Arisztotelésznek egy aktív és egy passzív minőségpárra van szüksége az elemek konstrukciójához. A meleg és hideg az aktív elsődleges minőségek, a száraz és nedves a passzívak.<sup>46</sup> A többi ellentétpárba rendezett minőség (nehéz—könnyű, finom—durva, folyós—szilárd, kemény—lágy, érdes—sima) levezethető e négyből, ők viszont nem helyettesíthetők mással.<sup>47</sup> Az elemeket egy aktív és egy passzív minőség létesíti: a hideg és száraz a földet, a hideg és nedves a vizet, a meleg és nedves a levegőt és a meleg és száraz a tüzet. Az elemek folytonosan átalakulnak egymásba. Az elemekből keletkező keverékekben a minőségek is inkább csak öszekeverednek.<sup>48</sup>

Figyelemre méltó, hogy Arisztotelész a termikus minőségeket elsődleges és azon belül is aktív minőségekként kezeli, míg a mechanikai jellegű minőségeket (nehéz—könnyű) háttérben hagyja. Ezt az eljárást számos konkrét tapasztalata motiválhatta. Például amíg a nehéz—könnyű minőségek néhány ún. "természetes mozgásban" (pl. levegőbuborék vízben, lobogó tűz) és a húzás és tolás jelenségeiben nyilvánulhattak meg, addig a hideg—meleg minőségek a mindennapi tapasztalat szinte minden területén szerepet játszottak. Arisz-

<sup>45</sup>Hesse, i. m. 62. o.

<sup>46</sup>Solmsen, i. m. 337—338. o. és Arisztotelész: Meteorológia 378b—379a (Szocsinenija, 528—529. o.).

<sup>47</sup>Solmsen, i. m. 338. o. és Arisztotelész: A keletkezésről és pusztulásról 329b—330a (Szocsinenija, 418—420. o.).

<sup>48</sup>Solmsen, i. m. 375. o.

totalész gyakori példái: a meteorológiai jelenségek, a biológiai-orvosi tapasztalatok, a sütés-főzés.

Arisztotelész kettős értelemben használja magyarázó elvekként a termikus minőségeket. Korábban idéztük Solmsent, aki rámutatott, hogy a meleg és hideg az együvéhozás aktív erejével bír, ezen funkció hordozói. Ugyanakkor megőriztek még konkrét természetükből is sokat, ezeket az "erejüket" is gyakorolják. A legtöbb arisztotelészi példában megfigyelhető ez a kettősség: a meleg a beteg testrészt fölmelegítésével gyógyítja meg azt (hozza rendbe),<sup>49</sup> vagy például az eső keletkezése során<sup>50</sup> stb. Hasonló a helyzet, mint a nehéz—könnyű (a gravitáció) esetében volt: abból a viszonyból Arisztotelész számára az inhomogenizáló hatás volt fontos, míg itt a meleg—hideg viszonyából az aktív, szervező hatás, de mindkét esetben szerepet játszanak a konkrét természet vonásai is.

A meleg—hideg minőségek fontossága összefügg konkrét anyagszerkezeti elképzelésekkel is. A démokritoszi atomok egyenes vonalú, függőleges mozgással zuhannak az űrben. De Arisztotelész sok érvet talál az űr lehetlensége mellett, következésképpen az ő anyaga folytonosan tölti ki a világot. Ilyen anyagban a sokféle létezőt nem lehet démokritoszi módon keltetni, következésképpen a tapasztalat új területeihez fordul a filozófus: a hideg és meleg lesznek a fő szervező, mozgató elvek. (Nemcsak anyagszerkezeti folyamatokban, de az egész világrendszer szerveződésében is fontos szerepük van: a Nap melege alapvető pl. a víz körforgásának nagy természeti ciklusában is.<sup>51</sup>) Támad viszont egy probléma is: hogyan lehet mégis tagolni ezt a folytonos világot? Értelmezni kell az egymástól elkülönülő testek létezését. Arisztotelész a Fizikában bizonyítja, hogy határtalan test nincs.<sup>52</sup> "A testet úgy definiálják, mint amit határol — vagy aminek határa — a felület."<sup>53</sup> Ehhez járul a Metafizikából még, hogy a test az, ami "három kiterjedés szerint osztható".<sup>54</sup> Ezen a fogalomalkotáson alapszik az ariszto-

<sup>49</sup>Metafizika 1034a (Halasy 156. o.).

<sup>50</sup>Solmsen, i. m. 412—418. o. és Arisztotelész: Meteorológia I. és II. könyv (Szocsinenija, 443—510. o.).

<sup>51</sup>Solmsen, i. m. 393—394. o.

<sup>52</sup>Fizika, III. könyv, V. fejezet, 204a—206a (Wicksteed—Cornford, I., 228—245. o.).

<sup>53</sup>Fizika, 204b (Wicksteed—Cornford, I., 233. o.).

<sup>54</sup>Metafizika 1016b (Halasy 101. o.).

telészi elsődleges és másodlagos anyagfogalom körüli vita,<sup>55</sup> mely szerint elsődleges anyag az osztatlan, testetlen, passzív szubsztancia, míg másodlagos az osztott, testtel, térbeli kiterjedéssel rendelkező létező. Jammer rámutat, hogy kvantitatív kutatásokban e másodlagos anyagfogalom nyomán fokozatosan a térbeli kiterjedés lett az anyag mértéke. Testek vannak (ez a tény a mechanikai interpretáció fontos támasza), de — mint láttuk — konkrét minőségüket (alkotó) elemeiktől nyerik. Sőt szerepet kap a minőségek konkrét természete is. A legtöbb testben az elemek (s így az alapvető minőségek) keverékeit találjuk. Így magyarázható pl. a testek különbözőképpen meleg volta (mai fogalmunkkal: hőmérséklete) is. A különböző testekben ugyanis a hideg és meleg különféle arányok szerint keveredhet össze (ehhez adódhat még egyéb összetevők eltérő aránya is). A két szélső érték között (amikor valami aktuálisan csak meleg vagy csak hideg) végtelen sok közbeeső értéket találunk!<sup>56</sup> Ha nem is olyan egyszerűen, mint a világot kitöltő anyagból kialakított test esetében, de azért differenciál Arisztotelész, s a világban különböző "hőmérsékletű" testeket talál. Így a "termodinamikai" interpretáció is szóhoz juthat. (Egy történeti érdekesség: Arisztotelész összehasonlítja több különböző vért, s úgy gondolja, hogy egyik vér azért melegebb a másikonál, mert egyikben több víz, másikban több föld van;<sup>57</sup> s a XIX. századi Mayer, az energiamegmaradás törvényének fölismerője ugyancsak több, eltérő eredetű, színű vért megfigyelve jutott fontos eredményéhez.)

Arisztotelész elutasította Démokritosz korpuszkuláris fölfogását, de kontinuum-modelljében makroszkopikus, háromdimenziós testeket definiált. Ez a mechanikai értelmezést erősíti, de föltűnő, hogy egy ilyen test csak valami tiszta minőség nélküli létező lehetne; a konkrét, minőséggel rendelkező létezőket meghatározó alapvető ellentétpár, aktív "erő" a hideg és meleg. Úgy látszik, hogy amíg az arisztotelészi gondolatok mechanikai értelmezése a jelenséget, a formát ragadja meg, addig a termodinamikai a lényegét, a tartalmi vonásokat. Együttesük, csak erőszakoltan szétválasztható egységük az, ami az arisztotelészi elgondolásokat oly hallatlanul fontossá tette és teszi.

<sup>55</sup>M. Jammer: Concepts of Mass in Classical and Modern Physics, Harvard University Press, Cambridge 1961, 21. o.

<sup>56</sup>Solmsen, i. m. 375. o. Solmsen elemzése A keletkezésről és pusztulásról II. könyvének 7. fejezetén, 334a 15—334b 30 (Szocsinenija, 430—431. o.) alapul.

<sup>57</sup>Solmsen, i. m. 378. o.

## II. AZ ARISZTOTELÉSZI TERMODINAMIKA ÉS MECHANIKA KAPCSOLATÁRÓL — ÉS NÉHÁNY KULTÚRTÖRTÉNETI ÖSSZEFÜGGÉSRŐL

Az eddigiekben talán kellőképpen indokoltuk az arisztotelészi fizika termodinamikai értelmezésének lehetőségét. Ezt — a fizika szinte minden területén megmutatkozó — lehetőséget komolyan véve megmutathatnánk, hogy a mai termodinamika legnagyobb része kifejthető az arisztotelészi fizikából. Egészen vázlatosan:

Arisztotelész leírja a termodinamikában fontos tapasztalatok döntő többségét (biológiai, orvosi, meteorológiai, konyhai, technológiai megfigyeléseket) — korlátozó tényezőt a mérőeszköz (hőmérő) hiánya jelentett csak. Az alapvető termodinamikai fogalmak közül sokat megtalálunk (egyensúly, inhomogenitás, hajtóerő, különféle körfolyamatok stb.) a fizikai szövegekben. Közel jut a hőmérséklet fogalmának kialakításához, és egy dualisztikus "hőanyagelmélethez" (bár ez utóbbit talán pontosabb volna "hőformaelméletnek" mondani). A termodinamika második főtételét már bemutattuk, és szinte természetes, hogy az első főtételről is tud Arisztotelész: súrlódás révén hőt fejleszthetünk. Ezt az ősi emberi tapasztalatot — persze csak kvalitatív formában — több lényeges helyen is fölhasználja, a biológiában, meteorológiában stb. Például így ír: "A dörzsölő mozgás következtében a keletkezett melegség hozza létre a testben a meleget, s ez vagy az egészség, vagy eleme az egészségnek /.../";<sup>58</sup> vagy ismert gondolata, hogy a belső égi szférának és a levegőnek a súrlódása által keletkezett hőtől a levegő tűzzé válik, s a Napban koncentrálódva beragyogja a Földet.<sup>59</sup> Csekély fáradsággal az újabb kori termodinamikai elméletek legtöbbszörének fontos vonásai, több termodinamikai irányzat alapelvei megtalálhatók Arisztotelésznél. (Megmaradási és variációs elvekkel operáló, klasszikus és axiomatikus fölépítésű stb.) Föltűnnek a legfontosabb problémák is. Egy igen érdekes kérdés: miért nem következik be a hőhalál, hogyan oldja meg ezt a problémát filozófusunk? Hiszen pl. a természetes mozgások során a természetes helyüket elérő testek egyensúlyba jutnak. Csakhogy nem maradnak ott! Például az esővel leeresztett a Nap melege újra elpárologtatja, s így megbontja a már beállt egyensúlyt: a vizet nedves párává alakítja egy számára idegen, külső kényszer, a Nap. De a Nap maga is mozog, az első ég forgása miatt, ezt a mozgást végül

<sup>58</sup>Metafizika 1034a (Halasy 156. o.).

<sup>59</sup>Cornford előszava a Fizikához (Wicksteed—Cornford, I., LXVI. o.).

a mozdulatlan mozgató hozza létre és tartja fönn.<sup>60</sup> Vagyis: végiggondolva ezt az oksági láncolatot, világos, hogy a mozdulatlan mozgató a világot olyan módon létesíti és tartja fönn, hogy az egyensúlyi állapotból állandóan kimozdítja, akadályozza az egyensúly beálltát. Arisztotelész istene így a világ nagy összezavarója, egy entropikus Isten, éppen ellentéte a XVII. századi órásmesternek, a nagy konstruktőrnek, a mechanikus Istennek.

Ennek az arisztotelészi termodinamikának a története is érdekes. Jaeger és mostani témánkban különösen Solmsen<sup>61</sup> részletes elemzések során föltárták az arisztotelészi gondolatok kapcsolatát történeti előzményeivel. Ennek alapján úgy tűnik, hogy a fönti termodinamikai gondolatokhoz Arisztotelész döntő részben úgy jutott, hogy kritikusan összegezte a megelőző korok ismereteit, nézeteit, elméleteit. Összefoglalta egy elméletté, de hozzávett néhány egészen új szempontot is. Ezek az új fogalmak, elképzelések olyan fontos társadalmi és kulturális tartalmak hordozóinak bizonyultak, hogy hamarosan elhomályosították vagy új színben tüntették föl ama régebbieket is: a fizika eredendően termodinamikai jellege egyre inkább eltűnt, s az új — mechanikai — jelleg eluralkodott. Maga Arisztotelész még nem hajtotta végre ezt a fordulatot. Nála a fizika tartalmilag — mint sok esetben láttuk — még föltétlenül termodinamikai jellegű. De lépten-nyomon előkerülnek már a mechanikai jellegű fogalmak, a mechanikai szemléletmód — gyakran együtt jelenik meg a termodinamikaival — lassan, de egyre inkább kibontakozik. Sokszor a mechanikai orientáció még nem tud áttörni, s mechanikai nyelven is termodinamikai tartalmakat közöl a filozófus. Az arisztotelészi fizikában tehát a későbbi korszak mechanikája és termodinamikája még együtt van, a termodinamika dominanciája mellett.

Láttuk, hogy lényegében nincsen olyan része az arisztotelészi fizikának, amit csak mechanikaként lehetne interpretálni. Egy időben az arisztotelészi fizikai írások közé sorolták a Mechanika címűt is, amiről kiderült, hogy későbbi: "A Mechanika a korai peripatetikus iskolához tartozónak tűnik — talán Sztratón vagy egyik tanítványa munkája."<sup>62</sup> A Fizika "legmechanikusabb" részével kapcsolatban (VII. könyv) nagy a bizonytalanság: vajon eredeti-e és vajon nem erősen "romlott" szöveg-e?<sup>63</sup> Egy másik kritikus szöveg a Mete-

<sup>60</sup>Solmsen, i. m. 452. o.

<sup>61</sup>W. Jaeger: Aristotle. Fundamentals of the History of His Development, Oxford University Press, London 1962 és Solmsen idézett munkája.

<sup>62</sup>Ross, i. m. 12. o., de hasonlóan foglal állást Jaeger és Clagett is, főntebb idézett munkáikban.

<sup>63</sup>Ross, i. m. 11. és 16. o. és mások is.

orológia IV. könyve. Jaeger úgy látja,<sup>64</sup> hogy annak valószínű szerzője Sztratón. Ebben Démokritosz fölfogása mint munkahipotézis újból megjelenik, anélkül, hogy eleinte veszélyeztetné a fizika teleologikus jellegét. Ez még egy átmeneti állapot. Később "Sztratón továbbmegy, és ejti a teleológiát a metafizikával együtt, démokritoszi alapon, újraépítve Arisztotelész fizikáját. Átviszi a természet 'kézművességét' az anyagra és minőségeire". És éppen ez: a 'kézművesség' szempontjainak térhódítása jelenti a mechanika térhódítását is a fizikán belül.<sup>65</sup> Mondhatjuk talán, hogy az arisztotelészi törekvés az őt mintegy 50 évvel követő Sztratón munkássága révén céljához ért: a fizikában a mechanika tudománya vette át a domináló szerepet, s ezt egyre kifejtettebb formában gyakorolta is, évezredek léptékben, néha egészen szélsőséges formában, a XIX. századig. Ennek megnyilvánulásaként kialakult az önálló mechanika is, az arisztotelészi tanokhoz hozzávéve újabb tapasztalatokat és elveket, míg a termodinamikai értelmezés lehetősége elveszett, még mielőtt az önálló termodinamika kialakulhatott volna. Ugyanis az áttérés a szemlélődő világának fizikájáról a kézműves világának fizikájára olyan kívánatos és sikeres volt, hogy az arisztotelészi fizika termodinamikai vonásai háttérbe szorultak, majd teljesen eltűntek, mechanizálódtak. (Ezzel mintegy tudományos igazolását nyújtva a szemlélődő magatartás végzetes értelmetlenségének is.)

Mennyire egységes egész az arisztotelészi fizika? A termodinamikai jelleg dominanciája mellett föl-fölbukkanó mechanikai gondolatokból kikerekedett-e egy "antik statisztikus termodinamika"? Az semmiképpen sem. Az atomelmélet elutasítása és a véletlennel kapcsolatos arisztotelészi nézetek megnehezítették a fenomenologikus elmélet megalapozását, a formának az anyag fölötti uralma pedig lehetetlenné tette ezt. Így, amennyiben egyáltalán különböző szintek megkülönböztethetők a világban, mindezek a szinteken megjelenik mind a termodinamikai, mind a mechanikai, de egyaránt fenomenologikus magyarázat lehetősége is. Különböző erősséggel vannak jelen, de nem egymáshoz rendelten, nem szervezett egészként, hanem inkább csak egymás mellett, laza egységben. A lehetséges interpretációknak ez az egymásmelletti-sége nagymértékben elősegítette az egyik (a termodinamikai) elfeledését, elkallódását, de nagymértékben hozzájárult évezredek hatékonyságához is.

<sup>64</sup>Jaeger, i. m. 386. o.

<sup>65</sup>Lásd pl. Szabó Á.—Kádár Z., i. m. 150—151., 153. oldalak.



Ha összehasonlítjuk az arisztotelészi világkép fontosabb elemeit mondjuk a XVIII. századéval, egyértelműnek tűnik, hogy a közbeeső időben a tudomány világképe mechanizálódott.<sup>66</sup> Ennek során az arisztotelészi teleologikus, organikus, stacionáriusan létesülő örök harmóniát, mint világrendet fölváltotta a kauzálisan determinált, mechanikus, statikusan "létesülő" örök konstrukció, mint világrendszer(kezet). A vizsgálat alá vett objektumokat határozottan és egyértelműen elválasztották egymástól és környezetüktől, cserébe viszont (látszólag) helyreállt az égi és földi világ egysége. Ezzel a lépéssel azonban — az égi ideális objektumoknak és mozgásoknak a Földre hozásával együtt — a folyamatok irányítottsága veszett el. Az ember itt uralmat szerzett a természet fölött: az ember aktivitásával szemben a természet passzivitását találjuk — eltérően az arisztotelészi harmonikus (aktív ember és természet) viszonytól. A klasszikus mechanikai világkép sikerei nyomán az arisztotelészi fizika értékelését, magyarázatát, interpretációját is mechanizálták, így a tudományos termodinamika kialakulásának korára az arisztotelészi fizika termodinamikai interpretációjának lehetősége elhomályosult, elveszett. Ráadásul a mechanikaként fölfogott arisztotelészi fizika helytelen összefüggéseket adott, s így lényegében értéktelen, halott elméletté lett; így érthető, hogy egyáltalán nem reflektáltak rá a XIX. század termodinamikusai sem.

Természetesen az arisztotelészi fizikában megvolt a mechanizálódás lehetősége. Ennek néhány elemére már korábban utaltunk is, így például a fogalmi tisztázatlanságokra, a párhuzamos interpretációkat be is mutattuk. Van azonban még néhány — magában az arisztotelészi fizikában, ill. filozófiában rejlő — belső meghatározottság, amely a mechanikai interpretációt segítette és a termodinamikait korlátozta.

Ilyen fontos meghatározottság, hogy Arisztotelész az érzéki tapasztalatot — mint láttuk — a tapintásra alapozta. A tapintás segítségével kielégítően el lehet dönteni a hideg—meleg, vagy a száraz—nedves minőségek jelenlétét (bizonyos fokig a mértékét is) — eltekintve az ismert paradoxontól — s éppen ez az elegendőség nem követeli meg egy eszköz közbeiktatását. Az ember és a tárgy e közvetlen viszonyából hiányzik az az eszköz (például a hőmérő), amelynek fejlődése, fejlesztése átalakíthatná az emberi gyakorlatnak, tudománynak ezt a szféráját. A mechanika éppen az egyszerű munkaeszközök használatának tapasztalataival indul, de a termikus tapasztala-

<sup>66</sup>Erről a folyamatról szól E. J. Dijksterhuis: The Mechanization of the World Picture, Oxford University Press, New York 1969 című könyve.

tok sokáig közvetlenek maradnak, s addig a termodinamika kifejlődése is csak korlátozott lehet. Ily módon nem válnak külön — mint utaltunk rá — a hőmennyiség és hőmérséklet (hőminőség) fogalmai, de ugyanez a folyamat a mechanikai fogalmak esetében, közvetített jellegük révén korábban végbemehe-  
tett és végbe is ment.<sup>67</sup> A kvantitatív jellegnek a föntiekkel összefüggő hiánya megnehezíti a matematika alkalmazását, s ezzel is tudománytalanná teszi az adott interpretációval előállított ismereteket.

Fontos belső oknak látszik még, hogy a mechanikai interpretáció révén kapott tudomány jól beilleszthető az arisztotelészi tudományelméletbe, de a termodinamikai interpretációval kapott nem. Ugyanis Arisztotelész szerint a fizika tudományának tárgyai változók és önállóan léteznek, a filozófiáé pedig a változatlan és önállóan létező.<sup>68</sup> De a termodinamikai értelmezés egy olyan — a világrendszerre vonatkozó — tudományt eredményezne, amelynek tárgya önálló ugyan, de változó és változatlan egyszerre. Ez a bizonytalan helyzet a leendő termodinamikát — arisztotelészi értelemben — besorolhatatlanná, tudománytalanná tette volna.

Ha alaposabban meg akarjuk érteni az arisztotelészi termodinamika kialakulásának korlátozottságát és az arisztotelészi mechanika — és általában a mechanika — korlátlan fejlődésének jelenségét, a világképek létrejöttét és váltakozását, akkor konkrét történeti és társadalmi folyamatokat is föl kell idéznünk. Ha a kultúrát, mint "a társadalom absztrakt általános lényegének, a társadalmiságnak a kifejeződését"<sup>69</sup> fogjuk föl, akkor mondhatjuk: problémánk kulturális vonatkozásait keressük, pontosabban kultúr-történeti vonatkozásait, hiszen most ezen absztrakt általános lényeg konkrét megjelenését óhajtjuk röviden vizsgálni.

Ismert, hogy az i. e. IV. századi Görögország mély gazdasági és politikai válságot élt át.<sup>70</sup> A válsághoz vezető út problémánk szempontjából fon-

<sup>67</sup>Lásd pl. Simonyi könyvét, vagy M. W. Wartofsky: A tudományos gondolkodás fogalmi alapjai, Gondolat, Budapest 1977 Függelékét, vagy Clagett föntebb idézett könyvét.

<sup>68</sup>Metafizika, 1026a (Halasy 132. o.).

<sup>69</sup>Horváth József: "Kultúra és természettudomány", in: Természettudomány — világnézet — kultúra, szerk.: Horváth József, ELTE TTK Filozófia Tan-szék, 1984, 16. o.

<sup>70</sup>Lásd pl. Ritoók Zs.—Sarkady J.—Szilágyi J. Gy.: A görög kultúra aranykora, Gondolat, Budapest 1984 és Heller Á.: Az arisztotelészi etika és az antik ethos, Akadémiai, Budapest 1966, továbbá A. Swiderkowna: A hellenizmus kultúrája, Gondolat, Budapest 1981.

tosabb részletei a következők<sup>71</sup>: A válságot megelőző korszakban Iónia és Attika fejlődése eltérő volt. Az ión városállamok kereskedelmi tevékenysége és rabszolgamunkán alapuló közössége a polisz polgárainak kötelékeit viszonylag lazábbra engedhette, s már korán megindult a "szabad" egyének a közösségről való leválásának folyamata. Ezek az egyének, amennyiben teoretikus tevékenységet folytattak, azt főként a természet passzív szemléléseként vitték végbe, fölismerve, megfigyelve a természet aktív erőinek célszerű (teleologikus) munkáját. Szemlélődés és spekuláció kezdetben, majd fokozatosan a tudatos megfigyelés játszik szerepet az élet néhány területén, pl. az orvoslásban. Ez az ión természetfilozófiák bölcsője. Attika élete e korban elsősorban a szabad kézművesek munkáján alapszik; ez az emberi aktivitás azonban nem tudományos megalapozottságú. Itt az egyén kialakulása erősen korlátozott még, a polisz uralma kétségtelen; ez az athéni demokrácia kora. A válság idején Attikában a szabad kézművesmunka háttérbe szorul, s a rabszolgamunkán alapuló kézművesség veszi át a helyét. Ez a munkavégzés pozitív megítélését (techné) megváltoztatja, s az a rabszolgamunka példájára lenézett tevékenységgé (banauszisz) válik. Ugyanakkor a polgár kezd elszakadni a polisztól itt is, kiszabadul a mindenhatóság alól, a szabad egyéniség kialakulása lehetővé válik. Ennek a válságnak eredményeképpen jön létre Arisztotelész filozófiája (és tegyük hozzá fizikája!), Arisztotelész azonban már látja a válságból (időlegesen) kivezető utat is. A mostani problémánk szempontjából két legfontosabb kérdés: a techné—banauszisz és az egyén—közösség kapcsolatának alakulása. Ezeket egyaránt az ión természetfilozófiából megtanult, de az igazi munkában, a technében is alapvető teleologikus szemlélettel tudja Arisztotelész a korszak színvonalán, követelményeinek megfelelően megérteni. Arisztotelész fölismeri az Attikában honos volt szabad kézművesmunka (a techné) alapvető szerepét, s kiemeli teleologikus jellegét, fölismeri a polisz közösségtől lassacskán Ióniában és Attikában is különváló "szabad" egyén szerepét és kapcsolatuk teleologikus jellegét, s természetszemléletében is érvényre juttatja az ión szemlélődés és az attikai techné egyaránt teleologikus meghatározottságait.

Ez az egészen vázlatos kép már elegendőnek is látszik az arisztotelészi fizika kulturális meghatározottságának megpillantásához. Az egész arisztotelészi rendszerben érvényesülő teleológia természetesen jelenik meg a fizikában is. Ez — mint láttuk is — a fizika termodinamikai interpretációját

<sup>71</sup>Heller idézett könyve nyomán.

elősegítő tényező. De ugyanakkor a kézműves munkatevékenység elemzésének tanulságai — figyelembe véve a rendelkezésre álló munkaeszközök inspiráló szerepét is — elindítanák a mechanika tudományának kialakulását. Ez a folyamat azonban a munka ellentmondásos megítélése miatt<sup>72</sup> akadozott. Arisztotelész esetében — a techné értékének tudatában — a mechanikai szemléletmód érvényesítésének korlátai látszólag ledőltek — létrehozhatta volna a mechanika tudományát is. Csakhogy a filozófus számára a munkavégzésnek éppen a teleologikus jellege volt döntő fontosságú! Ez lehet az oka, hogy mechanikai jellegű elgondolásait nem önállóan, hanem a fizikán belül, s gyakran csak "termodinamikai" (teleologikus) köntösben tudta megfogalmazni. A polisz kötelékeiből fokozatosan kiszabaduló egyén megjelenése pedig csak erősítette a mechanikai szemléletmód pozícióit. A környezetéből viszonylagosan különváló, arra ható és hatását elszenvető létező politikai képe a szabad polgár, fizikai képe a mechanikai test fogalmában koncentrálódik. Arisztotelész fizikájából világosan látszik, hogy egy ilyen típusú fizikai létező fogalmának a kialakítására törekszik, de egyrészt a teleológia uralma, másrészt a "polgárosodás" kezdetlegessége miatt ezt a törekvést nem tudta véghez vinni, csak a bemutatott test-fogalom kiépítéséig jutott. Ennek a fogalomnak az "ősképe" egy, az egésztől éppen különváló, de még csak az egészszel állandó kontaktusban létező; noha aktív, de aktivitását részben az egészből nyerő objektum, vagyis a kialakulóban levő polgár. Ennek a polgáriságnak viszonylagos bonyolultsága — még nem redukálódik minden az áruviszonyokra — magyarázhatja az arisztotelészi testek összetettségét. Ezek a testek még túlságosan sok konkrét tartalmat (minőséget) tartalmaznak ahhoz, hogy a klasszikus mechanika jól használható, végletesen leegyszerűsített objektumaivá válhassanak. Az arisztotelészi fizikában együttlétező termodinamikai és mechanikai elemek a testek konkrét-érzéki tartalmai miatt nem állhattak össze egészen egységes egésszé, egy antik statisztikus fizikává. Ahhoz sokkal leegyszerűsítettebb, elvontabb tartalmakat hordozó entitások sokaságát kellett volna együtt tartania. Ilyenek megjelenni látszanak a történelmi fejlődés egy későbbi fázisában: mintegy 50 évvel Arisztotelész után. Sztratón kísérletét idéztük, aki a démokritoszi eszményekre visszanyúlva megalapozta a klasszikus mechanika tudományát, de mivel a teleológiát elutasította, nem juthatott el a statisztikus mechanikához. Ugyanakkor találkozunk Epikurosz atomizmusával, aki, mint ismeretes, a polgár szabad-

<sup>72</sup>Szabó Árpád több idézettel is illusztrálja ezt a situációt: lásd idézett könyvének (A.) 6. és (A.) 7. fejezetét.

ságára is reflektált tanaival; tulajdonképpen ő is lehetett volna egy primitív statisztikus mechanikai világkép megfogalmazója, ha átveszi az arisztotelészi fizika néhány teleologikus gondolatát.

A kézművesmunka fontosságának hullámzásai a beinduló mechanika tudományát is időközönként lökészerűen előrelelendítették. Ez a haladás, egyre fokozódó méreteket öltve, a XVII—XVIII. században teljedhetett ki, s váltott a világképet meghatározó tudománnyá, de már Arisztotelésztől kezdődően mindig napirenden voltak problémái. Végérvényes győzelméhez az immár modern értelemben fölfogott szabad polgár rokonszenvére is szüksége volt. Ezt a rokonszenvet hosszú küzdelemben érdemelte ki. Ugyanis a középkori közöség—egyén viszony számára az arisztotelészi objektum (egyén vagy test) túlságosan összetett, túlságosan egyéni, túlságosan önálló volt.<sup>73</sup> Ahhoz, hogy a mechanika tudománya beilleszkedhessen a középkori világba, az arisztotelészi test bonyolultságát csökkenteni kellett, kiüresíteni, minőségeit megszüntetni. Az így átalakított fogalommal építkező tudomány már összhangban lehetett a kor társadalmával. Az arisztotelészi fizika fogalmai ebben az átalakulásban éppen termikus jellegüket veszítették el, hiszen éppen e minőségeik egyénítették őket. Az ilyen objektumokból álló mechanikai rendszer ugyanúgy van az általános törvényeknek alávetve, ahogyan a korszak embere az istenség végtelen hatalmának. A megmaradó fizikai föladat: a nagy, általános törvényt megtalálni; a megmaradó teleológiai föladat: a végtelen hatalmú Isten akaratát kifürkészni.<sup>74</sup> Abban is van valami hasonlóság, ahogyan az emberi viszonyok gazdagságát az ember—Isten viszonyra redukálták, s ahogyan az arisztotelészi mozgások sokaságának kutatását a szabadesésre (az égi és földi világot összekötő mozgásra) redukálták.

A modern tudomány áldozatkész harcosai hamarosan átalakították az immár mechanizált objektumot körülvevő világ képét is. Így például a tehetetlenségi rendszer, a tehetetlenségi mozgás fogalmaiban a mozgó objektumot "befolyásoló" környezet szinte eltűnik, épp hogy csak van. A végletekig leegyszerűsített objektumok, minden zavaró környezeti hatástól függetlenül zajló, jól kiszámítható kölcsönhatásainak mechanikájában ama modern kor polgára saját társadalmának idealizált képére ismerhetett. Ez a mechanika már az arisztotelészi fizika megmaradt mechanizált maradványát is elvetette, meghaladta. Az arisztotelészi fizika története így a XVII. században véget ér-

<sup>73</sup>Prigogine—Stengers, i. m. 49. o.

<sup>74</sup>Hasonló szellemben szól: Prigogine—Stengers, i. m. 50—51. o.

ni látszik. Zubov szerint Leibnizre hatott utoljára: "Arisztotelész fizikai munkássága ezután már (hosszú időre) teljesen a filozófusok és filológusok birtokává vált. Fizikusok többé már nem nyúltak hozzá, legfeljebb zoológus-természetbúvárok adóztak elragadtatással Arisztotelész megfigyelőképességének...".<sup>75</sup> Vagy mégsem ért véget a történet? Hiszen "lehetséges, hogy éppen az utóbbi évtizedekben, amikor a klasszikus korszakhoz képest fizikai eszméink élesen megváltoztak, az exakt tudomány képviselői újból élénk érdeklődést fognak tanúsítani a nagy görög fizikai tézisei iránt".<sup>76</sup> Lehet, hogy éppen erről van szó? Lochak így ír: "A mechanika nagy ingája, amely Galilei korától Einsteinig mindig ugyanabba az irányba mozgott, lassan vissza fog térni Arisztotelészhez /.../".<sup>77</sup> Tegyük hozzá: mi volna, ha a termodinamika nagy irreverzibilis folyamata, amely Carnot-tól Truesdellig, ebből a szempontból egységesen, mindig ugyanabba az irányba mozgott, néha visszatérne bölcsőjéhez, az arisztotelészi fizikához? Szerintünk jó volna — a főntebb előadottak talán megfelelően nyomatékosítják is ezt a meggyőződésünket.

Köszönjük Fehér Mártának és Vekerdi Lászlónak dolgozatunkat érintő észrevételeit és tanácsait.

#### SUMMARY

Katalin Martinás—László Ropolyi: On the Historical Restrictedness of Development of an Aristotelian Thermodynamics

Aristotle's views on physics are considered by the usual interpretations as a previous version of classical mechanics. In these interpretations the complex, integrated system of aristotelian physics is distorted, it is simplified to an imperfect, immature or wrong form of mechanics. The "mechanical" explanation may appear reasonable particularly if we consider just the in-

dividual concepts, particular problems, separated elements of aristotelian physical universe. On the other hand if we concentrate our attention on universal system, general problems of aristotelian physics, relationships among its elements, we will find those essential components of aristotelian physics, instead of mechanical ones, which in the usual interpretation are hid-

<sup>75</sup>V. P. Zubov: Arisztotel, Izd. Akad. Nauk SZSZSZR, Moszkva, 1963, 317. o.

<sup>76</sup>Zubov, 318. o.

<sup>77</sup>G. Lochak: Irreversibility in Physics: Reflections on the Evolution of Ideas in Mechanics and on the Actual Crisis in Physics, "Foundations of Physics" 11 (7/8), 1981, 593—621. o.

den or misunderstood and which we will call aristotelian thermodynamics.

In this "thermodynamical" interpretation the following components of aristotelian physics play important role: (1) The parts of universe fit into an overall universal order, which is a moving, everlasting harmony continuously created. (2) Natural movements, which ensure the existence of order are unidirectional; inhomogeneous distribution of elements are the immediate acting agents for movements. (3) Dynamical principles of unnatural (violent) movements, to which the mechanical interpretations frequently refer, are wrong mechanical but correct thermodynamical ideas. (4) In the progress of a concrete process there is a strict order among the phases of movement (dynamis—energeia—entelecheia); consequently the concrete processes are unidirectional, too. (5) The bodies in the sublunar world are formed of the four elements by active, primary qualities, the hot and the cold, they are thermal and not mechanical qualities. (6) Aristotle applies permanently the extreme wide range of thermal experiences in his examinations: meteorological, medical, biological, technological and culinary observations. According to the above aristotelian physics may also held as an earlier form of phenomenological non-equilibrium thermodynamics. (Origin of thermodynamics is generally dated to the middle of last century.)

Really the aristotelian physics

unified all the components from which the mechanics might started and from which the thermodynamics would have started. In the development of mechanics significant and direct role was played by the reflections given continuously on aristotelian physical ideas and the result of this process was a new mechanical outlook of world, which drifted away from its origin and became sharply opposing to aristotelian views. Conditions of rise of scientific thermodynamics (in a modern sense) was not aggregated for a long time and when it is happened the aristotelian physics already was a died, forgotten system of views, so thermodynamics was not able to connect with it. What kind of influences contributed to the fact that development of ancient thermodynamics was restricted and essential components of it remained hidden and was forgotten while development of mechanics was desired and successful?

The primary cause is found in the radical change of relation between man and his natural and social environment: "active man in the active environment" view was changed by "active man in the passive environment" view. Paralell with this process went on the transition from physics of world of observer to the physics of world of handicraftsman of which a typical expression was the development of mechanics because of its content harmonized with new outlook, and the restrictedness of scientific becoming of thermodynamics because of its opposite world outlook.

A BIOMORFIZMUS ÉS AZ ANYAG—FORMA TAN ÖSSZEFÜGGÉSEI  
ARISZTOTELÉSZ ONTOLÓGIÁJÁBAN

Nánási Irén

A Magyarországon közkézen forgó, Arisztotelészről szóló írások<sup>1</sup> többségének közös vonása az az elképzelés, hogy anyag—forma tanának megalkotásakor Arisztotelész az emberi munka teleologikus szerkezetét vette alapul, s

<sup>1</sup>Néhány a fontosabbak közül: Hegel: Előadások a filozófia történetéről, II. köt.; J. D. Bernal: Tudomány és történelem, Gondolat, Bp. 1963; Szigeti J.: A tudományos gondolkodás forradalma, Kossuth, Bp. 1984 stb. — Kecskés Pál, A bölcsélet története (új kiadás: Szent István Társulat 1981) c. művében, amikor az anyag—forma tant vizsgálja, lényegesnek tartja, hogy "ehhez az értelmezéshez az elhatározó indítást Arisztotelésznek kétségtelenül a biológiai vizsgálódásai adták" (106. o.). — N. Hartmann, Teleológiai gondolkodás (magyar kiadás: Bp. 1970) c. művében, a teleológiai gondolkodás sajátosságait vizsgálva, sok reális elemet ragad meg az arisztotelészi fölfogásból. A finalizálás gyakorlati és módszertani értelmével kapcsolatban joggal fogalmazza meg: "Figyelemreméltó ugyanis az, hogy a finalitás hibriddévált felfogási kategóriája sem nélkülöz némely területen egy bizonyos életszükségletet: ez a kategória nélkülözhetetlenné vált számunkra, és pedig mint olyan, szerfölött bonyolult viszonyok szemléleti formája, amelyeknek részviszonyait többé már nem vagyunk képesek áttekinteni vagy megkülönböztetni (disztinktí tenni), amelyek között azonban élünk, vagy amelyekkel tartósan dolgunk van, amelyekkel szemben tehát valamilyen meghatározott álláspontot kell elfogadnunk." (29. o.) Az élők elemzésénél Arisztotelész a finalizálást "csak" módszerként alkalmazza: ezt teszi Marx is, amikor az eredmény felől közelíti meg a folyamatot, Marx azonban nem keveri össze, ill. nem cseréli föl a finális módszert és a valóság oksági meghatározottságát. A finális kapcsolatok elemzésénél is igaza van Hartmann-nak, amikor a következőket írja: "Valami, ami csak a jövőben lesz valóságos, a jelenlèvre csak akkor hathat, ha valamilyen módon megvalósulása előtt, előzetesen fennáll; és ez viszont csak akkor gondolható el, ha ebben az előzetes fennállásban valamilyen más létmódú, mint a reális, amivé még csak elő kell lépnie." (31. o.) Amikor azonban Hartmann szemére veti Arisztotelésznek a finális elemzés "hiányos voltát", azt hiányolja, ami nagyon is pozitív: "Csak persze az elemzés maga is hiányos, és kiegészítésre szorul. Az első tagja hiányzik: a célt ugyanis, mielőtt az eszközt levezetnénk belőle, egyszer mégiscsak szükséges kitűzni. És pedig előre kell kitűzni; nevezetesen a jövőbe, olyan időpontra, amely még nincs. És ezt /.../ csak tudat hajthatja végre." (133. o.) Nem



e struktúrát vitte át a világra. Szemlélete így antropomorf, bár — a szerzők többsége szerint — antropomorfizmusát logomorf és biomorf elemek színezik. Úgy vélem azonban, s e tanulmányban ennek szeretnél hangot adni, hogy az anyag—forma tan kidolgozásában a biomorfizmus legalább olyan fontos szerepet játszott, ha nem fontosabbat, mint az antropomorf szemlélet. Nem mind-egy továbbá, hogy Arisztotelész antropomorfizmusában a technomorf vagy a logomorf elemre helyezük-e a hangsúlyt, amikor "a formák formájára" vonatkozó elképzelését vizsgáljuk.

Az említett szokásos fölfogás létrejöttének több oka is van. Ezek egyike a biológiai ismeretek szemléletformáló szerepelemzésének közel sem kielégítő volta;<sup>2</sup> egy másik pedig az arisztotelészi életműhöz való módszertani viszonyulás. A filozófiatörténészek gyakran csak azt tartják fontosnak, hogy kihámozzák egy filozófus művéből a filozófia "alapkérdésére" adott választ, ami természetesen fontos, de ott, ahol tiszta formában nincs jelen, így ne keressük. A következetes idealizmus vagy materializmus határesetek két tendenciának, s a legtöbb filozófiai rendszer a valóság három létszférijában másként válaszolja meg az "alapkérdést"; másként a fizikai világban, másként az önszabályozott-önvezérelt biológiai rendszerek esetében, s másként az emberi társadalomban. Arisztotelész is e gondolkodók közé tartozik, ezért óvatosan kell bánnunk dualizmusával, vagy éppen idealizmusával. Egyetérthetünk Hegellel: "/.../ nincs filozófus, akivel ennyi igazságtalanságot követtek volna el /.../, mert olyan nézeteket tulajdonítottak neki, amelyek egyenesen ellenkeznek filozófiájával".<sup>3</sup> Kétségtelen ugyanakkor, hogy az egyoldalú értelmezések lehetőségét az arisztotelészi életmű is magában hordja. Nemcsak azért, mert terjedelmes irodalmi hagyatéka korántsem maradt hiánytalanul ránk, s ami fönmaradt, abban sem minden szöveg származik tőle. Nem

---

véletlenül hiányzik azonban az "első tag", a tudat: empirikus tényanyaga alapján ugyanis Arisztotelész világosan látja a biológiai folyamatok és az emberi tevékenység célszerűségét, és pedig a hasonlóságok mellett a kettő közötti alapvető különbséget is. E különbséget, az arisztotelészi fejtegetéseket is fölhasználva, Kant fogja majd továbbgondolni, s félreérthetetlen módon megfogalmazni a célszerűség és a céltevékenység közötti különbséget Az ítélőerő kritikájában. (Vö. még Nazarov: Finalizm v szovremennom evoljucionnom ucsenyii, Nauka, Moszkva 1984.)

<sup>2</sup>Sajnos, ez nemcsak az Arisztotelész-elemzésekre vonatkozik, hanem gondolkodástörténetünk kutatásának egészére is, a görögöktől napjainkig. Vö. pl. akár T. S. Kuhn, A tudományos forradalmak szerkezete, vagy B. M. Kedrov, Forradalmak a természettudományban c. művét.

<sup>3</sup>Hegel, i. m. 193. o.

maradtak ránk korai művei, a Metafizika pedig — mely a biomorf szemlélet szempontjából sarkalatos mű — a Lykeión hallgatói által készített jegyzetek alapján állt össze. Az is közismert, hogy Arisztotelész által használt alapvető kategóriák (mint szubsztancia, ok, természet, lehetőség, valóság stb.) nem teljesen egyértelműek;<sup>4</sup> tartalmuk sok esetben merőben eltér az utókor által használt hasonló kategóriák tartalmától.

Az arisztotelészi életmű értelmezésében itt abból indulunk ki, hogy "ez a tan nem egyszerűen a korábbi filozófiai fejlődés logikai, dialektikus szintézise volt, hanem természettudományos anyagra épülő szintézis: ökológiai, embriológiai, összehasonlító-anatómiai, élettani stb. tényeknek arra a hatalmas anyagára támaszkodott, amelynek terjedelme Nagy Sándor hadjáratai alatt nőtt meg gyors ütemben, amikor a természetkutató tekintete előtt feltárult az élő világ addig ismeretlen változatossága és a természeti feltételek sokféleségével való kölcsönviszonya".<sup>5</sup> A viszonylag korán megjelenő biomorfizmus a biologizmus<sup>6</sup> egyik történeti formája. Egyik ontológiai alap-

<sup>4</sup>Hartmann, i. m., továbbá: Ernst Mayr: The Growth of biological Thought, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Mass. — London 1982; M. W. Wartofsky: A tudományos gondolkodás logikai alapjai, Gondolat, Bp. 1977.

<sup>5</sup>M. Jarosevszkij: A pszichológia története, Kossuth, Bp. 1968, 69. o.

<sup>6</sup>A biologizmus fogalmát tágabban értelmezem, mint a hazai szakirodalomban általában szokásos. (Vö. pl. H. Varró Rózsa: Élővilág és társadalom. A biologizmus bírálata, Kossuth, Bp. 1979.) Nem egyszerűen a redukcionizmus egyik formájának tekintem, amely a társadalom jelenségeit ontológiailag vagy ismeretelméletileg, vagy mindkét szempontból biológiaiaként kezeli. Nemcsak az ember és a társadalom mibenlétét jelző szemlélet ez, hanem a fizikai objektumoknak élőként való tételezése is, mint pl. a hylozoizmus vagy napjainkban a kémiai folyamatoknak a biológiai evolúció mintájára való értelmezése, kompetícióval, szelekcióval, replikációval való fölruházása. — A gondolkodás történetében a biologizmus két tendenciája körvonalazódik. Mindkettő egészésként kezeli a vizsgált objektumot, abban a kérdésben azonban, hogy miként áll össze az "egész", mely környezetével szemben nagy autonómiával bír, alapvetően különböznek a megoldások. Az egyik tendenciánál a "miből áll össze az egész" kérdésen van a hangsúly: ez a válfaj pszeudo-biologizmusnak nevezhető, mert benne a biologizmus formális elem, a tartalmi oldal a mechanizmus-fizicizmus. A fizikai objektumokat, az élő szervezeteket, a társadalmat, esetenként a világegészt élőként kezeli, úgy, hogy eltekint az élő organizált jellegétől, amikor azt fizikai elemekből, fizikai elvek és törvényszerűségek alapján fölépítettnek tartja. Az elemek viszonya külsődleges, nincs az egészet immanensen átfogó, organizáló tényező. Ilyen pszeudo-biologizáló tendencia volt a görögök hylozoizmusa: itt az "egész" fizikai elemekből áll össze, a "szervező elv" a lélek, mely egy az elemek közül, viszonya a többi elemhez külsődleges, pusztán egymásmellettiesség. Ugyancsak pszeudo-biologizmus volt a francia fölvilágosodás naturalizmusa is. — A biologizmus másik tendenciája a valódi biologizmus, mely antiredukcionista-holisztikus szemlélet talaján fogalmazódik meg. Ebben a szemléletben a "mi-

ja a morfogenezis folyamata, azaz a látható struktúra, az alaki-szerkezeti sajátosságok kifejlődése az egyedfejlődés folyamatában: Arisztotelész az organizmus morfológiai sajátosságainak kialakulása alapján az egyedfejlődés organizációjára vonatkozóan von le következtetéseket. A biomorf szemlélet másik ontológiai alapja az ember mindennapi léte: míg az ember természetadta környezetben él, viszonyai is magukon viselik a természetadta jelleget,<sup>7</sup> szemlélete elsősorban biomorf. Az ember közvetlen élete önmaga számára mindenekelőtt "fizikai" létként van adva.<sup>8</sup> Léte fönntartásához elsősorban ennie és szaporodnia kell, táplálkozásának fő forrása pedig az őt körülvevő növény- és állatvilág: környezetének fizikai tényezői a növény- és állatvilág közvetítésével jelennek meg számára. Az ember természetadta létét termeli újra. Ebben az újratermelésben a munka tárgya (a föld, növényeivel és állataival) egyelőre sokkal inkább megszabja létének milyenségét, mint a munka eszköze; sokkal inkább fizikai ereje, semmint az általa létrehozott eszközök hatékonysága determinálja létének minőségét. A társadalmassodottság alacsony fokán tehát az emberi lét biológiai oldala uralja az ember egész életét. Az elsajátítás szervezeti formái, mint közvetítők a tevékenység szubjektuma és a természet között, csak fokozatosan alakulnak ki. A közvetítők mennyiségének és szerepének növekedésével a biomorf szemlélet módosul, ill. visszaszorul, átadva a terepet a technomorf szemléletnek.

"Noha később rájöttek arra, hogy Arisztotelész tudományos munkái közül a biológiai könyvek voltak a legjobbak, annak idején mégis ezek hívták fel legkevésbé magukra a figyelmet."<sup>9</sup> Sajnos, ez a megállapítás többé-kevésbé

---

ből áll össze az egész" kérdéstről a hangsúly áttevődik a "miként áll össze az egész" kérdésre. Az élő szervezetet egésznek tekintik, az önorganizáció elveit és elemeit keresik. Ezen organizációs elveket terjesztik ki azután a fizikai világra, az egyénre, a társadalomra, esetleg a világégeszre. A valódi biologizmus maga is differenciált jellegű, attól függően, hogy az organizáció elveit az infra-individuális vagy supra-individuális szinten keresi-e; hogy a rendszer organizációját vagy az evolúció organizációját tartja-e szem előtt. A biologizmus ezen változatát a görögöknél Arisztotelész biomorfizmusa jelzi, melynek erősen misztifikált változatai napjainkban is tovább élnek. A valódi biologizmus egy másik nagy vonulata Darwin elméletéhez kapcsolódik, oly módon, hogy ezen elméletet extrapolálni kívánja a fizikai és kémiai folyamatokra, ill. a társadalomra.

<sup>7</sup>Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai, MEM 46/I. köt., Kossuth, Bp. 1972, 355 skk. o.

<sup>8</sup>"Beszeda sz professzorom A. F. Loszerüm", Voproszű Filozofii 1984/1. sz., 144–149. o.

<sup>9</sup>I. Asimov: A biológia rövid története, Gondolat, Bp. 1972, 13. o. — A lélekről és a Metafizika azok a művek, amelyekben föllelhetnek az olyan fej-

még ma is érvényes. Igazat adhatunk K. Lewinnek abban, hogy "az arisztotelianus fizika tele van olyan fogalmakkal, amelyeket ma nemcsak specifikusan biológiaiaknak, hanem túlnyomórészt értékszerű fogalmaknak tekintünk".<sup>10</sup> Továbbá: "Az arisztotelianus dinamika egyik fő jellegzetessége az, hogy olyan fogalmak segítségével magyarázta az eseményeket, amelyeket mi specifikusan biológiaiaknak vagy fizikaiaknak tekintünk. Ez azt is jelzi, hogy az arisztotelianus fizika dinamikája a lényeges pontokon a primitív ember animista és mérsékelt gondolkodásmódjára hasonlít, amely minden mozgást életnek lát."<sup>11</sup> Arisztotelész a görög orvosoktól kapott alapos természettudományos képzést, különösen nagy hatással volt rá a hippokratészi iskola. Ez a hatás, saját tapasztalatai mellett, fontos szerepet játszott abban, hogy figyeljen a környezetre — igaz, nála ez csak föltétel, csak háttér, mert a kölcsönhatásban az élő az aktív oldal. Hatott rá az is, hogy Hippokratész iskolája tudományosan vizsgálta (először a gondolkodás történetében) az egyéni különbségeket, és lényeges volt a hatás abból a szempontból is, hogy "Hippokratész iskolája fordult először szembe a /.../ mágikus gondolkodással, elutasította a varázslat szerepét a gyógyításban; helyette magában a természetben keresi a betegség okát, sőt felismeri a természet gyógyító erejét. Az orvos munkáját ennek az erőnek a szolgálatába állítja, a szervezet küzd a betegség ellen, az orvos dolga támogatni a szervezetet."<sup>12</sup> Meg kell teremteni szerintük a szervezet számára azokat a külső föltételeket, amelyeken ez beavatkozás nélkül képes létrehozni és helyreállítani homeosztázisát (stabilitását): az orvos tehát a szervezet önorganizációjára épít.

Arisztotelész tapasztalati tényanyag alapján keresi a három létszféra (fizikai világ, élő természet, társadalom) hasonlóságait és különbségeit. Ami a módszerében különösen fontos: a növények, az állatok és az ember összehasonlításánál nem extrapolál, hanem — analógiák révén — összehasonlít, különös hangsúlyt téve a különbözőségekre. A növény és az állat "formáját"

---

tegetések, amelyeket mai terminológiával élve az általános és az elméleti biológia tárgykörébe sorolunk. A problémák vizsgálatának éppen ez az a szak tudományos szintje, amely közvetlenül kapcsolatban lehet a filozófiai (ontológiai) általánosság szintjével. Többek között ez az a pont, ahol Arisztotelész meghaladja a görög gondolkodók jó részére jellemző közvetlen természetszemléletet.

<sup>10</sup>K. Lewin: Mezőelmélet a társadalomban, Gondolat, Bp. 1972, 43. o.

<sup>11</sup>Uo. 69. o.

<sup>12</sup>Benedek I.: A tudás útja, Gondolat, Bp. 1976, 69. o.; Asimov, i. m.; Szabó Á.—Kádár Z.: Antik természettudomány, Gondolat, Bp. 1984.

(a lelkét) nem a techné mintájára értelmezi, hanem — mint az élők saját organizációs elvét — a tapasztalatokból kiindulva általánosítja. Az arisztotelészi lélek: alak és organizált működés, egymással komplementer struktúra és funkció egyszerre. Segítségével Arisztotelész a morfogenetikai folyamatok sajátos determinációs módját kísérli meg értelmezni. Az igazi nagy kérdőjel az ő számára az élő szervezetek és az emberi tevékenység célszerűsége, az élők organizációja. Párhuzamba állítva vizsgálja a két létszférát, a különbségeket keresve: "Ami keletkezik, az vagy természet, vagy véletlen következtében, csak úgy magától, jön létre. S minden, ami van, valami által, valamiből és valamivé lesz /.../ Természetes az a keletkezés, amelyik valaminek a természetéből jön létre. Ebben a folyamatban az amibőlt anyagnak nevezzük, az ami által egy természeti adottság, s az amivé ember, növény, vagy más efféle, amit leginkább szeretünk szubsztanciának nevezni. Mindannak, ami akár természet, akár művészet szerint keletkezik, van anyaga, mindegyikük ugyanis a lét vagy nemlét képességével rendelkezik, s mindegyikükben van anyag. Általában természet, azaz benső lényeg az, amiből és ami szerint lesz valamely keletkező dolog. Mert a keletkező dolognak megvan a meghatározott természete, pl. a növénynek vagy az állatnak, s ami által keletkezik, az a fajta szerint elnevezett, a keletkezővel egyfajtajú természet, mely egy másik példányban már előzetesen megvan: így nemz pl. az ember embert. Így keletkezik tehát, ami a természet által keletkezik; a keletkezés egyéb módjait pedig mesterséges alkotásnak szoktuk nevezni."<sup>13</sup> Továbbá: "Az emberben felvetődhet a kérdés: hogy van az, hogy az egyik dolog éppúgy létrejöhet művészet által, mint véletlenül, önmagában, pl. az egészség; a másik meg nem, mint pl. a ház. Ennek oka, hogy az anyag, mely a keletkezés feltétele, mert benne megy végbe a művészi alkotás és a nyomában történő keletkezés, amelyben benne rejlik a dolog egy része, vagy olyan, hogy magától tud mozogni, vagy nem, s az előbbi esetben megint az egyik anyag ilyen vagy olyan mozgásra képes, míg a másik nem, mert van sok, ami tud ugyan magától mozogni egy meghatározott módon; nem tud pl. táncolni. Azok a dolgok, melyeknek ilyen az anyaguk, pl. a kövek, nem mozdulhatnak egy bizonyos módon, csak ha más indítja őket, más módon azonban önmaguk is mozdulhatnak, ilyen tulajdonsága van a tűznek is. Ezért aztán az egyik dolog nem jöhet létre a művész segítsége nélkül, a másik meg létrejöhet. Valami olyan mozgatja ugyanis, ami nem ért ugyan a művészethez, de mozgásba tud jönni önmaga vagy valami más által, ami szintén nem ért a művészethez."<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Arisztotelész: Metafizika (Bp. 1957), 1032a.

<sup>14</sup> Uo. 1034a.

Az emberi tevékenység specifikumának megragadása szempontjából nagyon lényeges Arisztotelész következő megállapítása: "Az alkotás forrása vagy a művészet, vagy a képesség, vagy az értelmes gondolat. Az alkotott dolgok közt is van persze, ami csak úgy magától és véletlenül jött létre, akárcsak a természet által létrehozott dolgok között. Mert itt is úgy van, akárcsak ott: ugyanaz a dolog egyszer magból, máskor meg mag nélkül keletkezik /.../ Ellenben művészet által keletkezettnek tartjuk mindazt, aminek formája előbb a lélekben van meg. Formának nevezem viszont egy bizonyos dolog mibenlétét és első szubsztanciáját. /.../ bizonyos értelemben az egészség az egészségből keletkezik, s a ház a házból: az anyagi ház az anyagtalan szellemi házból. Mert az orvosnak és az építőművésznek tudománya az egészségnek, ill. a háznak a lényege, azaz mibenléte. Mert az anyagtalan szubsztanciát nevezem mibenlétnek. A keletkezési és mozgási folyamatok közül az egyiket gondolkodásnak, a másikat meg alkotásnak nevezzük. Éspedig, amelyik elvből és formából indul ki, az a gondolkodás, amelyik pedig onnan indul ki, ami a gondolkodásban az utolsó tag, az alkotás."<sup>15</sup> Tehát, amikor Arisztotelész "anyagtalan szubsztanciáról" beszél, csak az emberi tevékenységet vizsgálja (az orvos és a művész tevékenységét), ez a forma az emberi tevékenység formája, nem az általában vett forma. Arisztotelésznél valójában nincs is általában vett forma, mely azonos lenne valami szellemivel. Létezik a fizikai világnak egy speciális formája, az élőknek egy másik, az ember formája pedig kettős természetű. "Arisztotelész (De anima I.1.) először is megjegyzi általánosságban, hogy úgy látszik, a lelket egyrészt szabadságában kell vizsgálni, mint olyat, amely magában a testtől elválasztható, mert a gondolkodásban a lélek önmagában van, másrészt pedig mint a testtől el nem választhatót is kell szemügyre venni, mivel az indulatokban a testtel elválaszthatatlanul egyként jelenik meg; mert az indulatok materializált fogalmaknak, a szellem materiális módjainak mutatkoznak. Ehhez így a lélek kettős szemléletmódja csatlakozik, amelyet Arisztotelész is ismer: az egyik a tisztán racionális vagy logikai, a másik a fizikai vagy fiziológiai."<sup>16</sup> Végül a negyedik formatípus a formák formája, mely, éppúgy, mint a formátlan anyag, logikai konstrukció, s míg az előző három valóságosan létezik, a formák formája a gondolkodás terméke.

A "természet alkotásairól" (az élő természetéről) olvashatjuk: "ez is magában hordozza lehetőség szerint a formát, s az a lény, amelytől való a

<sup>15</sup>Uo. 1032a—b.

<sup>16</sup>Hegel, i. m. 238. o.

csíra, valahogy egynemű azzal, amelyet létrehoz. /.../ Mindazoknak, amelyek — miként ama fenti esetben — maguktól keletkeznek, az anyaga önmagától is képes azt a mozgást kifejteni, amelyet egyébként a mag indít meg; amelyekét azonban a mag nem indítja meg, azok másképp semmiképpen sem keletkeznek, mint csak önmagukból."<sup>17</sup> Arisztotelész fönti fejtegetéseiből két dolog teljesen világos. Az egyik: Arisztotelész határozottan különbséget tesz az élőlkélszerúsége és az emberi tevékenység célszerúsége között. A másik: látva azt, hogy pl. a macskának macska utódja lesz, a lónak ló, az embernek ember stb., megsejti az öröklődés mibenlétének bizonyos sajátosságait. "Magában hordozza lehetőség szerint a formát": ma ezt úgy fogalmazzuk, hogy a genetikai program mint lehetőség magában hordozza a megvalósulás programját; "/.../ s az a lény, amelytől való, a csíra, valahogyan egynemű azzal, amelyet létrehoz": ma már tudjuk, hogyan egynemű, ti. a szaporodás során átadja génjeit az utódainak.<sup>18</sup> Az öröklődés, a morfogenezis bizonyos sajátosságainak ragyogó megsejtése az is, hogy "egy másik valóságosan, azaz tevékenyen létező szubsztanciának eleve meg kell lennie, mely a szóban forgó szubsztanciát, pl. egy állatot — ha állat az, ami lesz — létrehozza".<sup>19</sup> Amit Arisztotelész tevékenyen létező szubsztanciának nevez, mai konkrét biológiai ismereteink szerint a DNS-molekula bázissorrendje által hordozott genetikai információ. S ez valóban nem megfoghatóan érzéki létező, hanem egy érzéki létező — a bázissorrend — által hordozott információ, amely manifestálódva válik érzéki létezővé — molekuláris szinten fehérjévé, az organizmus szintjén — amit Arisztotelész is vizsgálhatott — valamilyen, a fajra jellemző, morfológiai bélyeggé. (Ez azonban nem jelenti azt, hogy szellemi, pusztán azt, hogy nincs önállóan érzékelhető léte.) Csak a noúsz az, ami Arisztotelész szerint önálló szellemi létező lehet.

Mit is tesz valójában Arisztotelész? Az élőlényekről morfológiai-fiziológiai ismeretei vannak; teljesen hiányoznak a molekuláris ismeretek, semmit sem tud az egyedfejlődés organizációjáról, vezéreltségéről-szabályozottságáról. Az azonban tapasztalati tény a számára, hogy az élőlények ragyogóan összeillenek környezetükkel, azaz "célszerűen" viselkednek, stabilak; ezt a stabilitást önmaguk tartják fönn és utódaiknak is átadják. Ennek alapján föltételezi, hogy kell az élőben lennie, az érzékelhető sajátossá-

<sup>17</sup>Arisztotelész: Metafizika 1034b.

<sup>18</sup>Mayr, i. m.

<sup>19</sup>Arisztotelész: Metafizika 1034b.

gain kívül, valami szervező elvnek,<sup>20</sup> mely a stabilitást és annak átadását lehetővé teszi — s ezt nevezi el léleknek: "/.../ a lélek ismerete nagy segítségünkre van minden igaz megismerésnél, különösen pedig a természeténél".<sup>21</sup> "A léleknek tehát lényegnek kell lennie, a lehetőség szerint élettel bíró természeti test formájának értelmében."<sup>22</sup> Ennek oka és elve: "/.../ helyesen okoskodnak azok, akik azt tartják, se test nélkül nincsen, se nem test a lélek, de valamije a testnek, s ezért testben van, mégpedig minőségileg meghatározott testben, nem pedig, ahogyan a régiek hitték, akik csak beillesztették a testbe, nem fűzve hozzá annak meghatározottságát, hogy mely és minő testben lehet lélek".<sup>23</sup> Arisztotelész tehát csak annyit mond, hogy a lélek nem egy az elemek közül, ahogyan elődei gondolták, ez azonban még nem jelenti azt, hogy kifejezetten "szelleminek" tartja. Amikor tehát az egyedek keletkezését próbálja értelmezni, úgy látja, hogy a négy elemen kívül kell még egy olyan — az elemektől elválaszthatatlan — elvnek lennie, ami ezeket az elemeket éppen egy bizonyos dologgá szervezi. Teheti ezt azért, mert tapasztalja: az élőlények organizációja és anyagi állománya elválaszthatatlan, míg a techné folyamatában egy az anyag szempontjából külső cél valósul meg. Arisztotelész a végeredményből indul ki: abból, hogy az élőlény a környezetével harmonizáló egész. Finálisan gondolkodik tehát, s nem is tehet mást, mert — az egyedfejlődés vezéreltségére-szabályozottságára vonatkozó ismeretek híján — a rendkívül bonyolult kauzális viszonyokat nem láthatja át. Ez azonban nem jelenti a cél "szellemi" természetét, pusztán módszer a bonyolult folyamatok értelmezésére. Úgy gondolja, hogy a célszerűség, a környezettel való harmonizálás az élők valóságos állapota. Vannak ugyan nem-célszerű egyedek, ezeket azonban tökéletlen valóságnak, végéhez még nem ért megvalósulásnak tekinti, s lényegtelenként kezelve a problémát, érdemben nem foglalkozik vele.

Keresi ugyanakkor a végső mozgatót, a mozdulatlan szubsztanciát. "Háromféle szubsztancia tárul hát fel előttünk, melyek közül kettő a természeti világhoz tartozik, egy azonban mozdulatlan."<sup>24</sup> Antropomorfizmusa (logomorfizmusa) ott érhető tetten, amikor a mozdulatlan mozgatót, az önmagában

<sup>20</sup>Találóaan jegyzi meg Hegel: "a spekuláció talaján áll, miközben tekintettel van a legszélesebb körű tapasztalatokra", i. m. 194. o.

<sup>21</sup>Arisztotelész: A lélekről, Franklin Társulat, Bp. 1915, 20. o.

<sup>22</sup>Uo. 40. o.

<sup>23</sup>Uo. 44. o.

<sup>24</sup>Arisztotelész: Metafizika 1071a.



létező gondolkodást jellemzi. "A magában való gondolkodás tárgya a magában való legértékesebb tárgy, s minél inkább magában való ez a gondolkodás, annál inkább ilyen a tárgy. Maga magát gondolja az ész, amikor megragadja a gondolat tárgyát, mert ő maga lesz a gondolat tárgya abban, ahogyan megragadja és elgondolja a tárgyat, s így azonos lesz az ész és a gondolatban megragadott tárgy."<sup>25</sup> A biomorf szemlélet léte azonban — igaz, csak formálisan, a közlés erejéig — még ezen a szinten is megtalálható: "És még az élet is megvan benne. Az ész tevékenysége ugyanis az élet, ő pedig a tiszta tevékenység, magában való tevékenysége a legjobb és az örökkévaló élet. Állítjuk tehát, hogy Isten az örökkévaló és tökéletes élőlény, ennél fogva élet, és folytonos, örökkévaló lét a tulajdona. Ilyen ugyanis az istenség."<sup>26</sup> Miként is mozgat a hiposztazált tiszta gondolkodás, a "formák formája"? Vonzódnak hozzá a létezők, saját formájuk által a tökéletességre törekedve. Ez a hozzá való vonzódás merőben más, mint a technében a tárgyasulás folyamata: ez a cél megvalósulása, a vonzódás a cél felé való törekvés. Az arisztotelészi tiszta forma tehát az önmagára irányuló tiszta gondolkodás — így a technéhez kevés köze van.

Arisztotelész kísérletet tesz az egyedi lét szervezettségének és a hierarchikus világrendnek az összekapcsolására. A világban rend uralkodik, egy célnak van minden alárendelve, s ez a cél nem más, mint az egész: "/.../ minden valóságnak el kell jutnia a maga különbségére, de mégis van bennük, amiből minden kiveszi a részét az egész érdekében".<sup>27</sup> A rész—egész viszony effajta értelmezéséhez sem elegendő pusztán az emberi léthelyzetből kiindulni: elengedhetetlenül szükséges hozzá az élő szervezetekről mint organizált egészekről szerzett tapasztalat is.

Arisztotelész biomorfizmusa mögött nincs egységes szemléleti háttér: atomizmus-holizmus, atomisztikus-populációs szemlélet, statikus-dinamikus szemlélet egyaránt jellemzi. Amikor a világegészt (a hierarchikus világrendet) vizsgálja, ezt atomista szemlélet alapján teszi. A világegész eredetileg az önmagukban meghatározott egyedi részek rendje, együttlétezése, valójában még nem világegész. A formák formájához való vonzódás teszi a részeket egésszé. A részek között nincsenek, vagy nem lényegesen a genetikai kapcsolatok: Arisztotelész szemlélete itt nemcsak atomista, de statikus is. Azonban minden konkrét létező önmagában hordja tökéletesedésének képessé-

<sup>25</sup>Uo. 1072b.

<sup>26</sup>Uo. 1072b.

<sup>27</sup>Uo. 1075a.

gét; kifelé annyiban nyitott, amennyiben e képesség által az egyedi létező az abszolút tökéletes felé, a formák formája felé törekszik, bár el nem éri azt, hanem megmarad a tökéletesedés egy-egy fokán, fizikai létezőként, növényként, állatként. Az ember két szempontból is "kilóg" ebből a hierarchizált világból: ő, lényegét tekintve, nem egyedi, hanem társas lény, egy csoport tagja, aki viszonylagos autonómiával csak a csoport tagjaként bír. Az atomista szemlélete itt átcsap populációs szemléletbe. Az ember különbözik a többi létezőtől annyiban is, hogy egy ponton tökéletes lehet: képes a "formák formáját" teljesen önálló létezőként produkálni, a "tisztá", önmagába forduló gondolkodással, a logikával. Itt Arisztotelész szemlélete újra atomistává válik: a gondolkodás mint abszolúte önmagába-zárt létező jelenik meg. A konkrét egyedi létet viszont holisztikusan és dinamikusan szemléli: elemekből szerveződő egészként kezeli. Számára az fontos igazán, hogy milyen organizációs elvek azok, amelyek, a tökéletesedés bizonyos útját megtéve, az egyedi létet átviszik az egyes állapotokon. Atomista a konkrét egyedi létező és környezete viszonyának tekintetében is. Megfelelés, összhang van közöttük szerinte, de ez a harmónia nem a kettő interakciójának következménye; a környezet pusztá háttér az egyedi létező kibontakozásához — az egyedi létező "teljes autonómiával" bír.

## РЕЗЮМЕ

*Ирен Нанаши: Связи биоморфизма и учения о материи и форме в онтологии Аристотеля*

Аристотель, разрабатывая учение материи-формы использовал богатые данные по экологии, эмбриологии, сравнительной анатомии, зоологии итд. Таким образом в разработке этого учения основную роль играло его биоморфическое мировоззрение. Его биоморфизм одна из исторических форм биологизма, по которому процесс морфогенеза является одной из онтологических основ. Организационный принцип живых систем: душа; форма живых существ он объяснял не на подобие «текне», а обобщил на

основании своих опытов. Основная проблема Аристотеля: разница и подобие сознательной деятельности людей и целесообразность живых существ. Изучая целесообразность живых существ он исходил из конечного результата, из того, что живые существа находятся в гармонии с окружающей средой. Его мышление финальное, которое является методом объяснения сложных процессов. А «форма-форм» логическая конструкция, чистое мышление, которое направляет самого на себя.

Klima Gyula

I.

"Physica cave metaphysicam" — fizika, őrizkedj a metafizikától, szól a Newtonnak tulajdonított mondás, mely ha annyit jelent, hogy empirikusan ellenőrizhető fizikai megfontolások helyett ne bonyolódjunk metafizikai spekulációkba, hasznos tanács; ha azonban annyit, hogy fizikai elméleteinket metafizikai (és ismeretelméleti) megfontolások nélkül, azoktól elszakítva állítsuk föl, akkor csak valamiféle elmélettelen empirizmus jelmondata, amelynek követése előbb-utóbb súlyos fogalmi krízisekhez vezet. Ennek alátámasztására, egészen durván fogalmazva, talán azt mondhatjuk, hogy míg az arisztotelészi fizika válságát (pusztán immanens szempontokat figyelembe véve) az okozta, hogy művelői nem őrizkedtek eléggé a metafizikától, addig a modern fizika válságsorozatát az, hogy művelői túlfel is óvakodtak metafizikai vagy annak tekintett "spekulációkba" bonyolódni. Az arisztotelészi fizika művelői gyakran csak a mindennapi tapasztalatból absztraháltak, általános érvényűnek tekintett tézisekre, valamint szórványos megfigyelésekre hivatkozva bocsátkoztak éles elméjű fejtegetésekbe olyan kérdések kapcsán is, melyek eldöntéséhez néhány jól megtervezett kísérlet sokkal biztosabb alapot szolgáltatott volna. Jó példa erre a vákuum létezése ellen kialakított arisztotelianus érvrendszer, vagy az, ahogyan Aegidius Romanus érvel az aranycsinálás lehetetlensége mellett. Azon az alapon ti., hogy minél tökéletesebb valami, annál meghatározottabbak a keletkezési föltételei, így keletkezési helye is; ahogy például a ló csak lótól, a kanca méhében keletkezhet, míg a kevésbé tökéletes méhek a rothadó marhahúsból, vagy a muslincák a savanyú borból is keletkezhetnek. Az arany viszont tökéletes fém — érvel tovább —, így nem keletkezhet máshol, csak természetes keletkezési

helyén, ti. a föld méhében.<sup>1</sup> A modern fizika művelői ezzel szemben csak akkor vállalkoznak metafizikai okoskodásokra, ha ezek mellőzése már elméleti konzisztenciáját vagy értelmességét fenyegeti. Ily módon váltak szükségessé a tér és az idő természetére vonatkozó "spekulációk" a relativitáselméletben, vagy a részecske- versus hullám-természetre, ill. a kauzalitás problémájára vonatkozó a kvantummechanikában.

A metafizikai spekulációk tehát nem helyettesíthetik ugyan a kísérleti alapokon nyugvó fizikai megfontolásokat, azonban hosszabb távon a fizikai elméletek sem lehetnek meg metafizikai megfontolások nélkül, azaz olyan megfontolások nélkül, amelyek a fizikai elméletek által föltételezett entitások, illetve más entitások természetének és viszonyainak, valamint az ezen elméletekben involvált alapfogalmaknak az analízisét nyújtják.

Mindenesetre, az arisztotelészi tradícióban gondolkodó skolasztikusok az ilyen típusú megfontolásokat nélkülözhetetlennek tartották a fizikai problémák tárgyalásában.<sup>2</sup> Ebben a szellemben született meg az arisztotelészi fizika, azaz természetfilozófia által föltételezett princípiumok természetének és viszonyainak, illetve az e természetfilozófiában involvált alapfogalmaknak elemzését nyújtó kis traktátusa, Aquinói Tamásnak a De principiis naturae; továbbá az effajta elemzések eredményeinek egy konkrét probléma megoldására történő alkalmazását láthatjuk a De mixtione elementorum című írásban. E bevezető tanulmány fő célja, hogy megkönnyítse e két mű megértését, méghozzá oly módon, hogy ezáltal konkrét példával szolgáljon arra, hogy — kuhni terminusokban fogalmazva — a konceptuális különbségek nem teszik lehetetlenné a különböző paradigmákban gondolkodók termékeny kommunikációját, mivel megvannak a racionális eszközeink e különbségek áthidalására. (És így persze nincs szükség semmiféle misztikus "Gestalt switch"-re a megértéshez.) E művek itt következő bemutatásának tehát — legalábbis szándékaim szerint — azt is demonstrálnia kell, hogy azok nemcsak a különös régiségek iránt érdeklődő olvasók számára nyújtanak exotikus csemegét, hanem ma is

<sup>1</sup>Aegidii Columnae ... Quodlibeta, Bologna 1481, Quol. 3., q. 8., "Utrum homo per artem possit facere verum aurum".

<sup>2</sup>Avicenna például éppen azért feddi Galénoszt, mert úgymond "sok ágát ismeri a tudománynak, de nem ismeri a gyökereit"; Aegidius Romanus pedig úgy érzi, szabadkoznia kell, hogy embriológiai traktátusa, a De formatione corporis humani in utero, "úgy tűnik, túl partikuláris, és olyannyira belebonnyolódik a medicinába, hogy partikularitásával elfödni látszik a természetfilozófia magasságait". Lásd erről M. Anthony Hewson: Giles of Rome and the Mediaeval Theory of Conception, London 1975, 47. o. és 56. o. 19. j.

eleven problémák tárgyalásához nyújtanak általunk is komolyan veendő szempontokat.

## II.

A De principiis naturae a két legáltalánosabb és így legalapvetőbb disztinkció bevezetésével kezdődik, ti. az aktuális és potenciális, valamint a szubsztanciális és akcidentális létezés megkülönböztetésével. Ami éppen létezik, arról azt mondjuk, hogy aktuálisan létezik, ami pedig éppen nem létezik, de lehetséges, hogy létezzék, arról azt, hogy potenciálisan létezik. Egy aktuális létező létezése aktuális létezés, egy potenciális létezőé potenciális létezés. Így például azt mondhatjuk, hogy a jövő évi gabona pillanatszerűen pusztán potenciális létezéssel rendelkezik, ami tehát pusztán annyit jelent, hogy jelenleg ugyan nem létezik, de létezhet.

A dolgok viszont akár aktuálisak, akár nem-aktuálisak, két nagy csoportba oszthatók: az egyikbe tartoznak azok a dolgok, amelyek maguk által (per se) léteznek (ha léteznek), amelyek tehát nem más létezők tulajdonságai, mint pl. az emberek, a fák vagy a kövek; a másikba pedig azok tartoznak, amelyek más által (per aliud) léteznek (ha léteznek), azaz, amelyek az előbbieké tulajdonságai, mint pl. a tűz melege, Szókratész bölcsessége vagy magassága, vagy az a tulajdonsága, hogy magasabb Theaitétosznál. Az előbbieket szubsztanciáknak, az utóbbiakat akcidenteknek nevezzük. A szubsztanciák létezését szubsztanciális, az akcidentek létezését akcidentális létezésnek mondjuk.

Nos, az ilyen módon leírt disztinkciók esetleg eléggé világosaknak, sőt talán még hasznosaknak is tűnhetnek, mégis, a modern olvasó nyilvánvalóan bizonyosfajta idegenkedéssel fogadja azt a gondolatot, mely szerint Platónnak Szókratész iránti tisztelete, vagy Szókratész pusztán lehetséges harmadik felesége, vagy pusztán lehetséges szépsége éppolyan reális, csak más típusú dolgok, mint maga Platón vagy Szókratész. Ez az idegenkedés elsősorban ontológiai prekonceptióinkból fakad: egyszerűen nem vagyunk hozzászokva, hogy a (legalább elvben) "kézzelfogható" dolgokon, szubsztanciákon kívül e dolgok tulajdonságait és viszonyait, sőt mi több, pusztán lehetséges dolgokat, illetve tulajdonságokat és viszonyokat is univerzumunk elemeinek tekintsünk. Ezenfelül is azonban, úgy tűnik, súlyos ellentmondásokba bonyolódunk, ha az efféle obskurus létezőket "beengedjük" univerzumunkba, tehát jó filozófiai érveink is vannak elfogadásuk ellen.

1. Először is: úgy tűnik, hogy maga az állítás, amely legitimálja az

effajta létezők elfogadását, önellentmondásos, és így nem lehet igaz. Amikor ugyanis azt mondjuk, hogy némely dolog nem létezik, de létezhet, azaz, hogy vannak olyan dolgok, amelyek nem léteznek, de létezhetnek, ezzel azt állítjuk, hogy léteznek olyan dolgok, amelyek nem léteznek, azaz némely dolog, amely létezik, nem létezik, ami pedig explicit ellentmondás.

2. Továbbá: aminek a fogalma egy tudományos elméletben redukálhatónak bizonyul egyszerűbb fogalmakra, az nem tekinthető egyszerű reális létezőnek, mivel az egyszerűbb fogalmak attól egyszerűbbek, hogy egyszerű létezőket jelölnek, és így a belőlük fölépülő komplex fogalom nem jelölhet egy újabb egyszerű létezőt, hanem csak ezek valamiféle kombinációját. Ez utóbbi viszont maga nem valami újabb reális létező ezek "fölött". Például: a statisztikus termodinamikában a hő fogalma redukálható a részecskék átlagos mozgási energiájának fogalmára, és ez elegendő ahhoz, hogy egy test melegségét ne tekintsük a test egyszerű kvalitásának, azaz egy újabb egyszerű létezőnek, a test részecskéin és azok mozgási energiáin kívül.

3. Továbbá: nincsenek világos kritériumaink az effajta létezők azonosítására, és így bármely konkrét esetben megoldhatatlannak tűnő bonyodalmak elé nézünk. Például: ha Szókratész fehér és Platón is fehér, akkor hasonló a fehérség tekintetében. Mármost ez a hasonlóságuk azonos-e valamelyikük fehérségével? Vagy igen, vagy nem. Ha igen, akkor a hasonlóság megszűnésével megszűnik az a fehérség is, amellyel azonos. Viszont ez a hasonlóság megszűnik létezni a másik fehérség megszűnésével is. Így ha megszűnik a másik fehérsége, úgy megszűnik emezé is. Tehát logikailag lehetetlen, hogy függetlenül változzék a színük, ami abszurdum. Ha viszont a hasonlóságuk nem azonos egyikük fehérségével sem, akkor ez megmaradhat akkor is, ha valamelyikük fehérsége megszűnik. Tehát logikailag lehetséges, hogy Platón hasonló maradjon Szókratészhez a fehérség tekintetében akkor is, ha lebar-nul, ami megint csak abszurdum.

4. Továbbá: úgy tűnik, hogy az effajta létezők elfogadásának egyedüli alapja az, hogy bizonyos állítások bizonyos fajta logikai elemzésében hivatkozunk rájuk. Így a pusztán lehetséges létezők föltevése a modális állítások, míg a szubsztanciák tulajdonságainak és relációinak létezőkként való elfogadása az aktuális igazságokat állító asszertórikus állítások elemzéséhez szükséges. De lehetségesek másfajta elemzések is: az asszertórikus állításokat elemezhetjük halmazokra való hivatkozással (Tarski-szemantika), a modálisokat pedig ún. bázisposztulátumokra való hivatkozással (Goble-szemantika, mely elemzésekben egyáltalán nem kell törődnünk az effajta obsku-

rus entitásokkal.<sup>3</sup> Leghelyesebb tehát, ha fölragadva Occam borotváját, "ki-nyírjuk" őket az univerzumunkból.

5. Továbbá: úgy tűnik, hogy az effajta létezők elfogadása súlyos kategoriális problémákhoz vezet. Például: minden reális, fizikai létezéssel bíró dologgal kapcsolatban értelmesen föltehető a kérdés, hogy hol van. Így tehát a reális létezőkként föltételezett tulajdonságokról és relációkról is megkérdezhetjük, hogy hol vannak. De egyáltalán, hogyan lássunk hozzá ama kérdés megválaszolásához, hogy hol van Szókratész bölcsessége, vagy Platónnak iránta érzett tisztelete?

### III.

Nos, ahhoz, hogy az ilyen és hasonló típusú ontológiai aggályainkat eloszlathassuk, lévén ezek ontológiai aggályok, mindenekelőtt a létezés fogalmát kell némileg tisztába tennünk. Először is meg kell tehát vizsgálnunk, hogy mit jelent, illetve mi mindent jelenthet a szó, amit használunk. Ehhez a továbbiak szempontjából leghasznosabb kiindulópontként egy Arisztotelész-től eredő disztinkció szolgálhat, amelynek legtömörebb szisztematikus kifejtését azonban Szent Tamás Sententia-kommentárjában találhatjuk meg:

"A Filozófus szerint többféle módon mondhatunk valamit létezőnek. Egyik módon, amelynek megfelelően a 'létező' fogalmát felosztjuk a tíz kategóriával. És ezen a módon a 'létező' predikátum valamilyen valóságosan meglévő dolgot /aliquid in natura existens/ jelöl, legyen az akár szubsztancia, mint például az ember, akár akcidens, mint például a szín.

Másik értelemben oly módon használjuk a 'létező' fogalmát, hogy az a kijelentés igazságát jelöli, melynek megfelelően azt mondjuk, hogy az állítás igaz, amikor azt jelöli, hogy van, arról szólva, ami van, és a tagadás akkor, amikor azt jelöli, hogy nincs, arról szólva, ami nincs. A 'létező' predikátum tehát ebben az értelemben a kompozíciót jelöli, melyet az összekötő és szétválasztó értelem /intellectus componens et dividens/ végez.

<sup>3</sup>Tarski-szemantika néven foglalom össze azokat a logikai-szemantikai elméleteket, melyek a tárgynyelvi szinguláris állítások (pl. 'Fa') igazságfeltételeit a metanyelven halmazelméleti fogalmakkal adják meg. ( $|Fa| = i \equiv e(a) \in e(F)$ , az állítás igaz akkor és csak akkor, ha az individuum-név referenciája eleme a predikátum extenziójának.) Ez tekinthető a modern elméletek standard típusának. A Goble-szemantikáról lásd L. F. Goble: "A Simplified Semantics for Modal Logic", Notre Dame Journal of Formal Logic, vol. XIV. N<sup>o</sup> 2., April 1973.

Mindaz tehát, ami létező az első módon, létező a második módon is, mivel mindarról, ami reális létezéssel bír /habet naturale esse in rebus/, igaz módon állítható, hogy van, mint például amikor azt mondjuk, hogy vannak emberek, vagy hogy vannak színek.

De nem minden, ami létező a második módon, létező az első módon. Hiszen a privációkról állítható, hogy vannak; ahogyan például a vakságról állítható, hogy van vakság, a vakság azonban mégsem létező, hanem inkább egy létező hiánya. Ezért a privációkat és a negációkat létezőknek mondjuk a második módon, de nem az első módon.

A 'létező' predikátumot eme két értelmezésnek megfelelően pedig kétféleképp állítjuk. Első módon véve ugyanis szubsztanciális predikátum, és arra a kérdésre felel, hogy 'mi ez?', a második módon véve azonban akcidentális predikátum, és arra a kérdésre felel, hogy 'van-e...?'.<sup>4</sup>

Az első értelemben tehát az, hogy "létezik", vagy hogy "létező", az aktuálisan és reálisan meglévő dolgok igaz predikátuma.<sup>5</sup> És ebben az értelemben az, hogy "létezik", hamis mindarról, ami nincs meg aktuálisan és reálisan.

De ezzel, hogy azt mondom: "mindarról, ami nincs meg aktuálisan", úgy tűnik, máris elköteleztem magam egy abszurditás, ti. a nem-aktuális dolgok, azaz nem-létezők létezése mellett, és így a fenti disztinkció értelmetlen. Quine híres mondása szerint ugyanis "létezni nem más, mint egy kötött változó értékének lenni",<sup>6</sup> a fönti mondatban pedig nem-létezők fölött kvantifikálok, azaz a kötött változó értékei nem-létezők.<sup>7</sup>

A válasz erre az lehet, hogy Quine mondása legalább annyira hamis, mint amennyire híres. Ugyanis mindaz, amire referálhatok, lehet egy kötött változó értéke. De referálhatok nem-létezőkre is. Ergo: Egy kötött változó ér-

<sup>4</sup>Lb. 2. d., 34. q., 1. a. 1.

<sup>5</sup>Az egzisztenciának, pontosabban az egzisztencia emez első értelmének predikátumként való kezeléséről és ennek kihatásáról az ontológiai istenérvre lásd Klima Gyula: "Szent Anzelm és az ontológiai istenérv", *Világosság*, 1983/12. sz. Az idézetben a "predikátum" terminus a szónak csak grammatikai, nem föltétlenül logikai értelmében szerepel: vö. 14. és 15. j.

<sup>6</sup>Lásd W. v. O. Quine: "On What There Is", in: From a Logical Point of View, Cambridge/Mass, 1961.

<sup>7</sup>A kérdéses mondatban ui. a kvantifikáció így hozható explicit alakra: minden x-re, amely x nincs meg aktuálisan és reálisan (azaz: amely x nem létezik), azon x-ről hamis az, hogy létezik, a létezés első értelmében. Ami (szándékolt értelmezésem szerint) ekvivalens ezzel: minden x-re, ha x nem létezik, akkor x-ről hamis, hogy létezik és némely x nem létezik.



téke lehet nem-létező. A felső tétel magától értetődő. Az alsó tételt illetően pedig, tudjuk jól, hogy igenis referálhatunk halott vagy születendő emberekre, akik pedig, a létezésnek mindkét fönti értelmében, nem-létezők. Miként Wittgenstein mondja:

"Amikor N. N. úr meghal, azt mondjuk, hogy meghal a név viselője, nem pedig azt, hogy meghal a referenciája. És értelmetlenség is lenne ezt mondani; mert ha a névnek nem lenne többé referenciája, akkor értelmetlen lenne ezt mondani: 'N. N. úr halott'."<sup>8</sup>

Némelyekről tehát igaz, hogy nem-létezők. Tehát vannak azaz léteznek — nem-létezők?! Míg az előbit most már talán hajlamosak vagyunk elfogadni, az utóbbit mégsem. Pedig úgy tűnik, ugyanazt jelentik.

A további világos beszéd érdekében tehát különbséget kell tennünk két, a modern logikai—filozófiai irodalomban általában (egyébként mint látni fogjuk, nem véletlenül) megkülönböztetés nélkül kezelt fogalom között, nevezetesen az egzisztenciális kvantifikáció és az egzisztenciális állítás fogalma között.

Egy egzisztenciálisan (vagy talán épp ebben a kontextusban helyesebb úgy fogalmazni: partikulárisan) kvantifikált nyitott mondat ("néhány dolog ilyen és ilyen", azaz "néhány x-re, x ilyen és ilyen") azt állítjuk, hogy a szóban forgó nyitott mondat az univerzumnak néhány, azaz legalább egy eleméről igaz. Egy egzisztenciális állítással ("ez és ez létezik"; "ilyen és ilyen dolgok léteznek"; "van olyan dolog, hogy az ilyen és ilyen") azt állítjuk, hogy az állításban szereplő deszignatív kifejezésnek ("ez és ez"; "ilyen és ilyen") megfelel valami a valóságban, azaz hogy nem igaz az, hogy nincs semmi, amit aktuálisan megjelölne. A szóban forgó deszignatív kifejezés lehet (1) individuum-név (pl. "Nessie létezik"); (2) meghatározott leírás (pl. "a loch-ness-i szörny létezik"); (3) meghatározatlan leírás (pl. "vannak víziszörnyek"). Ez utóbbi szemantikai kategóriáról — mivel a standard szemantikában nem szerepel — annyit, hogy értelmezésem szerint egy meghatározatlan leírás, éppúgy, mint a meghatározott leírás, egy nyitott mondatból képzett referáló kifejezés, ámde azzal a különbséggel, hogy itt nincs kikötve a referencia szingularitása. Ily módon a meghatározatlan leírás a változók kategóriájába tartozik: egy olyan individuum-változó, mely értékeit abból a halmazból veszi, melynek elemeiről a megfelelő nyitott

<sup>8</sup>Wittgenstein: Philosophical Investigations, Oxford 1963, I. § 40. Amint ezt P. T. Geach idézi a "Form and Existence" c. cikkében, in: God and the Soul, London 1969, 58—59. o.

mondat igaz.<sup>9</sup> Így például a "víziszörnyek" kifejezés a "vannak víziszörnyek" állításban az egyes víziszörnyeket kell hogy jelölje. Ennek megfelelően, a "vannak víziszörnyek" kijelentés így elemezhető: nem igaz az, hogy nincs egyetlen aktuális dolog sem, amit a "víziszörnyek" meghatározatlan leírás<sup>10</sup> megjelölne. Viszont ez csakis olyasmit jelölhet meg, amiről igaz, hogy az egy víziszörny. Tehát a "víziszörnyek" kifejezés akkor és csak akkor jelöl meg valami aktuális dolgot, azaz akkor és csak akkor felel meg neki valami a valóságban, ha némely dologról igaz, hogy az egy víziszörny. Tehát ebben az esetben ugyanannak a kijelentésnek a "kvantifikációs" és "exisztenciális" elemzése — ekvivalens. És ez a helyzet minden olyan meghatározatlan leírás esetében, amelyre igaz az, hogy azon dolgok halmaza, amelyről a megfelelő nyitott mondat aktuálisan igaz (melyből tehát a meghatározatlan leírás az értékeit veszi), nem nem-üres része a nem-aktuális dolgok halmazának.<sup>11</sup> Ez azonban nem az összes eset. Nem ez a helyzet ugyanis a "némely dolog nem létezik", illetve a "vannak, azaz léteznek nem-létezők" állítások esetében. Az első inkább a kvantifikációs, a második inkább az egzisztenciális elemzést sugallja. De mivel ezek, az esetek jó részében, ekvivalensek, hajlamosak vagyunk itt is egy kalap alá venni ezeket az állításokat. Ebben az esetben azonban a kvantifikációs elemzés szerint föltétlenül igazat, az egzisztenciális szerint vagy hamisat, vagy pedig igazat állítunk, attól függően, hogy a "nem létezik", illetve "nem-létező" kifejezéseket milyen értelemben vesszük bennük.

Azt ugyanis, hogy "létezik", az idézett arisztotelészi—tamási disztinkció értelmében kétféleképpen állíthatjuk: amiről az első értelemben igaz módon állítható, hogy létezik, vagy hogy létező, az valami reális természeti létezéssel bíró dolog, mint amilyenek az emberek, fák vagy kövek; amiről viszont csak a második módon állítható, hogy létező, az nem valami ön-

<sup>9</sup>A meghatározatlan leírások, vagy más néven szűkített változók formálisan exakt kezeléséhez lásd Klima Gyula: "The Square of Opposition, Common Personal Supposition and the Identity Theory of Predication within Quantification Theory", megjelenés előtt. E cikk anyaga rövidített formában megtalálható magyarul a "Modernorum Logica Modernorum" c. tanulmányomban, a Tertium Non Datur (az ELTE BTK Szimbolikus Logikai Tanszékcsoport kiadványa) 3. számában.

<sup>10</sup>Pontosabban az 'x.x egy víziszörny': meghatározatlan leírás.

<sup>11</sup>E tétel formálisan exakt megfogalmazását és bizonyítását lásd Klima Gyula: "Existence, Quantification and the Mediaeval Theory of Ampliation", *Doxa* 9., 83—112. o. Magyarul: a 9. jegyzetben említett tanulmányomban.

álló, természetes létezéssel bíró reális dolog, mégis valami, amire valami módon referálhatunk, nevezetesen a reális létezőknek valamilyen aktuálisan fennálló állapota vagy viszonya, és így valami aktuális dolog, mely megfelel a kifejezésnek, amellyel referálunk rá.

Nevezzük mármost mindazokat, amik létezők az első módon, aktuális és reális dolgoknak, azokat, amik létezők a második módon, aktuális dolgoknak, és végül azokat, amik csak a második módon létezők, pusztán aktuális dolgoknak. Ez utóbbiakra klasszikus példa a vakság, amely egy reális és aktuális létezőnek, például egy embernek az aktuális állapota, amely azonban maga nem rendelkezik olyan aktuális természeti létezéssel, mint maga az ember.

Nos tehát: a fönti problematikus állítások, nevezetesen hogy némely dolog nem létezik, illetve hogy vannak, azaz léteznek dolgok, amelyek nem léteznek, a kvantifikációs elemzés szerint föltétlenül, azaz a "létezik" mindkét értelmének megfelelően, igazat állítanak, és így, mivel az első állítás sugallja egyértelműbben ezt az elemzést, hajlamosabbak vagyunk azt elfogadni igaznak. Az ugyanis, hogy némely dolog nem létezik, azaz, hogy némely  $x$ -re nézve  $x$  nem létezik, vagy annyit jelent, hogy bizonyos dolgok, az  $x$  változó bizonyos értékei, amelyekre egyértelműen referálhatunk, nem rendelkeznek aktuális és reális létezéssel, azaz nem léteznek a "létezik" első értelmében, mint pl. a halottak vagy a vakság; vagy pedig annyit, hogy bizonyos dolgokról nem igaz az sem, hogy léteznének a "létezik" második értelmében, tehát a rájuk referáló kifejezésnek nem felel meg semmi aktuális dolog: ti. sem egy reális létező, mint pl. egy ló, sem pedig reális létezők valamilyen aktuális állapota vagy viszonya, mint pl. a vakság, vagy Platónnak Szókratész iránti tisztelete stb. De az is igaz, hogy némely dolog nem létezik az első értelemben, pl. a halottak vagy a vakság, és az is, hogy némely dolog nem létezik a második értelemben sem, pl. a halottak.

Ugyanezek a problematikus állítások azonban az egzisztenciális elemzés szerint, a "létezik" értelmezésének megfelelően, vagy igazat, vagy hamisat állítanak. Ezt az elemzést sugallja inkább az az állítás, mely szerint léteznek nem-létezők, azaz némely nem-létező létezik.

Mivel ebben az állításban a létige kétszer szerepel (először állítmányként, másodszer a grammatikai alanyba bújtatva), és azt két értelemben vehetjük, az állítást magát négyféleképpen érthetjük. Mármost nyilvánvaló, hogy abban a két értelmezésben, amelyben az alany és az állítmány a létige ugyanazon értelmét használja föl, az állítás ellentmondásos, tehát nem lehet igaz. Abban az értelmezésben, amelyben az állítmány az első, az alany pedig a második értelemben szerepel, az állítás hamis: így ugyanis azt ál-

lítja, hogy nem-létező, nem-aktuális dolgok reális létezéssel rendelkeznek, ami természetesen hamis. Végül abban az értelmezésben, amelyben az alany az első, az állítmány pedig a második értelmezésben szerepel, az állítás igaz, mert minden nem-reális, de aktuális létező aktuális, azaz a rá referáló kifejezés valóságos megfelelője.

. Problemátikus állításaink tehát az egzisztenciális elemzésben adódó négy lehetséges értelmezés közül háromban hamisak; így nem csoda, ha azt a megfogalmazást, mely ezt az elemzést sugallja, hajlamosak vagyunk elutasítani, tehát nem fogadjuk el igaznak, hogy vannak, azaz léteznek nem-létezők.

És ez a magyarázata annak, hogy míg Quine tézisének cáfolata nyomán hajlamosak voltunk elfogadni, hogy némely dolog nem létezik, addig vonakodtunk elfogadni, hogy vannak olyan dolgok, amelyek nem léteznek, jóllehet első pillantásra a két állítás ugyanazt jelenti. Úgy tűnhetett ugyanis, hogy minden "némely dolog ilyen és ilyen" alakú mondat salva veritate fölcserélhető egy "vannak, azaz léteznek ilyen és ilyen dolgok", vagy egy "ilyen és ilyen dolgok léteznek" alakú mondattal. De láttuk, hogy ez éppen a "némely dolog nem létezik" és a "léteznek nem-létezők", ill. "a nem-létezők léteznek" mondatok esetében nem igaz.

De egy megrögzött Quine-követő, úgy tűnik, még mindig ellenünk vetheti, hogy egész eddigi fejtegetésünk egy ki nem mondott, hibás következtetésen alapult, és így az e fejtegetésekben fölállított disztinkciók értelmetlenek, tehát nem haladtunk előre egy tapodtat sem előzetes ontológiai aggályaink szétoszlatásában.

Amikor ugyanis azt mondtuk: "tudjuk jól, hogy igenis referálhatunk halott vagy születendő emberekre, akik a létezésnek mindkét értelmében nem-létezők", akkor a következő módon okoskodtunk: a "nem-létező", illetve "halott" kifejezésekkel nem referálhatok létezőkre, tehát ezekkel nem-létezőkre referálok. Ez az okoskodás viszont természetesen hibás: abból ugyanis, hogy valamit nem csinálhatok meg ezzel és ezzel, nem következik, hogy tehát nem ezzel és ezzel csinálom meg, hiszen lehetséges, hogy egyszerűen nem csinálom meg azt a valamit semmivel. Így tehát nem arról van szó, hogy amikor olyan kifejezéseket használok, amelyek nem referálnak egyetlen létezőre sem, akkor ezekkel nem-létezőkre referálok, hanem hogy akkor egyáltalán nem referálok semmire. Ez viszont azt jelenti, hogy egy egzisztenciálisan, vagy ha úgy tetszik partikulárisan kvantifikált nyitott mondat akkor és csak akkor igaz, ha a neki megfelelő egzisztenciális állítás is igaz. Így tehát értelmetlen különbséget tennünk egzisztenciális vagy partikuláris kvantifikáció és egzisztenciális állítás között. De így érvényben van az ellenvetés az

arisztotelészi—tamási disztinkcióval szemben, mely szerint a disztinkció elfogadásával egy abszurditás mellett kötelezzük el magunkat. Tehát úgy tűnik, valóban egy tapodtat sem haladtunk előre.

Az ellenvetésre a következő módon válaszolhatunk: az ellenvetésben kifogásolt következtetési séma természetesen valóban nem érvényes. Egy további föltevással azonban azzá tehető, és esetünkben van ilyen föltevés, mely ráadásul igaz is.

Abból ugyanis, hogy valamit nem csinálhatok meg ezzel és ezzel, annak föltevésével, hogy megcsinálom ezt a valamit, következik, hogy nem ezzel és ezzel csinálom meg; tehát abból, hogy olyan kifejezésekkel, amelyekkel nem referálhatok létezőkre, annak föltevésével, hogy e kifejezésekkel egyáltalán referálok valamikre, igenis következik, hogy nem-létezőkre referálok. Azt pedig, hogy az ilyen kifejezésekkel is ténylegesen referálunk valamikre, a következőképp láthatjuk be: amire egy állításban szereplő referáló kifejezés referál, arról szól az állítás; így ha egy állításban a kérdéses kifejezés semmire sem referál, akkor az állítás semmiről sem szól; így tehát két különböző állítás, amelyben a megfelelő kifejezések semmire sem referálnak, egyaránt semmiről sem szólnak. Tehát semmi értelme azt mondani, hogy az egyik másról szól, mint a másik, és így semmi értelme pl. azt mondani, hogy a Sherlock Holmesról szóló állítások másról szólnak, mint az Hercule Poirot-ról szóló állítások. De jól tudjuk, hogy ez nem így van. Ily módon az a föltevés a hibás, amely szerint ezek semmiről sem szólnak: Tehát a bennük szereplő nevek valamikre referálnak. De nem referálnak létezőkre. Tehát nem-létezőkre referálnak. Tehát nem-létezőkre lehet referálni. Így elfogadható az állítás, hogy némely dolog nem-létező, azaz, némely  $x$ -re nézve  $x$  nem létezik. Ebből azonban, mint láttuk, nem föltétlenül következik, hogy vannak, azaz léteznek nem-létezők. Tehát értelmes a különbségtevés partikuláris kvantifikáció és egzisztenciális állítás között. Tehát nincs aláásva az arisztotelészi—tamási disztinkció sem. Tehát mégiscsak haladtunk előre valamit.

Most hát, hirtelen támadt kétségeinket eloszlatva, vegyük szemügyre még egyszer az arisztotelészi—tamási disztinkciót, hogy ennek segítségével végre eloszlathassuk előzetes ontológiai aggályainkat, melyek egyébként akadályoznák a szóban forgó művek megértését, és lehetetlenné tennék a bennük foglalt állítások komolyan vételét is. (Hiszen végül is nem vehetünk komolyan olyan állításokat, amelyek legjobb tudomásunk szerint nem-létezőkről szólnak, ahogy pontosan ugyanebben az értelemben nem vesszük komolyan a mítoszok állításait sem: elfogadjuk, hogy ezt és ezt bizonyos emberek így és

Így gondolták, de föl sem vetődik bennünk, hogy ez esetleg így és így van, vagy hogy ennek egyáltalán köze lehet ahhoz, ami van. Ezzel az attitűddel válik a filozófiatörténet pusztá doxográfiává.) Aquinói Szent Tamás leírásában az, hogy valami "létező", az első értelemben véve (1) azt jelöli, hogy amiről állítjuk, az reális, természeti létezéssel rendelkezik; (2) igaz minden reális és aktuális létezéssel rendelkező dologra, így szubsztanciákra és akcidensekre egyaránt, de nem igaz pl. a privációkra; (3) a dolgok szubsztanciális predikátuma, és arra a kérdésre felel, hogy "mi ez?". A második értelemben véve (1') a kijelentés igazságát, illetve a kompozíciót jelöli; (2') igaz mindarra, amire igaz az első értelemben, de igaz a privációkra és negációkra is; (3') a dolgok akcidentális predikátuma, és arra a kérdésre felel, hogy "van-e ilyen és ilyen?".

Nos tehát, miután megkülönböztettük az egzisztenciális kvantifikációt az egzisztenciális állítástól, e megkülönböztetésnek megfelelően ugyanazon mondatok kétféleképp elemezhetők; de ezenfelül maguk az egzisztenciális állítások is kétféleképp elemezhetők, a "létezik" itt megkülönböztetett kétféle értelmének megfelelően, amint erre az előbbieken példát is láthattunk.

De talán mégsem elég világos a megkülönböztetés tagjainak Szent Tamás által adott leírása: végül is mit kell értenünk azon, hogy az, hogy valami létező, "a kijelentés igazságát, illetve a kompozíciót jelöli", vagy mit kell értenünk a (3) és (3') pontokban foglaltakon?

Az első kérdés megválaszolásához tudnunk kell, hogy az egyszerű szubjektum—predikátum szerkezetű állítások elemezhetők a létezés fogalmára való hivatkozással is, azaz igazságföltételeik megadhatók oly módon is, hogy ebben a létezés fogalma elsődleges szerepet kapjon. Ebben az elemzésben mindenképp föltételezzük, hogy a szubjektum és a predikátum radikálisan más szerepet tölt be: a szubjektum szerepe a referálás, az, hogy kijelölje azt az individuumot, amelyről az állítás szól, a predikátum szerepe az attribuálás, az, hogy az állítás révén a szubjektum által kijelölt individuumnak tulajdonítsa az általa megjelölt tulajdonságot. Az elemzés szerint egy szubjektum—predikátum szerkezetű állítás attól igaz, hogy a szubjektum által kijelölt individuumban megvan (inest, inhaeret) a predikátum által megjelölt tulajdonság, azaz hogy a predikátum által megjelölt, a kérdéses individuumhoz tartozó partikuláris tulajdonság ténylegesen létezik. Így például, a "Szókratész fehér" állítás ezen elemzés szerint attól igaz, hogy Szókratészben megvan a fehérség tulajdonsága (albedo inest, inhaeret Socrati), azaz Szókratész fehérsége létezik (albedo Socratis est). A predikátumnak tehát az a szerepe, hogy megjelöljön egy individuális tulajdonságot,

jelen esetben Szókratész fehérségét. De a "fehér" terminus önmagában, ugyanígy, megkülönböztetés nélkül jelöli minden egyes fehér dolog aktuális, és minden potenciálisan fehér dolog potenciális fehérségét. Egy adott szubsztancia individuális fehérségét nevezzük a "fehér" terminus egy "szignifikátumának". Azt a relációt, illetve hozzárendelést pedig, amelynek révén e terminushoz egyes szignifikátumai hozzárendelődnek, a terminus "szignifikációjának", azaz a terminus jelentésének.<sup>12</sup>

Egy szubjektum—predikátum szerkezetű állításban tehát a szubjektum kijelöl egy individuumot, a predikátum megjelöli valamely szignifikátumát, ami pedig végül is e két terminusból állítást alkot, az a kopula. A kopula szerepe kettős: egyrészt létrehozza a két terminus kompozícióját, melynek révén a két terminus együttese kijelöli a predikátum egy meghatározott szignifikátumát, nevezetesen azt, amely a szubjektum által megjelölt individuumhoz tartozik, másrészt állítja az ily módon kijelölt szignifikátum létezését, azaz az állítás igazságát, hiszen ezen elemzésben éppen eme szignifikátum létezése az, ami az állítást verifikálja.<sup>13</sup>

De nyilvánvalóan nem mondhatjuk minden igaz állítás esetében, hogy ami az állítást verifikálja, az a predikátum megfelelő szignifikátumának létezése, a létezés első értelmében. Ha ugyanis ezen elemzésnek megfelelően például azt mondanánk, hogy valamire nézve attól igaz, hogy élő, hogy van benne élet, ezt úgy értve, hogy az "élő" predikátum benne megjelölt szignifikátuma létezik, méghozzá a létezés első értelmében, akkor azt is el kellene fogadnunk, hogy az "élettelen" predikátum, amely azt jelöli, hogy valamiben nincs élet, csak akkor lehet igaz valamire, ha ebben a valamiben az "élő" predikátum szignifikátuma nem létezik, méghozzá, a létezésnek ugyanazon értelmében. De így, mivel az "élettelen" predikátum szignifikátumának létezése nem más, mint az "élő" predikátum szignifikátumának nem-létezése, nyilvánvaló, hogy az "élettelen" predikátum szignifikátuma nem létezhet ugyanabban az értelemben, mint amelyben nem létezik az "élő" predikátumé, hiszen semmi sem lehet létezés és nem-létezés ugyanabban (ti. az első) értelemben. És ugyanez a helyzet minden egyéb privatív oppozícióban álló terminuspár esetében.

<sup>12</sup>Erről részletesebben lásd Klima Gyula: "Aquinói Tamás a szavak jelentéséről", Magyar Filozófiai Szemle, 1984/3—4. sz.

<sup>13</sup>Végső soron hasonló, de sokkal "tapogatózóbb jellegű" rekonstrukcióját nyújtja Arisztotelész predikáció-elméletének Mohan Matthen "Greek Ontology and the 'Is' of Truth" c. cikkében (Phronesis, vol. XXVIII. N<sup>o</sup> 2., 1983).

Nem lehetséges tehát, hogy az állításban szereplő kopula minden esetben az első értelemben tulajdonítson létezést az állítás által kijelölt individuális tulajdonságnak. De ez természetesen lehetséges a második értelemben, hiszen így a szóban forgó tulajdonságnak nem tulajdonít reális létezést, csak azt állítja, hogy a szubjektum által kijelölt individuum aktuálisan rendelkezik eme tulajdonsággal. Így teremt tehát kapcsolatot ez az elemzés a létezés, az igazság és a valóságnak való megfelelés (korrespondencia) fogalmai között: egy szubjektum—predikátum szerkezetű állítás akkor és csak akkor igaz, ha a predikátumnak a szubjektum által jelölt individuumhoz tartozó szignifikátuma létezik, azaz az e szignifikátumra referáló kifejezésnek megfelel valami a valóságban, ti. a reális dolgok valamilyen aktuálisan fennálló állapota vagy viszonya.

Így tehát világos a válasz az első két kérdésre: a "létezik" (est) igének ugyanazt az értelmét involválja az, ha (explicit vagy implicit) kopulaként a terminusok kompozíciójára, illetve az állítás igazságának a jelölésére használjuk, és az, ha abszolút állítmányként valaminek az aktuális fennállását, illetve meglétét jelöljük vele. És így világos a válasz a második kérdésre is: a létigének ezt az értelmét fölhasználva válaszolhatunk a "van-e?" kérdésre, hiszen a létige ebben az értelemben azt állítja, hogy egy nyelvi kifejezésnek megfelel valami a valóságban. És mivel az, hogy ez így van-e, esetleges, ezért a létige, illetve a belőle származtatott participium ebben az értelemben akcidentális predikátum.<sup>14</sup> A másik értelemben viszont a "létező" participium bármely reális dolog legáltalánosabb fogalmát jelöli, tehát, mint ilyen, megfelelő válasz a "mi ez?" kérdésre. És mivel esszenciális predikátum az, ami nem válhat hamissá egy dologról a dolog pusztulása nélkül, a "létezik", illetve "létező" ebben az értelemben esszenciális predikátuma bármely létezőnek.<sup>15</sup>

E disztinkció szerint tehát ami létező a második értelemben, nem föltétlenül létezik az első értelemben: ha megkérdezzük tőlünk, hogy hány reális és aktuális létező van az univerzumban, akkor nem kezdhetjük úgy a számolást, hogy "Platón — egy, Szókratész — kettő, a köztük levő hasonlóság — három...", azon az alapon, hogy Platón és Szókratész hasonlítanak egymáshoz; de ugyanezen az alapon mondhatjuk azt, hogy Platón és Szókratész hasonlósága aktuálisan fennáll, és így azt a létezőkhöz számíthatjuk a "létező" második értelmében.

<sup>14</sup>A "predikátum" szó pusztán grammatikai, nem pedig logikai értelmében.

<sup>15</sup>Itt viszont természetesen a szó logikai értelmében is.



De az előzőekben, az egzisztenciális állítás és az egzisztenciális kvantifikáció megkülönböztetésekor láthattuk, hogy referálhatunk olyasmikre, és kvantifikálhatunk olyasmik fölött is, amik nem léteznek a "létező" eme második értelmében sem.

Logikai univerzumunk tehát e disztinkciók nyomán három, "egymásba skatulyázott" halmazból áll. A legtágabb halmaznak eleme mindaz, amire referálhatunk, legyen az létező, elmúlt, jövődő, elképzelt, kitalált, álmodott, pusztán lehetséges dolog. A következő, szűkebb halmazba tartozik mindaz, ami létezik a második, és végül a legszűkebb halmazba tartozik mindaz, ami létezik az első értelemben. Ez utóbbiak alkotják szigorú értelemben a valóságos világot, míg az előbbieket csak abban a derivált értelemben, hogy ezek az utóbbiaknak aktuálisan fönnálló állapotai és viszonyai.

De ezzel a tágas logikai univerzummal nem kötelezzük el magunkat valami módon mindenféle lehetséges nem-létező zavarbaejtően tarka és irreális populációja mellett? Nem kell-e így azt mondanunk, hogy mivel némely dologra igaz az, hogy pusztán elképzelt dolog, ahogyan például egy kentaur is egy pusztán elképzelt dolog — ezért némely dologról igaz, hogy kentaur? Azt kell esetleg mondanunk, hogy noha eszerint (a kvantifikációs elemzés értelmében) el kell fogadnunk, hogy némely dolog kentaur, de (az egzisztenciális elemzés értelmében) el kell utasítanunk, hogy vannak kentaurok, tehát hogy noha nincsenek kentaurok, valami módon mégiscsak megtalálhatók univerzumunkban?

Természetesen nem. A kvantifikációs és egzisztenciális elemzés ugyanis (mint már mondtuk) csak olyan állítások esetében ad különböző eredményt, amikor az állításban involvált nyitott mondat — jelentéséből adódóan — csakis olyasmikre lehet igaz, amik nem-léteznek (a "létező" második értelmében sem), mint pl. az "x nem-létező", "x halott", "x kitalált személy", "x pusztán lehetséges" stb. nyitott mondatok. De nem ez a helyzet az "x egy kentaur" nyitott mondat esetében: a "kentaur" predikátum arra igaz, ami aktuálisan rendelkezik az e predikátum által megjelölt partikuláris tulajdonsággal; de tudjuk, hogy egyetlen létező sem rendelkezik ezzel a tulajdonsággal (a "kentaursággal"), és azt is tudjuk, hogy egyetlen nem-létező sem rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, hiszen ha rendelkezne vele, létező volna, mivel nem lehetséges, hogy valami egyszerre kentaur és nem-létező legyen. Nem fogadhatjuk el tehát, hogy némely dolog, vagy akár némely nem-létező — kentaur. Amikor tehát azt mondjuk, hogy egy kentaur pusztán elképzelt dolog, ezt nem érthetjük úgy, hogy ebben az állításban az "egy kentaur" kifejezéssel egy kentausra referálunk, amely történetesen egy pusztán

elképzelt dolog (és ezért igaz az állítás), de érthetjük úgy, hogy az "egy kentaur" kifejezés ebben az állításban (nem jelentéséből adódóan, hanem de facto) egy pusztán elképzelt dologra, egy nem-létezőre referál, ami viszont, mint láthattuk, nem jelentheti azt, hogy tehát egy nem-létezőre igaz, hogy ez kentaur, hanem inkább azt kell jelentenie, hogy ez a kifejezés egy nem-létezőre referál, amely, ha léteznék, kentaur lenne.

Amikor tehát azt mondjuk, hogy logikai univerzumunknak eleme mindaz, amire referálhatunk, legyen az bármely nem-létező, elmúlt, jövődő vagy pusztán elképzelt dolog, nem szabad magunkban azt a hamis képet dédelgetnünk, hogy ez a logikai univerzum egy olyan tágas térség, amelyben a reális dolgokon, kutyákon, lovakon, csillagokon stb. kívül megtalálható még az összes tündér, nimfa, sárkány és hasonlók is. A referálás aktusa ugyanis mindig valamilyen kontextusban zajlik le, e kontextustól függően más és más módokon. A középkori logikusoktól kölcsönözve a terminust, azt mondhatjuk, hogy egy referáló kifejezés egy állításban ampliatív kontextusban van, ha az állítás igazságföltételeinek megadásában a benne szereplő terminusok jelentéséből adódóan hivatkozunk kell nem-aktuális dolgokra is. Így tehát, noha ampliatív kontextusokban referálhatunk nem-létezőkre, azonban természetesen nem minden kontextus ilyen, és általában nem ilyen az egzisztenciális, azaz partikuláris kvantifikáció kontextusa sem. A "nem-létező" terminus viszont ilyen kontextust teremt. A "nem-létező" terminussal ugyanis, jelentéséből adódóan, csakis olyasmire referálhatok, ami nem létezik. Így például, ha elképezelek egy sárkányt, de oly élenken, hogy meg is ijedek tőle, magamhoz térve a "nem-létező" terminussal sikeresen referálhatok rá, ha azt mondom: "egy nem-létezőtől ijedtem meg"; de nem így van, ha azt mondom: "egy sárkánytól ijedtem meg", csak akkor, ha azt mondom: "egy elképzelt sárkánytól ijedtem meg". Az általam elképzelt sárkányról ugyanis igaz, hogy nem-létező, de erről a nem-létezőről nem igaz, hogy egy sárkány, csak az, hogy egy elképzelt sárkány. Tehát ugyanarra a nem-létezőre, ti. az általam elképzelt sárkányra sikeresen referálhatok a "nem-létező" terminussal, de ampliatív kontextuson kívül nem referálhatok sikeresen a "sárkány" terminussal.<sup>16</sup>

Tehát, noha elfogadjuk, hogy némely dolog nem-létező (mivel a "nem-létező" terminus ampliatív kontextust teremt), és azt is, hogy sárkányok nem léteznek, mégsem kell elfogadnunk, hogy némely dolog, vagy akár némely nem-

<sup>16</sup>Ampliatív kontextust persze nemcsak egyetlen állítás jelenthet, hanem tágabb szövegösszefüggés is, például egy mese. Lásd ehhez a 9. és 11. jegyzetben említett tanulmányaimat.

létező — sárkány. És így, noha azt mondjuk, hogy logikai univerzumunknak eleme mindaz, amire referálhatunk (akár ampliatív kontextusban is), ezzel mégsem kötelezzük el magunkat a nem-létezők bizarr menaszériája mellett.

Az ampliatív és nem-ampliatív kontextusok megkülönböztetésével tehát ez a kellemetlenség sem zavarja immár ama fogalmi apparátus használatát, melynek segítségével előzetes ontológiai aggályainkkal most már valóban leszámolhatunk, s így végre komolyan vizsgálat alá vehetjük Aquinói Szent Tamás gondolatmenetét és érveit.

#### IV.

1. Első számú aggályunkat voltaképpen már elintéztük. Különbséget téve a kvantifikációs és egzisztenciális elemzés között, láthattuk, hogy az előbbi sugalló "némely dolog nem létezik" állításból nem következethetünk az utóbbit sugalló "léteznek nem-létezők" állításra. De ugyanezen az alapon könnyen belátható az is, hogy ez utóbbi állítástól csak logikai bukfencek sorozatával juthatunk el a "némely dolog, amely létezik, nem létezik" állításhoz.

2. A másodikra mindenekelőtt azt kell felelnünk, hogy meglehetősen kétséges föltevésből indul ki: ugyanis — egy közismert tamási disztinkciót fölhasználva — ami egyszerű quo ad nos, azaz számunkra, nem föltétlenül egyszerű secundum se, azaz magában véve; és fordítva. Ha ugyanis egyszerűnek azt vesszük, ami más fölépíthet, de más őt nem építheti föl, akkor nyilvánvaló, hogy ebben az értelemben egyszerű fogalomnak nem föltétlenül felel meg egy ugyanezen értelemben egyszerű létező. Persze más a helyzet, ha egyszerű fogalomnak azt vesszük, aminek egy egyszerű létező felel meg, miként azt a maxima alátámasztása implikálni látszik. Ebben az esetben viszont a föntiekben kifejtett arisztotelészi—tamási disztinkció fölhasználásával könnyen belátható, hogy a tudományos elméletek keretein belüli fogalom-redukciók nem zúzzák szét föltétlenül a tamási, vagy általában az "arisztoteliko-skolasztikus" ontológiát, hanem csak olyan módosításokat eredményeznek rajta, amelyeneket egymással folytatott disputáik közben maguk a skolasztikusok is végrehajtottak. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy nevezzük egyszerű létezőknek azokat, amik létezők a "létező" első értelmében, nem egyszerű létezőknek pedig azokat, amik csak a "létező" második értelmében létezők (hiszen ezek nem mások, mint az előbbiek aktuálisan fönnálló állapotai vagy viszonyai), akkor azt mondhatjuk, hogy például a hő, illetve meleg fogalmának redukciója mindössze azt eredményezi, hogy a test melegségét

nem tekintjük az első, hanem csak a második értelemben vett létezőnek. Ámde ez így pontosan olyan típusú redukció, mint amilyenek révén Tamás nem sorolja a reális létezők közé a privációkat, negációkat vagy bizonyos relációkat (megkülönböztet ugyanis reális és nem-reális relációkat, relationes reales vs. rationis néven), vagy pl. amilyenek révén Occam védi az általa egyébként Arisztotelész igazi doktrínájaként előadott tézist, mely szerint reális létezők csak a szubsztancia és a minőség genuszában vannak. Ily módon tehát az effajta fogalom-redukciók csak azt eredményezik, hogy másképp értelmezzük valamilyen partikuláris létező ontológiai státusát, tehát csak abban a kérdésben eredményeznek különbséget, hogy az adott dolgot a létezőknek melyik értelemben vett csoportjába soroljuk. Ez azonban nem teszi értelmetlenné, sőt szükségessé teszi eme csoportok megkülönböztetését, aminek segítségével értelmes viták folytathatók a partikuláris kérdésekben, különösen, ha vannak jó kritériumaink annak megítélésére, hogy ezt vagy azt hová soroljuk.

Nos, a fentebbiekből egy ilyen kritérium máris kiolvasható: azt mondtuk, hogy legyen egyszerű létező az, ami létezik a szó első értelmében, azaz ami reális létező, továbbá, hogy egyszerű fogalom az, amelynek egyszerű létező felel meg. Ha mármost az egyszerű fogalmat tovább karakterizáljuk, úgy hogy egyszerű fogalomnak azt tartjuk, amely nem redukálható más fogalmakra (a "redukálható" terminus bizonyos, tovább specifikálandó értelmében), akkor azt kapjuk, hogy reális létező az, amelynek fogalma nem redukálható. Ez a kritérium hozza explicit alakra azt az intuíciót, amelynek alapján azt mondjuk, hogy mivel a test melege "valójában" nem más, mint részecskéinek átlagos mozgási energiája (mely fogalom nyilvánvalóan tovább redukálható), ezért ez nem tekinthető reális dolognak, hanem csupán reális dolgok aktuális állapotának.

Egy másik általános kritérium lehet az, amely szerint reális létező az, amelynek reális keletkezése, illetve pusztulása van, azaz, amely létrejöttékor létezést nyer, pusztulásakor pedig létezést veszít (a létezés első értelmében), amelynek tekintetében tehát reális változásról beszélhetünk.<sup>17</sup> Azt mondhatjuk ugyanis, hogy egy szubjektum valamiféle változáson megy keresztül minden olyan esetben, amikor valami, ami korábban igaz volt róla,

<sup>17</sup>Occam éppen ezt a kritériumot használja föl a következő érvelésben: "Továbbá, ha a reláció azonos lenne fundamentumával, és a fundamentumhoz vezet mozgás, miként a fehérséghez vezet mozgás, akkor a relációhoz vezet mozgás, ami ellentmond annak, amit a Filozófus a Fizika V. könyvében mond." Occam: Summa logicae, Pars I., cap. 54., St. Bonaventure, N. Y. 1974, 178. o.

hamissá válik, vagy fordítva. De semmiképp nem tekinthetünk minden ilyen "változást" valódi változásnak: lényeges különbség van ugyanis pl. aközött, ha Theaitétosz úgy lesz egyenlően magas Szókratésszal, hogy Theaitétosz meg-nő, és aközött, ha úgy, hogy Szókratész veszít a magasságából. Azt mondjuk, hogy míg az első esetben csak Theaitétosz változott meg, Szókratész pedig nem, addig a másodikban épp fordítva. Pedig mindkét esetben az történt, hogy ami korábban hamis volt Theaitétoszról, ti. hogy egyenlően magas Szókratésszal, az igaz lett rá. De az első esetben ez úgy történt, hogy Theaitétosz-nak egy reális tulajdonsága megváltozott, ti. a magassága, a második esetben viszont nem. Az első esetben az történt, hogy a pl. "150 cm magas" predikátum szignifikátuma Theaitétoszban, azaz Theaitétosz partikuláris magassága megszűnt létezni (a létezés első értelmében, mivel e kritérium szerint Theaitétosz aktuális magassága egy reális létezéssel rendelkező dolog), és létrejött egy másik, pl. a "165 cm magas" predikátum szignifikátuma, Theaitétosz újabb partikuláris magassága. (Persze, közben létrejött és elpusztult sorra az összes "közbeeső" magassága is. Így tehát, ha Theaitétosz növekedése folytonos, akkor ez azt jelenti, hogy Theaitétosz növekedése során végtelen sok reális létező keletkezett és pusztult el. Ily módon aki ezt a konklúziót abszurdnak találja, ebből érvelhet "visszafelé" is Theaitétosz magasságának reális volta, vagy növekedésének reális változás volta ellen.<sup>18</sup> De ez az ellenvetés is megválaszolható, ha észrevesszük, hogy Theaitétosz magassága sosem szűnt meg létezni, csak szukcesszíve más és más partikuláris magasságokkal lett azonos. Ha tehát reális változásnak vesszük azt is, ha egy reális akcidens ily módon változik, elkerülhetjük a fönti kényelmetlen konklúziót. Azonban most abból indultunk ki, hogy Theaitétosz növekedése reális változás, méghozzá abban az értelemben, hogy ennek során új partikuláris magassága jön létre, a létezés első értelmében.) Amikor tehát Theaitétosz eléri ugyanazt a magasságot, mint Szókratész, akkor létrejön az egyenlőségük is, azonban csak a létezés második értelmében. Ez ugyanis csak

<sup>18</sup> Occam mindenesetre hasonló alapokon érvel a fundamentumuktól különböző reális relációk létezése ellen: "Továbbá, ha lenne ilyen dolog, akkor valahányszor az történnék, hogy idelenn egy számár odábbmegy, mindannyiszor az következne, hogy az összes égitest reális változáson menne keresztül, és valami új reális formát venne föl, mivel más lenne a távolságuk most, mint korábban, és ha a távolság reális dolog lenne, akkor a korábbi reális távolság ténylegesen elpusztulna, s átadná helyét az újnak. Továbbá, ebben az esetben egy adott testben végtelen sok dolog lenne. Bizonyítás: mivel a test egy másik test bármely részétől reális távolságra van. De a másik testnek végtelen sok része van. Tehát ebben a testben végtelen sok, a másik test végtelen sok részétől való távolság van." I. m. 159. o.

annyit tesz, hogy ezután aktuálisan fönáll az a helyzet, hogy Szókratész magassága egyenlő Theaitétosz magasságával, de ez nem jelenti azt, hogy létrejött egy újabb reális létező, ti. Szókratész és Theaitétosz magasságának egyenlősége. Ha ugyanis ez az egyenlőség reális létező, akkor vagy azonos valamelyikük magasságával, vagy nem. Ha igen, akkor egyenlők maradhatnak a másik megváltozásával, ami abszurdum. Ha nem, akkor ez az egyenlőség létezhet a magasságaiktól függetlenül is. De ha létezik az egyenlőségük, igaz, hogy egyenlők. Tehát igaz lehet, hogy egyenlők, akkor is, ha magasságaik különbözök, azaz ha nem egyenlők, ami megint csak abszurdum. Ez az egyenlőség tehát nem lehet reális létező. Viszont lehet létező a létezés második értelmében. És így ugyan nem azonos egyikük magasságával sem, azonban nem is egy újabb független létező ezek fölött, mivel létezését éppen ezeknek az együttes létezése konstituálja. Hiszen az, hogy ez az egyenlőség létezik, pusztán annyit jelent, hogy Szókratész is ilyen és ilyen magas, és Theaitétosz is ilyen és ilyen magas, azaz hogy Szókratésznek ez és ez a partikuláris magassága létezik, és hogy Theaitétosznak is az ugyanakkora partikuláris magassága létezik.

És ezzel újabb kritériumot is kaptunk a reális és pusztán aktuális létezők elválasztására: azt mondhatjuk, hogy pusztán aktuális létező az, amelynek létezéséhez logikailag szükségszerű más, reális létezők létezése.<sup>19</sup> És ez segít pontosabbá tenni az első kritériumban a redukálhatóság értelmét is: egy létező fogalma redukálható, ha megadható egy vele logikailag ekvivalens komplex fogalom, melynek komponensei reális létezőket jelölnek.

Ilyen és hasonló kritériumok birtokában tehát, jóllehet nem kapjuk meg "automatikusan", hogy mit milyen létezőnek tekintünk, de, mint láthattuk, racionálisan érvelhetünk az egyes esetekben, ezzel voltaképp szervesen folytatva a skolasztikusok disputáit. A modern tudomány fogalom-redukciói tehát csak partikuláris nézetkülönbségekhez vezetnek, de ez a helyzet nem teszi értelmetlenné az egész "keret-elméletet", sőt, szükségessé teszi azt az egyes, nem triviális esetek diszkussziójában: gondoljunk bele például, hogyan döntenénk és milyen következményei lennének döntésünknek abban a kérdésben, hogy a modern tudomány eredményeivel összhangban hová soroljuk az "ember" predikátum szignifikátumát, vagyis a skolasztikusok szerint az ember szubsztanciális formáját, ti. az emberi lelket.

<sup>19</sup> Illetve privatív vagy negatív terminusok által megjelölt, pusztán aktuális létezők esetében, más reális létező(k) nem-létezése.

3. Ami a harmadik ellenvetés partikuláris részét illeti, arra az eddigiek alapján a válasz nyilvánvaló: Szókratész és Platón hasonlósága nem azonos egyikük fehérségével sem, de ebből nem következik, hogy fönnállhat valamelyikük fehérségének megszűntével is, mivel fönnállásának logikailag szükségszerű föltétele mindkettőjük fehérségének megléte, amiből pedig csak arra következtethetünk — a fönti harmadik kritérium alapján —, hogy ha ezek a fehérségek reálisak, akkor ez a hasonlóság nem reális létező.

Ami viszont az ellenvetés általános részét illeti, ti. hogy nincsenek világos kritériumaink az effajta létezők azonosítására, azzal kicsit részletesebben kell foglalkoznunk. Ez ugyanis a modern szerzők által leggyakrabban hangoztatott, de megítélésem szerint legkevésbé tisztázott ellenvetés az olyan elemzésekkel kapcsolatban, amelyek effajta létezőkre hivatkoznak.<sup>20</sup>

Az ellenvetés ugyanis vagy arra vonatkozik, hogy nem világos, hogy hogyan értelmezzük az effajta létezők azonosítását, vagy arra, hogy az nem világos, hogy hogyan döntsük el az effajta létezők azonosítását kifejező állítások igazságát.

Nos, az azonosítás értelmezését illetően a válaszom az, hogy a pusztán lehetséges individuumok, illetve az individuális tulajdonságok (pl. Szókratész fehérsége) esetében az azonosság pontosan ugyanúgy értelmezendő, mint a "normális" individuumok esetében: az, hogy a dolog azonos b dologgal, annyit jelent, hogy az "a" kifejezés ugyanazt a dolgot jelöli meg, mint a "b" kifejezés. Bonyolítja azonban a dolgot, hogy a modern szerzők általában nem tesznek különbséget individuális és univerzális tulajdonságok között, amilyen különbség van pl. Szókratész fehérsége, vagy Platón fehérsége, és általában a fehérség között. Mindazonáltal a legtöbb esetben ez utóbbi azonosítására keresnek — sikertelenül — kritériumokat. A legáltalánosabban elfogadott javaslat az, mely szerint két predikátum akkor és csak akkor jelöli meg ugyanazt az univerzális tulajdonságot, ha jelentésük azonos, azaz ha szinonim kifejezések. Azonban a szinonimia fogalma maga is megvilágításra szorul, aminek pedig, úgy tűnik, komoly akadályai vannak. Először is, Quine híres érvelése szerint<sup>21</sup> a szinonimia fogalmának tisztázásához szükségünk

<sup>20</sup>Lásd pl. Quine: "On the Individuation of Attributes", és "Intensions Revisited", in: Theories and Things, Cambridge/Mass. London 1981; P. T. Geach: "The Perils of Pauline", in: Logic Matters, Berkeley — Los Angeles 1972.

<sup>21</sup>"Two Dogmas of Empiricism", in: From a Logical Point of View, i. k.

van az analiticitás fogalmának tisztázására, és fordítva — így tehát akárhol kezdjük, circulus vitiosusba kényszerülünk. Másodszer pedig, azok a kritériumok, melyeket — a Quine-féle circulus vitiosust elkerülendő — meg szokás adni (nevezetesen a megfelelő predikátumok logikailag szükségszerű koextenzivitása, ill. nyitott mondatok logikai ekvivalenciája), nem merítik ki a szinonimia fogalmát.<sup>22</sup> És ennek megfelelően az e kritériumokra épülő intenzió-fogalom a modern intenzionális logikákban szintén nem meríti ki a jelentés fogalmát. Vannak ugyanis logikailag szükségszerűen koextenzív, tehát azonos intenziójú predikátumok (mivel egy predikátum intenzióján egy olyan függvényt értünk, amely minden lehetséges szituációban extenziót rendel hozzá), amelyeknek jelentése különböző. Ilyeneknek tekintette pl. az arisztotelianus tradíció az "ember" (homo) és a "nevetni képes" (risibile) terminusokat. Vannak továbbá logikailag ekvivalens, tehát azonos intenziójú mondatok (mivel egy mondat intenzióján olyan függvényt értünk, amely igazságértéket rendel hozzá minden lehetséges szituációban), amelyek ennek ellenére mást jelentenek. Ilyen az összes tautológia, illetve kontradikció.<sup>23</sup>

Nos, számomra úgy tűnik, hogy az eddigiek fölhasználásával ezek a nehézségek egyszerűen megkerülhetők. Azt állítom, hogy miután individuális tulajdonságokra vonatkozóan jól tudjuk, hogy mit jelent az azonosságukat állító kijelentés, nem megoldhatatlan probléma az univerzális tulajdonságok azonosításának értelmezése sem. Azt mondhatjuk ugyanis, hogy azon predikátumok jelölnek azonos univerzális tulajdonságokat, sőt ebben a kontextusban már nyugodtan mondhatjuk, hogy azonos "általános természeteket" (natura universalis), melyeknek szignifikációi megegyeznek. Sőt, még azt is hozzátehetjük, hogy a dolog nem is lehet másként, mivel egy univerzális természet pontosan ugyanaz a reláció, mint egy predikátum szignifikációja, csak az egyik esetben tárgynyelvi, a másik esetben metanyelvi kifejezésekkel referálunk rá (ha "modernül" akarok fogalmazni); illetve az egyik esetben "elsődleges intenciójú", a másikban "másodlagos intenciójú" kifejezésekkel (nomina primae et secundae intentionis) referálunk rá (ha "ódivatúan" akarok fogalmazni). Ennek vizsgálata azonban túl messzire vezetne.<sup>24</sup>

<sup>22</sup>Lásd ehhez E. Sober: "Why Logically Equivalent Predicates May Pick out Different Properties", American Philosophical Quarterly, vol. 19., N<sup>o</sup> 2., April 1982.

<sup>23</sup>Lásd ehhez D. Lewis: "General Semantics", in: Montague Grammar, ed. B. Partee, New York — San Francisco — London 1976.

<sup>24</sup>Ezt a tézist külön tanulmányban kívánom kifejteni; mindazonáltal jelenleg is elegendő adalékkal szolgálhat "Aquinói Tamás a szavak jelentéséről" c. tanulmányom: lásd 12. j.



A lényeg az, hogy a szignifikátum—szignifikáció megkülönböztetés segítségével értelmezhető az univerzális tulajdonságok azonossága is, méghozzá oly módon, hogy a szinonimiával kapcsolatos gondjaink is megszűnnek.

A szükségszerűen koextenzív predikátumoknak ugyanis nem föltétlenül azonos a szignifikációjuk: hiszen, noha úgy lehet, hogy minden lehetséges emberben megvan a nevetőképesség, ez mégsem jelenti azt, hogy bármelyik embert tekintve, ezen ember individuális emberi természete, azaz az "ember" predikátum egy szignifikátuma azonos lenne ugyanezen ember nevetőképességével, azaz, a "nevetni képes" predikátum egy szignifikátumával. Így tehát, e két predikátum szignifikációi, azon relációk, amelyek a predikátumokhoz szignifikátumaikat hozzárendelik, nem azonosak, mivel azonosakhoz különbözőket rendelnek.

A kompozíció vizsgálata során azt is láttuk, hogy a szubjektum—predikátum szerkezetű állítások is kijelölnek maguknak egy szignifikátumot. Erre támaszkodva értelmezhetjük azt is, hogy bonyolultabb szerkezetű állítások hogyan jelölnek ki maguknak szignifikátumokat. Ezután egy állítás szignifikációját értelmezhetjük úgy, mint ama relációt, amely az állításhoz minden lehetséges szituációban hozzárendeli az általa kijelölt szignifikátumot. Mármost nyilvánvaló, hogy ily módon a logikailag ekvivalens állítások nem fognak föltétlenül azonos szignifikációkkal rendelkezni, hiszen a dolog részletezése nélkül is nyilvánvaló, hogy a "Szókratész fehér vagy nem fehér" állítás valamely szituációban nem ugyanazt a szignifikátumot fogja kijelölni, mint a "Platón fehér vagy nem fehér" állítás. Mindez azonban túl messzire vezet. Elég az, ha látjuk, hogy az azonosítás értelmezésének problémája nem megoldhatatlan.

Mármost ami az azonosítás eldöntésének problémáját illeti, azzal sem állunk rosszabbul, legalábbis nem rosszabbul, mint a "normális, hétköznapi" létezők azonosításával kapcsolatban. Ugyanis akár ebben, akár abban az esetben csak az az érdekes, hogy vajon a kérdéses azonosító állítást képesek vagyunk-e jól ellenőrizhető logikai relációkba hozni más, általunk tudott vagy legalább valószínűnek tartott állításokkal. Nos, erre a főtebbiekben már láthattunk példákat. A dolog tehát nem lehetetlen.

4. A negyedik ellenvetésre azt kell válaszolnunk: csak akkor győzne meg róla, hogy föl kell ragadnunk Occam borotváját, ha arról is meggyőzne, hogy a szóban forgó "entitások" tényleg annyira obskurusak és annyira fölöslegesek. Nos, ami ezen "entitások" obskuritását illeti, ez csak abból származott, hogy a modern szerzők nem tették meg az effajta "entitások" logikailag "tisztá" kezeléséhez szükséges disztinkciókat. Ezeket megtéve, mint

láthattuk, már érvelhetünk racionálisan a fölvetődő kérdésekben. Ami pedig ezen "entitások" fölösleges voltát illeti, azt legalább két szempontból ítéltelhetjük meg: egyrészt immanens, másrészt történeti szempontból. Számomra úgy tűnik, hogy mindkét szempontból nélkülözhetetlenek.

Először is nélkülözhetetlenek immanens logikai szempontból, amennyiben bizonyos kontextusokban vagy kikerülhetetlen, vagy legalábbis nagyon hasznos lehet az effajta "entitásokra" hivatkozó, a fentiekben részletezett fogalmi apparátus, illetve elemzési mód. Így például kikerülhetetlen ez az elemzési mód minden, absztrakt—konkrét átmenetet involváló argumentum logikai analízisében. (Próbáljuk csak meg, az effajta elemzési mód igénybevétele nélkül kimutatni a "ha Szókratész fehérsége azonos a színével, akkor lebarnulva színtelen lesz" argumentum érvénytelenségét. Nincs az a Tarski-szemantika, amelyben ez radikális módosítások nélkül megtehető.) Azonban, mivel a dolgok esszenciái (a szó tradicionális értelmében) nem mások, mint esszenciális predikátumaik szignifikátumai, az ilyen típusú argumentumok elemzése rendkívül fontos lehet a manapság, egyébként immanens modális-logikai igények alapján, egyre jobban elterjedő esszencialista modális-logikai teóriák értékelésében. E teóriák pedig természetesen nem érdektelenek, súlyos metafizikai kérdésekben sem.<sup>25</sup>

Ámde azt is láthattuk, hogy ez az elemzési mód igen hasznos lehet a szinonimia, és így, miként az éppen Quine érvelése nyomán nyilvánvaló, közvetlenül az analiticitás problémájának elemzésében is. E problémák összefüggése pedig, a legsúlyosabb tudományelméleti és -történeti, valamint általában a "különböző konceptuális sémákat" illető kérdésekkel, közismert.

De ugyanilyen fontos lehet ez az elemzési mód az ontológiai elkötelezettség problémakörében. Ha ugyanis Quine föntebb emlegetett tézise igaz, akkor, mivel a különböző tudományokban más és más típusú dolgok fölött kvantifikálunk, ezért a különböző tudományokban más és más típusú létezők mellett, tehát különböző ontológiák mellett kötelezzük el magunkat. Viszont nyilvánvaló: hogy mi az, ami van, nem függhet attól, hogy éppen milyen módon szemléljük azt, ami van. De a különböző tudományok, azaz "a szemlélés különböző módjai", Quine tézisének értelmében más és más ontológiai képet mutatnak. Tehát nem azt mutatják, ami van. Quine le is vonta a konklúziót: a különböző tudományok által föltételezett különböző ontológiák mindössze

<sup>25</sup>Az e témakörben zajló vitákról a magyar olvasó Kelemen János tollából kaphatott alapos összefoglalót az "Újabb nyelvfilozófiai kalandozások" c. tanulmány első részében. Magyar Filozófiai Szemle 1982/5. sz.

"pragmatikus mítoszok", melyek között csak az jelent számunkra érdekes különbséget, hogy, adott célok szempontjából, éppen melyik a praktikusabb. Innen pedig már csak egy lépés a tudomány teljes instrumentalizációja: a tudomány többé-kevésbé jól működő, ámde teljesen mindegy, hogy miről szóló, prediktív masinéria.

Mármost, akinek ennél "avíttabb" elképzelései vannak a tudomány természetéről és föladatáról, az a föntebbiekben fölvázolt apparátus fölhasználásával, kvantifikáció és egzisztencia megkülönböztetésével, könnyen elkerülheti ezt a számára nyilvánvalóan csüggesztő konklúziót. Sőt, mi több, míg a kvantifikációnak az ontológiai elkötelezettséggel való közvetlen összekapcsolása az "ontológiai mítoszok" pluralitásához vezetett, addig az ezzel ellentétes alapokra épülő fogalmi apparátus segítségével, különbséget téve kvantifikáció és egzisztencia, továbbá az egzisztencia két értelme között, reményünk van arra, hogy rekonstruálható lesz a modern tudományok ontológiai elkötelezettségeinek egységes rendszere.

Addig is azonban, e megfontolások alapján, legalább annyi talán nyilvánvaló, hogy ez a fogalmi apparátus, illetve elemzési mód igen hasznos lehet immanens filozófiai szempontokból is. Így viszont el kell fogadni a vele járó "entitásokat" is, melyeknek egyébként is tényleges entitás vagy nem-entitás, azaz létező vagy nem-létező voltát éppen ez a fogalmi apparátus értelmezi.

Ezek után ugyanennek az apparátusnak a történeti relevanciáját talán nem is kell külön ecsetelnem: hiszen eléggé nyilvánvalónak látszik, hogy míg e fogalmi apparátus nélkül egy sor tradicionális metafizikai és teológiai érvelés és probléma előtt egyszerűen értetlenül állunk, addig ennek birtokában a "régiek" vitapartneréivé válhatunk. Csak néhány példa, ahol ez nyilvánvaló: Occam érvei arról, hogy a mennyiség nem valami a szubsztanciától és a kvalitástól reálisan különböző dolog, vagy Aquinói Tamás és Thomas de Sutton érvei amellet, hogy egy létezőben csak egy szubsztanciális forma van, vagy például az a teológiai probléma, hogy vajon Istenben reális reláció-e a teremtő volta, vagy például hogy vajon Krisztusban egy létezés volt-e vagy kettő, ti. egy teremtetlen és egy teremtett, és így tovább, mind merő értelmetlenség e nélkül a fogalmi apparátus nélkül, világos beszéd viszont ennek birtokában. Így tehát ezen elemzési mód történeti relevanciája sem lehet kétséges.

Nos, ezek után, lelkiismeretünk teljes megnyugtatóására, most már csak arról kell meggyőződnünk, hogy az ellenvetésben emlegetett lehetséges alternatív elemzési módok nem föltétlenül kizáró alternatívák, tehát hogy ily

módon csakis a lex parsimoniival együtt jelenthetnének veszélyt erre az elemzési módra. Vegyünk egy példát: a "Szókratész fehér" állítást elemezhetem először is úgy, hogy elemzésem szerint akkor igaz, ha Szókratész fehérsége létezik. Ezt az elemzési módot nevezhetjük a predikáció inherencia-elméletének. De ugyanezt az állítást elemezhetem úgy is, hogy elemzésem szerint akkor igaz, ha Szókratész a fehér dolgok halmazának eleme. Ez a Tarski-szemantika, azaz általában a legtöbb modern szemantika elemzési módja. Ámde elemezhetem ezt az állítást úgy is, hogy elemzésem szerint akkor igaz, ha Szókratész azonos egy fehér dologgal. Ez a predikáció ún. "két-név"-elmélete, mely az inherencia-elmélettel együtt a középkorban élte virágkorát, de ez az alapja Leśniewski ontológiájának is.<sup>26</sup> Végül elemezhetem ezt az állítást akár úgy is, hogy elemzésem szerint akkor igaz, ha Szókratész részeseedik a fehérség ideájában. És ez lenne természetesen a predikáció platonista elmélete.

Ezek az elemzési módok, mint láthatjuk, önmagukban nem zárják ki egymást: az, hogy Szókratész fehérsége létezik, tökéletesen megfér azzal, hogy eleme a fehér dolgok halmazának, hogy azonos egy fehér dologgal, és hogy részeseedik a fehérség ideájában. E különböző elemzési módok abban különböznek, hogy más és más ontológiai elkötelezettséget involváltnak, Minimális ontológiai elkötelezettséggel jár a "két-név"-elmélet, ez ugyanis csak az individuális szubsztanciák létezése mellett kötelezi el magát, ezt követi a sorban a létezés kétféle értelmének megkülönböztetésével az inherencia-elmélet, amennyiben ugyanis megengedheti, hogy reális létezéssel csak individuális szubsztanciák rendelkezzenek (persze így minden akcidenst a pusztán aktuális létezők közé kell sorolnia), de ezenfelül elkötelezheti magát a szubsztanciális formák (a szubsztanciális predikátumok szignifikátumai) és némely, vagy akár az összes individuális akcidenst, azaz, akcidentális forma reális létezése mellett is; végül ezt követi a Tarski-féle, és a platonista elemzési mód, elkötelezve magát az egyik a halmazok, a másik pedig az ideák létezése mellett.

Mármost az, hogy ezek az elkötelezettségek önmagukban mennyire tarthatók, az nyilván külön vita tárgya, mint amilyen volt az univerzálé-vita a platonista elmélettel kapcsolatban, vagy amilyenhez az eddigi fejtegetések

<sup>26</sup>Ez utóbbi azért is érdekes tárgyunk szempontjából, mert ez a keretelmélete D. P. Henry rekonstrukciós kísérleteinek, pl. Mediaeval Logic and Metaphysics (London 1972) és Commentary on De Grammatico (Dordrecht — Boston 1974) című könyveiben.

esetleg hozzájárulhatnak az inherencia-elmélettel kapcsolatban. De ez tökéletesen összefér azzal, hogy az egyik elemzési mód elfogadása önmagában nem teszi szükségessé a másik elvetését. Sőt, ezen elkötelezettségek összehasonlítása arról is meggyőzhet, hogy az inherencia-elmélet a lex parsimonii szempontjából sincs a legrosszabb helyzetben.

Így tehát, összegzésül, azt mondhatjuk, hogy a föntebbiekben fölvezetett elemzési módban involvált "entitások" sem nem annyira obskurusak, sem nem annyira fölöslegeseek; sőt, mint a korábbiakban láthattuk, nem is járnak olyan súlyos ontológiai elkötelezettséggel, hogy miattuk Occam borotvájához kellene kapkodnunk, és így a lehetséges alternatív elemzési módok, melyek nem zárják ki eleve, nem is teszik szükségtelenné ezt az elemzési módot.

5. Végül az ötödik ellenvetésre a válasz a következő. Az arisztotelészi kategóriák rendszere éppen azt a célt szolgálta, hogy segítségével az e-fajta kategoriális problémákat elkerüljük. Így például bármilyen ontológiai állásfoglalás nélkül is föltételezhetjük, hogy a "quando", azaz az idő kategóriájába tartozó dolgokkal kapcsolatban értelmetlen föltenni a kérdést, hogy hol vannak. De egyébként is, láthattuk, nem kell minden arisztotelészi kategóriában reális létezőket föltételezni: így bizonyos, hogy nem kell elköteleznünk magunkat amellett, hogy bármely kategóriába tartozó dolgokról értelmesen megkérdezhető, hogy hol vannak. De tovább is mehetünk: elég nyilvánvalónak tűnik, hogy szigorú értelemben csak arról mondhatjuk, hogy valahol van, ami kiterjedéssel rendelkezik, méghozzá abban az értelemben, amelyben a fizikai testek rendelkeznek kiterjedéssel. Miden olyan dologról tehát, amely nem ebben az értelemben rendelkezik, vagy esetleg egyáltalán nem rendelkezik kiterjedéssel, nem kérdezhetjük meg értelmesen — ugyanabban az értelemben, mint a fizikai testekről —, hogy hol vannak. Aminek tehát semmi módon nincs kiterjedése, arról nincs értelme megkérdezni, hogy hol van. Ami pedig esetleg más értelemben rendelkezik kiterjedéssel, arról csak más értelemben mondhatjuk meg, hogy hol van. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ezt eleve értelmetlen megmondani. Ha pedig tisztáztuk, hogy ezt milyen értelemben lehet megmondani, akkor ezzel ahhoz is kulcsot kapunk, hogy milyen módon válaszolható meg az erre vonatkozó kérdés.

Ily módon tehát, utolsó aggályunkkal is leszámolva és egy használhatónak tűnő fogalmi apparátussal gyarapodva, komolyabb reményekkel vághatunk neki a két kis traktátus olyanfajta megértésének, amelynek révén aktuális filozófiai problémáink szempontjából is hasznos tanulságokra tehetünk szert.

A De principiis naturae első disztinkcióinak megértéséhez idézzük föl még egyszer, hogy egy dolog szubsztanciális predikátuma az, ami nem válhat hamissá a dologról a dolog pusztulása nélkül, akcidentális predikátuma pedig az, ami hamissá válhat a dologról a dolog pusztulása nélkül. Az előbbi szignifikátuma a dologban a dolog szubsztanciális formája, az utóbbié pedig a dolog akcidentális formája.

Egy dolog létrejövésekor igaz lesz rá az összes szubsztanciális predikátuma, azaz a föntieknek megfelelően létezés nyer e predikátum szignifikátuma, ti. a dolog szubsztanciális formája, méghozzá a létezés első értelmében. És ezzel kapcsolatban tudnunk kell, hogy Aquinói Tamás szerint egy individuumban csupán egyetlen szubsztanciális forma van. Szókratészről ugyanazon az alapon igaz, hogy ember, hogy élőlény, hogy test, és hogy szubsztancia: mindeme predikátumoknak egy és ugyanazon dolog a szignifikátuma, ti. Szókratész szubsztanciális formája, azaz a lelke. Szókratész létrejöttékor tehát a következő történik: egy előzőleg valamely más forma által megformált anyagdarabban létrejön Szókratész lelke (melynek létrejöttével az előző forma persze megszűnik létezni) és megformálja a kérdéses anyagdarabot, miáltal létrejön Szókratész, azaz egy ember, azaz egy élőlény, és így tovább.

A szubsztanciális forma azért szubsztanciális, mert létezése nem más, mint ama dolog létezése, amely birtokolja; a dolog tehát csak akkor jön létre, ha létrejön a formája és fordítva. És így nyilvánvaló, hogy az ezen formát jelölő predikátumok a dolog szubsztanciális predikátumai: a dolog ugyanis csak akkor létezik, ha a forma létezik; de a kérdéses predikátumokat éppen e forma megléte verifikálja a dologról; ezek tehát nem válhatnak hamissá róla a pusztulása nélkül. Az akcidentális formák létezése azonban nem azonos szubjektumuk létezésével; így tehát az őket jelölő predikátumok hamissá válhatnak a dologról e dolog pusztulása nélkül.

És így világos a különbségtétel szubjektum és matéria között: matéria az, ami a szubsztanciális formától létezés nyer abszolút értelemben, szubjektum pedig az, ami egy akcidentális formától létezés nyer az illető akcidens tekintetében.

Egy reális létrejövés során tehát valamiben létrejön egy új forma, azaz létezés nyer a létezés első értelmében. Egy ilyenfajta létrejövéshez tehát szükség van a létrejövő formára, továbbá arra, amiben ez a forma létrejön, azaz matériára, és végül arra, hogy ez a forma kezdetben ne legyen meg eb-

ben a matériában (hiszen ha már meg lenne, akkor a dolog már léteznék, és így nem jöhetne létre), szükség van tehát e forma hiányára, azaz privációjára az adott matériában. Így például egy szobor létrejöttekor kezdetben adva van valami, amiben a szobor formája nincs meg aktuálisan, de meg lehet benne, amiben tehát ez a forma pusztán potenciálisan van meg, ezt nevezzük a szobor anyagának. Az anyagban tehát kezdetben nincs meg a születendő szobor formája, és ezért azt mondjuk, hogy az anyagban kezdetben a szobor formájának hiánya, azaz privációja van meg. De ennek ellenére nem mondhatjuk azt, hogy a szobor létrejötte előtt a szobor matériáját a szobor formájának hiánya formálja meg, és hogy ily módon aktuálisan csak valamilyen meghatározatlan "negatív alakkal" rendelkezik, mivel az, amiből a szobor létrejön, már a szobor létrejötte előtt aktuálisan létezik, és ami aktuálisan létezik, meghatározott formával rendelkezik.

Itt észre kell vennünk, hogy ebben az összefüggésben mind a matéria, mind pedig a priváció fogalmát relatíve, a keletkezendő dologra, illetve annak formájára vonatkoztatva használjuk. Ennek jobb megértéséhez vegyünk egy konkrét példát. Ha egy gyurmarudat golyóvá gyúrunk, akkor a golyó gömbölyősége — az az alak, amelynek aktuális megléte verifikálja a dologról a "golyó" predikátumot — a keletkezendő dolog formája. A gyurmarudat viszont, mivel aktuálisan nem rendelkezik ezzel az alakkal, de rendelkezhet vele (tehát potenciálisan gömbölyű), a belőle keletkező gyurmagolyó vonatkozásában anyagnak nevezhetjük, ti. a keletkezendő golyó anyagának. A gyurmarúd tehát, nem rendelkezvén a golyó formájával, aktuálisan ennek hiányával rendelkezik. Azonban nem ez a hiány az, ami megformálja a rudat, hiszen a rúdnak megvan a saját meghatározott formája, a hengeres forma. És az is nyilvánvaló, hogy ez a hengeres forma nem azonos a gömbölyű forma hiányával, mivel akkor ugyanazon az alapon pl. a hasábforma is azonos lenne ezzel a hiánnyal, és ily módon, mivel amik ugyanazzal azonosak, egymás közt is azok, a hengeres forma azonos lenne a hasábformával.

A hengeres forma tehát nem a gömbölyű forma hiánya, de olyan forma, amellyel logikailag szükségszerűen együtt jár ez a priváció. Így tehát, ha a hengeres forma reális létező, a gyurmahenger reális akcidense, akkor a gömbölyűség hiánya ugyanennek nem reális, pusztán aktuális akcidense.

A gyurmarúd tehát, abból adódóan, hogy rendelkezik a hengeres formával, szükségszerűen rendelkezik a gömbölyű forma hiányával, de ugyanígy minden más forma hiányával is, és megfordítva, minden más formával rendelkező dolog is rendelkezik a gömbölyűség hiányával. Legyen tehát bármilyen alakú egy adott gyurmadarab, ha nem gömbölyű, akkor a gömbölyűség tekintetében formátlan.

Így tehát nyilvánvaló, hogy ahogyan a gyurmarudat a golyó tekintetében neveztük anyagnak, ugyanúgy, a gömbölyűség tekintetében nevezhetjük formátlanak is.

És így az is világos, hogy mit kell értenünk azon, hogy a matéria és a priváció szubjektumukban megegyeznek, de fogalmukban különböznek: egy és ugyanazon dologról, ti. a gyurmarúdról igaz az is, hogy a keletkezendő golyó tekintetében matéria, ill. az is, hogy ugyanennek tekintetében formátlan, de más és más alapon. Azon az alapon nevezzük matériának, hogy egy olyan formával rendelkezik, melynek révén aktuálisan nem rendelkezik, de rendelkezhet a keletkezendő dolog formájával, és csak azon az alapon mondjuk formátlanak, hogy aktuálisan a keletkezendő forma hiányával, azaz privációjával rendelkezik.

És így az is nyilvánvaló, hogy miért nevezzük a privációt járulékos, per accidens princípiumnak, szemben a matériával, amelyet maga általi, per se princípiumnak nevezünk. A gyurmarúd a golyó tekintetében ugyanis azért matéria, mert más, a golyóétól eltérő, sőt azzal ellentétes (contrarius) viszonyban álló formával rendelkezik.<sup>27</sup> Viszont, éppen mert ilyen formával rendelkezik, a gyurmarúdhhoz szükségszerűen járul az a (mint láttuk, a hengerességgel szemben nem-reális) tulajdonság, hogy a gömbölyűség tekintetében formátlan. De ez a formátlanság, mint láthattuk, nem azonos a hengeres formával: ezen fölül járul tehát a keletkezendő dolog anyagához, a gyurmarúdhhoz.

Itt azonban észre kell vennünk valamit. Nevezetesen, hogy amikor a gyurmarudat golyóvá gyúrjuk, akkor a gyurmarúd (azaz a föntebbiek értelmében a golyó anyaga) megszűnik létezni. De nem szűnik meg létezni az a darab gyurma, amely előbb hengeres volt, utóbb pedig golyó alakú lett. A gyurmarúd a golyó elmúló (tranzienst), a gyurma viszont a megmaradó (permanens) matériája.

Ámde a gyurmarúd és a szóban forgó darab gyurma egy és ugyanazon dolog. A permanens és a tranziens matéria közti különbség tehát nem olyan, mint amilyen a különböző anyagfajták, pl. a gyurma, a viasz és a vas között van;

<sup>27</sup>Az ellentétesség persze elsődlegesen az e formákat jelölő predikátumok tulajdonsága. De semmi akadályja annak — mint ahogy a skolasztikusok gyakorlatára ez is volt —, hogy az ellentétes predikátumok szignifikátumait magukat is ellentéteseknek nevezzük, mert, mivel az ellentétes predikátumok nem lehetnek egyszerre igazak a dologról, ezért (az inherencia-elmélet értelmében) szignifikátumaik nem lehetnek meg egyszerre a dologban, és fordítva.



ez a különbségtevés arra vonatkozik, hogy milyen módon referálunk valamilyen anyagdarabra. (Így persze nem csoda, hogy az intenzionális kontextust teremtő "megszűnik létezni" predikátum az "egyikre" igaz, a "másikra" pedig nem, jóllehet azonosak; intenzionális kontextusokban ugyanis az állítások igazsága függ attól is, hogy a bennük szereplő referáló kifejezések hogyan jelölik ki referenciájukat.<sup>28</sup>

Gyurmarúdnak csak azt nevezhetjük, amiről egyszerre igaz az is, hogy gyurma, és az is, hogy rúd, ami tehát egyúttal hengeres alakkal is rendelkezik. De, mint láttuk, ezzel az alakkal szükségszerűen együtt jár a keletkezendő dolog (ti. a golyó) formájának privációja. A dolog létrejöttékor viszont épp ez a priváció szűnik meg. Megszűnik tehát az a forma is, amelylyel ez az priváció szükségszerűen vele jár. A gyurmarúd tehát azért tranziens matériája a gyurmagolyónak, mert fogalma "utal a privációra" (importat privationem), amennyiben ahhoz, hogy gyurmarúdnak nevezhessük, olyan formával kell rendelkeznie, amellyel szükségszerűen együtt jár a keletkezendő dolog formájának hiánya. A gyurma viszont azért permanens matériája a golyónak, mert fogalma nem utal hasonló módon privációra — a gyurma akkor is gyurma, ha rúd, de akkor is, ha golyó alakú.

Eddig tehát mindvégig relatíve beszéltünk materiáról: mindig valamilyen létrejövő dolog vonatkozásában neveztünk valamit a dolog tranziens vagy permanens materiájának. Egy keletkezendő dolog materiája az, ami olyan formával rendelkezik, melynek révén nem rendelkezik a keletkezendő dolog formájával, de rendelkezhet vele, ami tehát potenciálisan rendelkezik a dolog formájával, és a dolog létrejövésekor aktuálisan fölveszi azt. Ha ennek a materiának a fogalma a föntebbi értelemben utal a keletkezendő dolog formájának privációjára, akkor ez a materia tranziens, ha pedig nem, akkor permanens jellegű.

Beszélhetünk azonban egy már létrejött dolog materiájáról is: azt mondhatjuk, hogy egy már létrejött dolog materiája az, ami aktuálisan rendelke-

<sup>28</sup>Általánosságban egy állítás kontextusát intenzionálisnak nevezhetjük, ha az állítás igazságföltételeinek megadásakor nem elégséges az aktuális szituációra hivatkoznunk. Így viszont, mivel bizonyos kifejezések, az ún. nem-rigid deszignátorok, szituációról szituációra változtathatják referenciájukat, ezért az ilyen kifejezést tartalmazó intenzionális állítások rendelkezhetnek különböző igazságértékekkel, még akkor is, ha az aktuális szituációban ugyanarról állítják ugyanazt. Pl. Xanthippé lehetett volna más felesége is, mint Szókratészé, mégis, Szókratész felesége nem lehetett volna más felesége, mint Szókratészé, jóllehet Szókratész felesége éppen Xanthippé volt. Hasonló az alapja annak, hogy igaz lehet: a gyurmarúd megszűnik létezni, de az aktuálisan vele azonos gyurmadarab nem.

zik ugyan a dolog formájával, de fogalmából adódóan nem kell azzal a formával rendelkeznie, azaz fogalma nem utal (a főnti értelemben) a dolog formájára, ahogy a gyurma anyaga a már létrejött gyurmagolyónak. A létrejött dolog materiája tehát adott esetben nem más, mint a keletkezendő dolog permanens materiája. De azért nevezzük a keletkezendő dolog permanens materiájának, mert fogalma nem utal a dolog formájának privációjára, és azért nevezük a keletkezett dolog materiájának, mert fogalma nem utal a dolog formájára. Ez azonban a matéria fogalmának még mindig relatív, ti. a már létrejött, azaz aktuálisan létező dologra vonatkoztatott értelme.

De beszélhetünk a materiáról abszolút értelemben is; a matéria ebben az értelemben az, aminek fogalma nem utal egyetlen dolog formájára sem, de rendelkezhet bármely dolog formájával, s ezt nevezzük latinul materia primának, vagy görög szóval hylének. Láthatjuk, hogy a materia prima fogalma megint csak nem jelöl ki egy újabb, speciális anyagfajtát, csakúgy, mint a permanens vagy a tranziens matéria fogalma: ez a fogalom ismét csak egy újabb, speciális módját szabja meg annak, hogyan referálhatunk a dolgok anyagára.

Eddig tehát három princípiummal foglalkoztunk, a materiával, a privációval és a formával. De ezek egyike sem lehet e keletkezendő dolog létrehozója; szükséges tehát fölvennünk egy további princípiumot is, nevezetesen az efficienst vagy ágenst, azaz a létrehozót vagy cselekvőt, ti. azt, ami a dolgot létrehozza. És mivel Arisztotelész szerint minden, ami cselekszik, valamilyen célra törekedvén cselekszik, ezért a princípiumok közé föl kell vennünk a célt (finis) is.

De tudnunk kell, hogy ebben az értelemben nemcsak olyan ágenseknek tulajdoníthatunk célszerű tevékenységet, amelyek a célt fölismervén, illetve kitűzvéen törekszenek a célra. Lehet ugyanis valaminek a tevékenysége célszerű akkor is, ha nem céltudatos. Azt mondhatjuk például, hogy a szobrász kezében a véső és a kalapács célszerűen működik, sőt még azt is, hogy ezek éppen ennek és ennek a meghatározott célnak az érdekében működnek éppen így és így, de nem mondhatjuk azt, hogy a véső és a kalapács tűzték volna ki ezt a célt, amelynek révén meghatározták volna tevékenységüket. Ez utóbbit csak a szobrászról állíthatjuk, aki az általa elképzelhető számtalan forma közül kiválasztotta éppen ezt a formát, elhatározta ennek megalkotását, és ezzel megszabta saját tevékenységét.

Céltudatos tevékenységet tehát csak olyan ágenseknek tulajdoníthatunk, amelyek általuk fölismert vagy fölismernhető cselekvési alternatívákkal rendelkeznek, és ezek közül valamelyiket kiválasztva maguk határozzák meg saját tevékenységüket. Célszerű tevékenységet viszont tulajdoníthatunk

olyan ágenseknek is, melyeknek nincsenek általuk fölismerhető cselekvési alternatíváik és tevékenységüket nem maguk határozzák meg, ti. akkor, ha tevékenységüket egy tudatos ágens tevékenysége határozza meg. E tudatos ágens által kitűzött cél vonatkozásában tehát az általa akár sokszoros áttételen keresztül aktivált nem-tudatos ágens tevékenységét is célszerűnek nevezhetjük.

De magának a célnak a fogalmából, úgy tűnik, kiküszöbölhetetlen az, hogy azt egy tudatos ágens tűzze ki, miáltal ez a tudatos ágens persze meghatározhatja más, nem-tudatos ágens tevékenységét is. A cél ugyanis csak az ágens tevékenysége révén jön létre, s ezért csak akkor determinálhatja egy ágens tevékenységét, ha egy tudatos ágens, mint cselekvése elérendő eredményét maga elé tűzi. Különbözik ugyanis a cél csak merő potencialitás, s így nem hathat aktuálisan. Nem-tudatos ágenseknek tehát csak egy tudatos ágens által kitűzött cél vonatkozásában tulajdoníthatunk célszerű tevékenységet.

Ily módon nyilvánvaló, hogyan kapcsolódik össze a természeti folyamatok célszerűségének problémája a teleológiai istenbizonyítással: ha a természeti folyamatok célszerűek, akkor, mivel a természeti ágensek maguk nem jelölhetik ki tevékenységük eredményét mint célt, akkor ezt egy őket kormányzó, magasabb rendű, tudatos ágens jelöli ki. Ez a problémakör azonban közvetlenül nem tárgya a De principiis naturae fejtegetéseinek, csak annyiban, amennyiben a cél fogalmának elemzése kihatással van rá.<sup>29</sup>

Itt tehát elég lesz annyit megjegyeznünk, hogy, noha úgy tűnik: a cél fogalmából kiküszöbölhetetlen, hogy azt egy tudatos ágens tűzze ki, mégis a cél vonatkozásában nem-tudatos ágensek tevékenységét is nevezhetjük célszerűnek, akkor is, ha ezen ágensek tevékenysége fizikailag determinált. Szent Tamás ezt még egy dialektikus (ti. valószínűségi) érveléssel is alátámasztja: a locus a maiori nevű dialektikus következtetési séma fölhasználásával. Az érvelés így adható vissza: a tudatos ágensek esetében sokkal nyilvánvalóbb, hogy valamilyen saját célkitűzéssel tevékenykednek célszerűen, mint a nem-tudatosak esetében. De olykor a tudatos ágensek is saját célkitűzés nélkül tevékenykednek célszerűen, pl. egy hadsereg katonái. (Ez a premissza a szövegben nem található meg.) Mármint ami nem igaz arról, amiről nyilvánvalóan igaznak kellene lennie, az nem igaz arról sem, amiről ez kevésbé nyilvánvaló. (Ez a locus a maiori.) Tehát a nem-tudatos ágensek is tevékenykedhetnek célszerűen, saját célkitűzés nélkül is.

<sup>29</sup>Szent Tamás teleológiai érvelésével részletesebben foglalkozom "Az öt út" című tanulmányomban (Világosság, 1981/12. sz.).

Öt princípiumot soroltunk tehát föl eddig. Ebből szigorú értelemben négyet oknak nevezhetünk, de egyet, ti. a privációt csak princípiumnak. Princípiumnak nevezhető ugyanis mindaz, ami valamilyen sorozatnak az elején van, legyen ez a sorozat akár térbeli, akár időbeli, akár oksági, vagy akár gondolati, azaz következtetési sorozat. (A "princípium" szónak így csak ez utóbbi értelmében helyes fordítása a magyar nyelvű irodalomban bevett "alapelv".) A priváció tehát princípiuma a dolognak, amennyiben időben, a dolog keletkezése tekintetében megelőzi azt. Az efficiens, a matéria, a forma és a cél szintén megelőzik a dolgot, mint annak okai, s ennyiben ezek is a dolog princípiumainak nevezhetők. De annyiban okai a dolognak, amennyiben a dolog létezése tőlük származik, ok ugyanis az, amittől valami másnak a létezése származik. A privációról viszont nem mondható el ugyanez, a priváció tehát csak princípiuma, de nem oka a dolognak.

A princípiumok közé soroljuk még az elemeket, melyek a dolog anyagát konstituálják, és így a dolognak egyúttal okai is. Arisztotelész fizikájában az elemek a tűz, a víz, a levegő és a föld. Ezen elméletben ugyanis ezek azok, amikből a dolog elsődlegesen összetevődik, a dologban vannak, és forma szerint nem oszthatók, ami nem más, mint az elem fogalmának definíciója.

Tehát priváció, matéria, forma, efficiens, cél és elem, ezek azok a princípiumok, amelyek természetével, fölosztásaival, és viszonyaival foglalkozik a De principiis naturae, ezáltal az arisztotelészi természetfilozófia alapfogalmainak és alapelveinek tömör és jól áttekinthető összefoglalását nyújtva, s ennek kontextusában érthető meg a másik kis traktátus, a De mixtione elementorum problémája.

A probléma a következő: az elemeknek a belőlük összetett testekben per definitionem meg kell maradniok, de nem világos, hogy mi módon, milyen állapotban maradhatnak meg az elemek az összetett testekben. Ha ugyanis az elemek vegyülésekor az elemek szubsztanciális formái nem maradnak meg, akkor vegyülésük nem vegyülés, hanem inkább pusztulás, mivel a szubsztanciális forma elvesztése nem más, mint pusztulás, miként azt a föntebbiekben láthattuk; és így, ha vegyülésükkor elpusztulnak, akkor az elemek nem is maradnak meg a belőlük összetett testben, ami viszont ellentmond az elem fogalmának.

Úgy tűnik tehát, hogy az elemek az összetett testben meg kell hogy őrizzék szubsztanciális formájukat. De nem lehetséges, hogy így legyen. Nem lehetséges ugyanis, hogy a különböző elemek szubsztanciális formái egyszerre formálják meg a matériának ugyanazon részét. (Így ugyanis ugyanazon a

helyen egyszerre kellene lennie pl. tűznek és víznek, ami lehetetlen.) Így a különböző elemek szubsztanciális formáinak a matéria különböző részeit kell megformálniuk. Ha tehát ezek a szubsztanciális formák megmaradnak az összetett testben, melynek tulajdonságai láthatóan különböznek az elemekéitől, akkor ebből az következik, hogy ezek a formák a testen belül az anyag különböző részeit fogják megformálni, azaz önálló, észlelhetetlenül apró elem-testeket fognak konstituálni, melyek puszta keveredése alkotja az összetett testet, ezáltal keltve azt a látszatot, hogy az összetett test az elemi minőségekhez képest új minőségekkel rendelkezik. De azt, hogy az összetett testen új tulajdonságokat veszünk észre, valójában csak az apró elemi testek érzékeink által megkülönböztethetetlen keveredése okozza, mint amikor sárga és kék festékport összekeverve zöldnek látjuk a keveréket, jóllehet valójában a keverék egyetlen szemcséje sem zöld. Ha tehát az elemek szubsztanciális formái az összetett testekben aktuálisan megmaradnának, akkor az összetett testet nem valódi vegyüléssel, hanem puszta keveredéssel alkotnák, amiből következően az összetett testek sajátos minőségei pusztán látszólagosak lennének.

Márpedig az elemek szubsztanciális formái vagy megmaradnak aktuálisan, vagy nem. De úgy tűnik, mindkét föltevésből kellemetlen konklúziók származnak. Pontosítanunk kell tehát, hogy milyen értelemben maradhatnak meg az elemek, és milyen értelemben nem. Nem maradhatnak meg aktuálisan, de nem is semmisülhetnek meg totálisan, megmaradnak tehát aktuális tulajdonságaik elvesztésével, de természetes képességeik megőrzésével, azaz virtuálisan. Valódi vegyülésükkor tehát az elemek nem őrzik meg szubsztanciális formáikat aktuálisan, de nem is veszítik el őket totálisan: nem ezek a formák formálják meg aktuálisan az összetett test anyagának egyes részeit, hanem a test saját szubsztanciális formája, illetve akcidentális formái; de hogy ez a test épp ezekkel a formákkal rendelkezék, azt — legalább részben — az határozza meg, hogy a testet milyen elemek milyen arányokban és egymással milyen viszonyokba lépve alkotják, amit viszont alapvetően az egyes elemek természete és ebből adódó képességei határoznak meg.

Az elemek vegyülésekor létrejövő összetett testben tehát abban az értelemben maradnak meg az őt alkotó elemek virtuálisan, hogy az összetett test természetét és tulajdonságait az elemek természete és ebből adódó természetes képességeik szabják meg. Az elemek a vegyüléskor ugyan elveszítik aktuális tulajdonságaikat, de megtartják a potenciálisakat; egymásra hatásukkal más "környezetet teremtve" egymásnak, új tulajdonságokat aktualizálnak, és anyagukat aktuálisan "új" formák fogják megformálni, a létrejött összetett

test szubsztanciális formája és akcidentális formái; azt viszont, hogy ezek éppen milyen formák, elsődlegesen az szabja meg, hogy a vegyülő elemek természetükből adódóan milyen potenciális tulajdonságokkal rendelkeztek, azaz az elemek természetes képességei.

Hogy ez részletesebben hogyan is festene, például hogy az elemeknek pontosan melyek azok a potenciális tulajdonságai, amelyek egy meghatározott kölcsönhatástípusban aktualizálódnak, illetve hogy ezek hogyan határozzák meg, vagy hogyan konstituálják az elemek vegyülésével létrejövő test sajátos reális tulajdonságait, azaz formáit, az természetesen további konkrét vizsgálódások tárgya lehet. Azt azonban észre kell vennünk, hogy az absztrakciónak éppen ezen a szintjén ezek a fejtegetések nemcsak az arisztotelészi elemekkel kapcsolatban lehetnek relevánsak, hanem akár esetleg a mengeyelejevi elemekkel kapcsolatban is: annak fönti leírása, hogy az elemek mi módon található meg a belőlük összetett testekben, esetleg tartható lehet akkor is, ha ennek az általános kérdésnek egy konkrét esete nem az, hogy mi módon található meg a tűz, a víz, a föld és a levegő mondjuk a szénben, hanem az, hogy mi módon található meg a hidrogén és az oxigén a vízben. A vízben levő hidrogénről és oxigénről ugyanis, úgy tűnik, pontosan a föntebbi értelemben állítható, hogy nincsenek meg a vízben aktuálisan, de megvannak benne virtuálisan. Ez pedig arra utal, hogy egy atomista fizikai elmélet nem föltétlenül összebékíthetetlen egy hylémorfista metafizikai elmélettel: a fizikai elmélet mindössze annyit mond, hogy az elemekből összetett testek az elemek atomjaiból (kémiai reakciók során megmaradó, de más és más állapotokba kerülő részecskéiből) állnak össze, ami viszont, úgy tűnik, nem zárja ki, hogy az egyesülő és egymással kölcsönhatásba lépő elemi atomok nagyobb, komplex egységekre szerveződve a makroszkopikus testek sajátos szubsztanciális, illetve akcidentális formáit konstituálják. Egy hylémorfista metafizikai elmélettel, úgy látszik, csak bizonyos fajta atomista metafizikai elmélet áll ellentmondásban, nevezetesen az, amely szerint az egyedüli reális létezők a sajátos tulajdonságaikat minden körülmények között aktuálisan megőrző, változhatatlan atomok, illetve ezek makroszkopikus halmozatai; ilyen föltételek mellett ugyanis, úgy tűnik föl, nem lehetséges, hogy az egyesülő atomok új reális formákat konstituáljanak, valahogy úgy, ahogy a kék és sárga festékszemcsék sem konstituálnak reális zöldet a festékpor-keverékben.

Akárhogy álljon is azonban a dolog, a különböző metafizikai és fizikai elméletek igazságtartalmával és logikai viszonyaival, az eddigi fejtegetések elsődlegesen azt a célt szolgálták, hogy fölvezöljanak egy olyan logi-

kai keretelméletet, amelyen belül az egyes metafizikai, illetve az ezeket előfeltételező fizikai elméletek összemérhetők (Kuhn inkommenzurabilitás-fogalmával ellentett értelemben), és hogy így konkrét példán keresztül mutassák meg a kuhni értelemben vett különböző paradigmák közötti racionális kommunikáció lehetőségét.

Az európai gondolkodás történetében, mint tudománytörténész, Kuhn "képtelen összefüggő ontológiai fejlődésvonalat látni".<sup>30</sup> Ezt úgy értelmezhetjük, hogy nem áll rendelkezésére — sőt, úgy tűnik, elvileg is lehetetlennek tartja, hogy rendelkezésére álljon — egy olyan általános kategóriarendszer, amelyben az egyes tudományos elméletek által föltételezett metafizikai, ontológiai elméleteket, mint partikuláris eseteket, a megfelelő helyükre sorolja. Úgy találom azonban, hogy ilyen kategóriarendszer igenis megalkotható, sőt, hogy ez a predikáció inherencia-elméletével, továbbá kvantifikáció és egzisztencia, illetve az egzisztencia két értelmezésének megkülönböztetésével, részben a kezünkben is van. Ez a kategóriarendszer persze nyilván további finomításokra szorul, de egyrészt láthattuk, hogy napjainkban már pusztán az alapelvek tisztázása és elfogadtatása is súlyos (noha nem leküzdhetetlen) nehézségekbe ütközik, másrészt viszont így is sokat ígér, hogy ebben a kategóriarendszerben, úgy tűnik, egymástól oly távolinak tetsző filozófusok ontológiai elméletei is egységesen jellemezhetők, mint Platón és Locke, sőt, e kategóriarendszer segítségével elméleteik között "összefüggő ontológiai fejlődésvonalat" is fölfedezhetünk. E "fejlődésvonal" fő tendenciája a reális létezők osztályának fokozatos kiürítése. Platón ideáit, az univerzálékat, vagyis az általános természeteket Arisztotelész érvelése utasította a nem-reális, pusztán aktuális létezők kategóriájába, mint olyasmiket, amik csak az emberi elme absztrakciós tevékenysége révén nyernek bizonyos értelemben létezését (erre mondták a skolasztikusok, hogy "habent esse intentionale", vagy "habent esse objective in mente"), de amelyeknek megvannak a reális megfelelői a valóságban, ti. az egyes dolgok individuális természetei. A skolasztikusok között e tekintetben, úgy tűnik, általános volt az egyetértés. (A középkor filozófiatörténetével kapcsolatban oly sokat emlegetett univerzálé-viták, abban az értelemben, hogy ezek arról folytak volna, hogy reális létezőknek tekinthetők-e a dolgok univerzális természetei, úgy látszik, jórészt az újkori filozófiatörténészek kreációi: az univerzálékkal kapcsolatban a viták inkább arról folytak, hogy

<sup>30</sup>Vö. T. S. Kuhn: A tudományos forradalmak szerkezete, Gondolat, Bp. 1984, 271–272. o.

ezek reális megfelelői, az individuális természetek hogyan viszonyulnak az őket birtokló individuumokhoz, valamint a principium individuationishoz.) A skolasztikusok disputái során az egyes arisztotelészi kategóriákban "fogyatkoztak meg" a reális létezők, elsősorban oly módon, hogy különböző kategóriákba tartozó dolgokat azonosítottak egymással; így pl. Occam a relációkat és általában a relatív predikamentumokba tartozó dolgokat azonosította fundamentumaikkal, a mennyiségeket a szubsztanciákkal, az individuális szubsztanciákat individuális természeteikkel, és így végső ontológiai álláspontja szerint reális létezők valójában csak a szubsztancia és a minőség kategóriáiban vannak, a többi kategóriákban nincsenek ezektől különböző reális létezők. Innen pedig a vákuum, azaz az abszolút tér reális létezésének megengedésével, úgy tűnik, már nem is akkora az ugrás Locke atomista ontológiájáig, melyben a reális létezők a mikroszkopikus szubsztanciák, az atomok, illetve ezek halmazai, azaz a makroszkopikus szubsztanciák, továbbá az "elsődleges érzetminőségek", a szubsztanciák bizonyos mennyiségi tulajdonságai.<sup>31</sup>

Az idők múlásával persze nemcsak a partikuláris ontológiai elméletek, hanem a bennük involvált metafizikai kategóriák is részben átértelmeződtek, részben elfelejtődtek: Newton számára például még érdekes volt az a kérdés, hogy a gravitációs erő a testek esszenciális tulajdonsága-e, és ha nem, akkor vajon az akcidensek melyik kategóriájába sorolható (még ő is csak ennyire őrizkedett a metafizikától!),<sup>32</sup> manapság azonban egyetlen fizikus sem tenné föl a kérdést ebben a formában. Így aztán a lelkiismeretes tudomány- és filozófiatörténész a források olvasgatása közben azt találja, hogy a régi gondolkodók más fogalmi szerkezetű nyelven beszéltek, és másfajta létezőkről, mint mi, de azt is tapasztalnia kell, hogy nagyon sok kérdésben a belső koherencia legalább olyan fokán, mint mi, sőt, hogy ami az egész világkép egységét illeti, a régiek valahogy jobban is álltak, mint mi. De ha ezek után nem elégszik meg annak meglehetősen homályos megállapításával, hogy a régiek bizonyos értelemben más világban laktak, mint mi, illetve, hogy radikálisan másképp látták a világot, mint mi, hanem megkeresi azokat a fogalmi eszközöket, melyek segítségével a régiek elképzelései összemérhe-

<sup>31</sup>Vö. Locke: Értekezés az emberi értelemről, különösen I. köt., II. és VIII., ahol az elsődleges és másodlagos érzetminőségek megkülönböztetését, anélkül, hogy a létezés kétféle értelmének disztinkcióját tudatosan használná, vagy akár egyáltalán ismerné, voltaképp ennek alapján végzi el.

<sup>32</sup>Lásd erről Fehér Márta utószavát Newton: A világ rendszeréről és egyéb írások c. kötetben (Budapest 1977).



tők a modernekkel, akkor ezt a gondolati tradíciót valóban többnek tekintheti anekdoták és kronológiai adatok, továbbá tiszteletreméltó, de végképp levitézlett vélekedések tárházánál,<sup>33</sup> sőt, komolyan tanulhat is ebből a tradícióból, éppen a tekintetben, melyben azt "erősebbnek" érzi, ti. az egész megértésének tekintetében.

A kísérleti alapokon nyugvó, kvantitatív módszerekkel dolgozó szaktudományok megszületése előtt a valóság megismerésének és értelmezésének egyedüli forrása a hétköznapi tapasztalat, eszköze a spekulatív értelem volt. A régiek nagy metafizikai rendszerei ennek a viszonylag szűkös és nyers tapasztalati anyagnak teljes és főbb vonalaiban koherens értelmezését adták. A kísérleti tudományok kibontakozásával azonban a gondolkodók olyan, addig hozzáférhetetlen tapasztalatok birtokába jutottak, melyek a hagyományos keretek között jórészt értelmezhetetlenek. Hogyan értelmeznénk például a hidrolízis jelenségét az arisztotelészi fizikában, ahol a víz egy elem? És a példában ne csak azt vegyük észre, hogy a jelenség a régi elméletben nem, vagy aligha értelmezhető, hanem azt is, hogy a jelenséget, ahhoz, hogy megfigyelhessük, magunknak kell előállítanunk, a jelenség tehát a megfelelő berendezés létrehozása nélkül nem is produkálható, és így nem is megfigyelhető; egy olyan technikai fejlettségű kultúrában tehát, amelyben ez a berendezés nem létezik, a jelenség nem tartozik az értelmezendő tapasztalati adatok közé.

A "physica cave metaphysicam" programja voltaképp úgy is értelmezhető, mint annak a folyamatnak a tudatos vállalása, melynek során tudományos gondolkodásunk a "nyers" tapasztalati anyag átfogó spekulatív értelmezésének gyakorlatáról fokozatosan áttért a konstruált, azaz kísérleti úton szerzett tapasztalati anyag szaktudományos értelmezésének gyakorlatára. Eközben azonban valahogy perspektívát veszítettünk. A tudomány és technika eredményei manapság már mindennapi tapasztalatunk részeivé tettek olyan jelenségeket is, melyek a régi nagy elméleti rendszerekben, úgy tűnik, valóban értelmezhetetlenek; másfelől azonban, bármennyire szeretnénk is, a szaktudományos elméletek dzsungelében alig láthatunk egységet. (Gondoljunk csak a természet- és társadalomtudományok közötti, oly sokat emlegetett szakadéokra!) Ámde úgy tűnik: ha képesek vagyunk megalkotni egy olyan kategóriarendszert, melynek segítségével közvetíteni lehet a régi és a modern elméletek, illetve a sokféle modern elmélet között, akkor egyrészt sokkal világosabban ért-

<sup>33</sup>Vö. ezt Kuhn könyvének nyitómondatával.

hetjük majd azt a gondolati tradíciót, melynek örökösei vagyunk, másrészt pedig, és éppen ezáltal, közelebb kerülhetünk saját szaktudományos elméleteink átfogó és egységes megértéséhez is. Egy olyan tudományos gyakorlathoz tehát, melyben a newtoni mondás így alakul: physica cave metaphysicae — fizika, ügyelj a metafizikára!\*

## SUMMARY

Gyula Klima: Thomas Aquinas on the Principles of Nature

The general aim of the study is to present a conceptual apparatus which, as the author claims, despite Kuhn's incommensurability thesis, is able to mediate between different paradigms. In particular, it is shown how this mediation is achieved by applying this apparatus to Thomas Aquinas' De principiis naturae and De mixtione elementorum. The discussion begins by pointing out that the very first lines of St. Thomas' De principiis naturae, if taken seriously, are mere absurdities to the modern analytical philosopher. Five arguments are listed against the tenability of St. Thomas' position. As the arguments imply primarily reluctance against Thomas' ontology, we turn to examining Thomas' concept of existence. But this only leads to further interpretive troubles. Most of our troubles, however, can be dismissed, it is argued, if we detach, as it were, the notion of existence from that of quantification. (For details and formal development, the English-speaking reader is referred

to the author's "Existence, Quantification and the Mediaeval Theory of Ampliation", Doxa 9., pp. 83–112.) Our remaining troubles are eliminable, the author argues, 1. by reconstructing St. Thomas' theory of predication (the so-called inherence theory), and 2. by accepting St. Thomas' (not unreasonable) distinction between two senses of esse. It is shown how Thomas' analysis connects the notions of existence, truth and correspondence to reality. After replying the initial objections, the apparatus is set to work in interpreting St. Thomas' two opuscula. It is argued that Thomas' hylomorphist metaphysics does not commit one to his physics, that a hylomorphist metaphysics is compatible with an atomist physics, even if not with an atomist metaphysics. It is pointed out, however, that the apparatus outlined in this study does not commit one to any particular metaphysics, whereby it provides a suitable framework for logically commensurable formulations of several metaphysical standpoints.

\*Ezt a tanulmányt 1984-ben írtam, azzal a lelkesedéssel, mely akkor fogja el az embert, ha hirtelen úgy érzi, "összeállt a kép". A tanulmány úgy tekintendő, mint ennek a "képnek" nagy vonalakban fölrajzolt vázlatára — a részletek kidolgozásával azóta sem végeztem. Ebben elért eddigi eredményeimmet a 9. és 11. jegyzetben említett írásaim tartalmazzák; jelenleg a predikáció inherencia-elméletének exakt rekonstrukcióján dolgozom. (1986. május — A szerző.) Megjegyzés 1987 szeptemberében: a fent említett témák technikai kidolgozásával azóta végeztem. Eredményeimmet az IUHPS moszkvai, valamint az SIEPM helsinki kongresszusán tettem közzé.

NYELVJÁTÉK ÉS TRADÍCIÓ. LUDWIG WITTGENSTEIN  
KÉSEI FILOZÓFIÁJÁNAK ÉRTELMEZÉSÉHEZ

Neumer Katalin

"Minden annyira bonyolulttá vált, hogy ahhoz, hogy úrrá legyünk rajta, kivételes értelemre lenne szükség. Mert már nem elegendő az, ha jól tudjuk játszani a játékot; hanem mindig újra fölvetődik a kérdés: ezt a játékot kell-e most egyáltalán játszani, és melyik a megfelelő játék?" (VB 57. o.)<sup>1</sup>

Jelen írás azoknak a munkáknak sorába tartozik, amelyek Ludwig Wittgenstein kései műveit a filozófiai hermeneutika elvárési horizontjából tárgyalják; ezen belül pedig főként az irodalmi hermeneutika, szűkebben az irodalomtudományos interpretáció számára releváns aspektusokat szeretné kiemelni: Wittgenstein nyelvfilozófiai elgondolásainak segítségével az irodalmi nyelvjátékokra, ezen belül az irodalomtudományos nyelvjátékokra nézve kísérel meg következtetéseket levonni. A dolgozat nem elsősorban filozófiatörténeti jel-

<sup>1</sup>A Wittgenstein-műveket a következő kiadásokból idézem (a szövegben használt rövidítések megadásával): Philosophische Untersuchungen = PU (Schriften 1., Suhrkamp, Frankfurt 1980, 279–544. o.); Philosophische Bemerkungen = PB (Schriften 2., Suhrkamp, Frankfurt 1964); Philosophische Grammatik = PG (Schriften 4., Suhrkamp, Frankfurt 1969); Das Blaue Buch = BB ((Schriften 5., Suhrkamp, Frankfurt 1970, 15–116. o.); Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik = BGM ((Schriften 6., Suhrkamp, Frankfurt 1974); Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie = BPP ((Schriften 8., Suhrkamp, Frankfurt 1982); Ober Gewissheit = OG (Suhrkamp, Frankfurt 1984); Zettel = Z (Basil Blackwell, Oxford 1967); Vermischte Bemerkungen = VB (Suhrkamp, Frankfurt 1978); Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief = L (University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967); Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough" = BF (Synthese 17. /1967/, 233–253. o.). A jegyzék láttán nyilván két kérdés vetődik föl. Egyrészt, hogy mennyire jogosult több mint húsz év alatt keletkezett írások együttes elemzése; másrészt, hogy mennyire hitelesek ezek a források, hiszen, mint tudjuk, e kiadások jó részét nem Wittgenstein rendezte sajtó alá. Mindkét dilemmát úgy kívánom megoldani, hogy elemzésem fő viszonyítási pontja a Filozófiai vizsgálódások. Ez a megoldás ugyan nem teljesen megnyugtató, de a Wittgenstein-kiadás jelenlegi stádiumában, úgy tűnik, ennél megnyugtatóbbat nemigen lehet találni.

legő kíván lenni — bár mondanivalója kifejtésének egyik kiindulópontja egy Wittgenstein-interpretáció —, hanem mintegy a Wittgenstein által megkezdett filozófiai nyelvjátékba szeretne belépni és abban továbbgondolkodni. Úgy gondolom, hogy az interpretációnak ez a módja felel meg leginkább Wittgenstein intencióinak, aki végtelenül idegenkedett a szakfolyóiratokban publikáló szakfilozófusoktól, s ezzel a célkitűzéssel van összhangban az irodalomtudományos interpretáció nyelvjátékának tárgyalása is: Wittgenstein úgy vélte, hogy a filozófia egyik főadata éppen a tudományok gyakorlatára vonatkozó reflexió, a tudományok nyelvjátékainak leírása, fogalmi analízise. Némely megjegyzése azonban arról is tanúskodik, hogy alig merte ugyan remélni, hogy valódi, közvetlen hatással lehet a tudományok gyakorlatára, mégis úgy vélte: nemcsak a filozófusok, hanem a tudósok számára is lenne mondanója (pl. VB 120. o.). A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy Wittgenstein nyelvfilozófiája nemcsak a filozófusok, hanem az irodalomtudósok számára is nyújthat belátásokat. Már ez a néhány gondolat is rengeteg kételyre adhat okot: ebből a pár mondatból is kitűnik ugyanis, hogy írásom nyelvhasználata közelebb áll az értekezéséhez, mint ahhoz az — irodalmi nyelvvel rokon — nyelvhez, amelyet Wittgenstein használt; holott a nyelvvelasztatás nála korántsem véletlenszerű, hanem koncepcionálisan megalapozott. Hasonlóképpen Wittgensteinnak föltehetőleg már az irodalomtudomány kifejezéstől is borsóznék a háta: ha egy irodalomtudóst egyáltalán valamilyen belátásra akart volna bírni, akkor föltehetőleg arra akarta volna, hogy fordítson hátat az irodalomtudománynak, hagyja abba az irodalomtudományos interpretáció nyelvjátékát. Az is kérdés persze, mennyiben alkalmas a szabálykövetés fogalmán alapuló nyelvjáték-koncepció arra, hogy segítségével az irodalmi nyelvjátékok elfogadható leírásához jussunk. Századunkban művészetelméleti közhellyé vált, hogy a művészetek története a korábbi szabályok állandó megszegéséből áll, s a művészetek hatásának egyik titka épp ez az állandó megújulás. Mekkora tere lehet a nyelvi újításnak nyelvjátékaink határain belül? Hol a nyelvjátékok határa? Az irodalmi nyelvjátékok leírása nem indít-e esetleg a wittgensteini előföltevések némelyikének fölülvizsgálatára? S ezzel visszakanyarodtunk az elsőként fölvetett problémához: ha kiindulópontunk egy Wittgenstein-interpretáció, s interpretációnk a diszkurzív próza nyelvén íródott, beléptünk-e egyáltalán a wittgensteini filozófiai nyelvjátékba, ill. azt játszuk-e még? Folytatható-e a wittgensteini filozófiai nyelvjáték, s ha igen, milyen értelemben?

✱

A fölvetett kérdések vizsgálatához elsőként — vállalva annak kockázatát, hogy evidenciákat sorakoztatok föl — Wittgenstein nyelvjáték-konceptiójának néhány rétegét, egymást alkalmasint nem kizáró értelmezési lehetőségét mutatom be, "egy bizonyos cél számára emlékeztetőket gyűjtven össze" (PU I. 127. §).

Tisztában vagyok a "nyelvjáték"-fogalom csillámló sokértelműségével, a jelen vizsgálódások szempontjából azonban, úgy gondolom, elegendő lesz Ernst Konrad Spechtnek az értelmezésére utalni. Specht, könyvének elején, a "nyelvjáték" kifejezés jelentésének három fő rétegét különbözteti meg. Az elsőhöz azok a primitív, egyszerű nyelvjátékok tartoznak, amelyeket a gyermek nyelvtanuláskor használ, ill. azok az egyszerű, fiktív nyelvjátékok, amelyeket Wittgenstein terapeutikus célokból konstruált. A második jelentésben a "nyelvjáték" kifejezés életformánkra mint egészre utal. Harmadsorban pedig a "nyelvjátékok" a nyelv részrendszereit jelentik, s ide sorolhatók az olyan beszédaktusok, mint a parancsadás vagy az ígéret, de a fordítás, az olvasás, egy történet kitalálása, egy színdarabnak az eljátszása, és a tudományok vagy a matematika nyelvjátékai is.<sup>2</sup> Kezdetben figyelmen kívül hagyjuk Wittgenstein fiktív nyelvjátékait — értelmezésükre csak később térünk át.

A nyelvjáték-konceptiónak azokat az interpretációit, melyek mondandónk szempontjából relevánsnak látszanak, két csoportra osztom.

Az első szerint a nyelvjáték-konceptió a kommunikációnak fogalmi-logikai előföltevést tartalmazza. Ez az előföltevés negatív úgymódon fogalmazható meg, hogy — amennyiben a nyelvnek kommunikatív funkciót tulajdonítunk — ki kell zárunk "a privát nyelv lehetőségét és az innatizmus erős változatát".<sup>3</sup> Pozitív ez azt jelenti, hogy a nyelvhasználat alapja a nyelvnek mint interszubjektív institúciónak a megléte. A szabálykövetés fogalma — s a szabály a nyelvjátékok alapja (Grund) — logikailag összefonódik az interszubjektív institúció fogalmával: "/.../ csak egy szituációban, amelyben értelmesen föl lehet tételteni, hogy egy másik /ember/ alapján abban a helyzetben van, hogy az általam követett szabályt fölfedezze, lehet értelmesen

<sup>2</sup>Ernst Konrad Specht: Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins, Universitäts-Verlag, Köln 1963, 41–45. o.

<sup>3</sup>Kelemen János: "Nyelv, cselekvés, társadalom", in: "A nemes hölgy és a szolgálóleány". Tanulmányok, Gondolat, Budapest 1984, 208. o.

állítani, hogy én egy szabályt követek" — írja Peter Winch.<sup>4</sup> A nyelvhasználat mint társadalmi tevékenység publikus cselekvéseket, publikus objektumokat és publikus konvenciókat előfeltételez.<sup>5</sup>

Ez utóbbi mondat átfogalmazható úgy is, hogy a nyelvhasználat előfeltétele életvilágunk közössége. Ez a kijelentés pedig átvezet minket az interpretációk másik csoportjához: az ide tartozó interpretációk Wittgenstein késői műveit transzcendentálfilozófiai, életfilozófiai, fenomenológiai, existenciálfilozófiai, ill. hermeneutikai aspektusból vizsgálják. Együttes tárgyalásukat az teheti jogosulttá, hogy ezek azok a nézőpontok, melyek egy hermeneutikai megközelítés számára relevánsak, ill. a létező hermeneutikai interpretációk e nézőpontok együtteséből indulnak ki. Ebben az interpretációs mezőben életformánk és életformáinkkal összefonódó nyelvjátékaink képezik minden ismeretünk és cselekvésünk végső alapját, emberi itt-létünk, ismereteink és cselekvésünk transzcendentális határföltételét. Ez az alap adott: nem kérdezhetünk rá és nem tekinthetünk mögé újabb okokat keresve, nem tehetjük tárggyá a magunk számára. Az életformák a kanti "Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" existenciális ekvivalensei: az életforma-konceptió nem empirikus elmélet, amely bizonyos biológiai, pszichológiai és kulturális tényekkel dolgozik, hanem az életformát mint transzcendentális keretet adja meg, amely a társadalmat, a kultúrát, egy értelemmel teli világot lehetővé tesz. Ezért az életformák leírása nem válaszol "miért"-kérdésekre, nincs magyarázó ereje; az életforma az, amit adottként találunk minden kauzális magyarázati sor végén.<sup>6</sup> Az életformákat a husserli Lebenswelt,<sup>7</sup> ill. a heideggeri Dasein-analízis felől is<sup>8</sup> értelmezhetjük. Gier szavait idézve Wittgenstein életformái Heidegger felől nézve úgy is értelmez-

<sup>4</sup>Peter Winch: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt 1966, 43. o.

<sup>5</sup>Marcus B. Hester: The Meaning of Poetic Metaphor. An Analysis in the Light of Wittgenstein's Claim that Meaning is Use, Mouton & Co., The Hague — Paris 1967, 52—54. o.; Winch, i. m. 46., 49. o.

<sup>6</sup>Nicholas F. Gier: Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty, State University of New York Press 1981, 31—32. o.

<sup>7</sup>Pl. Jürgen Habermas: Zur Logik der Sozialwissenschaften, J. C. B. Mohr, Tübingen 1967, 124. o.; uő: "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", in: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp, Frankfurt 1983, 17. o.; Gier, i. m. 126. o.; Jörg Zimmermann: Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1975, 256. o.

<sup>8</sup>Gier, i. m. 43. o.

hetők, hogy "magunkat már egy Dasein-világban találjuk, melyet már beburkolnak a kéznél-lévő dolgok, amelyek már interpretálva léteznek a számunkra".<sup>9</sup> Így — Apel megfogalmazásával folytatva — "a nyelvjátékoknak a nyelvhasználat—életforma—világföltárás egységeként való leírása" képes átvenni a hermeneutikai megértés funkcióit.<sup>10</sup> Ez a megfogalmazás egyszersmind azt is sejteti, hogy nyelvjátékaink, szűkebb és tágabb értelemben egyaránt, az-az életformánk egészeként, ill. egyedi beszédcselekvéseként értelmezve is, világföltáró funkciót töltenek be, életünk alapjai.

Wittgensteinnál az életformák, ill. nyelvjátékok nemcsak lehetőségföltételek, hanem — ha a tudományos-empirikus analízisnek nem is vethetők alá — a "Tatsächlichkeit" értelmében ténylegések is. Wittgenstein érveinek jelentős részét a tényleges nyelvhasználatra, a nyelv tényleges, mozgó, definiálhatatlan, önmagát megmutató életére való rámutatás képezi. Wittgenstein egyfelől hangsúlyozza, hogy cselekvésünk, ill. érvelésünk alapjait (Gründe), s nem okait (Ursachen) kívánja leírni.<sup>11</sup> Ez utóbbi célra a tudományok pozitívista-indukcionista, igaz—hamis oppozícióban gondolkodó magyarázatai irányulnak. Wittgenstein vizsgálódásai — melyeket grammatikainak, ill. logikainak nevez — a jelenségek "lehetőségeire" irányulnak, s nem magukra a jelenségekre (PU I. 90. §). Mégis, ilyen kérdéseket tesz föl: "És nem tapasztalati tény-e (Erfahrungstatsache), hogy ezt a szót így használjuk?" (ÜG 306. §); "Nem úgy van-e, hogy a szabály és a tapasztalati állítás (Erfahrungssatz) átmennek egymásba?" (ÜG 309. §). Végül a következő konklúzióra jut: "De nem kellene akkor azt mondanunk, hogy nincs éles határ a logika állításai és a tapasztalati állítások között? A meghatározatlanság éppen a szabály és a tapasztalati állítás közötti határé." (ÜG 319. §.) Nemcsak a logikai, hanem a tapasztalati állítások is hozzátartoznak ismereteink, nyelvünk fundamentumához — írja az Über Gewissheit 401. paragrafusában. Így "az analízis a természettudományos és a grammatikai között ingadozik" (PU I. 392. §).

<sup>9</sup>Uo.

<sup>10</sup>Karl-Otto Apel: "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens", in: Transformation der Philosophie, Suhrkamp, I. köt., Frankfurt 1973, 367. o.

<sup>11</sup>E helyütt a Grund—Ursache szembeállításnak csak egy vonatkozását említem; a kérdés egy másik aspektusát — a Grund—Ursache—Motiv kifejezések kapcsolatát — tárgyalja Winch, i. m. 101 skk. o. E kifejezések használata, s hasonlóképpen a Sprachspiel, Gebrauch stb. kifejezéseiké, Wittgensteinnál igencsak ingadozó, az egyes jelentésmezők egymáshoz a családi hasonlóság elve alapján kapcsolódnak.

Milyen módon írhatók le életformáink, hogyan nyerhetünk betekintést nyelvjátékaink életébe, szabályszerűségeibe, milyen nyelvjáték alkalmas nyelvjátékaink leírására, milyen metanyelvet használhatunk — ez Wittgenstein késői filozófiájának egyik kardinális kérdése. Amennyiben egy nyelvjátékban való részvételünk egyúttal világban-való-létünknek, s így a létmegértésnek valamely formája, akkor ezzel a kérdéssel egyszersmind a wittgensteini alapokon fölépíthető hermeneutika kulcskérdésénél vagyunk.<sup>12</sup>

Az a nyelvjáték, mely a többi nyelvjátéknak, ill. életformánknak mint egésznek a leírására szolgál, épp mivel erre szolgál, kitüntetett nyelvjáték kell legyen. Ez a nyelvjáték — mint már láttuk — nem magyarázhat, nem adhat definíciókat, nem építhet föl rendszert. A nyelvjátékokra, ill. életformánkra mint alapra, transzcendentális keretre, cselekvésünk és ismereteink határföltételeire nem kérdezhet rá — ezek a határok rákérdező cselekvésünknek is határai. Ha nyelvjátékainkat, életformáinkat nem tehetjük tárggyá, akkor tárgyasító értekező nyelvvel sem ragadhatjuk meg őket. A nyelvjátékok leírója külső szemlélő sem lehet, mivel a nyelvjátékok leírása csak az "együttjátszás" perspektívájából lehetséges.<sup>13</sup> Egy tőlünk teljesen idegen nyelvjátékot nem érthetünk meg, a valamilyen szintű megértés minimális előfeltétele a közös emberi cselekvésmódra való vonatkoztatás (PU I. 206. §, BF 238., 240. o.).

A kitüntetett nyelvjátéknak tehát rendelkeznie kell a nyelvjátékok minden tulajdonságával — nyelvjátékainknak olyan leírását kell nyújtania, mely azoknak mintegy korrelátuma, modellja és paradigmája. Ezért mindennapi nyelvjátékainkat magával a mindennapi nyelvvel írhatjuk le: a mindennapi nyelvről szóló metanyelv — önmaga lesz. Önmagukért beszélő nyelvjátékokat kell ábrázolnunk, ill. mesterségesen létrehozunk, továbbá rá kell mutatnunk a ténylegesen működő nyelvre, megmutatni, hogy nyelvjátékaink önmagukért beszélnek. Olyan nyelvjátékokat kell fölmutatni, melyek sem a szerző, sem az olvasó számára nem reflexió tárgyai, melyekben mindkettő részt vesz.

Az olvasónak a nyelvjátékokban való részvétele előfeltétele ama terápia sikerességének is, mely a nyelvjátékok leírásának tulajdonképpeni célja. "Amit az olvasó is tud, hagyd meg az olvasónak" — írja Wittgenstein (VB 149. o.), elhatárolva magát a filozófiai szövegek megszokott, apophantikus

<sup>12</sup>Apel, i. m. 367. o.

<sup>13</sup>Zimmermann, i. m. 100. o.; Apel, i. m. 374. o.; Apel: "Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", in: Transformation... I. köt. 266. o.



beszédétől, melyekben a szerző ex cathedra nyilatkozik, s az olvasónak csak a megértés föladatát hagyja.<sup>14</sup> A fölmutatott-megmutatott nyelvjátékok szemlélete, ill. a bennük való részvétel teremti megfelelő olvasóját-együttját-szóját, a mindennapi nyelv tanulási folyamat analógiájára ezeken az eseteken tanulja meg, gyakorolja be az olvasó a Wittgenstein által javasolt nyelvjátékot. A terápia a szerző és az olvasó közös cselekvése, interakciója. Sibylle Kistro-Völker könyve alapján a Filozófiai vizsgálódások intenciója és az intenció megvalósítása abban a kettősségben fogalmazható meg, hogy a szöveg egyrészt megadja a terápia célját, azaz, hogy milyen hatást akar kiváltani az olvasóban, másrészt ezt a terapeutikus célt az irodalmi paradigmával rokon nyitott szerkezettel véli elérhetőnek.<sup>15</sup>

Mindenesetre az a tény, hogy a wittgensteini terápiára szükség van, azt jelzi, hogy valami még sincs egészen rendben nyelvjátékaink tényleges működésével. A leírás, az áttekinthető ábrázolás azt kívánja ugyan leírni, ami

<sup>14</sup>Sibylle Kistro-Völker: Die unverantwortete Sprache. Esoterische Literatur und atheoretische Philosophie als Grenzfälle medialer Selbstreflexion. Eine Konfrontation von James Joyces Finnegans Wake und Ludwig Wittgensteins Philosophischen Untersuchungen, Wilhelm Fink, München 1981, 142. o.

<sup>15</sup>Kistro-Völker, i. m. 172. o. — A filozófiai szövegeknek így megfogalmazott konstrukciós elve figyelemre méltó párhuzamot mutat a közlési móddal, melynek segítségével Wittgenstein — többek között Kierkegaard-ra és Karl Barth-ra támaszkodva — a vallásos tanítást lehetségesnek tartja. Miért homályos a Szentírás? nincs-e éppenséggel funkciója a rejtélyességének? — teszi föl a kérdést a Vermischte Bemerkungenban. "/.../ nem lehetséges-e, hogy itt lényeges volt 'rejtvényt föladni'? Hogy egy direkter intésnek éppenséggel nem megfelelő kell legyen a hatása?" (VB 66. o.). Majd így folytatja: "Isten négy emberen keresztül közli az istenember életét, mindegyiken keresztül másképp, s egymásnak ellentmondva — de nem lehet-e azt mondani: Fontos, hogy ez a híradás a jól megszokott történeti valószínűséget ne haladja meg, épp azért, hogy ez ne tartassék lényeginek, mérvadónak. Ezzel a betű nem tartalmaz a kelleténél több hitet, és a szellem megtartja jogait. Azaz: Amit látnod kell, azt a legjobb, legpontosabb történetíró sem közölheti, ezért elég, sőt előnyben részesítendő egy középszerű ábrázolás. Mert azt, amit közölnie kell Veled, ez is tudja közölni. /.../ A lényegeset, az életed számára lényegeset azonban a szellem adja ezeknek a szavaknak. Noked éppen csak azt KELL világosan látnod, amit ez az ábrázolás is világosan megmutat. (Nem tudom pontosan, hogy ez mennyire van Kierkegaard szellemében.)" (VB 66. o.) A vallásos tanítás egész életem megváltoztatására szólít föl (L 57. o.), a hit szenvedélyes döntés egy vonatkoztatási rendszer mellett (VB 124. o.). A hit egész életvezetésemben, létmódomban nyilvánul meg. "A bölcsesség valami hideg, s ennyiben buta. (A hit, ezzel ellentétben, szenvedély.)" (VB 110. o.) Isten létének állítása és tagadása — hasonlóan bármely, életünk alapjait érintő állításhoz — nem kontradikció; nem cáfolják egymást, összehasonlíthatatlanok — Isten létének állítása, ill. tagadása nem empirikus állítások, mert egyszerűen más síkon vagyok, ha az egyiket, ill. a másikat tartom igaznak. (L 53. o.)

van, ténylegesen működő nyelvjátékaink szemléletére szólít föl. A filozófia "mindent úgy hagy, ahogy van" (PU I. 124. §). A filozófiai vizsgálódás nem a felszín alatti lényekre irányul, hanem arra, ami szabadon a felszínen van és rendezéssel átláthatóvá válik (PU I. 92. §). "A lényeg a grammatikában kimondatik." (PU I. 371. §.) Az átláthatósághoz azonban mégiscsak kellett a rendezés, hiszen szavaink használatát nem látjuk át: "Grammatikánkból hiányzik az átláthatóság." (PU I. 122. §.) Nyelvünk félreértése mélyen gyökerezik nyelvünkben: grammatikai tévedések hívják elő (PU I. 110–111. §). Nyelvünk labirintus, s eltévedünk benne, ha nem a megfelelő irányba indulunk el (PU I. 203. §). Miért nem adódik magától a megfelelő irány? s egyáltalán hogyan dönthető el, hogy ez volt a megfelelő, ha a megfelelőség kritériuma az, hogy a jó irány magától adódik? A "grammatikai elemzés" egyik jelentése, hogy a nyelvi jelenségeket újra a megfelelő életformába ágyazottan kell értelmezni — de hogyan értelmezhetjük egyáltalán a nyelvi jelenségeket az életformából kiszakítva, hogyan lehetséges, hogy nyelvünk, életformába-ágyazottsága ellenére, mégis megbabonázhat? Hogyan lehetséges, hogy természetes nyelvünk metaforái félrevezetnek? Miért szül a "csak én érezhetem ezt a fájdalmat" kijelentés grammatikai formája tévedéseket, míg a "magamon kívül vagyok" szószerkezet nem? Mit kezdjünk azokkal a zavarokkal, melyekkel mindennapi kommunikációnk során naponta találkozunk? Az olyan wittgensteini kérdésekre, hogy mit csinálunk olyankor, amikor keressük a szavakat, nem találjuk a megfelelő kifejezést — bár Wittgenstein a szabályok meglétére kívánta e kérdésekkel fölhívni a figyelmet —, nem lenne-e legalább annyira jogos az a válasz is, hogy nem találunk éppen bele a megfelelő nyelvjátékba, nem tudunk a szabályoknak megfelelően cselekedni, azaz nem világos, milyen szabályt és hogyan kell követnünk?

Wittgenstein érvelésének kiindulópontja a félresikerült kommunikáció, nyelvjátékaink zűrzavara, érveit a félresikerült kommunikáció jegyeit magukon viselő kifejtésekkel oppozícióban, sokszor mintegy a félresikerült kommunikáció bemutatásán keresztül, negatíve fogalmazza meg. Ennek egyik okát az Über Gewissheit-ban a következőképpen fogalmazza meg: "És a normális eseteket fölismerjük, de nem tudjuk őket pontosan leírni. Inkább még az abnormálisnak egy sorát." (27. §.) De legalább ennyire helytállóan látszik az a megfigyelés is, hogy Wittgenstein kiindulópontja egy olyan szituáció, melyben a nyelvjátékok nem tudják funkciójukat betölteni.

Hogy a normális eseteket csak körüljárni tudjuk, határai felől megközeleltetni — ez az egyik oka a nyelvjátékok hasonlatokkal, analógiákkal történő ábrázolásának is. Ilyenek pl. azok a párhuzamok, melyeket Wittgenstein a

nyelv és a játék, a matematika és az ösztönszerű, állati viselkedés között fedez föl. Ez utóbbiak a hasonlítás tárgyai (Vergleichsobjekte), melyek fényt vetnek nyelvünk viszonyaira (PU I. 130. §). Wittgenstein hangsúlyozza, hogy a Vergleichsobjektek funkciója nem az, hogy mércéül szolgáljanak, melynek a valóság meg kell hogy feleljen, hanem minták, melyekhez az egyes esetek, a családi hasonlóság elve alapján azonosságok és eltérések sorát alkotva, csatlakoznak. Azonban, mivel a játék és a matematika a kommunikatív cselekvés határesetei, szükséges lenne nemcsak a nyelvvel való hasonlóságait, hanem különbségeiket is megmutatni. Wittgenstein ugyan számos helyen utalt a Filozófiai vizsgálódások előtt írott jegyzeteiben a matematika, a játék és a nyelv különbségeire,<sup>16</sup> ezek a megjegyzések azonban igencsak elszórtak és csak néhány vonatkozást érintenek. Magában a főműben, a Vizsgálódásokban pedig a filozófus — nyilván terapeutikus célzattal — elsősorban a hasonlóságokat, s nem az eltéréseket emelte ki. Kérdés azonban, hogy az analógiák túlhangsúlyozása nem vezet-e túl könnyen tévutakra a nyelvjátékok elemzésekor.

A játék mindenestre olyan cselekvés, mely kiemelkedik mindennapi életösszefüggésünkből, egyik lényeges jellemvonása az ebből való kiszakadás, és új, a mindennapival összehasonlítva tét nélküli életösszefüggés teremtése. A Wittgenstein által alkalmazott játék hasonlatok egy csoportja olyan típusú játékokkal operál, mint a sakk vagy a dámajáték — kérdés, elhanyagolható tényező-e, hogy nyelvi jeleink egy részének használatához az is hozzátartozik, hogy van denotátuma.

A játék hasonlatok egyik funkciója, hogy megvilágítsa a nyelvjátékainkban érvényesülő szabálykövetést. Bár Wittgenstein azt írja: elképzelhető lenne, hogy úgy tanulunk meg sakkozni, hogy csak nézzük a játékot, azonban hasonlatainak épp az adja a megvilágító erőt, hogy a hasonló játékok esetében lefektetett, explicit szabályokkal találkozunk, e szabályokat a játékosok evidens módon követik, mivel a játékba való belépés már e — nyilvánvaló módon konstruált — szabályok kötelező erejének elismerése. Nyelvjátékaink szabályai közé viszont beleszületünk, a szabályok nem tűnnek általunk is konstruált szabályoknak, így a szabályok szabály volta nem evidens, nyelvjátékaink határai tehát nem oly világosak, mint mondjuk a sakké. Nyilván hasonlókat mondhatunk a matematikával párhuzamot vonó hasonlatokról is. A matematika egyik alapja a matematikusok közösségének jól működő — vagy leg-

<sup>16</sup>P1. PG 63., 67., 293. o.; BB 49. o.; BGM 257., 259. o.; BPP II. köt. 290. §.

alábbis egyéb nyelvjátékainkénál összehasonlíthatatlanul jobban működő — konszenzusa.

Az ösztönszerű állati viselkedés — mely a harmadik gyakori hasonlítási objektum — wittgensteini értelemben semmiképpen sem kommunikatív cselekvés, mivelhogy nem institúció. Ez a hasonlat arra szeretne rámutatni, hogy szabálykövetésünk nem tudatos, hanem ösztönszerű közvetlen cselekvés, mely mindig és minden alkalommal bekövetkezik az inger-válasz mintájára, továbbá azt hangsúlyozza, hogy anyanyelvünket nem magyarázó tanítás, hanem egyfajta idomítás során sajátítjuk el. Azonban — mint Wittgenstein is többször megemlíti — az emberi viselkedés szabálykövetése nem oly egyöntetű, és sokszor vagyunk olyan szituációkban, melyek értelmezésre szorulnak.

Aligha lehet tagadni, hogy nyelvjátékainkat továbbra is, jól-rosszul, de játszunk, s éppenséggel közlés is történik általuk. A fölvetett szempontok alapján azonban úgy látom, hogy az írásom elején megadott interpretációs lehetőségek közül az elsőnek — miszerint a nyelvjáték-konceptió a kommunikáció előfeltételeit, ill. szigorúbban: logikai előfeltételeit fogalmazza meg — kiemelt jelentősége van, és pedig föltehetően Wittgenstein szánékain túli jelentősége.

Wittgenstein elég sokszor használ logikai jellegű érveket nyelvjáték-konceptiója alátámasztásához: olyan föltételeket ad meg, amelyek nélkül a szabálykövetés nem lenne lehetséges, vagy pedig a reductio ad absurdum módszerével mutatja ki a vele szemben álló érvelésmódok tarthatatlanságát. A szabálykövetés a nyelvjáték működésének előfeltétele. A nyelvjáték játszásában ugyan tévedhetek, s ettől még a játék fönáll, "de előfeltételezi /az én kiemelésem — N. K./, hogy értelmetlen azt mondani, hogy az emberek többsége téved" (ÜG 628. §). Úgy gondolom, nem egyszerűen konzervatív antropológiája vezérelte Wittgensteint akkor sem, amikor a nyelvjátékok változékonyságának határt szabott. A kérdést érdemes általánosabban is megfogalmaznunk: mennyiben érvényesülhet szabálykövető magatartásunk határai között újító képességünk? transzcendálhatók-e a nyelvjátékok? milyen értelemben határok nyelvjátékaink határai?

Wittgenstein gondolatvilágának van egy olyan rétege, amely a változást, sőt az újat is megengedi. Eszerint nyelvjátékaink változnak (ÜG 256. §), s így nyelvjátékaink határai sem változatlanok. Ez az állítás érvényes mind életformánk egészére, mind egyes nyelvjátékainkra. A változást azonban Wittgenstein nem azonosította a fejlődéssel, ez utóbbi szerinte a tudományoknak illúziókon alapuló ábrázolásmódja csupán (lásd pl. BF 241., 246. o.). Nyelvjátékaink már csak azért is változékonnyak, mert nyelvünk szabá-

lyai nem rögzítik összes lehetséges alkalmazásukat (PU I. 79–80. §), s többek közt azért nem, mert nem formulák, hanem csupán megjelennek az egymáshoz a családi hasonlóság elve szerint kapcsolódó esetekben. A nyelvjátékokban való részvételünk analógiás kapcsolódás ehhez a hasonlósági sorhoz. Nyelvjátékaink nem lezártak egymással szemben, határaik nem világosak,<sup>17</sup> nem eleve és örökre vannak adva. A nyelvjáték megtanulásához hozzátartozik, hogy a nyelvjáték továbbfejlesztését is megtanuljuk, hiszen ez maga a nyelvjátéknak a játszása. Magukat a szabályokat is továbbfejlesztjük, kitaláljuk játék közben. Nyelvjátékaink megtanulásához hozzátartozik az is, hogy — ahogyan új játékokat tudunk kitalálni — új nyelvjátékokat találunk ki. Maga a Filozófiai vizsgálódások is továbbfejleszti az ábrázolt nyelvjátékokat oly módon, hogy a továbbfejlesztett nyelvjáték rokon az előzővel. Ezzel bemutatja, hogyan változnak nyelvjátékaink, s megtanít arra, hogyan lehet ennek analógiájára új játékokat konstruálni.

Van egy olyan nyelvjáték, ti. a matematika, melynek tárgyalásakor Wittgenstein különösen gyakran beszél változásról, sőt az új megjelenéséről. Úgy gondolja, hogy "a matematikus föltaláló, nem fölfelező" (BGM 99. o.). Egy új bizonyíték megváltoztatja nyelvünk grammatikáját, új összefüggéseket teremt (BGM 166. o.). A matematikus új ábrázolási formákat fedez föl. A fölfelezés aspektusváltás, új fölfogásmód, új kifejezésmód (BGM 131. o.). Az aspektusváltással nem egyszerűen a régi tárgyról mondunk újat, hanem új tárgyat teremtünk (PB 183. o.). Az aspektusváltás, a másként-látni-tudás fantáziát, képzelőerőt — azaz teremtőerőt igényel (pl. BPP II., 507., 542. §; Z 627., 637. §).

Maga a wittgensteini filozófiai nyelvjáték is a nyelvi újítás lehetőségét bizonyítja. "A fiktív cselekvés /.../ a nyitottságnak egy aspektusa"<sup>18</sup> — a Filozófiai vizsgálódások, mint láttuk, többek közt fiktív beszédszituációk fölmutatása. Egy másik nyelv, egy másik életforma elképzeltető, s hogy ilyet el tudunk képzelni, nyelvünk logikájához tartozik, oly-

<sup>17</sup>Nyíri Kristóf: "Ludwig Wittgenstein tudományfelfogása", Magyar Tudomány, 1978, 5. sz. 364–365. o. A nyelvi újítás problémakörének kifejtéséhez kiindulópontként fölhasználtam ugyancsak Nyíri Kristófnak "Kreativität innerhalb der Grenzen des regelfolgenden Verhaltens" című publikálatlan előadását, melyet a 2. Nemzetközi Wittgenstein-Symposiumon, 1977-ben tartott Tübingenben.

<sup>18</sup>Friedrich Wallner: Die Grenzen der Sprache und der Erkenntnis. Analysen an und im Anschluss an Wittgensteins Philosophie, Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung, Wien 1983, 250. o.

annyira, hogy ezek a fiktív esetek bepillantást engednek nyelvünk tényleges logikájába.

Wittgensteinnak gyakran visszatérő gondolata, hogy az ő filozófiai tevékenysége összehasonlítható az olyan matematikuséval, aki új kalkulust fedez föl (pl. BPP I. 134. §; VB 99. o.). Úgy véli, hogy hasonlatai, a bemutatott fiktív szituációk arra hívják föl olvasójukat, hogy "egy adott esetet másképp szemléljen: tudniillik ezzel a képsorral hasonlítsa össze" (Z 461. §), hogy új rendet vigyen a dolgokba (BPP I. 950. §), hogy megváltoztassa világlátását. Hogy ez a szemléletváltás megtörténhessen, fiktív fogalmakat (VB 143. o.), új hasonlatokat és példákat kell kitalálni az elkopottak helyett, mert ez utóbbiak már semmit nem mutatnak meg nekünk (BGM 476. o.). Egy új hasonlatnak heurisztikus ereje lehet (BPP I. 321. §).

A változásoknak azonban Wittgenstein határt is szab. A fölmutatott paradigmatis esetek, gondolati kísérletek — nyelvünk logikája által meghatározott, logikailag lehetséges esetek. A gondolati kísérletek lehetséges nyelvjátékaink közé tartoznak, s így nem sértik meg nyelvjátékaink szabályait, nem lépik túl életformánk, ill. nyelvjátékaink határait.

Az újnak már a megjelenése sem föltétel nélküli. "Az új (spontán, 'specifikus') egy nyelvjáték" (BPP I. 164. §) — írja. Föltehetőleg nem tévedünk nagyot, ha ezt a mondatot úgy értelmezzük, hogy már meglevő nyelvjátékaink megszabják, mi számít újnak; továbbá hogy az "újat kitalálni" is lehet nyelvjáték, azaz institúció. Ahhoz, hogy valamit — pl. egy új játékot — kitaláljak, Wittgenstein szerint megfelelő környezet szükséges. Kitalálhatok olyan játékot, amelyet soha senki nem fog játszani, kitalálhatok olyan szabályt, amelyet soha senki nem fog alkalmazni, s mások meg fogják érteni a játékot, a szabályt — de csak akkor, ha már vannak játékok, szabályok, van olyan intézmény, amelyben értelmes a "játékot, szabályt kitalálni" kifejezés (BGM 334. o.).

A változások korlátok közé szorításának alapja az a belátás, hogy a megértésnek előfeltétele a nyelvjátékok bizonyos állandósága. Ha túl gyakori a szabálysértés, ez megváltoztatja a nyelvjátékot (ÜG 646. §), az új nyelvjátékba pedig csak idővel lehet beleszokni-beletanulni (VB 102. o.). A matematika esetében — s nem véletlenül — Wittgensteinnak nem okozott túl sok gondot, hogy az aspektusváltás meglepődéssel, zűrzavarral jár, az áttekinthetőség (Übersichtlichkeit) megszűnésével, mivel úgy gondolta, hogy, miután hozzászoktunk az új aspektushoz, az ábrázolás újra áttekinthetővé lesz (BGM 112. o.). Mindennapi nyelvjátékainkról szólva azonban nyugtalanította az az eshetőség, hogy bizonyos események következtében olyan helyzetbe kerülhe-

tünk, hogy a régi nyelvjátékot nem lehet tovább játszani, ez pedig a nyelv-játék biztonságából való kiszakadást jelentette számára (ÜG 617. §). Wittgenstein elsősorban a kommunikáció sikerességét szerette volna biztosított-nak látni, s ezért helyezte a hangsúlyt a szinkron, logikai vizsgálatokra. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egy diakron leírásnak egyáltalán nincs helye nála.<sup>19</sup>

A kommunikáció logikai előfeltételei nem az egyedüli érvek Wittgenstein számára, azonban olyan állandók, melyek mint ilyenek a legerősebb érvek. Ezeknek az állandóknak a tényleges nyelvjátékok nem mindig felelnek meg, a szabálykövető magatartás tényleges meglétét nem biztosítják, sem pedig azt, hogy segítségükkel a szabálykövető magatartást el tudjuk sajátítani. Így a végső igazolásokat továbbra is az olyan formulák kell, hogy jelentsék, mint "nos, így használjuk a nyelvet", vagy "hát így tanultam meg a nyelvet".<sup>20</sup> Az előzőekben azt kíséreltem megmutatni, hogy ezek a formulák elveszíthetik evidenciájukat, erejüket — maradnak a logikai érvek, melyek önmagukban erőtlenekek.

Mindebből azonban mégsem a nyelvjáték-koncepció tarthatatlansága következik: állításaimhoz — szándékom szerint — Wittgensteinnal együtt gondolkozva jutottam. A nyelvjáték-koncepció problematikusságát kimutató, wittgensteini alapokon álló érvelés — mivel a tényleges életformák szemléletéből nő ki és azon alapul — sokkal inkább életformánkról tesz állításokat, ennek korrelátuma. Mivel cselekvésünk, ill. ismereteink fundamentumához tapasztalati állítások is tartoznak, így állításaim az életformánkról mint alapról is szóltak: egy olyan szituációról, melyben cselekvéseink (nyelvi cselekvéseink) értelmezésre szorulnak. Egyszóval: egy hermeneutikai szituációról.

Ha viszont ez a megállapítás helytálló, akkor a wittgensteini filozófiai nyelvjáték alkalmasint úgy is értelmezhető, mint kísérlet a hermeneutikai szituáció meghaladására, mely, a vallási nyelvjátékhoz hasonlóan, életvitelünk megváltoztatására szólít föl. Kérdés azonban, hogy a wittgensteini érvelésmód alkalmas-e erre, továbbá, hogy elég erősek-e egyes érvei. Lehet-e ugyanaz a nyelv egyszerre az ellentmondások keletkezésének helye és a föloldás eszköze? Nem előfeltételezi-e eleve a wittgensteini filozófiai nyelv-

<sup>19</sup>Zimmermann, i. m. 101. o. Ennek azonban megvannak a maga határai: pl. a beszélgetés reflexivitás-struktúrája hiányzik nála, s így az új nyelv el-sajátításával járó horizontösszeolvadásnak a problémaköre is.

<sup>20</sup>Nyíri Kristóf: Ludwig Wittgenstein, Kossuth, Budapest 1983, 46. o.

játék annak a beállítódásnak a meglétét, amelyet létre akar hozni? Ha természetes nyelvünk metaforái félrevezethetnek, miért ne történhetne meg ugyanez Wittgenstein hasonlatai esetében is? Wittgenstein többször ismétlődő gondolata az, hogy ugyanazon eset egyedi esetnek is, de példának, követendő paradigmának is tekinthető. A gyermeki nyelvtanulás esetében elegendő, ha a gyermek eseteket lát, nem kell ezeket paradigmaként értelmeznie. De Wittgenstein olvasói fölnöttek, akik már elsajátították anyanyelvüket, mégpedig a filozófus szerint rosszul, s épp e rosszul elsajátított nyelv bázisáról kellene ugyanezt a nyelvet másként látniuk, azaz egy új nyelvhasználatot, akárcsak egy idegen nyelvet, elsajátítaniuk. S fölnöttek esetében — mint tudjuk — az idegen nyelv elsajátításánál jelentős szerepe van a reflexiónak.

Ha Wittgenstein egyes érveit vizsgáljuk, hasonló kételyek támadhatnak — amint az eddigiek során már támadtak is — bennünk. A filozófus nemcsak "belülről" korlátozta nyelvünk változásait, hanem — mint láttuk — "külső" határokat is megadott: a diszkurzív, magyarázó érvelést mind nyelvjátékunkra—életformánkra mint egészre, mind az egyes nyelvjátékokra vonatkoztatva megtiltotta. Hogy csak az utóbbinál maradjunk: kérdés, hogy a filozófiai nyelvjáték kategorikus elutasítása eléggé megalapozott-e Wittgensteinnál. Nem minden filozófiai kérdés irányul ismereteink, cselekvésünk "mögöttes"-ére. A filozófiai nyelvjáték esetében miért nem elegendő, hogy, ténylegességgel (Tatsächlichkeit) bírván, rámutatunk erre a tényleges működésre? Ha az értelmetlenség nem azt jelenti, hogy egy kifejezést nem értünk, hanem hogy úgy véljük, megsérti nyelvjátékaink szabályait és ezért kizárjuk a nyelvhasználatból (PU I. 499. §), továbbá az értelmetlenség egyik kritériuma, hogy hiányzik a közlés háttere, környezete (ÜG 461. §), viszont egy értelmetlennek látszó filozófiai kijelentés mindjárt értelmessé válhat, amint filozófiaiként értelmezem, s ezáltal hozzárendelem a megfelelő környezetet<sup>21</sup> — akkor legalábbis elégtelennek tűnnek Wittgenstein érvei, melyekkel a filozófiai nyelvjáték bármifajta létjogosultságát megkérdőjelezi. Wittgenstein, mint félrevezetőt vagy értelmetlent, a filozófia vagy a pszichoanalízis néhány szóalkotásának használatát megtiltotta. Kérdés azonban, hogy ez a matematikából kölcsönzött módszer (vö. pl. BPP II. 290. §) minden to-

<sup>21</sup>Wittgenstein, bár nem minden irónia nélkül, így ír az Über Gewissheit-ban: "Egy filozófussal ülök a kertben; ő többször azt mondja, 'Tudom, hogy ez egy fa', miközben egy fára mutat a közelünkben. Odajön egy harmadik és hallja ezt, s én azt mondom neki: 'Ez az ember nem örült: mi csak filozófalunk.'" (467. §).



vábbi nélkül alkalmazható-e más nyelvjátékaink esetében. Annál is inkább kérdés ez, mivel nem érthetetlen szavakról, szóösszetételekről van szó, a kizárandó eset leírható, tudunk róla beszélni (pl. BPP I. 600. §; Z 339. §). Végül is kérdés, mi a játszhatatlan játék.

Amennyiben a wittgensteini filozófiai nyelvjáték — a többi nyelvjátékhoz hasonlóan — világföltáró szerepet tölt be, úgy igencsak sokat mond világunkról. Az a nyelvjáték, amely begyakoroltatni akar, értelmezésre szorul és legalább részben idegenként áll velünk szemben, mely játékot tárggyá — s így akár a diszkurzív próza tárgyává is — kell tennünk, hogy megértsük. A wittgensteini filozófiai nyelvjátékba való belépés kivezet a nyelvjátékból, a wittgensteini nyelvjátékba való belépés az interpretáló dialógus lehet.<sup>22</sup>

<sup>22</sup>Állításaim, úgy gondolom, alátámaszthatók néhány, Wittgenstein érvrendszerének genezisére vonatkozó megfigyeléssel is, bár érvelésemben — lévén logikai analízis — ezt nem használom ki. Gondolok pl. ismétlődő kifakadásaira korának egyre inkább széthulló életformája ellen, nyelvjátékainak zűrzavara ellen, melyek közé az írásom elején mottóként közölt részlet is tartozik. A következő sorokban pedig Wittgenstein a tradíció-vesztés gyötrő állapotát jellemzi: "A tradíció nem olyasmí, amit valaki meg tud tanulni, nem fonál, amit akkor vehet föl valaki, amikor neki tetszik /.../ Akinek nincs tradíciója, és szeretné, ha lenne, olyan, mint a boldogtalan szerelmes." (VB 146. o.) Állításomat alátámaszthatják továbbá Nyíri Kristófnak a filozófus konzervatív attitűdjére, ill. zsidó-én-képére vonatkozó mélyreható elemzései: Nyíri, könyvében, az újkonzervatív világnép tükrében értelmezi Wittgenstein gondolatvilágát, s az újkonzervativizmust illetően a "konzervatív forradalom" kifejezést tartja helyénvalónak. "A mozgalom ténylegesen paradoxon testesített meg: követői arra törekedtek, hogy lerombolják a megvetett jelent, az idealizált múltat egy elképzelt jövőben kívánván újra birtokba venni. Örökségükből kitagadott konzervatívok voltak, akiknek semmi megőriznivalójuk nem volt" — írja (i. m. 59. o.). Hasonlóképpen értelmezhetők Wittgensteinnak a zsidóság karakternélküliségére, gyökértelenségére vonatkozó eszmefuttatásai is, melyeket olyan önmarcangoló megjegyzésekkel egészít ki, miszerint ő maga is — osztozva a zsidó jellemvonásokban — nélkülözi az igazi teremtőerőt, tehetséget, pusztán reprodukálásra (azaz szabálykövetésre) képes, holott "a zseni a bátorság a talentumban" (VB 79. o.). Paul Engemann visszaemlékezései nyomán elterjedt az a nézet, miszerint Wittgenstein a szubjektumnak a világgal való összhangjában vélte az etikus életet fölfedezni. Hogy ez nem volt ilyen egyértelmű, arról talán a Ver-mischte Bemerkungen egy megjegyzése tanúskodhat: "Hogy az élet problematikus, azt jelenti, hogy életed nem illik az élet keretébe. Akkor meg kell változtatnod az életedet és beleillik a keretbe, akkor eltűnik a problematikus. De nincs olyan érzésünk, hogy az, aki nem lát benne problémát, az vak valami fontossal, sőt e legfontosabbal szemben?" (VB 58. o.) Az Über Ge-wissheit több passzusa úgy is értelmezhető, hogy Wittgenstein a devianciát vagy az elmezavart a szabálykövetésre való képtelenségként értelmezi. A Vermischte Bemerkungen-ban azt írja, hogy "gyakran féltém magam az örülettől" (104. o.); s ugyanebben a megjegyzésben elmagányosodásáról beszél. Saját filozófiai és oktatói tevékenységét illetően sem volt, úgy tűnik, túlságosan derűlátó. Úgy gondolta, hogy tanítványai ugyan a legnagyobb magaslato-

Wittgensteinnak minden bizonnyal a művészetekre vonatkozó megjegyzései a legkérdésesebbek: a kommunikáció megalapozásának szándéka, konzervatív világlépe és nyilván személyes ízlésének korlátai következtében ezek az eszmefuttatásai a leginkább előítéletesek. Saját bevallása szerint is befogadhatatlan számára a túlságosan szabálytalan Shakespeare (VB 97., 161. o.); nem érti kora művészetének nyelvét, s ezt a nyelvi zűrzavart a fönnálló kultúra zűrzavarával, érthetlenségével állítja párhuzamba (VB 20–21. o.). Wittgenstein persze tisztában volt vele, hogy kultúránkban fontos, hogy a műalkotások egyediek, azaz egymással fölcserélhetetlenek (L 34. o.). A műalkotásokban is fölfedezte a szabályszerűséget ("A legmagasabb műalkotásban is van még valami, amit 'stílusnak', sőt, amit 'manírnak' lehet nevezni", VB 76. o.); ezt azonban "értelmes szabályszerűtlenségnek" nevezte (VB 71. o.). Úgy véli, a zeneszerzőnek saját, személyes viszonyt kell kialakítania a konvencióhoz, adott esetben pl. az ellenponthoz (VB 82. o.). Több megjegyzése arra látszik utalni, hogy úgy látja, a művész többek közt — a filozófushoz vagy a matematikushoz hasonlóan — új ábrázolási módokat talál föl. ("Te mindenekelőtt egy új fölfogásmódot találtál. Úgy, mintha egy új festésmódot találtál volna föl; vagy akár egy új mértéket, vagy az énekek egy új fajtáját." PU I. 401. §.) Mégis túlságosan naivnak, problémamentesnek tűnhetnek föl számunkra az olyan megfogalmazások, mint "Azok a szavak, amelyeket az esztétikai ítélet kifejezésének nevezünk, nagyon bonyolult szerepet, de jól meghatározott szerepet /az én kiemelésem — N. K./ játszanak abban, amit egy kor kultúrájának nevezünk. Ahhoz, hogy használatukat leírd, vagy leírd azt, hogy mit értesz kulturált ízlésen, a kultúrát kell leírnod." (L 8. o.) Az olyan mondatok, mint pl. "minden zeneszerző változtatott a szabályokon, azonban a változtatás nagyon csekély volt, nem minden szabályt

---

kig képesek emelkedni jelenlétében, de abban a pillanatban visszaesnek, ahogyan elhagyja a termet (VB 78. o.). Az említettekkel összefüggésben értelmezhető az a tény is, hogy Wittgenstein tanítványai a legkülönbözőbben — és a mester haragjától kísérvé — interpretálták Wittgenstein gondolatait (lásd erről pl. Ferruccio Rossi-Landi: "Wittgenstein marxista használatához", Magyar Filozófiai Szemle, 1977/3–4. sz., 346–351. o.; Békés Vera: "Adalékok egy hiányzó paradigma rekonstrukciójához", Filozófiai Figyelő, 1984/3. sz., 55. o.). A wittgensteini filozófiai nyelvjáték nem tudta betölteni a neki szánt funkciót. Gadamerrel szólva elmondhatjuk: "A megzavart vagy megnehezített megértetési szituációkban tudatosulnak leginkább azok a feltételek, melyeknek minden megértés alá van vetve." (Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata, Gondolat, Budapest 1984, 269. o.).

változtatott meg" (L 6. o., az én kiemelésem — N. K.), ellentmondanak a művészetekről való, legmindennapibb huszadik századi tapasztalatainknak. Sibylle Kisro-Völker írja, hogy amennyiben a Filozófiai vizsgálódások tájékvázlatokhoz hasonlít, akkor ezeket a vázlatokat Wittgenstein ott rajzolta, ahol idillre talált.<sup>23</sup> Nos, ez a kijelentés többszörösen áll az esztétikai megjegyzésekre. Az irodalmi nyelvjátékok a maguk ténylegességében sokkal inkább labirintusra, mint áttekinthető városra hasonlítanak — a wittgensteini megjegyzések mögött azonban mély meglátások húzódnak meg, s a továbbiakban épp azt szeretném megmutatni, hogy segítségükkel az irodalmi nyelvjátékoknak kielégítőbb, ha nem is teljes leírásához juthatunk.<sup>24</sup>

<sup>23</sup>Kisro-Völker, i. m. 240. o.

<sup>24</sup>Wittgenstein esztétikai koncepciójának itt tárgyalt rétegét Rudolf Haller institucionálisnak nevezi egy publikálatlan tanulmányában (vö. Nyíri, i. m. 87. o.). A Vermischte Bemerkungen néhány megjegyzése azonban más réteget is enged sejtetni. "Filozófiát tulajdonképpen csak költetni volna szabad" — írja egy helyütt Wittgenstein (VB 53. o.). Másutt a vallási és az irodalmi nyelvjáték között von párhuzamot (VB 68. o.). Továbbá: "A műalkotás nem valami mást akar közvetíteni, hanem önmagát." (VB 114. o.) A költészetnek és a zenének tanítania kell (VB 75. o.): "A költőnek is mindig meg kell önmagát kérdeznie: 'Tényleg igaz-e, amit írok?' — aminek nem kell azt jelentenie: 'így történik-e a valóságban?'" (VB 81. o.). Az idézett részek alapján elképzelhető, hogy Wittgenstein az irodalmi nyelvjátékot nem egyszerűen a nyelvjátékok egyikének tartotta, hanem, a vallási és a filozófiai (= az általa játszott filozófiai) nyelvjátékhoz hasonlóan, kitüntetett nyelvjátéknak. Ahogyan a filozófiai nyelvjáték életformánknak, mint emberi itt-létünknek korrelátuma, megmutatója, ahogyan a vallási tanítás egész életvezetésünkre, életünk alapjaira irányul, ugyanúgy a művészet is egész életmódunkra vonatkozó tanítást közvetít, életvilágunkat mutatja meg, s a megmutatott föltáruul ("zeigt", "sich öffnet" VB 111. o.) — nem kell megfelelnie az empirikus értelemben vett igazságnak. (Itt jegyzem meg, hogy a filozófia—vallás—művészet ilyen értelmű párhuzama a Tractatusnak azt a koncepcióját látszik folytatni, amely szerint az etika, az esztétika és a filozófia: transzcendentálisak.) Kérdés ezek után, hogy mondhatunk-e valamit egyáltalán az irodalomról, milyen értelmes jelentést tulajdoníthatunk a "leírás" kifejezésnek, amennyiben a leírás a kitüntetett nyelvjátékról szól. A filozófiai nyelvjáték esetében pl. az egyik adekvát magatartás a nyelvjátékba való bekapcsolódás, a hasonlatok folytatása (s föltehetőleg ez az egyik értelme a Filozófiai vizsgálódások lezáratlanságának). De hogyan vonatkozhat a filozófiai nyelvjáték a kitüntetett értelemben vett irodalmira, s egyáltalán mi lehet a funkciója az irodalomról szóló nyelvjátéknak, ha már mindkettő önmaga megmutatásával szól önmagáról? A funkcióra vonatkozó kérdésre aligha lehet felelnünk Wittgenstein megjelent szövegei alapján, az első kérdésre viszont talán adható hipotetikus válasz: ahogyan a kitüntetett nyelvjátékok életformánk-nyelvjátékaink korrelátumai, úgy egymásnak is megfelelnek, s így minden további nélkül vonatkoztathatók egymásra. Sokkal súlyosabb problémákat vet föl, ha a nyelvjáték kitüntetettséget mint institúciót vizsgáljuk. Aligha állná meg a helyét az az állítás, hogy az irodalom mint kitüntetett nyelvjáték institucionalizálódott, azaz olyan szokás-

Az irodalom az a nyelvjáték, amelynek esetében a rámutató érvelés a legkevésbé funkcionál. Az irodalmi nyelvjátékot (nyelvjátékokat) ténylegesen sokféleképpen játsszuk: ez az állítás vonatkozik mind a szerzőkre, mind az olvasókra, olyannyira, hogy mi olvasók ugyanazzal a szöveggel is többféle játékot játszunk, különböző körülmények között más szabálysémát alkalmazunk.<sup>25</sup> A mindennapi szituációkban a kommunikáció általában a megnyilatkozás—ellenmegnyilatkozás, a cselekvés—ellencselekvés szimmetriájában történik, a partnerek közvetlenül irányítják egymást. Ez lehetővé teszi, hogy a tévedéseket közvetlenül fölismerjék, s a beszélgetőpartnerrel is fölismertessék. Ez a lehetőség az irodalom esetében elég ritka.<sup>26</sup> A mindennapi nyelvjátékokat általában magunk is játsszuk, a versolvasásnak azonban nem előfeltétele, hogy valaki költő legyen.

Az irodalmi szöveget már írásbelisége is kiemeli adott életközösségből, illetőleg a legkülönbözőbb életformák számára teszi hozzáférhetővé. Így nemcsak az eredeti, neki jelentést adó kultúra, életforma vész el körülötte (VB 151—152. o.), hanem egyidőben is több életforma ad neki jelentést, terem új interpretációs föltételeket. Míg egy hétköznapi közlés megértéséhez hozzátartozik, hogy adott esetben legalább részben meg tudjam nevezni azt a környezetet és azokat a föltételeket, melyek közt elhangzik, ill. elhangozhat, addig az irodalmi szövegek esetében ez csak kevéssé lehetséges. Az irodalmi nyelv gyors és a mindennapi nyelv lassúbb változásainak hatására nem evidensek azok a szabályok, melyek segítségével egy közlés értelmezhető, s úgy tűnik, hogy a közös emberi cselekvésmódra való vonatkoztatás a közvetítő életformák, nyelvjátékok nélkül elég kevés támpontot ad a megértéshez. A gyors változások, a szilárd életforma hiánya következtében egyáltalán nem evidens, hogy mi számít szabálynak, mi számít tradíciónak.

Egy nyelvjáték jellemzésekor Wittgenstein számára mindenképpen releváns, hogy hogyan tanultuk meg az illető játékot. A nyelvjáték megtanulása hozzá-

---

rendszerként, melyben úgy írják és úgy olvassák, mint ami életformánk egészére irányul és azt mutatja föl. Wittgensteinnak folyton ismétlődő gondolata a Lectures-ben, hogy az irodalom funkciója koronként-kultúránként más, azaz, még ha részlegesen igaz lenne is, akkor sem lehetne örök érvénnyel megfogalmazni ezt a funkciót.

<sup>25</sup> Gerhard Frey: "Kunstwerk, Sprachspiel und Lebensform", in: Wittgenstein — Ästhetik und transzendente Philosophie. Alten e. Symposiums in Bergen (Norwegen) 1980, hrsg. v. Kjell S. Johannessen und Tore Nordenstam, Hölder—Pichler—Tempsky, Wien 1981, 105. o.

<sup>26</sup> Frey, i. m. 99. o.

tartozik nyelvjátékaink alapjaihoz (ÜG 206. §); a nyelvjáték játszhatóságának előfeltétele, hogy be legyünk rá idomítva, hogy részt vegyünk azokban az interakciókban, melyekben elsajátíthatók. A tanulási folyamatra való emlékeztetés, rámutatás ugyanúgy nyelvjátékaink természetére vet fényt, mint egy szinkron létező nyelvjáték fölmutatása. A tanulási folyamat kontextusa és a jelenlegi használat kontextusa hasonlít egymáshoz, s ezért megvilágítja a jelenlegi használatot.<sup>27</sup> Annak, hogy irodalmi nyelvjátékainkat sokféleképpen játsszuk, megfelelője, hogy sokféleképpen is tanuljuk őket. Bármenyire is hallottunk mindannyian meséket, gyerekverseket, vicceket, olvastunk detektívtörténeteket stb., mégsem tudjuk rámutatással megadni, hogyan "tanuljuk meg" irodalmi nyelvjátékainkat. A mesék, gyerekversek stb., ha különböző mértékben is, interszubsjektív szituációkhoz kötöttek, annak nagy része azonban, amit mai kultúránkban szépirodalomnak nevezünk, a magányos elsajátítás tárgya, s az elsajátítást csak távolról határozzák meg közös nyelvjátékaink és életformánk. Nyelvünk primitív formáinak szemlélete Wittgenstein szerint hozzásegít nyelvünk természetének megértéséhez. Kérdés azonban, hogy a detektívtörténet vagy a mese vizsgálata milyen mértékben használható a "magas" irodalom elemzésekor. Ha egy gyermek nem venne részt interakciókban — hanem mondjuk csak televíziót nézne —, nem tanulná meg a nyelvet, nem értené.<sup>28</sup> Műalkotások esetében azonban legföljebb mindennapi beszédhelyzetek és a főntebb említett műfajok (mese stb.) képezhetik a megértés alapját, s aligha kétséges, hogy az elmúlt százötven évben az irodalom értelmezéséhez ez nem elégséges alap.<sup>29</sup> Az olvasók interakciója a műről való beszélgetés, a műértelmezés lehet<sup>30</sup> — s mint tudjuk, nem mindenki értelmezi az olvasott műveket.

<sup>27</sup>Charles S. Hardwick: Language Learning in Wittgenstein's Later Philosophy, Mouton, The Hague-Paris 1971, 83. o.

<sup>28</sup>Kelemen, i. m. 214. o.

<sup>29</sup>Néhány példa szemléletesebbé teheti ezt az állítást: a német "erlebte Rede" csak a szépirodalomra jellemző; a Bovaryné olvasói fölháborodásának egyik fő oka volt, hogy a "style indirect libre"-ben előadott szövegrészeket nem tudták értelmezni (vö. Hans Robert Jauss: "Az irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja", Helikon 1980/1-2. sz., 22-24., 37-38. o.); az orosz folyamatos szemléletű múltidőnek a szépirodalomban a beszélt nyelvtől eltér a használata (Borisz Uszpenszkij: A kompozíció poétikája, Európa, Budapest 1984, 124-125. o.). Egyáltalán, az elbeszélő nézőpontnak, a műbe kódolt beszédhelyzetnek az azonosítása nem könnyű feladat — mindennapi beszédhelyzetekben a beszédhelyzetet jórészt nem nyelvi jelekből (hanem pl. gesztusokból stb.) ismerjük föl. Az utóbbi mintegy százötven év prózájának egyik sajátossága pedig épp a nézőpontok bonyolítottsága.

<sup>30</sup>Hester, i. m. 91. o.

Ha a szabálykövetés és a megértés lehetőségességének interszubjektív institúciók megléte, s az institúciók föltételei közötti együttjátszás az előföltétele, akkor az irodalomról elmondhatjuk: szinte az a csoda, hogy mégis történik megértés. Mindezek alapján irodalmi nyelvjátékaink a par excellen-  
ce hermeneutikai szituációk. S amennyiben az előző szakaszban levont következtetések helytállóak: hermeneutikai szituációk a hermeneutikai szituációban. Az életformánkban tapasztalt zavarok irodalmi nyelvjátékainkban csak fölerősödnek.

Mit csinálunk, amikor irodalmi műveket értelmezzük? A kérdés megvilágításához célszerűnek látszik Vergleichsobjekteket választani. Ilyenek a mindennapi, értelmezést nem igénylő, ill. értelmezést is igénylő nyelvjátékaink, valamint az idegen nyelvek megértése, a fordítás. Mindennapi beszéd-szituációinkban "a szavak használata nem jár szükségképpen értelmezésükkel: cselekvéseink, ezen belül nyelvi cselekvéseink, általában nem előföltételeznek interpretációt, magyarázatot".<sup>31</sup> Az értelmezés valami utólagos a cselekvés automatizmusához képest (Z 8. §). Mikor értelmezek, nem követem "vakon" a szabályokat, hanem újra és újra kérdezek. A kérdések elvileg bármedig folytathatók lennének — ha abbahagyom a kérdezősködést, ez nem azt jelenti, hogy nincs már mit kérdezni, hanem hogy "a jelenlegi képben otthon érzem magam" (Z 234. §). Azaz, amíg interpretálok, a kép, a nyelvjáték nem mutatja meg magát számomra, nem az én játékom, melyet egyszerűen és természetesen játszom, hanem tőlem idegen játék. Ez a hermeneutikai szituáció szépen jellemezhető Nyíri Kristófnak azokkal a szavaival, melyeket a Filozófiai vizsgálódások I. részének 85. paragrafusához fűz: "Egyszerű szabálynak fogható föl pl. az útjelző — mondjuk egy nyíl. De az útjelző is dadogni kezd, ha feszült figyelemmel azt kérdezzük magunktól: 'melyik irányba menjek tehát — hogyan értelmezzem az útjelzőt?'. Hiszen mindig különböző értelmezések között választhatunk."<sup>32</sup>

Az, hogy valamit értelmezek, azt jelenti: valamit így is és úgy is láthatok, többféle aspektusból is szemlélhetek. Értelmezek, tehát kívülről tekintek a dologra (Z 235. §), ugyanúgy, ahogy a dolog is izoláltan, az értelmezést elősegítő környezet nélkül áll előttem (PG 148. o.). A jól ismert aspektus megnyugvását a nyugtalan keresés, az aspektusok cserélgetése váltja föl (PG 166., 174. o.). Ha rendszerezni, rendezni akarok valamit, pl. egy

<sup>31</sup>Nyíri, i. m. 91. o.

<sup>32</sup>Uo. 95. o.

találós képet megfejteni, akkor arra teszek kísérletet, hogy különböző metódusok szerint közelítsem meg, hogy szabályszerűségeket ismerjek föl benne, már ismert tárgyakat lássak belé — gondolkodom, gyakran segédeszközök is folyamodom (pl. Z. 104—106. §; PG 72. o.). "Ha egy alaknak látom a szabályszerűségét, melyet korábban nem vettem észre, úgy most egy másik alakot látok." (PB 281. o.) Azaz: valami újat látok meg a korábbihoz képest. "Egy egyházi hangnemet megérteni /.../ azt jelenti, valami újat hallani, amit korábban még nem hallottam, szinte oly módon — sőt egészen analóg módon —, mintha 10 vonást, llllllllll, melyet korábban csak 2-szer öt vonásnak tudtam látni, hirtelen egy karakterisztikus egészként tudnék szemlélni." (PB 281. o.)

Valamit valamiként látni: ez normális esetben állapot, nem pedig cselekvés. Valamit így is és úgy is látni tudni — cselekvés, mely legalább bizonyos mértékig az akaratnak van alárendelve (BPP I. 899., 970., 971. §). Van értelme az olyan fölszólításoknak, mint "most nézd így!" (BPP I. 899. §). Gondolkodni: ez cselekvés, reflexiók viszony a tárgyhoz, képesség, hogy bizonyos fordulatokat, metanyelvet használjunk, egy technikát uraljunk, melynek segítségével ki tudjuk fejezni, hogy valamit valamiként látunk (PU II. 520. o.).

A valamit valamiként látni-tudás szorosan összefonódik a művészetek élvezetével. A színházat-játszani-tudás előfeltételezi, hogy képes vagyok valamit valamiként látni (BPP II. 537. §). Azok a szófordulatok, amelyek azt fejezik ki, hogy valamit valamiként látunk, kiváltképp a művészetek esetében fordulnak elő gyakran (Z 208. §). Az esztétikai tárgyacról szóló beszélgetésekben gyakoriak a hasonló fölszólítások: "'Így kell látnod, így értendő'; 'Ha ezt így látod, akkor látod, hol a hiba'; 'Ezeket az ütemeket bevezetésként kell hallanod'; 'Erre a hangzásra kell fülelned'; 'Így kell ütemezned'." (PU II. 513. o.) Ezek a fölszólítások egyrészt azt fejezik ki, hogy nem föltétlenül így ütemezünk, így látunk stb.; másrészt a lehetséges látásmódok egyikét követendő mintaként állítják elénk. A fölszólítás egy hasonlat vagy egy szabály megfogalmazása. Mindennapi nyelvjátékainkhoz nem föltétlenül szükségesek az explicit módon megfogalmazott szabályok, az előbb idézett fölszólítások viszont explicit formára hozzák a befogadás-értelmezés szabályait. Ahol explicit szabályok is vannak, ott tudjuk, miről beszélünk: a művészet befogadói között különbséget jelent, hogy valaki tudja-e, miről beszél, vagy sem (L 6. o.). A mindennapi beszédhelyzetekben erre nincs szükség: anélkül is kiismerhetem magam egy városban, hogy le

tudnám rajzolni a térképét (Z 121. §), s bár a "gondolkodni" szó használatát olyan körülmények között tanulom, mely körülmények leírását nem tanulom meg, mégis legalább rá tudok mutatni azokra az esetekre, amikor a szót helytelenül használják (Z 114., 118. §). Ha a megértés nem okoz problémát, valóban igaz, hogy "ha le kell írnom, hogy néz ki egy tárgy távolról, úgy ez a leírás nem lesz pontosabb azáltal, hogy azt mondom el, ami a közelebbi megtekintéskor észrevehető rajta" (PU I. 171. §). De értelmezéskor közelebb megyek, hogy az analízis segítsen ott, ahol az egyszerű látással nem sokra mentem.

A fordítás: értelmezés. "Ahol megértetnek, ott nem fordítanak, hanem beszélnek. Hiszen egy idegen nyelvet érteni azt jelenti, hogy nem kell a saját nyelvünkre fordítani. Ha valaki csakugyan tud egy nyelvet, akkor már nincs szüksége fordításra, sőt minden fordítás lehetetlennek látszik. A nyelv megértése még egyáltalán nem valóságos megértés, és nem foglal magába interpretációs folyamatot, hanem élettevékenység. Mert a nyelvet úgy értjük, hogy benne élünk — ez a tétel, mint ismeretes, nemcsak az élő, hanem a holt nyelvekre is érvényes."<sup>33</sup> Amíg fordítok, azaz az idegen nyelvet nem sajátítottam el tökéletesen, addig részben anyanyelvem bázisáról értelmezem az idegen nyelvet, részben az esetlegesen ismert más idegen nyelvekhez hasonlítom. Emellett azokra a szabályokra és példákra gondolok, amelyeket a nyelvről tanultam és gyakoroltam; a nyelvi jelenségeket megpróbálom megfeleltetni a szabályoknak, s összehasonlítani a gyakorlatokkal. Emlékezetembe idézem más idegen nyelveknek a szabályait, s anyanyelvem szabályait is explicit formára hozom, megkíséreltem ezeknek a szabályoknak a fényében értelmezni a közleményt. Ha valamit mégsem tudok megérteni, s nem áll a rendelkezésemre szótár vagy nyelvtankönyv, hogy utánanézzek, akkor megpróbálom az ismétlődésekre figyelni, s ezekből következtetni bizonyos szabályszerűségekre. Ha egy teljesen ismeretlen idegen nyelvet hallgatok, épp az a legnagyobb nehézség, hogy nem ismerem a grammatikáját, s nem tudom tagolni, nem tudom, hol a szavaknak a határa. Egy idegen nyelvű film nézésekor a film műfajára jellemző tipikus események, fordulatok fölismerése segít a megértésben — mindenki tapasztalhatja, milyen csekély nyelvismeret szükséges mondjuk egy idegen nyelvű krimi megértéséhez. Ha véletlenül abban a szerencsés helyzetben vagyok, hogy nem egy idegen nyelvű könyv van előttem, hanem beszélgetésben veszek részt, akkor interakciókban igyekszem tisztázni a mon-

<sup>33</sup>Gadamer, i. m. 270. o.



dottak jelentését, ill. azokat a cselekvéseket próbálom meg értelmezni, melyek a kijelentéseket kísérik.

Az irodalom értelmezője szabályokra (egy adott irodalomtudományos paradigma által elismert műfaji, poétikai stb. szabályokra) és más hasonló esetekre hivatkozik értelmezésének alátámasztásakor. Mivel pedig végső soron "csak magukból a szövegekből tudja teljesen elsajátítani a szerző nyelvkincsét, s főleg a szerző véleményének sajátosságát",<sup>34</sup> a szövegek tagolásával, belső szabályszerűségének fölismerésével próbálkozik. A szabályok, hasonlatok és ismétlődések együttesével próbál meg értelmezhető rendet fölfedezni bennük. Ez az interpretáló tevékenysége teremti meg az értelmezést — azaz értelmezése interpretáló tevékenységének függvénye, a beszédaktus végrehajtása az interpretáció, míg pl. az illokúciós beszédaktusok osztályozása nem tartozik hozzá a beszédaktusokhoz, s nem változtat végrehajtásukon. Ha a műről akar beszélni, s beszélgetésben tisztázni az olvasottak jelentését, akkor a hozzá hasonló helyzetű másik interpretátorral beszélget, a mű körül kialakuló beszédcselekvés az interpretátoroké.

A fordítónak mindig egy másik nyelvjáttékkal van dolga, amely — mivel fordít — idegen, tárgy a számára. Egyik nyelvjáttékról a másikra fordít. A szöveget kiemeli eredeti életösszefüggéséből, s egy másik nyelvjáttékhoz tartozó életformában ad neki jelentést. Fordítása szükségképpen tökéletlen. "A nyelv határa annak lehetetlenségében mutatkozik meg, hogy úgy írjunk le egy tényt, amely egy mondatnak megfelel (annak fordítása), hogy ne ismételjük meg magát a mondatot" — írja Wittgenstein a Vermischte Bemerkungenban (27. o.). A fordítás, különösen a műfordítás nem fordítható vissza az eredeti szövegre, s becsületes fordító mindig megadná lábjegyzetben az eredeti kifejezést. A relatíve kimondhatatlanról beszélhetünk: ami az egyik nyelvjáttékban kimondható, az a másikban nem.<sup>35</sup> Műalkotások esetében egy-egy mű fordításával többen próbálkoznak, s a bevett fordítás is — az életviszonyok és a nyelv változásai következtében — elavul: egy műről minden kornak megvan a maga fordítása.

Az irodalmi művek értelmezője szintén egyik nyelvjáttékból a másikba fordít. Azonban csak életösszefüggéséből eleve kiemelt szöveget fordíthat. Míg a fordító kiinduló bázisa egy életközösség és egy nyelv, addig az értelmező a "hermeneutikai szituáció hermeneutikai szituációjában" áll, és

<sup>34</sup>Uo. 145. o.

<sup>35</sup>Wallner, i. m. 184. o.

— amennyiben tudatában van helyzetének — az is megoldandó föladatként áll előtte, hogy interpretációját publikussá tegye, olyan közös nyelvet és vonatkoztatási rendszert keressen vagy munkáljon ki, melyben az irodalomról való beszéd értelmes lehet. A műfordító irodalmi nyelvet fordít irodalmi nyelvre — az interpretátor számára kérdés lehet, hogy milyen metanyelv lehet számára egyáltalán adekvát, ill. van-e egyáltalán adekvát metanyelv. Az irodalmi interpretáció semmilyen értelemben nem helyettesíti az irodalmi művet, míg a műfordítás megáll önmagában: interpretációk olvasásakor állandóan összevetjük az értelmezést a szövegről való saját tapasztalatunkkal,<sup>36</sup> s maga az értelmező is — végső, tehetetlen gesztussal — a szövegre mutat (innét többek közt a rengeteg idézet egy műelemzésben), mondván, hogy csak maga beszélhet önmagáért: holott azért szorultunk rá az értelmezésre, mert maga a mű nem mutatta meg önmagát. Nem egyszerűen a változó életformákról, hanem az interpretáció eredendő inkomplettségéről (vö. L 48—49. o.) és gyökértelenségéről szólnak az egy-egy irodalmi mű értelmezésére irányuló megújuló kísérletek, arról, hogy "így is és úgy is láthatunk".

Összefoglalva az eddigi fejtegetések eredményét, úgy gondolom, hogy az irodalomtudomány, ill. az irodalomtudós csoportok föladatának egyfajta megfogalmazása a következő lehet:

Az irodalmi művek értelmezésre szorulnak, s épp az interpretáció az a nyelvi cselekvés, mely az irodalom környezetét (Umgebung) jelentheti. Az interpretáció, mivel nyelvjáték, publikus kell legyen, azaz valamilyen közösség játéka kell legyen. Ha a közösség léte kérdéses, kérdéssé válik az irodalomról való értelmes beszéd lehetősége is. Az irodalomtudós csoportok többek közt ilyen interpretációs közösségekként funkcionálnak, ill. egyik föladatuk ilyen interpretációs közösségek létrehozása, olyan vonatkoztatási rendszerek megteremtése, melyekben irodalmi művek értelmezést nyerhetnek. Az irodalmi művekkel való cselekvés, a róluk való beszéd, ill. ennek a beszédnek a megtanulása egyúttal az esztétikai tapasztalat interszubsjektivitásának kérdése is.<sup>37</sup> Amikor egy irodalomtudós csoport szabályok, paradigmikus esetek, hasonlatok együttesével megadja az irodalmi művek egy lehetséges értelmezési módját, akkor egyszersmind egy lehetséges mintát is ad az irodalomnak mint nyelvjátéknak az elsajátításához; megmutatja a művek

<sup>36</sup>Jauss, i. m. 17. o.

<sup>37</sup>Kjell S. Johannessen: "Language, Art and Aesthetic Practice", in: Wittgenstein — Ästhetik und transzendente Philosophie, 121. o.

egy-egy aspektusát, s ezzel hozzásegít ezen aspektus meglátásához;<sup>38</sup> a művek belső szabályszerűségeinek bemutatásával rendezési módokat kínál, ill. rendezésre szólít föl. Az az állítás, miszerint "az ismétlődés a művészi anyag formává szerveződésének elve",<sup>39</sup> egyben fölszólítás is: "keress ismétlődéseket!". Az irodalmi interpretáció így terapeutikus funkciójú is.

Az értelmezés mintáinak megadásával egy irodalomtudós csoport mintegy értelmezési tradíciót teremt. Ez nyilván nem föltétlenül jelenti a vélemények azonosságát, csak a véleménykülönbségek közös alapját: "Maga a kételkedésnek a játéka már előföltételezi a bizonyosságot" — írja Wittgenstein az Über Gewissheit-ban (115. §). Az irodalomról szóló beszélgetésben lehet kidolgozni azt a közös nyelvet, amelyben — ha a műalkotás nyelvében már nem is tudunk — gondolkodunk, "melyben beszélve és vitára készen mozgunk".<sup>40</sup> Ebből a nyelvből, úgy tűnik, nem zárhatók ki az értekező nyelv bizonyos elemei sem, olyannyira nem, hogy lehet érvelni használatuk mellett. Az értekező nyelv, ha tökéletlen is a műhöz képest — s melyik nyelv nem az —, mégis a hermeneutikai szituációnak adekvát nyelv: a mindennapihoz képesti nagyobb kötöttsége inkább alkalmassá teszi arra, hogy az értelmezők közös nyelve legyen. A szabály- és nyelvhasználat közösségére mint közös vonatkoztatási rendszerre való hivatkozás a hiányzó életközösség megfelelője.

Az irodalomtudományos interpretációnak mint nyelvjátéknak ez a leírása Kuhn kutatásainak fényében föltehetőleg nem különösebben megdöbbenő,<sup>41</sup> mégis megvan a maga jelentősége. Egyrészt a következtetés, legalább részben, egy a Kuhnétól eltérő érvelésnek az eredménye. Másrészt azt is jelenti, hogy az az értelmezés, mely Wittgenstein filozófiájához a filozófiai hermeneutika elvárásai horizontja felől közeledett, új fényt vet Gadamer téziseinek némelyikére, azok újragondolását teszi szükségessé — azaz a gadameri értelemben vett dialógusra hív föl. Gadamernek minden bizonnyal igaza van abban, hogy "az a biztonság, amelyet a tudományos módszerek használata nyújt,

<sup>38</sup>Hester, i. m. 195. o.

<sup>39</sup>Szegedy-Maszák Mihály: "Az ismétlődés mint a művészi anyag formává szerveződésének elve", in: Világkép és stílus, Magvető, Budapest 1980, 367—465. o.

<sup>40</sup>Gadamer, i. m. 277. o.

<sup>41</sup>Ez persze nem is csoda, hiszen Kuhn érveinek egy része Wittgenstein, Whorf és Sapir nyelvelméleti megfontolásain alapszik (vö. Békés Vera, i. m. 65. o.). Emellett Kuhn, könyvének bevezetőjében, az etikával és az esztétikával foglalkozó Stanley Cavellit említi, aki az övéhez hasonló eredményekre jutott saját szakterületén. (Vö. A tudományos forradalmak szerkezete, Gondolat, Budapest 1984, 15. o.)

még nem szavatolja az igazságot";<sup>42</sup> ám egy, a gadameri jelentéstől eltérő, s inkább a kuhni értelemhez közelítő módszer használata mellett — főntebb — érvelni tudunk.<sup>43</sup> Továbbmenve: Némiképp leegyszerűsítőnek tűnik az is, ahogyan Gadamer a módszert a szubjektum aktivitásával, cselekvésével azonosítja, ill. ahogyan a hermeneutikai megértés, történés poláris ellentétként képzei azt el. A módszer és a megértés ilyen szembeállítására föltehetőleg azzal magyarázható, hogy a filozófus célja a fönnálló elidegenedett hermeneutikai szituáció meghaladása, az Én és a Te közötti eredeti — a módszeres-tárgyasító-elidegenedett értelmezésmódokkal szembeállítható — beszélgetésnek a helyreállítás. Ennek a célkitűzésnek mint előföltetésnek az uralmát pregnánsan mutatja többek közt, hogy bár Gadamer számára is a beszélgetés és a fordítás a "hasonlítás objektumai", azonban kiindulópontja egy olyan, korántsem evidens állítás, mely szerint "az idegen nyelvekhez való viszonyunknak sem a fordítás a normális esete".<sup>44</sup> Mint láttuk, amíg fordítunk, módszerekre is támaszkodunk, úgy, ahogyan Gadamer is írja egy helyütt: "Aki lépésről lépésre megért egy idegen nyelvű szöveget, az kifejezetten tudatosítja a szöveg nyelvtani szabályait és kompozíciós formáját, melyeket a szerző követett, de nem vette őket észre, mert ő benne élt az illető nyelvben és annak művészi eszközeiben."<sup>45</sup> Amíg értelmezésre kényszerü-

<sup>42</sup>Gadamer, i. m. 339. o.

<sup>43</sup>Kuhn kutatásainak fényében Gadamer módszer-fogalma — melyet az életfilozófiák megszokott gondolatmenetéből vesz át — leegyszerűsítettnek látszik, s elképzelhető, hogy még a természettudományokkal foglalkozó, hagyományos-pozitivistá tudományfilozófiát kifejtő filozófusok némely állítása is e módszer-fogalom finomítását tenné szükségessé. John Stuart Mill pl. így ír: "Mert az /ti. a nehézség/ nem az indukciók megalkotásában, hanem megválasztásában rejlik; abban, hogy az összes igaznak tudott általános kijelentés közül azokat válassza ki, melyek rendelkeznek azon jegyekkel, melyek segítségével eldöntheti, vajon az adott szubjektum megilleti-e vagy sem a kérdéses predikátumot. /.../ A találékonyságot lehet ugyan gyakorolni, de nem szabályokba kényszeríteni; nincs olyan tudomány, mely képessé tenne valakit arra, hogy az jusson eszébe, ami céljának megfelel. De — ha már gondolt valamire, a tudomány megmondhatja neki, hogy amire gondolt, az szolgálja-e a célját, vagy sem." (System of Logic, Rationative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientifics Investigations, Longmans, Green and Co., I. k., London 1865, 316—317. o.) Hasonló értelemben nyilatkozik Carnap is: "Az, hogy minden tudományos tételt képesnek kell lennünk racionálisan megalapozni, nem jelenti azt, hogy e tételeket racionálisan is kell fölfedeznünk, azaz pusztán az értelemlre hagyatkozva." (Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie, Felix Meiner, Hamburg 1961, XIX—XX. o.)

<sup>44</sup>Gadamer, i. m. 269. o.

<sup>45</sup>Uo. 146. o.

lünk, addig — a fordítás analógiájára — közvetítőre is szorulunk magunk és a mű között, a közvetítő nem szünteti meg önmagát, nemcsak a műre, hanem a közvetítőre is figyelünk. Az, hogy közvetítőre szorulunk, nem választásunk eredménye. Hasonlatosan ahhoz, ahogy fordításkor önkéntelenül is a tanult szabályokra és példákra gondolunk, megtörténik velünk, hogy módszerekhez folyamodunk. Gadamer úgy véli, hogy egy hagyományt, egy nyelvet nem érthetünk meg, "ha közben tematikusan irányulunk a nyelvre mint olyanra".<sup>46</sup> De fölvetődik a kérdés, nem ezt tesszük-e többek közt, amikor a másik nyelvet mint másik világlátási struktúrát fölfedezzük, nem így tudatosulnak-e számunkra a nyelvi struktúrák mint világlátási struktúrák. A fordítás nyelvjá-téka, a fordítás közben használt módszerek — a szabályok és példák együtte-se — a megértésnek a közege, olyan közeg, melyben mint közvetítőben együtt-játszunk, részt veszünk — s együttjátszásunk egyszerre történés és cselek-vés is. Így a módszerhasználat nem egyszerűen a hermeneutikai történés kül-ső aspektusa, mint Gadamer véli,<sup>47</sup> hanem legalább annyira történés, mint cselekvés. Így a módszer — a hermeneutikai szituáció sajátja.

Ezek a módszerek azonban — éppen, mivel hermeneutikai szituációban élünk — újra és újra kérdésessé válnak. Az irodalomtudományos interpretáció leírásakor egyszerre használtunk kijelentő-leíró és fölszólító értelmű for-mulákat. Bár ez utóbbi sem volt értelmetlen, hiszen cselekvő, céltételező ágensekről beszéltünk (mely ágensek nemegyszer a maguk számára is megfogal-maznak hasonló értelmű programokat), mégis, a kifejtettek problematikus voltát is jelzik.

A kijelentések jó része valószínűleg bármely irodalomtudományos para-digmára nézve igaz — bármely tudományos nyelvjáték (föltehetőleg a módszer-ellenességet hirdető iskolaké is) leírható valamilyen értelmű szabályhasz-nálatnak és a szabályokhoz rendelt paradigmatis esetek analógiás sorának együttesével. Azonban már a társadalomkutató esetében is relevánsnak tűnik, hogy milyen értelmű módszer-, ill. szabályhasználat mellett kötelezi el ma-gát, mivel ez hozzátartozik jelentésadó tevékenységéhez, meghatározza azt, hogy hogyan értelmezi a társadalmi jelenségeket.<sup>48</sup> Az irodalomtudósnál pe-dig még többről van szó: Míg az intézmények a szociológus jelentésadásától független jelentéssel bírnak, a beszédaktusok osztályozása nem változtat

<sup>46</sup>Uo. 307. o.

<sup>47</sup>Uo. 320. o.

<sup>48</sup>Winch, i. m. 112 skk. o.

végrehajtásukon, addig az irodalmi nyelvjátékokról való beszéd az irodalmi nyelvjátéknak a játszása, a beszédaktus végrehajtása. Az irodalmi nyelvjáték, a beszédcselekvés maga más, ha olyan irodalomtörténész játssza, aki ideál-típusos megközelítésre törekszik, definitorikus meghatározásokon, logikai alárendelésen alapuló érvelésre hivatkozik, ill. ha olyan, aki a szabályok alkalmazását inkább a nyelvtanulás-fordítás analógiájára képzeleli el, s úgy véli, a szabályok olyan eseteket kötnek össze, melyek egymással a "családi hasonlóság" viszonyában vannak. Így különbséget kell tennünk a módszer "normál tudományos tudata", s a kuhni értelemben vett módszerhasználat között, még akkor is, ha a "normál tudományos tudatú" irodalomtörténész sem hadakozhat nyelvünk természete ellen. A módszer történése is — de sokféle-képpen történhet.

Az irodalomtudományos interpretáció sokféleségének ténylegességére nemcsak a tudományfilozófus/tudománytörténész mutathat rá. Az irodalomtörténész mindennapos tapasztalata, hogy egy szöveg többféle rendezési módot sugall, s még azt az illúziót sem táplálhatja, hogy más rendezési móddal nem lehet az övéhez hasonló interpretációhoz jutni. Nyugtalanító kérdés lehet számára, hogy mi — és kinek a számára — számít(hat) szabálynak, ismétlődésnek, hogy mi egyáltalán az ismétlődés kritériuma.<sup>49</sup>

Wittgenstein úgy vélte, hogy szabályok és példák együttesével lehet egy gyakorlatot megszilárdítani, egy példasor megmutatásakor a gyakorlat önmagáért beszél (ÜG 139. §). Úgy gondolta, példáit olvasója maga is folytatni tudja majd. Az "és így tovább" egy példasor végén egyfelől azt jelenti, hogy a példasor vége nem jelenti az alkalmazás végét, másfelől azonban azt, hogy "elég, megértettél engem, nincs szükségünk további példákra" (BGM 417. o.). Wittgenstein úgy látta, hogy a folytatáshoz néhány példa is elegendő, s lényegében mindegy, hogy öt vagy tíz példát mutattunk-e föl. A matematikáról szólva pedig egyenesen úgy vélte, hogy egyetlen példán is megláthatja a kívánt összefüggést az, akinek már megnyilatkozott (PG 272. o.). Az irodalom esetében azonban éppen nem evidens, hogyan lehet, ill. kell folytatni egy példasort, s egyáltalán megadható-e elég példa a begyakorláshoz. Irodalmi nyelvjátékaink esetében kérdés, hogy egy adott eset egy példasor tagjának tekinthető-e vagy sem. Egy Shakespeare-metafora megértése nem jelenti azt, hogy tudom folytatni a sort: ehhez hiányoznak a konvenciók.<sup>50</sup>

<sup>49</sup>Szegedy-Maszák: "Forms of Repetition in Music and Literature", Yearbook of Comparative and General Literature, 32. köt., 1983, 47—48. o.

<sup>50</sup>Hester, i. m. 196. o.

Egy művet egy konvencióhoz tartozóként ismerhetek föl, s a konvencióhoz tartozó más művekhez hasonlíthatom — de kérdés, mely műveket válasszak hasonlítás tárgyának, van-e valamilyen kiválasztási kritériumom, hol a válasszható művek, a nyelvjáték határa. Az, hogy az egyes esetek egymáshoz a családi hasonlóság elve szerint kapcsolódnak, hasonlóságok és különbségek láncolatát alkotva, azt jelenti ugyan, hogy van átmenet az egyik nyelvjátékból a másikba, a nyelvjátékok határai nem adhatók meg egyértelműen; az irodalmi interpretáció szükséglete azonban éppen arra vezethető vissza, hogy a nyelvjátékaink ténylegességében való benneélés nem elegendő az együttjátszáshoz, a családi hasonlóságok szemléletéből nem válik világossá, hogy "ezt a játékot kell-e most egyáltalán játszani, és melyik a megfelelő játék" (VB 57. o.) — irodalmi nyelvjátékaink áttekinthetővé-válásához e határok meglátni-tudása is szükséges lenne.

Még ha az irodalmi interpretáció mint terápia kizárólag csak irodalomtörténészeknek, ill. tudósjelölteknek szólna is, akkor is kérdéses lenne, hogy az mennyiben volna alkalmas egy gyakorlat, s akár csak a módszerhasználat gyakorlatának a megszilárdítására. A fönti és más hasonló megfigyelések nyomán ismétlődően kérdéssé válnak módszerhasználatunk kialakulóban levő megszokásai, ill. történése, s tágabb értelemben vett olvasói beidegződéseink, ill. beállítódásaink is.

Ha fordítunk, a szabályok alkalmazása belátható időn belül megszokottá válik. Ha egy idegen országban élünk, az idegen nyelv belátható időn belül elveszítheti idegenségét, megtanulhatjuk játszani a játékot. Az irodalmi mű azonban mindenképpen szöveg marad. Az interpretátor számára újra és újra föl kell hogy vetődjön a kérdés, hogy hol az ő értelmezésének és értelmezési módjának a helye az értelmezések pluralitásának világában. Az értelmező nemcsak a múlt elvárásai horizontjainak sokaságával találkozik, hanem a jelenben egymás mellett létező horizontok sokasága is új és új kérdéseket tesz föl neki. Nem kerülheti ki a kérdést, hogy releváns kérdés-e a más értelmezések megléte.

Következtetésem mégsem az, hogy egyáltalán nem alakulnak, ill. nem alakulhatnak ki olvasói megszokások — ez az állítás igen könnyen, egyszerűen, az értelmező csoportok interpretációs játékainak ténylegességére való rámutatással cáfolható lenne<sup>51</sup> —, hanem hogy ezek a megszokások, a velünk tör-

<sup>51</sup> Szemléltetésképpen Bojtár Endrének Esterházy Péter: Termelési-regényé-hez írott, szellemes fiktív lektori jelentéséből idézek: "/.../ a könyvet jóformán végig lehet röhögni. A megítélés másik sarkalatos kérdését, a köz-

ténő történés, ismétlődően a rákérdező reflexió tárgyává lesznek. Az a hermeneutikai szituáció, mely szükségessé teszi az interpretációt, újra és újra rákérdezhet ennek az interpretációnak az érvényességére, lehetőségességére is. Ám ha a módszer ismétlődően a kételkedő reflexió tárgyává lesz a hermeneutikai szituációban, akkor ez a kétely és a nyomában járó módszer-ellenesség szintén a hermeneutikai szituációra jellemző történés: az irodalomtudomány ellen legalább annyi érv szólhat, mint mellette. Az Igazság és módszer a hermeneutikai szituáció terméke. Írásom bevezetője az irodalomtudós számára való belátásokat ígért, s remélhetőleg ez az ígélet nem maradt teljesen beváltatlan. A végső belátás mégis a filozófusé: "Nem a filozófia dolga, hogy az ellentmondást /.../ egy új fölfedezéssel föloldja. Hanem, hogy az állapotot /.../, amely bennünket nyugtalanít, az ellentmondás föloldása előtti állapotot átláthatóvá tegye. (És ezáltal nem távolítottunk el egyetlen nehézséget sem.)" (PU I. 125. §.)

## RESÜMÉE

Katalin Neumer: Sprachspiel und Tradition (Zur Interpretation von Ludwig Wittgensteins späteren Philosophie)

Der Artikel versucht, eine Interpretation des Spätwerks von Ludwig Wittgenstein aus der Sicht der philosophischen Hermeneutik zu bieten. Die Konklusion der Analyse ist, dass der Ausgangspunkt der Argumentation von Wittgenstein die fehlgeschlagene Kommunikation ist: eine Situation, in der unsere Handlungen-Sprechhandlungen einer Interpretation bedürfen, d. h. eine hermeneutische Situation. In diesem Zusammenhang geht es um eine "philosophische Therapie" bei Wittgenstein,

die als eine hermeneutische Therapie zu interpretieren ist und die sich zum Ziel setzt, das Labyrinth der Sprache übersichtlich zu machen, um damit die hermeneutische Situation zu überwinden. Im zweiten Teil der Studie wird es versucht, mit Hilfe der Sprachspielkonzeption zu einer Beschreibung der literarischen Sprachspiele und des Sprachspiels der literaturwissenschaftlichen Interpretation zu gelangen. Die Schlussfolgerung der Analyse ist, dass die Methode im Sinne von

---

érthetőséget illetően már korántsem ilyen rózsás a helyzet /.../" ("Szövegmagyarázó műhely: Ötfokú ének", Mozgó világ, 1979/12. sz., 116. o.). A nevetés valami hirtelen, önkéntelenül bekövetkező; ilyen bonyolult szerkezetű műről szólva — melynek, bonyolultsága miatt, közérthetősége is erősen kérdéses — a nevetés, melyet ráadásul nemegyszer a hirtelen nézőpontváltás, időcsúsztatás vált ki, nem egyszerűen a módszerhasználat gyakorlatának megszilárdulását, hanem tágabb értelemben vett olvasói megszokások kialakulását is jelzi.



Th. S. Kuhn zur hermeneutischen Situation gehört, und sie ebenso sehr ein Geschehen, wie ein Handeln ist; weil aber dieses Geschehen bzw. Handeln in der hermeneutischen Situa-

tion immer wieder zum Gegenstand der fragenden Reflexion wird, ist selbst das Auftauchen der Strömungen gegen die Methode ein Produkt dieser Situation.

# DOKUMENTUM

## A TERMÉSZET PRINCÍPIUMAIRÓL

Aquinói Tamás

### 1. FEJEZET

Jegyezzük meg, hogy némely dolog létezhet, noha nem létezik, és némely dolog létezik. Arról, amelyik létezhet, azt mondjuk, hogy potenciálisan létezik /potencialitásban van/, arról pedig, amelyik már létezik, azt, hogy aktuálisan létezik /aktualitásban van/.

De lenni kétféle módon lehet: ti. esszenciálisan, azaz szubsztanciálisan, mint például embernek lenni, és ez nem más, mint lenni /létezni/ abszolút értelemben; vagy pedig akcidentálisan /egy akcicens tekintetében/, mint például az ember számára fehérnek lenni, és ez nem más, mint valaminek lenni.

Mármost mindkét létezés vonatkozásában van valami, ami potencialitásban van. Van ugyanis valami, ami potencialitásban van, hogy ember legyen, nevezetesen a sperma és a menstruációs vér. És van valami, ami potencialitásban van, hogy fehér legyen, mint például az ember.

Mármost mind azt, ami a szubsztanciális, mind pedig azt, ami az akcidentális létezés vonatkozásában van potencialitásban, matériának nevezhetjük, miként a spermát az ember matériájának, az embert pedig a fehérség matériájának. De a következőkben különböznek: azt a matériát, amely a szubsztanciális létezés tekintetében van potencialitásban, materia ex quának (olyan anyagnak, amelyből keletkezik valami), azt a matériát viszont, amely az akcidentális létezés tekintetében van potencialitásban, materia in quának (olyan anyagnak, amelyben keletkezik valami) nevezzük.

Továbbá, szigorú értelemben, azt, ami az akcidentális létezés tekintetében van potencialitásban, szubjektumnak nevezzük, és csak azt nevezzük szigorú értelemben matériának, ami a szubsztanciális létezés tekintetében van potencialitásban. Az pedig, hogy azt, ami az akcidentális létezés te-

kintetében van potencialitásban, szubjektumnak nevezzük, nem véletlen, mivel az akcidensekről azt mondjuk, hogy szubjektumban vannak, de a szubsztanciális formáról nem mondjuk, hogy szubjektumban van.

És ebben különbözik a matéria a szubjektumtól: nevezetesen, hogy a szubjektum nem attól nyeri létezését, ami hozzáadódik, mivel magában teljes létezéssel bír, miként az ember, mely létezését nem a fehérségtől nyeri; a matéria viszont létezését attól nyeri, ami hozzáadódik, mivel magában csak tökéletlen /pusztán potenciális/ létezéssel rendelkezik, ezért abszolút értelemben szólva az anyagnak a forma ad létezést, az akcidensnek viszont a szubjektum, jóllehet olykor az egyiket a másiknak nevezzük, ti. a matériát szubjektumnak és fordítva.

Miként pedig mindazt, ami potencialitásban van, nevezhetjük matériának, azonképp mindazt, amitől valami létezést nyer (legyen az bármilyen létezés, akár szubsztanciális, akár akcidentális), formának nevezhetjük; miként az ember, mely potenciálisan fehér, a fehérség által lesz aktuálisan fehér, vagy a sperma, mely potenciálisan ember, a lélek által lesz aktuálisan ember. És mivel a forma tesz aktuálisan létezővé, ezért aktusnak mondjuk. Ami szubsztanciálisan tesz aktuális létezővé, az a szubsztanciális forma, ami pedig akcidentálisan /egy akcidens tekintetében/ tesz aktuális létezővé, azt akcidentális formának mondjuk.

És mivel a keletkezés a formához vezető mozgás, a kétféle formának kétféle létrejövés felel meg: a szubsztanciális formának a létrejövés abszolút értelemben /generatio simpliciter/, az akcidentális formának pedig a valami tekintetében való létrejövés /valamivé-levés, generatio secundum quid/. Amikor ugyanis az anyag fölvesz egy szubsztanciális formát, akkor azt mondjuk, hogy valami létrejön /valami lesz/ abszolút értelemben. Amikor viszont egy szubjektumhoz egy akcidentális forma járul, akkor nem mondjuk, hogy valami létrejön /lesz/ abszolút értelemben, hanem azt mondjuk, hogy valamivé lesz, miként amikor egy ember fehérré lesz, nem mondjuk azt, hogy az ember létrejön, azaz lesz, abszolút értelemben, hanem azt, hogy fehérré lesz.

És ennek a kétfajta keletkezésnek kétfajta pusztulás felel meg, ti. pusztulás abszolút értelemben, illetve valaminek a vonatkozásában. Abszolút értelemben vett keletkezés és pusztulás csak a szubsztancia genus-ában van; a valami vonatkozásában történő keletkezés és pusztulás viszont a többi genus-ban.

És mivel a keletkezés a nem-létből, illetve a nem-létezőből a létezésbe, illetve a létezőbe történő valamiféle átalakulás; a pusztulásnak viszont fordítva, a létezésből a nem-léthe kell történnie, ezért a keletkezés

nem bármiféle nem-létezőből indul ki, hanem olyanból, amely potencialitás-ban van; miként a szobor a rézből keletkezik, mely szobor vonatkozásában a réz potencialításban van, nem aktualításban.

A keletkezéshez tehát három dolog szükséges: ti. potenciális létező, ami nem más, mint a matéria; továbbá az aktualitás hiánya, a priváció; és az, ami által az, ami létrejön, aktuális lesz, ti. a forma. Miként amikor a rézből szobor lesz, a réz — amely a szobor formájának tekintetében potencialításban van — az anyag; ami viszont /a megformálás előtt/ kialakítatlan, illetve formátlan, azt nevezzük privációnak; végül pedig a szobor alakja — amelynél fogva a szobrot szobornak mondjuk — a forma, de nem a szubsztanciális, hanem egy akcidentális forma, mivel a réz már ezen forma, ti. az alak hozzáadódása előtt is aktuálisan létezett, és létezése nem függ ettől a formától. Az összes mesterséges forma ugyanis akcidentális. A mesterség /ars/ ugyanis csak a természet által már létrehozott dolgokat munkálja meg.

## 2. FEJEZET

A természetben tehát három princípium van, ti. a matéria, a forma és a priváció. Ezek közül az egyik, ti. a forma, az, amihez a keletkezés vezet, a másik kettő viszont ahhoz tartozik, ahonnan a keletkezés kiindul. Így a matéria és a priváció azonosak, de fogalmukban különböznek. Ugyanis a fém ugyanaz a dolog, mint amit a megformálás előtt formátlannak nevezünk, de más alapon mondjuk fémnek, és más alapon formátlannak. Ezért a priváció nem per se /maga általi/, hanem per accidens /máshoz járuló/ princípiuma a keletkezésnek, mivel ti. egybeesik a matériával, miként amikor azt mondjuk, hogy az orvosnak az, hogy épít, járulékos /per accidens/ tulajdonsága, mivel ez nem abból adódik, hogy orvos, hanem abból, hogy építész, aki történetesen azonos az orvossal.

De kétféle accidens van, ti. szükségszerű, amely elválaszthatatlan a dologtól, mint például az embernek az a tulajdonsága, hogy nevetni képes, illetve nem szükségszerű, amely elválasztható a dologtól, mint például a fehérség az embertől. Ezért, jóllehet a priváció járulékos /per accidens/ princípium, ebből nem következik, hogy nem szükséges a keletkezéshez, mivel a matéria sohasem fosztható meg a privációtól; amennyiben ugyanis tartalmazza az egyik formát, annyiban tartalmazza a másik privációját, és fordítva, miként a tűzben nincs meg a levegő formája, a levegőben pedig a tűzé.

És tudnunk kell, hogy noha a keletkezés a nem-létezőből indul ki, nem a

negációt mondjuk a keletkezés princípiumának, hanem a privációt, mivel a negáció nem határoz meg magának szubjektumot. Azt ugyanis, hogy nem lát, még egy nem-létezőről is mondhatjuk, ahogyan mondhatjuk, hogy a khiméra nem lát; továbbá olyan létezőkről is, amelyek természettől nem képesek a látásra, mint például a kövekről. De egy tulajdonság privációját csak egy meghatározott szubjektumról állíthatjuk, amely ti. természettől hajlamos arra, hogy rendelkezék az adott tulajdonsággal, miként csak azt mondhatjuk vaknak, aminek természettől látnia kellene. És mivel a keletkezés nem valamilyen abszolút értelemben vett nem-létezőből, hanem egy valamilyen szubjektumban levő nem-létezőből indul ki, és nem is akármilyen, hanem egy meghatározott szubjektumban levőről (hiszen nem akármilyen nem-tűzből, hanem csak olyan nem-tűzből jön létre a tűz, amely természettől képes és hajlamos fölvenni a tűz formáját), ezért a privációt mondjuk a keletkezés princípiumának.

De a priváció abban különbözik a többi princípiumtól, hogy azok a létrejövésnek is és a létezésnek is princípiumai. Ahhoz ugyanis, hogy létrejöjjön egy szobor, szükséges, hogy legyen fém, és hogy végül meglegyen a szobor formája; de később is, amikor a szobor már megvan, szükséges, hogy ez a kettő is meglegyen. Ezzel szemben a priváció csak a keletkezés, de nem a létezés princípiuma: mivel amikor a szobor éppen létrejön, szükségszerű, hogy akkor még ne létezzék, ha ugyanis már léteznék, akkor nem jönne létre, mivel ami éppen létrejön, az nem létezik, kivéve a szukcesszív létezéssel bíró dolgokat. De miután már megvan a szobor, nincs meg a szobor hiánya, mivel ahogy az állítás /affirmatio/ és a tagadás /negatio/ nem lehetnek egyszerre, ugyanúgy valaminek a megléte /habitus/ és hiánya /privatio/ sem. Továbbá a priváció máshoz járuló /per accidens/ princípium, miként azt fontosabb kifejtettük, a másik kettő viszont maga általi /per se/ princípium.

A mondottakból tehát nyilvánvaló, hogy a matéria különbözik fogalmában a formától és a privációtól. A matéria ugyanis az, amiben levőnek gondoljuk a formát és a privációt: miként a rézben levőnek gondoljuk az alakot és az alaktalanságot.

A matériát azonban olykor privációval együtt, olykor anélkül nevezzük meg; miként a "fém" név, noha a szobor anyagát jelöli, nem utal privációra, mivel ha azt mondom valamire, hogy fém, nem kell föltétlenül arra gondolnunk, hogy az a valami alaktalan vagy formátlan, de a "liszt" név, mely olyasvalamit jelöl, ami matéria a kenyér vonatkozásában, utal a kenyér formájának hiányára, ugyanis ha azt mondom valamire, hogy liszt, azzal a kenyér formájával ellentétes alaktalanságra, illetve formátlanságra is utalok.

És mivel a keletkezésben a matéria, illetve a szubjektum megmarad, a priváció viszont nem, és a matériából és privációból összetett dolog sem, ezért az a matéria, amely nem utal privációra, megmaradó /permanens/, az pedig, amely utal privációra, elmúló /transiens/ matéria.

De tudnunk kell, hogy némely matéria rendelkezik formával, miként a fém, mely jóllehet a szobor tekintetében matéria, mégis, maga is matériából és formából van összetéve; és ezért a fémet nem nevezzük első matériának /materia prima/, mivel maga is rendelkezik matériával. Viszont magát azt a matériát, amelyet mindenféle forma és priváció nélkül gondolunk el, de amely szubjektuma a formának és a privációnak, első matériának nevezzük, mivel előtte nincs más matéria. És ezt nevezzük hylének is.

És mivel minden definíciót és minden ismeretet a forma révén nyerünk, ezért az első matériát magában nem tudjuk sem megismerni, sem definiálni, csak összehasonlítással, ahogy azt mondjuk, hogy az első matéria az, ami úgy viszonyul az összes formához és privációhoz, miként a fém a szoborhoz, illetve a formátlansághoz. És ez abszolút értelemben az első.

De mondhatunk valamit első matériának valamely genus vonatkozásában is, miként a víz anyaga az összes folyadéknak. De nem abszolút értelemben első, mivel matériából és formából van összetéve, ezért van nála elsődlegesebb anyaga.

És tudnunk kell, hogy az első matéria és a forma sem nem keletkezik, sem nem pusztul el, mivel minden keletkezés valamiből kiindulva valamihez tart. Amiből kiindul a keletkezés, az a matéria, és amihez tart, az a forma. Ha tehát a matéria vagy a forma keletkeznék, akkor a matériának lenne matériája, és a formának formája, és így a végtelenségig. Ezért szigorú értelemben csak az összetett dolog keletkezik.

Tudnunk kell továbbá, hogy az első matériát szám szerint egynek mondjuk az összes dologban. De kétféleképp mondunk valamit szám szerint egynek: ti. vagy úgy, ahogy azt, aminek egyetlen, szám szerint meghatározott formája van, miként Szókratésznek; és az első matériát ezen a módon nem mondjuk egynek, mivel magában nem rendelkezik egyetlen formával sem; vagy pedig azért mondunk valamit szám szerint egynek, mivel nem rendelkezik olyan diszpozíciókkal, melyek másoktól szám szerint különbözővé tennék, és ezen a módon mondjuk egynek az első matériát, mivel olyan diszpozíciók nélkül gondoljuk el, melyek szám szerinti különbözőséget hoznának benne létre.

És tudnunk kell, hogy noha a matéria saját természetéből adódóan nem rendelkezik sem formával, sem privációval, ahogy a fém fogalmába sem tartozik bele sem a megformáltság, sem a formátlanság, mégis, sohasem fosztható

meg a formától és a privációtól: mivel hol ezzel a formával, hol pedig amazzal rendelkezik. De magában sohasem létezhet, mert, mivel fogalmából adódóan nem rendelkezik formával, nem rendelkezik aktuális létezéssel (mivel aktuálisan létezni csak a forma által lehet), hanem csak potenciálisan létezik. És ezért ami aktuálisan létezik, nem mondható első matériának.

### 3. FEJEZET

A mondottakból tehát nyilvánvaló, hogy a természetben három princípium van, nevezetesen a matéria, a forma és a priváció.

De ezek nem elégségesek a keletkezéshez. Ami ugyanis potenciálisan létezik, nem vezetheti át magát aktualitásba: miként a réz, amely potenciálisan szobor, nem teheti magát szoborrá, hanem szüksége van egy alkotóra, aki a szobor formáját a puszta potencialitásból aktualitásba emeli.

De a forma sem teheti magát potenciálisból aktuálissá (és most a létrejött dolog formájáról beszélek, amelyet a keletkezés végpontjának /terminus generationis/ nevezünk), a forma ugyanis nem létezik, csak amikor már létrejött, ami viszont tevékenykedik, az már létezik a létrejövés alatt, azaz miközben a dolog létrejön.

Szükségszerű tehát, hogy a matérián és a formán kívül legyen még valami princípium, ami cselekszik, és ezt nevezzük efficiensnek /ható oknak/, vagy mozgatónak.

És mivel, miként azt Arisztotelész a Metafizika II. könyvében mondja, mindaz, ami cselekszik, csakis valamire törekedvén cselekszik, szükséges, hogy legyen még egy negyedik is, ti. az, amire az ágens /a cselekvő/ törekszik, és ezt nevezzük célnek /finis/.

És tudnunk kell, hogy minden ágens, akár természeti, akár akaratlagos, valamilyen célra törekszik, noha ebből nem következik, hogy minden ágens fölismeri a célt, vagy hogy gondolkozik a célról. A cél fölismerése ugyanis csak azok számára szükséges, melyeknek cselekvései nem determináltak, hanem cselekvési alternatívái vannak /se habent ad opposita/, miként az akaratlagos cselekvőknek; és ezért szükséges, hogy fölismerjék a célt, mely által cselekvéseiket determinálják.

De a természeti ágensek cselekvései determináltak, és ezért nem szükséges, hogy kiválasszák a célhoz vezető alternatívát /non est necessarium eligere ea quae sunt ad finem/. És erre hozza föl Avicenna a kitharáról szóló példáját, hogy ti. nem szükséges, hogy bármelyik húrjának megpendülését

fontolgassa, mivel a pendülések determináltak a számára; egyébként ugyanis az egyes pendülések között késlekedés lenne, ami rossz hangzáshoz vezetne. De egyébként is inkább látható az akaratlagos cselekvőn a fontolgtatás, mint a természetin. És így "locus a maiori" fölhasználásával nyilvánvaló, hogy a természeti ágens a cél fontolgtatása nélkül is törekedhet a célra; és ez a törekvés így semmi más, mint természetes hajlam /naturalis inclinatio/ valamire.

A mondottakból tehát nyilvánvaló, hogy négyféle ok van, ti. materiális, ható, formális és cél-ok. És jóllehet a "princípium" és az "ok" terminusok fölcserélhetőek, miként az a Metafizika V. könyvében áll, a Fizikában Arisztotelész négy okot és három princípiumot nevez meg.

Okon pedig éppúgy érti a külső okokat, mint a belsőket. A matériát és a formát a dolog belső okainak nevezzük, mivel ezek a dolog alkotórészei; a ható és a cél-okot viszont külsőknek nevezzük, mert a dolgon kívül vannak.

De princípiumon Arisztotelész csakis a belső okokat érti. A privációt nem soroljuk az okok közé, mivel járulékos /per accidens/ princípium, miként azt mondtuk. És amikor a négy okról beszélünk, akkor a maguk általi /per se/ okokra gondolunk, amelyekre azonban visszavezetjük a járulékos /per accidens/ okokat, mivel mindazt, ami járulékos, visszavezetjük arra, ami maga általi.

De jóllehet a Fizika első könyvében Arisztotelész princípiumokon a belső okokat érti, azonban, miként a Metafizika XI. könyvében mondja, princípiumnak szigorú értelemben a külső okokat mondjuk, és elemnek azokat az okokat, amelyek a dolog részei, azaz a belső okokat, oknak pedig mindkettőt. Jóllehet olykor egyiket a másik értelmében vesszük. Ugyanis minden okot mondhatunk princípiumnak, és minden princípiumot oknak.

De úgy tűnik, hogy az ok fogalma hozzáad valamit a princípiumnak általános értelemben vett fogalmához, mivel azt, ami első, akár következik belőle valami későbbi létezés, akár nem, mondhatjuk princípiumnak — miként a mesterembert a kés princípiumának mondhatjuk, mivel tevékenysége eredményeként létrejön a kés; s amikor valami feketéből fehérré válik, azt mondjuk, hogy a feketeség princípiuma /kezdeté/ ennek a változásnak; és általában mindazt princípiumnak mondjuk, amittől egy mozgás elindul, a feketeség azonban nem az, amittől a fehérség létezése származik —, de oknak csak az elsőt mondhatjuk, amellyől a későbbi létezése származik; ezért azt mondjuk, hogy ok az, aminek létezéséből valami más származik. És ezért azt az elsőt, amellyől a mozgás elindul, nem mondhatjuk maga általi /per se/ oknak, még akkor sem, ha princípiumnak igen.



És ezért a privációt a princípiumok közé soroljuk, de nem az okok közé, mivel a priváció az, amitől a keletkezés elindul. De járulékos oknak mondhatjuk azért is, mert egybeesik a matériával, miként azt föntebb kifejtettük.

Elemnek viszont szigorú értelemben csak azokat az okokat nevezhetjük, melyekből a dolog összetevődik, s ezek szigorú értelemben véve a materiálisak. Továbbá, nem is akármiféle materiális okokat, hanem azokat, melyekből elsődlegesen tevődik össze a dolog. Miként az embernek sem elemei a tagjai, mivel maguk a tagok is más dolgokból összetettek. De azt mondjuk, hogy a föld és a víz az elemei, mivel ezek nem tevődnek össze más testekből, hanem belőlük tevődnek össze elsődlegesen a természetes testek. Ezért Arisztotelész a Metafizika V. könyvében azt mondja, hogy "elem az, amiből a dolog elsődlegesen összetevődik, ami a dologban van, és forma szerint nem osztható".

A definíció első részének ("amiből a dolog elsődlegesen összetevődik") expozíciója a mondottakból nyilvánvaló. A második rész (ti. "ami a dologban van") az azon matériától való megkülönböztetést szolgálja, amely teljességgel elpusztul a keletkezéskor: miként a kenyér a vér anyaga, de nem keletkeznék belőle vér, ha nem pusztulna el a kenyér, ezért a kenyér nem marad meg a vérben, és így nem mondhatjuk, hogy a kenyér eleme a vérnek. De az elemeknek szükségszerű valami módon megmaradniuk, mivel nem pusztulnak el, miként az a De generatione et corruptione című könyvben áll.

A definíció harmadik része (ti. "és forma szerint nem osztható") az azon dolgoktól való megkülönböztetést szolgálja, amelyek formájuk, azaz speciesük tekintetében különböző részekkel bírnak, miként a kéz, melynek részei a hús és a csontok, melyek speciesük tekintetében különböznek. De egy elem nem osztható species szerint különböző részekre, miként a víz, melynek bármely része víz. Ahhoz ugyanis, hogy valami elem legyen, nem szükséges, hogy mennyiség szerint oszthatatlan legyen, elégséges, ha species szerint az. És még ha oszthatatlan is, akkor is elemnek mondjuk, ahogy a betűket a kifejezések elemeinek mondjuk.

Nyilvánvaló tehát, hogy a princípium fogalma bizonyos módon többet tartalmaz, mint az ok fogalma, és az ok fogalma többet, mint az elemé. És ezt mondja a kommentátor /Averroës/ a Metafizika V. könyvének kommentárjában.

#### 4. FEJEZET

Miután láttuk tehát, hogy az okokat négy nembe sorolhatjuk, tudnunk kell, hogy nem lehetetlen, hogy ugyanannak a dolognak több oka is legyen: miként a szobornak, melynek oka a réz és a szobrász is, de a szobrász mint ható ok, a réz pedig mint matéria.

És az sem lehetetlen, hogy ellentétes dolgoknak ugyanazon dolog legyen az oka, miként a kormányos egyaránt oka a hajó megmenekülésének vagy elsüllyedésének is, de emennek távollétével, amannak pedig jelenlétével.

Tudnunk kell azt is, hogy lehetséges, hogy valami egyszerre legyen ok és okozat ugyanannak vonatkozásában, de különböző módon: miként a séta oka az egészségnek, mint létrehozója /efficiens/, de az egészség oka a sétának, mint cél /finis/: olykor ugyanis egészségünk érdekében sétálunk. Továbbá, a test a lélek matériája, a lélek viszont a test formája.

A létrehozót /az efficiens/ oknak mondjuk a cél vonatkozásában, mivel a cél csak az ágens tevékenysége révén jön létre aktuálisan, de a célt is az efficiens okának mondjuk, mivel csak akkor tevékenykedik, ha a célra törekszik. Tehát az efficiens oka annak, ami éppen a cél, például az egészségnek, de nem az efficiens teszi a célt céllá, és így nem oka a cél ok voltának, azaz nem az efficiens okozza, hogy az, ami éppen a cél, cél legyen, miként az orvos ugyan létrehozza az egészséget, de nem ő teszi az egészséget céllá.

A cél viszont, noha nem oka annak, ami éppen az efficiens, azonban oka annak, hogy az efficiens efficiens legyen: az egészség ugyanis nem teszi az orvost orvossá (és itt arról az egészségről beszélek, amely az orvos tevékenységének eredményeként létrejön), de az egészség (ti. mint cél) teszi az orvost cselekvővé (efficienssé).

És ezért a cél oka az efficiens ok-voltának, mivel a cél teszi az efficiens efficienssé; és hasonlóképp a cél teszi a matériát matériává és a formát formává, mivel a matéria nem veszi föl a formát, csak a cél érdekében, és a forma sem formálja meg a matériát, csak a cél érdekében. Ezért azt mondjuk, hogy a cél az okok oka, mivel a cél az oka minden ok ok-voltának.

A matériát pedig annyiban mondjuk a forma okának, amennyiben a forma csak a matériában létezik, és hasonlóképp a forma oka a matériának, amennyiben a matéria csak a forma által létezik aktuálisan. Matériának és formának ugyanis csak egymáshoz való viszonyukban nevezünk valamiket, miként az a Fizika II. könyvében áll. A belőlük összetett dologhoz pedig ezek úgy

viszonyulnak, mint részek az egészhez, illetve egyszerű az összetetthez.

De mivel minden ok természettől előbbi az okozatánál, tudnunk kell, hogy kétféle módon mondunk valamit előbbinek, miként azt Arisztotelész a De animalibus XVI. könyvében mondja, mely módok különbségének megfelelően valamit ugyanannak vonatkozásában előbbinek és későbbinek, illetve oknak és okozatnak is mondhatunk.

Valamit valaminél előbbinek mondhatunk ugyanis keletkezése, illetve az idő tekintetében, valamint lényege /substantia/ és teljessége /complementum/ tekintetében.

Mivel tehát a természeti folyamatok /naturae operatio/ a tökéletlentől a tökéleteshez és a nem-teljestől a teljeshez haladnak, a tökéletlen, keletkezése, illetve az idő tekintetében előbbi a tökéletesnél, de a tökéletes előbbi teljessége tekintetében; ahogyan azt mondhatjuk, hogy a férfi, teljessége és lényege tekintetében előtte van a fiúnak, de keletkezése, illetve az idő tekintetében a fiú előtte van a férfinak.

Azonban, jóllehet a keletkező dolgok körében a tökéletlen előbbi a tökéletesnél és a potencialitás előbbi az aktualitásnál, ha egy olyan dolgot tekintünk, mely előbb tökéletlen mint tökéletes, és előbb van potencialitásban mint aktualitásban, abszolút értelemben szólva szükségszerű, hogy az aktuális és tökéletes dolog előbbi legyen, mivel ami a potenciálisat aktuálissá teszi, az maga aktuális, és ami a tökéletlent tökéletesíti, az maga tökéletes.

Így tehát a matéria előbbi a formánál keletkezés és idő tekintetében, mivel előbb van az, amihez valami hozzáadódik, mint az, ami hozzáadódik. A forma viszont előbbi a matériánál tökéletességben, mivel a matéria csak a forma által rendelkezik teljes létezással. Hasonlóképp, az efficiens előbbi a célnél keletkezés és idő tekintetében, mivel az efficiens hozza létre a célhoz vezető mozgást; de a cél előbbi az efficiensnél, mint ilyennél, lényeg és teljesség tekintetében, mivel az efficiens tevékenysége csak a cél által teljesedik ki. Ez a két ok tehát, ti. a matéria és az efficiens előbbiek a keletkezés, de a forma és a cél előbbiek a tökéletesség tekintetében.

Jegyezzük meg továbbá, hogy kétféle szükségszerűség van, ti. abszolút és föltételes szükségszerűség. Abszolút szükségszerűség az, amely a keletkezés tekintetében előbbi okoktól származik, nevezetesen a matériától és az efficienstől: miként a halál szükségszerűsége, mely a matériából és az elementétes összetevők diszpozíciójából származik; és ezt azért mondjuk abszolútnak, mert semmi sem akadályozza. És ezt nevezzük a matéria szükségszerűségének is.

A föltételes szükségszerűség viszont a keletkezés tekintetében későbbi okoktól ered, ti. a formától és a céltől: miként azt mondjuk, hogy az ember keletkezéséhez szükséges a fogamzás; ez föltételes, mivel ennek vagy annak az asszonnak megfogannia nem szükségszerű abszolút értelemben, de szükségszerű föltételesen, ti. ha keletkeznie kell egy embernek. És ezt nevezzük a cél szükségszerűségének.

Tudnunk kell továbbá, hogy három ok egybeeshet, ti. a forma, a cél és az efficiens, miként az a tűz keletkezésénél látható. A tűz ugyanis létrehozza a tüzet, tehát a tűz ható ok, amennyiben létrehoz; a tűz továbbá formai ok, amennyiben aktuálissá teszi azt, ami előbb potencialitásban volt, továbbá cél, amennyiben nála végződik az ágens tevékenysége.

De kétféle cél van, ti. a keletkezés célja, illetve a keletkezett dologé, miként az nyilvánvaló a kés létrejöttének esetében. A keletkezés célja ugyanis a kés formája, de a hasítás, ami a kés tevékenysége, a létrejött dolog célja, ti. a késé.

Mármost a keletkezés célja olykor egybeesik az előbb említett két ok valamelyikével, amikor ti. valami egy species szerint hasonlótól keletkezik, mint amikor az ember embert vagy az olajfa olajfát hoz létre; ez viszont nem lehetséges a létrehozott dolog céljának esetében.

De tudnunk kell, hogy a cél szám szerint esik egybe a formával, mivel a keletkezett dolog formája szám szerint ugyanaz, mint a keletkezés célja. De az efficienssel nem szám szerint esik egybe, hanem species szerint. Lehetetlen ugyanis, hogy a létrehozó és a létrehozott szám szerint ugyanaz legyen, de lehetnek ugyanazok species szerint, miként a létrehozó és a létrehozott ember szám szerint különböznek, de ugyanahhoz a species-hez /azaz fajhoz/ tartoznak.

A matéria viszont nem eshet egybe a többivel, mivel a matéria, abból adódóan, hogy potenciális létező, tökéletlen, de a többi ok, mivel aktuális, tökéletes; ami viszont tökéletes, illetve ami tökéletlen, azok nem eshetnek egybe.

## 5. FEJEZET

Miután láttuk tehát, hogy négyféle ok van, ti. ható, materiális, formális és cél-ok, tudnunk kell, hogy ezek mindegyike többféleképpen osztályozható. Bizonyos dolgokat ugyanis elsődleges /per prius/, másokat pedig másodlagos /per posterius/ okoknak mondunk, miként azt mondjuk, hogy az orvo-

si mesterség /ars/ és az orvos /medicus/ okai az egészségnek, de a mesterség elsődlegesen, az orvos pedig másodlagosan. És hasonlóképp a formai és a többi ok esetében is.

És jegyezzük meg, hogy a kérdezéssel mindig vissza kell mennünk az első okig: például ha megkérdezzük: mitől gyógyult meg? — azt kell válaszolnunk: mert az orvos meggyógyította; és tovább: hogyan gyógyította meg? — az orvosi tudásával /ars sanandi/.

Tudnunk kell továbbá, hogy ha valamit közelebbi /propinqua/ oknak mondunk, azzal ugyanazt mondjuk, mint azzal, hogy másodlagosnak /posterior/ mondjuk, és ugyanígy, ha valamit távolabbi /remota/ oknak mondunk, azzal ugyanazt mondjuk, mint azzal, hogy elsődlegesnek /prior/ mondjuk.

Tehát az okoknak ez a kétféle felosztása, ti. egyrésztől elsődlegesekre, ill. másodlagosakra, másrésztől távolabbiakra, ill. közelebbiekre, egybeesik.

De észre kell vennünk, hogy mindig az univerzálisabbat nevezzük távolabbi oknak, és a speciálisabbat közelebbi oknak. Miként azt mondjuk, hogy az ember közelebbi formája az, amit a definíciója (halandó eszes élőlény) megjelöl, de élőlény-volta távolabbi, és szubsztancia-volta még távolabbi. Minden magasabb genus ugyanis formája az alacsonyabbnak. És hasonlóképp, a szobor közeli matériája a réz, a távolabbi a fém és a még távolabbi a test.

Továbbá, az okok egy része per se /maga általi/ ok, más része per accidens /járulékos/ ok. Per se oka valami valaminek, ami mint ilyennek az oka annak a valaminek, miként az építész oka a háznak, vagy ahogy a fa a matériája a fapadnak.

Per accidens oknak azt mondjuk, ami a per se okhoz járul, mint például amikor azt mondjuk, hogy a grammatikus épít, itt ugyanis a grammatikust az építkezés járulékos okának mondjuk, mivel az építkezésnek nem annyiban oka, amennyiben grammatikus, hanem annyiban, amennyiben a grammatikus történetesen egybeesik az építéssel /inquantum accidit aedificatori/. És hasonlóképpen a többi ok esetében.

Továbbá, az okok egy része egyszerű, más része összetett. Egyszerű okot jelölünk meg, ha csak azt jelöljük meg, ami a per se ok, vagy akkor is, ha csak azt, ami a per accidens ok; ha például azt mondjuk, hogy az építész oka a háznak, s hasonlóképp, ha azt, hogy az orvos oka a háznak. Összetettet jelölünk meg, amikor mindkettőt megjelöljük, ha például azt mondjuk, hogy az építész orvos oka a háznak.

De egyszerű oknak mondhatjuk azt is — Avicenna értelmezése szerint —, ami más hozzáadása nélkül ok, miként a réz a szoboré, ugyanis a rézből min-

den más anyag hozzáadása nélkül lesz szobor, vagy mint amikor azt mondjuk, hogy az orvos gyógyít, vagy hogy a tűz melegít. Összetett okról pedig akkor beszélünk, amikor több dolog együttműködése okoz valamit, miként egy ember nem lehet oka a hajó mozgásának (ti. vontatással), de több igen, vagy miként egy téglát nem a ház anyaga, de több igen.

Továbbá, az okok egy része aktuális, más része potenciális. Aktuális ok az, amely aktuálisan okozza a dolgot, mint például az építész, amikor éppen épít, vagy a réz, amikor éppen alkotórésze a szobornak. Potenciális ok viszont az, amely, noha épp nem okozza a dolgot aktuálisan, de képes okozni azt, mint például az építész, amikor épp nem épít.

És tudnunk kell, hogy az aktuális okok esetében szükségszerű, hogy az ok és az okozat egyszerre létezzék, úgy, hogy ha az egyik van, akkor a másikkal is lennie kell. Ha ugyanis az építőmester aktualitásban (azaz tevékenységben) van, szükséges, hogy építsen, és ha az építkezés aktuálisan folyamatban van, szükséges, hogy az építőmester aktuálisan tevékenykedjék.

Tudnunk kell továbbá, hogy az univerzális okot univerzális okozattal, az egyedi okot pedig egyedi okozattal vetjük össze: ahogyan azt mondjuk, hogy az építőmester oka a háznak, és ez az építőmester oka ennek a háznak.

## 6. FEJEZET

Tudnunk kell továbbá, hogy a belső princípiumok, ti. a matéria és a forma esetében e princípiumok egyezései és különbségei megfelelnek ama dolgok egyezéseinek és különbségeinek, melyeknek ezek a princípiumai: vannak ugyanis olyan dolgok, melyek szám szerint azonosak, mint például Szókratész és ez az ember, Szókratészre mutatva; és vannak olyanok, melyek szám szerint különböznek, de species szerint azonosak, mint Szókratész és Platon, akik, noha megegyeznek abban, hogy mindketten az emberi fajhoz tartoznak, szám szerint azonban különböznek; vannak továbbá olyanok, amelyek species-ben különböznek, de genus-ukban megegyeznek, miként az ember és a szamár egyaránt az állatok genus-ába tartoznak; továbbá vannak olyanok, amelyek genus-ukban különböznek és csak analogikusan egyeznek meg, miként a szubsztancia és a mennyiség, melyek nem tartoznak közös genus-ba, hanem csak analogikusan egyeznek meg, ti. egyedül abban, hogy egyaránt létezők. A "létező" pedig nem genus, mivel nem állítható mindenről ugyanabban az értelemben, hanem csak analogikusan.

Ennek megértéséhez tudnunk kell, hogy háromféle módon állíthatunk több

dologról valamit: ti. ugyanazon értelemben /univoce/, különböző értelemben /aequivoce/ és analogikusan /eltérő értelemben/. Ugyanazon értelemben állítunk valamit, ha ugyanazon névvel, ugyanazon fogalom, azaz definíció szerint állítjuk, mint például az emberről és a számról, hogy állat. Mindkettőről állítható ugyanis, hogy állat, és mindkettő érzékeli képes lélekkel rendelkező szubsztancia, ami az állat definíciója. Különböző értelemben állíthatunk valamit, ha ugyanazzal a névvel különböző fogalmak szerint állítjuk, miként az ugató házőrzőről /latrabilis/ és a csillagképről /coelestis/ egyaránt azt állítjuk, hogy kutya, de amiket itt állítunk, azok csak az állított név szerint egyeznek meg, de nem egyeznek meg definícióban, illetve jelentésben, a név jelentése ugyanis a definíció, miként az a Metafizika IV. könyvében áll. Végül azt mondjuk, hogy analogikusan állítunk valamit, amit több dologról állítunk, melyek fogalmai különbözők, de ugyanazon dologgal állnak vonatkozásban: ahogy az állati testről, a vizeletről és az italról állíthatjuk, hogy egészséges, ami viszont nem egészen ugyanazt jelenti az egyes esetekben. Mert a vizeletről mint az egészség jeléről, a testről mint szubjektumáról, az italról pedig mint az egészség okáról állíthatjuk; de ez az összes fogalom egy és ugyanazon céllal áll vonatkozásban, ti. az egészséggel. Olykor ugyanis azok, amik analogikusan, azaz proporcionálisan, vagyis valamiféle megfelelés szerint egyeznek meg egymással, ugyanazon céllal állnak vonatkozásban, mint a fenti példában; olykor ugyanazzal az ágenssel, ahogy gyógyítónak mondhatjuk azt is, aki orvosi tudással /per artem/ tevékenykedik, és azt is, aki anélkül, mint a vajákos asszonyt, vagy akár az orvosi szerszámokat is, de mindezt ugyanazon ágensre, ti. az orvostudományra /medicina/ való vonatkozásukban; olykor pedig ugyanazzal a szubjektummal állnak vonatkozásban, ahogy egy szubsztanciáról, egy minőségről vagy egy mennyiségről vagy a többi kategóriába tartozó dologról állíthatjuk, hogy létezők, ugyanis nem egészen ugyanazon értelemben létező egy szubsztancia, mint egy mennyiség vagy a többi kategóriába tartozó dolog, hanem ezek annyiban mondhatók létezőknek, amennyiben vonatkozásban állnak a szubsztanciával, amely a többi szubjektuma. És ezért azt, hogy létező, elsődlegesen a szubsztanciáról állíthatjuk, a többről viszont csak másodlagosan. És ezért a létező nem genus-a a szubsztanciának és a mennyiségnek, mivel egyetlen genus-t sem állíthatunk elsődlegesen, illetve másodlagosan a species-eiről, de analogikusan állíthatjuk róluk, hogy létezők. És így értendő, amit mondtunk, hogy a szubsztancia és a mennyiség különböznek genus-ukban, de analogikusan megegyeznek.

Azon dolgoknak tehát, melyek szám szerint azonosak, formájuk és matériájuk is szám szerint azonos, mint Tulliusnak és Cicerónak. Azoknak viszont, melyek species-ben megegyeznek, de szám szerint különböznek, formájuk és matériájuk sem azonos szám szerint, de azonos species szerint, miként Szókratésznek és Platónnak. És hasonlóképp azoknak, melyek genus-ukban megegyeznek, princípiumaik is genus szerint azonosak, miként a szamár és a ló lelke és teste különböznek species-ükben, de megegyeznek genus-ukban. És hasonlóképp, azoknak, melyek csak analogikusan egyeznek meg, princípiumai is csak analogikusan, azaz proporcionálisan egyeznek meg. A matéria ugyanis, valamint a forma és a priváció, vagy a potencialitás és aktualitás princípiumai a szubsztanciának és a többi kategóriának is. De a szubsztancia és a mennyiség matériája, és hasonlóképp formája és privációja különböznek genus-ukban és csak proporcionálisan egyeznek meg, amennyiben a szubsztancia matériája, mint matéria, úgy viszonyul a szubsztanciához, mint a mennyiség matériája a mennyiséghez. Viszont amiképpen a szubsztancia oka a többinek, azonképpen okai a szubsztancia princípiumai az összes többi princípiumainak.

•



## AZ ELEMENK VEKYLÉSÉRŐL

Sokan fölvetik a kérdést, hogy mi módon vannak az elemek a belőlük összetett testekben. Vannak, akik úgy gondolják, hogy az elemek aktív és passzív minőségeinek valamilyen változás /alteratio/ révén való kiegyenlítődése után az elemek szubsztanciális formái megmaradnak: ha ugyanis a szubsztanciális formák nem maradnának meg, a folyamat, úgy tűnik, inkább az elemek pusztulása lenne, nem pedig vegyülés. Továbbá, ha az elemekből összetett test szubsztanciális formája oly módon lenne a matéria aktualitása, hogy nem előfeltételezné az egyszerű testek formáját, akkor ezeket az egyszerű testeket nem tekinthetnők elemeknek. Elem ugyanis az, amiből egy dolog elsődlegesen összetevődik, a dologban van, és species szerint nem osztható; márpedig ha elvesztik szubsztanciális formájukat, akkor az összetett test nem úgy tevődik össze az egyszerű testekből, hogy azok benne megmaradnának.

Viszont lehetetlen, hogy így legyen: lehetetlen ugyanis, hogy a matéria ugyanazon részeiben különböző elemek formáit vegye föl. Ha tehát az összetett testben az elemek szubsztanciális formái megőrződnek, akkor szükség-szerű, hogy ezek a matéria különböző részeiben legyenek. De lehetetlen, hogy a matériában különböző részeket jelöljünk ki, hacsak nem gondoljuk a matériát eleve mennyiséggel /azaz kiterjedéssel/ rendelkezőnek, eltávolítva ugyanis /legalábbis gondolatban/ a mennyiséget /a kiterjedést/ a szubsztancia oszthatatlan, miként az a Fizika I. könyvében áll. A mennyiséggel /azaz kiterjedéssel/ rendelkező matériából viszont a szubsztanciális forma hozzáadódásával konstituálódik a fizikai test. A matéria különböző részei tehát az elemek formáival együtt több különböző testet fognak alkotni. Több különböző test azonban nem lehet egyszerre egy helyen. Tehát az összetett test egyetlen részében sem lesz meg mind a négy elem, és így ez nem lesz igazi vegyülés, csak érzékeinkkel szétválaszthatatlan keveredés, miként az észlelhetetlenül apró testek keverékének esetében.

Továbbá: minden szubsztanciális forma megköveteli a matéria valamilyen, számára megfelelő diszpozícióját /állapotát/, amely nélkül nem létezhet /abban a matériában/; ezért a minőségi változás /alteratio/ út a keletkezéshez, illetve pusztuláshoz. De lehetetlen, hogy ugyanabban a matériában egyszerre meglegyen a tűz és a víz formájához szükséges diszpozíció is, mivel a tűz és a víz éppen eme diszpozíciók révén ellentétesek. Márpedig ellentétesek nem lehetnek egyszerre ugyanabban. Lehetetlen tehát, hogy az összetett testnek ugyanazon részében legyen a tűz és a víz szubsztanciális formája.

Ha tehát az összetett test úgy jön létre, hogy benne megmaradnak az egyszerű testek szubsztanciális formái, akkor ebből az következik, hogy nem lesz igazi vegyülés, csak érzékeinkkel szétválaszthatatlan keveredés, mint ami az észlelhetetlenül apró részek elegyedéséből származik.

Mások viszont, mindkét ellenvetést elkerülni igyekezvén, még nagyobb képtelenségbe bonyolódtak. Avégett ugyanis, hogy a vegyülést megkülönböztessék az elemek pusztulásától, azt mondták, hogy az elemek szubsztanciális formái valami módon megmaradnak a kevert testekben. De hogy a továbbiakban ne kényszerüljenek azt mondani, hogy a vegyülés nem valódi, hanem csak az érzékek által megkülönböztethetetlen keveredés, azt állították, hogy az elemek formái nem maradnak meg az összetett testben a maguk teljességében, hanem valamilyen köztes állapotra redukálódnak.

Azt mondják ugyanis, hogy az elemek formái fokozatokkal rendelkeznek, és hogy egymással ellentétesek. De mivel ez nyilvánvalóan ellentmond az általános vélekedésnek és Arisztotelésznek, aki azt mondja a Kategóriákban, hogy a szubsztanciának nincs ellentéte és nincsenek fokozatai; továbbmennek, és azt mondják, hogy az elemek formái a legtökéletlenebbek, úgy is mint azon dolgok formái, amelyek a legközelebb vannak az első matériához, ezért köztes helyet foglalnak el a szubsztanciális és az akcidentális formák között, és így, amennyiben megközelítik az akcidentális formák természetét, lehetnek fokozataik.

De ez a vélekedés több okból is valószínűtlen. Először is azért, mert az, hogy legyen valami közbülső a szubsztancia és az akcidens között, teljességgel lehetetlen, így ugyanis lenne valami közbülső az állítás és a tagadás között. Az akcidensnek ugyanis sajátja, hogy szubjektumban van, a szubsztanciának viszont, hogy nincs szubjektumban. Mert a szubsztanciális formák ugyan a matériában vannak, de nem egy szubjektumban. Mert egy szubjektum, az valami önálló dolog /hoc aliquid: "valami ez"/, a szubsztanciális forma viszont az, ami létrehoz valami önálló dolgot, és nem előfeltételezi azt.

Továbbá, nevetséges azt mondani, hogy van valami közbülső olyasmik között, amik nem tartoznak egy genus-ba, miként az a Metafizika X. könyvében bizonyítva van. A középsőnek és a szélsőknek ugyanis ugyanabba a genus-ba kell tartozniok, nem lehet tehát semmiféle középső a szubsztancia és az akcidensek között.

Továbbá, lehetetlen, hogy az elemek szubsztanciális formáinak fokozatai legyenek. Minden forma ugyanis, mely fokozatokkal rendelkezik, per accidens

/más révén/ osztható, amennyiben ti. szubjektuma inkább vagy kevésbé része-sedhet benne. Márpedig annak tekintetében, ami per se /maga által/ vagy per accidens /más által/ osztható, lehetséges folytonos mozgás, miként az a Fizika VI. könyvében áll. A helyváltoztatás ugyanis, valamint a növekedés és fogyás a mennyiség és a hely tekintetében történik, melyek per se oszthatók; a minőségi változás pedig a fokozatokkal rendelkező minőségek tekintetében, mint amilyen a meleg és fehérség. Ha tehát az elemek formái fokozatokkal rendelkeznek, akkor az elemek keletkezése és pusztulása folytonos mozgás. Ami viszont lehetetlen. Mert folytonos mozgás csak három genus, nevezetesen a mennyiség, minőség és a hely tekintetében lehetséges, miként az a Fizika V. könyvében bizonyítva van.

Továbbá, minden különbség a szubsztanciális formában különbséget eredményez a species tekintetében is. Ha pedig valaminek fokozatai vannak, akkor az, ami fokozottabb mértékben van meg, különbözik attól, ami kisebb mértékben van meg, és bizonyos módon ellentétes vele, miként a fehérebb és a kevésbé fehér. Ha tehát a tűz formájának fokozatai vannak, akkor ha azt fokozottabbá vagy kisebb mértékűvé tesszük, ez a species változását eredményezi, és így nem lesz ugyanaz a forma, hanem másik. És ezért van, amit a Filozófus a Metafizika VIII. könyvében mond, hogy miként a számok körében a hozzáadás, illetve levonás a species-t változtatja, ugyanígy a szubsztanciák körében. Szükséges tehát valami más föltevést találni, amelynek révén megőrizzük a vegyülés valódiságát, de úgy, hogy az elemek ne pusztuljanak el teljesen, hanem valamilyen módon megmaradjanak a vegyülékben.

Vegyük figyelembe tehát, hogy az elemek aktív és passzív minőségei egymással ellentétesek és fokozatokkal rendelkeznek. De fokozatokkal rendelkező ellentétes minőségekből származhat valamiféle köztes minőség, amely mindkét szélsőség természetéből tartalmaz valamit, miként a szürke a fehér és a fekete között, illetve a langyos a meleg és a hideg között. Ily módon tehát az elemi minőségek szélsőségeinek elhagyásával jön létre belőlük valamilyen köztes minőség, amely az összetett test sajátos minősége, amely azonban a különböző testekben különbözik a vegyülés arányának megfelelően; és ez a minőség egyúttal az összetett test /szubsztanciális/ formájának megfelelő diszpozíció, miként az egyszerű minőség az egyszerű test /szubsztanciális/ formájának megfelelő. Amiképp tehát a szélsőségek megtalálhatók a köztes minőségben, mely részesedik mindkettőjük természetében, azonképp megtalálhatók meg az egyszerű testek minőségei is az összetett testek minőségeiben. Az egyszerű test minősége viszont, jóllehet különbözik szubsztanci-

ális formájától, azonban ennek természetes erejénél fogva hat, ha ugyanis nem így lenne, akkor a meleg csak melegítene, de hatására sosem jönne létre egy szubsztanciális forma, mivel /magától/ semmi sem hoz létre valamit saját species-én kívül. Ily módon tehát megőrződnek az egyszerű testek szubsztanciális formáinak természetes képességei /virtutes/ az összetett testekben. Az elemek formái tehát az összetett testekben nem aktuálisan, hanem virtuálisan, természetes képességeik révén /in virtute/ vannak meg; és ezt mondja Arisztotelész a De generatione et corruptione I. könyvében: nem maradnak meg az elemek /ti. az összetett testben/ aktuálisan, mint egy test vagy a fehérség; de nem is pusztulnak el, sem egyikük, sem mindegyikük, megőrződik ugyanis az erejük /virtus/. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: S. Thomae Opera Omnia, Stuttgart—Bad Canustatt 1980.

## T Á J É K O Z Ó D Á S

### AZERBAJDZSÁN FILOZÓFIÁJÁRÓL\*

Az azerbajdzsáni nép filozófiai tradícióinak gazdag története van: a közel- és távol-keleti népeknek olyan ősi emlékeihez nyúlik vissza, mint az "Aveszta".<sup>1</sup> Az első fönmaradt írásos forrás — az "Aveszta" — arról tanúskodik, hogy már az időszámítás előtti első évezredben megvoltak Azerbajdzsánban az asztronómia, a matematika, a földrajz, az orvostudomány és a filozófiai gondolkodás csírái (ez utóbbi természetesen mitológiai köntösben).

Az azerbajdzsáni kultúra történetében mély nyomot hagyott az iszlám. Az arab hódítás következményeként valamennyi, arabok által megszállt területen iszlamizációs folyamat kezdődött, és a VIII. század elejére Azerbajdzsánban az iszlám vált uralkodó vallássá. A meghódított népek különbözőképpen léptek föl az idegen elnyomás és kizsákmányolás, az arab kalifátus ellen. Éles határt jelentett az antifeudális, arabellenes harcban a nagyarányú parasztmozgalom Babek vezetésével (816—837), amely, gyorsan szélesedve, egész Azerbajdzsánra kiterjedt. A mozgalom ideológiája az ún. hurramiták tanítása volt, amelynek alapját a Zoroaster-hit képezte. A hurramiták a társadalmi egyenlőtlenség ellen, a szabad faluközösségért léptek föl. Kegyetlen elfojtása ellenére a Babek vezette hurramita mozgalom hozzájárult az azerbajdzsáni nép és más keleti népek felszabadulásához az arab iga alól.

A középkori Azerbajdzsánban a humanizmus, a szabadgondolkodás eszméitől áthatott irodalom nagyszerű példái és pompás építészeti alkotások születtek, fejlődött a díszítőművészet, a művészeti kézművesség és a zenei kultúra. A nép tehetsége nagy erővel mutatkozik meg az olyan epikus alkotásokban, mint a "Kitab Dede-korkud" (X—XI. sz.), a "Ker-oglu" és a népköltészet más mű-

\*A Voproszű filozofii nyomán; némileg rövidítve.

<sup>1</sup>Lásd A. O. Makovel'szkij: Az Aveszta, Baku 1960.

vei. Tovább fejlődött a természettudományos és a filozófiai gondolkodás is, más keleti népek kultúrájának és gondolkodásának hagyományaival szoros kapcsolatban és kölcsönhatásban. Különös sokoldalúsággal ment végbe ebben a korszakban a szellemi értékek cseréje. Ez a folyamat erősen rányomta bélyegét a népek történelmére, s hozzájárult szellemi életük különböző szféráiban a közös vonások kialakulásához. Mindez természetesen nem kisebbiti a gondolkodás eredetiségét, és egyik nép alkotó személyiségeinek individualitását sem.

A középkori azerbajdzsáni filozófiai gondolkodás egyik megkülönböztető vonása és jellemző tendenciája, hogy fejlődése mind tudományos-elméleti tanulmányokban, mind a művészeti, főként a költői alkotásokban nyomon követhető. Az azerbajdzsáni középkori kultúra olyan kiváló képviselői, mint Hagani, Nizami (XII. sz.), Naszimi (XIV. sz.), Fizuli (XVI. sz.) nemcsak nagy műveltségű költők, hanem mélyreható gondolkodók, filozófusok is voltak, foglalkoztak a lét és a tudat problémáival, a morál és az esztétika kérdéseivel stb. Ezért teljességgel törvényszerű, hogy művészeti örökségüket irodalomtörténészek, filológusok és filozófusok is tanulmányozzák. Ennélfogva az azerbajdzsáni középkori irodalom legnagyobb alakjai filozófiai nézeteinek elemzése hozzájárult a művészi kultúra alapjainak fölismeréséhez, s megteremtette a művészeti-esztétikai tradíciók sokoldalú tudományos kutatásának elengedhetetlen módszertani előfeltételeit.

A XI. századtól a XIV. századig terjedő időszak Azerbajdzsánban az ókori görög filozófia iránti érdeklődés megnövekedésének kora; ekkor kezdődött meg e filozófia tanulmányozása és sokoldalú értelmezése. Emellett ebben a korszakban a természettudományok fejlődése elősegítette a materialista tendenciák kialakulását is a filozófiában. Ilyen feltételek között bontakozott ki az azerbajdzsáni kultúra kiemelkedő képviselőinek — a filozófus Bahmanjárnak, a zseniális költő és gondolkodó Nizaminak, a tudós és filozófus Tuszinak és kortársainak — sokrétű tevékenysége.

A középkori azerbajdzsáni filozófia főleg három alapvető irányban fejlődött: arisztotelianizmus, panteizmus és humanista társadalmi utópizmus. Ezek az irányzatok éles ellentétben álltak az ortodox iszlámmal, a feudális reakció ideológiájával.

Az arisztotelianizmus kiemelkedő képviselője volt az egyetemes műveltségű filozófus, Bahmanjár, Avicenna tanítványa, A. V. Szagadejev, a híres szovjet tudós, filozófus és keletkutató hasonlata szerint a keleti arisztotelianizmus stafétabotját, amely megalapítója, al-Kindi kezéből a dicsőített filozófushoz, Abu Naszru al-Farabihoz, tőle pedig a nagy tudóshoz, Abu

Ali Ibn Szinához (Avicenna) került, az utóbbi halála után legtehetségesebb tanítványa, Bahmanjár vette át. Bahmanjár al-Azerbajdzsáni új korszakot nyitott a középkori filozófia e jelentős irányzatának történetében az Avicenna utáni korszak keleti (közép-ázsiai és iráni) peripatetikusok iskolájának megalapítójaként. Művei: A megismerés, Metafizika, A lények hierarchiája stb. az évszázadok folyamán az újkorig sem veszítették el jelentőségüket Közép-Ázsia és Irán gondolkodói számára, amit többek között kiemel az ismert francia keletkutató, A. Corben is, nemrégiben megjelent, Az iráni muzulmán filozófia a XVII—XVIII. században (Párizs 1981) című könyvében. Sz. Peper már 1851-ben Bahmanjár két munkáját adta ki, német fordításukkal együtt. (Tanulmány a létező dolgok osztályairól és Tanulmány a tudománynak a metafizika elnevezés alatt ismert tárgyáról.) Bahmanjár főművét At-tahszil (A megismerés) címmel kétszer adták ki — először Kairóban, majd Teheránban. Ez a mű, amely az adott kor tudományos ismereteinek — a matematika kivételével — valamennyi alapvető területét érinti, három könyvből áll: logika, metafizika, fizika. (A közelmúltban önálló kötetekben jelentek meg ezek a munkák, orosz nyelven.)

Az arisztotelianizmus és a panteizmus elemeit Hagani Sirvani is összekapcsolta gazdag költői munkásságában.<sup>2</sup>

Az azerbajdzsáni nép szellemi fejlődésében egy egész történelmi korszak forrt össze Nizami Gjandzsevi nevével. Az a körülmény, hogy munkásságában szerves szintézisbe foglalta az ókor és a keleti középkor progresszív tradícióit, lehetővé tette számára, hogy jelentős mértékben megelőlegezze a humanizmusnak a reneszánszra jellemző eszméit. Különösen az emberi egyenlőségről szóló eszméi, a szabad testvérek társadalmáról alkotott társadalmi utópiája, valamint a művészi alkotás népi jellegét erősítő esztétikai ideálja fontos és sajátos láncszemet képeznek az egyetemes humanista eszme egész fejlődésében. Joggal tartják Nizamit világviszonylatban is a reneszánsz előfutárának. Nem csoda tehát, hogy Nizami Gjandzsevi sokoldalú életművének tanulmányozása mind a Szovjetunióban, mind számos más országban rendkívül nagy, különböző nyelvű tudományos irodalmat hívott életre.<sup>3</sup>

Nasziraddin Tuszi, a kiváló gondolkodó és egyetemes műveltségű tudós munkássága különleges helyet foglal el az azerbajdzsáni nép szellemi örökségében. A XIII. században N. Tuszi alapította meg a híres Maragin obszer-

<sup>2</sup>Lásd Sz. Rzakulizade: Hagani Sirvani társadalompolitikai és filozófiai nézetei, Baku 1962.

<sup>3</sup>Lásd. Dzs. Musztafajev: Nizami filozófiai és etikai nézetei, Baku 1962.

vatóriumot, amely jelentős hatást gyakorolt a tudományos ismeretek további fejlődésére. Az obszervatórium falai között fejlődött a csillagászat, a matematika, a filozófia, a logika stb. "A teológiától eltérően a filozófia — írta a nagy gondolkodó — lehetőséget nyújt az értelemnek, hogy önállóan ismerje meg az igazságot." A filozófia küldetését az igazság megismerésében látta: az igazság — írja — "a megismerés hosszú folyamatában, /.../ az elmentéses vélemények harcában érthető meg". Filozófiai érdeklődésének középontjában az ember problémája állt. Tuszi szerint "az ember a világ legnagyobb értéke, /.../ és boldogsága az egész nép boldogsága esetén lehetséges".

A XIV. század kiemelkedő panteista filozófusa Mahmud Sabusztari volt. Panteizmusa filozófiai értekezésében, a "Gulsani raz" (A titkok virágoskertje) című poémában jutott kifejezésre, amit sok keleti és európai nyelvre lefordítottak. Panteizmusa gazdag a rész és az egész megbonthatatlan egységéről, a létező természetének ellentmondásosságáról stb. szóló dialektikus sejtésekben.

A keleti panteizmus különös fejlődése ment végbe Fazlullah Naiminak, az ún. hurufita eretnenség megalapozójának (szó szerint: aki Istent a betűben oldja föl; huruf = betű), és tanítványának, a költő és filozófus Imadeddin Nasziminek a műveiben, akinek 600 éves jubileumáról 1973-ban, az UNESCO határozata alapján, az egész haladó emberiség megemlékezett. Az utóbbi munkásságának fő gondolata: az ember-isten ("An-al-hak" = "Én vagyok az igazság"). Fazlullah Naimi és Imadeddin Naszimi életével fizetett iszlámellenes és antifeudális meggyőződéséért.

Panteista nézetek jutottak kifejezésre a nagy költő és gondolkodó Muhammed Fizuli (XVI. sz.) munkásságában. Erkölcsi ideálja az emberi méltóság nagyraértékelésén alapult, a politikai ideológia területén humanizmusra és igazságos államirányításra szólított föl, esztétikájában pedig a művészi munkásság és a tudományos ismeretek kapcsolatának szükségességét hangoztatta.<sup>4</sup>

Azerbajdzsánnak Oroszországhoz való csatlakozásával (a XIX. század elején) új korszak kezdődik az azerbajdzsáni szellemi kultúra történetében is. A cárizmus gyarmatosító politikája ellenére megjelentek a világi iskolák, az időszaki sajtó, bevezették a taneszközök használatát, a valóság mű-

<sup>4</sup>Lásd S. Iszmailov: Mahmud Sabusztari filozófiája, Baku 1976; Z. A. Kullizade: A hurufizmus és képviselői Azerbajdzsánban, Baku 1970; Vázlatok az azerbajdzsáni filozófia történetéből, Baku 1966.



vészi ábrázolásában megerősödtek a realista irányzatok. Az azerbajdzsáni értelmiség bekapcsolódása az orosz és az európai kultúrába távlatokat nyitott a tudomány és a társadalmi gondolkodás további fejlődése előtt. A klasszikus irodalmi formák mellett megjelentek a korabeli témákról írt elbeszélések, novellák, társadalmi satírák, amelyek reálisan ábrázolták a társadalmi valóságot.

A. K. Bakihanov, a XIX. század első felének kiváló tudósa és gondolkodója alapvető fontosságú művet írt Azerbajdzsán történelméről, Gulisztan-e Irem címmel. A 30-as és 40-es években írta a Kasf al-Karnib (A különös dolgok fölfedezése) és az Egyetemes földrajz című munkáit; közülük az előbbit Kolumbusz Amerika-fölfedezésének, az utóbbit pedig a világ hegy-vízrajzi, gazdasági és politikai térképeinek szentelte.

E korszak filozófiai gondolkodásának legfontosabb eredménye a filozófiai materializmus önálló irányzattá való fejlődése volt. Ez az időszak szorosán összefonódott M. F. Ahundov, a legnagyobb materialista filozófus és harcos ateista nevével, aki kiemelkedő helyet foglal el az egész keleti filozófia történetében. Az ő nevéhez fűződik a materialista esztétika létrejötte, a művészetben a realista ábrázolásmód megerősödése és a demokratikus eszme mint ideológiai áramlat megjelenése. Ahundov munkássága révén a filozófiai gondolkodás Azerbajdzsánban végleg megszabadult a muzulmán skolasztikától, és a fölvilágosodás útjára lépett.<sup>5</sup>

A XIX. század vége—XX. század eleje a marxizmus—leninizmus azerbajdzsáni elterjedésével összefüggésben új szakaszt jelent az azerbajdzsáni társadalomfilozófiai eszmék történetében. A marxizmus—leninizmus a társadalmi eszme vezető irányzatává válik és egyre növekvő hatást gyakorol az azerbajdzsáni nép demokratikus kultúrájának fejlődésére. Azerbajdzsán demokratikus értelmiségének haladó képviselői ekkor másként kezdték nézni a társadalmi és politikai élet jelenségeit, egyre bátrabban foglalkoztak műveikben a kor égető szociális problémáival. Azerbajdzsánban a forradalmi demokratizmus mint eszmei irányzat a XIX. század végén—a XX. század elején alakult ki; fejlődésében az 1905—1907. évi polgári demokratikus forradalom játszotta a fő szerepet. A forradalmi demokratizmusnak mint szellemi irány-

<sup>5</sup>Lásd G. N. Guszejnov: A XIX. századi azerbajdzsáni társadalomfilozófiai gondolat történetéből, Baku 1949; M. M. Kaszumov: M. F. Ahundov i revoljucionno-demokraticseszkaja esztetika ruszszkih revoljucionnüh demokratov (1954); uő: Ocserki po isztorii peredovoj filoszofszkoj i obscsesztvenno-politicseszkoj műszli azerbajdzsanszkogo naroda v XIX v. (1959); S. F. Mamedov: Mirovozzrenije M. F. Ahundova (1962).

zatnak legfontosabb sajátossága Azerbajdzsánban a marxizmus—leninizmus erős hatása. A bolsevik párt vezetésével a forradalmi demokraták aktívan részt vettek a forradalmi mozgalomban, a nép nemzeti és osztályöntudatának növelésében, a polgári, nacionalista és vallási irányzatok, a pániszlamisztikus törekvések és a pántörök mozgalom elleni harcban.<sup>6</sup>

Az a társadalmi—gazdasági és szellemi—politikai fordulat, amely Azerbajdzsánban a szovjethatalom létrejöttével végbement, a filozófia fejlődésében ismét új szakasz kezdetét jelentette. A filozófiai gondolkodás előtt a fejlődés széles perspektívái nyíltak, és nagy jelentőségű föladatok fogalmazódtak meg: az országban végbement forradalmi átalakulás elméleti értelmezése, a túlhaladott, konzervatív nézetek, az emberek tudatában élő vallásos és nacionalista maradványok leküzdése és a dolgozók széles rétegeiben tudományos világnézet kialakítása. E föladatok megoldásában fontos szerepet játszott a marxista filozófusok képzése. A kommunista párt és a szovjet állam által megvalósított kulturális forradalom és az SZKP lenini nemzetiségi politikája biztosította az értelmiség nemzetiségi kádereinek képzését, akik között méltó helyet foglalnak el a filozófusok is — a szovjet marxista—leninista filozófiai iskola neveltjei.

A marxista—leninista filozófiai ismeretek propagandája és terjedése Azerbajdzsánban a szovjethatalom első éveiben szorosan összekapcsolódott a kiemelkedő párt- és állami vezetők — N. N. Narimanov, Sz. M. Kirov, Sz. M. Efendijev, R. Ahundov, Sz. Agamaliogla és mások — munkásságával. Ugyancsak a szovjethatalom első éveiben kezdődött meg Marx, Engels és Lenin műveinek azerbajdzsáni nyelvre való fordítása és kiadása, ami az azerbajdzsáni nép szellemi életének egyik legfontosabb eseménye lett, és hozzájárult filozófiai gondolkodásának fejlődéséhez is. Azerbajdzsáni nyelven megjelentek Marx és Engels legfőbb filozófiai munkái: "A tőke", az "Anti-Dühring", "A természet dialektikája", a "Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége", "A politikai gazdaságtan bírálatához" stb., valamint Lenin összes művei. Szovjet—Azerbajdzsán filozófiai diszciplínái kezdettől fogva a szovjet filozófiai tudományok szerves részeként fejlődtek. A köztársaság filozófusai az egész ország filozófusaival történő szoros együttműködésben, aktívan terjesztik a marxista—leninista filozófiát és aktuális filozófiai problémákat dolgoznak föl.

<sup>6</sup>Lásd V. Ju. Szamedov: A marxizmus—leninizmus elterjedése Azerbajdzsánban (Baku, 1. rész 1962, 2. rész 1966); F. Kocsarli: A marxizmus—leninizmus és az azerbajdzsáni nép demokratikus gondolkodása, Baku 1976.

A marxizmus—leninizmusnak az azerbajdzsáni nép tudatában és kultúrájában való megszilárdulása a kiéleződött osztályharc föltételei között történt az átmeneti időszakban. A burzsoá-nacionalista pártok maradványai minden módon a szocialista építés megzavarására törekedtek. A polgári nacionalisták azt hangoztatták, hogy "a bolsevizmus alapján nem egyeztethető össze az azerbajdzsáni nép szellemével", és megpróbáltak nacionalista tudati beállítottságot ébreszteni a dolgozó tömegekben. A polgári nacionalisták és a polgári ideológia képviselői elleni harc így elengedhetetlen föltétele volt a dolgozó tömegek marxista—leninista világnézete megerősítésének. A 20-as—30-as években a köztársaság filozófusai főként a dialektikus és történelmi materializmus propagandájára, valamint az azerbajdzsáni nép gazdag filozófiai örökségének tanulmányozására összpontosították erőiket.

A dialektikus materializmus és a természettudomány filozófiai kérdéseinek területén központi helyet foglalnak el az azerbajdzsáni filozófusok fejtegetéseiben a materialista dialektika, a dialektikus logika és az ismeretelmélet kategóriáinak és törvényeinek kérdései. E vonatkozásban megemlíthetjük Dzs. Ahmedli Szabadság és szükségszerűség (1960) és A törvény kategóriája a materialista dialektikában (1964) című munkáit. Az előbbiben a szerző dialektikusan bemutatja a szabadság fejlődésének ellentmondásos jellegét az osztálytársadalmakban, s föltárja a társadalmi jelenségekkel és a termelési viszonyokkal való kapcsolatainak rendszerét. A másik könyvben a szerző bemutatja a törvény kategóriájának lényegét, elemzi a törvények érvényre jutásának mechanizmusát; megismerésük és gyakorlati alkalmazásuk logikáját.

Igen érdekesek Z. Orudzsev "Karl Marx és a dialektikus logika" (1964) és "A dialektika, a logika és az ismeretelmélet egysége Marx Tőkékjében" (1967) című tanulmányai. A szerző újszerűen veti föl dialektikus-logikai kérdések egész sorát (a történelmi fejlődésben levő tárgy logikai ismeretnek határaitól, az indukció dedukcióba való átnövésének dialektikájáról az elméleti gondolkodásban stb.). A dialektikus tagadás kategóriájának és törvényeinek szentelte Z. Bagirov A tagadás tagadásának törvénye (1960) és V. I. Lenin és a tagadás dialektikus fogalma (1970) című munkáit, amelyekben a szerző olyan kérdéseket vet föl és old meg, mint a tagadás helye a fejlődés dialektikus koncepciójában, kapcsolata az ellentmondással, az ugrásszerű fejlődéssel, a tagadás jelentősége az absztrakttól a konkrét felé való átmenetben, valamint a megismerés mozgásában a jelenségektől a lényeg felé.

Újabb fontos előrelépés történt a 70-es években a materialista dialektika egyes problémáinak kidolgozásában. A filozófiai fejtegetések közép-

pontjába a tudományos megismerés problémái kerültek; így különösen a materialista dialektikának a természeti valóság elméleti elsajátításában betöltött meghatározó funkciója föltárására helyeztek súlyt. Ez a kutatói irányultság kifejezésre jutott az ezekben az években készített kollektív munkákban, monográfiákban és cikkekben. A köztársaság filozófiai életében jelentős esemény volt pl. A dialektika és a tudomány fejlődésének módszertani problémái (1976), a V. I. Lenin és a tudományos ismeretek fejlődésének egyes kérdései (1980), valamint a V. I. Lenin filozófiai öröksége és a jelenkor (1980) című kollektív művek megjelenése. Ezekben a könyvekben a fizikai, kémiai és matematikai tények bevonásával a következő gondolatot fejtik ki és indokolják meg: a materialista dialektikának a konkrét tudományokban módszerként való alkalmazásához elengedhetetlen a dialektika törvényeinek közvetett fölhasználása az egyes tudományok módszertani és konceptuális apparátusán keresztül. Rámutatnak, hogy a materialista dialektika csak ebben az esetben lehet egy olyan tudományos megismerés hatásos módszere, amely átmenetet biztosít az ismeretlentől az ismerthez. Kritikusan elemezték a dialektika alkalmazásának még előforduló formalista módszereit és a legkülönbözetesebb természetfilozófiai elméleteket. A kérdéseknek ezt a körét vizsgálja N. Efendijeva E. Harris természetfilozófiájának kritikai elemzése (1978) című munkájában. Különös figyelmet szenteltek továbbá a tudományos megismerés dialektikus fejlődésének értelmezésével, az új ismeret megszületésével, s egy ilyen ismeret, a tudományos-technikai forradalom föltételei közötti, általánosításának törvényszerűségeivel kapcsolatos kérdéseknek. Így például N. Mamedov Az ismeretek modellezése és szintézise (1979) című monográfiájában sokoldalú elemzésnek veti alá (a modell-alkotás példáján) az általános tudományos módszerek helyét és szerepét a modern tudományban végbemenő integratív folyamatokban.

Az azerbajdzsáni filozófusok kutatásaiban egyre fontosabb helyet kapnak a természettudomány és a műszaki tudományok filozófiai kérdései és a jelenkori globális problémák megoldásának módszertani alapjai. Ez jutott kifejezésre S. Alijev Az irányítás filozófiai aspektusai (1980), V. Kerimov V. I. Lenin és a fizika filozófiai kérdései (1982) és N. M. Mamedov Az ökológiai probléma és a műszaki tudományok (1982) című monográfiáiban és más munkákban is. Különös figyelmet szentelnek továbbá újabban az ismeretelmélet és az egyes szaktudományok filozófiai kérdéseinek "érintkezési pontjain" elhelyezkedő problémák kutatásának. Az egyik ilyen "érintkezési" probléma a tudományos-technikai forradalomnak a megismerési folyamat különböző szintjei-

re gyakorolt hatása. A tudományos-technikai forradalom föltételei között lényeges változások mennek végbe a tudományos ismeretek struktúrájában, fejlődési tendenciáiban, különösen a megismerés eszközeiben és módszereiben. A valóság elméleti elsajátításának új technikai lehetőségei korábban ismeretlen gnoszológiai szituációkat teremtenek, amelyek egy, a materialista dialektika alapján történő mély filozófiai megértést követelnek meg. "A tudományos-technikai forradalom és a tudományos megismerés fejlődése" címmel sorozat kiadását vették tervbe; e sorozat első könyve 1983-ban jelent meg.

Az azerbajdzsáni filozófusok vizsgálódásainak másik fontos iránya a tudományos kommunizmus és a történelmi materializmus problémái felé mutat. A köztársaság filozófusai az 50-es és a 60-as években több tudományos-ismeretterjesztő könyvet készítettek és jelentettek meg, amelyekben marxista-leninista módszerekkel elemzik a néptömegeknek és az egyénnek a történelemben betöltött szerepét, az alapot és a felépítményt, a szellemi és a fizikai ellentétének tartalmát és jellegét az antagonisztikus társadalmakban, s ezen ellentét megszüntetésének lehetőségét a Szovjetunióban. Különös figyelmet szenteltek a szocialista társadalmi fejlődés elméleti kérdéseinek, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet törvényszerűségeinek, a szovjet társadalom erkölcsi-politikai egységének, a munkásosztály és a parasztság szövetségének a szocializmusban stb.<sup>7</sup> A megjelent munkák tartalmazzák az azerbajdzsáni szocialista építés tapasztalatainak elméleti összefoglalását, megvilágítják az azerbajdzsáni szocialista nemzet formálódásának és fejlődésének útját, az azerbajdzsáni szocialista szellemi kultúra, életforma, hagyomány kialakulásának és megerősödésének sajátosságait és törvényszerűségeit, a parasztság szellemi arculatának változását, s vizsgálják a tudományos-technikai haladás problémáit és szociális következményeit.

A nemzetek és a nemzetiségi viszonyok elméleti problémájának, a dolgozó nemzetközi és hazafias nevelése problémáinak kidolgozása a köztársaság filozófusai számára már hagyomány, és a filozófiai kutatásokban szintén fontos irányzatot képvisel. F. G. Allahjarov A szovjet szocialista nemzetek kultúráinak közeledése a kommunizmus építésének korában (1966) és A. Nadzsafov A szocialista nemzetek kultúráinak közeledése (1970) című monográfi-

<sup>7</sup>A. Nadzsafov: Az azerbajdzsáni szocialista nemzet kialakulása és fejlődése, Baku 1955; A. Sakirzade: A nép — a kommunizmus kultúrájának megteremtője, Baku 1965; Z. Kulizade: Rol' nadsztrojki v antogoniszticeszkom obscsesztve, 1961; G. A. Szimonjan: Szoderzsanije i szuscsnoszt' antogonizma mezsdu fiziceszkim i umstvennum trdom, 1958; A. Iszmajlov: U isztokov velikogo ucsejija, 1971 — stb.

áiban a szerzők a Szovjetunió népei kulturális kapcsolatainak bonyolult folyamatait vizsgálják és az egységes és soknemzetiségű szovjet kultúra fejlődésének problémáival foglalkoznak. Filozófusaink vizsgálat alá vetik a személyiség nemzeti sajátosságait, a nemzetiségi viszonyok fejlődésének struktúráját és dinamikáját a Szovjetunióban, kidolgozzák a nemzetiségi és nemzetközi viszonyok kérdéseit a nyelv világában, a kultúra és a hagyományok területén, és néprajzi-szociológiai kutatásokat is végeznek. Az ország tudományos közvéleményének nagy érdeklődését keltették föl A. Dasdamirov A nemzet és az egyén (1976) és A szovjet nép (1979) című munkái. Ebben a vonatkozásban a köztársaságbeli filozófusok erőfeszítéseinek eredménye A szovjet nép és a nemzeti fejlődés dialektikája (1972) című kollektív munka. Ebben a monográfiában, a nemzetek és a nemzetiségi viszonyok marxista—leninista elméletének alapján, összefoglalták az azerbajdzsáni nép politikai, társadalmi-gazdasági és szellemi fejlődésének történelmi tapasztalatait az új történelmi közösségen — a szovjet nép közösségén — belül.

Az SZKP KB "A társadalomtudományok továbbfejlesztésének feltételeiről és a kommunista építésben játszott szerepük növeléséről" szóló határozata és az SZKP XXIV., XXV. és XXVI. kongresszusainak döntései alapján a köztársaság filozófusai figyelmüket olyan problémák vizsgálatára összpontosították, mint "A tudományos-technikai forradalom és a társadalom szellemi élete" és "A nemzetiségi viszonyok fejlődése a fejlett szocialista társadalomban". "A társadalom szellemi élete" problémájának vizsgálata a szocialista társadalomban a szellemi fejlődés mélyreható folyamatainak sokoldalú tanulmányozását és összekapcsolását tűzte ki célul, és azoknak a változásoknak a dialektikáját igyekszik föltárni, amelyek a tudományos-technikai haladás hatására játszódnak le a munkásosztály, a parasztság és az értelmiség kultúrájában és szellemi arculatában. A köztársaságban az utóbbi években észrevehetően nagyobb figyelmet fordítanak a dolgozók ateista nevelésének elméleti kérdéseire, és szociológiai kutatásokat végeznek társadalmunkban a vallásosság okainak föltárására, konkrét intézkedéseket dolgoznak ki leküzdésére. Filozófusaink a dolgozók ateista erkölcsi és esztétikai nevelésének különböző kérdéseivel, az új ember formálásával és a különböző idealista etikai doktrínák kritikájával foglalkozó műveket adtak ki.<sup>8</sup>

<sup>8</sup>M. M. Szattarov: Az azerbajdzsáni nép ateista világnézetének kialakulása a szocialista építés korában, Baku 1964; Z. B. Gejusev: Eticseszka ja műszl' v Azerbajdzsane, 1968; P. Landeszman: Szpor sz peszszimizmom, 1971; Uő: Az erkölcsi ideálról, Baku 1965; N. Nadzsafov: Nravsztvennűj aszpekt truda v uszlovijah NTR, 1978; R. Azimova: Nravsztvennoje szoznanije licsnoszti, 1978 — stb.

Fontos szerepet töltenek be a köztársaságbeli filozófusok tudományos kutatásaiban a marxista—leninista esztétika problémája, a szovjet soknemzetiségű művészi kultúra tapasztalatainak filozófiai és esztétikai összefoglalása, valamint a mai művészet művészi-esztétikai és ideológiai problémái. A. Aszlanov Művészet és nevelés (1968), S. Mirzojevoj Az irodalom és a művészet pártosságának lenini elve (1967), B. O. Kurbanov A tömegkultúra és a szocialista realizmus művészetének meghamisítása a polgári szovjetológiában (1978), A zene és az irodalom kölcsönhatása (1972), A programzene esztétikai alapelvei (1982) című műveikben bírálják a modern polgári kultúrában széles körben elterjedt irányzatokat, elemzik az általános esztétikai problémákat (realizmus, tradíció, nemzeti sajátosság, a művészet népi jellege). A szovjet esztétikai irodalomban a marxista—leninista visszatükröződési elmélet és módszertan álláspontjáról elsőként B. O. Kurbanov elemzi A programzene esztétikai alapelvei (1982) című könyvében a legfontosabb általános esztétikai alapelvek és törvényszerűségek megjelenését a programzenében. A programzene anyaga lehetővé teszi a szerző számára — a zenei alkotómunkának és a zeneművészet befogadásának sajátosságait vizsgálva — helyreigazítani az esztétikai és művészi nevelés általános elméletét. Kurbanov munkájának értéke abban rejlik, hogy irodalmunkban a legnagyobb alaposítással végigköveti a filozófia zenére gyakorolt hatását és a zenészek saját eszközeivel történő filozófiai eszméket kifejező képességét.

A köztársaságban a filozófiai kutatások egyik fontos irányzata a közel-és távol-keleti népek szociológiai problémáinak tanulmányozása és kidolgozása. Szovjet-Azerbajdzsán a muzulmán Kelet történelmi, kulturális és filozófiai kutatásának egyik központjává vált. Az arab nyelvű filozófia problémáival foglalkoznak A. K. Zakujev Ihvan-asz-Szaf filozófiája (1968), Ibn Szina pszichológiája (1958), An-Nazzam filozófiája (1960), A középkori arab nyelvű logika történetéből (1971) és G. Kerimov Al-Gazali és a szufizmus (1969) című munkái stb. Az azerbajdzsáni filozófusok kutatásaikban jelentős figyelmet szentelnek a keleti nemzeti-főlszabadító mozgalom ideológiai kérdéseinek és a polgári filozófiai és szociológiai doktrínák kritikájának. A. Agahi A marxizmus—leninizmus eszméinek elterjedése Iránban (1961) című monográfiájában szisztematikusan elemzi a marxista—leninista eszmék iráni elterjedését és a nemzeti-főlszabadító mozgalom ideológusainak formálódására gyakorolt hatását. A társadalmi eszme fejlődésének különböző aspektusai a Közel-Kelet országaiban A leninizmus és a keleti népek demokratikus eszméjének fejlődése (1973) című kollektív műben, J. Rusztanov Az iszlám és a

mai Törökországban az ifjútörök korszakban (1908—1914) című munkáiban kerülnek bemutatásra.

A köztársaságban kutatták továbbá az ókori görög filozófia történetének egyes problémáit. Az ókori görög filozófia nagy ismerője, A. V. Makovel'szkij Szofisták (Baku 1940) és Az ókori görög atomisták (Baku 1946) című munkái világviszonylatban is értékes adalékul szolgálnak a filozófiatörténettel foglalkozó irodalom számára. A. Sakir-zade Epikurosz (Moszkva 1963) című munkájában az ókori görög gondolkodó nézeteit elemzi.

A köztársaságban ma az Azerbajdzsáni SZSZK Tudományos Akadémiájának filozófia- és jogtudományi kutatóintézete és 26 filozófiai tanszék (filozófia, tudományos kommunizmus, esztétika és etika, tudományos ateizmus tanszékek) működik; a filozófiai tudományok 25 doktora és több mint 150 kandidátusa dolgozik.

(Fordította: Kobal Vladiszláv)



Fehér M. István

"A klasszikus hagyomány szellemében Európa jövőjéért": ezzel a címmel számolt be Konrad Gaiser, a tübingeni egyetem professzora a Frankfurter Allgemeine Zeitung 1982. augusztus 11-i számában megjelent írásában a nápolyi "Istituto Italiano per gli Studi Filosofici" tevékenységéről a német olvasóknak. Az elismerő szavakban és dicsérő jelzőkben nem szűkölködő írásban Gaiser úgy fogalmazott, hogy "a tudományos igazság kutatásának követelménye a politikai és emberi felelősségérzés éthoszával kapcsolódik itt össze". Vittorio Hösle, ugyancsak a tübingeni egyetem tanára, a nápolyi intézet által 1984 márciusában Hegel jogfilozófiájáról rendezett nemzetközi konferencia idején pedig úgy vélekedett, hogy "letargia és terméketlenség által jellemzett korunkban" — aminek "következménye többek között Amerikának az intellektuálisan megbénult Európára való egyre nagyobb kulturális és politikai befolyása" — a nápolyi intézet által kifejtett tevékenység "egyesen történelmi jelentőségű".<sup>1</sup>

A filozófiai élet eseményeiről való egyidejű beszámolók általában a megjelenő új publikációkra, vitákra, konferenciákra összpontosítják figyelmüket: azokra a — mondjuk így — szellemi objektivációkra, melyek belőle ki-kristályosodnak; s közben kisebb figyelem illeti a filozófiai élet szervezeti kereteit, azokat az institutionális formákat, amelyekben a tradíció ápolása, az eszmék cseréje és ütköztetése, a tudás, a tanultság átadása, új tudósgenerációk fölnevelése, valamint a kiadói tevékenység s maga a kutatás folyik; s amelyek korántsem elhanyagolható jelentőségűek a tudomány művelése, kontinuitása s persze — ha a kiszámíthatatlan tényező: a személyes tehetség is hozzájárul — az ún. nagy művek megszületése szempontjából. Az a-

<sup>1</sup>Il Tempo 1984. március 5.

lábbaikban ezért a filozófiai élet egy ilyen szegmentumáról, a nemzetközi tekintélyű nápolyi intézet tevékenységéről kívánunk rövid tájékoztatást nyújtani.

Az Intézetet 1975-ben Gerardo Marotta ügyvéd alapította személyes jövedelmeiből. A korunk egyik legnagyobb mecénásának tartott ügyvéd — aki a Spiegel szerint "német tudósok körében is a filozófia legnagyobb mecénásának számít"<sup>2</sup> — élete harminc évét és jövedelmi forrásainak nagy részét áldozta arra, hogy létrehozza házában a több mint százezer kötetet számláló könyvtárát, s magának az Intézetnek a számára is, egészen a legutóbbi idő-kig (amikor is az államtól végre külön épületet kapott) saját háza egy részét bocsátotta rendelkezésre. Az alapítás az "Accademia Nazionale dei Lincei" védnöksége alatt történt, s az Intézet rögtön az első évektől kezdve a lehető legintenzívebb tevékenységet fejtette ki. Az első szemináriumot az alapítás évében a nemzetközi hírű jogfilozófus, a torinói Norberto Bobbio tartotta — stílszerűen — "A politikai formák elmélete és Giambattista Vico" címmel.

Az 1975—1984 közti időszakban körülbelül százhusz szemináriumra került sor, olyan tekintélyes tudósok vezetésével — a zárójelk között a tartott szeminárium vagy szemináriumok címét jelezzük —, mint pl. K.-H. Ilting ("Hegel jogfilozófiájának aktualitása"), H.-G. Gadamer ("Hegel és a hermeneutika", "Szöveg és értelmezés", "A platóni Parmenidész és annak öröksége", "Hegel és Hérakleitosz"), Dieter Henrich ("Hét lépés a Schellingtől Hegelig vezető úton"), P. O. Kristeller ("A retorika a reneszánszban", "Aktív élet és kontemplatív élet az itáliai humanizmusban", "Spinoza etikájának antik és reneszánsz forrásai"), Luigi Pareyson ("Az ész elnémulása Schellingnél"), Manfred Riedel ("Az európai tudomány univerzalitása és a filozófia primátusa"), Charles B. Schmitt ("A Quattrocento itáliai kultúrája", "John Case és az arisztotelianizmus a reneszánsz kori Angliában", "William Harvey és az arisztotelianizmus: a 'De Generatione animalium' 'Praefatio'-ja"), Paul Dibon ("Kommunikáció és intellektuális élet a XVII. századi Európában"), René Wellek ("A jelenkori kritika fő irányzatai az USA-ban"), Otto Pöggeler ("Vico és a topika eszméje"), K.-O. Apel ("A racionalitás problémája a társadalmi interakciókban"), Kurt Flasch ("Cusanus és Arisztotelész"), Vittorio Hösle ("A filozófiatörténet poszthegeiánus felfogásai a hegei elmélet tükrében", "A görög tragédia kiteljesedése Szophoklész késői művében"), Paul

<sup>2</sup>Der Spiegel 1979, 49. szám, 231. o.

Ricoeur ("Az elbeszélés kutatásának útja"), Jacques Le Goff ("Az eszményi fejedelem Szt. Lajos korában"), Paul Vignaux ("A lét univocitása Duns Scotusnál"), Ferdinand Fellmann ("A történeti teleológia Vicónál és Kantrnál"), Natalino Sapegno ("B. Croce és a húszas évek torinói kultúrája"), Cesare Luporini ("A tizenegyedik Feuerbach-tézis"), D. P. Walker ("Descartes, Pascal és a keresztény apologetika"), Francesco Gabrieli ("A görög filozófia a muzulmán civilizációban"), M. Dal Pra ("Szkepticizmus és józan ész Hume-nál") stb.

1980-ban került sor az Intézeten belül a "Scuola di Studi Superiori" megalapítására, melynek mintaképeül a párizsi "École Pratique des Hautes Études" szolgált; s az Intézet, rövid idő alatt, az "École"-on kívül szoros kapcsolatot alakított ki a londoni "Warburg Institute"-tal és a tübingeni egyetem Platón-archívumával is. Ma már ezen intézetekkel — valamint a princetoni "Institute for Advanced Studies"-zal — egy sorban emlegetik. A "Scuola" fő feladata fiatal tudósok képzése, az olasz és az európai kultúra kapcsolatainak fejlesztése. Az akadémiai évek szerint tagolódó program keretében, általában a naptári évek első felében, januártól júliusig, rendszerint öt-nyolc nemzetközi tekintélyű tudós tart 1-2 hetes tanfolyamot Nápolyban. A részvétel pályázat útján történik; úgy harminc-negyven fiatal olasz vagy nemzetközi kutató jelentkezését fogadják el (közülük tíz-tizenötnek a tartózkodás költségeihez anyagi hozzájárulást nyújtanak). Az elmúlt évek kurzusaiból a következőket emeljük ki: Charles B. Schmitt (Warburg Institute): "A reneszánsz arisztotelianizmus problémái" (1981); P. O. Kristeller (Columbia University): "Plótinosz és Spinoza" (1981); Paul Dibon (École Pratique des Hautes Études): "Az eszmék áramlása az Egyesült Tartományokban Descartes-től Spinozáig" (1981); René Roques (École Pratique des Hautes Études): "Johannes Scotus Eriugena: 'De Divisione Naturae IV'" (1982); Yvon Belaval (Sorbonne): "Az elméleti és gyakorlati szükségszerűség leibnizi eszméje" (1982); Konrad Gaiser (Tübingen): "Platón mint filozófiai író" (1982); Norberto Bobbio (Torino): "Hegel és az állam" (1982); Otto Pöggeler (Bochum): "Bevezetés Heidegger gondolkodásába" (1982); Xavier Tilliette (Institut Catholique de Paris): "A mitológia schellingi filozófiája" (1983); Karl-Otto Apel (Frankfurt am Main): "Az etika a tudomány korában. A szituáció antropológiai és történeti rekonstrukciójának és az etika újraalapozásának kísérlete" (1983); Bernard Cohen (Harvard): "A tudományos forradalom fogalma" (1983); Paul Ricoeur (Université de Paris X): "Az idő a történelemben és a fikcióban" (1984); Daniel P. Walker (Warburg Institute):

"A szellem vagy lélek fogalma Henry More-nál és Ralph Cudworthnál" (1984); Adrien Peperzak (Nimege): "Hegel szellemfilozófiája" (1984); Robert Shackleton (Oxford): "Tanulmányok a fölvilágosodás kezdeteiről" (1985); Reinhard Lauth (München): "Fichte tudománytanának rendszere" (1985). — 1980-tól kezdve minden évben vendég Hans-Georg Gadamer: a nyocvan éven felüli filozófus, korát meghazudtoló frissességgel és fiatalos lelkesedéssel vezeti a tanfolyamokat, melyek — időrendben — a művészetek és az irodalom fenomenológiai-hermeneutikai kérdéseit, a dialógus és a dialektika platóni problémáit, a preszokratikusokat, Heideggernek a görögökhöz való viszonyát, valamint — 1985-ben — Szókratészt és Platón szókratészi dialógusait tárgyalták. Kurzusokat, illetve hosszabb szemináriumciklusokat a már említett nemzetközi intézményekkel való kapcsolatok keretében nem csupán Nápolyban rendeznek. Így — hogy csupán néhány kiemelkedő rendezvényt soroljunk föl — 1982-ben Londonban a reneszánszról, Tübingenben Platónról, Párizsban a fölvilágosodásról; 1983-ban Tübingenben Hegel természetfilozófiájáról, Poitiers-ban Hegelről és Marxról, 1984-ben Wolfenbüttelben a német fölvilágosodásról tartottak tanácskozásokat; olyan neves tudósok vettek részt, mint Charles Webster, Quentin Skinner, Konrad Gaiser, Rüdiger Bubner, Henri Gouhier, Paul Dibon. E nemzetközi rendezvények többszörösen is igen hasznosnak bizonyulnak; a fölvilágosodással foglalkozó fiatal olasz kutatók — mint arra pl. a Giornale Critico della Filosofia Italiana utalt<sup>3</sup> — szembesülhettek Henri Gouhier Pascal-interpretációjával és a vonatkozó francia kutatásokkal általában; a Tübingenben, Londonban és Párizsban tartott — az Intézet által finanszírozott — szemináriumok pedig lehetővé tették a fiatal olasz kutatók számára, hogy szakterületük nagy tekintélyű tudósaival megismerkedjenek és eszmét cseréljenek. Az előadók és hallgatók közti közvetlen és szoros érintkezés a "Scuola" egyik fő érdeme. "A kurzusok résztvevői csakúgy mint az előadók" — nyilatkozta egy ízben Gadamer, aki Dibonnal és Kristellerrel együtt az Intézet tudományos tanácsának tagja — "sok időt szentelnek a közös munkának. Az ideális az volna, ha ebből a célból a közösségi élet szorosabb formáival rendelkeznének. A professzornak nem pusztán átmeneti vendégnek kell lennie, hanem olyannak, aki mindig elérhető mindenki számára. Mindez megfelel egyébként a Scuola vezetősége által kidolgozott tervnek."<sup>4</sup> A "Scuola" törekvése az — írta az olasz filozófiai folyóirat —, hogy olyan posztgraduális képzést valósítson meg, ahol az ifjú diplomás tökéletesítheti tuda-

<sup>3</sup>Giornale Critico della Filosofia Italiana, LXII (1983), 121. o.

<sup>4</sup>Uo. 120. o.

mányos képzettségét és szembesítheti elképzeléseit az ebben az esetben valóban párjukat ritkító vendégprofesszorokkal.<sup>5</sup>

Az Intézet különböző hazai és nemzetközi tudományos konferenciákat is szervez és támogat. Ezek között említést érdemelnek az 1983 májusában Nápolyban az "Internationale Hegel Vereinigung"-gal együttműködésben rendezett "A filozófia logikája Hegelnél" című konferencia, valamint a Galileiről, Ficinóról és Platónról tartott tanácskozások.

Az Intézet szellemi orientációjának, a filozófiai-eszmetörténeti stúdiumok középpontban álló szerepén túlmenően, a jó értelemben vett interdiszciplinaritás is jellemző vonása. Az Intézet 1978-tól kezdődően körülbelül húsz ún. tudományos szemináriumot szervezett; ezekre a természettudományok kiemelkedő képviselőin kívül számos Nobel-díjas tudóst is meghívtak; így pl. a fizikai Nobel-díjas Emilio Segrét, a kémiai Nobel-díjas Ilya Prigoginét és a fizikai Nobel-díjas Steve Weinberget. A La Repubblica c. olasz napilap 1984. május 11-én "luxus-hét a tudomány számára Nápolyban" kezdettel számolt be "Az új perspektívák a kvantumelméletben és az általános relativitáselméletben" címmel Nápolyban és Amalfiban rendezett konferenciáról, amelyen a világ legnevesebb elméleti fizikusai vettek részt a Szovjetuniótól az USA-ig, s vitatták meg többek között a kozmológia, az elemi részecskék elméletének és a gravitációnak a problémáit. Ebben az időben Karl Popper éppen Svájcban tartózkodott, és Marotta ügyvéd (érdemes ezt az esetet elmesélnünk, hiszen jól jellemzi az Intézet alapítójának tiszteletre méltó lelkesedését), értesülvén erről a körülményről, nyomban repülőre szállt, és némi unszolás után rávette a tudományfilozófia "nagy öregjét" (ahogy a napilapok aposztrofálták), hogy Angliába való hazatérése előtt tegyen még egy kis kitérőt, és jöjjön el Nápolyba egy előadásra; másnap már vele együtt repült vissza, közben még éjszaka értesítette az olasz Popper-kutatók vagy más szempontból érdekeltek nagy részét, úgyhogy harmadnapra — több időt Popper nem engedélyezett — már tekintélyes szakmai közönség hallgatta Popper előadását... — A tudományos szemináriumok külön csoportját képezik az 1983-tól megrendezésre kerülő gazdaságtörténeti szemináriumok; ezek keretében került sor 1984 júliusában az oxfordi Saint-Hilda College-ban az "első ipari forradalomról" tartott egyhetes szemináriumsorozatra.

✱

<sup>5</sup>Uo.

Az Intézet jelentékeny kutatói és — három kiadónál: a Bibliopolisnál mint saját kiadójánál, valamint a Prismínél és a Procaccininál — igen kiterjedt publikációs tevékenységet folytat. A klasszikus antikvitás örökségének föltárását és ápolását hivatott előmozdítani a "La Scuola di Platone", a "La Scuola di Epicuro" és a "Testi di Filosofia Antica" c. sorozat. Ezek keretében jelentek meg Szpeuszipposz és Xenokratész töredékei, Philodémosz és Polysztratosz írásai; megjelenés alatt állnak Arkheszilaosz és Karneadész töredékei, valamint Plótinosz Enneadesz-ának kritikai kiadása, olasz nyelvű fordítással mellékelve. A klasszika-filológia kiemelkedő jelenkori eseményei közé tartozik a Marcello Gigante vezetése alatt németül és olaszul megjelentetett katalógus a herkulaneumi papiruszokról. A katalógus az 1826 tekercs mindegyikének megadja a leírását, terjedelmét, jelrendszerét, a vonatkozó kutatástörténetet a hozzá tartozó bibliográfiával. Több sorozat tárja föl az olasz filozófiai kultúra hagyományait (itt Bruno és Campanella összes műveinek kiadása, a "Corpus Reformatorum Italicorum", az olasz fölvilágosodás műveinek, illetve a XIX. századi Nápoly filozófiai folyóiratainak utánnomása, összegyűjtése és új kiadása érdemel említést), s különösen figyelemre méltó "A középkori közgazdászok" c. sorozat. Az Intézet által rendezett előadások, illetve szemináriumok vagy kurzusok kiadása a "Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici" és a "Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli" c. sorozatok keretében folyik. A "Serie Testi" és a "Serie Studi" a klasszikus filozófiai hagyomány — az olasz olvasók számára eleddig kevésbé hozzáférhető — műveit, illetve a vonatkozó kutatásokat teszi folyamatosan közzé: az előbbiből Hamann, Reimarus, Troeltsch, Berkeley, Ranke és Condorcet írásait, az utóbbiból Giovanni Moretto Schleiermacher-tanulmányát, Domenico Losurdónak Kant politikai gondolkodását rekonstruáló monográfiáját, valamint Carlo Riccatinak Johannes Scotus és Cusanus teremtéselméletére vonatkozó vizsgálódásait említjük. A német idealizmus örökségét két sorozat gondozza. A "La Filosofia Classica Tedesca" a klasszikus hagyomány némely ma már kevésbé ismert szerzőjének műveit jelenteti meg olasz nyelven a Prismi Kiadónál. Mindenekelőtt figyelmet érdemel itt J. E. Erdmann 1841-es logikai és metafizikai kompendiuma, mely a hegeli Logika körül kikristályosodott vitákban azt a figyelemre méltó álláspontot képviselte, mely szerint logika és metafizika hegeli azonosítása csupán az általános metafizikaként fölfogott ontológia értelmében áll fenn, ám nem vonatkozik a metafizika különös részeire (pszichológia, kozmológia, teológia): Erdmann ezáltal Hegelt főleg ama vád alól igyekezett fölmenteni, mely szerint logika és metafizika hegeli egyesítése az istenség eszmévé

történet redukcióját jelenti.<sup>6</sup> A sorozat ezenkívül az olasz olvasók számára hozzáférhetővé teszi a nemzetközi filozófiai tudományosság némely kiemelkedő jelenkori eredményét, így pl. Dieter Henrich Der ontologische Gottesbeweis c. nevezetes művét, mely az ontológiai istenbizonyíték történetét vizsgálja az újkori és a klasszikus német filozófiában.<sup>7</sup> A másik sorozat "Hegels Vorlesungen" címmel, K.-H. Ilting vezetése alatt, eredeti nyelven, kritikai kiadásban teszi közzé Hegel publikálatlan előadásait. Eddig két kötet jelent meg: az 1821-es Religionsphilosophie és az 1819–20-as Naturphilosophie.<sup>8</sup> E sorozat — bátran mondhatni — szinte kihívást jelentett a németországi Hegel-kutatás számára, amennyiben a "Gesammelte Werke" csupán Hegel műveinek és kéziratainak a kiadását kívánta gondozni. Ha a nyolcvanas évek elején a hamburgi Meiner kiadónál mégiscsak megindult a "Hegel: Vorlesungen" című sorozat (a "Gesammelte Werke" keretein kívül), akkor ebben a kezdeményezésben a nápolyi kihívásnak föltehetően nem kis szerepe lehetett.

Az Intézet számos más, különféle alkalmakhoz kapcsolódó rendezvényt is magára irányítja a figyelmet. Említést érdemelnek a meglehetősen gyakorisággal megrendezésre kerülő ún. "bemutatók" ("presentazione"-k). Ezek keretében épp megjelent könyveknek, kiadványoknak (esetleg folyóiratok tematikus számainak) a szerzői, szerzői kollektívái, avagy szerkesztői, kiadói (esetleg a szakma tekintélyes tudósai) szűkebb vagy tágabb közönség előtt mutatják be az illető művet vagy kiadványt. Az ilyen jellegű estek azért is hasznosak, mivel olyan föladatot látnak el, amit a friss publikációkra való nyomtatásban történő reagálások — mindenekelőtt recenziók — nem tudnak betölteni. A szerzői kollektíváknak így pl. alkalmuk nyílik egymással szembesíteni nézeteiket; a közönség előtt számot adhatnak törekvéseikről és az el-

<sup>6</sup>Vö. Johann Eduard Erdmann: Compendio di Logica e Metafisica /Grundriss der Logik und Metaphysik/, Prismi Editrice Politecnica, Napoli 1983, § 232 (203 sk. o.).

<sup>7</sup>Dieter Henrich: La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna, Prismi Editrice Politecnica, Napoli 1983. A sorozatnak megjelenés alatt álló kötetei között szerepel G. A. Gablernek a hegeli Fenomenológiába való 1827-es bevezetése, valamint Fichte és Schelling levelezésének kiadása. A Prismi Kiadónál jelent meg egyébként az Il marxismo della maturità di Lukács c. tanulmánygyűjtemény is, mely magyar szerzők írásait is tartalmazza.

<sup>8</sup>G. W. F. Hegel: Religionsphilosophie, Band I., Die Vorlesung von 1821, sajtó alá rendezte K.-H. Ilting, Bibliopolis, Napoli 1978, 765 oldal; G. W. F. Hegel: Naturphilosophie, Band I., Die Vorlesung von 1819/20, K.-H. Iltinggel együttműködve sajtó alá rendezte M. Gies, Bibliopolis, Napoli 1982, 152 oldal.

ért eredményekről, az esetleges távolabbi célkitűzésekről, a mű megszületését kísérő gondokról stb. A "bemutatás" ugyanakkor — amennyiben összefoglalóan ismerteti a kiadványt — a jó értelemben vett tudománynépszerűsítés (és hírverés) főadatát is ellátja. Egy-egy megjelenő új publikáció alkalmából a nem szakmai közönség képet kaphat az illető tudományterületen folyó kutatások állásáról, problémáiról, a szóba jövő megoldási hipotézisekről stb. Ez a népszerűsítő szempont (a nagyközönség felé való fordulás) a különben zárt körű "Scuola di Studi Superiori" kurzusain is érvényesül. Ezek a — mint említettük — 1-2 hetes tanfolyamok oly módon kerülnek megrendezésre, hogy egyfelől (a program központi részeként) délelőtt és délután a mindenkori előadó és a hallgatók közötti zárt körű diskusziók folynak. (Ezekről egyébként minden egyes napon jegyzőkönyv készül, amelyet a következő nap reggelén fölolvassnak, esetenként kiegészítenek, s ezzel biztosítják a diskurzus kontinuitását.) Másfelől viszont — úgyszólván pihenőnapként, az intenzív munka megszakításaként — a tanfolyam vezetője egy-egy népszerűbb előadást is tart szélesebb közönség részére, amelyet — esetenként — egy vagy több, a résztvevők, ill. hazai olasz tudósok köréből szervezett nyilvános szeminárium fog körbe (amelyeken, ily módon, a tanfolyam vezetője maga is hallgató). Így pl. Adrien Peperzak Hegel szellemfilozófiájáról 1984. május 21. és 26. között tartott kurzusának keretében két szemináriumra került sor a szemináriumon részt vevő Theodore Geraets professzor (Ottawa), ill. a neves olasz Hegel-kutató Vincenzo Vitiello (Salerno) vezetésével. Ily módon — természetesen — nem csupán arra nyílik lehetőség, hogy a tanfolyamon részt vevő fiatal kutatók megismerkedjenek tekintélyes tudósok kutatásaival (valamint, hogy velük eszmét cseréljenek), hanem arra is, hogy olasz tudósok is bekapcsolódjanak az eszmecserébe, s hogy — végül — a nagyközönség is képet kapjon a diskuszióról.

\*

Az Intézet szerteágazó tevékenységét talán három fő célkitűzés köré csoportosíthatjuk: új intellektuális erők képzése, a tudományos kutatás előmozdítása, valamint a szemináriumokban végzett munka, ill. a tudományos eredmények publikálása. A tudás átadásának az Intézet által megvalósított formája azért is figyelemre méltó, mert — amint arra Vittorio Hösle rámutatott — az Európában immár általánossá vált mammut-egyetemek, nehézkes struktúráikkal és bürokratikus szervezeti formáikkal, egyre kevésbé képesek a tradíció ébrentartására és ápolására, a tudományos dialógus és informá-



ciócsere termékeny közvetítésére. Gerardo Marotta, írja Hösle, Aby Warburg univerzalitását és képzettségét egy reneszánsz fejedelem magával ragadó lendületével egyesíti.<sup>9</sup> Az enciklopedikus érdeklődés a filozófiai, a természet- és humán tudományokon túl kiterjed a vallásra is (elég lesz csupán az 1984 február—áprilisában egy-két hetes időközökben megrendezett "A krisztológia fejlődése a kezdetektől Kalcedónig" c. szemináriumsorozatra utalni), sőt az Európán kívüli kultúrákra: 1983 júniusában a buddhizmusról és a Védákról folyt Nápolyban eszmecsere.

Ez a rendkívül intenzív tevékenység ugyanakkor alig néhány ember munkájának eredménye. Marotta ügyvéd közvetlen munkatársa, Antonio Gargano, az Intézet titkára és egyúttal a könyvtár gondozója (mellesleg "főállásban" középiskolai tanár) vállalja — egy néhány fős technikai személyzettel — a szervező és koordináló munka java részét.

A nápolyi intézet ennek a hanyatló városnak a csodája — fogalmazott 1978-ban Josef Schmitz van Vorst.<sup>10</sup> Marotta mintaképe a Benedetto Croce által alapított másik tekintélyes nápolyi intézet, az "Istituto Italiano per gli Studi Storici" volt. Az Intézet szellemi arculatát plasztikusan jellemzi 1981-ben indított folyóiratának a címe: "Nouvelles de la République des Lettres". A République des Lettres Pierre Bayle-től kölcsönzött elnevezés, talán "írástudók köztársaságaként" fordíthatnánk. A nápolyi intézet — fogalmazott Yvon Belaval, a "Société Internationale de Philosophie" titkára —, híd, mely Európával köt össze; olyan intézet, mely csupán önmagától, azaz alapítójának fölvilágosult szellemétől, az írástudók köztársaságának odaadó hívétől függ.<sup>11</sup> S a vélemények, valójában, politikai pártállástól függetlenül elismerőek. Hála Marotta tevékenységének, írta az Unità-ban Luigi Compagnone, "Nápolyban ismét virágzik ama nagy irodalmi köztársaság, amely a hatszázas évek második felében oly nagy kisugárzással volt egész Európára".<sup>12</sup> Nem véletlen, hogy amikor Nápolyban megnyílt a Bourbonokról szóló nevezetes kiállítás, mely nem foglalta magában sem a fölvilágosodást, sem az 1799-es köztársaságot, akkor Marotta egy alternatív kiállítást rendezett, amelyet azután Torinóban és Párizsban is bemutatott — egy "Az olasz hegeliánusok Nápoly és Torino között" című tudományos tanácskozás kí-

<sup>9</sup>Il Tempo 1984. március 5.

<sup>10</sup>Lásd Frankfurter Allgemeine Zeitung 1978. július 25.

<sup>11</sup>Yvon Belaval: "Un ponte con l'Europa", Il Tempo 1983. augusztus 17.

<sup>12</sup>Luigi Compagnone: "A Napoli rinasce la Repubblica Letteraria", L'Unità 1983. július 15.

séretében. "Gerardo Marotta" — írta Gaiser — "mesterének, Benedetto Crocénak a meggyőződését követi, mely szerint az elmélet és a gyakorlat szétszakítása jogosulatlan, mivel a megfontolt belátás megfelelő cselekvésre kötelez /.../ Minden patriotizmus mellett a munka a nemzetközi együttműködésért, Európa szellemi megújításáért folyik, /.../ és fennáll a reménység, hogy ez az Európa új közösséggé küzdi ki magát — nem pusztán a politika és a gazdaság, hanem a filozófia és a tudomány erőinek segítségével."<sup>13</sup>

<sup>13</sup>Konrad Gaiser: "Im Geist der Antike für die Zukunft Europas", Frankfurter Allgemeine Zeitung 1982. augusztus 11.

## S Z E M L E

### BAHMANJÁR AL-AZERBAJDZSÁNI MŰVE OROSZUL<sup>\*</sup>

Süveges Amália

1983-ban a középkori arab filozófia igen érdekes dokumentumát vehette kézbe az oroszul értő olvasó: a bakui Elm kiadó megjelentette Bahmanjár al-Azerbajdzsáni At-tahszil (A megismerés) c. művét. Bahmanjár al-Azerbajdzsáni neve kevésbé ismert nemcsak a magyar, de a szovjet olvasó számára is. Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen a középkori filozófus életművével viszonylag keveset foglalkoztak még a középkori arab filozófia kutatói, dacára annak, hogy korábban művei nem kis népszerűségnek örvendtek; amit egyebek között az is bizonyít, hogy más kortársak műveihez képest Bahmanjár kéziratái föltűnően nagy számban találhatók meg — másolatok formájában — Ázsia és Európa számos könyvtárában, Teheránban, Bejrútban, Leydenben és Londonban. Talán ez volt az oka, hogy a filozófus voltaképpen sohasem felejtődött el igazán; még a XIX. századi Európában is akadtak hívei. A kiváló német orientalista S. Popper két értekezést is megjelentetett tőle a múlt század közepén (Behmenjár ben el-Marzubän, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm; Leipzig 1851). Érdekes, hogy ennek ellenére al-Azerbajdzsáni mégsem integrálódott szervesen az európai közgondolkodásba. Talán azzal magyarázható ez, hogy bár saját korában jelentős hatása volt, a XIX. századi filozófiatörténeti gondolkodás szemléletmódja számára túllontúl provinciális jelenségnek tűnt. Figyelemre méltó ebben az összefüggésben, hogy a szovjet filozófiatörténeti kutatás egyre fokozódó figyelmet szentel Bahmanjár életművének.

Az újabb szovjet kutatások sorát G. N. Guszejnov 1947-ben megjelent munkája ("Abul Hasszán Bahmanjár a XI. századi azerbajdzsáni filozófus") nyitja, majd A. O. Makovelszkij, "A XI-XII. századi azerbajdzsáni filozófia

<sup>\*</sup>Bahmanjár al-Azerbajdzsáni: At-tahszil (Poznanie), Kniga pervaja; Klasszicseszkoje naszlediye Azerbajdzsána, Elm, Baku 1983.

történetéből" című tanulmányában (az Azerbajdzsáni SZSZK Tudományos Akadémiája Filozófiai Osztályának Közleményei, Baku 1962) folytatja a sort. Foglalkozik még vele A. K. Zakujev írása a "Vázlatok az azerbajdzsáni filozófia történetéből" című kötetben (Baku 1966). Az említett munkákon kívül azerbajdzsáni nyelven is jelentek meg tanulmányok, melyek hozzájárulnak ahhoz, hogy Bahmanjár al-Azerbajdzsáni tevékenysége kellő megvilágításba kerüljön. Az imént már utaltunk arra a filozófiatörténeti szemléletmódra, mely Bahmanjár filozófiáját periférikus jellegére hivatkozva lényegében figyelmen kívül hagyta. E mögött persze határozott koncepció húzódott meg: elterjedt volt ugyanis az a fölfogás, mely szerint a keleti peripatetikus iskola hagyományrendszere, ennek fejlődése Avicenna halálával (1037) mintegy véget ért, és csak hozzávetőlegesen, egy évszázaddal később, Averroës és követői filozófiájában éledt újra.

A legújabb szovjet filozófiatörténeti kutatások jelentős eredményének kell tekintenünk azt, hogy bebizonyította eme nézet tarthatatlanságát. Bahmanjár művéről szóló bevezetőjében A. B. Szagadjejev föltárja az olvasó számára e koncepció helytelenségét, és rámutat arra, hogy éppen az Avicenna utáni időszakban, Keleten a peripatetikus iskola fejlődése távolról sem szakadt meg, sőt új tartalommal telítődött. Mindenesetre tény, hogy ez a hagyomány Keleten könnyen megszakadhatott volna. Nem mintha Avicennának nem lett volna számos tanítványa, aki képes lett volna folytatni, illetve magas színvonalon közvetíteni a nagy gondolkodó örökségét, de ezek a gondolkodók nem váltak maguk is olyan tanítómesterekké, akik jelentős tanítványok sorát indították el. Ez alól csak Bahmanjár al-Azerbajdzsáni volt kivétel, akinek tanítványa, Abul Abassz Al-Lavkari maga is nagy hatású filozófussá vált. Különösen jelentős szerepe volt abban, hogy a kor filozófiai gondolkodásában kibontakozhatott a világi szemlélet: talán ez is hozzájárult ahhoz, hogy korábban nem kis népszerűségnek örvendett. Míg Bahmanjár csak egyetlen említésre érdemes tanítvánnyal rendelkezett, ti. Al-Lavkari-val, addig ez utóbbi számos követőjének adta át tudását: közülük legismertebbek Muhammad Abu Tahir at-Tabaszi al-Marvazi, Asz'ad al Mijhani, al-Hasszan al-Kattan al Marvazi és Abd-ar-Razzak at-Turki.

Eme tények ismeretében elmondhatjuk, hogy a peripatetikus eszmerendszer átörökítésében Bahmanjárnak jelentős szerepe volt. Mindezt nemcsak sikeres iskolaszervezői tevékenysége bizonyítja, hanem erről tanúskodnak művei is, melyek témaválasztása a logikától és ismeretelmélettől az esztétikán át az etikáig terjed. Legismertebbek közülük: Az öröm és boldogság, A zenéről, A

létező dolgok mértékéről, A metafizika tárgyáról, A tevékeny elmék létének, számuknak, valamint az égi szférákban lakozó lelkek létének meghatározásáról szóló értekezés és egy terjedelmesebb tanulmány A megismerésről. Ezek közül kétségtelenül kiemelkedik az utóbbi. Ha figyelembe vesszük, hogy a könyv címe, At-tahszil, eredeti nyelven milyen sokrétű jelentéssel rendelkezik, ezzel máris a mű tárgyának és módszerének elég pontos körülírásához jutottunk. Az At-tahszil arabul ugyanis nemcsak megismerést jelent, hanem ismeretek megszerzését, valaminek a tanulmányozását, valaminek a gyűjtését, konklúzió levonását is. Sőt, tágabb értelemben, olyan tudományos módszert jelentett, amelyhez abban az esetben folyamodtak a gondolkodók, amikor egy vagy több filozófus nézeteit összegyűjtötték, azt értelmezték, kifejtve saját véleményüket a tárgyról. Ezzel a tudományos módszerrel él maga Bahmanjár, nem térve el az arab filozófiai hagyományoktól. Más vonatkozásban azonban ennek éppen az ellenkezője figyelhető meg. Ami a tudományos értekezés kifejtésének hagyományos rendjét illeti, Bahmanjár Avicenna nyomdokain halad, szakítva a filozofálás addig szokásos rendjével. Amíg a régi filozófiai hagyomány kötelezően előírta azt a módszert, mely szerint a filozófiai mű gondolatmenetének az egyes konkrét fizikai jelenségek vizsgálatával kell kezdődnie, majd ezt követően kell a metafizika magasabb régióiba eljutnia, addig Avicenna és az őt ebben követő Bahmanjár lényegében az ellenkező megoldást javasolják. Nézeteik szerint a metafizikai vizsgálódásoknak meg kell előznie a konkrét fizikai jelenségekről szóló gondolatokat, mivel a tudományos megismerés tényleges menete az, hogy az érzéki benyomásainkat már egy korábbról adott fogalmi rendszerre alapozva sajátíthatjuk el. Így a metafizikát a fizikai jelenségek tudományához képest ismeretelméleti szempontból föltétlen elsőség illeti meg. Avicennával rokon fölfogást mutat Bahmanjár abban is, hogy követi nagy elődjének nemcsak gondolati, de stílusbeli rendszerét is, ami főleg abban mutatkozik meg, hogy a könyvből szinte teljes egészében hiányoznak a Koránra hivatkozó utalások, az egyes részeket megelőző, illetve követő kötelező ajánló sorok. Ennek a magyarázata sok más tényező mellett nyilván abban lelhető meg, hogy Avicenna és Bahmanjár között mindkettőjük számára különösen termékeny és szoros szellemi kapcsolat volt, éspedig éppen azokban az években, amikor Bahmanjár az iszfaháni emír, Ala Ad-Davli udvarában tevékenykedett. Történelmi hitelességgel bizonyítható, hogy az emír udvarában viszonylag liberális szellem uralkodott, mely maga is fölszabadító hatással lehetett a filozófus munkásságára. Ala Ad-Davli "rossz hívő" volt kortársai szemében, és ha teljes hite-

lességgel nem is állíthatjuk, de az iszlámhoz való ilyen, viszonylag szabab-  
dabb hozzáállás is elősegíthette Bahmanjár áttérését az iszlám hitre, aki  
eredetileg Zoroaszter-hívő volt. Annak ellenére, hogy Bahmanjár filozófiai  
rendszerében sok mindenben követte — elszakadva a hagyományoktól — nagy e-  
lődjét, Avicennát, nem szabad figyelmen kívül hagyni azokat a lényeges kü-  
lönbségeket sem, amelyek kettőjük rendszere között fennállnak.

Avicenna kora legeredetibb gondolkodói közé számított, aki az ismeretek  
enciklopedikus számbavételére törekedett. Bahmanjárt azonban már nem vonz-  
zák az emberi tudás olyan ágai, melyeknek a megismerés és a logika elméle-  
téhez szorosabb értelemben nincs közük, így vizsgálódási köréből kiesnek o-  
lyan területek, mint például a botanika, zoológia és, meglepő módon, a ma-  
tematika. Ezzel párhuzamosan azonban figyelmét megsokszorozottan a maga elé  
tűzött föladatra tudja irányítani, és így szerepet játszik egy olyan folya-  
mat elindításában, amely az Avicenna nyújtotta — lényegében extenzív — is-  
meretrendszert, mintegy belülről, a maga logikai mivoltában törekszik re-  
konstruálni. Ezzel magyarázható az a látszólagos ellentmondás, mely egyrészt  
nagy hatása, korszakalkotó szerepe, másrészt pedig ama többször idé-  
zett tény között feszül, hogy a megismerésről írott munkája ténylegesen nem  
lép túl a kommentár-irodalom műfaji keretein. Ez a tény nem kerülte el a  
könyvhöz írt előszó szerzőjének figyelmét sem: "Ami a mű elméleti tartalmát  
illeti" — írja — "határozottan kijelenthetjük, hogy bár Bahmanjár vitatha-  
tatlanul önálló gondolkodó volt, idézett munkájában nem törekedik arra,  
hogy nézeteit szembeállítsa Avicenna eszméivel, és csak némely esetben él a  
'szerintem' formulával." (11. o.)

Az elmondottakat összegezve megállapíthatjuk, hogy a kiadó a mű orosz  
nyelven történt megjelentetésével jelentősen hozzájárult a középkori arab  
filozófiáról alkotott képünk árnyaltabbá tételéhez, és a szovjet filozófia-  
történeti kutatás azon, számunkra is értékes törekvéseinek a megvalósításá-  
hoz, hogy Al-Farabi vagy Avicenna munkái után, más jelentős keleti filozó-  
fusok művei is eljussanak az e korszak iránt érdeklődő, arabul nem tudó ol-  
vasóhoz.

Borbély Gábor

1785-ben, jó harminc évvel George Berkeley halála és egy emberöltőnyivel legfontosabb munkáinak megjelenése után, Thomas Reid skót filozófus a következőket írta Értekezések az ember intellektuális erőiről című művének Berkeleyvel foglalkozó fejezetében: "Általánosan elismert, hogy nagy érdemű mint kiváló író és a leginkább elvont témákban is igen eszes és világos érvelő, nem beszélve emberi erényeiről, melyek nagyon is szembetűnőek voltak; elméletét mégis /.../ többnyire oly igen abszurdnak tartották, hogy kevesen lehetnek meggyőződve arról, hogy akár ő maga hitt volna benne, akár hogy másokat is komolyan rá akart volna beszélni annak igazságára. /.../ Azonban, bármilyen abszurdnak is tűnhet ez az elmélet a tanulatlan számára, aki az érzékek objektumainak létezését az összes igazságok legnyilvánvalóbbikának tekinti, /.../ a filozófusoknak, akik hozzászórtak ahhoz, hogy az ideákat minden gondolkodás közvetlen objektumainak tartásuk, nem állt jogukban Berkeleynek ezt az elméletét ilyen kedvezőtlen megvilágításban nézni." (Inquiry and Essays, Indianapolis, 1975, 165—166. o.) Amikor Thomas Reid ezeket az igencsak találó sorokat papírra vetette, még nem tudhatta, hogy a későbbi filozófiai gondolkodás számára sem fogják érvényüket veszíteni azok a problémák, melyekkel az imént említett filozófusok Berkeley elmélete kapcsán szembesültek. Ez azt jelenti, hogy George Berkeley filozófiája sem vesztett jelentőségéből az évek folyamán, habár továbbra is fönnáll a kísértés a műveivel ismerkedők számára, hogy bizonyos elgondolásait (minden alaposabb megfontolás nélkül) képteleneknek titulálják. Bárhogyan is álljon azonban a dolog e képtelen elméletekkel, abban bizonyosak lehetünk, hogy e nagy és hatásos gondolkodó filozófiai főműveinek megjelenése magyar nyelven most, több mint kétszázharminc évvel a halála után is igen jelentős tény, bár 1909-ben, az akkori Filozófiai Írók Tárában, már megjelent két Berkeley-mű magyar nyelven.

A kötet első írása, az Értekezés a látás új elméletéről, első ízben 1709-ben jelent meg Dublinban. Berkeley számára az Értekezés nem pusztán arra alkalom, hogy a látás útján történő nagyság-, alak- és távolságészlelés új magyarázatával álljon elő, hanem arra is, hogy ennek kapcsán ismer-

\*George Berkeley: Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások, Gondolat, Budapest 1985, 697 oldal.

tesse addig még ki nem fejtett filozófiájának egyes gondolatait is. Azon túl azonban, hogy filozófiai fejtegetéseknek szolgál keretül, a művet filozófiai jellegűnek nevezhetjük még azért is, mert beállítottsága módszer-tanilag gyökeresen más, mint a korban oly elterjedt optikai-geometriai látáselméleteké. Ezen elméletek megalkotói ugyanis fölteszik, hogy az emberi elme, valamilyen veleszületett geometria folytán, tisztában van azokkal a szükségszerű összefüggésekkel, melyeket voltaképpen maga konstruál egy adott észlelési szituáció leírásakor. A távolságészlelés esetén például fölfoghatjuk lencseként az emberi szemet, és megállapíthatjuk, milyen összefüggés van az optikai tengelyek által bezárt szögek és a tárgynak a szemtől való távolsága között. Egy ilyen leírás azonban — amennyiben elfogadjuk a veleszületett geometria elméletét — abszurdításokhoz vezet, állítja Berkeley, hiszen ezek szerint azt kell mondanunk, hogy minden egyes észlelési szituációban tudatában vagyunk bizonyos (geometriai jellegű) ítéleteknek és következtetéseknek, melyeket értelmünk alkot az adott tárgy távolságának megállapítása végett. Ez azonban, mint ahogy bárki megbizonyosodhat róla, sohasincs így. A tárgy távolságáról alkotott ítélet mindig a tapasztalat eredménye, vagyis az elme "a különféle szemállásokból származó bizonyos érzeteket bizonyos méretű távolságokkal egybekapcsolva" találja: ezt a személyes tapasztalatot kell tehát a filozófusnak elemzése tárgyává tennie, ha mind vizsgálódásainak módszertanát, mind pedig kérdésföltevéseit illetően merőben új típusú látáselméleti művet kíván létrehozni.

A föladat Berkeley szerint mindenekelőtt az, hogy a tapasztalatban összekapcsolt, különféle érzékszervek által egyidejűleg észlelt ideákat elválasszuk és külön-külön vegyük szemügyre, vagyis saját ideakomplexumaink analízisét kell elvégeznünk, ahelyett, hogy természettudományos magyarázatokat fogadnánk el. Amennyiben ezt az elemzést végrehajtottuk, rá kell döbennünk, hogy látásunkkal szigorú értelemben véve csak fényeket és színeket észlelünk, más szóval, ha létezhetne egy olyan "értelmes, de testetlen szellem", aki kezdettől fogva csak látni volna képes, annak számára a világ pusztán zavaros fény- és színészleletek konglomerátuma lenne. Nyilvánvaló mármost, hogy e lény számára a dolgok alakjának, nagyságának és távolságának megállapítása csak akkor volna lehetséges, ha egyszerre szert tenne a tapintás képességére is. Amennyiben ez bekövetkeznék, már nemcsak látna, hanem érezne is valamit; nem mondhatnánk azonban, hogy amit e szellem érez, azonos azzal, amit lát, hiszen akkor fényeket és színeket kellene tapintania, ami pedig képtelenség. A tapintás és látás közvetlen tárgya tehát két különböző dolog, s az is könnyen belátható, hogy ezeket eredetileg semmifé-



le szükségszerű kapcsolat nem fűzi össze, hiszen e lény — hasonlóan egy születésétől fogva vak emberhez, aki hirtelen elkezd látni — e pillanatban még nem tudhatja, hogy amit lát, milyen módon kapcsolható össze azzal, amit érez. Mielőtt azonban ez utóbbi kérdésre választ kaphatnánk, illetőleg eljuthatnánk Berkeleyval a mű konklúziójához (ez annak megállapításában áll majd, hogy mi végett rendelkezünk egyáltalán a látás képességével) még valamire föl kell hívunk a figyelmet. Ha gondosan elemezzük, mit értünk azon, hogy a távolban valamely tárgyat látunk, rájöhetünk, hogy amit valójában látunk, az egyáltalán nincs is a távolban, hiszen pl. helyzetünk megváltoztatásával látási ideáink is állandóan változnak, míg maga a külső tárgy nyilvánvalóan ugyanaz marad. Ezzel tehát az bizonyítható, hogy a látás sajátos tárgyai (látási ideáink) nem az elmén kívül léteznek, ami azonban itt, az Értekezésben még nem érvényes a tapintható dolgokra is. Ahhoz mármost, hogy egy ilyen látási idea jelezhessen valamilyen tapintható dolgot (melynek még csak nem is a képe) megszokásra, ismétlődő tapasztalatra van szükség. Ez azonban nem lehet a vak véletlen műve, hanem csakis Istené, akinek természetesen célja van ezekkel az általa létesített habituális kapcsolatokkal. "Mindent összevetve úgy hiszem, jogosan következtethetünk arra, hogy a látás tulajdonképpen tárgyai egy univerzális nyelvet alkotnak, amellyel a természet alkotója útbaigazít bennünket a tekintetben, hogyan szabályozhatjuk úgy tetteinket, hogy megszerezzük azokat a dolgokat, amelyek testünk fenntartásához és jólétünkhöz szükségesek, azokat pedig, amelyek ártalmasak és pusztítóak, egytől egyig elkerüljük." (135. o.) Láthattuk tehát, hogy az elemzés során ideák olyan kapcsolataihoz jutottunk (pontosabban éreztünk vissza), melyek a hétköznapi tapasztalatban mindig tárgyként egyesítve jelennek meg számunkra. Különválasztásuk, alapos vizsgálatuk, és annak magyarázata, hogyan egyesülhetnek, igen nagy erőfeszítést igényel, de a filozófiai látáselméletnek éppen ezt a föladatot kell megoldania ahhoz, hogy megvalósíthassa konkrét célkitűzéseit.

Nézzük, miben is jelöli meg Berkeley e célokat. "Célom az, hogy megmutassam, miként észleljük látásunkkal a tárgyak távolságát, nagyságát és helyzetét; valamint, hogy szemügyre vegyem a látás és a tapintás ideái közötti különbséget, és azt, hogy van-e a két érzéknek közös ideája." (52. o.) Hogy miben áll a látás és tapintás ideái közötti különbség, azt iménti példánk alapján láthattuk. Arra sem nehéz az ott említettek alapján rájönni, hogy a két érzéknek nincsen közös ideája, azaz nem létezik olyan "azonos ideafajta, amelyet mindkét érzékkel egyaránt észlelünk", hiszen a látás

közvetlen tárgyai a fények és színek, míg a tapintás tárgyai ezektől specifikusan különböző ideák. (Itt Berkeley Locke-ot bírálja s a közös ideák elvetésével, mely egyben az absztrakcióelmélet kritikája is, valamint az elsődleges és másodlagos minőségek közötti megkülönböztetés érvényességének megkérdőjelezésével az Alapelvek legfontosabb gondolatmeneteit készíti elő.) Hogyan észlelhetjük mindezek után Berkeley szerint a távolságot? A távolság — írja — önmagában nem látható, mivel egy, az észlelt tárgytól szemünkig húzódó vonalként foghatjuk föl. Látási ideáink segítségével pusztán azért vagyunk képesek megállapítani valamely rajtunk kívül eső dolog távolságát, mert amikor ez hozzánk közelebb kerül vagy tőlünk távolabb jut, maguk e látási ideák, illetőleg a látáshoz kapcsolódó bizonyos érzeteink is megváltoznak. A tárgyat szemünkhöz való közeledése esetén pl. homályosabbnak, éleltlenebbnek látjuk, szemállásunk is megváltozik, amiről érzeteink szintén informálnak bennünket. Mivel a tapintható dolgok (melyek nem közvetlen tárgyai látásunknak) és látási ideáink kapcsolata a tapasztalaton alapul, a rajtunk kívül eső tárgyak távolságát ezen érzeteink vagy ideáink segítségével, a megszokás alapján becsüljük meg. Ugyanezen elvek segítségével magyarázza Berkeley a tárgyak nagyságának és helyzetének észlelését, illetőleg oldja meg az észlelés kapcsán fölvetődő egyes problémákat.

Mielőtt rátérnénk most Berkeley legfontosabb filozófiai művének, az 1710-es Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről című munkának főbb gondolataira, idézzük föl egy pillanatra a már idézett Thomas Reid szöveg egy félmondatát. "Egyes filozófusokról" van ott szó, akik "hozzászoktak ahhoz, hogy az ideákat minden gondolkodás közvetlen objektumainak tartásák". Reid itt a Descartes-ot követő filozófusokra, illetőleg a karteziánus hagyomány egyik legfontosabb gondolatára utal. Eszerint közvetlenül nem a valóságos dolgoknak, hanem csak ideáinknak lehetünk tudatában, mely ideák azonban reprezentálják a kiterjedt, testi létezők rajtunk kívül eső világát. Locke, akinek elgondolásaihoz Berkeley közvetlenül kapcsolódik, a materiális szubsztancia kifejezést használja, amikor ezekre a tőlünk független létezőkre utal. A materiális szubsztancia fogalmával kapcsolatos problémáiról Berkeley az Értekezésben még nem ejtett szót, nyilvánvalóan azért, mert — taktikai okokból bár — megengedte a tapintható tárgyaknak az elmétől független létezését. Itt, az Alapelvekben, érvekké igazolja, hogy a locke-i elgondolás tarthatatlan, s ebből kifolyólag úgy véli, hogy ilyen materiális szubsztancia egyáltalában nem is létezik. A Reid említette filozófusoknak tehát valóban komolyan el kell töprengeniök az Alapelvek állításain, hiszen

amit ők valóságos létezőnek tartanak, az egycsapásra megsemmisül — amennyiben Berkeley érvei helyesek... Ezzel ugyanis számukra a világ megalapozatlan ideák szellemtanyájává változik, vagyis a legsiralmasabb szkepszisbe zuhannak. Berkeley azonban csak Locke egyéb nézeteinek kritikáján keresztül jut el az anyagi szubsztancia elvének tagadásáig az Alapelvekben.

A Bevezetés a locke-i absztrakt általános ideák elméletének bírálatát nyújtja. Locke szerint az elme képes bizonyos minőségek (kiterjedés, szín, mozgás stb.), illetőleg összetettebb létezők (például az ember) absztrakt ideáját kialakítani. Berkeleynek az a véleménye, hogy egy ilyen elvonatkoztatási művelet teljességgel kivihetetlen, mivel végrehajtása során olyan minőségeket próbálunk meg elválasztani egymástól, amelyek a valóságban mindig egyesítve vannak. Azok az absztrakt ideák tehát, melyeket Locke szerint egy elvonatkoztatási művelet végeredményeként nyerünk, tökéletesen fölfoghatatlanok. Nem tudunk elképzelni mozgást a mozgó testtől, a leírt pályától, a konkrét sebességtől és iránytól elvonatkoztatva, ahogy nem tudunk elképzelni olyan embereket sem, akiknek ne lenne meghatározott bőrszínük, testtartásuk, termetük stb. Nem alakíthatjuk ki ily módon a létezés elvont eszméjét sem, amire pedig Locke-nak föltétlenül szüksége van az "anyagi szubsztancia" kifejezés jelentésének megadásához. Mi akkor a létezés? Miről állíthatjuk Berkeley szerint azt, hogy léteznek?

Abban bizonyosak lehetünk, mondja Berkeley, hogy léteznek ideáink, s hogy ezek (egy elkerülhetetlen térbeli metaforával élve) "elménkben" vannak, mint megismerésünk kizárólagos objektumai. Ennek megfelelően természetesen létezik elménk is, mely — aktív szellemi szubsztancia lévén — különböző műveleteket végez ideáin, mindenekelőtt azonban észleli őket. Berkeley szerint mármost könnyen belátható: egy idea léte éppen abban áll, hogy valamely szellem észleli őt. Álljunk meg itt egy pillanatra, és tekintsük át Berkeley további gondolatainak jobb megértése végett, hogy Locke — aki szerint megismerésünk objektumai szintén az ideák — milyen kapcsolatot állapít meg ideáink és a valóságos dolgok között. Viszonyukról mindenekelőtt azt mondhatjuk, hogy kauzális: az ideák anyagi természetű létezők hatására jönnek létre az elmében. Ehhez hozzátehetjük még azt is, hogy bizonyos ideáink képesek ábrázolni egyes, az őket kiváltó dologban valóságosan is meglévő minőségeket. Ezek az ún. elsődleges minőségek, például a mozgás, alak, kiterjedés, szilárdság, melyeknek ideái hasonlítanak létrehozó ősképeikhez. Ugyanez nem mondható el az ún. másodlagos minőségek ideáiról, melyek — habár kiváltó okaik szintén maguk a testek, és éppoly valóságosoknak és igaz-

nak mondhatók, mint az imént említettek — nem hasonlíthatnak semmi olyasmihhez, ami magukban a testekben valóságosan is megvolna. Ilyen ideák pl. a szín, illat, hő, vagy a fehérség. Ha mármost bizonyos elsődleges és másodlagos minőségek egyszerű ideái a tapasztalatban összekapcsolódva tárgyakat alkotnak, ezeknek az eddigiek alapján többé vagy kevésbé adekvát módon meg kell jeleníteniük valóságosan létező természeti dolgokat. Fölmerül ezek után a kérdés, hogyan jellemezhetjük azt az anyagi létezőt magát, amelyben az ideákat létrehozó erők és minőségek fönnállnak. Ezzel kapcsolatban annak megállapítására kell szorítkoznunk, mondja Locke, hogy a szubsztancia "valami", aminek létezését azonban föl kell tételezzük, mindenekelőtt azért, hogy hordozója lehessen azoknak a minőségeknek, amelyek bennünk ideákat ébresztenek. E föltevésre továbbá szükségünk van akkor is, ha meg akarjuk magyarázni azt a tényt, hogy ideáink bizonyos csoportjai tárgyakat alkotnak, valamint azt, hogy a dolgok folyamatosan léteznek akkor is, ha nem észleli őket senki. Berkeleyt azonban az anyagi szubsztancia létezése mellett fölhozott, ilyen természetű érvek korántsem elégítik ki. Ellenvetései a következőképpen foglalhatók össze: Locke elismeri, hogy megismerésünk elemi építőkövei az ideák, és hogy a materiális szubsztanciáról érzékszerveink útján nem szerezhethünk tudomást, hiszen nem idea. Hogyan állíthatja akkor mégis, hogy e szubsztancia létezik, és hogy bárminek is oka? Hogyan állíthatja továbbá azt, hogy ideáink "hasonlíthatnak" anyagi ősképekhez, amikor ez utóbbiakról nem tudhatjuk, hogy milyenek? Milyen alapon föltételezi, hogy az anyag bizonyos elsődleges tulajdonságok hordozója, amikor ezekről kimutatható (még hozzá ugyanazon érvek alkalmazásával, melyekkel a másodlagosokról maga Locke bizonyította), hogy csupán ideák, melyek az elmétől függetlenül nem léteznek? Mindebből már látszik, hogy a locke-i elképzelés nagyon elmentmondásos. Berkeleyt azonban további megfontolások is vezérlik, amikor végül elveti az anyagi szubsztancia létezésének elméletét. Locke filozófiájában a megismerés azzal az igénnyel lép föl, hogy a valóságos dolgokról szolgáltatasson ismereteket. Ezeket a dolgokat e filozófiában éppenséggel az jellemzi, hogy túl vannak mindenféle lehetséges ismeret határain. Ideáinknak ezek szerint valami olyasmiről kellene ismeretekkel szolgálniuk, ami per definitionem megismerhetetlen. Nem vezet tehát a locke-i elmélet a legsziralmasabb szkepszishez, ha végiggondoljuk mindazt, ami belőle ered? Berkeley számára nyilvánvaló: ideáink, ha önmagukban tekintjük őket, pontosan olyanok, amilyenek, azaz nem tehető föl a kérdés, hogy adekvátak-e, megfelelnek-e valamilyen ősképeknek, melyre vonatkozniuk kell. A materiális szubsztancia létezésének tagadásával nemcsak hogy megszabadulunk egy sor ellent-

mondástól, hanem az ismeret igazságának problémáját is sikerül megoldanunk, amennyiben a valóságos dolgokat nem tekintjük a megismeréstől függetleneknek, hanem mintegy azonosítjuk őket ideáinkkal. A létezés kérdésére mindezek alapján megadható a válasz: "létezni annyi, mint észleltnek lenni", azaz minden valóságos dolog léte abban áll, hogy valamely szellem észleli őt. Ezek a szellemek is léteznek természetesen Berkeley szerint, habár nem világos, és később sem lesz az, hogy létezésük miben áll.

Az esse est percipi elve természetesen rögtön egész sor problémát vet föl. Az Alapelvek fennmaradt első részének jelentős hányadát az teszi ki, hogy Berkeley bizonyos, nyilvánvalóan fölvetődő ellenvetésekre kísérel meg válaszokat adni. Ilyen pl. a következő: nem válik-e a világ, ha elfogadjuk Berkeley elméletét, merő agyrémmé, nem foglalja-e el a valóságos dolgok helyét "a képzelet megannyi látomása és önáltatása"? Noha W. B. Yeats később Berkeley érdeméül tudta be, hogy "bebizonyította, minden dolog álom", a realitásnak vannak mindazonáltal bizonyos kritériumai Berkeley szerint. A valóságos dolgok (azaz ideák) akarattunktól függetlenül jelennek meg, élénkség, állandóság, rend és összetartozás jellemzi őket. Ezek nem pusztán szubjektív kritériumok azonban: ideáink rendje azonos a Természet rendjével, melynek szerzője Isten. Attól azonban, hogy a valóságos világ ily módon elhatároltatik a merő kimerák világától, még egyáltalán nem lehetünk bizonyosak abban, hogy hozzánk hasonló szellemi szubsztanciák léteznek. Rendelkezünk ugyan bizonyos ideákkal, melyek meglétéből arra következtetünk, hogy aktív lények kísérik őket, ám ezekről a teremtett létezőkről nem tehetők föl, hogy ideáink kiváltó okai legyenek. Ahhoz tehát, hogy az emberek között bármiféle kapcsolat jöhessen létre, Istennek állandóan be kell avatkoznia, s létre kell hoznia azokat az ideákat bennem, melyek valamely idegen lény akarati aktusát közvetíthetik felém. "Egyedül Ő tart meg mindeneket hatalmának szavával..." — írja Berkeley, és azt mondhatjuk, hogy ez utóbbi kijelentés (amint ez az iméntiek alapján látható is volt) nem kevésbé érvényes az általa létrehozott metafizika belső struktúrájára, mint a teremtett világra. Isten létét azonban nem elég föltételezni, bizonyítani is kell, mondja, annál is inkább, mivel a szkepszis leküzdése mellett Berkeley másik vezérlő intenciója a korának "istentelensége" elleni hatékony küzdelem volt. Két fő istenérve van: az egyik ideáink passzivitásából következtet (bizonyos további premisszákat beiktatásával természetesen) Isten létére, a másik pedig abból, hogy a tárgyak fönnállása folyamatos akkor is, ha semmilyen teremtett létező nem észleli őket.

Úgy gondolom, hogy az Értekezés és az Alapelvek kulcsfontosságúak Berkeley filozófiája egészének megértéséhez. A kötetben szereplő következő művével (Hylasz és Philonusz három párbeszéde, 1713) Berkeley célja bevallottan az, hogy az Alapelvek I. részében már korábban kifejtett nézeteit "az emberi értelem számára a lehető legkönnyebb formában" hozzáférhetővé tegye. De a mű nem tekinthető pusztán reprodukciónak, már csak párbeszédes formája, ragyogó stílusa és mindebből fakadó irodalmi értékei miatt sem, nem beszélve arról, hogy az Alapelvek bizonyos gondolatait elhagyja, miközben sort kerít néhány olyan föltevés bizonyítására, melyet 1710-es főművében még magától értetődőnek vett. Tartalmaz továbbá egy nagyon lényeges ellenvetést Berkeley filozófiájával szemben, melyet a műben természetesen Hylasz, az ellenfél fogalmaz meg:

H.: /.../ Nem az-e a véleményed, hogy érzékeinkkel csak az elménkben létező ideákat észleljük?

Ph.: De igen.

H.: Viszont ugyanaz az idea, amelyik az én elmémbe van, nem lehet sem a tiédbe, sem máséba. Nem következik-e hát elveidből, hogy még ketten sem láthatják ugyanazt a dolgot?"

Ez igen komoly kérdés, melynek megoldatlansága esetén Berkeley fenomenalizmusa valóban egyfajta szolipszizmussá válik, hiszen az egyén (későbbi terminusokkal szólva) privát "érzetadatokból" fölépülő világa mások számára hozzáférhetetlen. A problémát Samuel Johnson, Berkeley amerikai követője is észrevette. A New York-i King's College későbbi vezetője, bármennyire lenyűgözték is Berkeley elgondolásai, mégsem tudta kritika nélkül kezelni őket. Egyik levelében (kettőjük 1729–30-ban folytatott levelezését kötetünk tartalmazza) igen érdekes megoldást javasol Berkeleynek. Föl kellene vennünk Istenben — mondja Johnson — ideáinknak bizonyos őstípusait, melyekhez azok hasonlíttanának, azaz archetípusukat tekintve egy és ugyanazok, míg ekvipálisan sokfélék és különbözők lennének. Ez határozottan lockeiánus színezetet adna Berkeley elméletének, hiszen amire ideáinknak vonatkozniuk kell, az eszerint ismereteink határán túl van, még akkor is, ha pusztán eszmei létező Isten elméjében, s nem anyagi természetű. Meglepő, hogy egy ilyen módosítás ellen Berkeley nem tiltakozik, talán mert nagyon is érzi az ellenvetések súlyát. A kötetben szereplő művek első csoportja az 1733-ban írt, A látás elméletének védelme és magyarázata című vitairattal zárul. Az írásban Berkeley egy ismeretlen levélíróval polemizálva fejti ki nézeteit ismét az észlelésről, illetőleg korai látáselméleti művének módszertanáról és jelentőségéről.

Külön tömböt alkotnak a kötet végén Berkeley matematikai és természettudományos kérdésekkel foglalkozó művei. Szigorú fenomenalizmusa, az esse est percipi elv, illetőleg az anyagi létezők tagadása, valamint Istennel kapcsolatos nézetei nem engedték, hogy magáévá tegye kora legnagyobb gondolkodóinak matematikai és természettudományos nézeteit. Bírálatainak éle azonban főként bizonyos alapfogalmak tisztázatlansága ellen irányult, nem maguk az alapfogalmak ellen. A kötetünk végén szereplő írások egy része a differenciálszámítással kapcsolatos problémákat tárgyal (mindvégig alapvetően filozófiai szempontból), illetőleg ezekben válaszol Berkeley azokra a támadásokra, melyek azt követően érték, hogy kifejtette Newtont bíráló nézeteit.

A kötet fordítói (Faragó Szabó István, Fehér Márta, Vámosi Pál) szöveg-hű, olvasható és terminológiailag is egységes fordítását nyújtották a Berkeley-műveknek. A kötetet Altrichter Ferenc válogatta, s Faragó Szabó István írt hozzá bevezető tanulmányt, mely részletesebben is foglalkozik Locke és Berkeley filozófiájának kapcsolatával, az esse est percipi elvével és Berkeley istenérveivel, valamint a filozófus elgondolásainak későbbi, napjainkig terjedő hatásával.

## A VILÁGOSSÁG IGAZSÁGA VAGY AZ IGAZSÁG VILÁGOSSÁGA\*

Tokai László

A Mortier-tanulmányokból válogatott kötet hatalmas irodalmi apparátusa és információanyaga egymagában nem lehet képes megszüntetni a fölvilágosodás korát tárgyaló hazai irodalom hiányosságait. Ennek ellenére talán el sem képzelhető ehhez megfelelőbb mű: a belgiumi akadémikus hatalmas munkássága garancia arra, hogy az olvasó európai látószögű fölvilágosodás-képet alakíthasson ki magának.

A "Siècle des Lumières", bármennyire is filozófusnak tartotta magát, problémáit mégis nagyrészt irodalmi formában hordta ki, lett légyen szó társadalompolitikai, valláselméleti, filozófiai vagy esztétikai kérdésről. Ennek oka természetesen egyebek között abban is rejlik, hogy teljesen meg-

\*Roland Mortier: Az európai felvilágosodás fényei és árnyai, vál. és szerk. Bene E., Gondolat, Budapest 1983, 407 oldal.

változott értelemmel ruházták föl a "filozófus"-t mint főnevet és mint jelzõt egyaránt. Hiszen, ahogy Mortier is megállapítja, a XVIII. századnak már csak a természetszemlélete karteziánus, a metafizikája nem. A "geometerek" ideje lejárt, a fölvilágosítók a hagyomány elleni forradalommal alapozták meg a forradalmi hagyományt. Az irodalmi formának ez az általánossága teszi szükségessé az összehasonlító irodalomtudomány fölhasználását a fölvilágosodás kutatásában, s a filológiai módszer döntően elősegítheti ennek a túlnyomórészt "anyanyelvi" vállalkozásnak a sikerét. Azért "anyanyelvi", mert a század gondolkodói, a "családi villongásokat" leszámítva, képletesen szólva egy nyelven akartak beszélni, és egy nyelven is beszéltek. Európa nyelve a francia volt, s még Nagy Frigyes is franciául írta (gyöngye helyesírással ugyan, de nyelvileg kifogástalanul) a műveit. A Mortier-tanulmányokból válogatott kötet egy fejezetet szentel a közép-kelet-európai fölvilágosodásnak is. Rávilágít a fölvilágosodás gondolkörének e régióban bekövetkezett módosulásaira mind tartalmilag, mind pedig időbelileg.

Megoszlanak a vélemények arról, hogy a XVIII. század miként osztható föl a fölvilágosodás és egyes áramlatai szempontjából. Vannak, akik a fölvilágosodást az 1680-tól 1785-ig terjedő időszakban helyezik el, mások 1715 és 1815 között, maga D'Alembert a XVI. századot a tudomány korának, a XVII.-et a szépirodaloménak, a XVIII.-at pedig a filozófiáénak nevezi. Werner Krauss a Grundpositionen der französischen Aufklärung című tanulmánykötetében — a század egységét teljesen jogosan kétségbe vonva — különböztet meg "Frühaufklärung"-ot (korai fölvilágosodás), "Aufklärung"-ot és "Spätaufklärung"-ot (késői fölvilágosodás). A franciák inkább arra hajlanak, hogy a fölvilágosult századot két félre osszák, amelyek közül az első filozófus és kritikus volt, a másodikat viszont az érzelemhez való visszatérés jellemzi. Ezt az 1750 utáni periódust sok tekintetben már a romantika előfutárának tekintik és a "preromantika" szóval jelölik.

A fölvilágosodás indulását több mű megjelenéséhez is kötik. Ilyen Fontenelle Elmélkedés a régiekről és modernekről című munkája 1688-ból, Bayle Dictionnaire historique et critique-je (1697), Vauban könyve, a Projet de Dime royale (A királyi dézsma terve), vagy a "Militaire Philosophe" címen ismertté vált mű, amelyet ismeretlen szerzője 1709 és 1711 között írt. A század végén pedig már javában tart a forradalmi hevület, amikor megjelennek Sade művei, Volney Les Ruines-je, Condorcet Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain-je és Chateaubriand Essai sur les Révolutions c. könyve. Az utóhatások átnyúlnak a XIX. századba, ahol a "rendkívüli" Madame de Staël hangoztatja hűségét a fölvilágosodás eszméihez. A forradalom



eseményeinek alakulása számtalanszor, mindennapi politikai-történeti konkrétóságában, ellentmond az — akkor már rég halott — nagy aufkléristák tanításainak, s ez messze a francia határokon túl is érezteti hatását (Fichte). Bebizonyosodott, hogy a fanatizmus lehet ideológiai jellegű is, a "filozófus" század utolsó nagy liberális egyéniségei kénytelenek visszavonulni. A konzervatív klerikálisok egyre inkább hallatják a hangjukat, és föléled egyfajta katolikus romanticizmus is.

Roland Mortier hatalmas fölkészültségét bizonyítja, hogy a kor valamenyny nyugat-európai országának jó ismerője, s így számtalan adatot szolgáltat Voltaire, Diderot, Condorcet svájci, angol, belga, olasz és lengyel követőről és ellenfeleiről. A kontinens fővárosa Párizs, de a tudományos és irodalmi közéletet Nagy Frigyes akarja diktálni, a francia fölvilágosodás jegyében — Potsdamból. Frigyes rajongója az új eszméknek, ámbar — képviselőikkel együtt — szeretné őket magának kisajátítani. A Berlinben 1746-ban új életre keltett porosz királyi akadémiára hívja La Mettrie-t, Argens márkít, Maupertuis-t. Még Voltaire-t is elámítja az ész hatalmának emelt zarnoki kultusz, amikor 1750-ben a Potsdam melletti Sanssouci kastélyba költözik. Megérkeztekor, bámulatában ezt írja unokahúgának, Madame Denis-nek: "Az a nyelv, amelyet legkevésbé használnak az udvarban, a német. Egyetlen szavát sem hallottam kiejteni. Nyelvünk és irodalmunk nagyobb hódítást vitt végbe, mint Nagy Károly."

A német öneszmélés egyáltalán nem vette jó néven ezt a sokszor nevetséges nagyot-akarást: Bodmer, Jacobi, Klopstock egyaránt ellenséges szemmel nézte a francia-imádatot; a legnagyobb visszhangot keltő tiltakozó írás azonban Lessing Hamburgi dramaturgiája. Angliában a Newton- és Locke-fordító Pierre Coste buzgósága hozta közelebb az angolokhoz a francia fölvilágosodást, de Britanniának elég erősek a saját szellemi hagyományai, hogy ellenállhasson a francia hatásnak. Csak az elszakadni vágyók és a száműzetésbe kényszerülők fordulnak Franciaországhoz, így a Bolingbroke vicomte néven ismert Henry Saint-John, aki Orléans melletti birtokán tudós társaságot gyűjt maga köré. (Horace Walpole megteremti a rémregény műfaját, William Beckford "Vathek" című regénye szinte előlegezi Sade-ot.) Diderot, II. Katalin meghívására, Oroszországba megy, és ott egyetemi tervezetet készít a cárnő számára (Plan d'une Université). Bukott lengyel királyok alakítanak szellemi köröket Lotharingiában, és lengyel az első nagy francia fantasztikus író, Jan Potocki gróf is. Olaszok is szép számmal szerepelnek a párizsi szalonokban. A leghíresebb közülük Ferdinando Galiani abbé, akiről Nietzsche a következőket mondja: "/.../ vannak esetek, hol az undorhoz elragad-

tatás vegyül: tudniillik ott, hol az ily indiszkrét bakhoz és majomhoz a természet szeszélye folytán lángész kapcsolódik, mint Galiani abbénál, szá-  
zadának legmélyebb, legélesebben látó, s talán legpiszkosabb emberénél —  
sokkal mélyebb volt Voltaire-nél, s ezért sokkal hallgatagabb is." És akkor  
még említést sem tettünk arról a rengeteg franciáról, aki széthordta Euró-  
pában a fölvilágosodás eszméit. Már a nantes-i ediktum 1685-ös visszavonása  
megteremtette az alapot Európa elfranciosodásához: az elűzött protestánsok,  
kiugrott abbék és lecsúszott értelmiségiek lettek az apostolai a "filozófus"  
száznak.

Mortier széles körű filológiai elemzéssel tárja föl a világosság kife-  
jezés különböző jelentésváltozatait, tartalmának módosulásait. A könyvben  
itt lép föl először a XVIII. század jellemző sajátossága: az ellentétekkel  
való verifikálhatóság lehetősége, ami elő fog kerülni még a preromantika és  
a polgári erkölcs kapcsán is. A világosság vizsgálatánál ezek az ellentétek  
a francia "lumière—Lumières", az angol "enlightenment—Age of Reason", a  
német "Aufklärung—Aufklärerei", s az olasz "illumi—illuminismo" szópárok-  
ban manifesztálódnak.

A "világosság" fontos helyet foglal el már a zsidó-keresztény tradíció-  
ban, de e mellé az isteni vagy evangéliumi világosság mellé a filozófusok-  
nál hamarosan odakerül a "lumen naturale" (természetes világosság) is. A szó  
francia változatát a XVII. századtól használják az egyes számú alak (lumi-  
ère) némi túlsúlyával, végül pedig a — közben többes számúvá alakult —  
szót, utolsó lépésként, azonosítják a kritikai szellemmel, ily módon lesz  
az önálló gondolkodásra törekvés és az előítélet-elvetés szimbólumává. 1784-  
ben Kant megjelenteti a Berlinische Monatsschriftben "Was ist Aufklärung?"  
című írását. Kant itt kifejtett nézete szerint az Aufklärung az "ember ki-  
lábálása saját kiskorúságából". Ezzel szemben az Aufklärerei a kifejezés  
pejoratív párja. Az angol enlightenment is erősen pejoratív, határozottan  
támadó élű, az igét viszont már más jelentésárnyalattal használják; John  
Stuart Mill alkalmazza először az irodalomra.

Mortier azt állítja, hogy a "fölvilágosodás" kifejezés az Enciklopédia  
publikálásával válik csak általánosan elfogadottá. A szókép ez idő tájt  
föllelhető a Correspondance littéraire-ben, amit ekkor Friedrich Melchior  
Grimm, a gothai hercegnő párizsi irodalmi tudósítója szerkeszt: 1756-ban  
írja, hogy egy fölvilágosult népnek nem kell tartania a despotizmustól, mert  
az csak a babona és a barbárság talaján tudja magát fönntartani. A szerző  
szerint 1750 táján születik egy új vallásosság, a rítusvilág összes jegyét  
megőrizve, csak éppen a racionális igazságot emelve az isteni rangra. Vol-

taire óvatos, de optimista: a fényt "sohasem használták még arra, hogy tűzvést lobbantsanak fel a világon". A "világosság" által kiváltott forradalom tehát békés, ideológiai természetű. A század közepén jelentkezik a kozmopolitizmus is: "Európában a művelt szellemek hatalmas köztársasága van kialakulóban." Aztán: "Most végre gondolkodó Európáról fogunk beszélni!" (Diderot). E meghökkentő nézetazonosság okai: (1) A szóhasználat azonossága, (2) Az, hogy a célkitűzések még eléggé homályosan fogalmazódtak csak meg. — Nem lehet elégszer hangsúlyozni annak a jelenségnek a fontosságát, amelynek kifejlődését az előbbieken nagy vonalakban vázoltuk: nevezetesen, hogy a "világosság" internacionalizáló ereje a korábbi európai kultúrában gyökerezik, s a század csak kiemelte evangéliumi kontextusából és tömegigénnyé tette a lumen naturalis.

Visszatérve az 1760 utáni időszakhoz, Mortier kifejti, hogy voltaképpen Rousseau az első, aki a világosságot önámításnak, csapdának tartja, de Condorcet még mindig szinte a szentség magaslatára emeli a világosságot, mint az értelem és az érzelem komplex szimbolikáját, amelyet a hivatásos írók, a "világosság munkásai" (Helvétius) terjesztenek. Végül a világosság azonosul a boldogsággal. A jakobinus orvos, Georg Wedekind szerint: "Ésszerű felismerése mindama dolgoknak, amelyek nélkülözhetetlenek a boldogságunkhoz." A konzervatív Rivarol ez ellen határozottan tiltakozik: "A filozófusok valójában megkésett papok." Végül egy nagy irracionalista hullám után kísérletek történnek a lumen Dei tekintélyének visszaállítására: hatalmas Swedenborg-kultusz lesz úrrá a XVIII—XIX. századforduló Franciaországában, amelynek emocionális tanítása nagyon is összefér a "világosság" képzetével.

A francia eszmetörténészek olyan fölosztási kísérletét, mely szerint az első századfélre a filozófiai racionalizmus nyomja rá a bélyegét, a másodikra pedig a preromantikus érzékenység, Roland Mortier határozottan tagadja. Szerinte semmi sem idegenebb a korszaktól, mint éppen a kérlelhetetlen racionalizmus: ebben haladják meg a descartes-i filozófiát. A szigorú racionalizmussal szemben egy árnyaltabb empirista fölfogás áll: az empirizmus fölfedi a szenvedélyek szerepét, megmutatja az emóciókra való hajlam fontosságát. Mortier Montesquieu-szövegeket elemezve mutatja be, hogy a század e nagy racionalistája sem mentes az érzékenységtől. Nem lehet merev határt vonni a két kategória között: Hazard jegyzi meg, hogy az "Ész kontra Érzelem" szisztémában Diderot-val pl. nem tudnánk mit kezdeni. Mint ahogy az ellentétes táborba tartozókat sem lehetséges az "egyfelől filozófusok, másfelől misztikusok" sémájába olvasztani — nagyon jó példája ennek Michael Leuchsenring kísérlete az "érzelmesség rendjé"-nek megalapítására. Jól pél-

dázza ez a fölvilágosult gondolat és érzelmes elragadtatottság kapcsolatát, valamint a vallási hevületet fölvaltó belső erényesség megteremtésének igényét. Mortier elutasítja az érzelmesség és a romantika azonossá-tételének lehetőségét: ilyen alapon — mondja — elmehetünk Racine-on, La Fontaine-en keresztül egészen Villonig. A Paul van Tieghem és az ő módszerét alkalmazó kutatók szerinte teljesen figyelmen kívül hagyják azt a nyilvánvaló XVIII. századi törekvést, hogy összeegyeztessék az ismeretelméleti racionalizmust az emóciók iránti engedelmességgel.

Az igazi romantika — írja Mortier — inkább az értékrend teljes fölborulásában mutatkozik meg: a tudományos vizsgálódásról való lemondásban, valamiféle hit vagy hitpótlék segítségül-hívásában, az érthetetlen, az irracionális vagy a természetfölötti választásában. Ezzel szemben a világosság át akarja formálni a világot, az embert, egyszer és mindekorra megszüntetve a sötétség uralmát. Mortier ebből a hatalmas cselekvési impulzusból következtet a század prózájának és költészetének különbözőségeire, vagyis a fölvilágosodás lírájának jelentéktelenségére. (Kiegészíthetjük talán az elmondottakat azzal, hogy az epika sokkal alkalmasabb műfaj szigorú rendszer szerint fölépített társadalmi mozgalmak népszerűsítésére.) Érdekes módon ez befolyásolta az ellenfél módszereit, ui. a legtöbb filozófus-ellenes pamflet költeményben vagy vígjátékban íródott. Ez a hevület fűti a német "Sturm und Drang"-ot is, mely éles ellentétben áll a Novalis, Baader, Wackenrode által képviselt későbbi romantikával.

Az elemzők sokszor egybemossák az időszaki elhatárolásnál a preromantikát és a neoklasszicizmust. Mortier nyomon követi az utóbbit, anélkül azonban, hogy állást foglalna a szentimentalizmus, preromantika és neoklasszicizmus fogalmainak plauzibilitása tekintetében. Louis Bertrand a direktórium és a császárság irodalmában érdekes dolgot vesz észre: azt, hogy benne tulajdonképpen két egymásnak teljesen ellentmondó irányzat létezett párhuzamosan. Mortier vitatkozik ezzel, célozván az ennél sokkal gazdagabb mezőnyű századvég áramlataira: Madame de Staél és Chateaubriand érzelmeiket és racionális szigorúságot összeegyeztető mérsékletére, a Chénier-t követő ifjú romantikusokra, Osszián-rajongókra, klasszicista festőkre. A rom mint téma — mutat rá a szerző — már Petrarcanál megjelenik, az antik Róma elképzelt rinascimentójába ágyazva; a temető témája pedig az angol Young "Night Thoughts" című művében fejeződik ki, magával ragadó érzelmmel. Itt említi még Mortier a neoklasszicista építészek monumentális elképzéléseit is: Boullée 1784-ben hatalmas, gömb alakú síremléket tervez Newtonnak. Peter Gay mutat rá, hogy a fölvilágosodás második fele az ókorhoz fordult,

olyan világgépet alkotva magának, amely szembeállítható a keresztény hagyomány tekintélyével. Mortier elkerüli, hogy egyértelműen rögzítse a stílus-behatárolás szerinte helyes módozatát. Föltehetőleg azon a véleményen van, mely szerint a racionalizmusnak és az érzelmességnek ezt a szimbiózisát a századfordulón is a fölvilágosodás sajátjának kell tekintenünk.

Mortier elemzi a XVIII. század egyik legjelentősebb művét, Diderot "Rameau unokaöccse" című könyvét is. Azonban a tanulmány csak egy — filozófiai szempontból semleges — nézőpont alapján vizsgálja ezt a korszakalkotó regényt. Főhősében Diderot az eredeti, a többitől tüntetően különböző ember mintáját látja. Mortier választott földolgozási módját leginkább az magyarázza, hogy a "különc" is a filozófus század irodalmának a terméke: La Bruyère például, "Jellemrajzok" című munkájában, még a divatról szóló fejezetben, nem pedig az emberről szólóban tárgyalja. A XVIII. században az ilyen jelenség nevetséges ugyan, de már kíváncsisággal párosul. Új mimézis van kialakulóban: a meglepetésre épül az esztétika. A különc világa Diderot és Rousseau világa is egyben. Diderot, levelei tanúsága szerint, büszke volt arra, hogy volt bátorsága önmaga lenni. 1773-ban írja Zollikofer lelkésznek: "Franciaországban nagyon kevés az eredeti ember, szívesen látott vendég a bolond, aki megtöri a vélemények áporodott uralmát." Rameau unokaöccse az eredetiség paradoxona, legteljesebb és legárnyaltabb kifejtése a Diderot-t állandóan foglalkoztató problémáknak — mondja Mortier. Rameau "ártatlan" elveket valló különc, különb a rosszak tömegénél. Az eredetiség a szerző szerint nem hozhat létre kiegyensúlyozott személyiséget: Mortier is céloz rá, hogy az ifjabb Rameau tulajdonképpeni problémája a szentesített értékek megszeghetősége. Laclos Veszedelemes viszonyokja után ez a munka ábrázolja még klasszikusan a rétegerkölcsök összeütközésének jelenvalóságát a francia társadalomban. Rameau hirdeti a máról holnapra élők hitvallását, a színtiszta utilitarizmust. Kétségtelen, hogy ezek fényében előképe lehet a hasonló alapokon nyugvó polgár-erkölcsnek, de nem lehet kizárni ennek ellentétét sem; már nyoma sincs a többször emlegetett racionális szenvedélyességnek.

Roland Mortier könyve adatainak sokaságával bármilyen igényt képes kielégíteni. Elismerés illeti a kötet szerkesztőjét, mert valóban olyan anyagot tárt az érdeklődő közönség elé, amely biztos eligazítást nyújt a XVIII. század irodalmának érintett fényeiben. Emellett azonban szólnunk kell arról, ami az olvasónak bizonyos meglepetést okoz. Az összehasonlító irodalomtudomány Mortier által gyakorolt módszere ugyanis nem vállalkozik az egyes kérdések alaposabb kifejtésére, tartalmi elemzésére. A szerzői állásfoglalásokat talán nem fölösleges tolamakodás némileg határozottabban megkívánni.

## ÉSZ ÉS SZENVEDÉLY\*

Kovács József

A 70-es években sorra megkérdőjeleződtek a fölvilágosodás nagy eszméi: szabadság, egyenlőség, testvériség. Épp ezért lehet indokolt szembenézni e kérdésekkel abban a korban, ahol ezek az eszmék először megfogalmazást nyertek: a "fény századában", a XVIII. században. Pelle János, amikor a francia fölvilágosodással foglalkozik, szakít a szokásos, filozófiatörténeti nézőponttal, és egy komplexebb, "kultúrszociológiai" megközelítést választ. Ezt azzal indokolja, hogy ebben a korban a filozófia annyira áthatotta a képzőművészeteket, irodalmat, a színházi életet, hogy lehetetlen a művészeteket és a bölcseletet egymás nélkül tárgyalni. Ez az összefonódás abban is megnyilvánul, hogy a kor jelentős filozófusai közül nem egy íróként is híres (Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau). Noha a könyv alcíme filozófia- és irodalomtörténeti elemzést ígér, valójában a tematika jóval szélesebb. A könyv első része rövid kultúrtörténeti áttekintés, melyben képet kapunk a korabeli színházról, a "hagyományos" nyilvánosságról és a polgári közvélemény születéséről éppúgy, mint az arisztokrata és polgári szalonok életéről, a cenzúraszokásokról, vagy akár az udvari etiketről. A szerző árnyaltan ábrázolja azt a folyamatot, melyben a XVIII. század első évtizedeiben szinte valamennyi művészeti ágat átható rokokó, a kisszámú arisztokrata réteg világképének kifejezője, föltűnik a nagypolgári szalonokban, elterjed, s közben át is alakul: megszületik a polgárság életérzését kifejező irodalmi irányzat, a szentimentalizmus. A szentimentalizmus mint művészi irányzat a rokokó tagadása, de ugyanakkor átveszi a rokokó számos elemét: ilyenek pl. a szentimentális regényekben szereplő erotikus és egzotikus motívumok. A szentimentalizmus az elindítója a fölvilágosodás természetkultuszának is, mely voltaképpen a "társadalom, a gazdaság és az egyéniség korlátok nélküli, spontán fejlődését jelképezte". (31. o.)

Külön rész foglalkozik a polgári közvélemény kialakulásával. A XVIII. század nagy részében a közvéleményt a külföldön nyomott röpiratok, az Európa szinte valamennyi uralkodójához eljutó kéziratos újságok és az arisztokrata szalonokat lassanként fölváltó polgári szalonok jelentik. A szalonok a század hetvenes-nyolcvanas éveiben — párhuzamosan az első francia napila-

\*Pelle János: Ész és szenvedély. Irodalom és filozófia a francia fölvilágosodás korában, Gondolat, Budapest 1983, 516 oldal.

pok megjelenésével — elsorvadnak, és szerepüket a kávéházak veszik át. A XVIII. századi Franciaország életében továbbá a színház kiemelkedő szerepet játszik, és segítségével születik az új műfaj, a klasszikus tragédia helyét elfoglaló polgári dráma. Műfaji szabályait Diderot fogalmazza meg. Fölfogása szerint a művészetnek nem elvontan, pusztá jellemekre redukálva kell az embert bemutatnia, hanem "társadalmi szerepeket", hivatásokat; vagyis az embert konkrét környezetével, életmódjával együtt kell megjelenítenie, s a jellem csak mintegy kiegészíti ezt az ábrázolást. Diderot — már Lessing által is bírált — elmélete szerint a művészetnek nem annyira valóságos, mint inkább eszményi jellemek bemutatása a főadata. A művészet célja az egyén fölmagasztosítása, vonzóvá tétele. Ha egy műalkotás nem tesz eleget ennek a követelménynek, elítélendő, még akkor is, ha a valóságot igaz módon ábrázolja. Rousseau, aki Molière-t a legjobb komédiaírónak tartja, mégis elítéli őt, mert bár a valóságot ábrázolja, ezzel erkölcsi kárt okoz: "/.../ Molière-nek a darabjai a bűn és a rossz erkölcsi iskolái, s veszedelmesebbek, mint azok a könyvek, amelyek szándékosan tanítják az ilyesmit. Legfőbb gondolja, hogy nevetségessé tegye a jóságot és egyszerűséget, s a ravaszság meg a hazugság oldalára állítsa rokonszenvünket. A becsületes emberek nála beszélnek, a bűnösök cselekszenek, s, többnyire az utóbbiaké lesz a legfényesebb siker." (127. o.)

A szerző részletesen elemzi a kor két nagy etikai irányzatát, a libertinage-t és a lelkiismereti erkölcsöt. Árnyaltan mutatja ki, hogy a libertinage, mely a XVII. század elején a reneszánsz természetfilozófiai és etikai hagyományait őrző, haladó polgári irányzat, és olyan filozófust mondhat a magáénak, mint Gassendi, hogyan sorvad el és alakul át a XVIII. század második felére néhány züllött, kicsapongó arisztokrata megbotránkoztató magatartásformájává. Ez az Antoine Adam által "megbotránkoztatónak" nevezett "libertinage" már csak nevében őrzi a XVII. századi "szabadgondolkodás" filozófiai tradícióit. A libertinus "etika" főként a Shaftesbury, majd Rousseau által képviselt szentimentális polgári erkölcsöt veszi célba. Mindezekelőtt tagadja, hogy létezne az emberben sajátos morális érzék, tagadja, hogy az erényes élet a boldogság föltétele, vagy hogy a bűn választása és elkövetése lelkiismeretfurdalást kell hogy eredményezzen. A libertinusok sokat merítettek a fölvilágosodás materializmusából, elsősorban La Mettrie-ből. Voltaképpen a libertinus etika egyik késői képviselője, Sade márki sem tesz mást, mint hallatlan következetességgel levonja a materialista egoizmuselmélet (Helvétius) összes konzekvenciáit. A libertinus kötelező erénye

a képmutatás, alapelve Vauvenargues aforizmája: "A bűn és vakmerőség az előítéletektől mentes lelkek sajátja, akik szabadon gondolkodnak, és elhatározásaikban szilárdak."

A XVIII. század uralkodó, jellemző etikai irányzata mégis a Rousseau által képviselt lelkiismereti erkölcs. Pelle János részletesen elemzi, hogyan született meg ez az erkölcs vallási lelkiismeretként még a XVII. században a janzenistáknál, majd hogyan laicizálódott Shaftesburynél erkölcsi érzékké, s végül hogyan vezeti vissza Rousseau a szájalom érzésére nemcsak a lelkiismeretet, de még a barátságot vagy a szerelmet is.

A könyv külön fejezetet szentel a polgári regény keletkezéstörténetének. Elemzi azt a folyamatot, ahogyan a XVII. század első felében az addig egyed-uralkodó verses-epika mellett megjelennek az először még gigantikus hosszúságú és kizárólag szórakoztató célzattal megírt regények. (Madeleine de Scudéry "A nagy Kyrosz" c. műve pl. 13 000 oldal.) Mivel a regény megszületése nemcsak egy új műfaj, hanem egyben egy új világszemlélet kifejezője is volt, már kezdettől fogva számos támadás érte, különösen jezsuita részről. Charles Porée jezsuita atya például így ír: "A törvény gondoskodik arról, hogy senki se ártson másoknak, akármi módon tenné is azt. Miért nem ügyel ugyanakkor arra, hogy ne írjanak olyan könyveket, melyek azáltal okoznak kárt, hogy megzavarják az emberek fejét és megrontják a szívüket?" A korabeli cenzúrahivatal "megfogadta" Porée atya tanácsait: egyáltalán nem engedett megjelenni olyan könyveket, melyek a monarchiát nyíltan támadták, s általában a regények megjelenését külön engedélyeztetni kellett. Többek között ennek a gyakorlatnak volt köszönhető, hogy a regényírók regényeiket nagyrészt külföldön adták ki, másrészt a "regényíroságot" mint státust el sem fogadták, magukat talált levelek, naplók pusztá összegyűjtőinek, kiadó-jának, esetleg fordítójának tüntették föl. Ezek a praktikák persze a kor egyetlen olvasóját sem tévesztették meg, s egy-egy, a hatalmat vagy a hatalmon levő személyeket nyíltabban bíráló író sorra a Bastille-ba vagy a vincennes-i börtönbe zártak.

Pelle könyvének egyik legjobban megírt fejezete a XVIII. század egyik reprezentatív regényének, Rousseau az Új Héloïse c. művének elemzése. Már maga az a tény is meglepő, hogy Rousseau, a korabeli színház és regény szenvedélyes ellensége, regényírásba fog. Az az ember írja a XVIII. századi Franciaország talán legnagyobb hatású regényét, aki szerint a művészetek "virágfüzerekkel borítják az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt az érzést, hogy szabadnak születtek, megszerettetik velük a rabszolgaságot, és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni." (103.o.)



Nem véletlen, hogy az Emilben 14 éves koráig nem ad könyvet Emil kezébe. Az ellentmondás úgy oldódik meg, hogy Rousseau irodalom iránti ellenszenvé főleg a XVIII. század elején elburjánzó libertinus regények ellen szól, melyek az irodalom — korábban magas — "presztízsét" lerontják, olyannyira, hogy a legtöbb regényíró maga is szégyenletesnek tartja ezt a tevékenységet. A libertinus regények "züllött" erkölcsisége alapvetően szemben áll a fölvilágosítók azon esztétikai elvével és gyakorlatával, amely a regény föladatának azt jelöli ki, hogy erkölcsi eszményeket állítson az olvasó elé, vagyis a regényolvasásból az olvasónak erkölcsi haszna legyen. A fönti, általánosan elfogadott esztétikai követelményeket az Új Héloïse teljes mértékben kielégíti, amit a regény óriási sikere is bizonyít: 1760 és 1800 között hatvan kiadást ért meg. A polgári ízlés terjedésére jellemző, hogy ez az alapvetően polgári regény oly mértékben megnyerte az arisztokrata olvasók tetszését, hogy 1780-ban a királyi udvar Mária Antoinette-tal együtt Ermenonville-be látogatott. Amennyire megnyerte az olvasók széles tömegének tetszését az Új Héloïse, olyan fanyalgást váltott ki az enciklopedisták körében, akik közül sokan a személyeskedésig menően támadták a művet és szerzőjét. Ez a támadás nemcsak a mű sokak által negédesnek tartott stílusának, s nem is pusztán azon — már a kortársak által észrevett — ténynek szólt, hogy a szereplők sokszor csak az író szócsövei, filozófiai, nevelési stb. nézeteknek pusztá kifejezői, ahogy Madame d'Épinay írja: "mindig a szerző beszél". (381. o.) A regény ugyanis nyilvánvalóvá tette, hogy Rousseau korántsem osztja az enciklopedisták hitét az ész mindenhatóságában, hogy nemcsak művészi, stiláris, de jelentős ideológiai különbségek is vannak Rousseau és az enciklopedisták között. Pelle János fölhívja a figyelmet arra a párhuzamra is, amely az Emil és az Új Héloïse között található: mindkét regény azt a tételt illusztrálja: hagyni kell a gyermeket (a nép is az), hogy gyermek legyen, hogy megfelelő korlátok között, finom, óvatos irányítással, de megvalósíthassa önmagát. Ez Rousseau nevelési eszménye, és társadalomutópiájában is ezt az eszményt érvényesíti.

A század másik kiemelkedő regénye Choderlos de Laclos Veszedelmes viszonyok c. műve, mely 1782-ben jelent meg, de 1815 és 1875 között a regény indexen volt, "erotikus és erkölcstelen" tartalma miatt. A regény mondanivalója valóban ellentmondásos, a Jó és a Gonosz, az Erény és a Bűn megdicsőülésének egyaránt fölfogható, nem véletlen, hogy Sade márki úgy érezte: ezt ő is írhatta volna. A mű az arisztokrácia hanyatlását az arisztokrácia szemszögéből mutatja be, vagyis a libertinage oldaláról. A regény libertinusai fölismerek a polgári szentimentalizmus eszményei és az egyéni érdek

valósága közötti ellentmondást, azt, hogy valójában a polgárságot az utóbbi irányítja — még ha ennek ők maguk nincsenek is tudatában —, hogy a cilyen-erkölcs megvalósíthatatlan, pusztá máz, mely alól minduntalan előbukkannak a velük ellentétes, önző, kíméletlen egyéni érdekek. A libertinusokat a hideg, számító racionalitás jellemzi, a bármiféle eszközt fölhasználó kíméletlen célratörés, a képmutatás, és az a hit, hogy az emberek korlátlanul manipulálhatók.

Pelle János könyvének utolsó fejezete Sade márki ma sokat vitatott életművét elemzi. Az utókor sommás véleményét fogalmazza meg Simone de Beauvoir: "Még csodálói is készségesen elismerik, hogy életművének legnagyobb része olvashatatlan, s filozófiája csak azért rugaszkodik el a banalitásoktól, hogy elmerüljön a következtelenségekben. Ami a bennük ábrázolt bűnöket illeti, nem lepnek meg eredetiségükkel; ezen a területen Sade semmi újat nem talált ki, s tömegével lehetne idézni pszichiátriai könyvekben található eseteket, melyek éppoly különösek, mint az övéi. Valójában sem íróként, sem szexuális eltévelyedétként nem hívja föl magára a figyelmet: maga az a viszony érdekes, melyet e két aspektus között teremtett." (Vö. 469. o.) Sade a szentimentális erkölcs elleni — a libertinus irodalomban rendszeresen előforduló — támadásokat a legvégletesebb formában viszi tovább, s támaszkodva az enciklopedisták materializmusára, megalkotja a természet egy sajátos képét; egy olyan természetét, mely ugyan "közömbös", mégis, a bűn inkább kedvére való, mint az erény. A természetes élet Sade-nál a bűnös élet, a végletesen erkölcstelen élet, mások megalázása, pusztá tárgyá váló degradálása. Sade világa szigorúan kettéosztott: nála vagy úr valaki vagy szolga, vagy elnyomó vagy elnyomott, vagy megalázó vagy megalázott. Az önzést, az egoizmust hirdető materialistákon annyiban lép túl, hogy nála az egyén boldogsága csak mások boldogtalansága árán, az egyén jóléte csak mások szenvedései árán valósítható meg. Radikálisan leszámol tehát az "értelmes önzés" elméletével. Pelle meggyőzően mutatja ki, hogy a márki műveiben a tőkés rendszer kíméletlen, profitcentrikus racionalizmusa kerül megfogalmazásra, csak Sade-nál a profitot a kény helyettesíti, a gazdasági kizsákmányolást pedig a szexuális kizsákmányolás. Sade libertinus hősei éppoly gondosan, kínos precizitással készítik elő orgiáikat, ahogy a tőkés vállalkozó üzleti tranzakcióit. Az orgia résztvevői éppúgy minimalizálják a "holtidőt" és optimalizálják a nyereséget (a kény), ahogy ezt egy gyártulajdonos teszi a termelés megszervezésekor. Ahogy Pelle János írja: "A Sade által leírt orgiák nem annyira a fülledt légkörű budoárok, mint inkább a női és gyermekmunkát napi 14—16 órában igénybe vevő gyárak légkörét idézik." (486. o.)

Vagyis itt Sade — igaz, nagyon sajátos módon — a jóformán még meg sem született kapitalista elidegenedést ragadja meg, melynek szimbóluma a minden érzéstől, szerelemtől mentes pusztá szexualitás, mint öncél. Ő azonban ezt a folyamatot nem elítéli, hanem helyesli, nem megszüntetni akarja ezt az állapotot, hanem kozmikus méretűvé fokozni, hősei nem rosszul érzik magukat ebben a világban, hanem kiteljesedésüket, fölszabadulásukat élik meg benne.

A kötet utolsó tanulmánya gondolatilag már átvezet a XIX. századba. Nem véletlen, hogy ez a század az, amely Sade műveit újból fölfedezi, hisz számos olyan új ideológiai és művészeti irányzat is ekkor jelenik meg, amely az emberi kiteljesedést nem a nembeliség megvalósításában, hanem — Sade-hoz hasonlóan — annak teljes megszüntetésében látja. Az igazi, önmegvalósító emberi élet a partikularitásba süllyedt életet jelenti (pl. Gide-nél), illetve az igazi fölszabadulást, a szexuális fölszabadulást (pl. a neofreudista Wilhelm Reichnél). Sade gondolatai tehát sokféle formában élnek tovább, érdeme mégis inkább az, hogy — mint a szerző írja — "/.../ kijelölte az emberi szellem egyik lehetséges zsákutcáját, márpedig századunkban ez sem tartozik a lebecsülendő teljesítmények közé". (494. o.)

## A TÁRSADALOM TUDOMÁNYÁTÓL AZ EMBERISÉG VALLÁSÁIG\*

H. Szabó Sára

Jelen munkáját a szerző előző könyve folytatásának tekinti: "A monográfia — írja — szerves folytatása az 1977-ben megjelent Claude-Henri de Saint-Simon. A XIX. sz. politikai gondolkodásának történetéből c. munkának." (11. o.) A szerző ebben a műben Auguste Comte tizenkét tanulmányát tekinti át, bemutatva a comte-i fizikai, szociológiai és esztétikai korszaknak megfelelő pozitivistá filozófiai rendszer kialakulását. Zsigmond László a legszükségesebb mértékű kommentálásra szorítkozva tárja az olvasó elé a művek eredeti gondolatrendszerét az első, 1819-es tanulmánytól, Séparation générale entre les opinions et les désirs kezdve a Philosophie Positive, valamint a Politique positive kötetein át az utolsóig, a Synthèse subjective-ig.

A szerző a terjedelmes tanulmánykötetek ismertetése során, mértéktartó határozottsággal, azt a célt tűzi maga elé — az előszóban írottak szerint

\*Zsigmond László: Auguste Comte, Akadémiai, Budapest 1984, 457 oldal.

—, hogy választ adjon arra, a comte-i pozitívizmust kutatók számára izgalmas kérdésre, hogy "miként és miért vált a társadalom tudománya az emberiség vallásává". (11. o.) Azaz: hogyan kapott a gazdasági és társadalmi tényezők hatására a pozitívista filozófia vallási színezetet?

A francia utópista szocializmus nagy alakja, Saint-Simon, valamint egykori tanítványa és titkára, Auguste Comte kapcsolatát a szerző Comte levelei és nézetei alapján mutatja be. Engels Comte-ről alkotott véleményét Zsigmond László — a tények alapos ismeretében — nem tekinti elégséges alapnak e kapcsolat megítéléséhez. A szerző megállapítása szerint Saint-Simon mintegy fiaként kezelte az akkor huszadik életévébe lépő, rendkívül tehetséges munkatársát, aki 1817—1824 között titkára volt (75. o.). A kettőjük közötti nézeteltérés 1822-ben, a Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société c. tanulmány kiadásának aláírásakor robbant ki. A szerző jól érzékelteti mester és tanítvány, bizonyos nézetazonosságon túli alapvető véleménykülönbségeit, amelyekből kitűnik, hogy szakításuk előbb vagy utóbb mindenképpen bekövetkezett volna. Más véleményen voltak — többek között — a társadalom újjászervezésének kérdésében. Auguste Comte szerint a társadalom újjászervezésére még nem érkezett el az idő, egyelőre még tudományos föltárómunkára van szükség, és a terv csak a pozitív tudomány birtokában, a tudósok vezetésével lesz majd megvalósítható.

A monográfia Auguste Comte életét és munkásságát valóban kimerítő alaposággal idézi föl. Az értekezések a megírás eredeti sorrendjében kerülnek tárgyalásra a kor, a forradalmak utáni francia restauráció bemutatásának kíséretében. A könyv olvasása során, Comte levelezésének és kora politikai életének tükrében, világossá válnak az értekezések megírásának mozgatórugói, s a pozitívista művek korabeli fogadtatásáról és értékeléséről is hiteles képet kapunk. Az olvasó számára a comte-i pozitívizmus "színeváltozása", vagyis a társadalom tudományának az emberiség vallásává válása végül is szükségszerűnek mutatkozik. A monográfia Auguste Comte életművének első, átfogó, magyar nyelvű bemutatása és értékelése. Különleges jelentőségű a pozitívizmussal foglalkozó irodalom bemutatása: a könyv 10 oldalra terjedő bibliográfiája a téma kutatóinak érdeklődésére is számot tarthat.

## EGY FILOZÓFIAI ODISSZEA ISMERETLEN ÁLLOMÁSAI\*

Laki János

Ernst Cassirer röviddel halála előtt, a Yale Egyetem filozófiai klubjában, C. W. Hendel visszaemlékezése szerint, életét "hosszú odisszeaként" jellemezte, melynek során egyik egyetemről a másikra, egyik országból a másikba, s végül egyik kontinensről a másikra úzte őt a sors. (Lásd a The Philosophy of Ernst Cassirer c. kötetben, New York 1949, 56. o.) A földrajzi vándorlás közben azonban bejárta az emberi kultúra legkülönbözőbb tartományait is, a matematika, fizika és tudományelmélet birodalmaitól egészen a mítosz és a politika kevésbé ismert vidékeiig, s bolyongásairól mintegy 125 kisebb-nagyobb műben, majd' 12000 oldalon számolt be.

A bibliográfiai adatok első pillantásra azt a benyomást keltik, hogy e szellemi utazás állomásai a lehető legrészletesebben ismertek, s csupán a filológiai alaposság követelményei, nem pedig az értelmezés által megrajzolt térkép fehér foltjai teszik szükségessé a tételek további szaporítását. A számok azonban ezúttal is megtévesztők. Jóllehet a másodlagos bibliográfiák az 1960-as évektől kezdődően bizonyos "áttörést" jeleznek a Cassirer-recepcióban, a valóságos helyzet az, hogy Ernst Cassirer a filozófiai — különösen az európai filozófiai — köztudatban a mai napig is inkább csak lábjegyzetekben, sokat sejtető utalásokban, vagy pedig az életmű meg nem felelő föltárása miatt érzett intellektuális lelkiismeretfurdalásból fakadó szemrehányásokban van jelen.

Különös sors jutott osztályrészül a marburgi iskolából indult gondolkodónak. Az 1933-as kényszerű emigráció a szó szoros értelmében kettétörte pályáját: a kontinensen inkább csak az ezt megelőző időszak írásait fogadják el, míg az ezek autentikusságáról kialakult tudományos közmegegyezés fénytörésében olvasott későbbieket "amerikanizált" változatoknak szeretik látni. Ezt a helyzetet nem csupán az a tény idézte azonban elő, hogy Cassirert személyes tragédiája kiszakította a német nyelvközségből, hanem az a sokszor tapasztalt befogadói kényelmesség is, amely az egyes gondolkodók értelmezésekor előszeretettel ítéli meg a műveket a valamely csoportba vagy iskolába való besorolás segítségével. Cohen-tanítvány szerzőnket a neokan-

\*Ernst Cassirer: Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of E. C. 1935—1945, Ed.: D. P. Verene, Yale University Press, New Haven and London 1979, 304 oldal.

tianizmus marburgi ágának képviselői közé szokás számítani, s ennek következtében munkásságát sokan csak az itt nyert indíttatások kiteljesedésének tartják.

A standard Cassirer-képen a legélénkebb színekkel az ismeret- és tudományelméleti, valamint a logikai problémák vannak ecsetelve, s csak halvány pasztell-árnyalatokban sejlenek föl egy antropológiai-etikai koncepció kontúrjai. A D. P. Verene szerkesztésében most megjelent kötet talán hozzájárulhat egy differenciáltabb megközelítés kialakulásához, mert az itt közölt, 1935 és 1945 között keletkezett esszék és előadások olvastán világosabban bontakozhat ki előttünk az életmű társadalomfilozófiai, etikai, antropológiai, esztétikai és történetfilozófiai perspektívája. De nemcsak a tudományos vizsgálódás nyerhet értékes adatokat és szempontokat e válogatásból, hanem a cassireri gondolatokkal először találkozó, az életműről elképzelést alkotni kívánó olvasó tájékozódását is megkönnyíti ez az összeállítás. Míg a nagy szisztematikus művekre néhol érezhetően ránehezedik a bőkezűen alkalmazott szaktudományos, empirikus bizonyító- és példaanyag, addig ezek a rövid írások jóval lényegretörőbben szerkesztettek, s előadásmódjuk sokszor a hallás útján való befogadás követelményeihez igazodik.

Az egymástól távol eső kultúra-területeket bejáró, s azokat egységes szempontrendszer alapján összekapcsoló szellemi vándorlásról a tartalomjegyzék segít előzetes, globális képet alkotni. A szerkesztő öt nagyobb csoportba rendezte a hagyaték most először publikált írásait: Kultúrfilozófia, Történetfilozófia, Nyelv és művészet, Az állam mítosza, Megismerés és észlelés. A tanulmányok sorát az 1935-ös göteborgi székkfoglaló előadás nyitja ("A filozófia fogalma mint filozófiai probléma"), s az az előadás zárja, amelyen még 1945. április 13-án, halálának reggelén is dolgozott a filozófus ("Megjegyzések a Csoportelmélet és észleletelmélet című tanulmányhoz"). A keletkezés időrendje által megszabott sorrend és a fölbukkanó témák a pálya fővonalának folytatását, s nem valami meglepő, eddig homályban maradt fordulat szenzációját ígérik, mégis, már a címek, az egyes problémák tárgyalásának terjedelmi arányai is bizonyos átrendeződéseket sejtetnek.

Ha van olyan gondolat, amelyhez Ernst Cassirer egész élete során változatlanul ragaszkodott, akkor az az emberi kultúra egységének, az egyes formációk egymásra-épülésének, egymásból való kialakulásának gondolata. Az emberiség mitikus alapzaton nyugvó kultúrája megszakítatlanul, törések és ugrások nélküli folyamatban fejlődik a mind elvontabb, mind általánosabb tudományos formák felé. Az egyes kulturális szférák, "szimbolikus formák"

vizsgálatának alapvető célja mindenkor a "kultúra grammatikájának" rekonstruálása, azoknak az általános "rendezőformáknak" és különös modalitásaiknak föltárása, amelyek segítségével az ember "benyomásainak káoszát" a mítosz, vallás, nyelv, művészet és tudomány koherens egységeivé, a "kultúra kozmoszává" szervezi. W. v. Humboldtnek a nyelvre alkalmazott meghatározását kiterjesztve azt mondhatjuk, hogy a kultúra Cassirer szerint nem ergon, hanem energeia. A kultúrfilozófia tulajdonképpeni föladata a kulturális objektívációt teremtő emberi tudat, a szimbolikus gondolkodás vizsgálata, s ha e vizsgálat indirekt útja az egyes konkrét szaktudományok (nyelvészet, mítosz-, vallás- és tudománytörténet stb.) empirikus eredményeinek számbavételét követeli is meg, az elemzések nem különíthetők el egymástól, egyetlen közös centrumra vonatkoznak. "Végeredményben ugyanaz az ember az, aki a kultúra fejlődése során ezerféle megnyilvánulásban és ezerféle maszkban újra és újra elének toppan" — írja Cassirer svédországi korszakának vége felé (Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1971, 76. o.), s ez a megfogalmazás mutatja talán legvilágosabban, hogy az emberi kultúra vizsgálatát végeredményben nála is a "mi az ember?" kérdése motiválja. Az antropológia és az etika, egyáltalában az emberi szabadság végső kérdései mindig is jelen voltak Cassirer műveiben, de igazán erőteljesen csak az utolsó időszak írásaiban kerülnek előtérbe: ekkor fogalmazódik meg mind határozottabban az a gondolat, hogy a szabadság, az ismeretelméleti és etikai autonómia lehetőség-föltételét az emberi tudat spontán konstituáló tevékenysége, szimbolikus aktivitása jelenti.

A "Történetfilozófia" címen összefoglalt írások Cassirer gondolkodói módszerének egyik jellegzetességére világítanak rá. A történeti és szisztematikus tárgyalásmód nála sohasem válik el élesen; gondolatait mindig beleágyazza a filozófiatörténeti tradícióba, végigköveti problémáinak történetét, és saját megoldását mintegy a fejlődés során kialakult helyes álláspontok továbbviteleként, az időben létrejött igaz megállapítások szintéziseként adja elő. (Az eljárás nem egyedülálló a XX. században: pl. Croce és Collingwood is sokszor ezt az utat választja.) De nem csupán módszertani tekintetben fontosak e csoport darabjai, hanem azért is, mert a történetfilozófiai nézetek elemzéséről adott filozófiatörténeti áttekintés hozzásegíthet Cassirer gondolkodástörténeti elődeinek fölismeréséhez. Említettem már, hogy szerzőnk műveit általában a neokantianizmus felől olvassák, s ennek következtében sokszor eltúlozzák az őt Kanthoz, Cohenhoz és Natorphoz fűző szálak jelentőségét. Természetesen nem teljesen alaptalan Cassirert neokantiánusnak nevezni, de a címkézés ezúttal kettős veszéllyel jár: egy-

részt félő, hogy kiszorul látóterünkől az a — legalábbis a reneszánsztól induló, s az itt elemzett Descartes-on, Vicón, Leibnizen és Hegelen keresztül W. v. Humboldtig ívelő — filozófiatörténeti vonulat, amelyhez tartozónak nem csupán hitte és vallotta magát Cassirer, hanem amelytől valóban értékes indíttatásokat is nyert; másrészt könnyen eshetünk abba a hibába (s Cassirer mellőzöttsége mutatja, hogy ez sajnos nem csupán lehetőség), hogy szerzőnket egy a XX. században már kissé anakronisztikus irányzat utolsó mohikánjának tekintve ne vegyük észre "idejétmúlt" gondolatainak pl. a funkcionális kultúrantropológiával (Malinowski), a strukturalista nyelvészettel (a Prágai Iskola és elsősorban Jakobson), az amerikai neohumboldtianizmussal (Sapir), és a század olyan, modernebbnek érzett alkotóival, mint Husserl vagy Wittgenstein, való kapcsolatait.

A nyelvről és a művészetéről szóló blokk már témaválasztásával is jelzi, hogy Cassirer semmiképpen sem tekinthető ortodox neokantiánusnak. Az a tény, hogy gondolkodásának horizontján fölbukkan a nyelv, már önmagában is a kantianus filozófiának legalábbis egyfajta kiterjesztésére, vagy még inkább "transzformációjára" utal. Ráadásul Cassirer számára a filozófiai nyelvelmélet egyáltalán nem akcidentális jelentőségű, hiszen kultúrfilozófiája mind tartalmi, mind metodológiai tekintetben a nyelvre épül. A "szellemi lét fókuszában álló" nyelv (vö.: Philosophie der symbolischen Formen, I. Die Sprache, Darmstadt 1977, 122. o.) az összes kultúraterület erősít és elemeit tartalmazza, elemzése tehát már csak ezért is paradigmaticus jelentőségű. Másfelől a kultúra különböző szektorai "szimbolikus univerzumok", azaz jelentéseket érzéki jelek segítségével kifejező nyelvek, s így a kultúrfilozófia (Saussure elgondolásához hasonlóan) valójában nem más, mint szemiológia.

A (filozófia-) történetírás jól ismert csapdája, hogy a kutató előzetes elvárásokkal, előítéletekkel közeledik anyagához, s egyes momentumok jelentőségét — önmaga számára is észrevétlenül — eltúlozza, másokat pedig akaratlanul is perifériára szorít. Az 1946-ban megjelent "The Myth of the State" című művet sokan a mai napig is mintegy mellékterméknek, a politikával jóformán sohasem foglalkozó Cassirer — baráti unszolásra írt, s a szokásos alaposág és a problémátörténeti megközelítés miatt könyvvé duzzadt, de az életmű főáramába mégsem tartozó — levegőben lógó alkotásának tartják. A publikálatlan anyagból most megjelent három esszé ("Filozófia és politika", "A zsidóság és a modern politikai mítoszok", "Modern politikai mítoszaink technikája") azonban megmutatja, hogy Cassirer komolyan foglalkozott a politikai gondolkodás torzulásainak kérdésével, bár sajnos csak jelzi, hogy



ezen a ponton új terület felé nyílt út. Mint felesége életrajzából tudjuk, Cassirer élete utolsó két évében fordult a politikai mítoszok természetének, a mítoszképzés mechanizmusának problémája felé. Az itt kifejtett gondolatok mégsem teljesen előzmény-nélküliek, hiszen a mitikus gondolkodással, a mítosszal mint önálló kulturális formációval korábbi művei behatóan foglalkoztak. (Vö. pl. Philosophie der symbolischen Formen, II. Das mytische Denken, Darmstadt 1977; továbbá "Die Begriffsform im mytischen Denken" és "Sprache und Mythos"; in: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1956, 1–71, ill. 71–169. o.) Éppen a korábbi fölfedezések teremtettek lehetőséget arra, hogy fölismerje a politikai stratégia és taktika XX. századi, szorongató átalakulását, a racionalitás háttérbe szorulását, a mítosz mágikus erőinek színrelépését, a szándékos politikai manipuláció uralkodóvá-válását. A mitikus gondolkodás alapjellemezőjének Cassirer mindig is azt látta, hogy elsődlegesen nem magyarázatra, nem a világ valamilyen reprezentálására, hanem hatások kiváltására, érzelmek fölkeltésére törekszik. E cél érdekében alakul át Cassirer szerint a hagyományos politikai vezető, és ölti külsődlegesen magára egy irracionális és misztikus vallás papjának jelmezét, miközben céljait nagyon is racionális kalkulálással próbálja elérni. A század "Führer"-jei, ismeri föl Cassirer, egyszerre "homo magus"-ok és "homo faber"-ek, s az egymást kizáró szerepek ezen egyesítése önmagában is szimbolikusan jelezheti mintegy a racionalitás felé haladó kulturális folyamatban bekövetkezett törést.

A zárótöredék az 1938-as "Le concept de groupe et la théorie de la perception"-hoz, s egyben az életmű nyitányához, az ismeretelméleti problematikához kanyarodik vissza, s Poincaré nyomán az észlelés pszichológiai és a csoport matematikai fogalmát hozza kapcsolatba egymással. A Gestalt-pszichológia egyes megfigyeléseire és az észlelési konstancia jelenségére támaszkodó gondolatok azonban nem csupán a szenzualizmussal és az érzet-adat elmélettel szemben fölhozott érvek miatt jelentősek, hanem azért is, mert — az "első általános"-ról, a kategoriális tárgyészlelésről, a természetes és mesterséges szimbolika összefüggéseiről, egyáltalában a "szimbolikus pregnanciáról" mint antropológiai alapsajátosságról korábban írottakkal összekapcsolva — az egész cassireri filozófiának új irányból való megközelítését teszik lehetővé.

Mint a kötet szerkesztője alapos bevezető tanulmányában figyelmeztet, a gondolkodók kiadatlan műveivel való találkozásnak mindig megvan az a veszélye, hogy az olvasó vagy túl-, vagy alábecsüli ezek fontosságát. Miben lát-

hatjuk, a főbb témák rövid áttekintése után, D. P. Verene összeállításának jelentőségét? Nem hiszem, hogy e most először publikált írások egy csapásra érvénytelenítenék vagy meghaladottá tennék az eddig keletkezett (egyébként nem túlságosan gazdag) Cassirer-irodalmat, de bizonyos, hogy szemmel láthatóvá teszik a filozófus gondolati fejlődését, az életműnek új területekre való kiterjeszkedését, a hangsúlyok bizonyos átrendeződését, és — föltárva a Svédországban, illetve az Egyesült Államokban keletkezett művek háttérének egyes részleteit — szükségessé teszik az interpretáció finomítását és árnyalását. A mindig szükséges újragondolás igényének fölkelte mellett a Symbol, Myth and Culture c. kötetben adott válogatás legnagyobb érdeme az lehet, hogy a súlypontokat kizárólag a németországi periódusra helyező kutatás figyelmét az 1933-at követő tizenkét esztendőre irányítja, hozzájárulva ezzel a Cassirer-interpretációt jellemző sajátos "egyensúlyzavar" megszűnéséhez.

ÉLETMŰD ÉS GONDOLAT EGYSÉGE.  
TANULMÁNYKÖTET LUDWIG WITTGENSTEINRŐL\*

Kerékyártó P. István

Wittgenstein több mint harminc éve nem tiltakozhat műveinek, jegyzeteinek, kéziratának kiadása és gondolatainak értelmezése ellen — ahogy azt életében oly gyakran tette. Kora úgy sem értheti meg őt, illetve a nyugati civilizáció talaján álló ember számára idegen kell hogy legyen az ő gondolatrendszere — mondotta többször. Talán majd az értőbb utókor — vethetnének ellent —, de ő ez ügyben, ha lehet, még szkeptikusabb volt. Jegyzeteinek, előadásainak jelentős részét nem szánta kiadásra, s ezek most mégis sorra jelennek meg. Halálakor kéziratkötegek sorát, s számtalan előadásának mások által lejegyzett szövegét hagyta hátra. Megtehetette volna — ha valóban teljesen hatástalannak ítéli tudósi tevékenységét —, hogy fölhagy a tanítással és az írással (ezt meg is kísérelte), de mégis újra visszatért ehhez az életformához, s ezzel implicite vállalta az iskolaalapítás minden következményét. Így tehát törvényszerű, hogy — a mester eredeti szándéka ellenére vagy sem — a tanítványok népes iskolája jött létre; általa, illetve róla

\*Wittgenstein's geistige Erscheinung, Ludwig Wittgenstein: Schriften, Beiheft 3., Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1979, 116 oldal.

írt tanulmányok tömege jelenik meg, s konferenciák tucatjain kísérlik meg műveit és gondolatait értelmezni.

Ezen értelmezésekre egy időben az volt a jellemző, hogy az egyes alkotói periódusokat elemezték. Most azonban — majd harminc évvel halála után — fölbukkannak azok a művek is, amelyek Wittgenstein gondolkodói attitűdjét vizsgálják, tehát azt, ami ebben a majd négy évtizedet átfogó életműben közös. Egy 1977-ben, Tübingenben tartott szimpózium előadásaiból válogat pl. a Suhrkamp kiadónál megjelent kötet, amelyet a Wittgenstein életművét átfogó sorozat mellékleteként adtak ki. A kötet szerzői: Antony Kenny, Rush Rhees, Brian McGuinness, Nyíri Kristóf és Georg Henrik von Wright kísérletet tettek egyrészt a már említett gondolkodói attitűd fölvázolására, másrészt arra, hogy elhelyezzék ezt a különös életművet a filozófia történetében. Elsősorban az foglalkoztatja a kötet szerzőit, hogy milyen szellemi hatások érték Wittgensteint, s ő maga hogyan hatott a XX. századi filozófia fejlődésére.

"Wittgenstein a filozófiáról" címmel Kenny arról ír, hogy a filozofálás lényegének — látszólag igen különös — wittgensteini fölfogása valójában sok rokonságot mutat korábbi filozófiai iskolák fölfogásával. Wittgenstein látszólagos Freud-ellenességéről McGuinness azt mutatja ki, hogy az valójában ambivalens viszony; Freud igen jelentős hatást gyakorolt elméletére. Az újkonzervativizmus elméletellenes doktrínája is nagyban befolyásolta Wittgenstein munkásságát, bizonyítja Nyíri Kristóf; végül von Wright szintén azt fontolgatja, hogy kikre hatott Wittgenstein és kik hatottak őrá, s a XX. századi civilizáció elutasításában igen konkrét Spengler-hatásokat mutat ki. Így a kötetet végigolvasva kezd kirajzolódni a kép arról a bonyolult gyökérről, mellyel Wittgenstein filozófiája kora szellemi áramlataiba kapaszkodik.

Ha gondolkodói alkatát akarjuk megérteni, az egyik első és leglényegesebb kérdés, hogy mit is ért Wittgenstein egyáltalán filozófián. A kötet első tanulmányában ennek próbál utánajárni A. Kenny. Szerinte Wittgenstein látszólag két homlokegyenest ellentétes fölfogást képvisel a filozófia lényegéről. Egyrészt a filozófiát egy orvosi technikához hasonlítja — ez lehet "sebészi" vagy pszichoterápiás gyógyítás —, másrészt úgy is említi a filozófiát, mintha átfogó megértést adhatna, olyan nézőpontot, melyről a világ világosan áttekinthető. Wittgenstein a sebész-filozófus által vizsgált "betegségről" így ír: "A filozófia eredményei egyszerű értelmetlenségek és daganatok felfedései, amelyeket az értelem a nyelv határába ütközve

szerezett." (Philosophische Untersuchungen, 119. §.) Mire irányul mármost ez a filozofálás, mint orvoslás, Kenny szerint? Egyrészt ezen "értelmi dagاناتok" kimutatására — mely a nyelvvel való visszaélés leleplezése által válik lehetségessé —, másrészt ezen daganatok eltávolítására. Ezt maga Wittgenstein is elismeri (lásd pl. a Philosophische Untersuchungen 118. §-át, ahol légvárak lerombolásának tartja saját tevékenységét). Még a harmincas években keletkezett kéziratában is így ír: "Mindaz, amit a filozófia tenni tud, bálványok szétrombolása. És ez azt jelenti, hogy semmi újat nem alkot." (Vö. a von Wright által közzétett kéziratot a Philosophical Review, 1969. évfolyamában.) A wittgensteini filozofálás pszichoterápiával való hasonlóságát Kenny a következőkben látja: a hagyományos filozófia hemzseg a latensen elrejtett értelmetlenségektől, ezek explicitté tétele a filozófus részéről igen hasonló a freudi szellemben dolgozó pszichoanalitikus munkájához, aki az elnyomott érzelmeket igyekszik explicitté tenni; ez a tevékenység sem más azonban, mint az előző, ez is az értelmetlenségek eltávolítása, tehát rombolás.

Hogyan lehet mármost ezt a romboló filozofálást összeegyeztetni Wittgenstein életművének építő mozzanataival, a már említett "átfogó megértést" eredményező gondolkodói tevékenységgel — veti föl a kérdést Kenny. A kérdés megválaszolása előtt egy példával igyekszik érzékeltetni, hogy szerinte hogyan érthette Wittgenstein a világ áttetszővé-tételét. Amikor megkíséreljük áttetszővé tenni világunkat, akkor hasonlóan járunk el ahhoz, mint amikor egy szabályok-nélküli társadalomban rendet csinálunk. Tegyük föl, hogy egy ilyen társadalomban léteznek ugyan szabályok, amiket be is tartanak, csak hogy erről kimondott intézkedések nincsenek. Tanácskozásaikon van, akit elnöknek, van, akit titkárnak tartanak, de az elnök nem ül az asztalfőn, s mellette nem szorgoskodik a titkár — ezekről a szokásos formásgokról tehát nem ismerhetők föl. Mi most mindenkit a megfelelő helyre ültetünk: a filozófus építő föladata ugyanis egy rend helyreállítása, amely a világot átláthatóvá teszi. Ennyiben, Kenny szerint, Wittgenstein elismeri a filozófia "lényegét kutató" szerepét, azonban korántsem abban az értelemben, ahogy ezt a metafizika teszi, mely szerint a lényeg valami olyan, mely az emberi szem elől elrejtve, a dolog mélyén rejtőzik. Wittgenstein szerint éppen ellenkezőleg, a lényeg "/.../ valami olyan, ami már nyitottan fekszik, ami a rendezés által vált áttekinthetővé". (Philosophische Untersuchungen, 92. §.) És itt térhetünk vissza Kenny eredeti kérdéséhez: hogyan fér össze a terápiai tevékenység a világ áttekinthetővé-tételével? Az eddigiekből is kide-

rül, hogy "az áttekinthetőség, amit elértünk, nem eredményezi egy egészen új módját megértésünknek, a keresztül-értés csupán a filozófiai problémákat távolítja el". (17. o.) A terápia lényege tehát a világ áttekinthetővé-tétele, a légvárák lerombolása révén.

Kenny szerint a filozofálás ilyen fölfogása ad magyarázatot arra a furcsa wittgensteini megállapításra, hogy ő a filozófiát bármikor abba tudja hagyni. Ez abból következik, hogy ő a filozófiát nem tekinti minden egyéb tudás alapjának. Számára teljesen idegen Descartes tudományfájának gyökérfunkciójú filozófiája. A Descartes-típusú gondolkodók szorgos gyökérgondozásai azzal a következménnyel járnak, hogy amíg nem eléggé szilárd a gyökérszet, addig nem nőhet nagyra a tudományfa — így ezek vég nélküli kertészkedéshez fognak. Wittgenstein ezzel szemben úgy érzi, hogy példái zuhatagát bárhol abbahagyhatja, hiszen semmiféle alapozási céljai nincsenek vele. "A filozófia nem 'meta-valami', azaz nem tudomány, amely egy területet, mint egészét kutat és ennek alapot ad." (19. o.) És ezzel a fő kérdéshez értünk Kenny szerint: ha a filozófia csupán filozófiai téveszméktől szabadít meg bennünket, akkor miért kell ezzel egyáltalán foglalkozni? Miért nem egyszerűbb kiadni a jelszót: Ne foglalkozz filozófiai problémákkal, akkor az ezek okozta hibák gyógyítására sem lesz szükség! A Philosophische Untersuchungenban így ír Wittgenstein: "Mi a célod a filozófiában? — A légynek kivezető utat mutatni a légyfogóból." (309. §.) Ryle erre szellemesen azt mondta: Mit mulasztott akkor az a légy, amelyik soha nem volt légyfogó foglya? Kenny elemzéséből kiderül azonban, hogy Wittgenstein fölfogása szerint ilyen legyek nincsenek: minden emberben benne rejlik a filozófus. "A filozófia olyan eszköz, amelynek használata csak a filozófusok és a bennük rejlő filozófus ellen szolgál." (Lásd a von Wright-féle kéziratot.) De vajon miért van meg mindenkiben a filozófus? — kérdezhetnénk. Wittgenstein válasza erre (vö. uo.) az, hogy a filozófia — a rossz filozófia — nyelvünkbe ágyazódott: "Nyelvünkben egy egész mitológia van lerakva." Az "eredendő bűn" tehát a nyelv — mindannyiunknak közös — öröksége, s ennek bizonyos fajta használata rossz filozófiához: metafizikához vezet.

Wittgenstein részéről ez persze nem általában a nyelv elleni támadás. Az ő számára nyilvánvaló volt, hogy a mindennapi életben, a praktikus tevékenységeknél, a nyelv semmiféle gondot nem okoz. A probléma ott jelentkezik, ahol nem praktikus cél vezérel bennünket. Az "idő" semmi gondot nem okoz, amikor a mindennapokban azt kérdezzük: "Mennyi az idő?", s erre választ kapunk. A probléma akkor lép föl, ha azt kérdezzük: "Mi az idő?" Ezeket nevezi Wittgenstein a nyelv "üresjáratainak" (Leerläufen). Kenny frap-

páns analógiája erre a következő: a szívgyöngeségben szenvedő ember nyugodtan élhet a világban (ha pl. könyvelő az illető), de ha csatlakozni kíván a Mount Everest megmászására alakult expedícióhoz, akkor komoly problémái lesznek. Így van ezzel a köznapi ember is, aki praktikus nyelvével az "elmélet csúcsaira" tör. Nyelvünk három hamis síkra csábít bennünket: a misztikus síkra, a hipermisztikusra (vagy teológiaiira) és a tudományosra (vagyis a metafizikus filozófiákéra).

Tanulmánya utolsó részében Kenny egy igen érdekes kérdést vet föl: vajon hogyan ítélte meg Wittgenstein saját munkásságának a tradicionális filozófiához való viszonyát? Világos — írja Kenny —, hogy Wittgenstein meg volt győződve róla, hogy egészen másként űzi a filozófiát, mint elődei. Gyakran a "filozófus" szót valóságos szitokként használja. Azzal vádolja a hagyományos bölcselőt, hogy kettős szerepben tetszeleg: egyrészt, mint az igazságokat kutató tudós, ismereteket vél fölhalmozni, másrészt, mint a művészek, örök értékek létrehozásán fáradozik. Ezzel ahhoz a kérdéshez is elérkeztünk, hogy van-e haladás a filozófiában. Sokan válaszolnak erre azzal — írja Kenny —, hogy a haladás látszólagos, mert a ma bölcselőit sem foglalkoztatják más kérdések, mint például az ókori görög filozófusokat. Kenny szerint Wittgenstein úgy vélte, ez csupán abból ered, hogy a nyelv ma is ugyanazokra a tévedésekre csábítja a gondolkodókat, mint akkor. Annak ellenére azonban, hogy Wittgenstein elhatárolja magát a filozófiai tradíciótól, igazat kell adnunk Kennynek abban, hogy ez az életmű mégis szilárdan kapcsolódik a nagy európai filozófiai hagyományokhoz. Valószínűleg helyesen állapítja meg a szerző, hogy a wittgensteini életmű, a metafizika-ellenesség tekintetében, rokon a Kantéval, a filozófiai szófajtákat differenciálatlanul szemlélő nyelvészek támadását illetően pedig Arisztotelészével. Ahhoz való ragaszkodásában, hogy a filozófia valami olyan, amit mindenkinek magának kell művelnie, és nem tankönyvet, hanem egy sor meditációt kell írni — Descartes-tal való rokonságot fedezhetünk föl; míg a végső általános lényeg tagadásában nyilvánvaló a nominalista hatás, s a sort még folytathatnánk, írja Kenny.

A már említett, nyelvünkben lévő mitológia foglalkoztatja a következő tanulmányban Rhus Rhees-t. A "Wittgenstein a nyelvről és a rítusról" címmel közölt tanulmány jelentős részét Wittgenstein-idézetek alkotják, s úgy érzem, a tényleges, vagy sokszor csak látszólagos ellentétet Rush Rhees nem mindig tisztázza. Valójában összegyűjti azokat a szövegrészeket, ahol Wittgenstein a rítusról ír. Másrészt azokat a nyelvfilozófiai gondolatokat idézi,

amelyekben a nyelvlogika félreértéseit mitológikaként aposztrofálja Wittgenstein. Az előző tanulmány kristálytiszta gondolatmenetétől elkényeztetett olvasó némi csalódással forgatja Rhees — azért persze érdekes — írását. Rhees szerint Wittgenstein különbséget tesz egy jel mágikus fölfogása és logikai fölfogása között: ennek a különbségtételnek a megfogalmazása talán a legérdekesebb része Rhees írásának.

Egy jel logikai fölfogása annyit jelent, hogy a jelet úgy értelmezzük, mint ami egy szisztémához vagy nyelvhez tartozik. A jel funkciójának vizsgálatánál azt a módot kell megfigyelni, ahogyan egy játékban vagy nyelvben alkalmazzák. Egy jelet mágikusan fogunk föl viszont, ha azt hisszük, hogy annak hatása fizikai viszonyulásban, egy bizonyos mozdulatban stb. rejlik. Ez utóbbira hoz Rhees példát Wittgensteintől: "Egy bizonyos téves felfogást jól karakterizálna, ha egy filozófus azt hinné, hogy egy mondatot azért kellett piros színnel nyomtatni, mert a szerző csupán így tudta kifejezni, amit mondani akart." (Von Wright-féle kézirat.) Ez egy jelnek olyan, mágikus fölfogása, amelyhez hasonló tévedésekkel találkozunk a filozófiában.

A nyelv logikai félreértései tehát metafizikához vezetnek, melyek a mágia egyik fajtájához tartoznak. Ezekre a félreértésekre újabb példákat hoz a szerző Wittgensteintől. Ilyen félreértés például az "én órá gondoltam" (ich habe ihn gemeint) kifejezés kötelékként való fölfogása. Pontosabban olyan kötelékként, amely a vélekedő és a vélt között áll fön, s amely minden más kötelék közül egy egészen különleges kötelékfajta. Ehhez igen hasonló a "valakit szidni" kifejezés olyan fölfogása, mintha valaki azt hinné, hogy csak úgy van hatása a szitoknak-átoknak, ha egy bizonyos módon irányítja azt a szidalmazottra. (Pl. a fényképét nézi közben, vagy átszúrja azt egy tűvel, vagy közben a nevét többször kimondja.) Ilyenkor azonban semmiféle kötelék nem keletkezik a szidalmazó és "áldozata" között, ez csak mímélése annak a fizikai kapcsolatnak, mint amilyen például egy pofon adása. A rítusokban általában valamilyen kívánságot ábrázolnak, s "egy kívánság ábrázolása eo ipso teljesülésének ábrázolása". (Synthese, 1967, 273. o.) Ezzel kapcsolatban veti föl Rhees a kérdést, hogy helyesen értelmezik-e általában a kívánság, elvárás, szándék teljesülését. Egy elvárást — mivel még a bekövetkezés előtt fogalmazzák meg — mindig csak általában lehet leírni. A még be nem következett nem ismerem, ennek tényleges képét nem adhatom. Olyan ez, mintha egy almát festenénk le, amely ezen az ágon fog majd nőni — de mi köze ennek a képnek ahhoz az almához, amely ténylegesen megjelenik majd az ágon? A megjelenés pillanatában az én korábbi leírásom vagy festmé-

nyem régi kacattá avul, amelynek le kell köszönnie. "De nem az elvárt teljesül, hanem: ennek érkezése" — mondja Wittgenstein, s ennek félreértése nyelvünk alapvető hibája. Amikor én a bátyám érkezését várom, akkor ezt nem a bátyám teljesíti, hanem megérkezése, s ez a felszínes hasonlóság megtéveszt bennünket (hasonló ez a vélekedés kötelékként való fölfogásához).

Rhees szerint — úgy tűnik — Wittgenstein a nyelvünkben elrejtett mitológiát következetesen támadja, azonban a régi mítoszok rítusait, adott etnikai és kulturális környezetben, nagyra értékeli. Egy nép mítoszait a rákövetkező korok gyakran félreértették. Wittgenstein fölfogásához az a szemlélet áll közel, amely egy nép vagy törzs életéhez tartozónak tekinti a rítust, s a szellemét próbálja megérteni — amelyben gyökerezik —, s nem csupán formai oldalról közelít hozzá. Wittgenstein gyanúja az volt, hogy kora civilizációja az ő gondolatait éppúgy félreérti, mint ezeket az ősi mítoszokat; tehát szellemét értik félre — vonja le a következtetést Rhees.

A Kenny által is vizsgált, Wittgensteinra gyakorolt hatások elemzése foglalkoztatja Brian McGuinness-t is, azonban ő egy gondolkodó, Sigmund Freud hatását tanulmányozza "Freud és Wittgenstein" címmel. A szerzőnek sikerül Wittgensteinnak Freudhoz fűződő, igen ellentmondásos viszonyát meggyőzően értelmezni. Ez az eredmény pedig teljességgel megfelel annak, amit egy ilyen címen írt tanulmánytól az olvasó elvárhat. McGuinness egyrészt — mivel Wittgensteinnak nincs összefüggő műve vagy akár csak jelentősebb terjedelmű mű-részlete, amely Freuddal foglalkozna — Wittgensteinnak néhány, szóban vagy írásban elejtett, Freuddal kapcsolatos megjegyzésére támaszkodik, másrészt az életműből kibontható gondolkodói attitűd Freud szelleméhez való hasonlóságait és különbségeit mutatja föl. Wittgenstein még a negyvenes években is Freud követőjeként jellemzi magát: McGuinness szerint igen valószínű, hogy főleg az első világháború idejéből származó Freud-műveket olvasta, idézi pl. A mindennapi élet pszichopatológiáját és az Álomfejtést is. Ezeknél az olvasmányélményeknél talán még lényegesebb az a hatás — írja McGuinness —, ami őt környezete révén érte. Rokonai, ismerősei köréből többek jártak analízisre Freud professzor rendelőjébe. Egyszer, jogi okokból, neki is alá kellett vetnie magát egy vizsgálatnak, melynek végül is ellenállt, mert az analízist a privát szférába való durva betörésnek érezte. Nővérével gyakran fejtegették maguk is álmaikat: azt mondhatnánk, hogy az álomfejtés metódusa érdekelt igazán. Azt írja erről Wittgenstein, hogy Freudnak az értelmezéseket illetően nagyon ügyesnek kellett lennie, sőt "szellemben gazdagnak".



Ezek a kifejezések McGuinness szerint kritikát rejtenek. Mintha egy képet adna a páciens az orvosának, amely úgy van összehajtogatva, hogy néhol értelmetlen, s az analitikus ezt a képet széthajtogatva fölmutatja az igazi értelmet. Erre a "mutatványra" a páciens így kiált föl: "Igen, ez a megoldás, ez az, amit álmodtam, de hazugság és torzítás nélkül." (Vermischte Bemerkungen, 130. o.) Az teszi ezt megoldássá, hogy a páciens ilyenként ismeri el, s ez igen fontos. McGuinness megfogalmazása szerint, ami mond valamit a betegnek, az jöhet szóba jelentésként. Ez persze veszteséggel is jár, az álom eredeti teljessége és határozatlansága veszendőbe megy: a közös tevékenység sikere érdekében fölládozza azt a páciens. Ezzel egy Freud által javasolt mitológiát fogad el a beteg. Nézzünk egy példát arra, hogy mennyiben mitológia ez Wittgenstein szerint. Az a freudi gondolat, hogy minden félelem a születési trauma későbbi ismétlődése, igen hasonló ahhoz a mitológiához, hogy "miden valami olyanból jön létre, ami igen sok idővel ezelőtt történt". Majdnem olyan ez, mint egy totemre hivatkozni. McGuinness azonnal hozzáteszi ehhez, hogy Freud tanait mitológiának nevezni nem jelenti föltétlenül azt, hogy az ördögösség értelmében tartjuk annak: vannak olyan mítoszok — s ez is az —, amelyek sokat mondanak az embereknek, s nagy előrehaladást jelentenek. Az viszont probléma, ha ezt a mitológiát természet-tudománynak tekintjük. Wittgenstein kritériuma a tudományosság számára az oksági törvények kísérleti megalapozása, ez pedig hiányzik a pszichoanalízisből. (A terápiás eredmény természetesen nem kísérleti bizonyíték.) McGuinness a következő példán mutatja be a pszichoanalízisnek a mitológiával való rokonságát, illetve a tudományos módszertől való eltérését. Vegyük a mindennapok pszichológiájában említett másolómunkában való tévedést. Az elvétel — hogy miért éppen azt a sort írta kétszer a másoló, hogy miért azzal s nem mással helyettesíti a szót, vagy miért épp azt a sort hagyta ki stb. — Freud szerint soha nem véletlen. A véletlentől való ilyen mértékű idegenkedés azonban azzal az ősi szemlélettel rokon, amely szerint mindennek megvan a magyarázata, minden egyaránt jelentős. Így az is, hogy a csata előtt jobb vagy bal felől repülnek elő a madarak, vagy az, hogy milyen csillagkép alatt született valaki stb. Az asztrológiától már csak egy lépés — s máris az előző tanulmányban érintett problémánál vagyunk. A mágia és a rítus nem válik értelmetlenné művelői számára, ha egy tudós a tényleges oksági kapcsolatokban rejlő hiányosságokra rámutat. Ezek egyáltalán nem "hamis" vagy "helyes" tudományos meggyőződéseken alapulnak.

A freudi mitológiának is igen fontos tehát a páciens életét segítő, be-

folyásoló hatása, de ezt tudományként fölfogni nem szabad — állapítja meg McGuinness. Freud ugyanis egy gondolkodás- és beszédformát (életformát) "fedez föl", ami megfelel az egyetemes emberi gondolkodásnak, de nem a tudomány kritériumainak. Ezek után joggal kérdezhetnénk: Milyen alapon nevezte Wittgenstein akkor magát Freud követőjének? A II. világháború után divat volt Wittgenstein munkásságát "terápiás pozitívizmusnak" nevezni. McGuinness szerint helytelen ezt pozitívizmusnak tartani, éppen ellenkezőleg, Wittgensteint egyfajta antipozitívizmus jellemezte. A pozitívizmus hisz a tudomány mindenható erejében, optimista haladáskép jellemzi, Wittgenstein pedig tagadta ezt. Gondoljunk csak a Tractatus-beli részre, ahol arról ír, hogy a tudományos kérdések megoldásával még egyetlen életproblémát sem érintettünk: 6,52; vagy a Philosophische Untersuchungen Nestroytól vett mottójára, mely a haladásról ugyancsak szkeptikusan nyilatkozik. McGuinness szerint Wittgenstein célja a mélyebbre menő megértés volt, s nem valamiféle "haladás". A "terápiás pozitívizmus" kifejezésből azonban a "terápiás" jelző — úgy tűnik — valóban jellemezte filozófiáját, bár magát Wittgensteint a kifejezés bosszantotta: "Ha valaki azt hiszi, hogy a filozófiai problémák vizsgálata a pszichoanalízis egy formája lenne, akkor az úgy gondolkodik, mint egy orvos: 'Ezt azonnal rendbe hozzuk.'" (R. Rhees följegyzéseiből.) A terápiás módszerrel való rokonságot tehát abban az értelemben tagadta, hogy az "ál-mok fölbontása" mintájára a filozófiai problémák fölbontása egy csapásra sikerülhet. A filozófust, ha egy probléma gyötri, egy kifejezés zavarja, akkor olyan kontextust kell találnia, ahol a kifejezés "otthon van", és ha ebben a kontextusban szemléli aztán a kifejezést, akkor nem okoz többé gondot. Itt találunk hasonlóságot Freud módszerével. Az analízisnél valójában nincs egy csapásra itt a jelentés, hanem a beszélgetések folyamatában lép elő; a megértés időben kiszélesedő folyamat, hasonlóan a filozófiai problémák fölbontásához. Wittgenstein tehát Freud követőjének tartja magát azért, mert Freudnál példát talál arra, hogy egy látszólagos jelentéstől hogyan lehet eljutni egy mélyebben fekvő lényegesebb jelentésig; de ugyanakkor arra is fölfigyel, hogy ha nem vigyázunk, ennek kapcsán a mitológia hálójába is belegabalyodhatunk. Végül McGuinness fölveti ezzel kapcsolatban azt a problémát, amitől Wittgenstein valószínűleg a leginkább tartott, hogy vajon életműve nem torkollik-e valamilyen új mitológiába — s erre, úgy tűnik, igenel válaszolhatunk.

A tanulmánykötet negyedik értekezése magyar szerző tollából született: Nyíri Kristóf "Wittgenstein késői munkássága a konzervatívizmus kontextusában" című írásáról van szó. A tanulmány, problémafölvetéseiben, igen alapos

filológiai ismereteiben, új oldalról világítja meg Wittgenstein szellemi arculatát, s ezzel kiegészíti és teljesebbé teszi Kenny, McGuinness és von Wright ez irányú törekvéseit. A tanulmány főbb gondolatai magyarul is olvashatók a Magyar Filozófiai Szemlében (1981/2. sz. 199—234. o., "Wittgenstein 1929—1931: A visszatérés"). A magyar nyelven való hozzáférhetőség indokolja, hogy a tanulmány ismertetésétől e helyütt eltekintsek.

A kötetet Georg Henrik von Wright "Wittgenstein és kora" című írása zárja. A Wittgenstein szellemi arculatának bemutatására tett kísérlet méltó befejezése ez a rövid tanulmány, amely az életművet a XX. századi civilizációhoz való viszonyában vizsgálja. Von Wright szerint Wittgenstein igen erős hatást gyakorolt néhány XX. századi filozófiai áramlatra. A logikai empirizmus Wittgensteint szellemi atyjának tekinti, s az ifjú Wittgenstein a tudományfilozófiára is jelentős hatást gyakorolt. Későbbi gondolataival pedig azt az irányzatot alapította meg, melyet gyakran "Ordinary Language Philosophy"-nak neveznek, s amely főleg Oxfordban virágzott az ötvenes-hatvanas években. Napjainkban is igen jelentős a hatása, bár közvetettebbnek tekinthető, de a nyelv problémái felé fordulás az ő érdeme, s ez napjainkban is jellemzője több iskolának.

Egészen más képet rajzolhatunk meg, ha azt vizsgáljuk, hogy maga Wittgenstein hogyan látta hatását a kortárs gondolkodókra. Tömören fogalmazva: "követői" munkásságában torzítást, félreértést és fertőző zsargonok üresjáratú használatát látta. Von Wright fölteszi a kérdést, hogy e tekintetben valóban olyan egyedülálló-e Wittgenstein helyzete. Vajon nem érezte-e szinte minden jelentős gondolkodó ezt a megnemértettséget korával kapcsolatban? A kérdésre azonban von Wright nem-mel válaszol: Wittgenstein helyzete e tekintetben tényleg egyedülálló, s ezt bizonyítja a továbbiakban. Így ír Wittgenstein: "Semmilyen iskolát nem alapíthatok, mert én tulajdonképpen nem akarom, hogy utánozzanak." (Vermischte Bemerkungen, 116. o.) Nem munkássága folytatását kívánta igazán, hanem annak az életmódnak, civilizációnak, kultúrának a gyökeres megváltozását, mely ellen filozófiájával föllépett.

Ezzel a von Wright által vizsgált három fő kérdés egyikénél vagyunk. Szerinte ugyanis Wittgenstein szellemi arculatának helyes megértéséhez fontos adalékokkal szolgál filozófiájának következő három sajátossága. Wittgenstein szerint: (1) Az egyének meggyőződése, ítéletei, gondolatai elfogadott nyelvjátékokban és társadalmilag szankcionált életmódokban vannak rögzítve. (2) A filozófiai problémák a nyelvjátékok zavaraiából állnak elő és ezzel az életmódok válságára is utalnak. (3) A kultúra hanyatlásának oka a tudományos-technikai civilizáció. — Az első két ismérv — von Wright sze-

rint — a Wittgenstein-irodalomban meglehetősen ismert, ezért a fő hangsúlyt a harmadik sajátosság kibontására helyezi. Abból a gondolatból azonban, hogy a nyelvjáték szabályai az életmódokban rögzítettek, következik az, hogy a filozófiai problémák, melyek a nyelvjáték zavaaraiból állnak elő, végső soron az életmódok zavaaraiból fakadnak. Így már érthető, hogy miért nem kíván követőket Wittgenstein. A szellemi utódok léte azzal jár, hogy az életmód változatlan maradt, s Wittgensteinnak fontosabb az életmód változása, mely a követőkkel együtt szükségtelenné tenné az ő elméletét. "Egy kor betegsége az emberi életmód változása révén gyógyul, és a filozófiai problémák betegségei csak megváltozott gondolkodás és életmód javulása révén változhatnak meg." (Bemerkungen über die Grundlegen der Mathematik, 132. o.) Wittgenstein tudta, hogy a szimptóma legyőzésével — amit a filozófus tehet — a betegséget még nem győzte le, ez az életmódból újratermelődik. A filozófia segít fölismereni a nyelvjátékokban a zavart, körülírja ezek szellemét, esetleg megteremtheti a "békét a gondolatokban", de életmódot tömegesen nem tud változtatni. Wittgenstein "harcban állt" a nyelvvel — ahogy magáról megjegyzi. A tévedések hálójából azonban csak azokat lehet kiszakítani, akik maguk is valamiféle ösztönös lázadással, kielégületlenséggel viseltetnek a nyelvvel és, ezzel összefüggésben, az életforma komplex hálójával szemben, melyet korunk nyugati civilizációja jelent.

Ezzel máris a von Wright által említett harmadik problémánál vagyunk: Wittgensteinnak kora európai-amerikai civilizációjához való viszonyánál. Az előző tanulmányok kapcsán már említettük a haladás látszólagosságáról vallott fölfogását, s a tudományos-technikai haladással szembeni bizalmatlanságot. A tudományos-technikai korszakot Wittgenstein az emberiség "végső szakaszának" nevezte, az ipar és a tudomány összefogásától pedig a békét féltette: "Mert hisz a tudomány és az ipar határozzák meg a háborúkat, legalábbis úgy tűnik." (Vermischte Bemerkungen, 180. o.) Von Wright óva int bennünket attól, hogy "próféciaaként" értelmezzük ezeket a megjegyzéseket. Szerinte Wittgenstein nem jövő-vízióval szolgál, hanem — épp ellenkezőleg — a múlt után sóvárog. "Felhőket nem lehet építeni. Ezért a megálmodott jövő soha nem igaz." (Uo. 84. o.) Az a filozófus, aki így gondolkodik, nemcsak hogy jóslatokat nem tesz, hanem annak a látszatnak sem ül föl, hogy életművének folytatói lesznek. Ez a pesszimista jövő-, helyesebben jelen-kép sok analógiát mutat Spenglernek A Nyugat alkonyában kifejtett gondolataival, s ezt a szellemi rokonságot maga Wittgenstein is elismeri. A következő nevet sorolja föl, amikor arról ír, hogy kik gyakoroltak rá jelentős szellemi

hatást: Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weinger, Spengler, Sraffa. Wittgenstein ezt 1931-ben írta, de von Wright szerint ezt a sort később sem folytatta volna, s valószínű, hogy a fölsorolás a kronológiának is megfelel. A Spengler-hatás erős lehetett, bár helyesebb lenne talán azt mondani (von Wright alapján), hogy nem is a befolyás volt erős, hanem a már kialakult nézeteiben — melyek a nyugati civilizációt érintették — mintegy megerősítette őt Spengler. E nézetek eredeti létrejöttében nyilván jelentős szerepet játszott az, hogy a késői Habsburg-birodalom soknemzetiségű olvasztótégelyéből származott, és bizonyára az is, hogy megélte a kelet-európai zsidóság ellen elkövetett barbarizmust.

A főntebb vizsgált három aspektus azonban szorosan összefügg egymással. Az életmódban gyökerező nyelvjátékok hibái ellen lép föl a filozófus, s ezzel azt a kort is tagadja, amelyből a nyelv és az életmód ezen "rákos dagadatai" fakadnak. Wittgenstein tehát — von Wright szerint — támadta ugyan korát, de annak civilizációjához, szemléletmódjához mégis ezer szállal kötődött.

## ENCIKLOPEDIKUS MARXISTA FILOZÓFIAI SZÓTÁR\*

Pelle József

A szótár közel 2000 címszót (fogalmat és nevet) tartalmaz, melyet 360 szakember, a szakmák legismertebb specialistái dolgoztak ki. A szótár, enciklopedikus jellegének megfelelően, foglalkozik szinte minden diszciplína pontos meghatározásával és történeti leírásával, így a marxista—leninista filozófia, a politikai gazdaságtan, a logika, a pszichológia, az esztétika, az etika, a szociológia, a valláselmélet és valláskritika kérdéseinek kifejtésével. A szótár a Szovjetunióban 150 000 példányban jelent meg, és napok alatt elfogyott, ami azt jelzi, hogy a világnézeti kérdések lexikonszerű földolgozása a szélesebb olvasóközönséget is érdekli.

A kiadvány híven általánosítja és dolgozza föl azokat az eredményeket, amelyeket a szovjet filozófusok az utóbbi 10—15 évben értek. Rugalmasabban, ugyanakkor határozottabbá és pontosabbá vált a filozófiai kérdések meg-

\*Filoszofszkij enciklopedicseskij szlovar'; főszerkesztők: Il'icsev L. F., Fedoszejev P. N., Kovaljov Sz. M., Panov V. G.; Szovjetszkaja enciklopedija, Moszkva 1983, 840 oldal.

világítása, ami annak is köszönhető, hogy bátran nyúltak a természet- és társadalomtudományok eredményeinek földolgozásaihoz és megfelelő következtetéseket vontak le belőlük a filozófia, a marxizmus világnézetére vonatkozóan. Ez vonatkozik olyan tudományok, mint a biológia, a biokémia, a fizika, a pszichológia, a kibernetika stb. esetére is. Ugyancsak jelentős fejlődésről ad számot a szociológiai kérdések árnyalt kidolgozása. Meg kell azonban itt jegyeznünk, hogy e kérdések földolgozásában lehetett volna támaszkodni az egyes szocialista országokban elért eredményekre, valamint a nyugati baloldali szociológusok eredményeire is.

A szótár készítőinek fő módszertani törekvése, hogy a földolgozott fogalmakat a történeti és logikai egységének elve szerint fejtsék ki. Ahol ez következetesen megvalósul, mint pl. a tudomány, a dialektika, a dialektikus materializmus, a materializmus, a történelmi materializmus, az etika, a szociológia meghatározásaiban, ott korszerű kifejtéseket is kapunk. Sajnos, ezt az elvet nem sikerült maradéktalanul megvalósítani pl. a pszichológia vagy az esztétika meghatározásainál, és így egyenetlenségek adódnak az egyes fogalmak mélységi megvilágításában. Kevésbé sikerült továbbá ezt a fontos módszertani elvet egyes filozófusok és filozófiai irányzatok esetében alkalmazni. Sajnos az egyes filozófusok tevékenységének a bemutatása nem mindig elég alapos, van akinél csak objektíven felsorolják a tényeket és a adatokat, de tevékenységüket filozófiatörténeti szempontból egyáltalán nem értékelik, ez a helyzet pl. Lukács esetében is. A szótár érdeme, hogy, címéhez híven, igyekszik átfogni korunk minden lényeges világnézeti problémáját, és tárgyyszerű, tudományos elemző leírást adni róluk. Így pl. meghatározza a korunkban oly gyakran használt "globális" fogalmát, vagy a "tudományos-technikai forradalom" fogalmát, és a belőlük adódó lényeges módszertani következtetéseket is levonja. Viszont, nem tudni miért, nem ad semmiféle meghatározást oly fontos társadalmi fogalomról, mint pl. a modernizáció.

A szótár nem kinyilatkoztat, hanem árnyalt értékeléseket ad a mai polgári ideológiákról. Ugyanakkor bírálható azért, mert az egyes szocialista országok filozófiai, ideológiai életéről nem ad semmiféle értékelést, inkább csak néhány filozófus tevékenységét ismerteti, s ezt is meglehetősen esetlegesen. Jobb lett volna talán, ha nem az egyes filozófusok működését ismerteti elnagyoltan, hanem, az egyes országok szakembereinek bevonásával, az egyes országok eredményeit mutatja be. Nagyon halvány pl. a magyar marxista filozófusok működésének a bemutatása is. Szerepel Hermann István, Lukács György, Lukács József, Mátrai László és Szigeti József munkásságának

ismertetése, életművüknek kronológiai szempontból való objektív fölsorolása, de semmi értékelés, semmi méltatás nincs ezekben a címszavakban. Teljesen érthetetlen, hogy miért nem szerepelnek mások is, így pl. Fogarasi Béla vagy Molnár Erik. Szólni kellett volna néhány szót arról is, hogy Lukács György idősebbkori munkásságával Magyarországon a marxista filozófia reneszánszát indította el.

A szótár közöl olyan általános történelmi ismereteket is, mint a filozófiai szótárak és enciklopédiák megjelenésének helye, éve, címe. (Az első ilyen enciklopédia, Reisch, G.: Margarita philosophica, 1496-ban jelent meg.) Tájékoztatót ad a mű a filozófiai társaságok, iskolák és intézmények keletkezéséről és működésükről. Megemlíti, hogy az első ilyen intézmény mint az ókori platonista Akadémia vált ismertté a filozófusok között, ma pedig már szinte minden országban van filozófiai intézet vagy társaság. Ugyancsak közli a filozófiai folyóiratokra vonatkozó szükséges ismereteket. Szerencsés dolog az is, hogy a filozófiában nemzetközileg használt terminológiai szavakat közli az eredeti nyelveken is, így görögül, latinul, németül, vagyis azon a nyelven, ahonnan az illető terminológia ered. A szótárban az is tükröződik, hogy a szovjet filozófusok között nincs egységes vélemény a tudományfilozófia fogalmát illetően — pedig ennek a fogalomnak a marxista filozófián belül is van pozitív tartalma, s így teljesen fölösleges idézőjelben használni, ahogy a szótár készítői teszik. Helyes egyébként, hogy a szótár tükrözi az egyes kérdésekben föllelhető eltérő véleményeket, ahogyan ezt pl. az ázsiai termelési mód fogalmának a kifejtésénél is teszi. Az olyan tradicionális filozófiai fogalmakat, mint az indukció, a meghatározás, az absztrakció stb. problematikus formában fejt ki a szótár, ami önmagában nem hiba, ha tükrözi az alkotói gondolkodás fejlődésének előrehaladó mozgását. Mindent egybevetve, megítélésünk szerint ez a szótár nemcsak a legújabb marxista filozófiai enciklopédia, hanem egyben a legkorszerűbb összefoglalása is a marxista filozófia mai eredményeinek.

LUKÁCS JÓZSEF  
(1922—1987)

Folyóiratunk hasábjain az utóbbi időben túlságosan is gyakran kényszerültünk nekrológok közlésére. Mert hogy a folyóiratok időnként nekrológokat közöljenek, az végül is a dolgok természetes rendjéhez tartozik: a szakma egy-egy "nagy öregjének" távozása meghatódott emlékezésekre és tiszteletteljes számvetésekre ad illendő alkalmat. A magyar filozófiai életben az utóbbi években bekövetkezett halálesetek legtöbbször azonban nem ilyen volt: a többnyire sajnos tragikusan váratlanul elhunyt személy nem élete alkonyán, szellemi munkálkodásának termését betakarítottan reánk hagyományozva, hanem "teli bőrrönddel" távozott közülünk.

Lukács József, az Akadémia Filozófiai Intézetének igazgatója, a budapesti Eötvös Tudományegyetem Filozófia II. Tanszékének professzora, a "Világosság" c. folyóirat főszerkesztője — hogy csupán három legfontosabb közéleti funkciójára utaljunk — mindössze 65 éves volt, amikor mindannyiunk számára megdöbbentő, hirtelen véletlenszerűséggel, mondhatni egyik pillanatról a másikra meghalt. A halálnak ez a katasztrófa-hirtelensége csak még élesebb fényben mutatja meg az űrt, mely mögötte maradt. E hatvanöt év munkálkodásának ez eredményeit szomorú tisztünk itt mérlegre tenni.

Lukács József nem filozófusnak készült. Amikor a fölszabadulást követően — érettségije után öt évvel — megkezdhette egyetemi tanulmányait, az orvostudományi egyetemre iratkozott be. Pályaválasztási szándékában és későbbi tevékenységében csak az emberi gesztus közös: hasznára lenni embertársainak, az emberi közösségnek. Ez a gesztus jelentkezik a továbbiakban a különféle ifjúsági szervezetekben és sajtóorgánumokban végzett munkában is. Csak 1949-től kezd filozófiával foglalkozni, csak 1953 után lesz funkciója a filozófiai életben, a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat filozófiai szakosztályának titkáráként. És a filozófiai "ismeretterjesztést" azután élete végéig főfeladatának tekinti, mint újságszerkesztő és mint professzor egyaránt.



Amikor az ötvenes—hatvanas évek fordulóján új szellem kezd érvényesülni ideológiai életünkben, Lukács József tevékeny résztvevője lesz e fordulat kibontakoztatásának. 1958-tól a "Valóság", 1960-tól a "Világosság" felelős szerkesztője, 1967-től ez utóbbi főszerkesztője. Mindazok, akik figyelemmel kísérték a folyóirat írásait, tisztában vannak vele, mennyit köszönhet a magyar olvasóközönség a "Világosság" hasábjain érvényre jutó úttörő szellemiségnek, hány új, tehetséges szerzőt indított útjára a lap. Mint professzor Lukács József 1959 óta tanította a filozófiát, egyetemen és más iskolákon; habár hivatalosan csak 1973-ban lett "tanszékvezető egyetemi tanár" az akkor megszervezett Filozófia II. Tanszéken. És a szó klasszikus értelmében vett professzor maradt akkor is, amikor 1978-ban a Filozófiai Intézet igazgatását vette át.

Tudományszervezői tevékenysége óriási területeket fogott át. Változatlanul részt vett az Ismeretterjesztő Társulat munkájában mint a filozófiai szakosztály elnöke. 1967 óta szervezte, iskolát teremtve, a Filozófiai Intézetben és a Filozófia II. Tanszéken folyó vallástörténeti és -elméleti kutatásokat. Nevéhez fűződik a marxisták és a keresztények között meginduló és kibontakozó dialógus számos nagy horderejű eseménye: az 1981-es debreceni marxista—protestáns, az 1984-es budapesti marxista—katolikus/protestáns/zsidó, az 1986-os marxista—katolikus nemzetközi konferencia, s az az 1986-ban Budapesten kezdődött magyar—hollandi filozófus-párbeszéd, melynek résztvevői Leidenben, 1987-ben már csak néma fölállással idézhették szellemét. Tagja volt a párt Művelődéspolitikai Munkaközösségének, az Akadémia Filozófiai Bizottságának, a Tudományos Minősítő Bizottság filozófiai szakbizottságának; elnöke a Magyar Filozófusok Nemzeti Bizottságának (ez utóbbi funkciójában még előkészítette a Magyar Filozófiai Társaság újjáalakulását). Tudományszervezői munkásságának csúcspontjaként 1983-ban, a montreali filozófiai világkongresszus a FISP, a filozófiai társaságok nemzetközi szövetsége igazgatótanácsának tagjává választotta meg. De mert Lukács József a szó klasszikus értelmében vett professzor volt, azt is kötelességének érezte, hogy elvállalja a magyar középiskolákban folyó filozófiaoktatás tantárgyi bizottságának elnöki tisztét...

Tudományos munkássága elismeréseként 1971-ben elnyerte a filozófiai tudomány doktora címet, 1976-ban levelező, 1981-ben pedig rendes tagjává választotta a Magyar Tudományos Akadémia. Számos elismerő cím és kitüntetés birtokosa is volt. Igen sok tanulmánya, cikke, magyarországi és nemzetközi fórumon elhangzott előadása jelent meg, jórészt kötetbe is gyűjtve; "Istenek útjai" c. nagyszabású monográfiája pedig 1975-ben akadémiai díjat kapott.

Tudományos munkásságának középpontjában a vallástörténet és a valláselmélet kérdései állottak, melyeket azonban a történelemfilozófia nagy, általános kérdéseivel és az emberi társadalom fejlődése perspektíváinak kérdéseivel összefüggésben vizsgálta. Az idevágó tudományos irodalomban ő volt az első, aki a "keleti" és "nyugati" típusú vallási fejlődés jelenségeit a társadalmi formák fejlődésével összefüggésben vizsgálta. Ázsia és Európa összehasonlításában elvégezte az elemzést, az európai tendenciák vizsgálata már megíratlan maradt. Ezek az elemzések mindemellett bizonyosan maradandó eredményei lesznek a további valláselméleti kutatásoknak is.

Módszerében mindig hű volt a marxizmus forradalmi dialektikájához, s épp ezért harcolt ennek dogmatikus beszűkítése és megmerevítése ellen: keményen elutasította azt, a kommunista mozgalomban sajnos — lényegében polgári-radikális hatások nyomán — eléggé elterjedt aufklérista magatartást, amely a "tudományos ateizmus" címmel büszkélkedve kezelte, vagy inkább kezelte le a vallás "hamis-tudati" jelenségeit. S bár persze ugyanilyen keményen elutasította azokat az elképzeléseket, amelyek magát a marxizmust is a vallás egy formájának (antimarxista megfogalmazásban: hamis valláspótléknak) tekintették, mégis határozott meggyőződése volt, hogy a marxizmusnak, az átfogó marxista világnézetnek olyan módon kell meghaladnia a vallás hagyományos formáit, hogy ne annyira egy tagadás, mint inkább egy igenlés mozzanata domináljon benne; amint írta "oly módon kell meghaladnia a vallást, hogy a benne kifejeződő szükségleteket, emberi törekvéseket és vágyakat egyben magasabb fokon és az emberi történelem reális folyamatában segítse megvalósuláshoz".

Lendvai L. Ferenc

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat a nyomdába érkezett: 1986. VI. 9. - Terjedelem: 17,85 (A/5) ív

87.16862 Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat, Budapest

Felelős vezető: Hazai György

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

- Martinás Katalin—Ropolyi László, Nánási Irén: Eötvös Tudományegyetem Természettudományi Kar, 1088 Budapest, Rákóczi út 5;
- Klima Gyula, Laki János: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;
- Neumer Katalin, Fehér M. István: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, 1088 Budapest, Pollack Mihály tér 10;
- Süveges Amália: 2800 Tatabánya, Vadász u. 119;
- Borbély Gábor: 1031 Budapest, Kaszásdűlő u. 3;
- Tokai László: 1143 Budapest, Erzsébet királyné u. 2;
- Kovács József: Semmelweis Orvostudományi Egyetem Marxizmus Intézet, 1089 Budapest, Nagyvárad tér 4;
- H. Szabó Sára: Tanítóképző Főiskola, 7400 Kaposvár, Bajcsy-Zsilinszky út 10;
- Kerékgyártó P. István: Janus Pannonius Tudományegyetem Jogi Kar, 7601 Pécs, 48-as tér 1;
- Pelle József: Egyetemi Könyvtár, 1053 Budapest, Károlyi M. 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.

# FILOLÓGIAI KÖZLÖNY

**A Magyar Tudományos Akadémia  
Modern Filológiai Bizottsága  
és az Irodalomtörténeti Társaság világirodalmi folyóirata**

*Felelős szerkesztő: Horányi Mátyás*

Felöleli — tartalmi és stilisztikai szempontból egyaránt — a közép- és újlatin filológiától kezdve az egész modern európai filológiát. Közli az egyes irodalmak körében végzett közvetlen kutatások eredményeit, összehasonlító irodalomtörténeti, kapcsolattörténeti tanulmányokat jelentet meg, foglalkozik irodalomelmélettel, verstannal, a műfordítás problémáival, s elemző bírálatokat tesz közzé.

*Alapítva: 1955*

*Magyar nyelven*

*Megjelenik évente 1 kötet, 4 füzetben*

*Évi előfizetési díja: 104,— Ft*

*Előfizethető a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR)*

*Budapest, József nádor tér 1. 1900*

*Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162*

**AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST**

# ÁLLAM- ÉS JOGTUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia  
Állam- és Jogtudományi Intézetének folyóirata

*Főszerkesztő: Kovács István*

*Szerkesztő: Mádl Ferenc*

Közli az Intézetben készült tudományos dolgozatokat, szemlecikkeket és jogirodalmi tájékoztatásokat. A tanulmányok elméleti alapkutatásjellegűek, és kiterjednek az állam- és jogtudomány minden területére. Feldolgozzák az állam- és jogelmélet, a nemzetközi jog, a büntetőjog és segédtudományai, az alkotmányjog és az igazgatási jog, valamint a civilisztika tágabb értelemben vett területeit.

*Alapítva: 1957*

*Magyar nyelven, francia és orosz nyelvű összefoglalókkal*

*Megjelenik évente 1 kötet, 4 füzetben*

*Évi előfizetési díja: 180,- Ft*

*Előfizethető az Akadémiai Kiadónál*

*Budapest, Alkotmány utca 21. 1363*

*Pénzforgalmi jelzőszám: 215-01283*

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR TUDOMÁNY

A Magyar Tudományos Akadémia Értesítője

*Főszerkesztő: Straub F. Brunó*

Különböző tudományágak általános érdekű kérdéseivel foglalkozik. Minden szám tartalmaz vitákat, akadémiai híreket, a tudományos élet eseményeinek beszámolóit, megemlékezéseket, valamint könyvbírálatokat.

*Alapítva: 1890*

*Magyar nyelven, angol*

*és orosz nyelvű tartalomjegyzékekkel*

*Megjelenik havonta*

*Évi előfizetési díja: 156,— Ft*

*Előfizethető a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR)*

*Budapest, József nádor tér 1. 1900*

*Pénzforgalmi jelzőszám: 215-96162*

**AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST**

LAKI JÁNOS: Egy filozófiai odisszea ismeretlen állomásai (Ernst Cassirer: <i>Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of E. C. 1935—1945</i> ) .....	179
KERÉKGYÁRTÓ P. ISTVÁN: Életmód és gondolat egysége. Tanulmánykötet Ludwig Wittgensteinről ( <i>Wittgenstein's geistige Erscheinung. Schriften, Beiheft 3.</i> ) .....	184
PELLE JÓZSEF: Enciklopedikus marxista filozófiai szótár ( <i>Filoszofszkij enciklopedicseszkij szlovar'</i> )	195
<u>LUKÁCS JÓZSEF (1922—1987)</u> Lendvai L. Ferenc .....	198

## CONTENTS

KATALIN MARTINÁS—LÁSZLÓ ROPOLYI: On the Historical Restrictedness of Development of an Aristotelian Thermodynamics .....	1
IRÉN NÁNÁSI: Some Intrinsic Connections of the Theory on Matter and Form in the Ontology of Aristotle .....	30
GYULA KLIMA: Thomas Aquinas on the Principles of Nature .....	41
KATALIN NEUMER: Language Game and Tradition. An Interpretation of Wittgenstein's Late Philosophy .....	81

## DOCUMENT

THOMAS AQUINAS: On the Principles of Nature — On the Mixture of Elements .....	112
--	-----

## REFLECTION

On the Philosophy of Azerbaydshan (from the "Voprosy Filosofii") .....	131
ISTVÁN M. FEHÉR: Aspects of International Philosophical Activity: The "Istituto Italiano per gli Studi Filosofici" in Naples .....	143

## REVIEWS

AMÁLIA SÜVEGES: A Work by Bahmaniar al-Azerbaydshani — in Russian .....	153
GÁBOR BORBÉLY: Between Empiricism and Solipsism .....	157
LÁSZLÓ TOKAI: The Truth of Light or the Light of Truth .....	165
JÓZSEF KOVÁCS: Reason and Passion .....	172
SÁRA H. SZABÓ: From the Science of Society to the Religion of Mankind .....	177
JÁNOS LAKI: The Unknown Stages of a Philosophical Odyssey .....	179
ISTVÁN P. KERÉKGYÁRTÓ: The Unity of Life and Thought. A Collection of Studies in the Philosophy of L. Wittgenstein .....	184
JÓZSEF PELLE: An Encyclopedical Vocabulary on Marxist Philosophy .....	195
<u>JÓZSEF LUKÁCS (1922—1987)</u> Ferenc L. Lendvai .....	198

## СОДЕРЖАНИЕ

КАТАЛИН МАРИНАШ—ЛАСЛО РОПОЙИ: О культурно—исторических препятствиях становления аристотелевской термодинамики .....	1
ИРЕН НАНАШИ: Связи биоморфизма и учения о материи и форме в онтологии Аристотеля	30
ДБЮЛА КЛИМА: Фома Аквинский о принципах природы .....	41
КАТАЛИН НЕУМЕР: Языковая игра и традиция. К интерпретации поздней философии Лудвига Виттгенштейна .....	81

## ДОКУМЕНТ

Фома Аквинский: О принципах природы — О соединении элементов .....	112
--	-----

## ОБЗОР

О философии Азербайджана (По журналу «Вопросы философии») .....	131
Иштван М. ФЕХЕР: Из международной философской жизни: «Istituto Italiano per gli Studi Filosofici» в Неаполи .....	143

## РЕЦЕНЗИИ

Амалия Шювегеш: Работа Бахманйара ал-Азербайджани — на русском языке .....	153
ГАБОР БОРБЕЙ: Между эмпиризмом и солипсизмом .....	157
ЛАСЛО ТОКАИ: Истина света или свет истины .....	165
ЙОЖЕФ КОВАЧ: Разум и страсть .....	172
ШАРА Х. САБО: От науки общества до религии человечества .....	177
ЙАНОШ ЛАКИ: Неизвестные этапы одной философской одиссеи .....	179
Иштван П. КЕРЕКДЬЯРТО: Единство образа жизни и мышления. Сборник о Лудвиге Виттгенштейне .....	184
ЙОЖЕФ ПЕЛЛЕ: Энциклопедический марксистский философский словарь .....	195
ЙОЖЕФ ЛУКАЧ (1922—1987)   ФЕРЕНЦ Л. ЛЕНДВАИ .....	198

## Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hirlapkézből 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 Stúdium* (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).



8 1220 17

14

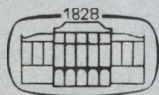
HARMINCEGYEDIK ÉVFOLYAM

1987/2

MAGYAR KÖNYVTÁRSZÁM  
\* 1988-05-2 \*  
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:

AMBRUS JÁNOS  
(technikai szerk.)  
ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
LENDVAI L. FERENC  
(felelős szerk.)  
TENGELYI 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,  
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1987/2

## TARTALOM

ÚJVÁRI MÁRTA: Lehet-e nyelvmelete a kanti transzcendentálfilozófiának? .....	203
PETHŐ BERTALAN: Társadalmi rendszer és életvilág. Jürgen Habermas elmélete a „kommunikatív cselekvés”-ről .....	225

## DOKUMENTUM

LEIBNIZ: Levelek Fardella atyához (Antonio Infranca bevezetőjével) .....	292
--	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

WOLFGANG RÖD: Spinoza társadalomtana .....	306
L. N. SZTOLOVICS: A „tartui kézirat” helye Kant esztétikai tanításában .....	374

## SZEMLE

BÁNYAI FERENC: A modern etika születése (Reneszánsz etikai antológia) .....	384
BERTÓK RÓZSA: Egy aktuális utópia (Immanuel Kant: Az örök béke) .....	392
GALGÓCZI BÉLA: Társadalomkutatás és utópia között (Jürgen Habermas: Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V.) .....	395

---

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest Úri u. 53. Telefon: 759-011/269-es mellék  
Szerkesztőségi órák: csütörtök 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

Újvári Márta

Egy kritikai jellegű metafizikai rendszer egyvalamivel szemben nem lehet kritikus — saját előföltévéseivel szemben. Nos, legalábbis ebben az értelemben, a kanti kritikai ismeretelméletnek van kritikátlanul, ha úgy tesszük, "dogmatikusan" előadott része. Klasszikus, már a kortárs "Sprachphilosophie" részéről is fölvetett vád Kant ellen, hogy a nyelvvel kapcsolatos problémák említése nélkül, a nyelvet kritikátlanul használva fejtette ki ismeretelméletét. Azok a helyek, ahol Kant beszél a nyelvről, nem tartoznak ismeretelméletéhez.

A bíráló alapja az a, Platóntól Locke-on át húzódó, Hamann, Herder, Jacobi, Humboldt stb. kutatásai által megerősített, majd a wittgensteini elméletben kulmináló és az analitikus filozófiában továbbélő gondolat, hogy a megismerés a nyelvben jön létre, ezért nem teremthető igazi ismeretelmélet a nyelv természetének mérlegelése nélkül. Beszédnek és gondolkodásnak a "logosz" fogalmában is kifejeződő egysége<sup>1</sup> Humboldt nyomán értelmezhető úgy, hogy a nyelv nem instrumentum meglevő igazságok kifejezésére, hanem éppen a gondolkodás megvalósulása; a filozófia pedig igaz gondolatokkal kíván foglalkozni, de amint arra Locke szkeptikusan rámutatott, "az igazság /.../ csak a kijelentésekhez /.../ tartozik".<sup>2</sup> Ilyen szellemi kontextusban érthető a kanti örökséget földolgozó későbbi német filozófiának az a törekvése, hogy folytassa a tiszta ész kritikáját a nem-tiszta ész, azaz a nyelv kri-

3

<sup>1</sup>"/.../ a gondolat és a beszéd azonos; csak hogy az egyik a léleknek önmagával folytatott hangtalan beszélgetése: s ez az, amit gondolkodásnak nevezünk". Platón: "Szofista", in: Platón Összes Művei, Európa, Budapest 1984, II. kötet, 1214. o.

<sup>2</sup>John Locke: Értekezés az emberi értelemről (ford.: Dienes Valéria), Akadémiai Kiadó, Budapest 1979, II. kötet, 189. o.

tikájaként, megvizsgálva a megismerés föltételeire vonatkozó kanti transzcendentális kérdést a nyelvvel kapcsolatban is. Így születtek a "metakritikák",<sup>3</sup> így vált jelszóvá Jacobi megjegyzése, amely szerint hiányzik még egy nyelvkritika, ami az értelem metakritikája lenne.

Egy másik történeti és kulturális keretre, az utóbbi évtizedek analitikus (főként angolszász) Kant-irodalmára áttérve, azt találjuk, hogy "nyelv-elméleti keretben megfogalmazható kanti témákat" tárgyalnak. Ezért használja ezt a címszót Kelemen János is a "Nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma" c. tanulmányában<sup>4</sup> az analitikus-szintetikus disztinkcióról, a szintetikus a prioriról, illetve az exisztencia predikátum-mivoltáról szóló írásokra. E témákon túl pedig az angolszász Kant-értelmezés általános törekvése, hogy nyelvfilozófiailag értelmezze a kanti filozófia egyes helyeit, illetve hogy nyelvfilozófiai problémákra találjon választ Kantnál. Például az univerzálék Locke-nál és Berkeleynél újrafogalmazódó problémájának megoldását Kantnak a geometriára kidolgozott konstrukciós elméletében látják;<sup>5</sup> a sematizmusról szóló részt úgy értelmezik, mint megoldást a fogalmakkal való rendelkezésnek és ezek alkalmazásainak empirista problémájára;<sup>6</sup> a sémákat értelmezik továbbá szemantikai interpretációkként, s keresik a fregei "jelentés és jelölet" kanti megfelelőit;<sup>7</sup> az egész kanti fogalom-elméletet a szignifikanciára való törekvés jegyében értelmezik;<sup>8</sup> az "idealizmus cáfolatát" megfeleltetik Wittgenstein "privát-nyelv érvének";<sup>9</sup> a kanti szintetikus a

<sup>3</sup>Hamann: Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft; Herder: Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. — A "Sprachphilosophie" törekvését és a későbbi fejlődést jól demonstrálja a következő válogatás a XIX. század végi német nyelvfilozófia köréből: Philosophie als Sprachkritik im 19. Jahrhundert. Textauswahl I—II., szerk.: H. J. Cloeren és S. J. Schmidt, Frommann—Holzboog, Stuttgart 1971.

<sup>4</sup>Kelemen János: "A nyelv transzcendentálfilozófiai fogalma", Magyar Filozófiai Szemle, 1979/3—4, 359—388. o.

<sup>5</sup>E. W. Beth: "Über Lockes 'allgemeines Dreieck'", Kant-Studien, 48. kötet (1956—57), 361—380. o.

<sup>6</sup>G. J. Warnock: "Concepts and Schematism", Analysis, 9. kötet (1949), 5. sz., 77—82. o.; L. Chipman: "Kant's Categories and their Schematism", Kant-Studien, 1972/1, 36—50. o.

<sup>7</sup>J. P. Nolan: "Kant on Meaning: Two Studies", Kant-Studien, 1979/2, 113—131. o.; R. E. Butts: "Kant's Schemata as Semantical Rules", in: Kant Studies Today, szerk.: L. W. Beck, La Salle, Illinois 1969, 290—300. o.

<sup>8</sup>P. F. Strawson: The Bounds of Sense, Methuen, London 1966.

<sup>9</sup>Lásd erről részletesen: Újvári Márta: "Transzcendentális érvek", Magyar Filozófiai Szemle, 1983/3—4. Itt az adott vonatkozásban hivatkozom R. Rorty-ra: "Verificationism and Transcendental Arguments", Nous, 1971/1.

priorit az "a priori" nyelvelméleti fogalmától teszik függővé;<sup>10</sup> E. Stenius pedig néhány pontban összefoglalja a kanti transzcendentálfilozófia lényegét, és ezt lefordítja Wittgenstein nyelvelméleti állításaira.<sup>11</sup>

Az egyik oldalon tehát ott vannak a klasszikus megállapítások a kanti nyelvelmélet hiányáról, a transzcendentálfilozófia elégtelenségéről a nyelv vonatkozásában, a másik oldalon pedig ott vannak a kanti ismeretelmélet nyelvfilozófiai értelmezései. E két tény-csoport együttes főnnállása zavaró: miért értelmeznek notóriusan nyelvfilozófiailag egy olyan ismeretelméletet, amely notóriusan mellőzi a nyelvet?

Hozzásegíthet a tisztázáshoz, ha pontosabbá tesszük a "kanti nyelvelmélet hiányáról" szóló állítást. Jelentheti ez például egyszerűen azt, hogy Kant ténylegesen nem nyelvelméleti keretben fogalmazta meg ismeretelméleti gondolatait — de megtehetette volna. Az említett "metakritikákat" pl. stimulálhatta az a hallgatólagos föltevés, miszerint a kanti ismeretkritika elven ben kiegészíthető egy nyelvkritikával, amely komplementer és nem a transzcendentálfilozófia belső vonásaival ellentétes vállalkozás lenne. Ekkor tökéletesen érdektelenné válik az interpretátorokat kétszáz éve foglalkoztató kérdés, hogy "miért nem alkotott Kant nyelvfilozófiát?". Mert akármi oka volt is rá, ismeretelmélete ténylegesen megfeleltethető egy nyelvelméletnek, és úgy gondolhatnánk, hogy egy logikai rekonstrukcióban ez akár bővíthető is — az alaprendszer megváltoztatása nélkül — a nyelvről szóló állításokkal. De a kérdést nyilván az tartja életben, hogy nem lehet megnyugtatóan és véglegesen kizárni azt a radikális álláspontot, amely szerint a kanti filozófia egyenesen ellentétben áll a nyelv létével.

Kínálkozik ekkor a "kanti nyelvelmélet hiányára" az a másik értelmezés, hogy a kanti ismeretelmélet nem terjed ki olyan problémákra, amelyek jellegzetesen a nyelv ismeretelméleti problémái. Ennek a hiányosságnak meg kell jelennie a kanti ismeretelmélet nyelvelméleti lefordításai kísérleteiben is. Ezért a jelen logikai rekonstrukcióban először azt kell kifejtenem, hogy a transzcendentálfilozófia mely vonásai akadályozzák meg egy nyelvelmélet létrehozását, s másodsor a nyelvelméleti lefordítás ebből adódó korlátaira kell rámutatnom. Ha ez sikerül, koherens magyarázatot nyer a Kant-értelmezés két jelzett, egymással ellentétes irányú vonala.

<sup>10</sup>W. F. Sellars: "Is There a Synthetic A Priori?", in: Science, Perception and Reality, Routledge and Kegan Paul, London 1963, 298–321. o.

<sup>11</sup>E. Stenius: "Wittgenstein as a Kantian Philosopher", in: Wittgenstein's Tractatus, Cornell University Press, New York 1960, 11. fejt.

Az első kézenfekvő magyarázó hipotézis az lehet, hogy a kanti ismeretelmélet transzcendentális jellegét a nyelvelmélet empirikus jellegével, az előbbi "tiszta" a prioriját az utóbbi "faktikus" a priorijával kell szembeállítani. Ugyanis egy nyelvelmélet mérlegelheti például az ismeretek nyelvbe-ágyazottságát (függését valamely természetes nyelv sajátosságaitól) és általában a nyelvhasználat anomáliáit. Ezek az empirikus-pszichológiai, illetve a történeti—genetikus vizsgálódások körébe tartoznak, és, mint ilyenek, a megismerés nyelvi relativizáltságát hozzák magukkal. És valóban, e megközelítés alapján már a XIX. század végi, Wittgenstein és a Bécsi Kör elméletét előlegező német nyelvfilozófusok is beszélnek a "fogalmak relativitásáról", azaz arról, hogy a használati körtől (kontextustól) függően a szavak különböző jelentéseket hordoznak, különböző fogalmakat fejeznek ki.<sup>12</sup> Ebből következik, hogy az általános érvényűnek tűnő kijelentések eme vonásukat csak egy viszonylagosan rögzített jelentéshasználatnak köszönhetik. Ezért mondja a jelzett körhöz tartozó Gerber, hogy "ha Kant a nyelvet vizsgálat alá vette volna, világossá vált volna számára tapasztalati ítéletei általánosérvényűségének mulandó jellege, mivel ez az általánosérvényűség alapvetően a nyelvtől függ, és csakis abban gyökerezik".<sup>13</sup> Ez nagyon fontos megállapítás — de nemcsak Kant szempontjából. Mert ha általában a nyelvhasználat változékonyságából adódó szkepszisről van szó, ez alól senki sem emancipálhatja magát — a szkeptikust is beleértve. Ahogyan F. M. Müller (a múlt század végén Oxfordban oktató német nyelvfilozófus) ironizált, "Berkeley püspök égre-földre elátkozta a nyelvhasználatot, ezt azonban csak szavakban tehette meg".<sup>14</sup>

Mindebből fontos tanulság adódik. Nem elégséges arra hivatkozni, hogy a megismerés nyelvi relativizáltságával áll ellentétben a kanti transzcendentálfilozófia (melynek kritériumai, szokásosan, az aprioritás és a megismerés általánosérvényűségének igénye), mivel nemcsak a kanti típusú, hanem bármely más filozófia is beleütközik a nyelvi akadályokba. Ezért a magyarázatnak ezen az általános szintjén csak azt a megállapítást tehetjük, hogy a nyelv mérlegelése általában szkepszishez vezet, Kant pedig, mint ismeretes,

<sup>12</sup>O. F. Gruppe: "Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert", in: Philosophie als Sprachkritik, i. k., I. kötet, 103. o.

<sup>13</sup>G. Gerber: "Die Sprache und das Erkennen", in: Philosophie als Sprachkritik, II. kötet, 56. o.

<sup>14</sup>Idézi Georg Runze, lásd: "Sprache und Religion", in: Philosophie als Sprachkritik, II. kötet, 226. o.

éppen a (hume-i) szkepszis kihívására, olyan redszert kívánt létrehozni, amely sikerrel elkerüli a szkepticizmus és a dogmatizmus végleteit.<sup>15</sup> Lényegében ezt fejezi ki a kiinduló hipotézis, abban a formában, hogy az empirikus és a transzcendentális vizsgálódás egymáson kívül esnek, és különböző szempontokat érvényesítenek. Ez ugyan igaz általában, de nem szabad megfeledkezni a kanti ismeretelmélet ama sajátosságáról, hogy Kant előírja a transzcendentális elvek, fogalmak empirikus alkalmazásának (értelmezésének) szükségességét, és viszont, az empirikus fogalmak nála transzcendentális elveket illusztrálnak. Így a kanti értelemben vett transzcendentális/empirikus különbség problémánk megmagyarázásához nem elégséges. Fölteszem ezért, hogy a transzcendentálfilozófiának más kritériuma is van az általánosérvényűség és az aprioritás mellett, illetve hogy a nyelvi relativizmus nemcsak empirikus–pszichológiai és történeti–genetikus formában létezik. Később erről még szó lesz.

Nézzük most, hogy mit tekintünk a nyelv alapvető ismeretelméleti sajátosságának. Könnyen belátható, hogy a nyelv — pusztán meglétében — olyan, hogy kivezet a privát szférából a publikus szférába. Externalizálja a belső, rejtett, nem ellenőrizhető mentális aktusokat a külső, nyilvános, ellenőrizhető nyelvi aktusokban. Ez szinte valamennyi, a nyelvvel foglalkozó gondolkodónál megfogalmazódik, a leggyakrabban abban a metaforában, hogy ugyanazon megismerő aktus "belső" oldala a gondolkodás, "külső" oldala a beszéd; az utóbbi az előbbi érzékiesítése a hangok által, a gondolat inkarnálódása stb. A privátból a publikusba való átmenet ugyanakkor ismeretelméleti probléma is: hiszen a tapasztalatok és a gondolkodási folyamatok privát módon, az egyes megismerő szubjektumok érzékszerveiben és elméjében mennek végbe, mégis, e tapasztalatok és gondolatok alapján jön létre a publikus, objektív emberi tudás. Szokás ezzel kapcsolatban ismeretelméleti "privatizmusról" beszélni.<sup>16</sup> Ezt a problémát az empirizmus abban a formában tárgyalja, hogy hogyan jutunk el a szubjektív és ily módon korrigálhatatlan érzet-adat kijelentésekből az objektív és ily módon korrigálható fizikai kijelentésekhez. Egyik megoldás erre a fenomenalista érzet-adat konstrukció; a behaviorizmus pedig a fogalmakkal való rendelkezés belső tényét a fogalom-alkalmazás kül-

<sup>15</sup>I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Einleitung VI., Philipp Reclam, Leipzig 1979.

<sup>16</sup>Az ismeretelméleti "privatizmusról" lásd még Lendvai L. Ferenc Fichte: Válogatott Filozófiai Írások-hoz írt "Bevezetés"-ét, Gondolat, Budapest 1981, 8. o.

ső—nyilvános eseményére vezet vissza. Az ún. "társadalmi" ismeretelmélet pedig azt a hasonló megoldást választja, hogy externalizálja a "jelentést" a publikus nyelvhasználat révén.

Ezek az irányzatok mind kitérnek a nyelv problémájára — éppen a privát—publikus átmenet kapcsán. Nyilvánvaló azonban, hogy ez nem véletlenszerű összefüggés: általánosan is megfogalmazható hipotézis, miszerint csak olyan ismeretelmélet lehet kompatibilis a nyelv meglétével, egészíthető ki elvben nyelvfilozófiával, amelynek probléma-hatókörébe beletartozik a privát és a publikus viszonya. És éppen ez az, ami hiányzik a kanti ismeretelméletből. Mutassuk ezt most ki.

A tiszta ész kritikájában "a transzcendentális pszichológia paralogizmusai" címszó alatt Kant bírálja Descartes-nak azt a fölfogását, mely szerint a személy önismerete kimeríthető az "ego cogito" tiszta tudatával. Ennek kapcsán Kant arra mutat rá, hogy "/.../ a léleknek, mint pusztán a belső érzéke tárgyának permanenciája demonstrálatlan marad, és valójában nem demonstrálható. De permanenciája az élet folyamán természetesen evidens önmagában, hiszen a gondolkodó lény (mint ember) maga is a külső érzékek tárgya." (B 415.) (Az én kiemelésem — Ú. M.) Ennek megfelelően "kétfajta tárgyat különböztethetünk meg" az "én" reprezentációjában. "'Én' mint gondolkodó a belső érzék tárgya vagyok és 'léleknek' neveznek. Az, ami a külső érzék tárgya, 'testnek' neveztetik." (A 342.) Kant itt eljut az ún. test—lélek problémához, amely abból ered, hogy a személy a "belső" privát-mentális és a "külső" megfigyelhető rész koexistenciája, és abban áll, hogy van-e valamilyen, szabály alá vonható kapcsolat e két különmemű személyrész között. Ez tkp. a privát—publikus kapcsolat boncolgatásának egy jól ismert megjelenési formája a filozófiai problémátörténetben. Kant, mint láttuk, utal erre a problémára, a szisztematikus kifejtés azonban elmarad. Bizonyára azért, mert a "belső" és a "külső" kapcsolatának problémája valójában Kant számára nem test—lélek probléma. Kérdés ekkor, hogy mi az igazi megjelenési forma.

Föltehetjük például, hogy ez a probléma Kantnál az empirikus öntudat és a külső térbeli tárgyak viszonyának problémájaként jelentkezik. Az "idealizmus cáfolata" mérvadó ebben a vonatkozásban; nézzük meg, hogy itt meddig megy el Kant a privát—publikus kapcsolat elemzésében. Az "idealizmus cáfolatában" Kant azt mutatja ki, hogy az empirikus öntudat csak a külső, térbeli tárgyak létezésének föltevése mellett lehetséges. Ebben a formában a "külvilág realitása" mellett szóló érvet kapunk. Újabban rokonítani szokás ezzel Wittgenstein "privát-nyelv" érvét, amely szintén azt a stratégiát követi, hogy kimutatja a belső—privátnak a külső—nyilvános általi meghatá-



rozottságát.<sup>17</sup> Az érv lényege, hogy nem létezhet "privát", azaz csak egyetlen személy által használható (elsajátítható) nyelv, mert a nyelv szabályok alkalmazásán alapul, s a szabályok lényegéhez tartozik, hogy rendelkeznek az ellenőrizhetőség nyilvános kritériumaival.<sup>18</sup>

A kanti és a wittgensteini érv megegyezik a fundamentális metafizikai cél tekintetében: mindkettő fölfogható a külvilág realitásának igazolási kísérleteként. A különbség az, hogy a kanti empirikus öntudat — miközben föltételezi a külső, térbeli tárgyakat — nem föltételez más empirikus öntudatokat, "más elméket"; ezzel szemben a wittgensteini érv azáltal mutatja ki a belső—privátnak a külső—nyilvános általi meghatározottságát, hogy eleve föltételez más nyelvhasználókat is, föltételezi a kommunikációt. A wittgensteini érv ezért valóban nyelvi-filozófiai érv, és nem egyszerűen azért, mert expliciten a nyelvről szól.

A más elmékre való vonatkozás hiánya nemcsak az empirikus öntudatra jellemző; ugyanilyen monologikus fajtájú Kantnál a transzcendentális öntudat is. Habermasra hivatkozva Kelemen János megállapítja, hogy ez a tudat "nem kommunikatív—dialogikus szerkezetű". Természetesen nem is lehet az abban az értelemben, ahogyan az empirikus öntudat az lehetne. Tisztázzuk ezt röviden. A "transzcendentális öntudat", perszonifikált formában, azon eredeti tudat-egység kifejezője, amely föltétele minden mentális előfordulásnak, fogalomhasználatnak. "Korrelátuma", a "transzcendentális tárgy", előírja az érzéki különféle egységét a tárgyak fogalmában általában. Ily módon az előbbi az általában vett megismerő tudat, az utóbbi az általában vett megismerési tárgy kritériumait adja meg. Vagyis egyik kifejezés sem valamilyen dologra utal, hanem egy ismeretelméleti föltételrendszerre. Ezért nem beszélhetünk értelmesen "transzcendentális tárgyakról", illetve "transzcendentális öntudatokról". Következésképp egyenesen abszurd lenne számon kérni Kanttól a transzcendentális öntudat esetében a többes számú használat lehe-

<sup>17</sup>Lásd erről Újvári Márta: "Personal Identity Reconsidered", Kant-Studien, 1983/3, 328—339. o.

<sup>18</sup>Itt ki kell emelni azt az újabb irányzatot, amely Wittgensteinnak a jelentés társadalmi jellegű nyelvjáték-elmélete alapján értelmezi az érvet, váltásnak tekintve korábbi, Tractatus-beli álláspontjával szemben, ahol Wittgenstein még kitünteti a "közvetlen ismeretség" nyelvét. Lásd J. Hintikka: "The Development of Wittgenstein's Philosophy: The Hidden Unity", in: Epistemology and Science. Proceedings of the 7<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium, Kirchberg/Wechsel 1982, 425—437. o.

tőségét.<sup>19</sup> Nyelvi vonatkozásban a kritika Kanttal szemben az lehet, hogy ismeretelméletet ad ugyan a megismerés lehetőségére, de nem ad elméletet az ismeretek publikus mivoltára. Ezért nem bővíthető ismeretelmélete egy nyelv-elmélettel.

Fölvetődik a kérdés, hogy tartalmazhatja-e például a kommunikáció föltételét a transzcendentális öntudat oly módon, hogy ez értelmezhető legyen "transzcendentális beszélőként". Nyilvánvalóan nem, mert míg a "transzcendentális öntudattal" kifejezett teoretikus konstrukció, bár vitatható, de nem ellentmondásos, addig a "transzcendentális beszélő" contradictio in adjecto, hiszen mint beszélő csakis empirikus nyelvtudású lehet.

A "más elmék", a kommunikáció kérdésére kiterjedően azonban Kant az Anthropologie in pragmatischer Hinsicht című írásában.<sup>20</sup> A 37. §-ban a következőket állítja a nyelvről: "minden nyelv a gondolatok megjelölése, és fordítva, a gondolat-megjelölés legfontosabb módja a nyelv, önmagunk és mások megértésének e hatalmas eszköze. A gondolkodás önmagunkkal való beszélés /.../ következőképp egyben önmagunk belső (a reprodukív képzelőerő révén történő) hallása." Először is megjegyzendő, hogy a nyelvet Kant a gondolatmegjelölés eszközének tekinti. A "mások elméjére" való utalással együtt ez értelmezhető úgy, hogy egy gondolat akkor számít megítélhető gondolatnak, pl. egy lehetséges kijelentés tartalmának, ha nyelvileg megjelölt. Mert ami ily módon megjelölt, az önmagunk és mások számára egyaránt ellenőrizhető: a publikus nyelv által közvetített gondolatokban tudjuk csak "önmagunkat és másokat megérteni". A publikus jelleg, a kommunikatív—dialogikus szerkezet jelen van akkor is, ha aktuálisan senkivel sem folytatunk párbeszédet: mert a gondolkodásban "önmagunkhoz beszélünk" és "önmagunkat halljuk" külső megfigyelőként. Ez az értelmezés megjelenik — Platón és Kant után — Wittgenstein-

<sup>19</sup>A szavak egyes és többes számú használatának jelentésbeli, ismeretelméleti különbségei föltűntek ugyan Kantnak, de nem alkalmazta ezt a gondolatot ismeretelméletében. Pl. az "Über formale und materiale Bedeutung einiger Worte" c. írásában kitűnő észrevételt tesz — többek között — az "igazság" és az "igazságok" különbségéről. Azt írja, hogy míg az igazság általában "egy tárgyról alkotott ismeretünk megegyezése a tárggyal", addig az igazságok tkp. "igaz mondatok". Mondhatnánk erre, hogy az igaz mondatok is a jelzett "megegyezések" eredményei; mi ekkor a különbség? Föltehetően az, hogy Kant itt olyan kategória-különbséget állapít meg, hogy míg az igazság fogalma a korrespondencia-elv kifejezése, addig az "igazságok" ezen elv alkalmazásai. A Kant-idézet az Eisler-lexikon-ban a "Wort" címszó alatt (Georg Olms, Hildesheim—New York 1972, 611. o.

<sup>20</sup>Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Georg Weiss, Heidelberg 1882, J. H. Kirchmann kiadása, 37. §, 91. o.

nál is.<sup>21</sup> De nézzük tovább a Kant-idézetet: "aki süketnek született, annak számára a saját beszéde az ajkai, a nyelve és az állkapcsa játékának érzete, és aligha képzelhető el, hogy beszéde során valami többet tenne, mint hogy testi érzetek játékát gyakorolja, anélkül azonban, hogy igazi fogalmakkal és gondolkodással rendelkezne". (Uo.) Itt azt a szélsőséges tézist kapjuk, amely szerint a beszélő által nem hallott saját beszédből hiányzik a fogalmi gondolkodás! Kant úgy vélheti, hogy a süket ember nem ellenőrizheti saját fogalmi gondolkodását saját hallható beszéde révén. Ezzel egy sajátos változatát produkálja a privát-nyelv érvnek: a süket számára a saját beszéde privát-nyelvi aktusnak számít, mások számára viszont nem! Mások rendelkeznek a süket beszéde ellenőrzésének nyilvános kritériumaival.

A teljes értékű beszélőkről ezek után a következőket állítja Kant: "azok azonban, akik képesek beszélni és hallanak, szintén nem mindig értik meg ezáltal saját magukat és másokat, és a megjelölő képesség hiánya vagy ennek hibás használata következtében (mivel a jeleket alkalmazzuk a dolgokra és viszont) előáll az a helyzet, kiváltképp az értelem dolgaiban, hogy az emberek, akik a beszéd tekintetében egységesek, a fogalmakban ég és föld távolságára vannak egymástól". (Uo.) Itt az egységes, publikus beszéd és az eltérő privát fogalomhasználatok közötti szakadéokra hívja föl a figyelmet Kant. Ezzel tulajdonképpen a "más elmékre" vonatkozó szépségszkepszis értelmében nyilatkozik, amelynek lényege, röviden, a következő. A mások elméjéhez tartozó mentális előfordulásokra, minthogy ezek nem adóttak számunkra közvetlenül, csak a verbális és nem-verbális viselkedésből következtethetünk. A viselkedés azonban nem mutat logikus vonásokat, nem áll egyértelmű korrelációban a belső állapottal. Ezért valójában nem deríthetjük föl mások mentális állapotait.

Az idézett résznek egy ehhez kapcsolódó gondolata még, hogy nem mindig működik megfelelően a jeleknek a nyelven kívüli dolgokhoz való hozzárendelése, azaz nem mindig egységes az interpretáció, a fogalomhasználat. Kant itt egyértelműen megkülönböztetve beszél "jelekről", "dolgokról" és "fogalmakról". Az ún. "facultas signatrix"-ról szóló 36. § még inkább kétségtelenné teszi, hogy Kant megkülönbözteti a konvencionális jelet a jelentéstől: azt írja, hogy a "jelek" "önmagukban semmit sem jelentenek", "a jel a fogalmat csak örként /.../ kíséri, hogy azt kielégítően reprodukálja". Itt még csak a jelek konvencionális mivoltáról van szó; később azt fogjuk lát-

<sup>21</sup>L. Wittgenstein: The Brown and the Blue Books, Oxford 1958.

ni, hogy Kant ismeretelméletére, alapvető teoretikus módon, egyfajta konvenció-ellenesség jellemző, aminek következménye van a nyelv fölfogására.

A kérdés, amelyet még nem vizsgáltunk meg, az, hogy a nyelvhasználat tekintetében egységes beszélő szubjektumok "fogalmi" úgy térnek-e el egymástól, mint irreducibilis, végső "jelentések", karteziánus idea innaták, amelyekre Kant nem köti ki a harmonia praestabilitát, vagy pedig inkább úgy térnek-e el egymástól, mint empirikus pszichológiai asszociációk, amelyek egyénien társulnak a standard nyelvhasználathoz. Föltevésem szerint egyik változat sem jellemző Kantra.

Kant fogalom-fölfogása a fenomenalista fogalom-fölfogáshoz áll legközelebb. Eszerint a fogalmak lényegüket tekintve szabályok: előírások arra, ahogyan az érzet-adatokat, a tapasztalati nyersanyagot objektív egységekké, objektív tárgyak, események stb. egységeivé szervezzük. A fenomenalista konstrukció szerint tehát a mi konceptualizálásunk rendezi diszkrét, objektív egységekké a tapasztalati különféleséget. Amennyiben a fogalmak szabályok — ahogyan Kant számára azok —, úgy nem tekinthetők a privát elméhez kötött mentális entitásoknak. A szabályok lényege ugyanis, hogy követni kell őket — különben nem számíthatnának szabályoknak —, és a szabály-követéssel mindjárt "univerzalitás" és "szükségszerűség" adódik a fogalomhasználatra.

Az "univerzalitás" és a "szükségszerűség" kritériumaival azonban komoly baj van: Kant nem tudja eldönteni, hogy minek a kritériumai legyenek. — A tiszta ész kritikájának bevezetése szerint "szükségszerűség és szigorú általánosság az a priori tudás biztos ismertetőjegyei", míg a Prolegomenában ugyane kritériumokkal az objektív tapasztalati ítéletet jellemzi: a "tapasztalati ítéletekben" "az észlelések szintetikus egysége szükségszerűként és általános érvényűként ábrázolódik".<sup>22</sup> Az a körülmény, hogy Kant ugyanazon kritériumokkal jellemzi az a priori kijelentéseket (amilyenek például az axiómák és általában a szabályokat kifejező kijelentések) és az objektív kontingens tapasztalati kijelentéseket, súlyos önrombolás egy olyan rendszerre nézve, amelynek alapvető föltevése az "a priori" és a "kontingens" megkülönböztetése. Amennyiben a transzcendentális mechanizmus ezt a különbséget nem tudja megvonni — működésképtelen. És valóban, a helyzet az, hogy a "fogalmi szintézis" forrása, nevezetesen, az appercepció egysége olyan, hogy nemcsak a "szabály szerinti", azaz objektív előfordulást meghatározó szintézis föltétele, hanem mindenfajta mentális előfordulásé. Ez már régi

<sup>22</sup>Kant: Prolegomena, Philipp Reclam, Leipzig 1979, 22. §, 58. o.

kritikai észrevétel Kanttal szemben. A kritika lényege, hogy az "objektív" és a "szubjektív" különbsége a tudatállapotokon belül nem vonható meg. Vagyis Kant nemcsak az "a priori" és a "kontingens" különbségét nem tudja kifejteni, hanem, ezzel összefüggésben, az "objektív" és a "szubjektív" különbségét sem. Kiderül ez abból, ahogyan bevezeti, majd kritérium hiányában körbenforgásba és konfúzióba fullasztja a szubjektív "észlelési ítéletek" és az objektív "tapasztalati ítéletek" megkülönböztetését a Prolegomenában. Erre szinte mindegyik angolszász kommentátor kitér, hiszen választ keresnek Kantnál az ismeretelméleti privatizmus problémájára.

Nézzük az idevágó részt. Kant azt állítja, hogy az ítéletek "szubjektívek", ha "a képzetek egy öntudatra egyedül egy szubjektumban vonatkoznak és abban összekapcsoltak", "objektívek" pedig akkor, ha "egy öntudatban általában, azaz abban szükségképp összekapcsoltak". (Prolegomena, 22. §.) Vagyis "objektív", azaz "szükségszerű" az a szintézis, amely az appercepció egységéhez tartozik. De ehhez nemcsak ez a fajta szintézis tartozik, hiszen az appercepció egysége általában az egy-tudathoz-tartozás föltétele! Ezért mondja Kant, hogy az "én gondolom" minden képzetemet kell hogy kísérhesse, hogy ezek egyáltalán képzeteknek számítsanak, anélkül azonban, hogy diszkriminálna közöttük. De nézzünk némiképp más megfogalmazásokat: "az észlelés /.../ az a szemlélet /.../ amelynek tudatában vagyok /.../ és amely /.../ pusztán az érzékekhez tartozik". (Prolegomena, 20. §.) Ezzel szemben a tapasztalás "az észlelések folytonos összekapcsolása (szintézise)" (5. §), illetve "általános érvényű és szükségszerű összekapcsolása". (19. §.) "Általánosérvényűség és szükségszerűség" az, ami által a szintézis "egyedül objektíve érvényes lehet és tapasztalat lehet" (20. §). A "tapasztalati ítéletek" "objektív érvényessége" "egy tiszta értelmi fogalmon nyugszik". Nevezetesen, "amikor az érzékiségünk számára adott képzetek szintézise az értelmi fogalom révén általános érvényűként meghatározott, akkor válik a tárgy eme viszony révén meghatározottá, és az ítélet objektív". (19. §.) Vagyis "objektívek" azok az empiriára vonatkozó kijelentések, ahol az észlelések általános érvényű fogalmi szintézise meghatározza, konstituálja a tárgyat, és ez a procedúra szükségszerű abban az értelemben, hogy (1) enélkül nem lenne fogalmunk a jelenség-tárgyról, (2) a tárgyat meghatározó szintetizáló aktus az adott tárgy kritériumainak szempontjából nyilvánvalóan szükségszerű.

"Objektív" és "szükségszerű" ily módon egybeesik, mivel az appercepció-egység a transzcendentális mechanizmusban nem tud független kritériumokat nyújtani, és így nem lehet általa megadni objektív empirikus előforduláso-

kat. Ami annyit is tesz, hogy nincs mód általa a publikus és empirikus jellegű nyelvhasználatra. A transzcendentális mechanizmus tehát kizárja a nyelvhasználatot; nélkülözhetővé pedig úgy teszi a maga belső logikája szerint, hogy az "objektív", a "fogalmilag meghatározott", a "szükségszerű", az "általános érvényű" stb. egymást kölcsönösen megvilágító, szinoptikus fogalmak révén megad egy olyan ismeretsémát, amelyben az ismeret (1) úgy jelenik meg, mint ami nem a privát szférához tartozó; (2) nincs szükség az ilyen ismeret publikus közegére és ezáltal történő esetleges korrekciójára. Pöviden: nincs szükség az ismeretek nyelvi föltételezettségének gondolatára.

Furcsa módon találunk azonban az "objektívra" egy empirista értelmezést is — ugyanitt a Prolegomenában! Ezt írja Kant: "amit nekem a tapasztalat tanít meghatározott körülmények között, azt kell tanítania számomra és mindenki más számára is mindig, és ennek érvényessége nem korlátozódik a szubjektumra vagy annak akkori állapotára". A "tapasztalati ítélet" esetében "megkövetelem", hogy a "szintézis" "teljesítsen egy feltételt, ami őt általánosan érvényessé teszi": ennek értelmében "én és mindenki mindenkor ugyanazon észleléseket ugyanazon körülmények között szükségképp kell, hogy összekapcsolja". (19. §.) Itt az általánosérvényűség nem szigorú értelmű, hanem empirikus, mert azt jelenti, hogy minden egyes tapasztaló szubjektum számára érvényes az, hogy az észlelési regularitásokat a mindenkori állapoton túl is kiterjeszti.

Nézzük most a kanti fogalom-fölfogás jelentés-elméleti vonatkozásait. A kiindulópont ismét az, hogy a fogalmak az objektív, azaz tárgyat meghatározó szintézis szabályai. Jelentésük így azonos azzal a móddal, ahogyan az érzéki különféleség mint bizonyos fajtájú dolgot alkotó érzéki különféleség általuk azonosítható. De az érzéki különféleségre a standardizáló fogalmat csak akkor alkalmazhatom, ha van valamilyen orientáló eszköz olyan szélsőséges eset kizárására, amikor például a kutyaszerű tapasztalati különfélélet notóriusan olyan fogalommal szisztematizálok, ami sokkal inkább helyénvaló pl. az asztalszerű adatok esetében. Vagyis biztosítani kell a fogalomhasználatra azt, amit — az egyszerű példát nyilván meghaladóan — az empirikus szignifikancia követelményének neveznek. Erre szolgálnak Kantnál a sémák, a transzcendentális képzelőerő produktumai, amelyek félig érzéki—szemléleti, félig konceptuális jellegüknél fogva alkalmasak arra, hogy összekapcsolják a fogalmakat az érzéki különféleséggel (lásd: I. É. K., A 138/ B 137). A sémák, éppen mert sematikus ábrázolások, lehetővé teszik a fogalmak rugalmas és egyben empirikusan szignifikáns alkalmazását több egyedi esetre. Ily módon a sémák tkp. szemantikai interpretációs szabályok a fogalmakhoz,

és ezért fontos részei a jelentés kanti fölfogásának, függetlenül attól, hogy nem-verbálisak.

A jelentés kanti fölfogásának az a jól ismert előírás a lényege, hogy ki kell mutatni a fogalmak alkotó szerepét a tapasztalatban, mai szóhasználatlaltal az empirikus szignifikanciájukat, hiszen "a fogalmak szemléletek nélkül üresek". E célból "a pusztá fogalmat szenzibilissé kell tenni, azaz prezentálni kell egy neki megfelelő tárgyat a szemléletben". (A 240) E "tárgyak" a fogalmak képzeletbeli, sematikus instanciái. Külön kérdés a kategóriák jelentése, de erre most nem térek ki. A kanti jelentéselméletről — amely nem szoroson nyelvelméleti jellegű — azt lehet röviden mondani, hogy ez, a szignifikanciára törekvés jegyében, meghatározatlan keveréke a fogalomalkalmazás problémája megoldásának a sematizmus révén és egy olyan fenomenalista konstrukciós elméletnek, amelyben a fogalmak szabályok az érzéki különféleség rendezésére. De bármelyik árnyalatot vegyük is, fontos ebben a gondolatkörben, hogy a fogalmak akár mint szabályok, akár mint "lehetséges jelentések" alkalmazhatók legyenek az érzékiségre, interpretációt nyerhessenek. Ezért a későbbi fregei kétkomponensű jelentéselmélet a "Sinn" és a "Bedeutung" megkülönböztetésével releváns a kanti jelentéselmélet értelmezéséhez. J. P. Nolan a fogalmak "érzékiesítéséről" szóló részt ezért úgy értelmezi, hogy a fregei Sinn Kantnál valamiféle sinnliche Bedeutungnak felel meg, mivel Kant a Sinnt a szenzibilitás, az érzékiség értelmében használja; a fregei Bedeutung pedig — a sematizmusból adódóan — image-7sá, kép-pé válik. Maga Kant ugyan fölcserélőleg használja a "Sinn", a "Bedeutung", sőt a "Gebrauch", "Inhalt", "Anwendbarkeit" és "objektive Gültigkeit" kifejezéseket, mégis, fogalom-, illetve jelentéselméletéből értelemszerűen következik a jelentés/jelölet terminusaiban való tárgyalás gondolata.<sup>23</sup> Ezt a különbséget a középkori logika is ismerte a "suppositio" és a "significatio" megkülönböztetése formájában, s így Kant is ismerhette.<sup>24</sup>

A fregei Sinnek helyett Kantnál a szemléletek testesítik meg a jelölet-hez-jutás különböző módjait. A kanti rendszer mégsem zárhatja ki a jelentés/jelölet dimenzióiban mozgó jelentéselméletet a maga belső logikája szerint, hiszen a fogalmakat szignifikánssá kell tenni. Minden terminológiai

<sup>23</sup>Ezt a terminológiai gondatlanságot Kantnál már Adickes is megjegyzi: Kant und das Ding an sich, Pan Verlag, Berlin 1924.

<sup>24</sup>Utal rá Kelemen János, említett tanulmányában. A középkori logika történetéhez lásd: W. és M. Kneale: The Development of Logic, Clarendon, Oxford 1962, a "Proprietates Terminorum" c. rész.

gondatlanság ellenére Kant alkalmazta az említett különbség gondolatát — a nélkül, hogy ezt explicitté tette volna.

Az okot keresve döntsük el először, hogy vajon a transzcendentálfilozófia már említett két kritériuma, az aprioritás és az általánosérvényűség kizárhat-e ilyesfajta jelentéselméletet. A helyzet az, hogy a megállapodott jelentés általános érvényű, továbbá, vannak a jelentésnek a priori elemei az érvényben levő nyelvi konvenciók formájában. A nyelvi konvenciókat szem előtt tartva különbözteti meg Quine a jelentés faktuális komponensétől a lingvisztikai komponensét. Quine ezt az analitikus/szintetikus disztinkció tárgyalásakor oly módon fejti ki, hogy az analicitás függ attól, hogy mit tekintünk szinonimáknak, vagyis függ a jelentéstől, ami nem egyszer s mindenkorra rögzített, hanem relatív az érvényben levő nyelvi konvenciókhoz képest.<sup>25</sup> Ezt a gondolatot a kanti problémára alkalmazva a kérdés a következő: ha a kanti rendszer apriorisztikus, miért kerüli el mégis Kant az aprioritás egy fajtáját, a konvenciókon nyugvó jelentéselméletet? A konvenciókat nem zárhatja ki sem az apriorizmus, sem az általánosérvényűség igénye. Tehát kell, hogy legyen a transzcendentálfilozófiának egy további, a konvenciókat kizáró vonása, amelyre már korábban utaltam.

Természetesen nem lehet ad hoc jelleggel a magyarázathoz gyártani ilyen vonást. De föl lehet használni egy olyan Kant-értelmezést, amely klasszikus és modern változatában egyaránt előfordul: eszerint az alternatívátlanság gondolata alkotja egy további lényeges elemét a transzcendentálfilozófiának. A klasszikus Kant-értelmezés ezt annak alapján állapítja meg, hogy Kant ki-tünteteti a szemléleti jellegű euklideszi geometriát, mint a tér, illetve mint a mi térszemléletünk tudományát. Az euklideszi geometriának ez a föl-fogása és Kantnak a térről mint érzékiségünk formájáról alkotott elmélete egymást kölcsönösen alátámasztva alapozzák meg a kanti érzékiség-elméletet. Vaihinger klasszikus kommentárjának I. kötete lényegében erről szól.<sup>26</sup> E-zért, a jelzett okból, az euklideszi geometriát Kant alternatívátlannak tekintette ismeretelméletében, jóllehet értesült más geometriai rendszerek létezéséről. És ahogyan az érzékiség elméletének alapja alternatívátlan Kant számára, ugyanúgy alternatívátlan számára, az értelem elméletében, az uralkodó konceptuális séma. Szokás ezt megfeleltetni a tudomány korabeli,

<sup>25</sup>W. O. Quine: From a Logical Point of View, II. fej.: "The Two Dogmas of Empiricism", Cambridge, Mass. 1953.

<sup>26</sup>H. Vaihinger: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1—2. kötet, Stuttgart 1881.



uralkodó, newtoni paradigmájának. Az alternatívátlanlanság igazi magyarázata azonban itt az, hogy az appercepció egységéből kiinduló transzcendentális dedukció csak oly módon "vezethet le" egy konceptuális sémát, mint az adott emberi tapasztalatnak az adott, az emberi értelem révén történő konceptualizálását, amelyen kívül másfajta konceptualizálás nem lehetséges. Ez az antropológiai Kant-értelmezésnek felel meg. Alátámasztja az alternatívátlanlanságot az is, hogy ha Kant másfajta konceptuális séma lehetőségét is megengedné, nem eshetnék egybe számára a "szükségszerű" és az "objektív", mint ahogyan azt már kimutattuk. A transzcendentális dedukcióban "levezetett" kategóriák alternatívátlanlanságát többen bírálják. Például Strawson szerint Kantnak csak azt sikerül kimutatnia, hogy a tapasztalat valamilyen "fogalom-hordozta összekapcsoltsága" szükséges általában az objektív világ tapasztalatának megalkotásához, azt azonban nem sikerül kimutatnia, hogy ehhez éppen az által megadott kategóriák szükségesek. A kategoriális elvekkel, az ún. szintetikus a priori kijelentésekkel kapcsolatban pedig Sellars azt jegyzi meg, Kantot bírálólá, hogy több ilyen elv is verseng egymással a "tapasztalat piacán". Ami itt mindebből fontos, az annak kimutatása, a bírálaton keresztül is, hogy az alternatívátlanlanság gondolata hozzátartozik a transzcendentálfilozófiához.

A Kant-értelmezésnek egy modern változata pedig az ún. "transzcendentális érvek" szerkezetének, érvelési stratégiájának elemzésében tárja föl az alternatívátlanlanságot. (Ezt korábban kimutattam már, "Transzcendentális érvek" című cikkemben.) Ezen érvelési stratégia szerint föl kell tennünk, hogy a lehetséges tapasztalat tárgyai éppen az általunk megjelölt kategóriák és kategoriális elvek által meghatározottak, különben nem minősülhetne transzcendentális, hanem csak empirikus-leíró vállalkozásnak a "lehetséges tapasztalat" föltételrendszerének "belülről" való tisztázása. Ezért a transzcendentális érvelésnek pontosan ez az önmagára való vonatkozás (Selbstbezüglicheit) a lényege: kimutatni, az értelem segítségével, hogy éppen az általunk megadott konceptualizálás teszi lehetővé a tapasztalatot. Alátámasztja ezt a híres kanti állítás, amely szerint a tapasztalat megtaníthat ugyan arra, hogy mi van, de arra nem, hogy másképp nem lehetséges.<sup>27</sup> A "másképp nem lehetséges" belátása alkotja az értelem transzcendentális vállalkozását.

Világos most már, hogy miért nem alkothat Kant a konvenciók gondolatán nyugvó jelentéseméletet a jelentés és a jelöllet különbségének alkalmazásá-

<sup>27</sup> Kritik der reinen Vernunft, Einleitung; Prolegomena 14. §.

val, annak ellenére, hogy a fogalmak szignifikanciájának saját maga által előírt kimutatása épp ilyesfajta vállalkozást igényelne. Ugyanis a konvenciók értelemszerűen nem lehetnek alternatívátlanok, nem zárhatják ki más konvenciók lehetőségét, hiszen ekkor nem számítanának konvencióknak. Továbbá, a jelentés/jelölet megkülönböztetéshez tartozik, hogy "ugyanazt" a dolgot különbözőképpen konceptualizálhatjuk, például a tudáshoz-jutás különböző lehetséges módjai szerint, tehát ez éppenséggel föltételezi az alternatív konceptualizálást. Továbbá, a jelentésváltozás gondolata is hozzátartozik a konvenciókat föltételező jelentéselmélethez, mivel az érvényben levő konvenciók megváltozhatnak. Ezért időről időre változik, hogy mit tekintünk konvencionális és nem-konvencionális, grammatikus és agrammatikus nyelvhasználatnak. Ezzel szemben a kanti "lehetséges tapasztalatnak" nincs alternatívája. Ezért nem egészíthető ki elvileg a kanti tapasztalat-metafizika egy konvenciókat föltételező jelentéselmélettel. Nos, ez egy további szempont, a "miért nem lehetséges kanti nyelvelmélet?" kanti típusú kérdésnek megválaszolásához.

Wittgenstein, a Filozófiai vizsgálódásokban kidolgozta a publikus jelentés elméletét, amely a jelentést az ún. "nyelvjáték" terminusaiban írja le.<sup>28</sup> Ezt a használati körülmények, a kontextusok alkotják, de ezen a kurrens precedensek véges körét kell érteni; egy szó megállapodott jelentése nem határozza meg a szó jövőbeli lehetséges alkalmazásait. Ezt nevezi D. Bloor Wittgenstein "finitizmusának".<sup>29</sup> A nyelvjáték szabályai, a konvenciók természetesen nem explicit módon bevezetett szabályok, konvenciók; a szabály inkább "invólódik" a nyelv megértésében, mondja Wittgenstein.

Ezzel szemben a kanti elméletben sem az explicit módon bevezetett, sem a nyelvi érintkezéssel "invólódó" konvencióknak nincs helye. Az utóbbinak azért nem, mert Kant számára a jelentés nem a kommunikációban táruul föl, hanem az elme-struktúrával adott. Az explicit módon bevezetett, a matematikára jellemzőnek tartott konvenciókat pedig Kant azért nem fogadhatja el, mert ekkor a matematikai ismereteket úgy kellene tekintenie, mint amelyek érvényessége az explicit konvenciók formáját öltő kiinduló állításoktól, axiómáktól függ, ez pedig az analitikus érvényesség esete. Ezzel szemben

<sup>28</sup>L. Wittgenstein: The Philosophical Investigations, Macmillan, London 1968.

<sup>29</sup>D. Bloor: Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge, Macmillan, London 1983.

Kant, mint ismeretes, a matematika szintetikus a priori jellegét kívánta igazolni. Ezért a matematikának konstruktivista jellegét hangsúlyozta.

A szintetikus a priori újabb értelemezéseiben különösen megmutatkozik az "eredeti" kanti szempont és a logikai nyelvelemzés szempontjának különbsége. Ez mindjárt meg is adja a kanti ismeretelmélet nyelvanalitikus lefordíthatóságának korlátait. Utoljára ezt tisztázzuk.

Ma úgy szokott fölvetődni a kérdés, hogy vannak-e egyáltalán szintetikus a priori kijelentések. Ez a Kanttól tökéletesen idegen megközelítés a következőképp jött létre. A logikai empirizmus egykor elfogadta a kijelentések kimerítő fölosztását a priori analitikusokra és a posteriori szintetikusokra, abból a megfontolásból, hogy egy kijelentés vagy logikai vagy empirikus tartalma alapján lehet csak értelmes. Ennek alapján elutasították a kanti szintetikus a priorit mint az alapvető empirista dogmát sértő fölvetést. Később Quine csapást mért a stabil analitikus/szintetikus fölosztásra, rámutatva arra, hogy ez a fölosztás nem éles és nem rögzített, hanem függ az aktuálisan érvényben levő nyelvi konvencióktól. Ennek lett a következménye a szintetikus a priori angolszász perújrafölvétele, amelynek során azt mérlegelték, hogy az analitikus/szintetikus disztinkció milyen értelemezése mellett lehet ezt a konstrukciót elfogadni. Ettől kezdve ezt tekintették a szintetikus a priori kérdésének. A mi kérdésünk viszont az, hogy e kontextuson kívül is függ-e a szintetikus a priori elfogadása az analitikus/szintetikus disztinkció értelmezésétől? Ez a kérdés könnyen abszurdává válik, ha a konstans kifejezések — "a priori", "analitikus", "szintetikus" — jelentéséből indulunk ki. Ugyanis ha ebből indulnánk ki, szembetalálnánk magunkat a következővel: szinonimákként szokás kezelni — a logikai empirizmus jelzett kijelentés-dichotómiája alapján — egyfelől az "analitikus", "a priori", "logikai", másfelől a "szintetikus", "empirikus", "kontingens" kifejezéseket. A két sor elemeinek különböző kombinációja azonban ténylegesen különböző gondolatokat tesz ki. Például az "empirikus a priori" tökéletesen értelmetlen, mivel itt a két konstituens kifejezés a megismerés két különböző eredetére utal. Ugyanakkor nem értelmetlen a "kontingens(en) a priori", ami kifejezheti azt, egy meglehetősen szokásos antropológiai Kant-értelmezésben, hogy az a priori fogalma a mi megismerő struktúránkra értelmezett.

Világos ezek után, hogy az a gondolat, amelyet Kant a "szintetikus a priori"-val fejezett ki — bármi is legyen az közelebbről —, nem redukálható a konstituens kifejezések jelentésére. A kanti "szintetikus a priori" jelentése nem azonos két kijelentés-típus kombinációjának logikai jelentésével.

Ezért a kanti kérdés nem azonos azzal a nyelvanalitikus kérdéssel, hogy milyen logikai típust alkot a szintetikus a priori, és találhatunk-e hozzá reprezentánsokat; a kanti kérdés az, hogy hogyan lehetséges a tiszta értelem alapján ismeretekhez jutni — a matematikában, a természettudományban és a metafizikában. Más módon kifejezve, hogyan lehetségesek szintetikus a priori kijelentések — ez a kérdés, és nem az, hogy lehetségesek-e egyáltalán. Kiváló érzékkel mutat rá Georg Runze a kanti "hogyan lehetséges" sajátosságára, amikor azt mondja, hogy itt korántsem egy logikai lehetőségre való rákérdezésről van szó, mivel Kant valójában "az explikatív hogyan-t helyettesíti a dubitatív hogyan helyébe. Ezért 'hogyan lehetséges?' kérdése néha tautologikus; a lehetőség feltételeiről, azaz a lehetőség lehetőségéről beszél /.../"<sup>30</sup> Azt kérdi Kant a szintetikus a priori ismeretekről, hogy miként határozhatjuk meg "lehetőségeik elveiből használatuk feltételeit, ennek területét és határait"? (Prolegomena, 5. §.) A "lehetőség" elve itt az, hogy ami számunkra a megismerés tárgya, az szemléletiségünk formái és értelmünk kategoriális elvei szerint komponált dolog. A tárgy számunkra, definíció szerint, a lehetséges tapasztalat tárgya, vagy a tiszta matematika esetében a lehetséges — szemléleti vagy szimbolikus — konstrukció tárgya. Ezért a megismerési tárgyak lehetőségének elvei egyben megismerésük lehetőségének elvei. Ez a kanti meta-elv adja meg a szintetikus a priori kijelentések "használatának feltételeit, ennek területét és határait". Mert egy bizonyos megismerési fajta szintetikus a priori elvei, mint éppen azon megismerési fajtához tartozó szintetikus a priori elvek, meghatározzák az ahhoz a fajtához tartozó tárgyakat és érvényes megismerési módjaikat. Éppen ezért pluralizálódik azonnal a szintetikus a priori vizsgálata az ismeretfajták szerint! Például az euklideszi geometriában Kant térszemléletünk sajátosságainak kifejeződését keresi; a természettudományban pedig a kauzalitásra mint a természeti kapcsolatok általános formájára vonatkozó hipotézisünk alkalmazhatóságát. Ezek az elvek egyben meghatározzák e megismerési módok tárgyait, beletartoznak leírásaikban. Más szóval, ezek konstitutív elvek, ezért nem értelmezhetők tisztán szintaktikailag; nem értelmezhetők attól függetlenül, hogy minek a konstitutív elvei. Ezért a "hogyan lehetséges?" fordulattal kifejezett kanti kérdés tartalma az, hogy milyen viszonynak kell teljesülnie egy ismeretfajta és annak tárgyai között ahhoz, hogy a

<sup>30</sup>G. Runze: "Metaphysik", in: Philosophie als Sprachkritik, II. kötet, 241. o. jegyzet.

tiszta értelem alapján ismeretekhez jussunk. A kérdés tehát valójában "exp-likatív". A magyarázatot az egész kanti ismeretelméleti rendszer adja és a "szintetikus a priori" elliptikus kifejezés a magyarázatra.

Nevezzük ezt a szintetikus a priori "transzcendentális" értelmezésének, megkülönböztetve a már jelzett "logikai típus"-értelmezéstől. Az előbbit támasztja alá a "transzcendentális érvek" újabb keletű és fontos irodalma, amelyhez Hintikka és Bubner járult hozzá jelentősen. Az alternatívátlanág és az önmagára való vonatkozás már elemzett gondolatai Bubnernál vetődnek föl; Hintikka a konstrukciós vonást fejti ki, és új értelmezést ad a matematikai szintetikuságra mint a bizonyítás során keletkező vonásra.<sup>31</sup> M. Geier pedig ezt a fajta "szintetikus a priori"-értelmezést demonstrálja Chomsky generatív-transzformációs grammatikáján — amit szokásosan kartéziánus jellegűnek tartanak.<sup>32</sup> Anélkül, hogy belenyúlnánk itt a darázfészekbe, röviden rá kell mutatnunk a dolog érdekességére. E kartéziánus grammatika idea innata-hipotézisét sokan bírálták az elmúlt húsz év során — H. Putnammal és N. Goodmannal az élen.<sup>33</sup> A Kant-értelmezésen belül viszont létezett egy vonal, amely megpróbálta kiterjeszteni az idea innata-fölfogást a szintetikus a priorira. Ez jellemző volt, többek között, N. K. Smith-re, az angol Kant-fordítóra és kommentátorra. Az elméleti zsákutcák kipróbálása után, ma pedig annak vagyunk tanúi, hogy nemcsak a kanti szintetikus a priori nyer a karteziánizmustól tökéletesen független logikai-szintaktikai, konstruktivista stb. értelmezéseket, hanem legutóbb a Chomsky-féle grammatika egyik teoretikusának, az említett Geiernek az a hipotézise támadt, hogy ez a nyelvelmélet sokkal inkább kantianus, mint karteziánus filozófiai felépítésű. Megvan tehát a koncepcionális folytonosság a kantianizmusból nyelvfilozófiát csináló kortárs "metakritikák" és egy modern nyelvelmélet között. Ami

<sup>31</sup>A "Transzcendentális érvek" c. cikkemben megadott irodalom mellett lásd az azóta megjelent, ugyanezen megállapításokat alátámasztó újabb irodalmat. R. Bubner: "Selbst-bezüglicheit als Struktur transzendentaler Argumente", in: Bedingungen der Möglichkeit: "transcendental arguments" und transzendentes Denken, szerk.: E. Schaper és W. Vossenkuhl, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, 63—79. o.; J. Hintikka: "Das Paradox transzendentaler Erkenntnis", uo. 123—149. o.

<sup>32</sup>M. Geier: "Linguistisches A priori und angeborene Ideen. Kommentar zu den Kantischen Grundlagen einer generativ-transformationellen Sprachtheorie", Kant-Studien, 1981/1, 68—88. o.

<sup>33</sup>H. Putnam: "The 'Innateness Hypothesis' and Explanatory Models in Linguistics", in: Boston Studies in the Philosophy of Science, III. kötet, szerk.: R. S. Cohen és M. W. Wartofsky, D. Reidel, Dordrecht 1967, 81—90. o.; N. Goodman: "The Epistemological Argument", uo. 102—107. o.

az utóbbit illeti — a részletek mellőzésével — a lényeg az, hogy Geier megjelöli az idea innata-magyarázat neuralgikus pontját és ugyane vonatkozásban a kanti szintetikus a priori magyarázat fölényét.

Geier szerint az idea innata-magyarázat "paradoxonja", hogy "a velünk született nyelv-elsajátítási mechanizmus, amelynek garantálnia kell egy előre elrendelt harmóniát a nyelvi tudás és a lehetséges nyelvi tapasztalatok között, 'határ nélküli' abban az értelemben, hogy területe elvileg meghatározatlan".<sup>34</sup> Ugyanis nem határozhatók meg a priori a "lehetséges nyelvi tapasztalatok" — ez következik a "nyelvi produktivitás" tényéből —, ugyanakkor az idea innata-magyarázatban föl kell tennünk, hogy az "a priori nyelvi tudás" mintegy "lefed" ezt a tapasztalatot. A nyelvi tapasztalat és az annak a priori-ja közti viszonyt itt tehát nem lehet föltárni a nyelvhasználat rendszerének működésében, hanem csak "kívülről", egy legfőbb nyelvi kompetenciájú lény föltételezése révén, aki biztosítja a harmonia praestabilitat. Ezzel szemben Kant transzcendentális dedukciója a tapasztalat szükségesség föltételeire azáltal mutat rá, hogy meghatározza, konstitutív módon, a lehetséges tapasztalatot. Ezért itt az a priori határa "belülről" kijelölt, mondja Geier.

Ugyanebben a szellemben értelmezi E. Stenius is Wittgenstein metafizikájában a szintetikus a priori keretelvek, szabályok és az általuk "lehetővé tett" kognitív rendszer közötti kapcsolatot. Wittgenstein úgy demonstrálta az értelmes nyelvhasználat szabályait, hogy "rámutatott" arra, hogy ez milyen szabályokat "involvál" — anélkül, hogy expliciten leírhatónak tartotta volna a szabály általános formáját.

W. Sellars "szintetikus a priori"-értelmezése is fölhasználja azt a gondolatot, hogy a szabályok, a keret-elvek bizonyos esetekben explicit módon nem adhatók meg. Fölhasználja továbbá az a priori lehetséges értelmezései közül azt, amely szerint egy kijelentés a priori, ha ex vi terminorum, azaz a benne szereplő terminusok jelentése révén igaz, ill. hamis. E két gondolat kombinációja a következőképp adja kis Sellarsnál a szintetikus a priori. Az ex vi terminorum igaz kijelentések valójában a nyelvszabályok alapján állítható, vagy éppen azokat kifejező, axiomatikus jellegű kijelentések, amelyek "implicit definíciói" a bennük előforduló szavaknak. Ebben a minőségükben szintetikus és általános, azaz "föltétel nélkül állítható" kifeje-

<sup>34</sup>M. Geier, i. m. 83. o.

lentések. Ezekkel azonosítja Sellars a szintetikus a priorit. Így megkaptuk a szintetikus a priori logikai típusát — anélkül, hogy el lennénk kötelezve meghatározott szintetikus a priori elvek mellett. Nevezzük ezt logikai típus-értelmezésnek.

Sellars mellett Stenius és Strawson is ezt képviseli. Stenius oly módon, hogy a szintetikus a priorit nem "törvénynek" tartja, ami meghatározott empirikus tartalmú előfordulásokra vonatkozna, hanem a "törvény formájának". Így például a kauzalitás szintetikus a priorija csak azt mondja, hogy "'van-nak természettörvények' abban az értelemben, hogy a természeti kapcsolatokra vonatkozó hipotéziseinknek általános törvényformát adhatunk", és "a 'kapcsolatok' csak ebben a formában gondolhatók el". Vagyis a kauzalitás szintetikus a priorija, Sellars-szal szólva, "implicit definíciója" a természeti kapcsolatoknak. A szintetikus a priori kijelentések, ebben a fajta értelmezésben, a jelentésről szóló kijelentések, úgy, ahogyan a szintetikus keret-elvek, nyelvszabályok a jelentésről szólnak.

A logikai típus-értelmezésnek egy gyöngébb változatát képviseli Strawson. Mint már utaltam rá, szerinte Kantnak csak azt sikerült bizonyítania, hogy valamilyen konceptualizálás szükséges föltétele a tapasztalatnak, de egyik fajta konceptualizálásra nézve sem szükségszerű, hogy éppen ő alkossa ezt a föltételt.

Az utolsó kérdés végül, hogy miért is nem felelhet meg Kant szempontjából a logikai típus-értelmezés, holott ez mindenképpen hozzájárul a szintetikus a priori funkciójának tisztázásához. Azért nem felel meg, mert Kantnak saját célkitűzése szerint azt kell kimutatnia, hogy bizonyos meglevő diszciplínákat ténylegesen milyen elvek tesznek lehetővé, és nem azt, hogy mi a konstitutív elvek formája általában. A szintetikus a priori kérdése így Kant számára eleve szemantikai és nem szintaktikai kérdés. A szintetikus a priori nem az egyik, a nyelvanalízis terápiájával kezelhető tétele a kanti ismeretelméletnek; a szintetikus a priori a kanti ismeretelmélet maga.

## SUMMARY

### Márta Újvári: Can Kantian Transcendental Philosophy Have a Theory of Language?

Against the background of Kant's being accused by representatives of Sprachphilosophie of neglecting language and the recent interpretations of Kantian epistemology in terms of linguistic analysis, the paper tries to show, in a logical reconstruction, what features of transcendental philosophy blocks the treating of language. These features must also limit the analytical reading of Kant. Language is taken here, from the epistemological point of view, as a case of the private/public connection. It is shown that this connection is neglected by Kantian epistemology in its different forms. It is pointed out that Kant characterizes a priori knowledge and objective judgements of experience by the same criteria, i. e. necessity and universality. And the unity of apperception is said to be the source of both necessary and contingent syntheses. These criteriological problems result in an epistemology that specifies the general conditions of knowledge without being able to provide for particulars. This is fatal to language that cannot be spoken in general, without

particular utterances. Kant's theory of concepts, meaning and schematism are briefly discussed. It is argued that the lack of a systematic Kantian theory of meaning cannot be explained by the two criteria of transcendental philosophy customarily agreed upon, i. e. apriorism and universality (Allgemeinheit) because established meaning is universally accepted and is prior to language use. It is argued that the conventional character of meaning is unacceptable for transcendental philosophy which is also characterized by its Alternativenlosigkeit, i. e. the exclusion of alternative conceptual schemes and alternative possible experiences. The attribution of Alternativenlosigkeit to Kant is traced back to traditional Kant-exegesis and is also shown in newer trends of transcendental arguments. The limit of the analytical reading of Kant resulting from the limits of transcendental philosophy towards language is discussed in the end in the form of the inadequacy of the analytical interpretations of the synthetic a priori.



## TÁRSADALMI RENDSZER ÉS ÉLETVILÁG\*

Jürgen Habermas elmélete a "kommunikatív cselekvés"-ről

Pethő Bertalan

Jürgen Habermasnak a kommunikatív cselekvés elméletéről írott munkája<sup>1</sup> minden ízében "nyugati" könyv, bár ez önmagában nem értékítélet — mint ahogyan fordított helyzetben sem lenne önmagában értékítélet, ha egy Keleten született könyvet kellene "keletinek" neveznünk. Ám a könyvnek egyszerre erre je és ugyanakkor gyöngéje a nyugati elkülönözöttség következetessége: a "nyugati világmegértés" (I: 73) hagyományait keresve és folytatva igyekszik saját egyetemességét kibontakoztatni. A racionalitás, az ész az, amiben magára talál (I: 15); ebben látja magát — Max Weberhez csatlakozva, de rajta is túl (I: 209) — különbözőnek a Kelettől, akár a világtól menekülő hinduizmust, akár a világhoz illeszkedő konfucianizmust tekinti is példaként (I: 294; II: 437). Történelmi "itt és most"-ja azonban — ti. a kései kapitalizmus, amelynek kialakulását vizsgálja, fejlődését és stabilizálódását tudomásul veszi (I: 497), vívmányait és ellentmondásosságát kutatja, s kiútjait keresi — szűkebbre vonja elméletének és gyakorlatának körét annál, melyet a racionalizálási folyamatnak, az észnek a primátusa formálisan kijelöl. A könyv zárófejezetének címe: "Parsonstól Weberen át Marxhoz" — s ez a címválasztás pontosan jelzi nemcsak a könyv, hanem a benne sajátjául elismert racionalitás határait is. A nyugati polgári világban tájolóddva, úgy és anynyiban veszi számításba a történeteket és a tendenciákat, ahogyan és amennyiben erre a polgári világra tartoznak. Habermas, aki egyébként marxistának tartja magát, nem a ténylegesen létező szocialista világgal hasonlítja

\*A cikk az MTA Soros-Alapítvány támogatásával készült.

<sup>1</sup>Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: "Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung", Band 2: "Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft"; Suhrkamp, Frankfurt 1981. — Ha nincs egyéb jelzés, a zárójelbe tett római szám e kiadás kötettségét, az arab szám az oldalszámot jelenti.

össze a polgári világot, hanem — s ebben az összefüggésben van értelme a "ténylegesen létező" kifejezés nyomatékosító pleonazmusának, ti. a prognosztizáló elmélettől való különbözőséget hangsúlyozva — a marxizmus elméletével. Egy olyan elmélettel tehát, amely a polgári világban született és a polgári világról szól kritikusan; "racionálisztikus" fő vonulattal természetesen, ami által csorbíthatatlanul beletartozik a nyugati racionalizmus körébe. Megvalósulása azonban, mint a köznapi szóhasználat is kifejezi, "keleti" világ a "nyugatival" szemben, s ez a megkülönböztetés nem földrajzi esetlegességet jelez, hanem éppen a nyugati világtól, mint a "ténylegesen fönnálló" kapitalizmus világtól való elkülönülődésként. Persze, amikor Keletről és Nyugatról beszélünk a nagy világrendszerekről szólván, akkor csak zavart okozhat, ha a "Keletet" említve az alacsony racionalizálási potenciállal jellemzett társadalmakra — mint főntebb a konfucianizmusra és a hinduizmusra — gondol valaki. Ilyen szóhasználat esetén eszünkbe sem jut azonban a vallásilag és a kulturális hagyományokban különböző Kelet, hanem éppen a nyugati világban és a polgárinak ellentétékeként keletkezett világ Kelet-jére gondolunk; a Nyugat meghasonlottságának történelmi realitására. Az, amit régebben nevezünk Keletnek, s ami a könyvben ilyenként szerepel, ma már a harmadik világokhoz (jobb így, többes számban) tartozik, egyaránt elkülönülve mind a Nyugat, mind a Kelet világtól. Ez a megállapítás közhely, és talán nem is lenne említésre méltó, ha szerepelne a Habermas által sajátjának tekintett okcidentális racionalitás behatárolásában. Habermas azonban nem veszi figyelembe a koexistáló világok saját empiriáját, s így saját polgári világának elemzésében a Kelet sem fönnállása, hanem csak mintegy elméleti előlegzése — a Marxhoz visszanyúló elméleti segély — formájában szerepel — harmadik világokról és ezek társadalmairól pedig szó sem esik.

A könyv racionalitása ezért önközpontú. A nyugati filozofálás formális-módszertani önközpontúságának menedéke és kifejeződése ez a racionalitás: okcidentalizmus. Ismeretelméletileg hozzátartozik már az ésszel bejárható területek viszonylagosságára és ingoványosságára: "A racionalizmus hit dolga" — hangzott az 1968-ban írott "Megismerés és érdek" c. Habermas-könyv lapidáris megállapítása,<sup>2</sup> de ez a tétel már akkor a racionalitás reaktív megerősödését, a diszkurzíve meg nem fogható dolgoktól való elhatárolódást, a racionalitás görcsbe-merevedését eredményezte. A mostani könyvben a társadalomelméletként föllépő szociológia (I: 196) már magától értetődően foglal-

<sup>2</sup>Erkenntnis und Interesse, 5. kiad., Suhrkamp, Frankfurt 1979, 20. o.

kozik azzal a lényegi kérdéssel, hogy mennyiben jönnek tekintetbe a modernizálási folyamatok a racionalizálás szempontjából. Ami azonban kívül marad ezen a nézőpontra, az nem jön számításba. Persze így is nagyon sok minden bekerül, és arra, ami ebből a nézőpontból tárgyalható, Habermas egy új ontológia kidolgozásának igényével tekint. Amit a régi görögök óta "ontológiának" nevezünk — írja —, az be van szűkülve a léttel bíró dolgok világához (Welt des Seienden) való kognitív vonatkozásra. "Egy megfelelő fogalom, amely a szociális és a szubjektív világhoz való vonatkozást éppúgy felöleli, mint az objektív világhoz való vonatkozást, nem képződött ki a filozófiában. Ezt a hiányt kell a kommunikatív cselekvés elméletének kiegyenlítenie." (I: 75.) Az elvárás és a teljesülés közötti feszültség már előzetesen fölmérhető a szociológia tárgykörének (szimbolikusan előre-struktúrált tárgyak, mindaz, ami egy életvilág alkatrésze a beszédcselekvésektől a társadalmi rendszerekig; I: 159) és a lehetséges racionalitás aspektusában megkülönböztetett cselekvésfajtáknak (ezek alapfogalmakként jelennek meg, mint teleológiai, norma-szabályzott, dramaturgiai és kommunikatív cselekvés; — mindegyik a beszéd diszkurzív médiumára kapcsolja az általuk megnyilvánuló, ill. összehozott világokat; I: 123—142) az összehasonlításakor. A vállalkozás nagyságát és a kivitelezés gondosságát csak még inkább kiemeli ez a már előzetesen észrevehető feszültség. Habermas a tudományok rendkívül széles spektrumában — a pszichológiától az etnográfián, a szociológián és a nyelvészetten át a társadalomkritikai filozófiáig — mozogva válogatja össze a vitakérdéseket, mindig a forrásokhoz vezeti az olvasót, részletesen dokumentálja az érveket és ellenérveket, konkrét elemzéseit pedig elvi magaslatokra emeli és rendszeres foglalatot ad nekik. Könyvének történelmi és problémátörténeti íve van. A racionalizálás-fölfogását bontja ki, majd a "Szociális cselekvés, cél-tevékenység és kommunikáció" című fejezetben fejti ki saját nézeteit. Az első kötetet a racionalizálás újabb kori kérdésének, az eldologiasodással való kapcsolatának tárgyalása zárja, úgy, ahogyan — Lukács Györgytől Adornóig — a filozófiai irodalomban megjelenik. A második kötetet a cél-tevékenységről a kommunikatív cselekvésre történő paradigmaváltás témája indítja, G. H. Mead és Durkheim munkásságához kapcsolódva. A tanulságokat életvilág és rendszer megkülönböztetésével vonja le a szerző, majd a társadalomelmélet konstrukció-problémáinak Talcott Parsons műveihez kapcsolódó tárgyalása után, következik a zárófejezet a modernnek az elméletéről, a "belső gyarmatosításról" és a kritikai társadalomelmélet föladatairól. Több, mint ezeregyszáz oldal, tele információval, éleslátó megállapí-

tásokkal, megvilágító és provokatív gondolatmenetekkel. Az okcidentalizmus perspektívájában korunk társadalmi kérdéseinek kivételes elméleti erővel történő szemrevételezése, melyhez az összefüggések és megoldások kivételesen okos keresése csatlakozik. Éppúgy elgondolkoztató és praxis-vonatkozású a polgári társadalomban, mint a másféle társadalomban-élő ember számára. Gyakran más előjellel, más hangsúlyokkal, már értelmezéssel persze itt, mint ott, másféle korlátokkal és hiányokkal emebben a társadalomban, mint amabban. A kontraszt, ha megmutatható, éppúgy figyelemre méltó fölismerés lehet a "hogyan tovább?" kérdésre adandó válasz kidolgozásához, mint az okcidentalizmus fölvállalt vonatkozási rendszerében észlelhető egyenetlenségek és hiányok jelzése.

### A RACIONALITÁS ÉLETVILÁGAI ÉS HATÁRAI

A racionalitás Habermas fölfogásában sokkal átfogóbb jellegű a diszkurzív alkatú dolgokra (pl. intellektuális tényezők, definiálással kimerítően meghatározható tárgyak stb.) vonatkozó ésszerűségénél. Kiterjed az erkölcsi-gyakorlati és az esztétikai szférára, valamint az ember önkifejezésének szférájára is. Ebben az értelmezésben racionális viselkedésmód az, amely jó indokként fölhozható alapon (Grund) nyugszik, és racionális mindaz a szimbolikus megnyilvánulás (Äusserung), amely legalább implicit módon össze van kapcsolva érvényigényekkel (Geltungsansprüche; I: 44). Indok-alap és érvényigény az érvelésben kapcsolódik össze. Az argumentáció logikájában ilyen kérdésekre kell választ adni: "Hogyan támaszthatók alá problematikussá vált érvényigények jó indokokkal? Hogyan kritizálhatók a maguk részéről az indokok?" (I: 47.) Az érvelés formái és a vitás érvényigények más és más alakot öltenek a különböző, említett valóságszférákban. Teoretikus megbeszélésben kognitív-instrumentális természetűek a problematikus kijelentések (Äusserungen), a vitás érvényigények pedig proposíciók igazságának és teleologikus cselekvések hatékonyságának formájában jelentkeznek. Gyakorlati megbeszélésben erkölcsi-praktikus minőségűek a problematikus kijelentések, és a cselekvési normák formáját öltik a vitás érvényigények. Érvelésforma, problematikus kijelentés és vitás érvényigények összefüggése a másik két valóságszférában a következőképpen alakul: az esztétikai kritikához evaluatív kijelentések és az érték-standardok megfelelő voltát illető érvényigények, az ún. terapeutikus kritikához pedig expresszív kijelentések és az emez önkifejezések őszinteségét illető vitás érvényigények tartoznak (I: 45).

Ebben a több oldalról, így az érvelés logikája felől is megközelített összefüggésrendszerben kirajzolódnak a racionalitás határai is. Három alapbeállítottsághoz (objektíváló, norma-konform és expresszív) három világ (objektív, szociális és szubjektív) tartozik, "formál-pragmatikus"-nak nevezett összefüggésükben pedig a cselekvő ember (Aktor) és a világ vonatkozásai közül hat olyan található, amely "racionalizált és tudatosan szublimált" lehet. Ezek a Max Weber nyomán kimutatott racionalizálás-komplexumok a következők: a kognitív-instrumentális racionalitás terén tudomány, technika és szociáltechnológiák; az erkölcsi-gyakorlati racionalitás terén jog és morál; az esztétikai-gyakorlati racionalitás terén erotika és művészet. Habermas hangsúlyozza, hogy a három alapbeállítódás és a három világ lehetséges vonatkozásai közül (melyek szemléltethetők, ha ezeket kontingencia-táblázat formájában írják föl; I: 326) némelyik racionalizálás-komplexum nélkül, üresen marad, mint pl. az expresszív beállítottság vonatkozása a szociális világra, mert ez mutatja, "hogyan az interakciók expresszív módon meghatározott formái (pl. az ellen-kulturális életformák) semmilyen racionalizálásképes struktúrát nem képeznek ki magukból, hanem paraziták, amennyiben más értékszférák innovációtól függően maradnak" (I: 327). Az említett racionalizálás-komplexumokból levezethető, történelmileg kialakult értékszférák, és az érvelés tipikus, egyetemes érvényigényre specializálódott formái között plauzibilis kapcsolat mutatható ki (I: 328), és így az átfogóbban értelmezett racionalitás önmagába záródó rendszerre forogja ki magát. Ez a kibővített racionalitás-értelmezés, és ennek sokágú kibontása, találó és fontos tartományokat tesz társadalomelméleti szempontból kezelhetővé. Ugyanakkor viszont a nem-diszkurzív alkatú szférákból eltűnik az, ami nem kerül bele a "cselekvés racionalizálás-képes aspektusá"-ba (I: 22), sőt, azok a szférák, amelyek tulajdon mivoltuk szerint nem racionálisak, teljesen kimaradnak, ha csak racionalitás-vonatkozásaik szerint (amelyekkel azonban tulajdon mivoltukból kilépnek) nem jönnek számításba. Így ami nem-racionális, az minden további nélkül társadalomkízülinek — élesebben: ami irracionális, az társadalomellenesnek — minősülhet.

Legalább két olyan alapbeállítottság versus világ-vonatkozás található azonban, amelyik ellentmond ennek a globális látszatnak, és árnyaltabb, egyszersmind valóságközelebb viszonyokat mutat. Egyik az objektíváló beállítottság szubjektivitásra-vonatkozása, melyet Max Weber utilitarizmusként jegyez és amelyikből Habermas szerint "semmit sem lehet tanulni" (I: 327), mivel nem stabilizálódóképes és "mivel semmilyen belső saját-törvényszerűséggel felruházott, racionalizálás-képes értékszférát nem testesít meg" (I:

328). Tulajdon mivolta szerint ez az átélés szférája: az objektiváló beállítódásnak folyamatosan tárgya (objektíve tartja fenn mindaz, ami az egyént életben tartja, mindaz a külvilági inger, amely az egyén átélésképességét folyamatosan fölfűti — és amelynek elmaradásakor, pl. szenzoros deprivációs kísérletek esetében, a tudat szétesik —, és mindaz az élettörténeti "benyomás", tapasztalat stb., amellyel az átélés gazdálkodik), ugyanakkor viszont mindaz, ami objektív föltétele és környezete, alanyiségában oldódik föl. Az utilitarizmus megjelölés csak az egyik átélésformát, a fölélést célozza meg racionális szempontból, a fogyasztás vonatkozásában. Az elmélyedő élmény önértéke pl. egészen más, és tagadhatatlanul megvan akkor is, amikor ez csak átélés, viselkedésbeli megnyilvánulás és teljesítményben mutatkozó hatás stb. nélkül. Ha egy ilyen átélést kinyilvánítanak, akkor viselkedésmódként és/vagy beszédként már indokolható és/vagy érvényigényeket támaszthat, vagyis racionalizálás-képes lehet. Ezzel, ha utólag is, az átélés racionális vonatkozási rendszerbe kerül, abban az esetben is, ha eredetileg nem intellektuális természetű. Érintetlensége ekkor megszűnik.

Kérdés mármost, hogy a néma, megnyilvánulás nélküli átélés racionalizálás-képes, anélkül hogy ez akár belső dialógusként vagy reflexeként öltene föltétlenül diszkurzív formát (mint amelyet az "objektivistikus önmagához való viszony" habermasi megjelölése /O: 324/ mutat). Alámerülés az át-lehet, de más-más értelemben. Bizonyos cselekvés és megnyilvánulás negatívumaként ugyanolyan szabályokat követhet, mint a tényleges cselekvés és megnyilvánulás; ilyen esetben a némaságnak van beszéd-, a passzivitásnak cselekvés-értéke, melyet a szituáció határoz meg és minősít stratégiának. Az időleges befeléfordulás az ember, az egyén önértékét tekintve racionalizálás-képes, anélkül hogy ez akár belső dialógusként vagy reflexeként öltene föltétlenül diszkurzív formát (mint amelyet az "objektivistikus önmagához való viszony" habermasi megjelölése /I: 324/ mutat). Alámerülés az átélésben, vagy — tematizáltan — benyomások, érzelmek, viszonyok stb. átélése, rendszeresebbé fordulva belső el- és átrendezések, továbbá ráeszmélések, belátások, sejtések stb. tartoznak ide. Racionalizált kimenetben az ember érzékenysége, belső gazdagsága, harmóniája stb. indokolhatja az ilyen átélést akkor is, ha az említett hat vonatkozás valamelyikében nem fordul termőre. Ez az ember önértékére vonatkozó racionalizálás társadalmon kívüli (sőt, bizonyos elvárások viszonylatában esetleg társadalomellenes), bár az ember önértéke a társadalom alapja és célja. Ebben az összefüggésben, az önérték-racionalitással szemben, a Habermas által elfogadott racionalitás társadalmi racionalitásként határozódik meg, amelyet a termelés és az ön-

reprodukciónak forgása jellemez, vagyis a társadalomnak mint rendszernek a vonatkozásában működik. Az embernek, mint önértéknek a racionalizálhatósága túl van ennek a racionalitásnak a határán, és olyan értéktartományt tesz fölismerhetővé, amely a társadalommal való ellentmondásos viszonyában társadalmi. Ennek az értéktartománynak az elhanyagolása, az átélés kiszikkadása olyan következményekben mutatkozhat meg társadalmilag — akár a termelés hajszája, akár egyéb az ok —, mint a fásultság, a lélektelenség, az érdektelenség, a rutinos munka taposómalommá-válása stb. A véglegesnek szánt elvonulás csak az individualitás föladásának értelmében (merthogy az ember csak társadalmilag egyén) és sajátos kozmikus perspektívában (mint amilyen pl. a Nirvána-elv) racionalizálható. Ez a racionalitás már nemcsak úgy kerül túl a társadalmi racionalitáson, hogy ellentmondásos viszonyban marad vele, hanem a társadalomnak és a társadalom racionalitásának tagadásaként.

Egy másik alapbeállítottság versus világ viszony, amelynek figyelembevétele — mutatis mutandis — kritikai megvilágításba állítja a társadalmi racionalitás problémáját, az expresszív beállítottság főntebb már említett vonatkozása a szociális világra. Ön-inszenziózásnak nevezi Habermas ezt a vonatkozást, melyet Max Weber a bohémekkel példáz. A test intim szférájától eltávolodva ide tartozik azonban minden létesítő aktus, amelyik társadalmi jelentőséggel, de — a társadalom válsága, vagy a társadalommal való szembe fordulás miatt — nem a főnnálló társadalomba illeszkedően történik, az action gratuite-től a vaktában próbált kényszermegoldásokon át az önerőből, lelkierekből fakadó (a társadalmi eredőpontot az alanyig beszűkítő) forradalmi cselekvésig. A létesítő aktus a létesítő ember felől, vagy a létesítés eredményességét előlegezve (vagy az eredményből utólagosan kiindulva) egyaránt racionalizálás-képes lehet. A racionalitás azonban itt is, mint az átélés esetében, a nem-diszkurzív alkatú valóságszférának e valóságszférához képest külső viszonyítási rendszerében — a társadalomban — adódó vonatkozása. Maga a létesítő aktus azonban akkor is nem-rationális, ha társadalmilag megfogon és racionalitás-burkot kap. Másfelől a létesítő aktusok társadalmi meg- és beszervezése sikerének arányában sorvasztja el a létesítést, ami kívánatos lehet egy önmagát túlbiztosító és megmerevedett társadalom szempontjából, de a kreativitás kiszikkadása és gátlása miatt még ezt is érzékenyen érinti.

Az átélés és a létesítő aktus példája az egyeduralkodóként szereplő és különböző valóságszférákra kiterjedő racionalitás ontológiai behatároltságát mutatja: termőre-forgó társadalmi racionalitás ez, amelyiktől elkülönülve fölismerhetőek a nem-diszkurzív alkatú valóságszférák nem- (vagy el-

lentmondásosan) társadalmi racionalizálás-komplexusai, ezek mögött pedig föl-sejlik (mint ahogyan már a gyakorlati cselekvés és önkifejezés formális racionalitásának tartalmaként is megmutatkozott) e valóságszféráknak a racionalizálástól elütő sajátága. Természetesen, ezeknek a valóságszféráknak a figyelembevétele sem jelenti a társadalmi racionalitás trónfosztását, mint ahogyan a gyakorlati cselekvés vagy az önkifejezés jórészt szintén nem-disz-kurzív alkatú valóságterületének a figyelembevétele sem jelentette. Megváltozik viszont a társadalmi racionalitás jelentősége és szerepe: a társadalom önprodukciónak tartományára korlátozódik, vagy legalábbis centrálódik. Ez kitüntetett vezető szerep. Egy társadalom csak akkor szerveződhet meg, ha racionális. Ez a sajátossága azután arra bátorítja a racionalitást, hogy abszolutizálódjék. Habermasnál ez, a több oldalról fenyegető trónfosztással ellentétes tendencia úgy jelentkezik, hogy bár bizonyos szépséggel (I: 8), ill. óvatossággal viseltetik a racionalitás egyetemességét illetően (I: 215, 222), kidolgozott racionalitás-koncepcióját átfogó és általános, azaz univerzalisztikus igénnyel tételezi (I: 197; II: 588), és pl. lingvisztikai síkon arra törekszik, hogy az ígéret, parancs, vallomás stb. illokucionáris aktusát (melyet J. L. Austin különít el e néven a kijelentő mondatok lokucionáris aktusától; I: 388) ne irracionális erőként állítsa szembe az érvény-megalapozó propozicionális alkotórésszel, hanem olyan komponensként fogja föl, "amelyik specifikálja, hogy milyen érvényigényt támaszt kijelentésével a beszélő, hogyan és miért támasztja ezt" (I: 375—376).

#### KOMMUNIKATÍV RACIONALITÁS: MEGÉRTETÉS ÉS MEGEGYEZÉS

A kommunikatív racionalitás a véletlen környezet föltételeihez való intelligens alkalmazkodást lehetővé tévő kognitív-instrumentális racionalitástól különítendő el. A régi logosz-képzetekhez kapcsolódó kommunikatív racionalitás fogalma olyan konnotációkat hoz magával, "amelyek végső soron az argumentatív beszéd kényszermentesen egyesítő, konszenzust megalapozó erejének központi tapasztalatára mennek vissza. Az ilyen beszédben a különböző résztvevők legyőzik a maguk először csupán szubjektív felfogásait és, ésszerűen motivált meggyőződéseik közösségének köszönhetően, egyidejűleg megbizonyosodnak az objektív világ és életösszefüggésük interszubjektivitásának egységéről." (I: 28.) Ebből a megfogalmazásból világosan kiderül, hogy a kommunikatív racionalitás olyan társadalmi modellt képez, amelynek föltételei — kényszermentesség, ésszerűen motivált meggyőzések közössége, to-



vább az idézett meghatározásban külön nem említett nyilvánosság és az egyenlőtlenségnek más összefüggésben hangsúlyozott (I: 49), nemcsak hatalmi vonatkozásban, hanem a készségekre is vonatkozó kiküszöbölése — ideális esetet képeznek. E feltételek mellett a kommunikatív racionalitás fogalma egyfelől az érvényigények diszkurzív beváltásának különböző formáira utal, másfelől — a kijelentések kritizálhatósága és megalapozhatósága kritériumának túl absztrakt és egyszersmind a kommunikatív gyakorlatban lakozó racionalitás spektrumát túlzottan beszűkítő (I: 27) korlátait megszüntetendő — világ-vonatkozásokra (I: 114).

A világgépek racionalitásának egyik, kontextustól nem-függő mértéke a zártság versus nyitottság dimenziója (I: 97), melyet többek között Piaget fejlődéslélektani tanulmányaira támaszkodva dolgoz ki Habermas. A világmegértés decentralitása és a világgép nyitottsága a társadalmi racionalitás zárt körébe tartozik: a racionalitás fejlődése hozza magával, ugyanakkor a decentralitást világmegértés a kritizálható érvényigények diszkurzív beváltásának lehetőségére vonatkozik (I: 110). A decentralitás addig érvényes, ameddig diszkurzív tevékenység folytatható, a nyitottság pedig addig terjed, ameddig a diszkurzív tevékenységet mozgató és kifejező racionalitás határa. Hogy a diszkurzív tevékenység valamilyen nem-diszkurzív központból irányítva és ennek javára folyhat, ill. hogy a racionalitás társadalmi, amelynek határán túl nem-rationális alkatú valóságtartományok érvényesülnek (habár racionalitás-viszonylatukban, de egyszersmind a társadalmi racionalitás felől nézve csupán formális racionalizálhatóságuk saját mivoltukhoz képest változó mértéke szerint), az nem jön szóba ebben a modellben, hanem mind a decentralitás, mind a racionalitás interszjektív elvontságban szerepel. Habermas érzékeli a helyzet problematikusságát. Kétféle tévedésre, ill. illúzióra hívja föl a figyelmet. Az egyik az a képzet, "hogy egy objektív világ eldifferenciálódása jelenti egyáltalában a szociális és a szjektív világ kitagolódását a racionálisan motivált érintkezés (Verständigung) tartományából" (I: 111). A másik az eldologiasító gondolkodás illúziója, a modern embernek az ehhez tartozó komplementer tévedése, utópizmusa, amelyik szerint "a decentralitást világmegértésből és a folyamatszerűen érvényesülő racionalitásból 'egyszersmind az élet egy teljesen racionálissá lett formájának ideálját nyerhetjük'" (I: 111; Habermas itt A. Wellmert idézi).

A nyelvi érintkezés (Verständigung), melynek vezérfonala szerint elemzi Habermas a kommunikatív racionalitás fogalmát (I: 114), sokkal inkább elfedi ezeket a problémákat, s a diszkurzív abszolutizmust segíti, mintsem felszínen tartaná a kérdéseket és a társadalmi racionalitás határait tenné

fölismerhetővé. A "Verständigung" szó alkalmas kifejezés a kérdéses összefüggéseket látszólag összebékítő, mert egyetlen megnevezésbe összevont jelölésére. Egyaránt jelent "értesítés"-t, amiben még csak a közlés, tudósítás ténye szerepel; "érintkezés"-t, ami formális többoldalúságot és oda-vissza kapcsolatot jelez; "megértetés"-t, ami a közlés elfogadására és az elfogadtatás módjára utal, valamint "megegyezés"-t, ami a megértetés egyféle eredménye. Habermas messzemenően kihasználja ezt a többértelműséget. A racionalitás még lappangó idealitását a kommunikatív megegyezésben (Verständigung) hozza felszínre: a kommunikatív megegyezés a racionalitásban, ill. a beszédben benne lakozó telos-ként szerepel (I: 30, 387), mint ezt az "egyetlen ideát" már "Elmélet és gyakorlat" c. könyvében is jelezte.<sup>3</sup> Ebben az ideális megkoronázottságban érthetők a közelebbi meghatározások. "A megértetés (Verständigung) fogalma a résztvevők között célzott, racionálisan motivált egyetértésre utal, ami kritizálható érvényigényeken mérődik." (I: 114.) A személy vagy egy csoport hangulata sem a racionalitás határain túli valóságtartomány esetleg racionalitást korlátozó tényezőjeként szerepel, még a föltételezett azonos hangoltság, egybehangoltság esetén sem (mert egy pozicionális tartalom, ill. egy intencionális tárgy még mindig esetleges maradhat), hanem az egyetértés által meghaladandó tényezőként. "A megértetés (Verständigung) a beszéd- és cselekvésképes szubjektumok közötti megegyezés (Einigung) folyamatának számít." (I: 386.)

Ez a racionalitásból eredő kommunikatív idealitás az ember nembeli beteljesülésének ígéreteként bontakozik ki: "A kommunikatív ész így nem egyszerűen egy szubjektum, vagy egy rendszer állagaként fordul elő, hanem része van annak strukturálódásában, amit meg kell tartani és meg kell nyerni. A megbékélés és szabadság utópikus perspektívája az egyének kommunikatív társadalmasulásának feltételeiben van elhelyezve, ez már bele van építve a nem (Gattung) nyelvi reprodukciós mechanizmusába." (I: 533.) Ennek a társadalmasulásnak a határait nemcsak az ellenkező érdekek kényszerében látja Habermas, hanem "éppannyira a rendszerbeli fennmaradás-imperatívusok súlyában, amelyek a maguk kényszerét objektív módon, az érintett aktorok cselekvés-orientálódásába hathatósan beleavatkozva fejtik ki. Az eldologiasodás problematikája kevésbé adódik azután az önfenntartás szolgálatában abszolutizált cél-racionalitásból, a vaddá vált instrumentális eszből, mint abból, hogy a rendszerfenntartás részéről szabadjára eresztett funkcioná-

<sup>3</sup>Theorie und Praxis, 2. kiad., Suhrkamp, Frankfurt 1980, 23–24. o.

lisztikus ész a kommunikatív társadalmassulásba helyezett ész-igényen túlteszi magát és az életvilág racionalizálását üresbe futtatja." (I: 533.) Az életvilág, a rendszer és az eldolgiasodás problémája árnyalja a kérdést, de éppen így mutatkozik meg, hogy a racionalitásból eredő kommunikatív idealitás nem csak másféle, nem-rationális tényezők, valóságtartományok részéről van fenyegetésnek kitéve, hanem sokkal inkább az a veszély nőtt meg, hogy, a funkcionalisztikus ész formájában saját magán túlnöve, saját dugájába dől.

A kommunikatív cselekvést megegyezésre-orientált (verständigungsorientiert) volta különbözteti meg két, egyaránt siker-orientált cselekvéstípustól, a nem-szociális instrumentális, ill. a szociális stratégikus cselekvéstől (I: 384). A kommunikatív cselekvésmodellben nem azonos egymással — mint Habermas, a félreértések elkerülése céljából külön hangsúlyozza — a cselekvés és a kommunikáció; "a nyelv kommunikációs médium, amely a megértést szolgálja, az aktorok pedig, miközben egymással érintkeznek, hogy cselekvéseiket koordinálják, mindig meghatározott célokat követnek. Ennyiben a teleologikus struktúra minden cselekvésfogalomra nézve fundamentális. A szociális cselekvés fogalmai pedig aszerint különböznek egymástól, ahogyan az interakció különböző résztvevőinek célirányult cselekvései számára koordinálást kötnek ki": egocentrikus módon, vagy hagyományozott és szocializációs értékek és normák szerint, vagy publikum és ábrázoló között (ön-szcenírozás, kifejezés esetén), vagy éppen kooperatív megegyezés értelmében (I: 150—151). A teleologikus cselekvés paradigmájáról a kommunikatív cselekvés paradigmájára való átváltás (I: 455; II: 14) — Mead szimbolikus interakcionizmusa, Wittgenstein nyelvjáték-konceptiója, Austin nyelvaktus-elmélete és Gadamer hermeneutikája nyomán — valamennyi nyelvfunkciót egyaránt figyelembe veszi. Mégis megvan a veszélye annak, "hogy a szociális cselekvést a kommunikációban részt vevők interpretáció-teljesítményeire redukálják, a cselekvést a nyelvhez, az interakciót a társalgáshoz asszimilálják" (I: 143). Ez a veszély a kommunikatív cselekvés idealizálása miatt kísért állandóan, a cselekvés és a kommunikáció különbözőségének és az ideális modellszerűségnek a hangsúlyozása ellenére is. A siker-orientált szociális, vagyis stratégikus cselekvés leválasztásával ugyanis a kommunikatív cselekvés föltételei is "zárójelbe kerülnek" a kommunikatív cselekvés modellszerű előállításakor. Lingvisztikailag az Austin által perlokucionárisnak nevezett (a beszélő részéről a hallgatóban valamilyen hatást célzó; I: 389) aktusoktól való elkülönítéssel, a perlokuciókat terhelő aszimmetriák és föntartások kiküszöbölésével meggy végbe a kommunikatív cselekvés megtisztítása (I: 395, 438, 446).

Az eredmény a csorbítatlan kommunikáció — Habermas korábbi, "Elmélet és gyakorlat" c. könyvében már jelzett<sup>4</sup> — érvényesülése lenne, a korlátozatlan vita által biztosított objektivitás és pártatlanság hangsúlyozottan ideális (II: 140) eredményével. Persze, mint más összefüggésben írja, "a határtalan és torzítatlan diskurzus konstrukciója" csak a valóságos kontúrok kiemelése érdekében szerepelhet az ismert modern társadalmak esetében. "Egy ideális kommunikációs-közösség utópikus terve tévútra vezet, ha ezt a történelem fi-lozófiájának útmutatójaként értik félre, és félreismerik a behatárolt mód-szerbeli helyértéket, amellyel értelemszerűen csakis rendelkezhet." (II. 163, vö. I: 113, 193.) Mindazonáltal ezek a főntartások nem akadályozzák Habermast abban, hogy a kommunikatív cselekvésről — az ehhez fűzött onto-lógiai aspirációnak (I: 75) megfelelően — több-kevesebb óvatossággal és ke-rülgetéssel jelezze, hogy transzcendentális természetűnek tartja (I: 146). Bár a fölvilágosodás ész-utópiáját a polgári élet realitásai tartósan cáfol-ják, mégis fölragyoghat abban a mértékben, amilyenben "kultúra, társadalom és személyiség elkülönül egymástól, ahogyan a megértetés-orientált cselek-vés érvény-alapja pótolja a szociális integráció szakrális alapjait; s az életvilág struktúrái által szuggerált, mintegy transzcendentális, a polgári ideológiát meghatározó és felülmúló poszttradicionális kommunikáció, amely saját lábán áll, amely a túlzottan önállósult alrendszerek saját-dinamiká-jának korlátokat állít, amely a betokosodott szakértő-kultúrákat felpat-tintja, ezzel elkerüli az eldologiasodás és az elsivárosodás kombinált ve-szélyét" (II: 486).

Annak azonban, hogy a kommunikatív idealitás transzcendentálisan megha-tározza a társadalmat (vö. II: 382—383) akadályja van a kommunikáció termé-szetében, és ezért, ha a megértetés-orientált kommunikáció ideálisan önál-lósul, fetiszizálódhat. A torzítatlan kommunikáció ugyanis, ami a kommunika-tív idealitás formája, bensőleg antinomikus, mert a megértetésbe nemcsak a hibátlan átvitel, az üzenet tökéletes továbbítása számít bele, hanem az ü-zenetnek a kommunikáló partnerbe való "beültetése" is, aminek eredményeként a megfogant üzenet motívummá — a fogadó partner szempontjából motiváltság-gá, elszenvedett motiválássá — válik. Ha mármost a kommunikáció (és nem-csak az üzenet, a hír maga) torzítatlan, akkor az üzenetet küldő partner autonómiája érvényesül az üzenetet fogadó partnerben, aki így heteronómmá válik: autonómiája csorbul, végső esetben elvész. Ezzel a torzítatlan kom-munikáció, amelynek a kényszermentesség a föltétele és a jellemzője, éppen

<sup>4</sup>Vö. uo. 28. o.

teljesülésével torzul el. Ha nem egyetlen izolált aktust ragadunk ki, hanem hosszabb folyamatot, akkor föltételezhető, hogy hol az egyik, hol a másik (és a többi) partner válik kölcsönösen hol heteronómmá, hol autonómmá. Föltételezve továbbá, hogy az ilyen interakció-folyamat egyensúlyban van, ill. egyensúlyi helyzetbe torkollik az autonómia—heteronómia vonatkozásában, a csorbítatlan interszubjektivitás — Mead és Adorno nyomán bemutatott (I: 523) — ideálja van előttünk. A szabadságéleszmének ezt a szocializációs domesztikálását viszont az érvényigények hiúsítják meg. A beszélők "nem egyenest hivatkoznak valamire az objektív, szociális, vagy szubjektív világban, hanem viszonylagossá teszik kijelentésüket arra a lehetőségre nézve, hogy ennek érvényét más aktorok vitatni fogják. Megértetés csak oly módon funkcionál cselekvéskoordinált mechanizmusként, hogy az interakció résztvevői egyeznek kijelentéseik igényelt érvényességét illetően, azaz érvényigényeiket, melyeket reciprok támasztanak, interszubjektíve elismerik... A kommunikatív cselekvés fogalma a nyelvet a megértetés-folyamatok egyféle médiamaként előfeltételezi, melynek alakulásában a résztvevők — miközben egy világra /ti. a föntebb említett három világ egyikére/ vonatkoznak — kölcsönösen érvényigényeket támasztanak, melyeket elfogadhatnak vagy vitathatnak. Ez a cselekvésmodell feltételezi, hogy az interakció résztvevői azt a racionalitás-potenciált, amely eddigi elemzéseink szerint az aktor három világ-vonatkozásában rejlik, kifejezetten a megértetés kooperatív módon követett céljára mobilizálják." (I: 148—149.) •

A három világ szerinti érvényigény: az igazság, a norma szerinti helyesség és az őszinteség. Ezek, mint Parsons megfigyelte, "a kulturális jelentéstartalmak szabadon-lebegő transzcendenciájába vannak telepítve" (II: 347), vagyis ebben a fölfogásban transzcendentálisak, azaz nem a társadalmi létezés egyes struktúráinak a konstituálásában vesznek részt, hanem túl vannak a társadalmi létezésen, az ideák világában. Ennek megfelelően nem lehet róluk elemző módon semmi továbbit mondani, hanem axiomatikusan előfeltételezettek, mint — nyelvi síkon — a mondatok jelentésének és a mondatjelentés megértésének elválaszthatatlansága a kijelentéseknek a nyelvben benne lakozó érvényesség-vonatkozásától (I: 374; vö. még a jelentés használat-elméletéről és Wittgensteinről I: 168—169). A kommunikatív modell a nyelvbe, mint közvetlenül-kiiktathatatlanul fönnállóba szerkeszti bele a racionális megegyezést, amelyet ideaként sem a történelmi lejáratottság miatt, sem tudományos igényeit szem előtt tartva nem tételezhet. A háromféle típusú érvényigény közötti választást szabályozó és még inkább az érvényigények be-

válthatóságát konstituáló (nem racionális alkatú, gyakran az adott vonatkozásban nem is racionalizálásképes) tényezők érvénytelenítik azután (a könyv tárgykörén kívülről) ezt a modellt, amelyből nézve éppen az érvényigények diszkurzív beválthatóságának mértéke — vagy illúziója — szerint szerepelnek. Az interakcióban részt vevők erő-, státus- és hierarchia-viszonyai szerint pl. egy tényállást megállapító kijelentésnek imperatív értelme lehet és fordítva, de a köznapi érintkezésben is juthat legalább akkora szerep a soha ki nem kapcsolható és sokféle érdek szerint áttételes, fordított céltazatos stb. beszédhasználatnak (perlokúciós aktus kikerekedése nélkül is), mint a világ-vonatkozásai szerint megkülönböztethető érvényigényű beszédhasználatnak. A kötelesség, ami egészen kantiánus módon (II: 75) jelenik meg a norma szerinti megértetésben (II: 61, 72) és a kötelesség alóli kibúvás — mint egy adott normatív mondat két ellentétes érvényigényének — dialektikája példázhatja az érvényigényeknek a kommunikáción túlnyúló valóságterületét, amelynek figyelembevételre a csorbítatlan interszubjektivitás perspektívájában lehetetlen. Az előbbi példánál maradva, de a másik két említett világra is gondolva, egy normatív üzenet elfogadása vagy elutasítása a normarendszer közös érvényétől (amit a kultúránkénti, csoportonkénti stb. normák figyelembevételével külön alap híján nem föltételezhetnek), az üzenetkapó függőségeitől és egyéni — hangoltság és egyéb nem-racionális tényezők által is befolyásolt — aktuális norma-diszpozíciójától függ. Ha ezek a tényezők mind annyira szabályozva vannak, hogy az interszubjektivitás csorbítatlan, akkor éppen a szabadság vesz el a beszabályozottság — egy behatárolt kommunikációs felületet a kommunikatív cselekvésnek szabadon hagyó hatalmi érvényesülése — miatt, ha viszont nincs beszabályozva az érvényigények szereposztása és beválthatósága, akkor az interszubjektivitás válik egyenetlenné és kötötté.

Lebiztosított formájában a torzítatlan interszubjektivitás önmaga ellentétébe csap át: torzult tárgyi föltételei fétissé változtatják a kommunikativitás ideálját. Formailag a nyelv differenciált kommunikatív médiummá való fejlődése ad erre az átváltásra lehetőséget, tartalmilag pedig a szimbolikus érintkezés rituálissá-válásával és a normák intézményesülésével elkülönülő társadalmi hatalom használhatja ki a maga javára a formális lehetőséget. G. H. Mead és Durkheim kutatásainak kritikai elemzése során részletesen kirajzolódik a könyvben az a filo- és ontogenetikailag, valamint történelmileg követhető vonulat, amely az ösztönirányított és gesztusok által közvetített (etológiailag tanulmányozható) interakciótól a szignál-nyelvi, majd szimbolikusan közvetített interakción át a normák által szabá-

lyozott és nyelvileg közvetített interakcióig vezet. Habermas fejtegetéseiben ez a vonulat mindig pozitív oldaláról mutatkozik: az újabb fejlődési fok újabb előnyt hoz a korábbihoz képest. Az ideális kommunikációs közösgnek, a csorbíthatlan interszubjektivitás utópiájának határait figyelembe veszi Habermas, de a társadalmi rendszer, amely a határon túl van, csupán túlhaladó-korlátozó, ill. zavaró tényezőként jön — mint később az életvilág és rendszer kapcsolatának és ezzel összefüggésben az eldologiasodásnak tárgyalásakor olvasható — számításba; a maga határai között, az életvilágban pedig úgy jelenik meg ez az idealitás, mintha itt, a maga helyén, védve lenne a saját létfeltételeiként kifejlődött tényezők zavaró hatásától. "A társadalom egészben-vett reprodukciója bizonyosan nem deríthető fel a kommunikatív racionalitás feltételei felől — jól felderíthető azonban a társadalmi csoportok belső perspektívából feltárt életvilágának szimbolikus reprodukciója." (II: 10.)

Ezzel a véleménynel ellentétben azt tapasztalhatjuk, hogy a kommunikatív racionalitás még az életvilág belső perspektívájában sem áll meg a magalában és nem önerejéből érvényesül irracionális föltételein, hanem a változó mértékben racionális, ill. nem-racionális föltételek erőterében, ezektől függően alakul ki. Haladottabb társadalmi fokon a kommunikatív racionalitás egyféle interszubjektív invariáns. Megoldási módként, kliséként áll rendelkezésre, vektoriálisan, egyik fél javára és a másik ellenében éppúgy használható, mint kölcsönös előnyök kialakulására és biztosítására. A kettős igazság és a kettős morál ugyanúgy dolgozható ki és tartható fönn a kommunikatív racionalitás médiumában, mint a végső határokig nyomuló, nyíltan föltáró és egyenlően hozzáférhető és kezelhető kommunikatív racionalitás, vagy a racionalitás egyik felének tudattalanba-süllyesztése (pl. a pszichológiából ismert "kettős kötés" esetében). Ebben a váltakozó, sőt ellenkező értelmű használhatóságban mutatkozik meg a kommunikatív racionalitásnak mint zavartalan interszubjektivitásnak a fétis-jellege: saját területén kívül első föltételeinek erőviszonyaitól függ, hogy milyen (szótériológiai) elemmezhető: pl. a karizmatikus vezér szekularizált megváltó-szerepének leleplezésével hozzáférhető) érdekeknek a "zavartalan ésszerűsége".

Az interszubjektív zavartalanság mindig a zavarok leküzdésének, ledolgozásának és uralásának eredményeként kialakuló egyensúlyi állapot, amely nem önmagában, hanem csak az ellene ható erővel folytatott harcban tartható fönn. A leküzdött ellenerők viszont a racionalitáson belülről csak anynyiban látszanak és jöhetnek számításba, amennyiben racionalizálás-képesek, amennyiben a racionalizálás szűrőjén átjuthatnak, vagy ezen át nézve lega-

lább fölsejlenek. A kommunikatív racionalitás, ideális esetként rögzülve, interszjektív invariáns, és mint ilyen használható fétisszerűen, föltételeinek, irányítottóságának és ellenőrinek leleplezésére is. A kommunikatív racionalitás potenciáljának és kritikai erejének viszonylagos elégtelensége válsághelyzetben lepleződik le: a kritizálás pusztán tudati aktusként kerül szembe a gyakorlati valóság krízisével, a valóság kritikusságával. A kommunikatív racionalitás normájának normái mutatkoznak ekkor kérdésesnek. Ha ezekhez a "norma-főntartó" normákhoz nem férhet hozzá a racionális kritika — akkor a kommunikatív racionalitás merő illúzió. A gyakorlatban kritikus kommunikatív racionalitás célja, hogy föltételeinek, normái normáinak minél inkább közelébe jusson, és ezzel a végére járjon megkérdőjelezhetetlenül adott axiómáinak. Ezt a célt azonban nem érheti el; a racionális beteljesíthetlenség a Gödel-formulának megfelelő helyzet — ámde ami kívül esik a racionális megközelíthetőség határain, az nem-racionális mivoltában még megközelíthető lehet.

#### A NYELV REFLEXÍV MÉDIUMA ÉS AZ ÉRTELMESSÉG

Habermas médium-konceptiója egyaránt mutatja a racionalitás tartományának egyre tovább bővíthető nagyságát és meg-nem-haladható határait. A dialdalmos racionalitás médiuma a nyelv. "Reflexív médium áll fenn mármost nemcsak a kognitív-instrumentális és a morális-praktikus tartomány, hanem az evaluatív és expresszív megnyilatkozások (Äusserungen) számára is." (I: 40.) Ez a reflexív médium, amelyet a kommunikatív cselekvés már előföltételként talál (I: 148), háromféle funkciót tölt be az életvilágban. "A megértetés funkcionális aspektusában a kommunikatív cselekvés a tradíciót és a kulturális tudás megújulását szolgálja; a cselekvés-koordinálás aspektusában a szociális integrációt és szolidaritás létrehozását szolgálja; végül a szociális cializáció aspektusában a személyes identitások kiképződését szolgálja a kommunikatív cselekvés." (II: 208, vö. még II: 41.) Kultúra, társadalom és személy három strukturális komponensének megfelelően "a szimbolikus tartalmak szemantikus mezeje, a szociális tér és a történelmi kor képezi azokat a dimenziókat, amelyekben a kommunikatív cselekvések kiterjednek. A kommunikatív napi praxis hálózatává szövődött interakciók képezik azt a médiumot, amely által kultúra, társadalom és személy reprodukálódnak." (II: 209.) Az életvilág materiális reprodukciója a szimbolikus reprodukciótól különböző médiumban, a cél-tevékenység médiumában megy végbe, médiumnak véve a cél-



tevékenységet, amellyel "a társadalmassult egyének beleavatkoznak a világba, hogy céljaikat megvalósítsák" (II: 209). Az életvilág szimbolikus megújításában a nyelv önmagát bővítő és magasabb szintre emelő médiumként szerepel. Nemcsak átszövi, hanem mintegy közre is fogja az életvilágot. Amennyiben a kommunikatív cselekvés előfeltételként találja, az átélést közvetíti a praxisba, amennyiben pedig a kommunikatív cselekvés beletorkollik, az életvilágnak azokhoz a már kiképződött dimenzióhoz járul, amelyekben az életvilág újratermelése kiforogja magát. Az átélés felé a — részben — eredendően nem-racionális természetű, "pátikus" világ képezi a maga médiumában a maga határait bővítő racionalitásnak<sup>2</sup> át már nem hatolható határát, az életvilág újratermelését tekintve pedig a társadalomba, mint rendszerbe ütközik a racionalitás.

Az átélés felé terjeszkedő racionalitás-médium a dolgok értelme megértésének (Sinnverstehen) vizsgálatakor mutatkozik problematikusnak. Ami a megértés versus megmagyarázás ellentétére alapozott dualista tudományfölfogást — természet-, ill. társadalomtudományokra való kettéosztást — illeti, Habermas lezártnak tekinti a vitát és félreértésként könyveli el, hogy (elsősorban Th. Abelra hivatkozva) a megértést empátiaként, "egy idegen szubjektum mentális állapotaiba való belehelyezkedés miszteriózus aktusaként" fogták föl (I: 160—161). Megoldási javaslata, melyet ezzel szembeállít, ironikusan, éppen a diszkurzíve föl nem oldható megértés túlbecsüléseként üt vissza rá, ahelyett, hogy ezt, szándéka szerint, a racionalitás kiterjesztésével visszaszorítaná. Az ironikus ellentmondásosság egyfelől a rációt megelőző, spontán-eredeti, prediszkurzív átélésnek, másfelől a rációt sejtelmekben, vágyakban, meg- és ráérzésekben meghaladó, de a ráció csápjaival működő és szedimentumaiban tenyésző posztdiszkurzív átélésnek (végső soron a lét határában puhatóló átélésnek) a megkülönböztetlenségéből adódik.

A prediszkurzív átélésen a "tudattalan" kérdését poentírozva (amely ugyanis nem azonos a prediszkurzív átéléssel, de mindenesetre érzékeny pontja ennek) teszi túl magát Habermas. Nem megy bele annak megvitatásába, hogy jogosult-e egyáltalán a tudattalan koncepciója, mert nem a racionalis értelmezések lehetőségét akarja kimutatni, hanem azt az "erősebb állítást" kívánja megalapozni, "hogy a szociális cselekvés tárgy tartományához való értelem-megértő hozzájutással kikerülhetetlenül jelentkezik a racionalitás-problematika" (I: 157). A megértés tárgyának tartományát racionalis kimene-ténél ragadja meg. Azáltal biztosítja a megértés objektivitását és kontrollálhatóságát, hogy racionalitás-végénél fogja meg a megértést, bár ez azzal a veszteséggel jár, hogy a megértés tárgyának tartományát objektivitásának

föltételei szerint leszűkítve tekinti. A társadalomtudós "nem azáltal biztosíthatja ismereteinek objektivitását, hogy az 'érdekeltségmentes megfigyelő' fiktív szerepébe bújik, és ezzel a kommunikatív hozzáférhető életösszefüggéseken kívüli utópikus helyre menekül. Sokkal inkább a megértés-folyamatok általános struktúráiban, amelyekbe belebocsátkozik, kell a megértés objektivitásának a feltételeit keresnie, hogy megállapítsa, vajon ezeknek a feltételeknek az ismeretében reflexív módon megbizonyosodhat-e részvételének implikációjáról." (I: 179.) Ez a racionalitás tautológiája, a megértés tartományában reflexív cirkulussá bővítve. Ennyiben — már ami a tautológiát illeti — valóban ontológiai respektust ad a racionalitásnak, a megértés tartományának a bennékét, hangulat, érzelmi közegét pedig teljesen kiszikkasztja azáltal, hogy a maga médiumával mintegy alagsóvevze járja át.

A prediszkurzív átéléssel vívott mérkőzésből mindenestre győztesen kerül ki a racionalitás, legalábbis saját perspektívájában tekintve. A posztdiszkurzív átélés vonatkozásában azonban — végső soron ember és világa objektivitásának és interpretációjának átélésben követhető és átélés-függő kérdésköréig hatolva — csak önmaga hermeneutikai fölállozása árán mentheti meg magát a prediszkurzív átélést fölényesen kirekesztő racionalitás. Az analitikus tudományelmélet posztempirisztikus fordulataival bevezetett vitában a modern fizika példáján kimutatták, hogy (1) az elméletek fölülvizsgálatára használt adatok nem írhatók le a mindenkori teória-nyelvtől függetlenül, hanem (2) az elméleteket paradigmáktól függően választják meg, amelyek "partikuláris életformákhoz hasonlóan viszonyulnak egymáshoz", és így (3) a természettudományok elméletképzése nem kevésbé függ a megértés hermeneutikai modellje szerint elemezhető interpretációktól, mint a társadalomtudományok elméletképzése (I: 161). Ez a fölismerés a lét ingatagságában mutatja a szilárd — megszilárduló — társadalmi létezés, e létezés tudományával együtt. Ami persze nem érinti sem a társadalom, sem a tudomány biztonságát és szilárd racionalitását, ha egy létforma adott, és nincs krízisben. Habermas azonban nem teszi helyre a posztdiszkurzív átélés ügyét sem társadalmi-emberi vonatkozásban (létformák megkülönböztetésével), sem személyes vonatkozásban (a racionalitásból ki- és lecsapódó, érzület-közegben összeálló mögöttség megkülönböztetésével), hanem visszavált az életvilágban spontán is kialakuló interpretáltságra, vagyis a prediszkurzív tartományból éppúgy származó életvilágbeli megértésre. Ez már a racionalitás pirruszi győzelme — Pyrrhosz-tudat nélkül. A társadalomtudományok abban különböznek a természettudományoktól, hogy hermeneutikai föladatuk megkettőzött jellegű: nemcsak az elméletek paradigmáit kell hermeneutikailag vizs-

gálni, hanem az adatokat is, mert ezek már előzetesen interpretált világból származnak, s ezért a megértés-problematika már az elméletképzés küszöbe alatt megjelenik. A magát védő és kiemelő racionalitás a közelebbről megkülönböztetetlen megértésnek esik így áldozatul, s a helyzet iróniája (ami véleményünk szerint az interno- és externo-szeptális létformák megkülönböztetésével tisztázható) abban mutatkozik meg, hogy a társadalomtudós egyszerre csak laikussá vedlik vissza. "A specifikus megértésproblematika abban áll, hogy a társadalomtudós nem 'veheti igénybe' semleges eszközként ezt a nyelvet, amelyre a tárgytartományban 'talált'. Nem 'szállhat be' ebbe a nyelvbe anélkül, hogy vissza ne nyúlna egy életvilág — mégpedig a sajátja — hozzátartozóinak elmélet-előttés tudásához, melyet mint laikus intuitíve ural és minden megértetés-folyamatba analizálatlanul behoz." (I: 163.) Ezek után a "közösen lakott életvilágban folyó általános és határtalan párbeszéd hermeneutikai utópiája" (I: 193, K. O. Apel nyomán) inkább szánnivaló, mint irigylendő; a filozófiai hermeneutika hozadékának összefoglalása (I: 194) pedig nem eleven, hanem aszott együttes.

## AZ ÉLETVILÁG

Az életvilágot, melyet Habermas fenomenológiai vizsgálódások alapján (elsősorban a kései Husserlhoz és a kései Wittgensteinhez, továbbá A. Schütz-hoz kapcsolódva) jellemez, médiumának racionális kiszikkasztása miatt fenyegeti elsősorban (de bizonyos nem-racionális tartományok kirekesztése miatt is) a diszkurzív kiszáradás. Habermas először a megértetés-folyamatok korrelátumaként vezeti be az életvilág fogalmát (I: 107), majd, rekonstruktív kutatási perspektívában, később is a kommunikatív cselekvés komplementer fogalmának tekinti (II: 182, 304). Ebben a perspektívában messze meghaladja a szokásos módon a szociális viszonyok és a történelmi adottságok narratív ábrázolásával foglalkozó megértő szociológiát, s a hermeneutikai idealizmus, valamint az ennek visszáját képező módszertani deskriptivizmus hibáját egyaránt igyekszik elkerülni (II. 223). Megmutatja azokat a funkciókat, amelyeket a kommunikatív cselekvés a strukturálisan differenciált életvilág fönntartása érdekében teljesít. Egyfelől a kulturális reprodukció, a szociális integráció és a szocializáció, másfelől a kultúra, a társadalom és a személyiség kölcsönös differenciált kapcsolatai, magának az életvilágnak a fönntartása, továbbá a krízis-jelenségek (patológiák) a megértetés-orientált cselekvés reprodukció-funkciónak a szempontjából: ezek az összegező elemzések (II: 212–218) a könyv csúcspontjai közé tartoznak.

Ezeket a funkcionális összefüggéseket nyomon követve és az életvilág racionalizálásának szükséges föltételeit elemezve ütközik Habermas azokba az elméletekbe, amelyek a társadalmat, és az életvilágot azonosnak tekintik. Saját fölfogását a társadalomról, mint életvilág és rendszer együtteséről, ezzel a fölfogással ellentétben fejti ki. "Kétfrontos" harcot folytat. Egyfelől az átélés felé igyekszik olyan racionalitás-falat kiépíteni, amelyen belülről (az életvilág oldalára) azért minél több kerül be a racionalitáskimenetben "szalonképessé" tett átélésből (pl. a nem-kognitív értékszférákban is érvényszférákat lát meg Weber nyomán, s így teszi elemezhetővé a jog és az erkölcs már fentebb említett világát; I: 125), másfelől a társadalmi rendszerbe való betagolástól óvja az életvilágot, éppen a racionalitás szférájában mutatkozó átmenet miatt. A társadalmi rendszer felől, tárgyiasult mivoltában tekintve, "határmegtartó rendszerként" mutatkozik az életvilág (mint ahogyan a maga részéről a rendszer is határmegtartó, II: 365). Az életvilág-koncepció "limitacionalitása" éppen hermeneutikai okból nem ugorható át (II: 3499). "Cselekvés-szituációban az életvilág meg-nem-kerülhető horizontot képez; totalitás ez, fonákja nélkül." (II: 225.) A társadalmi rendszernek és az életvilágnak az azonosítása esetén három fikcióba megyünk bele: "feltételezzük a cselekvő autonómiáját, a kultúra függetlenségét és a kommunikáció átlátszó voltát" (II: 224). Ezek a fikciók csak addig kényszerítő erejűek, "ameddig feltételezzük, hogy a társadalom integrációja egyedül a megértés-orientált cselekvés premisszájával megy végbe" (II: 225). A társadalom rendszerének különválasztása esetén a fikciók korrigálása erre a rendszerre marad — olyan paradox módon, hogy a korrekció éppen az életvilág szétesését és funkcionális elemekként történő betagolását jelenti. Ebben az összefüggésben újabb nyomatókkal vetődik föl az életvilág tulajdon mivoltának a megmutatása és védelme. Habermas pl. azért kritizálja Schützöt, mert ez megragad Husserl intuitív módszerénél, és a transzcendentális fenomenológia tudatfilozófiai szellemében a "megélő szubjektum" a vonatkozási pontja elemzéseinél (bár — fontos ezt megjegyeznünk — ez a transzcendentális fenomenológiai szubjektum nem sok kárt tesz az átélésben, mint ahogy viszont, az átélés sem hagy rajta sok nyomot). A kommunikatív cselekvést, mint az életvilág komplementáris fogalmát, a tudat és a tudat révén esetleg mégis beáramló eleven átélések kiküszöbölése érdekében vezeti be a "megélő szubjektum" helyett Habermas (II. 198). Az életvilág tulajdon mivoltát ily módon határolja be — hangsúlyozottan — az "átélés" tartománya felé. Ami marad, az a mindennapi gyakorlat racionalitás-vonulatának diszkurzív be-szentelése a kommunikatív idealitás nevében. "Ugyanazok a struktúrák, ame-

lyek a megértetést lehetővé teszik" — olvassuk a dőlt betűvel szedett szöveget (I: 176) —, "gondoskodnak a megértetés-folyamat reflexív önkontrolljának lehetőségéről is." Médiának ezzel a nagy igényű behatárolásával szikkad bele az életvilág a formális idealitásba, amely ellen pedig maga Habermas is szót emel (pl. Mead társadalomelmélete kapcsán; II: 169), de amelyet a maga-választotta föltételek miatt nem haladhat meg.

Az élet vizét úgy bocsátja le az életvilágból a kommunikatív cselekvés értelmében történő fölfogás, hogy a diszkurzív beszéddel kanalizálja, itt-ott pedig, a racionalitás gátrendszerével, mintegy tározókat készít számára — az említett világok helyeit —, melyeket azután kontrollált kimenetekben, szintén diszkurzív médiumban csapolhat meg. A formális világ-konceptumok kategoriális vázat képeznek, amely arra szolgál, "hogy problematikus, azaz egyezsége szoruló szituációkat a tartalmilag már interpretált életvilágba besoroljanak" (II: 191). A formális világ-konceptumokkal a beszédben érintkező felek valamilyen objektív, normatív vagy szubjektív dologra vonatkozathatják magukat. "Az életvilág ezzel szemben semmilyen analóg hozzárendelést nem enged meg; segítségével nem vonatkozathatja magát a beszélő és a hallgató valamire mint 'valami interszubjektív'-re. A kommunikatív cselekvők folytonosan életviláguk horizontján belül mozognak; ebből nem léphetnek ki. Mint interpretálók ők maguk az életvilághoz tartoznak beszédcselekvéseikkel, de nem vonatkozathatják magukat 'valamire az életvilágban' ugyanazon a módon, ahogyan tényekre, normákra, vagy élményekre. Az életvilág struktúrái a lehetséges megértetés interszubjektivitásának formáit rögzítik le. Ezeknek köszönhetik a kommunikáció résztvevői extramundán helyzetüket mindazzal szemben, ami világon-belüli (innerweltliches), s ami által magukat megértethetik. Az életvilág mintegy transzcendentális hely, ahol beszélő és hallgató találkozik; ahol kölcsönösen azt az igényt támaszthatják, hogy megnyilatkozásaikat (Äusserungen) a világgal (az objektív, a szociális vagy a szubjektív világgal) összeillesztik; és ahol ezeket az érvényigényeket kritizálhatják és igazolhatják, véleménykülönbségüket kihordhatják és egyetértésüket megcélozhatják." (II: 191–192.) Az emberek találkozása, ami kiméríthetetlen valójuk sokféle tényezőjét, színét, áramlatát stb. kinyilvánító testies közvetlenségükben történik akkor is, ha testiségük distanciával (pl. a testközelség helyett látó-halló-távolságban) érvényesül, a kommunikatív cselekvésnek Habermas által adott ideális értelmezésében hirtelen az érdek- és zavarmentesség senki földjére penderedik az élet szférájából. Eme senki földjének transzcendentális méltósága fogalomnyelvi pár-

lat, amelynek utópikus illata nem múlja felül, de főleg nem is pótolhatja az élet ízeit, zamatait — még az élet seprőjének fanyarságát sem.

Az életesemények pusztja hüvelye marad így a kommunikáló felek kezében: szituációk helyett (melyeket pedig szépen jellemez; II: 187) ezeknek alakzatai, geometriai árnyakként kapcsolódva egymáshoz és billenve át egymásba. Nemcsak az élet közege és testies valója iktatódik ki, hanem mindazok a kognitív formák is (vö. II: 219) — elsősorban a hiedelmek és egyéb parakognitív formák —, amelyek nem a kommunikatív idealitást szolgálják. Az egyénre vonatkozóan ez az önreflexió apoteózisa. "Aki szisztematikusan téved önmagát illetően, az irracionálisan viselkedik; aki azonban abban a helyzetben van, hogy tisztázhatja magát irracionalitása felől, az nemcsak egy ítélőképessé és cél-racionálisan cselekvő, morálisan belátó és praktikus megbízható, szenzibilisen értékelő és esztétikailag kitárulkozott szubjektum racionalitásával rendelkezik, hanem azzal az erővel is, hogy a maga szubjektivitásával szemben reflexív módon viselkedjék, és átlássa azokat az irracionális korlátozásokat, amelyek a maga kognitív, erkölcsi és esztétikai-gyakorlati megnyilatkozásainak alapját képezik." (I: 42–43.) Ha ez így sikerülne, a kényszerneurózis olyan tiszta esete állna előttünk a szüntelenül működő és az egyén életébe korlátatlanul beleavatkozó racionális elv képében, amilyen a valóságban — ahol mégiscsak maradnak önreflexió alá nem vont életereületek is — nem fordul elő.

Amit Habermas példaként fölhoz, az a dolgokat visszajára-fordító félreértés. Az orvos—beteg közötti diskurzusban elért tisztázások zavarokra, ezen belül zavart okozó élmény-gócokra vonatkoznak. Ha "rendszeresek", akkor ez a megjelölés a zavar kiterjedt, átfogó és következetesen érvényesülő jellegére vonatkozik, nem pedig az egyénre, mint életvilágbeli rendszerre. Természetesen, egy "rendszeres" zavar az egész egyénre rányomhatja bélyegét. Ilyen esetekben a másik, a többi, a közösségi norma, vagy a zavart megelőző egyéni állapot a főnálló csalatkozás, áltatás, tévedés mércéje. A terapeutikai kritikában viszont — ahogyan Habermas a szisztematikus ön-csalatkozások tisztázását nevezi — ilyen mérce csak akkor állítható, ha megszabják a tévedés- és csalatkozásmentesség mikéntjét — holott éppen egy ilyen, fölöttes hatalomtól mentes öntörvényűség lenne az ideál. "Csak beszámítható személyek képesek racionálisan viselkedni" — mondja Habermas (I: 33–34). Ártatlannak és triviálisnak látszik ez a megjegyzés, azonban, a rendszeres öntisztázás követelményét támasztva, de a rendszer mibenlétére (ebben az összefüggésben) nem kérdezve rá — az életvilágra épülő és ezt behálózó manipulációk feneketlen szakadékát nyitja meg. Az abszolutizált, kor-

látlan úrrá emelt racionalitás úgy üt vissza az életre a maga átláthatatlan és megfellebbezhetetlen magasából (Habermas nem gondol itt arra a — szintén túlzó — megállapítására, hogy a racionalitás is hit dolga), hogy azt avatja ésszerűvé, ami ennek a transzcendentalitásba-rugaszkodott érdekek (vagy annak, amely ezt mozgatja) éppen megfelel. Ezt a társadalmi zavart, tévutat, a közvetlenül magától értetődő átélés természeti rezervátumhoz hasonló óvásával, a diszkurzív abszolutizálódás kényszerétől mentes tudomás-tudat és az ezzel korrelatív — nem a megértetés ideája szerint mért — életvilág saját-értékének elismerésével és ápolásával, továbbá a minden határon túl terjeszkedő racionalitás kérdésének társadalmi-rendszerbe-utalásával lehetne megszüntetni, vagy legalább enyhíteni.

### A TÁRSADALOM RENDSZERE ÉS AZ ÉLETVILÁG

Habermas nagy lépést tesz előre ezen az úton az életvilágnak és a társadalom rendszerének határozott megkülönböztetésével, és e kettő — korábbi társadalomelméletekben gyakran összekevert (II: 303) — paradigmájának világos szétválasztásával. Erre vonatkozó vizsgálatait, valamint az életvilág mellett a társadalom rendszerének strukturális jellemzése: a társadalomelmélet marandó értékű szintézisének látszanak. Kutatásaiban a racionalitáson torpan meg Habermas, éppen azért, hogy a racionalitást abszolutizálja. Jóllehet a társadalmi racionalitás és a kommunikatív cselekvés idealitását illetően újra és újra kinyilvánítja kételyeit, ez nemcsak az értelmezés horizontja marad számára, hanem a valóság szűrője és vágyképe is, elzárva előle mind az átélés, mind a létkérdések tulajdon mivolta szerinti vizsgálatának útját.

A társadalom rendszere (s a továbbiakban mindig ezt értjük, ha a rendszer említjük) módszertanilag a megfigyelő perspektívájában jelenik meg, szemben a résztvevő perspektívájában mutatkozó életvilággal. "Társadalmi fejlődésen — írja Habermas — másodfokú differenciálódási folyamatot értek: rendszer és életvilág differenciálódik, miközben az egyiknek a komplexitása, a másiknak a racionalitása növekszik, nemcsak mindig mint rendszeré és mint életvilágé — mindkettő differenciálódik egyidejűleg egymástól is." (II: 230.) A racionalitás úgy köti össze a kettőt, hogy funkciót vált, pontosabban a rendszer funkciójára vált át. A társadalomtudományi funkcionálisizmus már nem "az ismeret- és cselekvésképes szubjektumok tudásának racionalitásához kapcsolódik. A társadalmi racionalizálás folyamatai számára a rendszer-racionalitás vonatkozási pontját választja a társadalomtudományos

funkcionalizmus: a racionalizálásképes 'tudás' a szociális rendszerek önvezérlőképességében nyilvánul meg." (II: 454.) Életvilág és rendszer megkülönböztetése nélkül a "racionalizálás" kifejezés kétértelmű, ahogyan ez Webernek az osztársadalmi bürokratizálásról kifejtett nézeteiben is látható. A rendszer-funkcionalista racionalitás megkülönböztetésével viszont a rendszer határáig nyomulhat előre az elemzés, követve a funkcionálisan önálló-sult racionalizálás valóságos folyamatait.

Habermas eléggé következetes és bátor ahhoz, hogy a rendszer határáig előrenyomuljon, de okcidentális racionalizmusának foglyaként nyitott kérdést lát ott, ahol a rendszer kiteljesedésével minden kérdés lezárul, és ami kérdés — a rendszer ellenében — még fölmerül, az arra az erőre vonatkozik, amelyik a rendszert mozgatja, és arra a létkérdésre, amelyikre gyakorlati válaszul a rendszer létformaként rögzül. "Hogy vajon a Weber által leírt bürokratizálási tendenciák elérik-e valaha az orwelli állapotot, amelyben minden integrációs teljesítmény a szisztémikus mechanizmusokra polarizálódott át a nyelvi megértetés — ahogy én látom — mindétíglén fundamentális társadalmasulás-mechanizmusáról, és hogy vajon egyáltalán lehetséges-e egy ilyen állapot, antropológiailag mélyen-ülő struktúrákra való átállítás nélkül — ez nyitott kérdés. Én éppen abban látom az abszolútként tételezett rendszer-funkcionalizmus módszerbeli gyengeségét, hogy elméleti alapfogalmait úgy választja meg, mintha az a folyamat, amelynek a kezdeteit Weber észlelte, már lezárult volna, mintha a totálissá vált bürokratizálás a társadalmat egészében dehumanizálta, nevezetesen egy rendszerré összezárta volna, amelyik kiszakította horgonyait a kommunikatíván-strukturált életvilágból, miközben ez az életvilág a többi között az egyik alrendszer státusára fokozódott le. Ez a 'leadminisztrált világ' (verwaltete Welt) Adorno számára a legvégső borzalom víziója volt; Luhmann számára triviális előfeltevéssé vált." (II: 462.) Habermas megállapítja a rendszer racionális kiteljesedésének veszélyét, még meg is borzong ettől a kikerekedéstől, további "előretörő" nyomozás helyett azonban mentesvárként fordul vissza az életvilághoz — ami akkor lenne legitim eljárás, ha az életvilág valóban biztosítva lenne az ellen, hogy a totálissá váló rendszer átjárja és elnyelje. Ilyen biztosíték azonban még kognitív, tudati síkon sincs a rendszert létrehívó és fönntartó (nem föltétlenül racionális) erők és az átélés mibenlétének tisztázása híján, nem is beszélve a gyakorlati biztosítékról, amely az elméleti tisztázás esetén sincs magától és föltétlenül adva.

Mindenesetre Habermas az életvilágban keresi a rendszer előli menedéket, ámbár — s ez éleslátásának és elméleti igényességének újabb jele — a



rendszerrel akár fönttartó módon is összekapcsolt életvilág elkerülhetetlen fölbomlásának fölismerésével teszi ezt. Modern társadalmakban "az autonómmá vált organizációk nyelvtől-mentesített kommunikációs médiumok révén állnak kapcsolatban egymással" (II: 230). Az életvilág alrendszere azonban Habermas nézete (és reménye) szerint mégis meghatározó marad. "Ugyanakkor az életvilág marad az az alrendszer, amelyik a társadalmi rendszer állagát egészében definiálja. Ezért szükséges a szisztémikus mechanizmusok számára a lehorgonyzás az életvilágban — nekik intézményesültké kell válniuk." (II: 230.) Miközben azonban az életvilág racionalizálása a kommunikatív cselekvés fokozatos fölszabadulásával történik, a normatív összefüggésekkel szemben egyre nagyobb önállóságra szert tevő megértetés-orientált cselekvés egyre túlterheltebbé válik, és egyre inkább pótolják ezt a nyelvtől-mentesített médiumok. Így következik be, belülről tekintve, az életvilág és a rendszer különválása, bármennyire zavaróan, de mégis az egymásrautaltság jegyében, ami — ellentétben a totálissá kikerekedő rendszer határain érzékelt, a társadalmat mechanizmussá elrendező, vagy éppen ellenkezőleg megsemmisítő veszéllyel — a mégoly súlyos problémák kezelhetőségét is lehetségesnek mutatja. "Ha rendszer és életvilág szétkapcsolódásának ezt a trendjét a megértetés-formák rendszeres történelmének síkján képeznék le, elárulná magát a világtörténelmi fölvilágosodási folyamat feltartóztathatatlan iróniája: az életvilág racionalizálása lehetővé teszi a rendszer-komplexitás fokozását, amely annyira hipertrofizál, hogy az elszabadult rendszer-imperatívusok az életvilágnak — amely az eszközeit tőle kapja — a kereteit széttöbbszöröztetik." (II: 232–233.)

Mielőtt azonban ezeket az ellentmondásokat és zavarokat vizsgálná Habermas, a modernnek az elmélete és a kordiagnózis kapcsán (amelynek előzményeit már az eldologiasodásnak és az instrumentális ész kritikájának a tárgyalásakor jelezte; I: 455 skk.), a rendszer elméletét dolgozza ki, elsősorban Parsons munkásságára támaszkodva. A piac példájából kiindulva megkülönbözteti a szociális integrációt a rendszer-integrációtól. "A piac a szisztémikus mechanizmusokhoz tartozik, amelyek nem-szándékolt cselekvés-összefüggéseket cselekvéskövetkezmények funkcionális hálózata által stabilizálnak, míg a megértetés mechanizmusa a résztvevők cselekvés-orientálódásait hangolja egybe. Ezért javasoltam én, hogy különböztessük meg a szociális- és a rendszer-integrációt: az egyik a cselekvés-orientálódásokat célozza meg, amelyeken át a másik keresztülhatol. Az egyik esetben a cselekvésrendszer egy bizonyos — normatív módon biztosított vagy kommunikatív módon elért — konszenzus által, a másik esetben szubjektíve koordinátlan

egyedöntések nem-normatív vezérlése által integrálódnak." (II: 226.) A társadalom integrációját az önvezérlő rendszer modellja szerint fogja föl rendszer-integrációként Habermas, a cselekvésrendszereket pedig — társadalomtudományi rendszerkutatások alapján — az élő rendszerek speciális esetének tekinti. Az élő rendszereken nyílt rendszerek értendők, "amelyek a határainkon át és túlra irányuló cserefolyamatok által tartják fenn állandóságukat az instabil és túl-komplex környezettel szemben. Minden rendszerállapot funkciókat teljesít a rendszerfenntartásra vonatkozólag." (II: 227.)

Kritikai fejtegetéseinek végső eredményeként, s a jelenkori polgári társadalmat szem előtt tartva, a gazdaság és közigazgatás két alrendszerének együtteseként fogja föl Habermas a társadalom rendszerét. "A kapitalizmust és a modern államintézményt két alrendszerként fogtuk fel, amelyik a pénz és a hatalom médiuma által az intézmények rendszeréből, vagyis az életvilág társadalmi komponenseiből differenciálódnak. Az életvilág erre jellegzetes módon reagál. A polgári társadalomban a szociálisan integrált cselekvés-tartományok magánszféraként és nyilvánosságként formálódnak a gazdaság és az állam szisztémikusan integrált cselekvés-tartományaival szemben, s ezek komplementer módon egymásra vannak vonatkoztatva." (II: 471.) A rendszer szempontjából tekintve a gazdasági alrendszer a munkaerő és a munkabér, valamint a javak/szolgáltatások és a keresletek csereviszonyában áll a magánszférával. A közigazgatási alrendszert pedig az adózás, a szervezési teljesítmények, a politikai döntések és a tömeglojalitás csereviszonyai kötik össze a nyilvánosság szférájával. A médiumok szerinti megosztás ebben az elrendezésben a következő: a gazdaság és a magánszféra közötti csereben a munkaerő cseréje hatalmi médium, a másik három gazdasági; a közigazgatás és a nyilvánosság közötti csereben az adózás gazdasági, a másik három hatalmi médium. Az életvilág perspektívájából nézve egyik oldalon a foglalkoztatottak és a fogyasztók szociális szerepei, a másik oldalon a kliensek és az állampolgárok szociális szerepei kristályosodnak ki (a művészeti ipar és a művészeti-irodalmi nyilvánosság szerepstruktúráit az egyszerűség kedvéért mellőzi Habermas).

Ez a gazdagon strukturált és jól megalapozott modell olyan társadalomra illik, amely pacifikálja az életvilág és a rendszer közötti — végzetesen fenyegető — ellentmondásokat. "A fogyasztó szerepei és a közvélemény folyamataiban részt vevő ember szerepei formálisan szervezett cselekvés-tartományokra vonatkozással is ugyan, de nem szervezet-függően vannak definiálva. A fogyasztó csereviszonyokba megy bele, és a közönség tagja, amennyiben pedig állampolgári funkciókat gyakorol, tagja a politikai rendszernek; szere-

peiket azonban nem ugyanazon a módon nemzi csak a jogi Ámen, mint a munkaadó és a kliens szerepeit. A megfelelő jogi normálásoknak szerződésvonatközi vagy szubjektív közjogi formája van; ezeket cselekvési orientálásokkal kell kitölteni, amelyekben a társadalmisult egyének privát életvezetése, ill. kulturális és politikai életformája fejeződik ki. A fogyasztói- és állampolgár-szerepek ezért előzetes művelődési folyamatokra utalnak, amelyekben preferenciák, értékorientálódások, beállítódások stb. alakultak ki. Ilyen orientálódások képződnek ki a magánszférában és a nyilvánosságban; ezeket nem 'vásárolhatják meg' és nem 'szedhetik be' a magán- vagy a nyilvános szervezetek, mint a munkaerőt vagy mint az adót. Ez magyarázza talán" — és ez a bizonytalankodva kiemelt pont az, amelynek megvilágítása érdekében ilyen hosszan idézünk —, "hogyan jelölik meg a polgári ideálok kiváltóképpen ezeket a szerepeket. A független fogyasztók vásárlási döntésének autonómiája és a szuverén állampolgárok választási döntésének autonómiája bizonyára csak posztulátumai a polgári gazdaságtannak és államelméletnek. Még ezekben a fikciókban is érvényre jut azonban az a körülmény, hogy a kulturális kereslet- és legitímációs minták makacs struktúrákat mutatnak; ezek életvilágbeli kontextusba vannak láncolva, s nincsenek úgy nyitva a gazdaság és a politika hozzányúlásai számára, mint a munkaerő vagy az adózás absztraktabb nagyságai." (II: 475.)

#### VEZÉRLÉSI MÉDIUMOK: PÉNZ ÉS IGAZGATÁSI HATALOM

Amilyen és milyen alrendszerekké kiforogja magát a társadalom rendszere, az éppúgy a médiumok függvénye, mint ahogyan az is bizonyos médiumokon múlik, hogy marad-e és termelődik-e ellenállási erő az életvilágban a rendszerrel szemben, és hogy éltethetnek-e ezek még ideálokat. Fontos társadalomelméleti fejlemény, hogy Habermas — kritikusan áttekintve az idevágó irodalmat és a maga társadalmát egyaránt — a pénz és az igazgatási hatalom két médiumában ismeri föl az életvilág és a rendszer csereviszonyait, s meglátja, hogy (mint történelmileg is részletesen dokumentálja) az életvilág ezekben a médiumokban forogja ki magát egyáltalán rendszerré. Ezeknek az ismereteknek a birtokában nem lehet többé általánosan beszélni "a társadalomról", hanem csakis annak megjelölésével, hogy mikor és mennyiben van szó életvilágról és rendszerről, ill. ezek médiumairól. Ugyanakkor viszont a társadalmi racionalitás (interszubjektivitás-paradigma követése által külön is hangsúlyozott) abszolutizálása olyan zárt egységbe fogja ezt a biná-

ris társadalmi koncepciót, hogy médiumai azonosulnak vele, és általa egymással, ugyanakkor pedig kívül rekednek az elemzésen az átélés és a lét eme racionalitásba be-nem-vonható tartományai.

Az életvilág megértetés-orientált nyelv-médiámát a pénz és a hatalom médiuma helyettesíti (I: 458), és így teszi lehetővé cél-rationális rendszerek differenciálódását. Az eme vezérlési médiumok által magukat kiforgó társadalmi alrendszerek azután önállósulhatnak a rendszer környezetébe kiszorított életvilággal szemben. A cselekvésnek vezérlési médiumokra való átállítása ezért az életvilág technizálásaként jelenik meg (II: 273), ami a Luhmanntól vett idézet szerint ezt jelenti: "Az élmény és a cselekvés jelentésfeldolgozó /a dolgok értelmét feldolgozó: sinnverarbeitende/ folyamatainak tehermentesítése valamennyi jelentésvonatkozás felvételétől, formulázásától és kommunikatív explikációjától, amelyek /a megértés-orientált cselekvés életvilágbeli kontextusában — fűzi hozzá Habermas/ implikálva vannak." (II: 394.) Így a racionalizálásnak az a paradoxonja áll fenn, hogy — mint Weberhez kapcsolódva Habermas megjegyzi (I: 459) — "az életvilág racionalizálása egyfajta rendszer-integrációt tesz lehetővé, amely konkurenciába lép a megértetés integráció-elvével és meghatározott feltételek között dezintegrálólólag hat vissza a maga részéről az életvilágra". A racionalitás azonban, amely ehhez a paradox fejleményhez vezet, éppúgy meg is védi magát. A médiumok kisajátító hatásával és a médiumok által vezérelt alrendszerek környezetátalakító fenyegetésével szembehelyezkedve energikusan szögezi le álláspontját Habermas: "Én meg szeretném ezzel szemben mutatni, hogy a megértetés, mint az életvilágokban a cselekvés-koordinálás mechanizmusa, amelyik mindenekelőtt a kulturális reprodukció, a szociális integráció és a szocializáció funkcióit tölti be, jóllehet kommunikáció-technológiailag bővítve, szervezetenleg közvetítve és racionalizálva lehet, médiumokkal azonban nem pótolható és ezekkel nem technizálható." (II: 400.) Ezzel a racionalitás köre úgy zárul be, hogy önmagán-túlnövéséből, rendszerbe-átváltó tagadottságából eredeti mivoltában kerül ki győztesen: a megértetés életvilágbeli ideája szent és sérthetetlen marad...

Az életvilágbeli racionalitás fölényének megóvását és idealitásának kiementését a médiumok rejtve-érvényesülő különbözőségének köszönheti Habermas. A vezérlési médiumoknak nevezett pénz és hatalom egészen más természetű, mint a nyelv reflexív médiuma, amelyet a kommunikatív cselekvés már előfeltételként talál, de amely — mint ahogyan az átélés és a dolgok értelmének megértése vonatkozásában kiderült — maga sem egységes. "A médiumok képződésének feltétele a befolyásolás forrásainak differenciálódása, külö-

nösen az empirikusan motivált kötődéseknek a racionálisan motivált bizalom különböző formáitól való elválása. Médiumok, mint pénz és hatalom, empirikusan motivált kötődésekkel veszik kezdetüket, míg a kommunikáció ama generalizált formái, mint szakmai reputáció vagy 'érték-kötődés', tehát morális-praktikus vezérség, alapvetően racionálisan motivált bizalomra támaszkodnak." (II: 272.) Mint látható, a nyelv cselekvés-koordináló médiuma a közvetlen emberi érintkezés szférájába tartozik, a pénz és a hatalom pedig, mint vezérlési médiumok a tárgyilag közvetített érintkezés szférájába. Az előbbi interszubjektivitás az embernek emberrel való találkozásának köztese, az utóbbi viszont olyan interszubjektivitás, amelyben az emberek viszonya dolgokon tételeződik át. Ha a racionalitást, vagy még inkább a racionalizálhatóságot tekintjük, akkor egyfelől a közvetlen interszubjektivitás is öltheti a tárgyilagosság és a diszkurzív kezelhetőség formáját (indokokon alapuló megértetés stb.), másfelől a hűvösen objektív dologi érintkezés is lehet emberközpontú és a közvetlen interszubjektivitás saját közvetettsége. A cselekvés-koordináló nyelv médiuma és a vezérlési médiumok ebben a mindkét részről más-más tendenciával kialakuló értelemben egyeznek egymással. Egyezésük lehetősége azonban nem jelenti azt, hogy mivoltukban azonosak. Az életvilágban fölküzdi magát az ember az érintkezés racionalitásához, a rendszer racionalitása pedig alkalmazásra, illesztésre, adaptálásra szorul ahhoz, hogy újból és újból visszataláljon az ember közvetlenségéhez a rendszer önfenntartása szerint működő racionalitásból.

Persze, lehet úgy okoskodni, hogy a vezérlési médiumok által magukat kiforgó rendszerek éppúgy az ember sajátjai, sőt, éppen ezekben a létesítményekben küzdi föl magát az ember magasabb fejlettségi fokra, és pillanthatja meg magát egyre öntörvényűbb mivoltában a civilizáció tisztuló tükrében. Az életvilágnak, mint az antropomorfia mércéjének viszonylatában a rendszer dezantropomorfizálást jelent, ha viszont a rendszer a természet antropomorfizálásának magasabb formája, akkor az életvilág regresszív dezantropomorfizáltságnak minősíthető. A kétféle nézőpont sivár viszonylagosságában a racionalitás elve nem teremthet súlypontokat, még kevésbé hozhat döntést, mert hiszen végül is mindkétféle médium emez elv szerint forog. Életvilág és rendszer tényleges viszonyát, ami mindkettőjük emberhez való viszonyát, és kettőjük vonatkozásának emberi viszonyuk szerinti minőségét jelenti, a (tág értelemben vett) szükségletek és az interszubjektivitás közelebbi minőségeinek vizsgálatával lehetne megállapítani. A szükségleteket azonban sajnálatosan mellőzi Habermas, az interszubjektivitás közelebbi mi-

nőségei pedig csak a racionalitás kimenetében, a racionalitás által ledolgozva jönnek nála számításba. Így a kétféle médium csak annak a formális sajátjának a figyelembevételével különböztethető meg egymástól, hogy az egyiknek eredménye, a másiknak viszont eredendőisége a racionalitás. Habermas elemzéseiben azonban ez a különböző vektoriális jellemző is nagyon háttérbe szorul, és sokkal inkább a kész racionalitás pompázik mind az életvilágban, mind a rendszerben.

Mégis, a közvetlenség—közvetettség szempontját tekintve, és a szükségletek, valamint az interszubsztívitás közelebbi minőségeinek ezzel járó, de itt nem tárgyalt különbözőségeire gondolva, terminológiailag is határozottan meg kell különböztetnünk az életvilág médiumát a rendszer médiumaitól. Az előbbi megjelölésére a magyar "közeg" szót használjuk, amelynek konnotációi közül hiányzik az eszközszerűség és a tagoltság, az utóbbiakkal jellemzett közvetítés jelölésére szűkítve be és tartva fenn a latin eredetű "médium" kifejezést, amelyekben uralkodik a diszkurzív jelentés. Az életvilág interszubsztívitása mindenekeelőtt közeg, amelybe átfolyanak az átélés nedvei, és amelyben elevenek a pátikus világ "szenevei". Ezek az interakció-szcénák háttérében rejlenek.

A háttér egyedi készségekből és egy szituációhoz való értés, valamint egy szituációban valamire-hagyatkozás intuitív tudásából, szociálisan megszokott praktikákból áll. "Az életvilág bizonyosságainak nemcsak a szokás-ként rögzült kulturális hagyományok kognitív jellege van meg, hanem a szerzett és kipróbált kompetenciák úgyszólván pszichés jellege, valamint a hiteltelített szolidaritások inkább szociális jellege is." (II: 331.) Az életvilág kétségkívüliségét azonban végül is a következő három racionalizálható komponens "többé-kevésbé diffúz" összefüggésében fogja föl Habermas: "a tudás, ahogyan valamit csinálnak, a tudás, amire hagyatkozhatnak van összefonódva azzal, amit tudnak" (II: 332) — és ezek diszkurzív jellegét a "know-how" és a "know that" közötti különbség említésével, továbbá a fenomenológiai megközelítésről a nyelv-analitikai kontextus modellre való átállással hangsúlyozza.

Ameddig az életvilág és a rendszer viszonyát a racionalitás elve szerint vizsgálják, addig nincs elegendő indok arra, hogy az egyiket a másik fölé helyezték. Habermas idegesen energikus állásfoglalása a megértetésnek médiumokkal nem pótolható és nem-technizálható voltát illetően ezért nem elegendően megalapozott, s az energikusság itt inkább az önkényesség leple. Az olvasó mégis érti, hogy miről van szó: az életvilág idealitásáról és ennek az idealitásnak a védelméről. És az olvasó — gondolom — föltétlenül

Habermasszal szimpatizál, vele együtt feledve az indokolás gondját, noha az életvilág idealitásának evidenciája nem marad meg ma már a szükségletek és az életformák mérlegelése és az eltárgyasulás-eldologiasodás (különben más céllal Habermasnál is megtalálható) vizsgálata nélkül — ilyen vizsgálatokkal pedig még inkább megrendül.

Habermas médium-konceptiójának egy másik gyöngéje, a közeg és a médium racionális egyneműsítése mellett, a médiumoknak a rendszer--életvilág bináris együttesre való korlátozása és elvonatkoztatása a rendszer létfeltételeitől. Ebben a társadalmi modellben a pénz és a hatalom médiuma "befelé" forog: a rendszert forogja ki az életvilágból, s a magát már kiforgott rendszer forgatja magával az életvilágot. Ebben az összefüggésben a modell találó, amit a kifejtés során megmutatkozó termékenysége (pl. a jog fejlődésének tárgyalásakor; II: 259 skk.; a társadalmi rendszer komponenseinek megkülönböztetésekor; II: 407 skk. stb.) is mutat. Azok a feltételek azonban rejtve maradnak, amelyek ahhoz szükségesek, hogy az életvilágban az érvényigények kölcsönös diszkurzív beváltásával realizálható, megértetés-orientált kommunikatív gyakorlat racionális interszubbektivitása fejlődjön ki a közegből, ill. hogy a pénz és a hatalom a rendszer és az életvilág mediátoraként szerepeljen. Ezeknek a feltételeknek a fontossága, pontosabban lét-fontossága, a hatalom médiuma kapcsán szembevetendő.

Médium-konceptiójának kialakításában Habermas elsősorban Parsonsra támaszkodik. Parsons nem kevesebb mint hatvannégy, társadalomelméletileg figyelemre méltó médiumot helyez kilátásba (II: 387). A pénz gazdasági rendszerben játszott médium-szerepének analógiájára körvonalazta a politikai rendszerben a hatalmat, mint vezérlő médiumot, majd a szociális integráció rendszerében a befolyás, a strukturális minták fönntartásának rendszerében pedig az érték-kötődés (value commitment) médiumát. "A médium-konceptió általánosításának ezt az első fordulóját, amely a szociális rendszer síkjára terjed ki, második forduló követte. A viselkedési rendszerből, személyiségből, társadalomból és kultúrából álló általában vett cselekvési rendszernek a síkján Parsons négy további médiumot (úgy mint intelligencia, teljesítőképesség, affektus és interpretáció) vezetett be." (II: 386.) Habermas megállapítja, hogy a pénz-médium analógiája egyre homályosabbá válik a koncepció eme kiterjesztése során, a meghatározások pedig nemcsak egyre elvontabbá, hanem egyre pontatlanabbá is, végül pedig metaforikussá válnak (pl. az ember alapvető alkotórészeinek átfogó rendszerére nézve a következő médiumokat nevezte meg Parsons: transzcendentális rend, szimbolikus

jelentés, egészség és empirikus rend). Ezeket a — sok önkényességre alkalmas adó szociológiai-filozófiai hibrid—spekulációkat azonban, amelyek szinté Kant negyedik kritikájának (megalapozatlan) igényével (II: 379—380) lépnek föl, Habermas nem követi, hanem a pénz mellett csak a hatalmat tekinti valós médiumnak. A befolyás és az érték-kötődés lehetséges médium-szerepét vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy "a befolyás és az érték-kötődés, jöllehet a generalizált kommunikáció olyan formáit mutatja, amelyek az interpretáció-ráfordítás és a megértetés-kockázat megtakarítását hozzák magukkal, ezeket a tehermentesítési hatásokat más úton érik el, mint a pénz és a hatalom. Ezek nem képesek a közösség tagjai által kölcsönösen osztott kulturális tudás, érvényes normák és beszámítható motivációk életvilágbeli kontextusáról lekapcsolni az interakciókat, mivel a nyelvi konszenzus-képzés segélyforrásait hasznosítaniuk kell a maguk számára." (II: 412.)

Pérez és hatalom médium-szempontú összehasonlításakor azután — ezek a gondolatmenetek a könyv legbriliánsabb részei közé tartoznak (II: 395 skk.) — abban összegezi következtetéseit, hogy sok egyezés mellett (pl. mindkettő szimbolikus értékmenységének fedezete van, a csereértéknek aranyban, a kötelező döntéseknek kényszerítő eszközökben, pl. fegyverben; mindkettőnek van manipulálható nagysága, mindkettő pótolhatja az indokokon alapuló raciónalis motivációt "empirikusan motiváló erővel" stb.), különbözik egymástól a pénz és a hatalom mérhetőség, forgási képesség, deponálhatóság és a rendszerhatások vonatkozásában (II: 403—406). Kritikus kérdések elsősorban ez utóbbival kapcsolatban vetődnek föl. A hatalom médiumának nem olyan világosan kifejezett a dinamikája, állapítja meg Habermas, "hogyan empirikus szabályszerűségek segítségével a hatalom inflációiként és deflációiként lehetne ezeket tanulmányozni. Ezenkívül a médium felhalmozásának ellentétes következményei vannak a két tartományban. Míg a pénz financiálása, vagyis a hitelnyújtás a gazdasági rendszer saját-komplexitását rendszerint növelő mechanizmus, addig a hatalom túlhatalmúvá-válása (Übermächtigung der Macht) olyan mechanizmus, amely ellenhatalmat nemz és a hatalmi rendszert rendszerint dedifferenciálja" (II: 403).

A hatalom mint médium ezen a kritikus ponton záródik be — a Habermas által követett gondolatmenet szerint — a társadalom rendszerébe. Túlhatalommá-válásának esélyeit, túlhatalomként a rendszert magát és a rendszernek az életvilággal való csereviszonyát (gondoljunk például a köznapi élet át-politizálására!) meghatározó szerepét és dinamikáját figyelmen kívül hagyja. A hatalom túlhatalmúságának vizsgálata helyett — ami a hatalomnak, mint a lét elemének, mint társadalmat létesítő elemnek (ahogyan pl. forradalmak-



ban érvényesül) a fölismeréséhez vezethetné el — a hatalom médiuma intézményesülésének kérdését veti föl, és a két médium életvilágban-való normatív lehorgonyzását hasonlítja össze. Ez a manőver a hatalom társadalmi megszeliidítését és háziasítását szentesíti elméletileg, tekintet nélkül arra — és ez az okcidentalizmus egyik korlátja —, hogy túlhatalom erőterében forog-e életvilág és rendszer társadalmi kettőse, vagy pedig a hatalom tényleg médiummá domesztikálva funkcionál e kettősnek a csereviszonyaiban. Ahogyan Durkheim nézeteinek tárgyalásakor az általános érdek nevében érvényesült a hatalommal szembeni idealizmus (II: 123 skk.), vagy ahogyan a racionalizált életvilág éppen "az áthatolhatatlan normatív alap-megértetések, vagyis a Szentség autoritásának" kikapcsolásával válik idealizált életvilággá (II: 219), úgy a rendszer vonatkozásában a hatalom racionálisan (maradéktalanul) nem föloldható eleme idealizálódik médiummá az intézményesüléssel és az életvilágban való normatív lehorgonyzással, ami nyíltabban megfogalmazva azt jelenti, hogy a kollektív célok megvalósítását tekintik a hatalom "használati értékének" (II: 401).

Az okoskodás hibás körbe záródik. A hatalom — a pénztől eltérően — kollektív célok jegyében, nyelvi konszenzushoz kötve és legitimációra szorulva válik csak médiummá, majd, miután médiummá vált, a szubjektumként érvényesülő hatalom, a hatalom mint létesítő elem, éppen a hatalom-médiumot használhatja ki (sokkal intenzívebben és egyszersmind leplezettebben, mint a pénz-médiumot) a maga javára, sőt, létre is hívhatja a maga számára. "Csakis legitimációképes kollektív célokra való vonatkozással áll elő a hatalmi viszonyokban az egyensúly" — olvassuk ezzel szemben a hatalom cirkulusát a médium nevében elkendőző, dőlt betűvel szedett véleményt (II: 406) — "ami az ideáltipikus csereviszonyokba eleve be van építve."

#### "BINÁRIS" TÁRSADALOMMODELL ÉS ENNEK HATÁSA A PRAXISBAN

Életvilág és rendszer bináris társadalommodellja az őket kiforgó és a közöttük közvetítő médiumok diszkurzív-racionális egyneműsítése miatt képez zárt, ugyanakkor nagy magyarázó erejű fölfogást. Az életvilágbeli kommunikatív praxis a beszéd médiumában, a benne lakozó racionalitás szerint tagolódik konstatív, normák által szabályozott, expresszív és evaluatív kijelentésekre (Äusserungen). Ezek a, beszédcselekmény formáját öltő megnyilatkozások "az életvilág háttere előtt célozzák konszenzus elérését, megtartását és megújítását, és pedig olyan konszenzusét, amely kritizálható érvényi-

gények interszubjektív elismerésén nyugszik" (I: 37). Habermas "pontosan három" érvényigényt különböztet meg: az igényt arra, hogy egy kijelentés igaz (1), hogy a beszédcselekmény egy érvényes normatív kontextusra vonatkozással helyes (2), hogy a beszélő manifeszt intenciója úgy értendő, ahogyan kinyilvánításra kerül, vagyis őszinte (3). Mint ahogyan a nyelv-analitikai filozófia szellemében ez részletesen kifejezhető (I: 415), ezek az univerzálisnak tekintett érvényigények, amelyek szerint a beszélő orientálódik, valamint az ezekkel összefüggő alap-beállítottságok, egyenként egy-egy világ-konceptusnak felelnek meg. Kijelentéseikkel az aktorok három világ egyikével lépnek kapcsolatba. Ilyen vonatkozás áll fenn "a kijelentés és az objektív világ (valamennyi entitás amaz összessége, amelyre nézve igaz közlések lehetségesek), a szociális világ (mint valamennyi legitim módon szabályozott interperszonális vonatkozás összessége) és a szubjektív világ (mint a beszélő privilegizáltan hozzáférhető élményeinek összessége) között" (I: 149). A három világnak megfelelően különböztethető meg — Weber elemzése alapján — a tudománynak és a technikának, ill. az autonóm művészet és az expresszív ön-ábrázolás értékeinek, ill. az univerzalisztikus jog- és erkölcsképzetek differenciálódásának három olyan értékszférája, amelyek közül mindegyik a saját logikáját követi (I: 234). Ilyen hármastagozódást mutatnak a modernnek a keletkezési korában "az okcidentális racionalizmus megjelenési formái" (egyfelől kognitív, evaluatív és expresszív alkotórészek, másfelől kultúra, társadalom és személyiség egymáshoz való egyenkénti viszonyában; I: 237), az ún. formál-pragmatikus vonatkozások (egyfelől objektív, szociális és szubjektív világ között; I: 324) is. A három világ összefüggése az észnek azzal a három területével, amelyeknek Kant egy-egy külön kritikát szentelt, szembevetendő. Nagy előnyére válna az elméletnek — így különösen az életvilág történelmi alakulásának és társadalmi elhelyeződésének kérdéseire lehetne pontosabb válaszokat kapni, miközben a koncepció határai is kivehetőbbek lennének —; ha ez az összefüggés és a filozófia egyéb hagyományaisal való összefüggések méltatást kapnának a jelenlegi kontextusban.

Más összefüggésekben nem hármastag, hanem négyestag, sőt ötöstagolódást állapít meg Habermas. A tagoltság számszerű változása önmagában természetesen nem róható föl, hiszen problématerületenként esetleg más- és másféle tagolódás észlelhető. A tagolódás számszerű változása ilyen esetekben az életnek a valósághoz való rugalmas illeszkedését mutathatja a formális rendszeralkotás lemerevítő tendenciájával szemben. Ha viszont ez a helyzet, akkor külön erőfőrdítással kellene vizsgálni a problématerületenként válto-

zó, ill. újonnan megmutatkozó tartományokat, és külön meg kellene világítani ezeknek, továbbá a hármas, négyes és ötös tagoltságoknak az egymáshoz való viszonyát. Habermas épp ezekkel, a saját bináris társadalom-modelljén belüli reflektálásokkal marad adós. Könyvének egyik nagy előnye, a problémák konkrét elmélettörténeti föltárása válik ebben a tekintetben hátránnyá: annyira rábízta magát a tudományszakok (pl. nyelvészet vagy szociológia) és az egyes mérvadó kutatók és elméletalkotók saját-logikájára, hogy — miközben saját fölfogásának tisztázása felé tör — nem fordít elég figyelmet az egyenetlenségek föltárására és ledolgozására, az illeszkedések mentén mutatkozó hézagok áthidalására. Ezt a mulasztást legalább annyira magyarázza, hogy a tudomány, a történeti paradigmák szerint rendezett anyag sokféle leágazását nehéz követni, és menti, hogy az ilyen leágazások mellékösvényekre terelhetik a kifejtést — mint amennyire motiválja saját fölfogásának rejtett védelme, ti. hogy a maga modelljét ne feszítse szét belső ellentmondásainak, ill. a modell határain túlra vezető összefüggéseknek a reflektálásával. Az életvilágban talált tagolóddások, ill. a rendszer alrendszerének számszerű változása és ezek egymáshoz-illeszkedése ezért egyáltalán nem skolasztikus kérdés, hanem a modell lényegi problémáihoz vezethet.

Az életvilágbeli kommunikatív praxis négyes tagolóddása az érvelés típusainak körülhatárolásakor ötössé bővül az explikatív kijelentések tartományával (I: 45, 67). Az explikatív diskurzushoz saját érvényigény is tartozik (szimbolikus konstruktumok jól-formáltsága, ill. érthetősége), amely azonban nem jön számításba többé (s az I: 45 táblázatban már előre jelzi, hogy problematikus megnyilatkozásokat nem rendel hozzájuk), pl. akkor, amikor Habermas — hangsúlyozottan — pontosan háromféle érvényigényt állapít meg, és ennek megfelelően pontosan három világgal számol. Az explikatív kijelentésekkel nyíló hermeneutikai "dimenzió" (I: 72) figyelembevételére messzemenő következményekkel járna, mert, az életvilág mindig éppen aktuális kommunikatív behangolásán és ideális föltételek szerinti kommunikatív betájolásán túl, a történelmileg kialakult kultúra meg-nem-kerülhető jelentőségével szembesítene. Külön hermeneutikai értékszférát kellene így körülhatárolni, amely kontextus-kötött szimbolikus cselekvésekkel lenne aktualizálható, s a kijelentések aktuális érthetőségén és értelmességén túl a történelmileg kimunkált kulturális minták előrerajzolt képleteinek jelentőségében támasztana sajátos érvényigényt. Az életvilág olyan történelmi súlyát teszi ez fölismerhetővé, amely reális talajra húzza le a kommunikatív idealitást — egyszerre csökkentve magas (de véleményünk szerint történelmileg lejáratódott) aspirációit, s képezve saját nyomatékot az ideális lebegés és

szétszállingózás ellen. Ennek az értékszférának, érvényigénynek és "világnak" az elmellőzése összefügg az evaluatív megnyilatkozások öröklőségének a hallgatólagos fölszámolásával. Ez utóbbiak "dimenziójában" az a racionális elvárás, hogy a kijelentések okosak, világosak és meggyőzőek legyenek (I: 72). A tárgyalás során erről a dimenzióról vagy nem esik szó, vagy ez összefolyik — amúgy kantianus módon — a norma-regulált és az expresszív cselekvések "dimenziójával" (pl. I: 324).

A külön evaluatív tartomány fölszámolásának és a hermeneutikus tartomány meliőzésének közös gyökere a föltáró, reakciót keltő, tárgyi vonulatban konstitutív életvilágbeli cselekvések kirekesztése. A nyelv vonatkozási rendszerét választva érthető, ha — mint Habermas is teszi — a cselekvések beszédcselekvések formájában kerülnek tárgyalásra. A kommunikatív cselekvés elmélete úgy tágítja a beszédaktusok vonatkozási rendszerét, hogy a szigorú értelemben vett, formális nyelvi közlés mellett a gyakorlatban fontos és egyszersmind nyelvhez kötött cselekvések is beleférjenek ebbe a vonatkozási rendszerbe. A vonatkozási rendszer eme tágítását a beszédaktusok osztályozásának és a beszédcselekvések tipológiájának tárgyalásakor (I: 431 skk.) az illokucionáris és expresszív aktusokra való kiterjeszkedésben (vö. I: 375—376, 434) figyelhetjük meg. Habermas abból kiindulva revideálja Searle osztályozását, "hogy a beszédcselekvések illokucionáris céljai hatalmi, vagy érvényigények interszubjektív elismerésével érhetők el" (I: 435). Ezen az alapon a beszédcselekvések hat osztályát különíti el: az imperatív, a konstatív, a regulatív, az expresszív, a kommunikatív és az operatív beszédcselekvések osztályait. Ezek közül azonban csak háromféle beszédcselekvés vezet a megértetés-orientált beszédhasználat tiszta típusához, mert az imperatív beszédcselekvés (melynek elutasítása nem kritikán alapul, hanem akaratot nyilvánít ki) stratégikus cselekvést képvisel, az operatív beszédcselekvés (pl. következtetés, azonosítást stb.) performatív, de nincs genuin kommunikatív értelme, a kommunikatív beszédcselekvés osztályát pedig a kommunikáció folyamatára való hivatkozás jellemzi.

A megmaradó háromféle, konstatív, regulatív és expresszív beszédcselekvések, amelyek a kommunikatív cselekvés három gyökerét képezik (II: 93 skk.), egyaránt leíró-lereagáló természetűek. Vonatkozási rendszere mindháromnak: maga a beszélő. Ez a beszélő-centrikus vonatkozási rendszer intenció, célzatosság, elvárás, föltárulkozás, vagyis valamilyen címzés formájában magában foglalja azokat, akikhez a beszélő szól, és — különösen az illokucionáris beszédcselekvéseket magában foglaló regulatív beszédcselekvések esetében szembetűnően — azt a szituációt is, amelyikben a beszéd érvényesen

létrejön. A beszélő-centrikusság a beszéd interszubsjektivitásának nyomatéka a beszélő oldalán, a beszéd centrifugális súlypontosozottsága, ami a föltáró és reakciót keltő — vagyis a megszólítotttra centrált és centripetális súlyozottságban a beszélőre visszaforduló — beszédcselekvésekkel szembeállítva határolódik körül világosan. Ezek az utóbbi típusú beszédcselekvések (melyek közé az evaluatív és az explikatív megnyilatkozások mellett az elismerés érvényigényével és nyílt/odaadó elvárással jellemzett, kezdeményező cselekvést jelentő szimpátianyilvánítás is tartozik) nem csupán praxisra-orientáltak, mint a leíró-lereagáló beszédcselekvések, hanem praxisba torkollanak, s a praxison át fordulnak vissza a beszédbe. Meghatározottságuk ezért még kevésbé tisztán formai, hanem sokkal inkább valamilyen tartalom formája, mint ahogyan az ilyen beszédcselekvés sem csupán "szóban-forgás", hanem kötve van a kontextushoz (mint az explikatív megnyilatkozás), a normák által nemcsak szabályozva van, hanem megerősíti, ill. képezi a normákat a kiértékeléssel (mint az evaluatív megnyilatkozások) és kezdeményező jellegű (mint a szimpátia-megnyilatkozások). A leíró-lereagáló beszédcselekvés-fajták tisztán formai meghatározottságával szembeni különbözőséget mutatja pl. az evaluatív megnyilatkozásokkal kapcsolatos elvárás, ami Habermas szerint (I: 72) az, hogy "okos és világosan érthető" legyen, föltáró és reakciót keltő természetét figyelembe véve viszont az, hogy támogató/megújító legyen az "értékes"-ség érvényigénye alapján.

A föltáró és reakciót keltő beszédcselekvések a kommunikáció formális idealitásának kialakítását és őrzését zavarnák — ha ti. szerepelnének Habermas társadalomelméletében. Amennyiben mégis belekerülnek, saját formális fantomjukként szerepelnek, és figyelembevételük ellentmondásossága az osztályok számának — főntebb tárgyalat — indokolatlan ingadozásában ütközik ki. Az ingadozás abban áll, hogy a különféle megközelítésekben újra és újra föltűnnek tényleges, valóságosan előmozdító praxisba belefutó és abból visszacsatoló beszédcselekvések, ami az osztályok számát növeli, ezek viszont újra és újra kiiktatódnak, amikor az osztályok száma megint "éppen háromra" csökken. Így maradnak ki következetesen és hangsúlyozottan a perlokúciók és, ezzel összefüggésben, a stratégikus cselekvések, bizonytalanul és inkább hallgatólagosan az explikatív és evaluatív beszédcselekvések. Ami a kommunikatív cselekvésből így megmarad, az beszédcselekvésszerűvé sterilizálódik. Miután a lokucionáris aktusokat a regulatív beszédcselekvések osztályába foglalja bele Habermas, erről az álláspontról igényli pragmatikus indikátorok (mint a beszédaktusok intézményes függőségének foka, múlt- és jövő-orientálódás, beszélő- és hallgató-orientálódás, téma-súlypontok stb.)

figyelembevételét, hogy "az érvényigények illokucionáris módosulatai" rendszeresen megragadhatók legyenek. "Csak egy elméletileg eligazított empirikus pragmatika fejleszthet ki beszédcselekvés-taxonómiákat, amelyek informatívak, azaz sem nem vakok, sem nem üresek." (I: 437.) Ez a joggal támasztott követelmény azonban (amely Kant ismert tételére utal vissza: a fogalmak képzetek nélkül üresek, a képzetek fogalmak nélkül vakok) nem teljesülhet addig, amíg a föltáró és reakciót keltő beszédcselekvések a lereagáló és leíró beszédcselekvések Prokrusztesz-ágyába vannak beleszuszakolva. Bármilyen árnyaltan és gazdagon praxis-orientált legyen is a helyesség érvényigényét támasztó normák által szabályozott beszédcselekvés, mindaddig szóbeszéd, a praxis szóban-forgása marad, ameddig nem ereszkedik bele maga is a praxisba, hogy abban öltson formát: a reakciót keltő és föltáró beszédcselekvések formáját. Ez utóbbi felől nézve az előbbiek formális-logikai származékok, amelyeknek fogalmi primátusa van, de amelyeknek érvényét csak is az utóbbiakkal való dialektikus kapcsolat, a gyakorlatban való megmártózás tartja elevenen. A nyelv határa a beszélők praxisa. Ha a "Legyen világosság!"-hoz nem tartozik hozzá az "És lőn", akkor a logosz csak szóbeszéd, a kommunikáció pedig üresbe-futó érvényigény. A kommunikatív cselekvés csak addig és annyiban korlátozható a beszédre, ameddig és amennyiben a beszéd egyéb életvilágbeli aktusokból (pl. gyakorlati lépések, tevékenységek stb.) merít erőt és nyer formát. Ilyen megerősítések nélkül ideálissá tisztul az életvilágban Habermas által — találóan — körvonalazott három világ, ámde azzal a kockázattal, hogy a gyakorlattól elszigetelődve egymásra utalódnak, és társadalomelméleti magyarázó erejük "háromvilágosdivá" válik (persze semmiféle, még ironikus utalással sem a történelmileg kialakult két világrendszerre és a harmadik világokra).

Formálisan nézve a decentráltság ténye erősíti ennek a három világnak a pozícióját. A nyugati fejlődés vezet egyedül — írja Weber kapcsán Habermas (I: 275) — "teljesen decentrált világmegértéshez". Az egocentrikus világmegértések Piaget fejlődéslélektani kutatásai nyomán értelmezett decentrálódása az interszubjektivitás eloldozódásának és önállósulásának bizonylatként szerepel Habermas társadalomelméletében: a kommunikatív racionalitás "vonatkoztatja a decentrált világmegértést kritizálható érvényigények diszkurzív beváltásának lehetőségére" (I: 110; vö. föntebb 18. o.). A három életvilágbeli világ, a velük összefüggő beszédcselekvések és ezek jellemzői a kommunikációnak ebben a racionálisra letisztított médiumában igazolják egymást és záródnak stabil egésszé. Ahogyan azonban a racionalitás abszolutizálódik és kitölti a kommunikatív cselekvést, maga feszíti szét a saját

maga által stabilizált három-világ-egészt, a praxissal való konfrontáció nélkül is.

A kommunikatív cselekvés először a többi beszédcselekvés mellett, egyenrangúan szerepel. Külön világ azonban nem képződik ebben a vonatkozásban, mert a kommunikatív cselekvés a racionalitás abszolutizálásával fölfogott életvilág átfogó jellemzője: az interakciókban az aktorok a megegyezést (Verständigung) keresik és értelmezéseik elsősorban konszenzusképes szituáció-definíciók kialakulására irányulnak (I: 128); a kommunikatív beszédcselekvés a beszéd szervezését szolgálja, és reflexív vonatkozásban áll — Kant transzcendentális reflexiójával analóg módon — a kommunikáció folyamatával (I: 436). A kommunikatív cselekvés az életvilág szuperstruktúrája, amely mindaddig megfellebbezhetetlen, amíg nem határain túlról, hanem csak belső leágazásai és mozgalmi szerint kerül vizsgálatra. A nem-rationális valóság bosszúja az abszolutizálódott racionalitáson, hogy nemcsak rajta túlhaladóan kérdőjelezi meg (a gyakorlat szférájában, amibe persze beleáramlik a racionalitás, sőt a gyakorlatban még abszolút pozíciójáért is küzdhet), hanem alulról is aláaknázza. A tradicionális cselekvés, amelyet Weberhez kapcsolódva a cél-rationális, érték-rationális és affektuális cselekvéstípus mellett tárgyal negyedikként Habermas (I: 380), már csak eszközökben leli értelmét, célokra, értékekre, következményekre nem terjed ki. Berögzült szokásokként folyik. Vele szemben a kommunikatív racionalitás az önmagát állandóan megújító és magasabbra emelő cselekvés: a nyugati racionalitás tüdőklése az élet bejáródott mezői fölött. Ez a kontraszt önmagában is leleplező, hiszen az ember nem élhet folytonosan a tiszta racionalitás spirituális feszültségében; a szellem királyvizével sem pótolhatja az élet nedveit. Ha azután a tradicionális cselekvés ellentétét, a forradalmi cselekvést tekintjük, akkor kiderül, hogy válsághelyzetben a túlmenetele, mégpedig a társadalom rendszerébe való túlmenetele szerint is összeomlik az életvilágban egyébként abszolutizálódva berendezkedő racionalitás, s az ennek jegyében követelt kommunikatív cselekvés. Továbbgondolásra ebben a vonatkozásban mindenekelőtt azok az összefüggések készítenek, amelyek egyfelől az életvilág cselekvéstípusai és "világai", másfelől a négy tartományban (gazdaság, politika, struktúra-fenntartó és integratív rendszer; II: 365, 409) vázolt, de kritikusan nézve csak két médiumban (hatalom és pénz; II: 473) forgó társadalmi rendszer között mutatkoznak. Ez a kérdés azonban már messze túlvezet a tárgyalat problematikán.

## KOR-DIAGNÓZIS ÉS MEGÉRTETÉSFORMÁK

Mindazonáltal az életvilág és a rendszer Habermas könyvében kidolgozott koncepciója és e kettő kapcsolatának föltárása jó alapot ad ahhoz, hogy egy sor zavar kimutatható és pontosítható legyen, sőt a zavarok egy részének megszüntetésére javaslatokat lehessen kidolgozni. Az új konfliktusok, melyek a Weber által adott kor-diagnózisból kiindulva fölismerhetők, elsősorban a rendszer és az életvilág varratai mentén keletkeznek. Önmagában sem az életvilág racionalizálása nem vezet Habermas fölfogása szerint deformációkhoz, sem a növekvő rendszer-komplexitás. "Sem a világképek szekularizálódásának, sem a társadalom strukturális differenciálódásának nincsenek önmagában kóros mellékhatásai. Nem a kulturális értékszféra öntörvényű kibontakozása és differenciálódása vezet a kommunikatív mindennapi gyakorlat kulturális elszegényedéséhez, hanem a szakértő-kultúrák elitariánus lehasadása a kommunikatív mindennapi cselekvés összefüggéseiről. Nem a médiumok által vezérelt alrendszereknek és ezek szervezeti formáinak az életvilágról való leválása vezet egyoldalú racionalizáláshoz vagy a mindennapi kommunikatív eldologiasodáshoz, hanem csak a gazdasági és adminisztratív racionalitás formáinak behatolása azokba a cselekvési tartományokba, amelyek ellenszegülnek a pénz és a hatalom médiumára való átállításnak, mivel ezek kulturális hagyományokra, szociális integrációra és nevelésre vannak specializálva, és a megértetésre, mint a cselekvés-koordinálás mechanizmusára utaltak maradnak." (II: 488.) A tiltakozás céltáblái éppen azok a szerepek, amelyek életvilág és rendszer kettősének médiumai által kialakulnak. "Az alternatív praxis a foglalkozásbeli munka nyereségfüggő instrumentalizálása ellen, a munkaerő piac-függő mobilizálása ellen, a konkurrenciá- és teljesítmény-nyomásnak az általános iskoláig meghosszabbítása ellen irányul. A szolgáltatások, kapcsolatok és alkalmak monetarizálása ellen, a privát élettartományok és a személyes életstílusok fogyasztó-elvű át-definiálása ellen éppúgy irányul az alternatív praxis." (II: 581.)

Max Weber a dolgok értelem-vesztésében (Sinnverlust) és a bürokratizálódással összefüggő szabadság-vesztésében (Freiheitsverlust) állapította meg a kor patológiás változását. A dolgok értelem-vesztése azzal függ össze, hogy az ész megsemmisíti saját univerzalitását, amint értékszféra pluralitására hasad (zárójelben itt megint emlékezzünk Kant három "ész-kritikájára"). "Új politeizmus" a "varázstalanított világban" — ez a kor-diagnózis. A racionalizált világ értelmetlen lett, "mert a világ különböző értékrendjei feloldhatatlan harcban állnak egymással" (Max Weber; .vö. I:



336). Weber szerint nemcsak a kapitalista szellemre, hanem egyáltalán a modern kultúrára jellemző az ipari termelés technikai-gazdasági kozmosza, amelyben nem egy bármikor levethető vékony köpönyeg már többé az anyagi javakról való gondoskodás, mert "hagyta a végzet, hogy ebből a köpenyből a célkemény tok váljék. Miközben az aszkézis vállalkozott arra" — írja Weber a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme közötti összefüggésre célozva —, "hogy a világot átépítse és a világra kihasson, ennek a világnak a külsőlegesen javai olyan növekvő és végül kikerülhetetlen hatalmat nyertek az emberen, mint soha azelőtt a történelemben. Szelleme ma — vajon végleg, ki tudja? — kiszökött ebből a tokból."<sup>5</sup> Talán új próféciaik vagy régi ideálok laknak majd benne, vagy ha egyik sem, akkor a "mechanizált elkövesedés, egyfajta görcsös fontoskodással cicomázva. Akkor csakugyan igazsággá válhatna ennek a kultúra-fejlődésnek az 'utolsó emberei' számára a szó: 'szakemberek szellem nélkül, élvezetemberek szív nélkül': ez a fejlődés éppen Semmire tartja magát azzal, hogy az emberség azelőtt soha el nem ért fokára kapaszkodott fel." (Weber; vö. I: 338.)

Habermas a frankfurti iskola (elsősorban Horkheimer és Adorno) elméletét, majd Parsons koncepcióját bírálva követi nyomon a kor-diagnózis alakulását. Horkheimer és Adorno ("A felvilágosodás dialektikája" c. könyvükben) Lukács György Történelem és osztálytudat c. könyvéhez kapcsolódva alakították át Weber racionalizálás-tételét, majd, miután úgy látták, hogy a forradalom elhibázottsága és a fejlett kapitalista társadalmak előre nem látott integráció-teljesítményei cáfolják Lukács eldologiasodás-elméletet, kényszerítve érezték magukat, hogy "az eldologiasodás-kritika alapjait mélyebbre helyezték és az instrumentális ész az egészében vett világtörténelmi civilizációs folyamat kategóriájává bővítsék, azaz az eldologiasodás folyamatát a modern világ kapitalista kezdetein túlra, az emberré válás kezdetéig hosszabbítsák meg" (I: 489). Említett könyvében, Habermas szerint, "Lukács az eldologiasodás fogalmával az emberközi kapcsolatoknak (és a szubjektivitásnak) a dologi világhoz való amaz asszimilációs kényszerét jelölte, amelyik akkor lép fel, ha a szociális cselekvések többé nem értékek, normák vagy nyelvi megértetés által, hanem a csereérték médiuma által vannak koordinálva. Horkheimer és Adorno nemcsak a kapitalista gazdasági rendszer keletkezésének történelmi kontextusától oldozza el ezt a fogalmat, hanem egyáltalán az emberközi kapcsolatok dimenziójától is, és generalizálja

<sup>5</sup>Max Weber: Die protestantische Ethik, hg. v. J. Winckelmann, Bd. 1, Heidelberg 1973, 187—189. o.

ezt időben (az egész nembeli történetre) és tárgyilag (miközben az önfenn-tartás szolgálatában álló kogníciót és az ösztöntermészet represszióját az uralom egyazon logikájához számítja hozzá)." (I: 508.) Az eldologiasodás-fogalomnak ez a kettős általánosítása vezet az instrumentális ész fogalmához, aminek kritikája azonban — és ezt Habermas nyomatékosan kiemeli a kritikai filozófia kritikája során — az ész-fogalom elmosódásához és a racionalitás belsőleg fölodhatatlanul ellentmondásos fölláldozásához vezet. Horkheimer és Adorno a mimézis elméletét kénytelenek fölláallítani, ami saját fogalmaik szerint is lehetetlen, és így a még mindig beígért "egyetemes megbékélés" egy csaknem életfilozófiailag fölfogott rejtjellé válik. "A felvilágosodás dialektikája' ironikus ügy: az ész önkritikájának mutatja az utat az igazsághoz, s egyszersmind vitatja annak lehetőségét, 'hogy a teljes elidegenedésnek ezen a fokán az igazság eszméje hozzáférhető.'" (I: 512–513.)

Hogyan körvonalazhatjuk azt a helyzetet, amelyben Habermas, maga is a frankfurti iskola kötelékébe tartozó gondolkodó, választásra vagy újrakezdesre kényszerülve találja magát? Miután az újabb kori történelem fordulatai nemcsak elmulasztották az eldologiasodás megszüntetését, hanem még tették is azt, Horkheimer és Adorno annyira nekikeseredett, hogy az egész történelmet az eldologiasodottság perspektívájában nézte és általában a racionalitás nyakába varrta érte a felelősséget. Ezzel a tudattal azután el is vágták maguk alatt saját tudatuk fáját: a tudat lombját irtották az apóriák mérgével és a fluktuáló ellentmondások viharával. A negatív dialektika, amiről a hatvanas években Adorno külön könyvet írt, és a mimézis, aminek posztumusz esztétikájában jut vezető szerep az ésszel szemben: a lelombozott, csupasz törzsére visszametszett, a tuskóvá-élettelenedés vagy az üveg-házi vegetálás sorsának kitett tudat regisztrálása. Ebben a kritikai irányban sem megoldás, sem kiút, sem megbékélés nincs többé. Habermas a paradigmaváltásban: a tudatfilozófia paradigmájáról — "a tárgyakat képzetben fel-fogó és ezeken magát ledolgozó szubjektumnak" a paradigmájáról (I: 523) — a nyelvfilozófia, az interszubjektív megértetés vagy kommunikáció paradigmájára-térésben keresi a továbblépés lehetőségét. Ezzel a váltással azonban, mintha magától értetődő lenne, a kommunikatív racionalitás válik uralkodóvá, és ebben az átfogóbb racionalításban rendeződik el a kognitív-instrumentális rész-aspektus (I: 523). Egyszersmind Habermas is leadja voksát a megbékélés és a szabadság mellett — amibe pedig beletört Horkheimernak és Adornónak az instrumentális ész kritikájává élezett bicskája, mégpedig az-zal a tudatfilozófián magát túltevő tudattal, hogy ezek az emberi nem

nyelvi reprodukciós mechanizmusába vannak beleépítve (I: 533; vö. föntebb 230. o.).

Parsons társadalom-rendszer koncepcióját a kommunikatív cselekvés komplementer fogalmaként fölfogott életvilág (II. 182) érdekeit és jogait szem előtt tartva bírálja Habermas. Megállapítja, hogy Parsons-t az életvilág racionalizálásának és a társadalmi rendszer komplexitás-fokozódásának egyazon vágányra állítása akadályozza abba, hogy megtegye a modern világban föllépő patológiák megragadásához szükséges megkülönböztetéseket (II: 433). Habermas fölfogása szerint a szabadság-vesztés az életvilág és rendszer szétkapcsolódásának következtében azon a küszöbön túl következik be, amelyen az életvilág mediatizálása a gyarmatosításába csap át (II: 471), a dolgok értelmének elvesztése pedig — ugyanezen elméleti keretben — az életvezetés egyoldalúsodott stílusában és a politikai nyilvánosság bürokratikus kiszáradásában észlelhető (II: 477). Az életvilág gyarmatosításának a fragmentálttá-vált tudat az előföltétele, amely most a hamis tudat helyébe lép, és amely — nem őrizvén már az egészet, a teljességet, még meghasonlott vagy hamis módon sem — útját állja az eldologiasodás mechanizmusáról való fölvilágosításnak. Ilyen esetben "az önállósult alrendszerek imperatívuszai, melyt ideológiai fátyluktól meg vannak fosztva, kívülről hatolnak be — mint a gyarmati urak egy törzsi társadalomba —, és asszimilációt kényszerítenek ki; de a belföldi kultúra szétszóródott perspektívái nem hagyják magukat annyira koordinálni, hogy a világvárosok és a világpiac játéka a perifériáról áttekinthető lehetne" (II: 522).

Max Weber magyarázatait oly módon bővíti ki Habermas, hogy a kapitalista modernizálásban a kognitív-instrumentális racionalitásnak a gazdaság és az állam tartományán túlra, a kommunikatív módon strukturált életvilág tartományába való behatolását ismeri föl, és megállapítja, hogy a kognitív-instrumentális racionalitás azáltal hív elő zavarokat az életvilág szimbolikus reprodukciójában (amit Weber is észlelt), hogy nem csupán az erkölcsi és jogi képzetek poszttradicionális módon történő intézményes megtestesülése és motivacionális lehorgonyozása megy végbe, hanem a kognitív-instrumentális racionalitás az erkölcsi-praktikus és az esztétikai-praktikus racionalitásnak a kárára nyer elsőbbséget (II: 451). "A modernizálási folyamatok elemzéséből adódik az a globális feltevés, hogy az előrehaladóan racionalizált életvilág lekapcsolódik és egyszersemind függőségbe kerül az egyre komplexebbé váló, formálisan szervezett cselekvési tartományoktól, mint amilyenek a gazdaság és az államigazgatás. Az életvilág rendszer-imperatívuszok általi mediatizálására visszanyúló függőség olyan mértékben ölti a belső

gyarmatosítás szociálpatológiai formáit, ahogyan az anyagi reprodukcióban jelentkező kritikus egyensúly-megbomlások (vagyis a rendszerelméleti elemzéssel hozzáférhető vezérlési válságok) már csak az életvilág szimbolikus reprodukciójának zavarai (azaz a 'szubjektíve' tapasztalt identitás-zavaró krízisek és patológiák) árán kerülhetnek el." (II: 452.)

Részletesen tárgyalja Habermas ezt az ellentmondásos folyamatot a szociális jog kapcsán, amely nemcsak az anélkül is formálisan szervezett cselekvési tartományokba (pl. bérekről és járandóságokról szóló kollektív szerződések) nyúl bele, hanem "olyan szükséghelyzeteket szabályoz, amelyek — mint az életvilág szituációi — kommunikatív módon strukturált cselekvési tartományba tartoznak" (II: 539). Az állami szociálpolitikában jelentkező eldologiasodási hatásokat azzal magyarázza Habermas, "hogy a szociális kiegyenlítésért kezeskedő jogi intézmények csak a médiumpént használt szociális jog által válnak hatékonyá. Cselekvéselméleti szempontból a következőképpen magyarázható ennek a jogi struktúrának a paradoxái. Mint médium a szociális jog is olyan cselekvés-tartományokra van szabva, amelyek csak a jogi szervezési formákban konstituálódnak, amelyeket egyedül csak szisztémikus mechanizmusok tartanak össze. Egyidejűleg kiterjed azonban a szociális jog olyan cselekvés-szituációkra is, amelyek informális életvilág-kontextusokba vannak beleágyazva." (II: 539.)

Újból fölvetődik ebben az összefüggésben a kérdés, hogy miféle médium is az így működő szociális jog, és hogy miképpen is kapcsolódik azokkal a médiumokkal (pénz és hatalom), amelyek által, Habermas elemzése szerint, az életvilág és a rendszer kettőse forog. Habermas azonban nem veszi föl újra ezt a fonalat, amely túlvezetné saját társadalomelméletének határain; jelen esetben pl. az eszmei értékek és ezek ideológiai forgalmát követve. Saját társadalomelmélete ugyanis, bármennyire érzékeny is a társadalompatológia jelenségei iránt, és bármennyire éles kritikára képes is ezek föltételeit illetően, eléggé lekerekített ahhoz, hogy a problémákat befelé fordulva dolgozza ki, s a hiányokat és zavarokat saját határai között konceptualizálva ragadja meg.

A lét-kérdésekkel szemben immunizáló lekerekítettség a megértetés-formák elméletének köszönhető. A megértetés-forma fogalmát Lukács, tárgyiasságformájának analógiájára vezeti be Habermas. "Lukács azon elvekként határozta meg a tárgyiasságformákat, amelyek a társadalmi totalitáson túl az egyéneknek az objektív természettel, a normatív realitással és a maga saját szubjektív természetével való aktív érintkezését is preformálják. Lukács a priori tárgyiasságformákról beszél, mivel a szubjektum-filozófia kereté-

ben a megismerő, ill. cselekvő személy és az észlelhető, ill. manipulálható tárgyak tartománya közötti viszonyból kellett kiindulnia. Az után a paradigmaváltás után, amelyet a kommunikációelmélet fogatosított, a lehetséges megértetés interszubjektivitásának formális tulajdonságai foglalják el a lehetséges tapasztalat objektivitása feltételeinek helyét. A megértetés-formák mindenkor kompromisszumot fejeznek ki a megértetés-orientált cselekvés általános struktúrái és azon reprodukció-kényszerek között, amelyek az adott életvilágon belül tematikusan nem állnak rendelkezésre. A történelmileg változó megértetés-formák mintegy vágási felületeket képeznek, melyek ott keletkeznek, ahol az anyagi reprodukció szisztémikus kényszerei feltűnés nélkül avatkoznak bele magukba a szociális integráció formáiba, és ezáltal az életvilágot mediatiszálják." (II: 279.) Mint látható, a megértetés-formák a lét határából az életvilág-rendszer kettős tartományába "lehúzott", a bejáródott társadalmiságban fölfedezett transzcendentálisitást képezik. Ez a lefokozott transzcendentálisitás annál kevésbé kényszerítő erejű, mennél inkább az emberi lét egykor ígéretes, de levitézlett transzcendentálisához mérk, amelynek egykor vélt abszolút érvényességéhez képest az életvilág struktúráinak transzcendentális mivoltát — még ebben a lefokozottságban is — legföljebb ha remélni lehet (II: 590). Mégis, az életvilágban "a nyelvi megértetés interszubjektivitásába beépített szociális a priori" gyanánt, a cselekvések problémamentes háttérében való meghitt, otthonos, ismerős bizonyosság evidenciájaként van adva (II: 199; vö. még II: 383) ez a "középfokú" transzcendentálisitás, a rendszer felől tekintve viszont csak azokat a formákat határozza meg (és nem a társadalmat egyáltalán, vö. föntebb 232. o.), amelyekben az életvilággal való érintkezés egyáltalán mozoghat.

A megértetés-formákat a szakralistól a profánhoz vezető történelmi sorban mutatja meg Habermas (II: 286). Modern megértetés-formaként azt a kommunikáció-struktúrát jelöli meg, "amelyet a profán cselekvés-tartományokban az jellemez, hogy egyfelől erősebben eloldódnak a kommunikatív cselekvések a normatív kontextusoktól, és kibővített kontingencia-játéktérben erősebben tömörülnek, s hogy másfelől intézményesen differenciálódnak az érvelésformák, úgymint elméleti diskurzusok a tudomány-üzemben, erkölcsi-gyakorlati diskurzusok a politikai nyilvánosságban és a jogrendszerben, végül az esztétikai kritika a művészet- és az irodalom-üzemben" (II: 518). A megértetés-formák az életvilág ominózus három világát szankcionálják tehát transzcendentális erővel, az intézményesített kritikával fölszerelt, normatív kötetlen kommunikatív cselekvés mellett pedig külön ott van negyedikként a célszerű tevékenység, mint "az erkölcs és a szokások szempontjából neutra-

lizált cél-racionális cselekvés (tudományos technológiák és stratégiák használása)" (II: 286).

#### A JÖVŐ-PERSPEKTÍVA KIIKTATÁSA

Marxszal az életvilág és rendszer kettősében strukturált társadalom elméletének alapjáról szólván, a marxi elméletet ezzel konfrontálva polemizál Habermas. Kiindulópontja: A tőke történeti fejtegetéseiben kimutatta Marx, "hogy miként zsigerele ki a felhalmozási folyamat azoknak a termelőknek az életvilágát, akik egyetlen áruként csak saját munkaerejüket kínálhatják. Marx nyomon követi a társadalmi racionalizálás ellentmondásos folyamatát annak a gazdasági rendszernek az ön-destruktív mozgásaiban, amely a bérmunka bázisán csereérték előállításaként szervezi a javak termelését és ezáltal dezintegrálóan avatkozik bele az ebben a tranzakcióban részt vevő osztályok életviszonyaiba. Marx számára a szocializmus az életvilágnak a tradicionális életformák kapitalista felbomlása által elhibázott racionalizálásának irányvonalában fekszik." (I: 459.) Max Weber fölfogásával szemben, amely a szociális integráció problémáiból indul ki, és magyarázatnak a gazdaság és az államigazgatás cél-racionális cselekvés-orientálódásokra való át-polarizálódását tekinti, Marx — mondja Habermas — a termelési módot tartja magyarázatra szoruló jelenségnek és a tőkefelhalmozást a rendszerintegráció új mechanizmusaként vizsgálja (II: 463). Habermas véleménye szerint "jöllehet Marx 'rendszer' és 'életvilág' mindkét analitikus síkján mozog, azonban ezek különválasztása tulajdonképpen nincs feltételezve a politikai-gazdaságtani alapfogalmakban, amelyek a hegeli logikához rögzítettek maradnak" (II: 498). Rendszer és életvilág egységét, "a fiatal Hegelhez hasonlóan, olyan szétszaggatott erkölcsi-szokásbeli totalitás egységének modellja szerint fogja fel Marx, amelynek absztrakt módon széttagolt mozzanatai pusztulásra vannak ítélve. Ezekkel a premisszákkal azonban a használati-érték-orientálódásról leszakadt felhalmozási folyamat, betű szerint véve, látszatnak számít — a kapitalista rendszer semmi több, mint az anonimra fordult és fetiszizálódott osztályviszonyok kísérteties alakja. A termelési folyamat szisztémikus önállósulásának elvarázsolás-jellege van. Marx a priori meg van róla győződve, hogy a tőkében semmi más nincs a szeme előtt, mint egy osztályviszony misztifikált alakja. Ebben az interpretációs keretben fel sem vetődhet a kérdés, hogy vajon a modern államigazgatás és a kapitalista gazdaság szisztémikus összefüggése nem képez-e az államilag szervezett tár-

sadalmakkal szemben egszersmind magasabb és a fejlődés szempontjából előnyös integráció-szintet. Marx oly nagyon totalitásként fogja fel a kapitalista társadalmat, hogy fejlődésbeli önértékét, mellyel médiumok által vezérelt alrendszerei rendelkeznek, félreismeri. Marx nem látja, hogy az államapparátus és a gazdaság differenciálódása a rendszer-differenciálódás magasabb szintjét is jelenti, amely egzsersmind új kormányzási lehetőségeket nyit meg, és a régi feudalisztikus osztályviszonyok reorganizációját kényszeríti ki. Ennek az integráció-szintnek az új osztályviszonyok intézményszerülésén túlmutató jelentősége van." (II: 498—499.)

Ezzel az érveléssel szemben föl lehetne hozni azokat az ismert elemzéseket, amelyekben Marx a kapitalista termelés egyre magasabb szintre emelkedésével és csak önmaga korlátjába ütköző határtalan fejlődési tendenciájával foglalkozik. Ezek az elemzések, amelyeket nyilván Habermas is ismer, bár nem hivatkozik rájuk, fordulatossá tehetnék a vitát arról, hogy rendszer és életvilág milyen méltatást kap és milyen összefüggésekben mutatkozik Marx kapitalizmus-kritikájában. Itt azonban többről van szó. Habermas úgy látja, hogy a hibás fölfogás következményei Marx forradalom-elméletében érvényesülnek. Marx nem csupán ábrázolni akarja, hogy miképpen bomlik föl a bérmunkás életvilága, és miképpen gyökértelenedik, proletarizálódik maga a bérmunkás a tőke szisztémikusan önállósult értékesülési folyamatában, hanem "sokkal inkább gyakorlati-politikai cselekvés-perspektívát vázol fel, amely — a maga előföltevéseiben — a rendszer-funkcionalizmus által hallgatólagosan elfogadott perspektívával éppen ellentétesen viselkedik. A rendszer-elmélet előfeltételezi, hogy az életvilág, különösen a munkavilág önzérelt rendszerek imperatívuszai számára való instrumentalizálásának Marx által denunciózott világtörténelmi folyamata már lezárult. A marginalizált életvilágnak már csak úgy kell és lehet továbbélnie, hogy a maga részéről médiumok által vezérelt alrendszerré változik, és a kommunikatív mindennapi gyakorlatot formálisan szervezett cselekvéstartományok üres hüvelyeként hagyja maga mögött." (II: 499—500.)

Ezen a ponton megint csak föl lehetne sorakoztatni Marx írásaiból számos olyan érvet, amelyek egy mégolyan lefutott modernizálási folyamat eredményeként előálló, mégolyan szilárd rendszert képező társadalom belső ellentmondásainak, viszonyai feszültséget keltő egyenlőtlenségeinek stb. kimutatására vezethetnek. Ilyen érvekkel megkérdőjelezhető a társadalom rendszer-elmélete, mint ahogyan többféle megközelítésben maga Habermas is megkérdőjelezi, és könyvében éppen a társadalomban mint rendszerben érvényesülő "funkcionalisztikus ész" kritikáját adja. Változatos lenne egy ilyen vi-

ta, annál is inkább, mert abban az értelemben, hogy "a rendszerelmélet funkcionális ekvivalensekként kezeli a szociális- és rendszer-integratív teljesítményeket, és túlad a kommunikatív racionalitás mércéjén" (II: 277), a marxista elmélet is funkcionalizmust képvisel (II: 276, 575), ugyanakkor pedig a saját-funkcióitól elütő funkciók zavarainak detektálására és értelmezésére képes. Habermas azonban ebbe a vitába sem megy bele — a jelenkori, ún. kései kapitalizmussal kapcsolatos fejtegetései közvetve ugyan idetartoznak, s részint nézőpont, részint konkrét társadalmi tapasztalatok kérdése, hogy ezek a fejtegetések mennyiben jelentenek apológiát és mennyiben tekinthetők a külön világrendszert képező nyugati társadalom saját problémáira való öntörvényű (de így is, sőt éppen ezért okcidentalista) behatárolódásának —, hanem ismét továbblép. "Ezzel szemben" — folytatja gondolatmenetét Habermas az életvilágnak a rendszerelmélet szerint végérvényesen alrendszerre integrált állapotára utalva — "Marx olyan jövőbeli állapotot tart szem előtt, amelyben már lefoszlott a tőke objektív látszata és az értéktörvény parancsolata szerint fogságban tartott életvilág már visszakapta spontaneitását /.../ Rendszer és életvilág a 'szükségyszerűség birodalma' és a 'szabadság birodalma' metaforájában jelenik meg Marxnál. A szocialista forradalomnak kell az egyiket a másik diktátumától megszabadítania. Az elméleti kritikának — úgy tűnik — csak fel kell oldania a varázst, ami alatt az absztrakttá vált, áruformába besorolt munka áll; csak oldania kell a me-revségből a nagyiparban társadalmiasult munkásnak a tőke önmozgása által megbénított interszubjektivitását, hogy egy élcsapat az eleven, a kritikusan megelevenített munkát a holt munkával szemben mozgékonyá tegye, és az elvilágtalanított munkaerő rendszerével szemben az életvilágot győzelemre vezesse." (II: 500.) A beteljesülés ígéretével fölillantott idea pátoszt kölcsönöz Habermas szavainak, noha már ezeket az idézett mondatokat is képtelnyel fogalmazza meg. A gondolatmenet folytatása azután a visszafordíthatatlannak látott, egyáltalán nem-ideális történelmi fejleményekre való utalás "racionális" hideg zuhanya. "A magánkapitalizmus eltörlése" — idézi Habermas itt Max Weberet — "/.../ semmiképpen sem jelentené a modern ipari munka acél-tokjának széttörését." Majd, már a maga nevében, így folytatja: "A marxi tévedés végső soron rendszer- és életvilág ama dialektikus összekapcsolására megy vissza, amely nem engedi meg, hogy elegendően éles különbséget tegyenek a rendszer-differenciálódásnak a modern világban kiképződött szintje és intézményesüléseinek osztályspecifikus formái között. Marx nem állt ellen a hegeli totalitás-gondolkodás kísértéseinek, s a rendszer és életvilág egységét mint 'valótlan egészet' konstruálta. Különben



nem vezethette volna félre magát arra vonatkozólag, hogy minden modern társadalomnak — mindegy, hogy milyen az osztályszerkezete — a strukturális differenciálódás magas fokát kell felmutatnia." (II: 500—501.)

Ezzel Habermas érvelése visszakanyarodik az első, leíró szintre. Ténykérdés, hogy egy adott társadalomban milyen fokú és jellegű a differenciálódás, és az is ténykérdés, hogy mennyire ellentmondásos egy ilyen társadalom. Ezen a leíró szinten valóban "mindegy", hogy milyen modern társadalomról van szó: a differenciálódás eléggé magas fokú. Nagyon különböznek viszont a társadalmak Nyugaton és Keleten, aszerint, hogy milyen jellegű a differenciálódás, hogy milyen természetűek az ellentmondások, és hogy melyek a differenciálódásnak és az ellentmondásoknak az okai, föltételei, föltárási és kezelési módjai. Ezeket a különbözőségeket Habermas nem veszi számításba, hanem úgy siet tovább az érvelésben, hogy a kapitalista társadalom marxi kritikáját az ennek a marxi kritikának az értelmében fölvázolt társadalom prognózisának kritikájával erőtlentíti el. Habermas kritikája befelé, saját társadalmába fordul, és Marx elméletét úgy kritizálja, mint a kapitalista társadalom alapján kialakított prognózist, amelynek illuzórikus volta a kapitalizmusban már hatékonyvá vált és visszafordíthatatlan hatású — életvilág és rendszer kettősét az utóbbi javára kiforgó — erők figyelembevételével lepleződik le. Ténykérdés, hogy rendszer és életvilág elkülönböződése a "létező" szocialista társadalomban is megvan, és Habermas gazdagon árnyalt bináris társadalom-modelljének ismeretében még sürgetőbben tisztázandó kérdés, hogy miképpen, milyen ellentmondásokkal történik ez a differenciálódás. Ez a kérdés éppúgy nem intézhető el a prognosztizált társadalomra való utalással a kései kapitalizmus álláspontjáról önmaga — bármennyire bevallottan ellentmondásos — öngazolására, mint ahogyan a "ténylegesen fönnálló" szocializmusban sem lehet elintézettnek venni ezt a kérdést a prognosztizált társadalomra, a kommunizmusra való elvont utalással, vagy éppen egyszerűen szemet hunyni a kérdés fölött.

Habermas nem veszi észre, hogy amikor érvelését Marx forradalom-elméletére és kommunizmus-prognózisára futtatja ki, sokkal messzebbre rugaszkodik el a maga számára választott és saját társadalom-elméletének nagy erőt kölcsönző szolid empirikus talajról, mint elemzett társadalmi transzcendentálisitásának bizonytalankodó puhatalásakor. Transzcendencia, prognosztizált valóság túlmenetel az, amivel — Marx elméletét tárgyalva — itt foglalkozik. Egészen hihetetlen lenne ez Habermas elvont érvelését olvasva, ha a nyájas olvasó nem tudná a világ legeldugottabb zugában is, hogy ez a transzcendencia "időközben" már valósulóban van: a szocialista világrendszer társadal-

mai a marxi elmélet kapitalizmus-láttelelete, forradalom-elmélete és kommunizmus-prognózisa jegyében jöttek létre, állnak fönn és alakulnak. Akkor viszont miért nem foglalkozik ezekkel a társadalmakkal is, amikor prognosztizálásukról beszél? Néhány olyan utalás, mint pl. a posztliberális társadalmak integrációja kapcsán a sztálinizmusnak és a bürokratikus szocializmusnak (II: 563), a csere-racionalitás és a tervezés-racionalitás párhuzamának (II: 565), majd a pszeudo-politizálásnak (II: 567) az említése a szocialista társadalmak bináris társadalommodell szerinti értelmezését, nem pedig az e modelltől eltérő sajátosságaik figyelembevételét mutatja: "Amikor a rendszert életvilággá kendőzik el, a rendszer felszívja ezt." (II: 567.) Nagyon tanulságosnak ígérkezik ennek az életvilág-rendszer elmélet szempontjából adott kritikának a vizsgálata, de annál nyugtalanítóbban vetődik föl a kérdés, hogy miért marad meg fejtegetéseiben Habermas a polgári világ vonatkozási rendszerében, miért tér vissza döntő kérdésekben a marxizmus tárgyalásakor arra a fokra — jóllehet könyve egyébként minden ízében modern —, amelyen ez az elmélet (bármennyire gyakorlati lett is) a polgári társadalmon belül, a polgári társadalom saját jövőjére, bár megsemmisítve-túlhaladóként előrejelzett jövőjére adott prognózisként alakult ki? Minden valószínűség szerint két újfajta, de egymásra utalt paradigma rettentí vissza Habermast attól — akár érzékeli ezt, akár nem —, hogy a marxi elmélet valóságait alaposabban figyelembe vegye: a proletárforradalmak diktatúra-modelljének és az új társadalmakat vezérlő prognosztizált modellnek, mint a társadalom két új, realizált, ill. realizálást legitimáló formációjának paradigmája. Ha az előbbivel foglalkozna, akkor nem tekinthetné csupán médiumnak, vagy a bináris modell szerinti társadalom kellemetlenkedő tényezőjének a hatalmat; ha az utóbbit is nézné, akkor óhatatlanul szembesülne létkérdésekkel még akkor is (sőt annál inkább), ha a prognosztizált modell a lét egyféle lefedése. Ahelyett, hogy ezekkel a kérdésekkel foglalkozna, Habermas visszafordul saját társadalmába, megmarad saját bináris modelljénél. Ettől is olyan irigylésreméltóan, de egyszersmind annyira reménytelenül okcidentális ez a könyv: saját reményeire nem kíváncsi, mert racionalitásában magabiztos, és mert reményei valószínűleg amúgy sem állnák már ki a reménykedés próbáját sem; a másfajta társadalmakban élők számára pedig nem ad más reményt, azonkívül, hogy okcidentális reménytelensége önmagának mégiscsak mentsvár, ismét más társadalmaknak pedig (amelyek a társadalomnak ezt a kettősét sem forogták még ki, vagy éppenséggel fölszámolni próbálják) mégiscsak a civilizáció intő és hívogató példája lehet.

## ELDOLOGIASODÁS ÉS FRAGMENTÁLTSÁG: AZ ÉLETVILÁG GYARMATOSÍTÁSA

Saját társadalmá felé fordulva és saját bináris társadalom-elméletébe behatárolódva nem érdeklődik Habermas elméletileg az iránt, hogy milyen következményekkel jár, ha az életvilág egyfelől csak elveszetteként, másfelől csak prognosztizált beteljesedésként szerepel a marxi elméletben, a fönnálló, életvilág nélküli, életvilágot elemésztő állapot pedig funkcionálisztikus rendszerre válik. Még kevésbé érdeklődik azok iránt a valóságos viszonyok iránt, amelyek a kommunizmus eszméjének hatalmi valóraváltásának jegyében történelmileg — nem csupán előrejelzésként — kialakultak, s amelyek akkor sem értelmezhetők a bináris társadalomelmélet szerint, ha (és ez külön megvizsgálandó kérdés) szerveződésükben lényeges az "életvilág-rendszer" kettős, vagy e kettősnek lényegesnek kellene lennie. E kérdések helyett Habermas aziránt érdeklődik a marxi elmélet kapcsán, hogy "mit nyújt a marxi értékelmélet az eldologiasodás rendszer/életvilág-fogalmakra lefordított elmélete számára, és hogy milyen gyengéi vannak ennek az értékelméletnek", hogy azután azt vizsgálja meg, hogy "miképpen mutatkozik meg az osztálykonfliktus pacifikálása a szociális-állambeli tömegdemokráciákban, és hogy miképpen kapcsolható össze Marx ideológia-elmélete Webernek a kulturális modernről szóló megfontolásaival" (II: 491—492).

Habermas megállapítja, hogy a külsővé-vált, eladott munkaerő cselekvésként a munkás életvilágába, teljesítményként pedig a kapitalista üzem és a gazdasági rendszer funkció-összefüggésébe tartozik. Szociális integráció és rendszer-integráció így kapcsolódik össze, a munkaerő megkerülhetetlen szubjektumhoz-kötöttsége révén, egymással. A bér munka-viszony azonban "semlegesíti a munkás teljesítményeit cselekvéseinek életvilágbeli kontextusával szemben /.../ Ezt a monetarizált, áruként elsajátított, a munkás életösszefüggéséből kiszakított elidegenedett munkaerőt nevezi Marx 'absztrakt munkának'" (II: 493—494). A semlegesítésnek ilyen eredményre jutó folyamata reál-absztrakció, melyet "Marx a szociálisan integrált cselekvés-összefüggések eltárgyasulásával /!/ magyaráz, ami akkor lép fel, ha az interakciókat többé már nem normák és értékek, vagy a megértetés folyamatai koordinálják, hanem a csereérték médiuma" (II: 494). A résztvevőket cselekvéseik következményei érdeklik, az értékekre cél-racionálisan irányulnak, egymással szemben objektíváló álláspontot foglalnak el, viszonyaik instrumentálissá válnak. "Ennyiben jelenti a konkrét munkaerő absztrakttá válása a társadalmi és ugyanakkor a saját élet eldologiasodásának folyamatát." (II: 494.) Miután ezeket az összefüggéseket Marx elmélete és a bináris társada-

lom-elmélet között megállapítja, érdekes nyelvi elemzést ad (E. M. Lange és H. Brunkhorst nyomán) arról, hogy Marxnak az osztályviszonyokra vonatkozó elmélete cselekvéseméleti alapfogalmakból (pl. "konkrét munka", "osztály-érdek") épül föl; értékesítésemlélete pedig rendszerelméleti alapfogalmakból (pl. "absztrakt munka", "érték"). "Mindkét nyelven belül először az elméleti fogalmakat kell operacionalizálni és a megfigyelési nyelv fogalmaihoz hozzárendeltetni" (pl. az értéket az árhoz, vagy az objektív osztályhelyzetet a tapasztalatilag azonosítható beállítódásokhoz és cselekvésekhez). "Ezután kell a kijelentéseket, amelyek elméleti, ill. megfigyelési nyelven vannak kifejezve, a mindenkori másik nyelvre lefordítani. Az érték-elméletet úgy lehet mármost megérteni, hogy ezeket a fordítási szabályokat fejti ki. Így vonatkozik a konkrét munka absztrakttá-válásának metaforája arra az alapvető intuícióra, amelynek segítségével Marx világossá akarja tenni, hogy az osztály-nyelv elméleti kijelentései az értékesítés-nyelv elméleti kijelentéseire fordíthatók." (II: 495.) Ugyanez a helyzet a megfigyelési nyelv kétféle kijelentéseivel is (pl. a gazdasági krízis jelenségeiből a munkások élet-kockázataira lehet következtetni).

Az értékelmélet jelentőségének méltatása után ennek "három gyöngéjét" említi Habermas. Azzal, hogy egyfelől a rendszer-differenciálódás szintje, másfelől ennek osztály-specifikus intézményesülési formái nincsenek eléggé megkülönböztetve, főntebb már bővebben foglalkoztunk, mert ennek a kérdésnek a tárgyalása az okcidentális társadalom-elmélet pozitív és negatív értelemben vett határait is némi fényt vet. Ezzel függ össze, amit Habermas második gyöngeségként említi: "Marx elvét a kritériumokat, melyek segítségével a hagyományos életformák szétrombolódását meg lehetne különböztetni a poszttradicionális életvilágok eldologiasodásától." (II: 501.) A konkrét munka absztrakttá-válásának koncepciójával az elidegenedés fogalma elveszíti meghatározottságát, és általában vonatkozik csak az öncélként fölfogott élet instrumentalizálására. Márpedig, mondja Habermas, "egy messzemenően racionalizált életvilágban az eldologiasodást nem pre-modern életformák nosztalgikusan megigézett, gyakran romantizált múltján, hanem csak a kommunikatív társadalmulás feltételein egyáltalán szabad mérni" (II: 503). Hogy melyik életvilág és miként racionalizált "messzemenően", és hogy miként függ össze ez a kérdés a marxi elmélet kommunizmus-prognózisával, azt éppúgy nem beszéljük itt meg, mint az értékelmélet harmadikként említett "gyöngeségét": az életvilág rendszer-imperatívusok alá rendeltsége speciális esetének általánosítását, aminek értelmében csak a pénz médiuma szere-

pel az eldologiasodás kialakulásában is, noha Habermas elemzése szerint a hatalom médiuma éppoly lényeges.

Ezek a kérdések ugyanis túlvezetnek Habermas társadalomelméletének határain, és nem oldhatók meg azokkal az eszközökkel, amelyeket — jóllehet, széles spektrumban, gazdagon és saját határain túlra is gondolatébresztően — Habermas fölvonultat. Habermast sem annyira a marxi elmélet kritikája érdekli a továbbiakban, hanem — mint már többször hangsúlyoztuk — sokkal inkább saját társadalma. "Az értékelmélet három elemzett gyengéje magyarázza — írja —, hogy miért nem tette lehetővé A politikai gazdaságtan bírálata — a maga kétfokozatú, rendszert és életvilágot kombináló társadalomkonceptiója ellenére — a kései kapitalizmus semmilyen kielégítő magyarázatát sem." (II. 504.) Az értékelmélet "monizmusával", amely a gazdaság egyébként joggal kiemelt fejlődésbeli elsőbbségéből származik, saját társadalomelméletét állítja szembe Habermas, amelyben, mint láttuk, két "vezérlési médium" és négy "csatorna" szerepel. Ennek az elméletnek a jegyében a kései kapitalizmus három olyan problémakörét tárgyalja Habermas, amelyekkel — mint hangsúlyozza —, alig tud mit kezdeni "a Marx-ortodoxia": az állami intervencionizmus, a tömegdemokrácia és a jóléti állam problémakörét. Kifejti, hogy a kései kapitalizmus struktúráját az osztálykonfliktusnak a szociális állam által kivételezett olyan pacifikációja jellemzi, amelyik az állami beavatkozással folytatott fölhalmozási folyamat föltételével jön létre. "A kései kapitalizmus a maga módján hasznot húz a rendszer és az életvilág viszonylagos szétkcsolódásából. Az életvilágból a rendszerbe áttolt osztálystruktúra elveszíti történelmileg megfogható alakját. A szociális kártalanítások egyenlőtlen elosztása olyan eldjog-mintát tükröz, amely körülményeskedés nélkül nem vezethető vissza osztályhelyzetre. Az egyenlőtlenség régi forrásai semmiképpen sem apadnak ugyan ki, ezekkel azonban nemcsak a jóléti állam kompenzációi interferálnak, hanem más mintájú egyenlőtlenségek is. Ezekre a diszparitások és a széli-csoport konfliktusok egyaránt jellemzők." (II: 512—513.) Habermast nem a kompenzáció szabályainak nehéz kérdése érdekli itt, hanem az, hogy "miképpen keletkezik az osztály-specifitástól mentesen kiváltódott eldologiasodás-hatások új típusa, és hogy ezek az effektusok — bizonyosan a szociális egyenlőtlenség mintái által szűrve és differenciálisan szórva — miért jutnak érvényre ma mindenekelőtt a kommunikatíván strukturált cselekvési tartományokban" (II: 513). Külön-külön figyelemre méltó fejtegetések (pl. az életvilág anyagi és szimbolikus reprodukciójában keletkező elnyomorodás megkülönböztetése, a politikai rendszer és az életvilág közötti csereviszonyok, az eldologiasodás elméletét Marxnál

és Lukácsnál kiegészítő osztálytudat-elmélet fölváltása Horkheimer és munkatársai részéről a tömegkultúra elméletével) után az ideológia, pontosabban az ideológia-nélküliség kérdéséhez jut el.

A polgári kultúra profanizálódásával — utal vissza a megértetés-formák koncepciójára — "eltűnik a mindennapi gyakorlatban legyűrt racionalitás-fokozat irracionálisan kötő és szakrálisan konzervált ereje; az alapmeggyőződésekben való szubsztancia, amely kulturálisan van szankcionálva és amelynek semmiféle érvelésre nincs szüksége, elpárolog" (II. 519). A tömegmozgalmak rászlójára tűzött ideológiákat — mint amilyen a francia forradalmat is vezérelte — először második-generációs ideológiák váltották föl. Ezek közé sorolja Habermas — és itt emlékeztetni kell a filozófia gyakorlativálásának Marxtól származó (de Lukácsnak a proletár-osztálytudat mint történelmi szubjektum—objektum elméleti formájában megcélzott) koncepciójának a kritikájára (I: 486—487) — az anarchizmustól, a konzervatív-forradalmi orientálódásokon át, a fasizmusig terjedő spektrumban, a kommunizmust és a szocializmust is. Véleménye szerint ezeknek a nagyon különböző második-generációs ideológiáknak tartalmilag az a közös vonása, hogy az életvilág deficitjét dolgozzák föl, formailag pedig az, hogy totalizáló rendezési képzetek vannak, melyeket politikailag címkéznek. "Éppen ennek az életvilág-perspektívában felvázolt, integrációképes és globális össz-értelmezés-formának kell azonban a kifejlődött modern világ kommunikáció-struktúrájával szétessen." (II: 520.) Azt lehetne ebben a helyzetben várni, írja Habermas, hogy az életvilág ilyen racionalizáltsága esetén, aminek az ideológia-képződés látja kárát, "a rendszer- és a szociális integráció közti konkurrencia nyíltan előlép. A kései kapitalista társadalmak, melyekre a szociális állambeli pacifikálódás talál, nem igazolják azonban mégsem ezt a feltevést. Ezek a társadalmak nyilvánvalóan kifejlesztették az ideológiaképződés funkcionális ekvivalensét. Annak a pozitívan betöltendő feladatnak a helyére, hogy egy meghatározott interpretáció-igényt ideológiailag fedezzenek, az a negatív követelmény lép, hogy interpretáció-teljesítmények még csak ne is támadhassanak az ideológiák integráció-szintjén. Most az életvilág folyamatosan a hozzátartozói által interszubjektív módon osztott globális tudás formájában konstituálódik; így egyszerűen abban állhatna fenn a többé rendelkezésre nem álló ideológiák keresett ekvivalense, hogy a totalizált formában fellépő mindennapi tudás diffúz marad, mindenestre azt az artikulációs szintet többé már nem éri el, amelyen a tudás a kulturális modern világ mértékei szerint egyedül érvényesen elfogadható. A mindennapi tudat megfosztatik szintetizáló erejétől, fragmentálttá válik." (II: 521.) Habermas

kor-diagnóza: az életvilág gyarmatosítása. Már hamis módon sincs átfogó tudat többé, a Rendszer viszont ott trónol az életvilág fölött, bár előzőken és jólétiileg közlekedik vele.

Vajon nem ideológia ez? Habermas Marx elméletének kritikai kerülőútján jut el a kései kapitalizmus kor-diagnózisához, de ehhez a diagnózishoz\* (nem véletlen, hogy az életvilág gyarmatosításának koncepciója már a marxi kitérő előtt megjelenik) Marx figyelembevétele nélkül is eljuthatott volna. Mindenesetre, az ideológiával való szembenézés hiányzik. Tovább lehet vinni Habermas gondolatmenetét, és azt mondani, hogy a fragmentáltság kemény tény, és az egymás mellett széttagoltan élő, partikularitásban globális nézetek: harmadik-generációs ideológiák. Ez termékenynek látszó gondolat lehetne, amelyet azonban Habermas valószínűleg azért nem vet föl és nem követ, mert parakognitív ismerésformákkal (vélekedésekkel, hiedelmekkel, sejtésekkel stb.) kellene foglalkoznia, ezektől viszont a maga abszolút racionalitásába zárkózik el, mint az imént is a "diffúz" minősítés alkalmazásával. De ha ezt az utat követjük is, még mindig nyitva marad az ideológia kérdése, mint az érvényesülő Rendszer (és a Másik Rendszer) átfogó mibenlétének a kérdése, s úgy is, mint az életvilág—rendszer akármilyen jól vagy rosszul forgó kettősen túl, és kívülről, ható erők kérdése. Habermas elfordul ezektől a kérdésektől, s ez az elfordulás társadalomelméletének zárógesztusa: okcidentális marad, a Kelettel való szembenézés vagy párbeszéd nélkül, szilárd bináris társadalomelméleténél marad az ezt esetleg konstituáló, de (ha figyelembe vesszük őket) mindenképpen zavaró erőkre való rákérdezés nélkül.

#### TUDATOS MÓDSZERTAN

Befejezésül a "kritikai társadalomelmélet" főadatait tekinti át Habermas: saját elméletét nevezi így, utalva arra, hogy a frankfurti iskola kritikai elméletéhez kapcsolódik. Saját megközelítését módszertanilag tisztázza. A viselkedés-elmélet túl kevésbé komplex adalékait nem számítva, olyan három kutatási irányt körvonalaz, amely a modern társadalmak vizsgálatában már jelentőségre tett szert. Az összehasonlító, tipologizáló irány gyakran társadalomtörténet címen lép föl, és történeti kutatásai szoros kapcsolatban vannak a strukturális differenciálódás elméletével. A társadalom rendszerelmélete a növekvő rendszer-komplexitás funkcionálisztikus szempontjából fogja föl a társadalmat; rendszer és életvilág szétkapcsolódását, továbbá a társadalmi patológiákat sem ez, sem az előző irány nem érzékeli.

Fenomenológiából, hermeneutikából és szimbolikus interakcionizmusból fejlődtek ki a "megértő szociológia" különböző irányzatai; ezek központjában a mindennapi élet elmélete áll, szemükben szenvedés-történetként jelenik meg a modernizálódás, s nemcsak a gazdasági fejlődés és az államképződés saját-dinamikájára fordítanak nagyon kevés figyelmet, hanem a racionalizált életvilágok strukturális sajátosságaival sem igen törődnek.

A kritikai társadalomelmélet módszertani vezérelve, amelynek segítségével a különböző kutatási irányok tárgyterületeit és eredményeit összefogja, Marx "reál-absztrakciója" — s ez a csatlakozási pont elsősorban az, amelyre való tekintettel Habermas marxistának nevezheti magát. A konkrét munkacselekvésnek absztrakt, áruként külsővé-vált és eladott munkaerővé válása modell-esete a reál-absztrakciónak, vagyis annak a — nemcsak a munkára korlátozódó — folyamatnak, amely ott indul be, "ahol az életvilágnak a gazdasági vagy adminisztratív cselekvés-rendszerekkel való cserében vezérlési médiumra kell beállítódnia" (II: 475—476). A reál-absztrakciók, már így többes számban használva a fogalmat, "hozzáférhetőek egy olyan elemzés számára, amely az életvilág racionalizálását és a médiumok által vezérelt alrendszerek komplexitás-fokozódását egyidejűleg követi és interferenciáik paradox természetét szem előtt tartja (II: 553). Ebben a megközelítésben már nem metaforikus értelemben van szó paradox életviszonyokról, hanem ellentmondásosságuk kommunikatív interakciók bonyodalmaiban, szociális patológiákként követhető. "Persze, 'reál-absztrakciók' megjelöléssel nemcsak olyan paradoxiókra gondolt Marx, amelyeket maguk az érdekeltek életviláguk torzulásaiként érzékelnek, hanem mindenekelőtt olyan paradoxiókra, amelyek csak az eldologiasodás (vagy a racionalizálódás) elemzésével tárulnak fel. Ilyenfajta paradoxia, hogy rendszeres tehermentesítések, melyek az életvilág racionalizálódása által válnak lehetségessé, emez életvilág kommunikatív infrastruktúrájának a túlterhelésévé változnak. Weber racionalizálódás-tételének ezt az olvasatát javasoltam" — tekint vissza elemzéseire Habermas —, "miután megkíséreltem, hogy egy negyedik kutatási kezdeményezést, a fejlődéslelektan genetikai strukturalizmusát gyümölcsözővé tegyek Weber vallás-szociológiája, Mead kommunikáció-elmélete és Durkheim szociális-integráció-elmélete számára." (II: 554.)

Másik módszertani elve, melyet éppen a frankfurtiak kritikai elméletével vitázva körvonalaz Habermas, az empiriára való — lemondó — behatárolódás. A kritikai elmélet képviselőinek, a marxista történelemfilozófiára támaszkodva, az volt a meggyőződésük, hogy a termelőerők objektív hajtóerőt fejtenek ki. "Csak ezzel az előfeltevéssel szorítkozhatott a kritika 'azok-



nak a lehetőségeknek a tudatosítására, melyekre a történelmi szituáció maga beérett'." (II: 560; Habermas itt Marcuse 1937-beli írásából idéz.) A termelőerők azonban — a kritikai gondolkodással együtt — egyre inkább ellentétükhöz asszimilálódnak: "Ahogyan a totálisan adminisztrált társadalomban csak a totalitássá kifizített instrumentális ész testesül már meg, minden, ami van, reál-absztrakcióvá változik: azután pedig annak, amit ezek az absztrakciók megragadtak és eltorzítottak, ki kell vonnia magát az empirikus hozzányúlás alól." (II: 561.) A kritikai elmélet interdiszciplináris formában kivitelezett társadalomelmélete azon szenvedett hajótörést, hogy "a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus viszonyára vonatkozó történelmi-materialisztikus vélemények a történelem objektív teleológiájáról szóló pseudo-normatív kijelentésekké változtak" (II: 561), amiről azonban csak történelemfilozófiailag bizonyosodhattak volna meg. Így viszont nem maradt talaja az empirikus kutatóprogramnak, ami abban bosszulta meg magát, hogy az életvilág tárgyterülete hiányzott náluk, s ehelyett az egyén tudatát közvetlenül a befelé, intrapszichésen csak meghosszabbított társadalmi integrációs mechanizmusokkal állították szembe. Az "elsősorban rekonstruktív, azaz nem-történelmi módon célzott" elemzésekkel magának bizonyosságot szerezni kívánó kommunikatív cselekvés elmélete ezért van (a kritikai elméleten gyakorolt kritika közvetítésével) kiélezve módszertanilag — paradox, de követhető módon, éppen a reál-absztrakciók Marxtól vett módszertani elvét kibontakoztatva — a történelmi materializmus ellen.

Habermas elmélete a cselekvésnek és a megértetésnek azokat a struktúráit írja le, "amelyeket modern társadalmak kompetens tagjainak intuitív tudásán" olvasott le (II: 562). A "kompetencia" és az "intuitív tudás" kifejezés kapcsán újra föl lehet vetni — újabb oldalakról is — azokat a kritikai és továbbgondolásra készítő kérdéseket, amelyeket a racionalitás, különösképpen az okcidentális racionalitás és ennek föltételei vonatkozásában már említettünk. A mostani összefüggésben Habermasszal együtt megmaradunk a módszertannál, az empirikus hozzányúlás kérdésénél. "Ezzel a hozzányúlással kíséreltem meg" — írja Habermas "A történelmi materializmus rekonstrukciójáról" írott könyvére visszautalva<sup>6</sup> —, "hogyan a történelmi materializmust megszabadítsam a maga történelemfilozófiai ballalsztjától. Két absztrakció szükséges tehát — a kognitív struktúrák kibontakozásának az események történelmi dinamikájától való absztrakciója és a társadalmi fejlődésnek az é-

<sup>6</sup>Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, 2. kiad., Suhrkamp, Frankfurt 1976.

letformák történelmi konkréciótól való absztrakciója. Mindkét absztrakció eloszlatja azt a zavarosságot, amely a történelemfilozófiai gondolkodásnak köszönhető. Egy ilyen elmélet nem célozhatja meg többé a konkrét, a hagyományozott életformákban lakozó ideálokat; egy ilyen elméletnek a tanulási folyamatok ama lehetőségeire kell orientálódnia, amelyek a történelmileg már elért tanulási szinttel nyíltak meg. Egy ilyen elméletnek egészében le kell mondania a totalitások, életformák és kultúrák, továbbá az életösszefüggések és korszakok kritikái megítéléséről és normatív besorolásáról." (II: 562.) A tanulási folyamatokra való hagyatkozással és minden ideológiai, felülről mérvadó és transzcendens kérdéstől való elfordulással a nyugati racionalitás tartományának illetékesévé válik az empiriára-korlátozódás módszere. Ha ez a tartomány a reál-absztrakció elvét követve már az életvilágrendszer kettős társadalmaként ismerhető föl, akkor az empirikus behatárolódás egyszersmind az ezzel a modellel leírt társadalom módszertani kikerekítését jelenti. Mindaz, ami alulról, felülről, kívülről vagy belülről zavarhatná e társadalom vizsgálatát, éppúgy eszik most módszertanilag, mint ahogyan tartalmi és ontológiai összefüggésekben sem jött — mint több példán láttuk — számításba.

Ami első közelítésben meghökkentő paradoxon, a történelemfilozófia kioperálása a történelmi materializmusból, az éppen a kapitalizmust — ezt a "kitüntetett" (Habermas "modern" társadalmát kiforgó és a marxizmus kritikájának tárgyát képező) történelmi formációt — magyarázó értéktörvénynek a módszertani kiaknázásával válik érthetővé. Ennek a módszertani behatárolódásnak kikerekedés-értelme és funkciója van Habermasnál: egy füstre eltűnnek a másik, a szocialista világrendszernek a zavaró kérdései és a saját világrendszernek a társadalmi modellt zavaró (mindegy ebben az összefüggésben, hogy megoldottnak vagy jelentéktelennek, lefutottnak vagy semmilyennek sem látott) kérdései is. A bináris társadalmi modell záródik most önmagával módszertanilag ugyanúgy rövidre (Habermas éleslátását dicséri, hogy megint egy jogos, most az identitás-elven, a történelem menete és tudata azonosságának kizsákmányolható, de éppúgy akár félre is vezető elvén gyakorolt kritika csattanójával), mint ahogyan már jövő-perspektívában is rövidre záródott.

A kritikai elmélet kutatási érdeklődését hat témakörbe csoportosítva részletezi Habermas: (1) a posztliberális társadalmak integrációs formái; (2) családi szocializáció és én-fejlődés; (3) tömeg-médiák és tömeg-kultúra; (4) a leállított protestálás szociálpszichológiája; (5) a művészet elmélete; (6) a pozitívizmus és a tudomány kritikája. Módszertani elveinek tisztázása után újra sorra veszi az első négy témakört, és fölvezet az aktuális témákat. Néhány az első négy közül, illusztrálásképpen, a témaköröket a főntebbi sorszámozással jelezve: (1) a kormányzási krízisek helyettesítése életvilágbeli patológiákkal; (2) a család kommunikatív módon strukturált cselekvés-tartományának ütközése a környezet formálisan szervezett cselekvés-tartományaival, aminek a jele az adolescens problematika és az identitás-zavarok jelentőségének növekedése, a narcisztikus zavarok gyakoribb válása, a családon-belüli küszöbalatti elhanyagolásoknak betudhatóan; (3) az autoriter és az emancipatoros potenciál megkülönböztetése a tömegkommunikációban; (4) új típusú, "az intézményesített elosztási konfliktusok szociális-állambeli mintáitól több vonatkozásban eltérő" (II: 576) konfliktusok jelentkezése a nyugati társadalmakban az elmúlt egy-két évtizedben. — "Ezek már nem az anyagi újratermelés tartományában robbannak ki, pártok és szervezetek kanalizálják ezeket, és nem is rendszerkonform kártalanítások formájában csitítják el többé őket. Az új konfliktusok sokkal inkább a kulturális reprodukció, a szociális integráció és a szocializáció tartományai-ban keletkeznek; a protestálás szub-institucionális, mindenesetre nem-parlamentáris formákban hordják ki őket; és az alapjaikat adó deficitekben azoknak a kommunikatív módon strukturált cselekvés-tartományoknak az eldologiasodása tükröződik, amelyek a pénz és a hatalom médiuma révén nem férhetők hozzá." (II: 576.) A lakosság szélesebb rétegeinek érték- és beállítódásváltozásáról van szó: régi életmódok veszélyeztetettsége vagy új életmódok keletkezése miatt kialakuló "csendes forradalomról" (R. Inglehart), amely nem csillapítható le a szociális állam kártalanítási akcióival. Habermas abban látja ezek közös nevezőjét, hogy az elosztási problémák helyett az életformák grammatikájának kérdései fejeződnek ki bennük. Ennek megfelelően úgy látja, hogy ezek, így konkrétan a visszahúzódsági és tiltakozási potenciálok különféle megnyilatkozási formái, mint a "zöldek" mozgalma, a túl-komplexitás (atomerőművek, gén-manipuláció stb.) elleni tiltakozások, túlterhelt kommunikatív infrastruktúra fölszabadítása és megelevenítéseként fölfogható pszicho-mozgalmak, szub- és alternatív kulturális törekvések,

értelmezhetők az életvilág-rendszer kettős modelljében (mint ezt fentebb is jeleztük már: 260—261. o.), és illik rájuk a belső gyarmatosítás tétele.

Ezzel a fölfogással szemben úgy véljük, hogy ezek a jelenségek legalább annyira utalnak a rendszer—életvilág kettősön kívülre, az átélésnek az életformákba föl-nem-szívott és nem-rögzíthető tartományára, továbbá a létnek a társadalmi létezés szerveződésével le nem zárt, sőt a társadalmi létezést megkérdőjelező nyitottságára, mint a kommunikatív racionalitás színterét képező életvilág és a funkcionalisztikus társadalmi rendszer egyensúly-, arány- és ellentmondásos viszonyaira. Habermas társadalom-elméletének határai belülről érzékelhetők e társadalom említett sajátos mozgalmi és jelenségei révén. Nagyon olcsó dolog lenne, ha, Keletről nézve, egyszerűen csak a szocialista világrendszer ideológiája szerint értelmeznék és intéznék el ezeket. A konfrontáció ugyanis legalább háromvágányú. A patológiák, devianciák, ellentmondások és a különféle "új típusú konfliktusok" marxista-ideológiai értelmezése jól célba találó akkor és annyiban, amikor és amennyiben az anyagi újratermelésre és/vagy osztályviszonyokra visszavezethető jelenségekről van szó. Másfelől viszont azt kell megvizsgálni elsősorban még önérdékből, hogy miképpen jelennek meg vagy hiányzanak szocialista társadalmakban azok a struktúrák, amelyek a bináris társadalom-modellben részletesen megfigyelhetők. Ez a kétféle megközelítés már a két világrendszer összemérését jelenti — ezért nem is remélhető másként, mint "kommunikatívan", megértő módon —, s a kétféle világrendszer mint egyaránt "fönnálló" és így érvényes szerepel benne. Rendszeren-túlra irányuló, de rendszer-centrikus vizsgálódások ezek: "transz-szisztémikusak". A konfrontáció harmadik vágánya irányulna azokra a kérdésekre, amelyek úgy vannak kívül a társadalmi rendszereken — mint "életvilág és rendszer" együtteseken (a társadalmi rendszer, különösen a világrendszer megjelölés ilyen együttesre vonatkozik) —, hogy egyikbe sem tartoznak bele; az új típusú konfliktusokban mutatkozó érzékenység gyakran ezeket jelzi.

A művészet és a tudomány kérdése kényszerítően futtatja ki erre a harmadik vágányra a vizsgálódást. Habermas elméleti keretében oly módon válnak külön ezek a témák az előzőektől, hogy a modern világ ("a Modern") elmélete számára a reál-absztrakciók vizsgálata csak társadalomtudományi föladatot jelent, a filozófiai föladatok — méghozzá rendszeres föladatok — pedig erre következnek (II: 583—584). A társadalomtudományoknak ez a filozófiával való kooperációja a racionalitás elméletének kidolgozására irányul — bár ezzel a kiindulópontjához történő visszacsatlakozással mindjárt siet is megjegyezni Habermas, hogy a három ész-mozzanat (az ominózus három világ

ész-mozzanata) a filozófia közreműködése nélkül kristályosodott ki. Ez a meggyőződés azonban csak annak tudható be (ha pl. Kant három kritikájára gondolunk), hogy az empiria fáitól — melyeket Habermas persze széles területről hord össze és példás rendbe ültet — nem látszik a filozófia erdeje. Mindazonáltal a filozofikusság, valamilyen filozófiai betetőzés az, amire a könyv zárófejezete, éppúgy mint indítása, irányul. Ez a törekvés azonban filozófia-ellenes, ill. a filozófia iránt ambivalens. Heroikus elméleti küzdelemnek vagyunk tanúi, most már az önmagára-ismerésnek, a saját kor-szituáció tisztázásának második módszertani frontján, miután Habermas a tárgyi vonatkozások első módszertani frontján átküzdötte magát. Ez a második módszertani fronton vívott küzdelem, ellentétben az első racionális nyíltsággal, részben rejtett jellegű — pontosabban mintha újra és újra eltűnne az ellenfél, és mintha újra és újra köddé válnának, látomássá foszlanának a harci eszközök. A küzdelem ettől heroikus. A küzdő, a kor embere, nem tud tisztába jönni önmagával, bár racionalitásának egész fegyvertárát beveti, mert az ellenfél mintha önmaga túlnani alanyiséga lenne, s bármennyire fenyegető is ez onnan túlnanról, eltűnőben van — innenső alanyiségát is, melynek pozíciójából a harc folyik, magával rántva a semmisülésbe, hiszen nem különbözött el tőle.

Ontológiai megállapodás és transzcendentális bizonyosság nincs többé, de a tudományok felől közeledve vannak biztató kilátások. "A modern tapasztalati tudományok elméletei, akár a logikai empirizmus, akár a kritikai racionalizmus, vagy a módszeres konstruktivizmus vonalára vannak ráállítva, normatív és egyszersmind univerzális igényt támasztanak, amiket nem fedeznek többé ontológiai és transzcendentális filozófiai fundamentalisztikus feltevések." (I: 17.) Ahelyett, hogy valami végsőre, eredendően-adottra támaszkodnának — minthogy ilyen úgy sincs —, magukból kifejleszthető ontológiával és transzcendentálissal biztatnak. A kommunikatív cselekvés elmélete valóban láthatóvá is teszi a három életvilágbeli világ és a rendszer körvonalazásával az ontológiai bázist; az életvilág perspektívájában pedig — bár habozva és bizonytalanokodva ennek "gyöngé", "kvázi", valójában "középfokú" mivolta (vö. főntebb 232. és 265. o.) miatt — transzcendentális-ként ismerhet rá a kommunikatív idealitásra. Ezek a belülről fakadó fölismérések, bármennyire megbízhatók, csak akkor adnak támpontot — éppen azért, mert belülről fakadnak —, ha megbízható önmegértéssel társulnak. Első menetben a tudás mezején még biztosan bontakozik ki az önismeret. "Ezek a nagyszerű egyoldalúsítások" — utal Habermas a három világ új, újabb és alternatív megjelenési formáira —, "melyek a Modern szignatúráit kiteszik,

nem igényelnek semmiféle megalapozást és semmiféle igazolást a transzcendentalis megokolások értelmében, szükségük van azonban ennek a tudásnak a jellegéről való önmegértésre és a következő két kérdésre adott válaszra: vajon az objektíve mozzanataiba kilépett és széjjelkerült ész őrizheti-e még egységét, és hogy a szakértő-kultúrák közvetíthetők-e a mindennapi gyakorlat-  
tal." (II: 584—585.)

A formális pragmatika a három világ öntörvényű és mégis kommunikálható voltának fölmutatásával választ ad a két utóbbi kérdésre, ha elfogadjuk az univerzalitást és az általános-érvényűséget, melyért kezeskedni látszik. Az univerzalitás és az általános-érvényűség egyaránt visszakapcsolódik azonban arra a modern — okcidentális — világra, amelyben élve és állva, és amelyet nézve a formális pragmatika és az általa prezentált univerzalitás és általános-érvényűség egyáltalán létrejön. Minden racionalizálás és maga a racionalitás viszonylagos lehet, és található olyan életterület, szempont, amely szerint esetleg éppen irracionálisnak minősülhet. Habermas sorra veszi, Max Webernek a nyugati racionalizmusról szóló fejtegetései kapcsán, az érveket és ellenérveket, hogy azután (sőt, már a vitát megelőzően) saját "kulturális sajátosságá"-ban találjon menedéket, a kapitalizmus "szelektív mintái" ellen is. A relativizmust meta-teoretikus síkon is visszautasítja. "Az univerzalisztikus pozíciónak nem kell tagadnia a pluralizmust és a 'kultúremberség' történelmi kifejeződéseinek összeegyeztethetlenségét, de ez a pozíció kulturális tartalmakra korlátozottan látja az életformáknak ezt a sokrétűségét, és azt állítja, hogy minden kultúrának osztania kellene — ha egyáltalán elérné a tudatossá-tevés és a szublimálás egy bizonyos fokát — a modern világmegértés meghatározott formális tulajdonságait. Az univerzalisztikus feltevés tehát a modern életvilágok egyes szükséges strukturális ismérveire vonatkozik." (I: 254—255.) Az univerzalitásnak ez a formális történelem-föllöttisége valójában a történetiség hiányát jelenti: Habermas racionalitás-fogalmának általános-érvényűségéből hiányzik a "teljesen tarthatatlan haladás-hit" (I: 198). A történetfilozófiát ballasztként dobja el Habermas (II: 562, 583), mert szkeptikus a történelemfilozófiailag előrejelzett történelmi végállomások hitelét illetően, és több mint szkeptikusan értékeli azokat a jelenre kényszerített irányjelzőket, melyek a végállomások felé mutatnak. Kapaszkodót belső kontextusban keres, külső támasz híján. "A kommunikatív cselekvés elmélete a feltétlenségnek azt a mozzanatát célozza meg, amely kritizálható érvényigényekkel a konszenzus-képződési folyamatok feltételeibe van beleépítve — mint igények transzcendálják ezek a mindenkori kontextus minden térbeli és időbeli, minden provinciális korlátozását." (II: 587.)

Íme, a föltétlenség nevében mégiscsak beszerteli elméletébe Habermas a korlátokat meghaladó transzcendálást, történelmi index és kötés nélkül azonban kiherélt univerzalitás az, amely így, pusztán igényként érvényesül. Még ezen a ponton is a kommunikatív cselekvés elmélete fundamentalisztikus igényekkel való kihágásának esetleges vádjá ellen védekezik Habermas (a tudományok és a filozófia kooperációjára és az elméletek koherenciájára, mint igaz—hamis-voltuk kritériumára hivatkozva), pedig már nem maradt más terület, ahová kihághatna, mint önmaga. Igaz, önmaga még mindig egy korszak, amely — a történetiséget mint maga alá gyűrt mozzanatot visszalopva — fölvilágosító minőségében bizonyosodik meg önmagáról, de már csak oly módon (és ezzel a történetiséget megint elejti), hogy önmagára-utaltságában önmaga tanul belőle: "A racionalitás elméletének próbája, amellyel a modern világmegértés a maga univerzalitását illetően bebiztosíthatná magát, mindenestre csak akkor következne be, ha a mitikus gondolkodás homályos alakzatait feltisztíthatná, idegen kultúrák bizarr megnyilvánulásait felvilágosíthatná, mégpedig úgy, hogy mi nemcsak a tanulási folyamatot fognánk fel, ami 'bennünket' elváltat 'tőlük', hanem annak is tudatára ébrednénk, amit mi a mi tanulási folyamataink során eltanultunk." (II: 588.)

Az eltanulással nyílik meg az önkritika — a társadalomelmélet önkritikájának az — útja. Milyen talaj marad azonban, amelyiken a történelem-nélküliségében és formalitásában univerzális és föltétlen igényű társadalomelmélet — kora nevében — egyáltalán megvetheti még a lábát ahhoz, hogy önkritikát gyakorolva, mintegy saját valóságáról önnön körülptogatásával adatokat szerezve, önmaga felől megbizonyosodjék? Az életvilág — ami azonban éppen megrendülésével mutatkozik meg számára. A fenomenológusnak "éppoly kevéssé áll rendelkezésére az életvilág felépítése számára konstitutív háttértudás totalitása, mint bármelyik társadalomtudósnak — hacsak nem úgy, hogy olyan objektív kihívás támadna, amire tekintettel az életvilág egészében problematikussá válna" (II: 590). Így éppen az igények kiterjesztésével omlik össze minden transzcendentális, egyetemes és föltétlen igény: minden, ami szilárdnak látszott, vagy amit szilárdként építettek ki, egyszerre csak saját szilárdsági törvényei szerint omlik bele a bizonytalanságba. A könyv zárószavai ezt a szituációt poentírozzák: "Talán ez a provokatív fenyegetés, a kihívás, amelyik az életvilág szimbolikus struktúráit egészében kérdésessé teszi" — írja Habermas, miután még egyszer vázolta a kommunikatív struktúrák saját-értelmét és az életvilágba behatoló imperatívuszokat —, "plauzibilisan mutatja, hogy miért váltak ezek a struktúrák számunkra hozzáférhetővé." (II: 593.)

Második módszertani frontján teljes vereséget szenved Habermas: csak abban talál igazolást, ami kétséssé vált, csak abban lel fogódzót, ami megrendült. Saját határaiba merészkedve, társadalmának létkérdéseibe bocsátkozva semmies az erőfeszítései. Mindaddig biztos talajon mozoghat és biztos támpontokat találhat, ameddig az életvilág-rendszer kettősön belül marad, és ameddig nem ennek a bináris rendszernek a létföltételeit, határait puhatolja. A második módszertani fronton szenvedett vereségét úgy igyekszik kompenzálni, hogy visszavonul az ezzel a bináris társadalom-moddellel leképzett területre. Eljárása érthető, mert csak így óvhatja magát és elméletét a szétszéledéstől; eljárásmodja azonban retrográd: magabiztosságát úgy növeli és olyanak tünteti föl, mintha a határokat, amelyekbe merészkedve kicsúszott lába alól a talaj, bekebelezte volna magába. A második módszertani fronton vívott harc rejtettsége teszi lehetővé számára, hogy vereségét győzelemként, visszavonulását diadalmenetként könyvelje el. "A kritikai társadalomelmélet ezzel szemben — írja Habermas az életvilág problematikussá-válása és az elvont tudós-szerep meghaladottsága kapcsán — ráésmél ügyének önmagára-vonatkozására; a kritikai társadalomelmélet tudja, hogy megismerésének aktusai által ő maga is hozzátartozik ahhoz az életösszefüggéshez, amelyet megragadni szándékozik. Az elmélet számára nem marad külsőleges a maga keletkezésének kontextusa, hanem reflexív módon felveszi ezt magába." (II: 590—591.) Más helyütt "internoszeptális" néven különböztettük meg azt a létformát, amely saját határai felől biztos, mert transzcendenciáit sajátjának tudja és látja, attól a "transzszeptálisnak" nevezett létformától, amelyben fölismérik eredendő és nem transzcendálható határooltságukat, és ezért önmagukat már csak megrendültként, s határaikon túlra tekintve már csak semmisnek tudhatják.<sup>7</sup> Habermasnak a második módszertani fronton vívott harca a transzszeptális létforma időzítetttségének jele. Visszavonulása viszont azért retrográd, mert látszólag internoszeptális létformába tér meg, a reflexió manővere által, amely — immár a racionalitás abszolutizáltságát kifejezve — határait is átjárja és bekebelezi, noha a transzszeptális létformából, ha egyszer már időzítettté vált, nincs ilyen meghitt-biztos visszaút. Hogy mégis így visszavonulhat, annak az ára, hogy korunknak egy sor problématerületéről lemond, mintha nem is létezne. Létformájának ez a retrográd le-

<sup>7</sup>Lásd Pethő Bertalan: Bartók rejtekútja, Gondolat, Budapest 1984, 215 skk. o.



biztosítása az okcidentális racionalizmus fedezékébe történő vonulás: úgy él a racionalitással, mintha ez abszolút lenne, úgy utasítja el a történetiséget, mintha ez a gesztus nem maga is egy történeti kor, a transzszzeptális létforma időzítettségének kora lenne, úgy építi ki bináris társadalomelméletét, mintha nem működnének és nem realizálódtak volna rendszeren-túli és élelvilág-alatti erők, amelyek nemcsak elméletileg kérdőjelezhetik meg az okcidentális racionalitás kommunikatív ideája szerint orientálódó társadalmat, hanem valóságosan is konfrontálódhatnak vele és szétrombolással fenyegethetik.

Azt a rejtett, de annál erősebb feszültséget, amely egyfelől az eredendő behatároltság és a hiteles transzcendencia nélkül maradás, másfelől önmaga még védhető korlátai közé való visszahúzódás — transzszzeptális időzítettség és internoszseptális stabilizáció — között keletkezik a társadalomban, egy sajátos elméleti képződmény fejezi ki: az "isztikusság". A megközelítési és értelmezési módokról letörlődik spontán eredetiségük. Nem magától értetődő módon terjednek ki egy valóság- és irányulnak egy probléma-területre, hanem több lépcsőben föltételelessé téve és partikularitásuk külön és mindig újólagos megalapozására kényszerülten. Első lépcsőben irányzattá, iskolává szerveződik, sőt akár intézményesül egy megközelítési és értelmezési mód. Ekkor lesz strukturalizmus keretében vizsgálttá az, ami strukturális, tradicionalizmus keretében ápolttá az, ami hagyományos, empirizmus formájában képviseltté az, amihez tapasztalati úton jutunk, avantgardizmussá az, ami avantgard úgy — stb. Ilyen szerveződés esetén vetélkedik az általánossá, átfogóvá válás tendenciája a másféle, szintén szervezett és esetleg intézményesült megközelítési és értelmezési módokkal szembeni behatárolódással, regionálisá válással. Második lépcsőben ez a versengés véget ér. Nincs már többé szó átfogó, általános megközelítésről vagy értelmezésről, mert mindegyik megközelítés és értelmezés csak arra a valóság- és problématerületre terjed ki, amelyre az adott "izmus" vonatkozik. Ezt a helyzetet fejezik ki a hangsúlyozott "ista" képzők: strukturalista, tradicionalista, empirista, funkcionalista stb. megközelítések és értelmezések állnak egymással szemben, vagy egymás mellett. Harmadik lépcsőben azután a saját megközelítési és értelmezési mód is föltételelessé válik és elbizonytalanodik. Nemcsak a többivel összehasonlítva, vagy szembeállítva, hanem saját határain belül is, mert minden mozzanat mutatkozhatna éppúgy más fölfogásban is, és akkor esetleg "egészen" másképpen is. Mindegyik megközelítés és értelmezés saját maga epigonjává válik: önmaga eredendően találó volta és másféle fölfogások eredendően találó volta egyszerre kérdőjeleződik meg, miközben mégis választanak egy

bizonyos fölfogást, amelyhez "hüek" maradhatnak. Ezt a helyzetet fejezi ki az "isztikus" képző. Strukturálisztikus, tradicionalisztikus, empirisztikus, funkconalisztikus, avantgardisztikus stb. megjelölések fejezik ki a devalválódást. Habermas társadalomelméletében ezek a harmadik lépcsőben elbizonytalanodott, de mégis önmagukra visszaháramló megközelítési és értelmezési módok töltik be a bináris modellnek azokat a hézagait, amelyek (mint a jövőperspektíva fölsvillantása esetén, történelemfilozófiai aspektusban) a transzcendencia hiánya és a létkérdések — megválaszolhatatlanságuk miatti — kiiktatása által keletkeztek. Az "isztikusság" a transzszeptális sebeket befedő pörk, amely, ha hegekkel is, de még helyreállítja a veszendőbe ment interno-septumot.

Habermas nemcsak a "funkcionalisztikus", "strukturálisztikus" (II: 465), "kognitivistikus" (I: 40), "exisztencialisztikus" (II: 167), "kulturalisztikus" (I: 90), "tradicionalisztikus" (II: 519), "normativisztikus versus voluntarisztikus" (II: 306), "objektivistikus" (II: 378) stb. kifejezéseket használja rendszeresen, hanem a legújabb kor fejleményeire is olyan megjelöléseket használ, mint "posztempirisztikus" (I: 163, 214; II: 11 stb.), "posztavantgardisztikus" (II: 586), "autonomisztikus" (II: 578) stb. A Ráció és a Modern viszont nem fokozódik le ily módon, nem szerepel "racionalisztikus", ill. "modernisztikus" formában, hanem a racionalitás eredendő és abszolútizált vonatkozási rendszerét képezi a — gyakran éppen nem racionális — modern világ fölfogásának. A Modern Világ éppúgy áthághatatlanul adott Habermas számára, mint amilyen magától értetődően közelíti meg és értelmezi ezt racionalitással. A Ráció akkor sem fokozódik le "racionalisztikussá", ha a racionalitás hiányzik, vagy tönkremegy a modern világban. A mérendő nem változtatja meg a mércét; a nem-racionális fölfogása nem képez új paradigmát. Ez az irracionalitás és nem-racionális fölött egyaránt rendíthetetlenül trónoló ésszerűség az okcidentális racionalitás értelme. Veszélyeztettségét az univerzalitás rengései jelzik. Sokkal több a könyvben az "univerzalisztikus" megjelölés, mint az "univerzális", még a kritikus helyeken, pl. a racionalitás, ill. a kommunikatív ész univerzalisztikus igényeire (I: 196; II: 586) vonatkozóan is, vagy, Max Weberhez kapcsolódva az "óvatos univerzalisztikus pozíció" (I: 222) említésekor — az egyetemes diskurzus idealizált föltételeit pedig éppen hogy kritikusan vizsgálja Habermas (II: 145). Végső soron azonban a modern világmegértés univerzalitása éppen a racionalitás elméletének próbájával érvényesül (II: 588), anélkül, hogy az "univerzális" és "univerzalisztikus" (pl. I: 255) megjelölés különbözőségé-

nek a kérdése és — még inkább — az egyetemleges igény (pl. I: 17) lehetőségének a kérdése, egyáltalán fölmerülne.

Ezzel a sebzett visszahúzóással — amiben posztmodern szenzibilitás is érződik — kerekedik ki, a racionalitás jegyében, még mindig egyetemessé az életvilág—rendszer bináris társadalom-modellja. Az okcidentális racionalizmus, jóllehet nem képvisel és nem ural már többé ontológiát, hanem (a töredezetség terminológiáját rá, önmagára is alkalmazva) csak ontologisztikus természetű, érvényesen rendezkedik be ebben a modellban, és a modell sokrétű tagoltságával, diszfunkcióinak földolgozásában is hatékony működőképességével, interdiszciplinaritásával magasra teszi a társadalomkutatás mércéjét. Külön kérdés, hogy mennyiben forog ilyen kettősben (más differenciáltsági fokon, más beágyazottságban, más föltételek mellett) egy másféle társadalom. Ez a kérdés "transz-szisztématikus" módon vizsgálható. További kérdés, hogy milyen föltételek mellett érvényes, ill. működőképes egyáltalán egy ilyen bináris rendszer. Ilyen kérdés érdemben nem vizsgálható a kritikai társadalomelmélet keretében, mert a saját magára való rálátás csak a bináris modell olyan repedésein át, sebzéseit által lehetséges, amelyeket visszahúzóással feledtet és az elmélet varasodásával fed el. Pedig az átélésnek és a létkérdéseknek a figyelembevételével, s nemcsak a nyelv uralkodó szerepére hivatkozva, talán szintén eléggé találó és megbízható társadalom-modell lenne kiépíthető.

## RESÜMEE

### Bertalan Pethő: Gesellschaftliches System und Lebenswelt

Der Verfasser gibt eine ausführliche kritische Analyse der Konzeption des kommunikativen Handelns von J. Habermas. Die klare Unterscheidung der Lebenswelt von dem gesellschaftlichen System, die gründliche Beschreibung und die aufdeckende Untersuchung der funktionalen und dysfunktionalen Zusammenhänge beider grossen Domäne sind eine bedeutende und zeitgemässe synthetische Leistung am Kreuzweg der Soziologie, der Philosophie, der Linguistik und der Psychologie. Eine Möglichkeit der Weiterentwicklung dieser Konzeption ist an den folgenden kritischen Momenten aufgezeigt: (a) Die Fraglichkeit der kommunikativen Idealtät und die Berücksichtigung der Rea-

lität der Kommunikation; (b) die Aufhebung des diskursiven Absolutismus und die Würdigung der Rolle der nicht-rationalen Prozesse und Zusammenhänge; (c) die Erforschung der relativ selbständigen Sphäre des Erlebens als sozialer Grundlage der Lebenswelt einerseits und der Sphäre des mit Elementen der Macht, der Liebe usw. "erfüllten" Seins jenseits des gesellschaftlichen Systems andererseits; (d) die Aufdeckung derverborgenen Methodologie von Habermas als Kontrapunkt zu seiner offenen Methodologie und als Ausdruck der "internoseptalen Krise" unserer Zeit; (e) Sinn des okzidental und Gegen-sinn eines "orientalen" Rationalismus.

## MICHELANGELO FARDELLA: EGY EREDETI BESZÉLGETŐPARTNER

Antonio Infranca

Alig hiszem, hogy szükséges volna bemutatni az alábbi levelek szerzőjét. Gottfried Wilhelm Leibniz neve általánosan ismert, a szűkebben vett filozófiai és tudományos berkeken kívül is. Kevésbé ismert viszont e levelek címzettje: Michelangelo Fardella (Trapani 1650 — Nápoly 1718). Az igazat megvallva, az ellenreformáció korának itáliai filozófiájában Fardella nem játszik elsőrendű szerepet: a kort Galilei alakja és gondolkodása uralja. Fardella gondolkodása mindazonáltal nincs híján egyfajta, rá jellemző eredetiségnek. Élete során ezt nem csupán Leibniz, de Berkeley is elismerte, amikor egyes műveiben idézte, s akinek Leibniz differenciál- és integrálszámítására vonatkozó némely kritikái észrevételét át is vette. Ezen túlmenően, úgy tűnik, Leibniz igencsak fontosnak tarthatta Fardellával való kapcsolatát, ha Itáliába utazott abból a célból, hogy személyesen találkozzon vele. Kettőjük levelezése valójában jóval kiterjedtebb volt az alábbiakban bemutatásra kerülő leveleknél; a hiányzó levelekre azonban mind ez ideig sajnos nem sikerült rábukkanni. Foucher de Careil, Leibniz összegyűjtött írásainak gondozója — e gyűjtemény az alább közlésre kerülő, latin nyelvű levelek forrása (lásd Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction par A. Foucher de Careil, Durand, Paris 1857, 317–329. pp.) — Fardellának Leibnizhez írott négy levelét is idézi.

De nemcsak Leibniz és Berkeley voltak Fardella beszélgetőpartnerei. Miután szülőföldjéről, Szicíliából az 1676-os messinai fölkelést követően elmenekült, Fardella előbb Rómában, majd Párizsban telepedett le. A Szajna partján azután alkalma nyílt kapcsolatba lépni Arnauld-val, Lamyval, Malebranche-sal és Régis-vel — s Descartes tanait is alaposabban tanulmányozta. A karteizianizmushoz ettől kezdve sohasem lett hűtlen: Szent Ágoston újraértelmezett tanaival próbálta vegyíteni. Nem véletlen, hogy alapvető művei épp

a következők: Utraque dialectica, rationalis et mathematica (mely két műből áll: Universae philosophiae systema in quo, nova quadam, et extricata methodo, naturalis Scientiae, et moralis fundamenta explicantur, Venetiis 1691, ill. Universae usualis mathematice theoria, in qua nova quadam et extricata methodo, insigniores Euclidis, Apollonii, Archimedis, et Theodosii propositiones demonstrantur, Venetiis 1691), Amsterdam 1695, valamint Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de animae quantitate, decimo et trinitate, et de animae immortalitate, Venetiis 1698. A karteziánizmushoz való végletes ragaszkodása volt az is, ami Leibniz újabb tanainak kritikájára sarkallta.

Michelangelo Fardella megélte kora összes ellentmondását. A világi klérus tagja volt, ám ugyanakkor elismerte a matematikának és a tudománynak azt a jogát, hogy a természeti valóságot magyarázzák. Fardella szerint a természetet Isten matematikai törvények szerint teremtette; az Abszolútumhoz való közeledés útja pedig a tudomány. Fölfogásáról, közvetve, Leibnizhoz írott levelei is tanúskodnak. Nyilvánvaló, hogy az Isten és a természet közti viszony effajta fölfogása nem egyezett az ellenreformáció klérusának dogmáival: Fardella elszenvetde a teológia és a tudomány közti közvetítésre irányuló eredeti törekvésének következményeit.

Franciaországból való visszatérése után, a messinai fölkelés összes résztvevőjének kiutasítását követően, Fardella Rómában élt, ahol a teológiát tanulmányozta, s a morál és a kísérleti fizika professzora volt. Innen került a modenai, majd pedig a padovai egyetemre; időrendi sorrendben logikát, geometriát, fizikát és metafizikát tanított. Padovában lehetősége nyílt kapcsolatba lépni az itáliai arisztotelianizmussal. A padovai időszak Fardella életének legtermékenyebb periódusa, s valószínű, hogy éppen itt fogadta Leibniz látogatását is. Ugyanakkor itt érte el az Inkvizíció által ellene indított eljárás is. Ebből sértetlenül került ki: végül is fömentették. 1709-ben Barcelonába ment tanítani; kénytelen volt azonban megtagadni a messinai fölkelésben játszott szerepét. 1712-ben tért vissza Itáliába, attól a boldogságtól eltelve, hogy végre engedélyezték hazatérését szülőföldjére, Szicíliába — ám Nápolyban súlyosan megbetegedett, és hat évvel később a betegségből való fölépülése nélkül halt meg, anélkül, hogy pátriáját viszontlátta volna.

Századunkban mindenekelőtt Eugenio Garin (az utóbbi években pedig Garin mellett a középkor-kutató Alessandro Musco) értékelt újra az itáliai karteziánizmus ezen alakját, aki korának főszereplője s egyúttal áldozata volt;

aki a dogmához való hűség s ama tudat között vergődött, hogy az egyház el-  
lentétben áll az új tudományos szellemmel; s aki egyúttal hazája társadalmi  
és kulturális problémáinak megoldásán fáradozott.

(Fordította: Fehér M. István)

## LEVELEK FARDELLA ATYÁHOZ\*

Leibniz

I

Velence, 1690. március

Fardella tisztelendő atyának, aki a minorita rend tagja, tudomására hoztam néhány metafizikai gondolatomat, mivel úgy láttam, hogy sokat elmélkedik a matematikáról és a többi tudományról, és az igazságot nagy szenvedéllyel kutatja. Ő maga pedig, miután meghallotta nézeteimet, otthonában egyes tételket írásba foglalt, hogy azok a dolgok, amelyeket tőlem hallott, megőrződjenek emlékezetében, hozzáfűzván kételyeit, melyek, ahogyan azokat nekem megfontolásra átadta, a következők:

### I. TÉTEL

Isten kezdettől fogva előre tudta és előre meghatározta nemcsak a dolgok végtelen sorát, hanem egyúttal eme dolgok cselekvéseinek, elszenvédéseinek és változásainak lehetséges végtelen kombinációit is, mint ahogyan magát az egyes teremtett elmék szabad ténykedését is.

#### A tisztelendő atya kételye

Nem értem egészen, hogyan békíthető össze Isten ilyenfajta előre-tudása és előre-meghatározása az emberi elme szabadságával. Ebben az esetben ugyanis bármit tenne is az ember, azt mind szükségszerűen, kikerülhetetlenül és

\*"Epistolae ad Fardellam", Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, précédés d'une introduction par A. Foucher de Careil; Auguste Durand, Libraire, Rue de Gres, 7; Paris 1857, 317—329. pp.

mintegy bizonyosfajta sorsszerűséggel tenné. Ha az emberi elmében nem volna bizonyosfajta tehetség arra, hogy önmagát önmagából határozza meg, hanem kizárólag más határozná meg, akkor ez semmi mást nem mutatna, mint egyedül Isten szabadságát. Nem magától értetődő az effajta előre-meghatározás, miként kételkedhetünk abban is, hogy valóban megvolna Istenben ez az előre-tudás az eljövendő szabad cselekedetek tekintetében is. Nem is látszik szükségszerűnek ez az isteni előre-tudás; mert ugyan mi mond ellent annak, hogy Isten úgy alkotta meg az emberi elmét szabadon, saját kezével és saját akaratából, hogy sem nem határozta meg, sem nem tudta előre ezeknek az elméknek szabad ténykedését?

### Magyarázat

Különbséget kell tennünk a dolgok lehetséges és valóságos sorai között. Isten végtelen sok lehetséges sor közül választotta ki a világegyetem bizonyos, végtelen sok olyan szubsztanciából álló sorát, amelyek mindegyike a műveletek végtelen sorát hajtja végre. Ha azonban Isten a valóságos dolgoknak ezt a sorozatát nem ismerte volna előre, és nem határozta volna meg előre, akkor ebből az következnek, hogy Isten úgy döntött, hogy nem ismerte megfelelően azt az ügyet, amelyben döntést hozott, és olyan dolgot választott, amelyet nem látott át elég tisztán. És ez alól nem képezhetnek kivételt az elmék szabad cselekedetei sem, mivel részét képezik a dolgok sorának, és igen nagy mértékben összefüggenek valamennyi többi dologgal, olyképpen, hogy egyik a másik nélkül nem is érthető meg tökéletesen. És mivel minden rendezett sor magában foglalja a folytatás szabályát, vagyis a továbbhaladás törvényét, ezért Isten, a sor tetszőleges részét áttekintvén magában, ebben a részben látta a sor valamennyi megelőző és rákövetkező részét. Ennek következtében azonban nem szűnik meg az elmék szabadsága. Más dolog ugyanis a tévedhetetlen bizonyosság és ismét más a föltétlen szükségszerűség, miként azt Szt. Ágoston, az isteni Tamás és más tudós férfiak már régen fölismerték. Bizonyos, hogy az eljövendő kontingens és ráadásul szabad dolgok igazsága vagy hamissága meg lenne határozva még akkor is, ha ismeretlennek képzelnénk. A szabadságot tehát Isten előre-tudása, sőt, még előre-meghatározása sem szünteti meg. Egyébként tudnunk kell, hogy az elmét nem más határozza meg, hanem önmaga, és hogy nincs még egy olyan hipotézis, amely annyira kedvezne az emberi szabadságnak, mint a miénk; mivel (amint ez a következőkből nyilvánvaló) egyetlen teremtett szubsztancia sem befolyásolja a másikat, és így az elme valamennyi műveletét saját magából kiindulva



viszi véghez, jóllehet természete kezdettől fogva úgy van elrendezve, hogy műveletei összhangban legyenek valamennyi többi dolog tevékenységével.

## II. TÉTEL

A dolgok és változások végtelen sorai olyannyira megfelelnek egymásnak, és olyan arány szerint vannak összekapcsolva, hogy bármelyiküket tekintsük is, ez a lehető legtökéletesebben megfelel valamennyi többinek, és megfordítva.

Ebből következik, hogy bármelyik dolog úgy össze van kapcsolva az egész világegyetemmel, s egyetlen dolog egyetlen mozgása olyannyira magában foglalja a rendet és a többi dolog egyes mozgásaira való vonatkozást, hogy Isten bármelyikükben, akár még egyetlen dolog egyetlen moduszában is, világosan és határozottan láthatja a világegyetemet mintegy bennefoglaltan és beírva. Amiből az következik, hogy valahányszor egy dolgot vagy egy dolog egyetlen moduszát észlelem, zavarosan mindannyiszor észlelem az egész világegyetemet is; és minél tökéletesebben észlelek egy dolgot, a többi dolognak annál több tulajdonsága válik számomra ennek alapján ismeretessé.

Ezenkívül pedig a dolgoknak ebből a legfőbb összhangjából keletkezik még az egész világegyetem ama legfőbb harmóniája és szépsége is, amely föltárja előttünk a legfőbb Alkotó erejét és bölcsességét.

Ezzel a tétellel kapcsolatban Fardella atya nem tett ellenvetést, vagy azért nem, mert az előzővel kapcsolatos kétely kiterjeszhető erre a tételre is, vagy pedig azért nem, mert a korábbi kételyt megszüntetvén ez a tétel az ésszel nagymértékben megegyezőnek látszhatik.

## III. TÉTEL

A test nem szubsztancia, hanem szubsztanciák aggregátuma, mivel mindig tovább osztható, és bármelyik rész mindig magában rejt egy másik részt, egészen a végtelenig.

Ez tehát ellentmond annak, hogy a test egyetlen szubsztancia volna, mivel szükségszerűen végtelen sokaságot, vagyis végtelen sok testet foglal magában, amelyek közül bármelyik ismét végtelen sok szubsztanciát tartalmaz.

Szükségszerű tehát, hogy a testen vagy a testeken kívül legyenek olyan szubsztanciák, amelyeket megillet az igazi egység; ha ugyanis van több szubsztancia, akkor szükségszerű, hogy legyen egy igazi szubsztancia. Vagy ami ugyanaz, ha van több teremtett létező, akkor szükségszerű, hogy legyen

valamilyen teremtett létező, amely valóban egy. Nem fogható föl ugyanis, és nem is állhat fönn a létezők sokasága anélkül, hogy elsőként ne azt az egy létezőt fognánk föl, amelyre szükségképp vonatkoztatjuk a sokaságot.

Ebből következik, hogy hacsak nem volnának bizonyos oszthatatlan szubsztanciák, a testek nem volnának valóságosak, hanem pusztán jelenségek vagy fenomenonok volnának, miként a szivárvány, mert hiszen ekkor megszűnt volna az összetétel minden alapzata.

Egyébként ennek következtében még nem kell azt mondanunk, hogy az oszthatatlan szubsztancia úgy jelenik meg a test fölépítésében, mint rész, hanem inkább úgy, mint benső, lényegi követelmény. Miként a pontot, jóllehet nem összetevő része a vonalnak, hanem hozzá képest egy bizonyos másnemű dolog, mégis szükségképp megköveteljük ahhoz, hogy legyen és fölfogható legyen a vonal.

Ebből következik, hogy mivel valóban egyetlen, oszthatatlan /indivisiibilis/, több másra visszavezethetetlen szubsztancia vagyok, cselekvéseim és elszenvédeim megmaradó és állandó szubjektuma, ezért szükségszerű, hogy legyen a szerves testen kívül olyan oszthatatlan /individua/, megmaradó szubsztancia, amely teljes egészében különbözik annak a testnek a természetétől, amely részei állandó változásának folyamában áll, és sohasem marad meg önmagával azonosnak, hanem állandóan változik.

Ezért tehát az emberben a testen kívül van valamilyen testetlen szubsztancia is, amely halhatatlan, hiszen képtelen arra, hogy részekben oldódjék föl.

Továbbá a lélek és a test egysége /unio/ az emberben amaz igen tökéletes összhangból áll, amely szerint a mozgások sora megfelel a gondolatok sorának, úgy, hogy sem maga a test fizikai úton, sem a test révén Isten, az elme természetéből maguktól születő gondolatok sorát nem változtatja meg, és új gondolatokat sem helyez belé; hanem inkább maga a lélek hozza elő az ő tulajdon szubsztanciájának tehetsége révén a cselekvésnek olyan moduszait, amelyek a természet első törvényeinek alapján összhangban vannak a test mozgásaival. Innen van az, hogy a lélek vagy a test egyik moduszát egészen biztosan követik más testek vagy lelkek moduszai. És nem más dolog az egyik szubsztanciának a másik irányában végrehajtott tevékenysége sem, mint az egyik szubsztancia olyan cselekvése, amelyet az általános összhang ereje folytán a másik szubsztancia cselekvése követ.

Ennek következtében valószínűnek látszik, hogy az állatok, amelyek nagymértékben hasonlatosak hozzánk, éppúgy, mint a növények, amelyek sok tekintetben megegyeznek az állatokkal, nemcsak testből állanak, hanem ugyanakkor

lélekből is, aminek megfelelően úgy véljük, hogy az állat vagy a növény egyetlen, oszthatatlan /indivisibilis/ szubsztancia, megmaradó szubjektuma saját tevékenységének. Amit, ha a képzelet nem képes is fölfogni, az elme mégis teljes egészében megért.

Az ilyenfajta lelkek pedig sohasem pusztulnak el, hanem amikor elpusztulni látszanak, akkor, a test megromlott keverékének valamely észrevehetetlen részébe befészkelődvén, mégis fönmaradnak.

### Kétely

Hogy megértsük az A, B, C kövek alkotta sokaságot, előzőleg meg kell értenünk A vagy B vagy C követ. Más azonban a helyzet a lélekkel, amely a többi lélekkel együtt nem alkot testet. És úgy látszik, van valamilyen nehézség ebben az érvelésben. Léteznek a világegyetemben szubsztanciák egybekapcsolódott testei /aggragata corpora/. Tehát szükségképpen van valami, ami egy, oszthatatlan szubsztancia. A következtetés ugyanis akkor volna szabályszerűen végrehajtható, ha ez az egység bensőleg, mintegy részként alkotná ezt a fajta aggregátumot. Mert ez az egy szubsztanciális dolog nem alkot bensőleg aggregátumot, és nem is valamilyen darab /portio/, hanem akként fogjuk föl, mint ami teljességgel, lényegileg elkülönült. Milyen módon követeljük meg tehát ahhoz, hogy fönnálljon amaz aggregátum?

### Magyarázat

Nem azt állítottam, hogy a test lelkekből áll, és azt sem, hogy a testet lelkek aggregátuma alkotja, hanem azt, hogy szubsztanciák aggregátuma. A lélek azonban tulajdonképpeni értelemben és pontosan fogalmazva nem szubsztancia, hanem szubsztanciális forma, vagyis egyszerű forma, a szubsztanciában benne létező első aktus, az első aktív képesség. Az érvelés ereje abban rejlik, hogy a test nem szubsztancia, hanem több szubsztancia, vagyis szubsztanciák aggregátuma.

Vagy egyetlen szubsztancia sincs tehát, és ennél fogva akkor szubsztanciák sincsenek, vagy pedig van valami más, mint a test, mégpedig olyan dolgok, amelyek mégsem alkotják a testet részek módján, mivel a rész mindig egynemű az egészszel, éppen úgy, mint ahogyan a pontok nem részei a vonalaknak. Egyébként a szubsztanciák valamilyen anyagi tömegbe /massa/ belézárt szerves testei ennek a tömegnek a részei. Így a halastóban sok hal van; és a mindegyik halat körülvevő folyadék ismét olyan, mint valamifajta halastó,

amelyben mintegy más halak vagy megfelelő élőlények tartózkodnak, és így tovább a végtelenig. Az anyagban tehát mindenütt vannak szubsztanciák, miként a vonalban mindenütt vannak pontok. És amiként nincs a vonalnak olyan szakasza /portio/, amelyben ne volna végtelenül sok pont, ugyanúgy az anyagnak sincs olyan darabja /portio/, amelyben ne volna végtelenül sok szubsztancia. Ám ahogyan nem pont a vonal része, hanem vonal, amelyben van a pont, ugyanúgy nem lélek az anyag része, hanem test, amelyben a lélek benne létezik. De talán mégis mondhatjuk, hogy a lélek az anyag része, abban az értelemben, amelyben a halat a halastó részének, a jószágot a nyáj részének kell tekintelnünk. Ám ha az állatot részekből álló dologként fognánk föl, vagyis nem mint lélekkel bíró, osztható, romolható testet, akkor megengedhetném ugyan, hogy az anyag része, mivel az anyag valamennyi részének van része, de sem azt nem engedhetném meg, hogy szubsztancia, sem pedig azt, hogy romolhatatlan dolog; és ugyanezt mondhatjuk el az emberről is. Ha ugyanis az "ember" maga az én, akkor sem nem osztható, sem el nem pusztítható, sem nem egynemű része az anyagnak; ha ellenben az "ember" elnevezésen olyasmit értenénk, ami elpusztul, akkor az ember az anyag része volna; ama romolhatatlan dolgot azonban ekkor léleknek, elmének, észnek neveznénk, amely az anyag része nem lehetne.

A test nem szubsztancia, hanem több szubsztancia, vagyis szubsztanciák aggregátuma, tehát vagy egyáltalán nincs szubsztancia, vagy pedig más, mint a test. És vagy semmiféle szubsztanciális dolog nem lakozik a testekben, aminek következtében a testek csak fenomenonok volnának, vagy pedig benne foglaltatnak a testben oszthatatlan szubsztanciák, amelyek a továbbiakban már nem képeznek aggregátumot. Különösen pedig azok a szubsztanciák, amelyek aggregátuma a test, vagy ha valaki így akarna fogalmazni, azok, amelyek fölépítik a testet. És ha valaki ezeket részeknek akarja nevezni, tőlem megteheti. A geometerek azonban csak azokra az összetevőkre alkalmazzák a "rész" nevet, amelyek az egészszel egyneműek, és ennek megfelelően a pontot sem szokták a vonal részének nevezni.

Különbözik egymástól a vonalnak a pontokhoz való viszonya, és a test viszonya a szubsztanciákhoz. Az intelligibilis vonalakban ugyanis egyetlen meghatározott fölosztás sincs, hanem csak végtelenül sok lehetőség szerinti fölosztás; a dolgokban azonban valóságos fölosztásokat hajtunk végre, és az anyagot formákban oldjuk föl. Ami a képzelt fölosztásban a pont, az a valóságosban a lélek. A vonal nem pontok aggregátuma, mivel a vonalban nincsenek valóságos részek, míg az anyag a szubsztanciák aggregátuma, mivel az anyagban vannak valóságos részek.

A test nem szubsztancia, hanem szubsztanciák aggregátuma, ugyanis több, valósággal különböző dologból áll, miként a farakás, a kőhalom, a nyáj, a hadsereg, a halastó, amelyben sok hal úszik. És minden egyes test valósággal föl van osztva több, benne foglalt testre.

Mármost nincsenek szubsztanciák, ha nincs szubsztancia, és nincsenek számok sem, ha nincsenek egységek; szükségszerű tehát, hogy a testeken kívül legyenek bizonyos valóban egyes, vagyis oszthatatlan szubsztanciák, hogy ezek aggregátumaiból fölépülhessenek a testek.

A materialista filozófusok abban tévednek, hogy miután fölismerték az egység szükségességét, ezt a szubsztanciát az anyagban keresték, mintha csak lehetséges volna olyan test, amely valóban egy szubsztancia volna; ennél fogva az atomokhoz menekültek, mint az elemzés végpontjaihoz; holott valamennyi test különböző szubsztanciákból áll, és ezzel kapcsolatban semmit sem számít az, hogy a részek összefüggnek-e vagy sem — eltekintve most attól, hogy az atomok oszthatatlanságáról számot adni nem lehet.

Ennél fogva, mivel valamennyi test több test tömege /massa/, vagyis aggregátuma, egyetlen test sem szubsztancia, és ezért a szubsztanciát a testi természetén kívül kell keresnünk.

A szubsztancia pedig valami igazán egy, oszthatatlan, és ezért keletkezhetetlen és romolhatatlan, a cselekvések és elszenvedések subjektuma, egyszerűen éppen ez az, amire az én /moi/ szó kimondásakor gondolok, az, ami fönnáll, még ha a testem részekre van is osztva, mint ahogyan biztos az, hogy testem állandó változásban van, miközben én mégis fönnmaradok.

Testem egyetlen részéről sem állítható, hogy fönnállásomhoz szükségszerű volna, jóllehet én mégsem vagyok sohasem anélkül, hogy az anyag valamilyen részével egyesítve ne volnék.

Énnekem mégis szükségem van szerves testre, jóllehet nincs benne semmi, ami fönnállásomhoz szükségszerű volna.

Valami ehhez hasonlót minden élőlényben fölfogok, egyszerűen minden igazi, valamint az igazán hozzám tartozó szubsztanciában.

Végtelen sok egyszerű szubsztancia vagy teremtmény van azonban az anyag bármely részecskéjében; és nem úgy épül föl belőlük az anyag, mint részekből, hanem mint alkotó elvekből vagy mint közvetlen követelményekből, egészen úgy, ahogyan a pontok hozzájárulnak ugyan a folytonosság lényegéhez, de mégsem úgy, mint részek. Rész ugyanis csak az lehet, ami nem egynemű az egészszel; a szubsztancia azonban nem egynemű az anyaggal, vagyis a testtel, éppúgy nem, mint ahogyan a pont nem egynemű a vonallal.

Az összes szubsztanciában éppen ez a természet, vagyis egyszerű erő az, amiből benső műveleteinek sora következik.

A szubsztancia bármely állapotából vagy természetéből megismerhető ez a sor, vagyis e szubsztancia összes múltbéli, illetve eljövendő állapota.

Ezenkívül bármely szubsztancia magában foglalja az egész világegyetemet is, és ennek az szubsztanciának az állapotából megismerhető a többi szubsztancia állapota is.

Különböző szubsztanciák sorai tökéletesen megegyeznek egymással, és mindegyikük kifejezi a maga módján az egész világegyetemet. És ebből a megegyezésből áll a lélek és a test egysége, továbbá az is, amit a szubsztanciák önmagukon kívül folytatott tevékenységének nevezünk.

Minél tökéletesebb egy szubsztancia, annál határozottabban fejezi ki a világegyetemet.

A másik följegyzés így folytatódik:

A különbség ama két mód között, ahogyan a vonal a pontokból fölépül, illetve ahogyan az anyag fölépül ama szubsztanciákból, amelyek benne vannak, az, hogy a pontok száma nem meghatározott, míg a szubsztanciák száma, még ha végtelen is, mégis biztos és meghatározott. Az anyag nincs ugyanis min-

den lehetséges módon fölosztva, hanem csak úgy, hogy közben megőriz bizonyos arányokat, mint gépezet, halastó, nyáj.

A vonal nem pontok aggregátuma, míg ezzel ellentétben a test szubsztanciái aggregátuma.

Akik az atomokhoz ragaszkodtak, látták az igazság egy részét. Fölismerték ugyanis azt, hogy el kell jutni valamilyen egy, oszthatatlan dologhoz, amely a sokaság alapzata volna, de tévedtek abban, hogy ezt az egységet az anyagban keresték, és azt hitték, hogy lehetséges olyan test, amely igazán egy, oszthatatlan szubsztancia volna.

Meg kell vizsgálnunk, vajon nem kell-e az anyagban valami másnak is lennie amaz oszthatatlan szubsztanciákon kívül.

## II

1696. szept. 3—13.

Hálás vagyok neked, amiért megemlékeztél Ongarellusról és másokról is, akik után vágyakoztam Vergeriana és a kolostor környékéről. Remélem, hogy a Salzburgban hagyott dolgokat megkapjuk majd az Ágoston-rendi barát segítségével. Nagyon tetszik az is, amit csakhamar megjelenő munkádról, a Galleria di Minerva 2. részéről írsz, abban a följegyzésben, amelyet küldtél. Talán olyan lesz ez a mű, mint tanult emberek egyfajta diáriuma, amelyben már kiadott vagy a közeljövőben kiadásra kerülő könyvek tartalmát mutatják be?

Nagyon igaz az, hogy Ágostonnál sok igen kiváló megjegyzést találunk a filozófia és a teológia közös kérdéseinek megvilágítására, és fáradozásra érdemesnek kell tartanunk annak egybegyűjtését, ami az ő írásaiban szétszórva található. És mivel Ágoston mind Platón, mind Arisztotelész írásait alaposan megvizsgálta, és az előbbiét jobban is szerette, s mivel Platón sokkal közelebb jutott Arisztotelésznél a természetes teológia igazságához, ezért annál is gyümölcsözőbb gondolatokra bukkanhatunk Ágostonnál. Mégis el kell ismerni, hogy ez csupán (hogy így fejezzem ki magam) az igazság csecsemőkora, amely véleményem szerint azóta már sokkal érettebb állapotba jutott. És az előtted sem lehet ismeretlen, úgy vélem, egyrészt abból, amiről akkor beszélünk, mikor egymás közelében voltunk, másrészt abból, amit ettől kezdve folytatott levelezésünk tartalmaz; és ezekből még sokkal többet elő lehet majd egyszer még csalni, és azt is hiszem, hogy alapelveim úgy vannak összeállítva, hogy még a te környezetedben is biztonságosan földidézhető; ezek az alapelvek ugyanis Franciaországban is tetszést arattak a római katolikus egyházhoz tartozó, tudós férfiak körében, és ezért nem vennék rossz néven a te környezeted tagjai és még azok sem, akik a régi dolgokhoz

szerfölött ragaszkodnak, ha jeleznéd, hogy bizonyos nézeteimet a tudomásodra hoztam.

Úgy vélem, Ágoston a pythagoreus és a platóni iskola tanításait követte. Az elme anyagtalanságáról és halhatatlanságáról szóló tan ugyanis elsősorban Pythagorász által, a Keletről Görögországba juttatván terjedt el; Platón azonban, aki jóval előbbre jutott, látta, hogy kizárólag a lelkek igazi szubsztanciák, a testek viszont állandó változásban vannak. Az ő gondolataikat helyesbítette és egyúttal gyarapította is Ágoston a keresztény bölcsesség normája szerint, és ezt követték a skolasztikusok, habár csak hosszú idő elteltével. Úgy látom, a dolog legfontosabb része a szubsztancia igaz fogalma, amely megegyezik a monász, vagyis a reális egység fogalmával és, hogy így mondjam, a formális atom vagy a lényegi pont fogalmával, anyagi pont ugyanis nem lehetséges; ennek következtében hiábavaló dolog az anyagban egységet keresni: és a matematikai pont sem lehet lényegi, hanem csak modális, aminek következtében a folytonos mennyiség nem áll pontokból, és mégis, mindaz, ami szubsztanciális, egységekből jön létre.

Ezeket tekintetbe véve gyümölcsözőbbek lehetnek a régiek elmélkedései is, mintegy a felsőbb természet kulcsát megtalálván, amelyet korábban a skolasztikusok azáltal homályosítottak el, hogy a szubsztanciát elhanyagolván túlságosan sok gondot fordítottak a modalitásokra, az újabb filozófusok pedig azáltal, hogy a monászt föl nem ismervén túlságosan sokat foglalkoztak az anyagi, vagyis az összetett dolgokkal /collectitia/. Azt remélem, hogy ez a tanítás képes önmagát megvilágítani, és képes arra is, hogy fénybe vonja filozófiám bármelyik elemét, amiként az általam fölfedezett matematika, vagyis analitika is csodálatos előrehaladást tett a parisi Marchio Hospitalius úr és a Bernoulli testvérek jóvoltából, akik mindketten a matematika professzorai, egyikük Bázisban, másikuk pedig Groningenben. És most Marchio Hospitalius úr (aki Malebranche tisztelendő atya közeli barátja) egy rendkívüli könyvet adott ki új differenciál-, vagyis infinitezimálszámítási módszeréről (az infinitezimális, vagyis a végtelenül kicsiny mennyiségeket ugyanis a rendes mennyiségek különbségeinek vagy a mozgás növekményeinek tekintem, és így végzek velük számításokat), amelyben dicséretes nyíltsággal elismeri, hogy a matematikának ezeket a benső kapuit az én valamelyik könyvem tárta föl előtte. Mivel tehát meg akarsz ismerkedni analízissel, azt javaslom, ezt a könyvet küldesd meg magadnak Franciaországból, és az ő bizonyításainak elolvasásához kapcsolód hozzá újfajta számításoknak azokat a bizonyításait, amelyet az Acta Lipsiensiának vagy Bernoulli által, vagy én általam kiadott lapjain található. Ezen a módon, amilyen nagy tehetség la-

kozik benned, nem okoz majd nehézséget neked, hogy betekintést nyerj ebbe a misztériumba. Mert elsősorban a matematikának a természetre való alkalmazása terén van nagy haszna ennek a számításnak, mivel megtanít arra, hogy miként okoskodjunk a végtelenről; a természetben pedig minden az alkotó végtelenségének jellegét viseli magán; ezért maga Huygens is, kevéssel halála előtt, miután a számításnak ezzel a módjával megismerkedett, és elkezdte alkalmazni, fölismerete — részint az Acta Eruditórumban, részint hozzám írott leveleiben —, hogy ezen a módon olyan dolgok tárhatók föl, amelyekhez másként aligha juthatnánk el.

Ha mód nyílik arra, hogy Firenzébe utazzál, ott sok mindent el tudna magyarázni neked Bodenhausen báró úr, aki Magliabecchi úrnak és nekem is barátom, és aki maga is be van avatva ezekbe a misztériumokba; egészen addig, amíg valamikor ismét alkalom adódik számunkra a beszélgetésre, amelyről úgy hiszem, mindkettőnk számára igen kedves lesz.

Talán nem volna haszontalan, ha egy kevéssé érintenéd munkád előszavában végtelen-analízisemet, amely a filozófia benső forrásából ered, és amely által a matematika túlemelkedik eddig megszokott fogalmain, azaz a képzelet művein /imaginabilia/; a geometria és az analízis eddig egyedül ezekben merült el. És ez az újonnan fölfedezett matematika részint megvilágítást nyer filozófiánk elemeiből, részint viszont maga adott igazolást ezeknek az elemeknek.

A lélek termékenységről való gondolataidat, melyeket a nekem küldött följegyzésed tartalmaz, kevéssé értem. Én úgy látom, hogy műveleteit illetően az összes szubsztancia csodálatosan termékeny. Mégis úgy vélekedem azonban, hogy szubsztancia /kivéve a végtelen szubsztanciát/ nem hozhat létre szubsztanciát, azaz monaszt; úgy gondolom, hogy ebben a kérdésben nem különböznek véleményünk, ha kölcsönösen jobban megérténék egymást. Éljj boldogul!

Ui. Akik azt állítják, hogy a test lényege a kiterjedés (amiről kérdezel), nem magyarázzák kielégítően a dolgot. A kiterjedés fogalma nem egyszerű, ahogyan a karteziánusok ezt magukkal elhitették, hanem összetett, és föltételezi más dolog ismétlését. Ebből következik, hogy noha semmilyen vákuum nincsen, mégsem elégséges a kiterjedés a test megértéséhez. A tér és az idő nem szubsztanciák, hanem reális viszonyok (a jelenlévő dolgokban kifejeződnek ugyanis a múltbeliek, amiből az következik, hogy a jelenlévőknek a múltbeliekhez való viszonya reális). Ezért tehát azoknak a nézete, akik a teret általában vett testnek mondják, engem nem elégít ki. Minek mondják,



kérdezem, az időt? Talán általában vett mozgásnak? De véleményem szerint egyiket sem szabad mondanunk.

Dutensiusnál a következő Leibniznek Fardellához írott másik levele: "Sok igen kiváló gondolat található Platón követőinél és Ágostonnál, de úgy vélem, ezeket ők maguk nem értették meg igazán, és inkább ösztönösen, mintsem az értelem fényétől vezetve jutottak el hozzájuk. Amit azután a monaszok és a szubsztanciák természetéről kérdezel, úgy vélem, könnyen megválaszolható, ha pontosan meghatározod, mi is ezzel kapcsolatban az, amit tudni szeretnél. Úgy vélem, eredetüket illetően már korábban leszögeztem, hogy kétségkívül valamennyien örökkévalók, és — eltekintve a teremtéstől — nem keletkezhetnek, és — eltekintve a semmivé válástól — nem is pusztulhatnak el, azaz természetes módon nem keletkezhetnek és nem is pusztulhatnak el, mivel ez csak az aggregátumok sorsa lehet. Azt szeretném, ha mielőbb láthatnám azt, amit az én nézeteimről mondasz majd, abban az, Ágostonról szóló munkádban, melynek megírásán most fáradozol."

A levél befejezése a következő (Velece, augusztus 10.):

"La priego favorirmi d'accennarmi il suo sentimento circa la natura così dell'anima come del corpo, se questo consiste nel semplice e nudo stendimento, se lo spatio è l'istesso che il corpo, infinito e senza termine. Di più la supplico mandarmi almeno un saggio della sua analisi accio me ne possa servire. Mi comando con libertate e si persuadea che sarò, etc." /Kérem, szíveskedjék tudatni velem mind a lélek, mind a test természetére vonatkozó véleményét, hogy vajon ez utóbbi egyszerűen és pusztán csak a kiterjedésben áll-e, hogy a tér ugyanaz-e, mint a — végtelen és határ nélküli — test. Továbbá esedezem, küldjön legalább egy tanulmányt analíziséről, hogy használhassam. Űszintén ajánlom magam, s legyen meggyőződve, hogy maradok stb./

(Fordította: Boros Gábor)

## T Á J É K O Z Ó D Á S

### SPINOZA TÁRSADALOMTANA\*

Wolfgang Röd

Azon itáliai kutatóknak ajánlom  
e munkát, kiknek értékes tudományos  
ösztönzéseikért hálával tartozom.

Wolfgang Röd

#### I. BEVEZETÉS. A SPINOZAI RENDSZER EGYSÉGÉNEK KÉRDÉSE

1. A spinozai filozófiát gyakran az előföltevéseiben, formájában és konzekvenciáiban egységes, úgyszólván monolitikus rendszer prototípusának tekintik, amelyben a szisztematikus összefüggés egysége a metafizikai előföltevések egységességének következményeként fogható föl. A filozófus valóban azt a funkciót tulajdonította a spekulatív alapvetésnek, hogy az megalapozza filozófiájának minden részében való egységét. Elgondolása szerint ugyanis a spekulatív alapvetésnek egyrészt igazolnia kell a "geometriai" módszer (azaz következtetések állítólag szigorúan logikai levezetése definíciókból és axiómákból) alkalmazását, másrészt lehetővé kell tennie látszólag tisztán elméleti előföltevésekből gyakorlati következtetések levonását morális, politikai, szociális és jogi területen. Ezen igénnyel kapcsolatos az itt következő néhány elvi megfontolás.

Spinoza szerint rendszere centrális fogalmában — azaz a "szubsztanciá"-ban — végső soron valamennyi oksági és megalapozó összefüggésnek egybe kell esnie, s ebből ő nemcsak "ratio" és "causa", vagyis a megismerés- és valóságalap, hanem általában gondolkodás (concipere) és lét (esse) egybeesésére következtet. A "geometriai" módszer alkalmazásában kifejeződő igénynek az az ismeretes következménye, hogy a fogalmak deduktív összefüggéséből Spinoza magának a valóságnak az összefüggésére vél következtethetni; ugyanis — ha csupán az összrendszer legfőbb előföltevése, a szubsztancia-fogalom vonatkozásában is, de — elismeri annak az ontológiai istenérvre jellemző föltevésnek a jogosultságát, hogy a lét levezethető a gondolkodásból. A metafizi-

\*Wolfgang Röd: Spinozas Lehre von der societas, Edizioni di Filosofia, Torino 1969, 61 oldal.

kai megalapozás Spinozánál ezért nem más, mint a minden következményében kifejtett ontológiai istenérv. A filozófus ugyanakkor igazságkritérium-elméletét is összekapcsolja a végtelen szubsztancia metafizikájával. Azt a tételt ugyanis, hogy az idea vera minden külső kritériumtól független, összekapcsolja a szubsztancia létfüggetlenségének állításával. Ezzel látszólag végérvényesen megszilárdítja a metafizikai alapvetésnek abszolút igazságra támasztott igényét: a végtelen szubsztancia metafizikája így úgyszólván önmagát hordozná, azaz sem tartalmilag, sem formailag nem támaszkodnék a kérdéses spekulatív fogalmakon kívüli előföltevésekre.

A szubsztancia fogalmába Spinoza olyan jegyeket is fölvesz, melyeknek gyakorlati tételek levezethetőségét kell biztosítaniuk: a szubsztancia lényegében hatalomként (potentia) van definiálva. Azon előföltevés következtében, hogy a szubsztancia egyetlen, az individuális létezőknek (a moduszoknak) véges hatalmát e hatalom megnyilvánulásának kell tekinteni. A véges moduszok azon törekvése, hogy lényegi potenciájukat aktualizálják, ennélfogva nem csupán ténylegesen a szubsztanciára vonatkoztatottként jelenik meg, hanem a conatus sese conservandi az elképzelhető leghatékonyabb igazolást nyeri azáltal, hogy Spinoza az össztermészet potenciájának megnyilvánulásaként értelmezi, amelynek magában véve a legteljesebb joga van mindenre, amire csak képes: az önfenntartás, illetve önmegvalósítás érdekében így minden individuumnak a legteljesebb joga van mindenre, amire képes. Mint-hogy Spinoza a természetjogot nemcsak azonosítja a természet hatalmával, hanem e hatalmat egyúttal természettörvényekként, vagyis olyan szabályokként értelmezi, amelyek szerint minden történik, ezért arra következtethet, hogy minden individuumnak természetes joga van saját természetének törvényei szerint cselekedni. Eközben az individuumot specifikusan jellemző lényegaspektus a mérvadó azon mód tekintetében, ahogy az önfenntartásra és önmegvalósításra, azaz a lényegi lehetőségek valóra váltására irányuló törekvés realizálódik. Tudvalévő, hogy Spinozának nem csupán indulat-elmélete, hanem (individuális morálként értett) erkölcstana és államelmélete is a conatus sese conservandi értelmében vett természetjognak metafizikába-horgonyzott fogalmán alapszik.

Mivel a "természetes jog" fogalmának segítségével Spinoza az erkölcstanban, a jogelméletben és a politikában a szubsztancia látszólag tisztán elméleti fogalmából végül is gyakorlati konzekvenciákat, azaz imperatívuszokat vezet le, s mivel e levezetés-összefüggés rendszerének lényegéhez tartozik, már itt utalnunk kell arra, hogy a Sollennek a Seinből, azaz normáknak ténykijelentésekből való állítólagos levezetése logikailag lehetet-

len. Amennyiben Spinoza ennek ellenére egy ilyen levezetés lehetőségét állítja, a természetjog-elméleti tradíció jellegzetes hibájába esik. A jelen összefüggésben hangsúlyoznunk kell, hogy ez egyúttal a szisztematikus egység hiányossága is, minthogy az elméleti jellegű metafizikai előföltevések és a normatív következtetések között nem áll fönn az állított implikatív viszony, illetve fönnállását csak akkor ismerhetjük el, ha elfogadjuk, hogy normatív elemek is vannak a rendszer legfőbb metafizikai előföltevései között.

A szubsztancia metafizikáján alapul az emberi szabadság spinozai elmélete is. Mivel a szubsztancia annyiban nevezhető "szabadnak", amennyiben hatalma (potentia) nem gondolható semmi által korlátozottnak, a spinozai metafizika előföltevései mellett egy véges lény akkor szabad, ha lényegi potenciáját autonóm módon képes aktualizálni, s ezáltal a szubsztanciának benne, mint moduszban, megjelenő végtelen potenciáját a végeességben megvalósítani. Az így fölfogott szabadság nem tévesztendő össze a libertas indifferentiaevel, minthogy ellentéte nem is a meghatározottság, hanem a kényszer (illetve szolgáltság): az ember annál jobban részesedik a szubsztancia abszolút szabadságában, minél inkább "sui juris", s annál kevésbé fejezi ki a szubsztancia végtelen hatalmát, minél inkább "alterius juris" marad.

Spinoza társadalomtana mindenekelőtt a két utóbb megvilágított fogalmat előfeltételezi: a természetjog és a szabadság fogalmát. Bár a spinozai rendszerben az állam elsősorban a conatus sese conservandihoz kapcsolódik, mégsem tekinthetjük egy csupán a fizikai létezéshez való természeti jogot garantáló eszköznek. Az ember megismerő, szabadságra képes lényként törekszik önfenntartásra, ezért a társadalmat a természetjog olyan realizálásának eszközeként kell értelmezni, hogy az individuumok számára a lét a szabadságnak (a szó széles, a szellemi kibontakozás szabadságát is tartalmazó értelemben) maximumával biztosíttassék.

A szabadsághoz tartozik Spinoza szerint a világnézeti függetlenség is, és ennek oltalmazását szolgálja a valláskritika, amennyiben a filozófus ennek segítségével kívánja fölszámolni a szellemi horizont minden olyan dogmatikus beszűkítését, amely a gondolkodás autonómiáját csorbítja. A dogmatikusan rögzített vallási tantételek helyett Istennek ész-általi megismerésére, illetve az egyes embereknek Istenhez (azaz a végtelen szubsztanciához) fűződő kapcsolatára alapozott, etikai irányultságú vallásosságot kíván, ami megfelel metafizikája alapvonásainak. Az amor Dei intellectualis, azaz a szubsztancia, illetve minden dolognak a szubsztancia egységéhez való tartozása intuitív megismerésével azonos, Isten iránti szeretet az a kitüntetett pont, amelyre a spinozai rendszerrajz valamennyi vonala irányul: az

amor Dei a célja minden megismerési törekvésnek, miként általánosságban véve az intellektus emendatiojának is, ez a társadalmi egyesülés legfőbb célkitűzése, ugyanúgy, miként a konkrét politikáé is, ez a magja minden vallásitanak, és ez az eszköze a szenvedélyek teljes legyőzésének. Az amor Deiben mint záróköben kell a rendszer egységének beteljesülnie.

2. Messzemenően sikeres volt Spinoza azon törekvése, hogy rendszerét a metafizikai előföltevések, a módszertani forma és a gyakorlati konzekvenciák töretlen fogalmi egységeként tüntesse föl; nagyon elterjedt nézet, hogy a spinozai rendszer egységes, önmagában zárt, úgyszólván monolitikus egész, amely egységes alapkoncepcióból sarjad, s amelyet egységes szellem hat át.

Mégsem uralkodik azonban korlátlanul ez a nézet. Különösen, amióta F. Tönnies ("Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza", in Vierteljahr-schr. f. wiss. Phil., VII (1883), 149 sk. o., valamint 334 sk. o.) és A. Menzel ("Wandlungen in der Staatslehre Spinozas", in: Festschr. f. J. Unger, Stuttgart 1898) kételyét nyilvánította a spinozai filozófia zárttságát és töretlenségét illetően, újra meg újra olyan hangok hallatszottak, amelyek kétségbe vonták azt a véleményt, hogy a spinozai filozófia monolitikus jellegű. Emlékeztetnünk kell arra, hogy A. Guzzo (Il pensiero di Spinoza, 2. kiad., Torino 1964, 49. o., "Edizioni di Filosofia" sorozat) olyan ellentmondást fedezett föl a spinozai létmetafizika és etika között, amelyet csak ügyvelbajjal lehetett, kompromisszumos formulák révén elkendőzni. C. Gebhardt ("La dialectique intérieure du Spinozisme", in: Spinoza. Vier Reden, Heidelberg 1927, különösen 29. o.) a spinozai filozófiát uráló két ellentétes tendencia feszültségének alapját a germán-misztikus végtelenségvágy és a karteziánus racionalitás és formameghatározottság egyidejű meglétében találta meg. Gebhardt azonban szigorúan ragaszkodott ahhoz, hogy bár a spinozizmus ezen ellentmondások feszültségének köszönheti vonzerejét, ezek mégis dialektikus egységbe ötvöződnek benne. Ehhez hasonlóan J. Klausner ("Der jüdische Character der Lehre Spinozas", in: Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit, 2. kiad., den Haag 1962, 120. o.) is a filozófus "poláris lelkeről" beszél, de éppúgy hiszi, hogy a spinozai filozófia valamennyi ellentmondása egy átfogó szintézisben oldódik föl. Az e fölfogást képviselők közé számíthatjuk A. Ravà-t is, aki a Studi su Spinoza e Fichte (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del diritto dell'Università di Roma, XI, Milano 1958, szerk. E. Opocher) című munkához írott előszavában kijelenti ugyan, hogy nem kíván egy olyan filozófia követőjének számítani, "amely a látszólagos demonstratív szigor mögött sokféle ellentmondást és hiányosságot rejt magában" (4. o.), mégis kitart amellett, hogy ha kereszteződik is Spinoza gondolkodásában az európai kultúra több áramlata, és ha a filozófus nem kerülhette is el teljesen a benne élő különböző lelkek ellentmondását, mégis egyedülálló szintetikus teljesítmény példáját adta, s ezért Ravà a spinozai államfogalom vonatkozásában (amelyre a következőkben a legtöbb figyelmet fordítjuk) megállapíthatni véli, hogy a filozófusnak sikerült egy átfogó szintézisben valamennyi, öt látszólag terhelő ellentmondást föloldania. (Így a "La filosofia politica di Benedetto Spinoza" című tanulmányában, idézett hely, 77 sk. o.)

Ebben az összefüggésben emlékeztetnünk kell J. H. Carp: "Der Gemeinschaftsgedanke im Spinozismus" (in: Chronicon Spinozanum, III., den Haag 1923, 196–203. o.) című rövid tanulmányára, amelyben a jelen munkában kifejtenő elképzelés teljesen előkészítettnek tűnik. Carp érvelésére ezért később visszatérünk, így itt megelégedhetünk a puszta utalással.

H. F. Hallett, a spinozai rendszer valamennyi aspektusát figyelembe vevő művében (Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy, London 1957) kitért Spinoza etikájára és politikájára is. Határozottan föllépett azon nézet ellen, hogy a determinisztikus jelleg, melyet Spinoza szerint az empirikus valóság mutat, az erkölcsi választás minden szabadságát kizárja. Ezzel szemben kimutatta, hogy a spinozai etikában nagyon is jelen van a morális döntés problémája, melyben az erkölcsi választás egy (az intellektus emendatóra által leküzdendő) individuális önrányultság /Selbstbezüglichkeit/, ill. az individuum Istenre-irányultsága alternatíváját tételezi föl. Míg az Istenre irányuló emberi természet "mintakép", amely, az Etika IV. részének előszava szerint, az erkölcsi értékelés mércéjét adja, addig az önrányultság az időbeli meglét (a sub specie durationis szemlélt létezés) föllételeire való korlátozódást jelent; Hallett szerint így az erkölcsiségnek is két fajtája különböztethető meg: "exemplary" és "mutual ethics" (121. o.). Az állam a véges egyedi lények interindividuális kapcsolatainak etikájához tartozik, amennyiben "az indulatok emberek közötti uralmát meg nem szüntető" (132. o.) létfönntartás eszköze. Egyúttal azonban arra is rendeltetett, hogy valamennyi neki alárendelt individuum erkölcsössé-válásának célját is szolgálja: "/.../ az állam oltalma alatt helyenként kifejlődő moralitás megjelenése és fokozódása következtében az együttélés kialakult megnyilvánulásai nem maradhatnak teljesen változatlanok; az államelméletnek ezt komolyan figyelembe kell vennie — még ha ezáltal nem válik is meghaladottá az állam legmélyebb lényege és alapelvei. Bármennyire is erkölcsössé tétetett is az állam, alapjában csak ideiglenes 'eszköz' marad, és nem a Natura emanációja, mint a véges individuumok: így alapelvei sem dedukálhatók az 'Isten városa', azaz a natura naturatában való tökéletes emberi közösség alapelveiből". (133. o.) — Amennyiben így módon Hallett megkülönbözteti az államot attól a másfajta közösségtől, amelyet a causa sui végtelen hatóképességében lévő valamennyi véges cselekvő lény örök közösségének részmegvalósulásaként értelmez, elismeri az eszközösség és állam azon különbségét, melyet a következőkben vizsgálunk kell.

Bizonyos értelemben A. Droetto is az itt tárgyalt pontot érinti a Trattato Politicushoz írott kiváló bevezetőjében (Trattato Politico, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino, V. köt., Torino 1958): A spinozai jog- és államfilozófia centrális problémájaként az ösztönök által determinált természeti állapotból az ész által meghatározott status civilisbe való átmenetet jelöli meg, amelyhez Spinozánál — azon tézise következtében, hogy az ösztön és a racionalitás egyaránt megfelel a természeti jognak — hiányzik az elégséges alap. Droetto számára a probléma — amelyet a későbbiekben az állam és az eszközösség viszonyának kérdéseként fogalmazunk meg — abban a kérdésben összpontosul, hogy milyen szerepet játszik a társadalmi szerződés Spinoza államelméletében. "A két természet, az ész és az ösztön előtt Spinoza matematikai módszere valójában éppen úgy megtorpan, amiként Descartes-é is megtorpan a szubsztancia, az anyag és a szellem előtt. Spinoza korlátja a társadalmi szerződés allegóriájában mutatkozik meg; a kortárs gondolkodókhoz hasonlóan ő is ebben keresi a probléma megoldását, amelyet a szokásos geometriai módszerrel ez egyszer nem volt képes megtalálni." (80. o.)

Jelen értekezés célja fundamentális dualizmust mutatni ki Spinoza filozófiájában, természetesen a cím által meghatározott speciális aspektusra korlátozottan: a következő elemzések tárgya Spinoza társadalomtana, amelyről igyekszünk kimutatni, hogy két heterogén momentumot tartalmaz, amelyeket maga a filozófus azonosaknak tart ugyan, de amelyek azonososságát nem sikerült ténylegesen bizonyítani. Mivel a társadalom eszméje szorosan összefügg a spinozai metafizika alapfogalmaival, lehetővé, sőt szükségessé válik, hogy a közösség fogalmában fölismerhető dualizmus nyomait, visszafelé ha-

ladva, a rendszer egészének metafizikai előföltevéseiig kövessük. Ezen elemzés eredményeire alapozva végezetül megfogalmazzuk és valószínűsíteni próbáljuk azt a föltevést, hogy Spinoza metafizikája általában, és társadalomfilozófiája különösen, nem egy egységes alap-tapasztalaton nyugszik, hanem a valósággal és annak gyakorlati következményeivel szembeni kettős viszonyulásból fakad. Miként kimutatjuk, ezen kettősség kifejeződése a spinozai közösség-fogalom alig leplezhető dualizmusa. Ha az itt előrejelzett eredmény szellemében elutasítjuk is azt a véleményt, hogy Spinoza egy átfogó szintézisben végül kibékítette heterogén kiinduló előföltevéseit, ez semmiképp sem kisebbítheti a filozófus spekulatív teljesítményét. Épp ellenkezőleg: amennyiben föltesszük, hogy a filozófus nem egy számára természetesen adódó zárt alapkonceptciót fejtett ki, hanem egy hatalmas — végeredményben persze sikertelen — szintetizáló erőfeszítésben kiinduló motívumainak ellentmondásosságát próbálta leküzdni, akkor a szokásosnál lényegesen nagyobb spekulatív erőt tulajdonítunk neki. Semmiképp sem a spekulatív erő hiányán múlt, hogy Spinoza szintéziskísérlete meghiúsult, hanem az előföltevéseknek minden szintézist eleve bukásra ítélt ellentmondásosságán: az összeegyeztethetetlen a legnagyobb szellem sem képes összeegyeztetni.

3. A spinozai filozófia előadásmódjának — elsősorban az Etikában tapasztalható — formális zártsága okozza, hogy első hallásra kétségeket ébreszt az a gondolat, miszerint a rendszert *concordia discors*ként kell értelmezni. Nemcsak Spinoza főműve, és nemcsak A Descartes-i filozófia alapelvei (nem is szólva a more geometrico kifejtés irányába mutató első kísérletről a Rövid tanulmány függelékében) kifejtésmódja utánozza az euklideszi geometria módszerét, mely megfelelőnek látszik arra, hogy egyáltalán fölbukkanni se engedje a rendszer-előföltevések egységességével kapcsolatos kételyt, hanem — a döntő argumentumok előadásának formája alapján — tágabb értelemben "geometriaiaknak" nevezhetjük a filozófus többi művét is. Ezek tehát, pusztán formájuk által, az említett műveknél semmivel sem kevésbé sugallják azt a gondolatot, hogy a forma egységessége megfelel a materiális értelemben vett előföltevések egységességének. (Így pl.: a Rövid tanulmány II. részének 7. sk. §-ában Spinoza észrevehetően megközelíti azt a geometriai kifejtésmódot, amely az Etikában azután uralkodóvá válik.)

Természetesen nem hagyható figyelmen kívül, hogy Spinoza írásaiban nem mindig állnak fenn valódi következmény-kapcsolatok (még a szoros értelemben vett "geometriaiakban" sem). Már az Etika I. részében erős kétség támad néhány proposíciónak a filozófus kiinduló definícióiból és axiómáiból való levezethetőségét illetően. Még nagyobb nehézséget okoznak az Etika IV. és V. részének bizonyos gondolatmenetei; a proposíciók közé iktatott megjegyzésekről van szó, amelyek nemcsak az axiomaticus előföltevésekből, illetve a már bizonyított tételekből nem vezethetők le, hanem részben nyilvánvalóan kívül esnek azon az összefüggésen, amelyben előfordulnak. A Teológiai-politikai tanulmány (IIP) és a Politikai tanulmány (IP) tartalmaz azután csak igazán olyan állításokat, amelyekről nem látható be, miként vezethetők le a spinozai metafizika ismert alaptételeiből.

Az euklideszi forma még ott is csak a rendszer deduktív összefüggésként értett külsődleges egységét képes garantálni, ahol következtetések, korlátozott számú előföltevésekből való levezetése igazoltnak látszik. A more geometrico elérhető formális egység azonban csak korlátozott értékű, mivel ismeretelméleti jelentősége csakis az alapul szolgáló axiómarendszer ellentmondásmentességének föltételezése mellett lehet. Ameddig azonban a rendszer alapját képező definíciók és axiómák ellentmondástalansága bizonyítatlan, fennáll a veszély, hogy az analízis előföltevésekből tetszőleges eredmények vezethetők le. Így például a causa sui fogalmával összekapcsolódó szubsztancia centrális fogalma tekintetében nem osztható el az ellentmondásosság gyanúja, mivel az abszolútum metafizikai fogalmát általában

kontradiktorikusnak kell tekinteni. Alighanem még ennél is nagyobb az a veszély, hogy néhány, látszólag szintetikus alapelveként bevezetett tétel esetében tautológiáról van szó, amely éppoly helyes, mint amennyire tartalmilag üres. Tautológia például a "szubsztancia" és a "modus" kapcsolatának meghatározása, minthogy az első terminust Spinoza a modusz fogalmát jellemző ismeretelméleti és ontológiai függőség tagadásával definiálja, a másodikat viszont a szubsztancia-fogalmat jellemző függetlenség negációjával lát-szik meghatározni. Az Etika I. részének axiómái között, a szintetikus metafizikai alaptételek mellett, tautológiák is vannak, ami problematikussá teszi az "Axiómák" közös cím alatti összefoglalást. Végül néhány "axióma" olyan állításokat tartalmaz, amelyek bizonyításra szorulnak, s egyes más állításokból ténylegesen bizonyíthatók is, pl.: Et., I., Ax. VI. ("Az igaz képzetnek meg kell egyeznie a maga tárgyával.")

Tekintve, hogy Spinoza reális érvényességet követel az Etika proposícióitól, legalább részben szintetikusoknak kell lenniük azon alaptételeknek, melyekből e proposíciókat levezeti. Mivel az e tételek (melyek nem ismerhetők el logikai formájuk alapján igaznak vagy hamisnak) igazságára vonatkozó kérdést tartalmi értelemben kell föltenni, nem kerülhető meg az igazságkritérium kérdése sem! Spinoza, a "Veritas est norma sui et falsi" princípiumnak megfelelően, metafizikája alapelveit nyilvánvalóan evidenseknek, azaz bizonyításra nem szorulóknak és bizonyíthatatlanoknak tartja. Ez az elv azonban maga is kétségtelenül általánosabb metafizikai alaptételek következményeként adódik, amely tételek igazságának kimutatásához — hacsak nem dogmatikus előföltevéseknek kell őket tekinteni (ami nem felel meg Spinoza intenciójának) — az ezen elv által megfogalmazott kritériumot kell igénybe venni. Szemmel látható tehát az alapvetésben rejlő körbenforgás. A körbenforgás vádja nem védhető ki a Tractatus de Intellectus Emendationera való visszautalással sem, amelyben az Etika szintézisének kiegészítését kellene látnunk. E befejezetlen értekezésében ugyan Spinoza (a szó karteziánus értelmében) analitikusan jár el, mégis, az igazságkritérium és a kritérium megfogalmazásának alapul szolgáló metafizikai alapelvek circulus vitiosusa e műben ugyanúgy kimutatható, mint az Etikában. Ezen kívül meg kell állapítani, hogy a korai Tractatus vizsgálódásának egyáltalán nem az Etikának alapul szolgáló princípiumok az eredményei, úgyhogy végül is fönn tartás nélkül csatlakozhatunk De Angelis<sup>1</sup> azon megállapításához, hogy a szóban forgó értekezés inkább előkészítette, semmint elvégezte az analízist.

Összefoglalóan azt mondhatjuk: a "geometriai" kifejtésmód csak forma szerint teszi egységessé a spinozai rendszert, a tartalmi értelemben vett egység azonban nem következik minden további nélkül a formai egységességből. Ezért tartalmi értelemben kell vizsgálni azt a kérdést, hogy Spinoza filozófiája ebben a tekintetben is egységes-e, hogy egységes alap-előföltevéseken nyugszik. Annak igazolására, hogy Spinoza rendszere ebben a második értelemben nem egységes (ami által szigorúan véve maga a szisztematikus igény válik tarthatatlanná), s azon tétel megcáfolására, hogy Spinoza filozófiája "monolitikus", elegendő lesz kimutatni, hogy a rendszer egyetlen

<sup>1</sup>E. de Angelis: Il metodo geometrico nella filosofia del seicento, Università degli Studi di Pisa, Istituto di filosofia 1964, 78—81. o.



fogalmában ellentétes föltevések kapcsolódnak össze. Ebben az esetben e tétel helyére egy, a geometriai forma által csak félig-meddig elleplezett dualizmus hipotézise lépne. E hipotézis igazolását kell a következő vizsgálódásnak szolgálnia, amelyben az elemzés a societas fogalmára korlátozódik, s ezért az összrendszer összefüggéseit csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben ez az itt képviselt tézis megértéséhez elengedhetetlen.

## II. A TÁRSADALOM MINT ÁLLAM ÉS MINT ÉSZKÖZÖSSÉG

Mindenekelőtt az értekezésünk során kifejtendő tézist kell megfogalmaznunk. Tézisünk azt mondja ki, hogy Spinoza társadalom-fogalmában két heterogén képzet kapcsolódik össze, mégpedig egy a megismerő (elsősorban Istent megismerő) individuumok ésszerű kollektivitásán alapuló, s egy ettől elvileg különböző, kényszerjogi eszközökkel létesített és fenntartott közösség eszméje. Az utóbbit nevezi Spinoza "állam"-nak.

Spinoza filozófiája általános előfeltevéseinek konzekvenciájaként adja elő azt a tételt, hogy az egyes emberek önmaguk fenntartása, illetve saját lényegük megvalósítása érdekében, rá vannak utalva a közösségre, és pedig nemcsak a természetes függőség triviális értelmében, hanem egy átfogó, mindenekelőtt a szellemi potenciának az "erény"-ben való aktualizálását is magában foglaló értelemben: az embernek szüksége van az emberekre, hogy ember lehessen. Spinoza szerint a boldogság (melynek az Etikában központi jelentősége van) nem érhető el teljesen az izolált individuum eszközeivel, a summum bonum, Isten megismerése és szeretete föltételezi a megismerő emberek közösségét. A filozófus korántsem csupán dogmatikusan kijelenti, hanem rendszere legfőbb előfeltevései segítségével kívánja megalapozni azt a tételt, hogy a tökéletes boldogság csak másokkal egyesülve érhető el. A tökéletes boldogság és a szellemi összhangon alapuló közösség összefüggésének gondolata megjelenik már a korai, Értekezés az értelem megjavításáról című traktátusban is, végleges megfogalmazását és bizonyítását azonban csak az Etikában nyeri el. Itt azon általános tételből, hogy a lényegileg különböző moduszok nem hathatnak egymásra, Spinoza az embert illetőleg arra következtet, hogy az elkülönült individuumok csak akkor lehetnek tudatában másokkal való lényegi egységüknek, ha a racionális megismerésben összhangba kerülnek, míg az egyes emberek közötti minden ellentétet az indulatokra kell visszavezetni. E gondolat a Sztoán keresztül egészen Hérakleitoszig vezethető vissza. Az ész (a ratio összekapcsoló, illetve az indulatok szétválasztó

szerepének állításában kifejeződő) kitüntetése az emberi természet irracionális aspektusával szemben, nem is lenne érthető, ha nem az ismert héraklitoszi-sztoikus nézetre vonatkoztatnánk, mely szerint a logosz minden ember közös sajátja. Egyáltalán nem meggyőző persze az az állítás, hogy a megismerés egyesít, az indulatok pedig — még ha ugyanarra irányulnak is — szétválasztanak. Az egyazon dologra való törekvés eredményezhet ugyan konfliktust, de ez nem szükségszerű. Még az anyagi javak esetében is elgondolható a legszorosabb kapcsolat a közös élvezetben, s a közös gyűlölet képes a legszilárdabban összekovácsolni az embereket. Teljesen dogmatikus jellegű tehát az észnek mint az individuumok közötti összhang alapjának kitüntetése. (Alább fogjuk taglalni azon indokokat, melyeket Spinoza e föltevés mellett előad.)

Abból a tételből, hogy az ész általi megismerés összhangot teremt a megismerő individuumok között, a spinozai társadalomtan fontos eredményeként következik, hogy a legtökéletesebb közösség az, amelyik a legtökéletesebb észtevékenységen, azaz Isten megismerésén és szeretetén alapul. Az istenmegismerést Spinoza elsősorban az intuitív észhez rendeli hozzá, és csak másodsorban a diszkurzív ratióhoz, ezért a megismerésen alapuló közösséget az "ész" kifejezés speciális értelmében "észközösségnek" nevezhetjük. Úgy tűnik azonban, hogy az amor Deibe lehorgonyzott közösség eszméje szigorúan véve nem korlátozható az emberek körére. A szubsztanciának a cogitatio attribútumával bíró moduszaként a megismerő intellektus (jóllehet testi organizmushoz és annak funkcióihoz kötve) Isten manifesztációja, minthogy minden véges létező korlátozott módon a szubsztancia végtelen potenciáját jeleníti meg. Minél szorosabban kapcsolódik a natura naturataként értett össztermészethez a test, melynek működésétől az intellektus függ, annál tökéletesebben ismer meg az intellektus, annál adekvátabban fogja föl a természet, illetve Isten egészét, annál több hatalmat nyer a szeretett egészben való részesedés által, s ez azt jelenti: annál jobban aktualizálódik benne Isten végtelen hatalma. Az amor Dei tehát valamennyi véges létező közösségének ész által fölfogott spekulatív eszméjére irányul. Miként az univerzum nagy egészében, úgy az emberek körében is az ész az egység szerve, míg a képzelet a dolgokat szétválasztottakként tünteti föl, s ezért éppúgy szemben áll az ésszel, mint az indulat az Isten iránti szeretettel. Ezért csakis a szabad, az ész vezetése alatt álló ember képes a más individuumokkal való észszerű lényegösszhang tudatában a tökéletes közösségre, az indulatoknak alávetett ember pedig nem képes erre. — Aligha lehet észre nem venni bizonyos hasonlóságot a közösség ezen koncepciója és a platonikus elgondolás között.<sup>2</sup>

Az eszközösség-koncepció alapjául szolgáló fogalmak: a belátás, a szabadság, az intellektuális szeretet. A tapasztalat azonban azt mutatja, hogy a legtöbben nem annyira a belátás, mint inkább a képzelet, nem annyira az Isten iránti szeretet, mint inkább a szenvedélyként értett szeretet és gyűlölet által irányíthatók. A legtöbben tehát nem szabadok, hanem a szenvedélyek szolgátságában vannak, s így nem lehetnek alkalmasak arra, hogy tagjává váljanak az imént jellemzett, az igaz barátsághoz hasonlítható társadalomnak. A filozófus nem zárkózott el e tapasztalat elől:

"Úgyhogy aki azt hiszi, hogy a sokaság vagy az államügyekkel foglalkozó ember rávehető arra, hogy csakis az ész előírása szerint éljen, az a költők aranykoráról vagy meséről álmodik." (Politikai tanulmány = TP, ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest 1980, I. 2. §, 20. o.)

Gyakran visszatér Spinozánál az a gondolat, hogy az ész vezetése alatt álló élet (ex ductu rationis vivere) határeset, és nem tekinthető általános magatartásnak:

"Ha tehát az emberi természet akként volna megalkotva, hogy az emberek csupán az ész útmutatása szerint élnének és semmi másra nem törekednének, akkor a természetjogot, amennyiben az emberi nem sajátjának tekintjük, csakis az ész hatalma szabná meg." (TP, II. 5. §, 21. o.)

Az emberi természet lényegi ésszerűségének föltevése hipotézisként, szinte hypothesis absurdaként jelenik meg itt: ha az ember lényegében ész által meghatározott lény lenne, akkor eszes belátásból viselkednék helyesen, keresné az embertársaival való közösséget, a társadalom céljainak megfelelően cselekednék, azaz a summum bonumra irányuló egyéni törekvésében mindazt megtenné, ami mások ugyanerre irányuló törekvésének sikert biztosít.

---

<sup>2</sup>A közösség spinozai és platonikus koncepciójának összefüggésére pl. G. Solari hívta föl a figyelmet: G. Solari: "La dottrina del contratto sociale in Spinoza", in: Studi storici di filosofia del diritto, Torino 1949, 137. o. Solari a következőképpen jellemzi az "Értekezés az értelem megjavításáról" című műben előfeltételezett közösségideált: "L'ideale di una comunità costituita di uomini che scorgono in Dio la ragione delle cose e ricostruiscono con processo deduttivo l'ordine divino in tutte le sue forme e gradazioni fu presente a Spinoza, la cui speculazione voleva essere conforto e guida degli erranti per attuare attraverso la scienza il regno della giustizia e dell'amore. Conoscenza vera e comunione di vita si identificano per Spinoza. Come le idee vere non sono mere finzioni e astrazioni mentali, ma hanno una realtà intrinseca, oggettiva, così la società di esseri che seguono la ragione non è un semplice aggregato, ma è una unità organica che si genera dall'amore, cioè dal vero comunicato e trasformato in vincolo di coesione sociale." (137. sk. o.)

Ellentétben az ösztönöktől függő értékekkel, az ésszel fölismert és megszeretett jóra irányuló törekvésnek nem szétválasztania kell az individuumokat, hanem a legszorosabban összekapcsolnia. Ennek megvalósulása esetén az észre alapozott társadalmat úgy foghatnánk föl, mint az össztermészet valamennyi létezője közösségének tükröződését. Ha azonban nem az egyes, az átlagból magasan kiemelkedő személyeket tekintjük, hanem a nagy tömeget — miként Spinoza teszi imént említett művében, valamint a Teológiai-politikai tanulmány (= IIP, ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest 1978) V. és XVI. részében (82, ill. 228 skk. o.) —, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a sokaság a szenvedélyek uralma alatt áll, s ezért nem rendelkezik az ész alapján álló társadalom létrehozásához szükséges föltételekkel.

Minden esetben fönnáll azonban az individuumok függősége az emberi közösségtől, amikor a fizikai lét fönn tartása, a létszükségletek munka általi előteremtése, illetve ennek technikai eszközök általi megkönnyítése stb. kikerőszakolja, hogy az egyes emberek alárendeljék magukat a társadalomnak, akár ésszerű alapzaton nyugszik az (vagy legalább célracionális eszköznek tekinthető az említett célok tekintetében), akár nem. Úgy tűnik, Spinoza nem tart lehetségesnek egy teljesen irracionális, úgyszólván természeti, azaz pusztá ösztönmagatartáson alapuló közösséget. A szenvedélyeknek alávetett, tehát elsődlegesen nem ésszerűen cselekvő individuumok közössége annyiban irracionális ugyan, hogy alapja nem lehet az eszközösség eszméjében megkövetelt ésszerű összhang, de a nem-szabad, azaz szenvedélyeknek alávetett individuumok közössége is csak akkor látszik lehetségesnek, ha tagjait az akarat bizonyos egysége fűzi össze. Az ésszerű társadalom esetében ez az egységes akarat az ész általi megismerésből támad, vagyis szabad akarat a "szabadság" spinozai értelmében. Ahol azonban az ész általi meghatározottság nincs meg, ott külső determinációval (azaz kényszerrel, illetve a kényszeralkalmazás fenyegetésével) kell a közösség bármely formájához szükséges akarategységet megteremteni. A kényszer alkalmazását szabályozó normák rendszerét jognak nevezzük, a kényszerjog segítségével létrehozott közösséget pedig államnak. Bár az állam a legtöbb ember irracionális természetének föltételezésén alapul, Spinoza szemében mégsem irracionális, mivel az önfenntartás céljára irányuló eszköz. Más szavakkal az állam a természetjog realizálásának eszköze, és ebben az értelemben ésszerű; habár az "ésszerűnek" itt magától értetődően nem ugyanaz az értelme, mint az eszközösség eszméjének összefüggésében. A következő szakaszban az "ész" kétféle fölfogásának eme különbségét fogjuk elemezni.

Mind az eszközösség, mind az állam alá van vetve a természeti jognak, de az első esetben a természetjognak kétségkívül más aspektusa érvényesül, mint a másodikban. Hasonlóképpen azt is mondhatjuk, hogy mind a szabad emberek ésszerű társadalma, mind a kényszerjogi állam a hasznosságelv elismerésén alapszik, de a "hasznosság" itt is mást és mást jelent a két esetben. Az állam tekintetében Spinoza abból a föltevésből indul ki, hogy a közösség fenn-tartása nem kevésbé érdeke a kormányzottaknak, mint a kormányzóknak, így mindenki érdekének egy közös célban való találkozása olyan egyesülyt teremt, amely az egész megőrzésének szempontjából hasznos. Az egyensúly alapja az általánosan kívánt haszon, illetve az általánosan föltételezett természet-jog, amit a filozófus így a jogi viszonyok minden pozitív szabályozása föl-tételének tekint. Az elmélet államfogalmának e legfőbb föltételét Spinoza a TIP-ben és az Etika IV. 37-ben a társadalmi szerződés fogalmi konstrukció-jának segítségével fejtette ki. E teória szerint a pozitív jogi normák föl-adata nem az, hogy a közösségi viszonyt megteremtsék, hanem inkább az, hogy biztosítsák. Minthogy a természetjog nem teszi lehetővé pozitív normák ma-teriális értelemben való levezetését, csak e normák kötelező erejének for-mális értelemben vett föltételét jelenti, Spinoza következetesen kitart a-mellett, hogy a törvények szankciók nélkül hatástalanok. Egyáltalán nem áll meg azonban a törvények kényszerrel fenyegető normaként való fölfogásánál, hanem kívánatosnak tartja, hogy az ama kellemetlen következményektől való félelmet, melyeket a törvénybe foglalt szankciók értelmében a törvénysértés maga után von, amennyire csak lehetséges, a törvényes normák respektálásá-ból származó haszon reménye váltsa föl. De az állam nevelési föladata még ennél is magasabb célra irányul: a normáknak alárendeltek a büntetés fé-lelme, illetve a jutalom reménye által motivált cselekvés szintjéről lehető-leg a pozitív törvények (a közösséget és az attól függő egyének fennmaradását szolgáló) funkciójának belátásából fakadó cselekvés szintjére kell emelni. Aki azért tartja tiszteletben a jogi normákat, mert nem csupán a konkrét törvényeknek, hanem magának a jognak a funkcióját is belátja, aki a jog funkciójának belátásából eredően olyan normákat is tiszteletben tart, ame-lyek szerinte in concreto alkalmatlanok a kívánt cél elérésére, az annyiban ugyan alterius juris marad, hogy nem önálló döntése, hanem az állami jog-rend értelmében cselekszik, egy más értelemben mégis szabad, mivel a tör-vényt nem kényszernormaként, hanem egy mindenki által elismerendő cél elé-résének eszközeként akceptálja. Ha minden különös törvény vonatkozásában nem tartható is fenn a célrationalitásként értett "ésszerűség" föltevése, az általában vett jogrend vonatkozásában Spinoza mégis védelmébe veszi azt.

Ezért jelentheti ki, hogy a szabad ember szabadabbá válik az államban, ahol a közösség akarata szerint él, mint az egyedülállóban, ahol csak önmagának engedelmeskedik. (Et, IV. 73.)

A "társadalom" (societas) fogalma mindenkor aszerint differenciálódik, hogy mi a minden közösség számára lényegi akarategység alapja. Ezt az alapot hol az amor Deiben, hol a jogrend funkciójának belátásában, hol a törvényhozó szankcionáló intézkedéseivel kapcsolatos félelemben és reményben találjuk meg. Spinoza azonban úgy véli, hogy a félelem és remény indulatában, valamint az individuumnak "hatalma" tökéletesebb realizációjaként értett szabadság-törekvésében egyaránt megnyilvánuló conatus sese conservandira való visszavezetéssel a szociális egység megalapozásának különböző formái közös nevezőre hozhatók.

Bár ezek az összefüggések általánosan ismertek, mégis meg kellett említenünk őket az alapproblémára koncentrálni, hogy lehetővé váljék az itt képviselendő tétel kellő pontosságú megfogalmazása. A spinozai társadalomkoncepció ezen előzetes jellemzésének kellett ugyanis világossá tennie, hogy a filozófus e két aspektus szintetizálására törekedett. A következőkben pedig azt próbáljuk bizonyítani, hogy Spinoza nem küzdhetette le társadalomelméletének immanens dualizmusát, vagyis nem sikerült — elvi okokból nem sikerülhetett — az a kísérlete, hogy az amor Dei által összekapcsolt, eszes individuumok közösségeként (mely az univerzum, a natura naturata valamennyi létezőjének közösségét tükrözi) fölfogott társadalom fogalmát az állami jogrendként értett társadalom fogalmával azonosítsa. Noha Spinoza megkívánja, hogy az eleinte egyértelműen korlátozóként fölfogott törvényeket a fokozatos racionalizálás eszközeiként alkalmazzák, hogy ezáltal a jog funkciójának belátása lassanként fölöslegessé tegye a kényszerintézkedéseket, a jog funkciójának belátásából származó "ész" mégis elvileg különböző marad attól az "ész"-től, mellyel Istent megismerjük és megszeretjük. Az első esetben a belátás fölöslegessé teszi ugyan a szankciók alkalmazását, de nem szüntetheti meg a törvények kényszerjogi jellegét. A második esetben az ésszerű belátás a jó és rossz megkülönböztetése által minden kényszernormát fölöslegesnek mutat. Amennyire igaz ezért, hogy az államnak a racionalizálás, vagyis az erkölcsössé-tevés célján kell munkálkodnia, éppannyira kétségtelen, hogy még a kényszeralkalmazásból fakadó törvénytiszteletet messzemenően az ésszerű belátással helyettesítő állam sem szűnik meg ezzel állam, azaz kényszerjogi rend lenni. Lehetséges ugyan, hogy — ideális esetben — sohasem kell kényszert alkalmazni, a kényszerrel való fenyegetés mégis elválaszthatatlan a törvény fogalmától. Az amor Dei intellectualis alapján álló

észközösség megvalósítása azonban nemcsak az államon belüli valamennyi öszszefüggés megadott értelemben való racionalizálását és valamennyi emberek közötti kapcsolat erkölcsössé-tételét jelentené, miként az Spinoza szeme előtt lebeg, hanem lényegében az állam meghaladását: az észközösség eszméjének megvalósítása a kényszerjog gyökeres megszüntetésével lenne egyértelmű.

Mielőtt az itt előzetesen csupán jelzett különbséget részletesen megvizsgálnánk, említést kell tennünk egy ennek a kérdésnek szentelt munkáról, amelyet nem mellőzhetünk, hiszen (ha részleteiben lényeges eltérésekkel is) előlegezni látszik az általunk képviselt tézist:

J. H. Carp "A közösségeszme a spinozizmusban" (in: Chronicon Spinozanum, III, den Haag 1923, 196--203. o.) című művében teljesen helyesen értelmezi a — miként ő nevezi — "mechanikus" és "metafizikai" állameszme dualizmusát Spinozánál. Elemzésében azonban értéktelennek, sőt veszélyesnek nevezi a reneszánsz szellemből származó és Spinoza által a IIP-ban, a IP-ban és az Et, IV. 37., Schol. 2-ben képviselt mechanikus nézetét, mivel véleménye szerint ez alkalmas arra, hogy föllazítsa, illetve föloldja a társadalmi szféra individuumok-fölötti kötelékeit. Ezzel szemben Carp helyesli az Etikában szerinte uralkodó organikus szövetség-gondolatot, amely a filozófust arra ösztönözte volna, hogy elutasítsa egy elsődlegesen félelemre és reményre alapozott közösség fogalmát. A mechanisztikus aspektus helyére az erősz-gondolat lép, amely — Platónától eltérően — Spinozánál nem transzcendens, hanem immanens megalapozottságú. Carp meglátása szerint Spinozánál az Erősz sokkal univerzálisabb gondolattá válik, mint Platónnál volt. A mechanikus és metafizikai közösségfölfogás viszonyának kérdését Carp mindenestre úgy válaszolja meg, hogy semmiképp sem ellentmondásról van szó, mivel a két jellegzetes fölfogás a szemléletmód, illetve a nézőpont különbségén alapul, vagyis egyáltalán nem azonos fogalmi síkon van, s így nem állhat ellentmondásban egymással. "A mechanikus szövetség-fölfogás az empirikus emberből indul ki. Politikájában Spinozának az volt a szándéka, hogy amennyire csak lehetséges, a tényleges gyakorlathoz tartsa magát, tehát szó sincs itt egy általános érvényű, ideális alapról."<sup>3</sup> "Az Etikában ellenben ideális megalapozással látja el Spinoza a szövetség-gondolatot, s ezzel megadja e gondolat jellegzetes spinozai veretét. A transzcendencia Civitas Deije itt az immanencia istenközösségével állítatik szembe."<sup>4</sup>

Spinoza államfogalmának carpi elemzése figyelemre méltó, mivel az értekezésünkben taglalandó dualizmus megállapításához vezet; épp ezért szükséges azonban kiemelni az ezen elmélet és az általunk képviselt fölfogás közötti legfontosabb különbségeket. Főleg két pontban nem érthetünk egyet Carppal: Először is nem ismerhetjük el, hogy Spinoza "metafizikai" államfölfogása az organizmus-gondolaton alapul — modellje talán inkább az azonos szellemű emberek baráti köre (sőt talán a szekta-közösség) volt. Csak nagyon határozatlan értelemben látszik indokoltnak e társadalom-koncepció vonatkozásában a platonikus erőszra utalni, mivel Spinozánál a speciálisan platonikus erősz — a H. Kelsen által<sup>5</sup> kifejtett értelemben — semmilyen

<sup>3</sup>J. H. Carp: "Der Gemeinschaftsgedanke im Spinozismus", in: Chronicon Spinozanum III., den Haag 1923, 202. sk. o.

<sup>4</sup>Uo. 203. o.

<sup>5</sup>H. Kelsen: "Die platonische Liebe", in: Aufsätze zur Ideologiekritik, szerk. E. Topitsch, Soziologische Texte 16, Neuwied 1964, 114--197. o.

szerepet sem játszik. Másodszor nem helyeselhető Spinoza empirikus és metafizikai szemléletmódjának éles szétválasztása. A filozófusnál nincs a teljes rendszer spekulatív előföltévéseitől független, tisztán empirikus szemléletmód, így az emberi természet realizisztikus szemléletmódját, illetve az erre vonatkozó közösség-fogalmat sem szabad a realitás metafizikai szemléletmódjától elválasztani, vagy különösen azzal szembeállítani. Noha ezáltal módszertanilag kizárható lenne az ellentmondások lehetősége, a két közösség-koncepció eltérése mégsem magyarázható pusztán a nézőpontok eltéréseként.

Ezen észrevételekkel azonban semmiképpen sem G. Solaris<sup>6</sup> Carp ellen irányuló kritikájához kívánunk csatlakozni. E kritika ugyanis a két közösség-koncepció imént említett eltéréseivel a spinozai állam-fogalom egységességének téziséét állítja szembe. Az elgondolás szerint a politikai és az etikai–metafizikai államfölfogás úgy viszonylik egymáshoz, mint ugyanazon dolog külső és belső oldala, illetve mint az egyazon szubsztancia attribútumaiként értett kiterjedés és gondolkodás. Értekezésünkben ezzel szemben azt a nézetet fogjuk képviselni, hogy Spinoza a két közösség-koncepció szintézisére törekedett ugyan, de pusztán külsődleges kapcsolatnál többet mégsem tudott létrehozni.

### III. A "TÁRSADALOM" (SOCIETAS) JELENTÉSE SPINOZA EGYES MŰVEIBEN

A Tractatus de Intellectus Emendationeban (= Int Em) csak futólagos utalások találhatók Spinoza közösség-fölfogására. Annyi bizonyos, hogy szemében a közösség a legfőbb jó elérésének, azaz a lélek és a természet egysége megismerésének eszköze ("annak az egységnek a megismerése, amely összekapcsolja a lelket az egész Természettel" — Tanulmány az értelem megjavításáról, ford. Szemere Samu, in: Ifjúkori művek, Akadémiai, Budapest 1981, 104. o.), amely megismerés az emberi nem lehető legnagyobb tökéletesedése, s ennélfogva érték. Anélkül, hogy ebben az összefüggésben bizonyítást alkalmazna, a filozófus kijelenti, hogy a legfőbb jó nem az izolált individuális természet tökéletesítésében áll, hanem "cum aliis individuis", azaz a közösség is a legfőbb jó megvalósításának eszközei közé tartozik:

"Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et ut multi mecum eam acquirant, conari; hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupiditas prorsus cum meo intellectu et cupiditate convenient; utque hoc fiat, necesse est tantum de Natura intelligere, quantum sufficit ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quam plurimi quam facillime et secure eo perveniant." (Spinoza Művei, Vloten-Land = Vl kiad., I. köt., 6. o. — "Ez tehát az a cél, amelyre törekszem, tudniillik, hogy ilyen természetre tegyek szert, s azon

<sup>6</sup>G. Solari, i. m. 152. o.



legyek, hogy velem együtt sokan tegyenek szert ilyen természetre. Azaz boldogságomhoz hozzátartozik az az igyekezet is, hogy sokan mások ugyanazt ismerjék meg, amit én, hogy értelmük és akaratuk teljesen egyezzen az én értelmemmel és akaratommal. Ehhez pedig az szükséges, hogy az ember megértse annyit a Természetről, amennyi elég ilyen természet elnyeréséhez. Azután oly társadalmat kell alkotni, amilyen kívánatos ahhoz, hogy minél többen, minél könnyebben és biztosabban eljussanak odáig." — Tanulmány az értelem megjavításáról, i. k. 104. o.)

Úgy tűnik, itt még nincs elkülönítve a közösség-fogalom főntebb említett két aspektusa. Államként értett empirikus közösségre enged következtetni egyrészt, hogy a társadalmat azonos szintre helyezi a legfőbb jó elérésének más eszközeivel, mint amilyen a morál, a nevelés, az orvostudomány és a technika. Másrészt azonban oly erőteljesen hangsúlyozza az összefüggést a társadalom és a summum bonum megismerés általi megvalósítása között, valamint az individuumok ésszerű összhangjának célját, hogy azt mondhatjuk, ha nem különbözteti is meg a pozitív államfogalom és az eszközösség értelmében vett "társadalmat", azért a megismerés-aspektus kerül az első helyre, vagyis az intellektus megjavítását mint a legfőbb jó elérésének legfontosabb eszközét Spinoza minden más eszköz fölé rendeli.<sup>7</sup>

A Rövid tanulmányban (Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand = KV) is csak melleleg tér ki a filozófus a társadalom kérdésére, az emberi és isteni törvények (vagy a természet törvényei) megkülönböztetése kapcsán. Az utóbbiakat semmiképpen sem lehet megsérteni, az előbbieket viszont át lehet hágni, ami azt jelenti, hogy imperatívusz-értelemben csakis ezek törvények, melyek nem-szükségszerű magatartást követelnek meg. E törvények mindenki javát biztosító eszközöknek számítanak, Spinoza szerint azonban nem eleve bizonyos, hogy az ember által ebben az értelemben célra vezetőnek tartott eszközök egyben az össztermészet javát is szolgálják. (KV, II. rész, XXIV, 5. §.) A szűkebb értelemben vett törvények persze — a törvényhozó tudtán kívül is — egybeeshetnek az Isten örök törvényeivel, anélkül, hogy az ember céljai valaha az össztermészet végső céljai lehetnének.

<sup>7</sup>Vö.: Int. Em.: "/.../ ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, et quam optime, intelligat." ("Mindenekelőtt azonban módszert kell kigondolni az értelem gyógyítására és, amennyire kezdetben lehet, megtisztítására, hogy a dolgokat szerencsésen, tévedés nélkül és a lehető legjobban megértse." — I. k. 104. o.)

A megismerő (azaz végeredményben Istent megismerő) ember kétféle, működési mód tekintetében különböző törvényt fedez föl magában: az első fajta, az embernek Istennek való (szükségszerű) egyesülése alapján nyugvó törvények szükségszerűek; a második fajta, az embernek más moduszokkal (Wijzen van de Natur) való közösségén alapuló törvények nem szükségszerűek, mivel az embertársainkkal való közösség sem szükségszerű: az egyes emberek elkülönülhetnek. (KV, II. rész, 8. §.) Mivel az Istennel való egyesülést már a Rövid tanulmányban is az eszes individuumok lényegösszhangjának alapjaként ismeri föl (KV, II. rész, XXVI., 8. §, in: Ifjúkori Művek, i. k., 91–92. o.), itt az észközösség és az embereknek mint a természet moduszainak közösségén alapuló, konvencionális törvények által jellemzett állam megkülönböztetésének első kezdeményéről beszélhetünk.

A Teológiai-politikai tanulmány lényegében már az Etika álláspontját föltételezi, de a mű más irányú céljai miatt Spinoza itt csak futólag érinti a rendszer metafizikai előföltételeit. A természeti törvények (mint Isten "törvényei") és az imperatívusz jellegű emberi törvények megkülönböztetése a TTP-ben sokkal világosabb, mint a KV-ban. A "ratio vivendi, quam homo sibi vel aliis ob aliquem finem praescribit"-ként ("olyan életelv, amelyet az ember valamilyen célból ír elő magának vagy másoknak", TTP, IV., i. k., 70. o.; vö. 71. o.) definiált, szűkebb értelemben vett törvényt — miként a Rövid tanulmányban — fölosztja isteni és emberi törvényre, s az utóbbit a következőképpen határozza meg: "Per humanam (scil. legem) intelligo rationem vivendi, quae ad tutandam vitam et rempublicam tantum inservit" ("Emberi törvényen értem azt az életelvet, amely csupán az élet és az állam biztosítását szolgálja"); ezzel szemben az isteni törvény Spinoza szerint csak a legfőbb jóra, azaz Isten megismerésére és szeretetére vonatkozik. (TTP, IV., i. k., 71. o.) Mivel az amor Dei nem csupán a spekulatív rendszer teoretikus lezárása, hanem az embernek etikai értelemben vett végső célja is, Spinoza szerint az ezen cél eléréséhez szükséges eszközt "Isten parancsolatának" nevezhetjük, hiszen amennyiben lelkünkben működik, mintegy maga Isten által "íratott elő" számunkra. Az e célra irányuló ratio vivendi ezért a filozófus "isteni törvénynek", illetve, pontosabban (ha paradox módon is), "természeti isteni törvénynek" nevezi. A summum bonum megvalósításának isteni törvényekként értelmezett eszközeivel hozza mármost Spinoza közvetlenül kapcsolatba az államot (éspedig a legjobb államot), miközben az itt érintett gondolatok kifejtését illetőleg az általános etikára utal. (TTP, IV., i. k., 72. o.)

Ha az isteni törvényt csak az tartja be, aki ismeri és szereti Istent, az azonban nem, aki büntetéstől félve, vagy (örömet ígérő) véges dolgok iránti szeretetből cselekszik a törvénynek megfelelően, akkor ebből az következik, hogy az állam — kényszerjogi helyzete miatt — egy, az istenitől különböző törvényen alapszik. Spinoza szerint azonban az állam annyiban a lex divinára vonatkozik, hogy a természetjog realizálásának szükséges eszköze, a természeti jog pedig (Spinoza jellegzetes fölfogása értelmében) a természet végtelen hatalmával függ össze, s így a természeti—istenti törvény lényeges aspektusát alkotja.

A IIP-ben Spinoza ezenkívül, az egyes embereknek a közösségtől és annak törvényeitől való függősége vonatkozásában, elemzi az individuális szabadság kérdését is. Az állami kényszerhatalom — A IIP-ben a társadalmi szerződés fogalmi konstrukciója segítségével ábrázolt — megteremtése a természetjog tökéletesebb realizálása eszközének, s ezért "ésszerűnek" számít. Bár, törvényes normáknak alávétettként, az egyes emberek semmiképpen sem szabadok a természeti állapot szabadsága értelmében, az államot Spinoza — kényszerjogi jellege ellenére — mégis a fölszabadítás eszközének tekinti, mivel szemében a "szabad" és az "ésszerű" ugyanaz, az államban pedig az állampolgárok életmódja "ésszerűbb", mint az állam előtti, vagy az államon kívüli állapotban élő embereké. Minél "ésszerűbbek" egy állam törvényei, azaz minél jobban megfelelnek az állam általános céljának, annál szabadabbak az egyes emberek, akik — a normák funkciójának belátásától indítatva — alávetik magukat e törvényeknek. Az állampolgár jogilag ugyan mindig alterius juris marad, az állam azonban megadja neki azt a lehetőséget, hogy etikai értelemben sui iuris váljék, mégpedig oly módon, ahogy a természeti állapotban lehetetlen lenne, ugyanis a második értelemben annál inkább sui iuris lesz, minél racionálisabb alapon hozza meg döntéseit.<sup>8</sup> Megszorításképpen meg kell azonban jegyeznünk, hogy bármennyire is belátáson alapul az állammal szembeni magatartása, az egyes ember még a legracionálisabb államban is csak relatíve sui iuris, a tökéletes szabadság voltaképpen a jog megszüntetését, azaz az állam meghaladását kívánná meg. Ameddig azonban az állam mint elvileg kényszerjogi jellegű közösség fennáll, az egyes ember még ott is alapvetően

<sup>8</sup>Vö.: A. Menzel: "Beiträge zur Geschichte der Staatslehre", in: Sitzungsber. der. Akad. der Wiss. in Wien, 210. köt., 1. Ért. (1929), III. rész: "Die Staatslehre Spinozas", XIV. f. (először "Homo sui juris" címen, in: Grünhuts Zeitschr. f. d. Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart, 32. köt., 77. sk. o.).

alterius juris marad, ahol kormányzók és kormányzottak ellentétét egy demokratikus alkotmány megszüntetni látszik:

"Non igitur ex eo, quod homo proprio consilio aliquid facit, illice concludendum, eum id ex suo, et non imperii jure agere; nam, quandoquidem tam cum ex amore obligatus, quam cum metu coactus ad malum evitandum, semper ex proprio consilio et decreto agit; vel imperium nullum esset, nec ullum jus in subditos, vel id necessario ad omnia se extendit, quibus effici potest, ut homines ipsi cedere deliberent; et consequenter quicquid subditus facit, quod mandatis summae potestatis respondet, sive id amore obligatus, sive metu coercitus, sive (quod quidem magis frequens) ex spe et metu simul, sive ex reverentia, quae passio est ex metu et admiratione composita, sive quacunque ratione ductus, ex jure imperii, non autem suo agit. Quod etiam hinc quam clarissime constat, quod obedientia non tam externam quam animi internam actionem respiciat; adeoque ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat, et consequitur, eum maximum tenere imperium, qui in subditorum animos regnat." ("Abból tehát, hogy valaki a saját belátása alapján tesz valamit, nem szabad mindjárt arra következtetni, hogy a saját, nem pedig az állam joga szerint cselekszik. Minthogy ugyanis az ember mindig a saját belátása és elhatározása alapján cselekszik, akár szeretet sarkallja, akár valamilyen bajtól való félelem kényszeríti erre, azért vagy nincs államhatalom és semmiféle jog az alattvalókkal szemben, vagy ez a hatalom szükségképp kiterjed mindenre, amivel elérheti azt, hogy az emberek a neki való engedelmességre határozzák el magukat. Következésképp bármit tesz az alattvaló, ami megfelel a legfőbb hatalom parancsainak, az államhatalom joga, nem pedig a saját joga szerint cselekszik, akár szeretet ösztönzi, akár félelem kényszeríti, akár (s ez nagyon gyakori) remény és félelem egyszerre hajtják, akár tisztelet, e félelemből és csodálatból összetett szenvedély vezeti, vagy bármilyen más ok. Kitűnik ez a lehető legvilágosabban már abból is, hogy az engedelmesség nem annyira a külső cselekvésre, mint inkább a lélek belső cselekvésére vonatkozik. Ezért az áll leginkább másnak a hatalma alatt, aki elhatározza, hogy egész lélekkel egy más ember parancsainak engedelmeskedik, s következésképp annak van a legnagyobb hatalma, aki az alattvalók lelken uralkodik." — JTP, XVII., i. k., 245. o.)

Ha tehát a törvénytisztelet — bármely motívumból ered is — csak viszonylagosan képes szabaddá tenni az embert, akkor ebből következik, hogy az Isten megismerésében és szeretetében álló teljes, nem csupán relatív fölszabadítás nem tartozik az állam lehetőségei közé.

Az egyeseknek az általános akarattól (*communis consensus*) való függőségét könnyebb a szabadság egy formájává átértelmezni, ha csak a demokratikus államformát vesszük tekintetbe, s ezt a kormányzók és kormányzottak azonos-ságával jellemezzük. (Vö. IIP, XX., i. k., 298–299. o.) A demokráciát illetően Spinoza a következő megállapításhoz jut el:

"/.../ quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis autoritate exequatur, hinc sequitur, eandem in societate, cujus imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciantur, nullum locum habere, et, sive in tali societate leges augeantur vel minuantur, populum nihilominus aequè liberum manere, quia non ex autoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit." (".../ minthogy az engedelmesség abban van, hogy az ember pusztán a parancsolónak tekintélyéből kifolyólag teljesíti a parancsot, ebből következik, hogy az olyan társadalomban, ahol az uralom valamennyinek a kezében van, és a törvényeket a közös megegyezés szentesíti, nincs helye az engedelmességnek, s akár növelik, akár csökkentik a törvényeket az egész társadalomban, a nép egyformán szabad marad, mivel nem másnak a tekintélye, hanem a saját megegyezése alapján cselekszik." — IIP, V., i. k., 88. o.)

Az az állítás, hogy a nép a demokráciában szabad lesz, kétségtelenül ezen államforma előfeltételezett fogalmából fakadó konklúzió, s így nem lép túl az elmélet fogalmi előfeltevéssein. Ezen értelemben azonban az állítás csak a "populus" kifejezés speciális értelmében vett népre alkalmazható, s nem érvényes abban az esetben, ha az "omnes" kollektív jelentése helyébe disztributív jelentés lép, azaz nem állítható, hogy minden egyes ember szabad lesz. Az egyes ember még egy demokráciában is a hatalomtól (*imperium*) és az erőttől (*vis*) függ, mivel az emberek többségének irracionális természete nélkülözhetetlenné teszi a pozitív törvényeket. (IIP, V., i. k., 87. o.) Az egyes embereknek államtól és törvénytől való függetlenségét ebben a vonatkozásban csak hypothesis absurdaként, irreális fikcióként ismeri el a filozófus:

"Jam si homines a Natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera Ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absoluta sufficeret, homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro et liberali animo id, quod vere utile est, agerent." ("Ha mármost az emberek természettől fogva úgy volnának megalkotva, hogy csakis azt kívánják, amit az igaz ész javasol, akkor a társadalomnak bizonyára semmiféle törvényre nem volna szüksége, hanem teljesen elegendő volna az embereket az

igaz erkölcsi törvényekre tanítani, hogy önként, teljes és szabad elhatározásból cselekedjék azt, ami valóban hasznos." — IIP, V., i. k., 87. o.)

A nagy tömeg tekintetében Spinoza fönntartja azt a nézetet, hogy az átlagemberek irracionális természete nem engedi meghatározóvá válni a valódi haszon fölismerését. Amikor tehát az Etikában egy észre alapozott közösség lehetőségéről beszél, csak egy kis csoportról lehet szó, amely (hasonlatosan valamely szektához) az állami közösségnek az esztelen tömeg számára teremtett kényszernormái között valósítja meg az ésszerű, normákra nem szoruló közösség-elvet, s eközben a pozitív jogrendnek — bár tiszteletben tartja azt — az ésszerű közösség szempontjából jelentőséget nem tulajdonít.

A IIP megfogalmazásának idején lényegében már fölvázolt Etikában fejti ki Spinoza részletesen, és világosan metafizikája általános alapelveihez kapcsolódva, a megismerő és Istent szerető emberek intellektuális közösségének elméletét. A társadalom eszméjét az össztermészet szubsztanciális egységére vonatkoztatja, míg egységét a teljes valóság egységének szeretetteljes megismerésére alapozza. Az intellektuális istenszereteten alapuló közösség és az állam kényszerjogi rendje között, mégis, át nem hidalt és át nem hidalhatóan tűnő szakadék tátong Spinoza főművében is.<sup>9</sup> A későbbiekben részletesen elemezzük az Etikát, ezért most megelégedhetünk e néhány előzetes utalással.

A Tractatus Politicusban (TP) Spinoza már csak "állam"-ról ("civitas") beszél, melyet "egy szuverén szövetség egész teste"-ként határoz meg. (TP, III., 1. §.) Miként már a IIP-ben is, azonosítja a "Jus imperii seu summorum potestatum"-ot a természetjoggal, mely nem az egyesek, hanem a közös szellem által vezetett tömeg hatalma által meghatározottként jelenik meg. (IIP, III., 2. §.) Jog és hatalom azonosságának alapján az államhatalom joga a sokaságnak az "animorum unio"-ban (TP, III., 7. §) álló hatalma szerint határozódik meg. Minthogy az állami rend nem szünteti meg a természetjogot (mint ismeretes Spinoza ebben a fölismerésben látja a saját államelmélete és a hobbesi közötti döntő különbséget — vö. 50. számú levél Jaring Jelles-hez, 1674. VI. 2., in: PT és Levelezés, i. k., 255. o.), az indivi-

<sup>9</sup>Azon elgondolások ellentétét, hogy az állam ésszerű belátáson nyugszik, illetve tisztán indulati alapon keletkezőnek kell tekinteni, Tönnies kapcsolatba hozza Spinoza saját intellektualizmusának és Hobbestól átvett voluntarizmusának ellentétével, s úgy gondolja, hogy az utóbbi a már jórészt kidolgozott rendszerrel szemben nem juthatott érvényre. Vö. F. Tönnies: "Studien zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza", in: Vierteljahrschr. f. wiss. Philosophie VII. köt. (1883), különösen 344 skk. o.

duumnak az államhatalomhoz való viszonya teljesen természetjogi viszony: az államban ugyanúgy, mint a természeti állapotban, az egyes emberek magatartását a félelem és a remény motiválja, amennyiben mindenki a számára hasznosnak tűnőre törekszik. A status civilisben azonban — ellentétben a természeti állapottal — mindenki ugyanattól fél, és a biztonság érdekében mindenki egy általános vivendi ratiot követ. (IP, III., 3. §.) Mivel a szuverén állam joga (mely hatalmával azonos) röviden szólva azon nyugszik, hogy mindenkét az állam szelleme (imperii mens) vezérel, Spinoza szerint e joghoz hozzátartozik a jogosságnak és jogtalanságnak, jónak és rossznak, továbbá az államhoz tartozók magatartásának egészében vagy egyes esetekben való megítélése. A hatalomnak tehát kizárólagos joga a törvények kibocsátása, értelmezése és alkalmazása, a háborúról és békéről való döntés, illetve a szükséges védelmi intézkedések foganatosítása, az adminisztráció fenntartása, nem is szólva a más államokkal fenntartott kapcsolatok szabályozásáról. (IP, IV., 1–3. §.)

Az állampolgár tehát szükségszerűen alterius juris, mivel mindenki csak annyiban sui juris, amennyiben van hatalma ellenszegülni, illetve tetteiről önállóan dönteni. (IP, II., 9. §.) A IP-ben Spinoza határozottan erősebben hangsúlyozza az egyes embereknek az államhatalomtól való függőségét, mint korábbi műveiben. (Vö. IP, II., 16. §; III., 2. §; III., 5. §.)<sup>10</sup> A sui juris mivolt metafizikai fogalma azonban csak alkalmilag kerül szembe az állami joggal anélkül, hogy a filozófus a közösség fogalma tekintetében következtetéseket vonna le ebből. Megállapítja ugyan, hogy az ember hatalmát (humana potentia) nem annyira a fizikai, mint inkább a szellemi erők határozzák meg, s így a legértelmesebbek lesznek a leginkább sui jurisok (IP, II., 11. §), a IP-ben azonban már mégsem található meg a szabad emberek közösségének fogalma. Jóllehet nem tagadja meg egy észből származó közösség ideálját, de a messzi távolba helyezi — A. Menzel ezért joggal állapíthatta meg: "/Spinoza/ nem utópiát kíván írni, hanem az emberi természetből akarja levezetni a politikát. Ez azonban nem akadályozza meg abban, hogy a távoli jövőre nézve tekintetbe vegye szabad emberek közösségét, mint a társadalmi fejlődés végcélját."<sup>11</sup>

<sup>10</sup>A IP-ben és a filozófus korábbi műveiben elfoglalt álláspontok különbségeiről lásd A. Menzel: "Wandlungen in der Staatslehre Spinozas", in: Festschrift für J. Unger, Stuttgart 1898; különösen 54–58. o.

<sup>11</sup>A. Menzel: "Beiträge zur Gesch. der Staatslehre", i. k., 313. o.

A sui juris mivolt ésszerűségként való meghatározása az individuumról átvihető az államra: miként sui juris az esztét helyesen használó egyes ember, akként az állam is akkor számít sui juris-nak, ha észre alapozott és ésszerűen irányított:

"Nam Civitatis Jus potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur. At haec animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi Civitas id ipsum maxime intendat, quod sana Ratio omnibus hominibus utile esse docet." ("Mert az állam jogát annak a sokaságnak hatalma határozza meg, amelyet mintegy egyazon szellem vezet. De a lelkeknek ezt az egységét csak akkor lehet megérteni, ha az állam arra törekszik főképp, amit a józan ész minden emberre nézve hasznosnak mond." — IP, III., 7. §, i. k., 30–31. o.)

Az individuumnak és az államnak a sui juris jelleg alapján való megközelítési és a politikai észnek az individuális ésszel való párhuzamba állítási kísérlete ellenére, fennmaradnak bizonyos nehézségek. Ha ugyanis a lehető legnagyobb szabadságra törekedni ésszerű, az állami kötelék pedig szükségképpen a szabadság korlátozását jelenti, akkor ebből arra lehetne következtetni, hogy az állam észellenes intézmény. (IP, III., 6. §.) Ezzel az ellentétessel Spinoza azt szegezi szembe, hogy az állam — tekintettel az emberek irracionális természetére — a béke biztosításának szükséges eszköze, s mint-hogy az állam föltételezi az individuumok közvetlen önjogúságának föladását, az állami rendnek történi alárendelés nem lehet ésszerűtlen; "atque adeo, quo homo Ratione magis ducitur, hoc est /.../ quo magis liber est, eo constantius Civitatis jura servabit, et summae potestatis, cujus subditus est, mandata exequetur" ("minél inkább az ész vezetése alatt áll az ember, azaz /.../ minél szabadabb, annál állhatatosabban fogja megtartani az állam törvényeit s végrehajtani ama legfőbb hatalom parancsait, amelynek alattvalója" — IP, III., 6. §, i. k., 30. o.).

Az egyes ember tehát az államban alterius juris és sui juris, nem-szabad és szabad: az előbbi a szó jogi, az utóbbi a szó etikai, illetve metafizikai értelmében. Azonnal megszűnik minden homályosság, ha megfelelően tekintetbe vesszük a "szabadság" kifejezésben rejlő kétértelműséget. Ahhoz azonban, hogy az elmélet valamennyi bonyoldalmát kibogozzuk, ki kell mutatnunk az "ész", "jog", "törvény" s mindenekelőtt a "közösség" fogalmának kétértelműségét. A következőkben erre teszünk kísérletet. A "szabadság" és "ész" kétértelműsége világosan kitűnik a IP-ből, a "társadalom"-é azonban nem, mert ezen utolsó művében Spinoza mellőzi az eszközközösség fogalmát. Valószínűtlen, hogy teljesen föladta volna e fogalmat, illetve ez következetlenség lenne részéről, hiszen a IP-ben továbbra is fönntartja az Isten irán-



ti intellektuális szeretet alapján álló társadalom koncepciójának előfeltételét alkotó "ész" és "szabadság" fogalmak metafizikai jelentését. Ezek szerint a metafizikai értelemben vett szabadságnak, azaz az ember intellektuális potenciája (melynek legfőbb aktualizálása Isten megismerése) realizálásának a IP-ben sincs közvetlenül semmi köze az államhoz, amint azt a filozófus explicite ki is mondja:

"Mens /.../ quatenus Ratione utitur, non summarum potestatum, sed sui juris est /.../ Atque adeo vera Dei cognitio et amor nullius imperio subijci potest, ut nec erga proximum charitas." ("A szellem /.../, amennyiben az észet használja, nem a legfőbb hatalmaknak, hanem önmagának joga alatt áll /.../ Ezért Isten igaz megismerése és szeretete nem vethető alá senki uralmának, s éppígy a felebarát iránti szeretet sem." — IP, III., 10. §, i. k., 32. o.)

Az Isten iránti szereteten alapuló felebaráti szeretet eszméjében — még ha oly futólagos is a reá való utalás — ismét fölfedezzük egy észen alapuló közösség koncepcióját, mely ennél fogva elvileg különbözik a civitasról a IP-ben kifejtett elmélet álláspontjától.

#### IV. TERMÉSZETJOG, ÉSZ ÉS TÖRVÉNY A TÁRSADALOM (SOCIETAS) FOGALMÁVAL ÖSSZEFÜGGÉSBEN

##### 1. Természetjog

A természetjognak, magának Istennek a hatalmával azonosított, s a természet dolgainak létezését és működését lehetővé tevő erőként definiált fogalma (IP, II., 3. §), általánossága révén, lehetővé teszi a társadalom mint eszközösség és mint állam különböző koncepcióinak megközelítését, mivel Spinozánál mindkettő az általános természeti jog megvalósításának eszközeként van ábrázolva. Következésképpen állam és eszközösség elérni kívánt azonosítása előfeltételezi, hogy a "természetjog" kifejezés mindkét esetben egyazon értelemben szerepel. Jóllehet Spinoza igyekszik egységesnek föltüntetni a természetjog fogalmát, mégis meg kell mutatnunk, hogy nem illeti meg e fogalmat nála az egyértelműség.

Spinoza azáltal, hogy a természetjogot a természettörvényekkel, illetve a teljes természet hatalmával azonosítja, és kijelenti, hogy mindenkinek természetes joga van saját természetének törvényei szerint cselekedni, megengedhetetlenül kitérít a "jog" jelentését. A "jog"-nak ugyanis mindig "törvény"-re kell vonatkoznia, de a természet-"törvények" nem normák, hanem

— mint a filozófus maga mondja — "szabályok, melyek szerint minden történik". (IP, II., 4. §.) A jogfogalom eme kibővítése által azonban lehetővé válik, hogy az embernek "jog"-ot vindikáljunk minden, "természete" szerinti cselekvésre vagy magatartásra, legyen bár e természet racionálisan vagy irracionálisan determinált.

"Est enim homo, sive sapiens sive ignarus sit, Naturae pars, et id omne, ex quo unusquisque ad agendum determinatur, ad Naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per naturam hujus aut illius hominis definiri potest. Nihil namque homo, seu Ratione seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas Naturae, hoc est /.../ ex Naturae Jure." ("Az ember ugyanis, akár bölcs, akár tudatlan, a természet egy része, s mindazt, ami az egyes embert cselekvésre készíti, a természet hatalmához kell számítani, amennyiben ezt tudniillik ennek vagy annak az embernek természete hátróthatja meg. Mert az ember, akár az ész, akár csupán a kívánságok vezetik őt, csakis a természet törvényei és szabályai szerint, azaz /.../ a természetes jogánál fogva cselekszik." — IP, II., 5. §, i. k., 21–22. o.)

Amennyiben azonban lehetetlen másként cselekedni, mint a természettörvényeknek, illetve természetjognak megfelelően, akkor a természetes "jog" hipotézise teljesen üres; az E. Topitsch által kialakított értelemben: "üres formula".<sup>12</sup>

Ha a természeti jog általános fogalma üres, akkor magától megszűnik az e fogalom egységességére irányuló kérdés, illetve a kérdést a természetjog absztrakt fogalma helyett a megvalósítását szolgáló eszközökre kell vonatkoztatni, amelyek megadása által a természetjog fogalma már konkretizálódik.

Az önfenntartás természeti jogát megvalósító eszköz Spinozánál elsősorban az állam. Egy állam előtti vagy államon kívüli állapotban nincsenek általánosan kötelező jogi normák, hanem minden egyes ember maga dönti el, milyen eszközöket alkalmaz létfenntartása és létbiztonsága érdekében. Egy ilyen állapot képzetéből kiindulva jut el a filozófus ahhoz a fölismeréshez, hogy az individuális természetjog pusztán eszme; ahhoz, hogy a természeti jog realizálható legyen, jogrendet, azaz államot kellene teremteni, amely pozitív törvények által biztosítja mindenki létét:

"/.../ concludimus, Jus Naturae, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia, qui simul terras, quas habitare et colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vique omnem re-

<sup>12</sup>Vö. E. Topitsch: "Über Leerformeln", in: Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft, Wien 1960.

pellere, et ex communi omnium sententia vivere possunt" (".../ arra a következtetésre jutunk, hogy a természetjogról mint az emberi nem sajátjáról tulajdonképpen csak akkor lehet szó, ha az embereknek közös jogaik vannak, ha biztosítani tudják maguknak a földet, amelyen laknak és amelyet megművelnek, ha tudnak védekezni és el tudnak hárítani minden erőszakot, s valamennyinek közös akarata szerint tudnak élni" — IP, II., 15. §, i. k., 25. o.)

Mint fentebb már jeleztük, Spinoza az államhatalmat akarat-egységként fogja föl, úgyhogy az állam hatalma (tehát joga) valamennyi individuum együttesen vett hatalmának (illetve természeti jogának) megfelelően szabatik ki. A filozófus először — nyilván Hobbes hatására — az akarategységet az individuumok eredendő természetes joga átruházásának föltevésével, azaz a társadalmi szerződés hipotézisével próbálta magyarázni, bár szerinte e szerződést nem a természetjog föladásaként kell érteni, hanem a szerződést magát is természetjogi nézőpontból kell megítélni. Ezért, mint minden természetjogi viszonyt, a társadalmi szerződést is a hasznosság mércéjével kell mérni, a hasznosság fogalmának pedig minden individuum azon törekvése szolgál alapul, hogy létét fönntartsa, s a maga lényegének sajátos potenciáját a lehető legtökéletesebben aktualizálja. — A IP-ben már csak alkalmoszerű, futólagos utalások találhatók az állam szerződészerű fölfogására.<sup>13</sup> Spinoza lemondott a "társadalmi szerződés allegóriájának" (Droetto) további alkalmazásáról, mégpedig föltehetőleg azért, mert belátta, hogy a hobbesi államelmélet másféle előföltevések alapján fejti ki azt abban a formában, amelyben ő megismerte, s ezért rendszerében — annak a hobbesitól eltérő módszertani alapjai miatt — e hipotézis mindenképpen idegen test maradna. Ugyanakkor azt is fölismerhette, hogy egyáltalán nincs szüksége a szerződés-elméletre (amely nem annyira az államhatalom magyarázatát, mint inkább igazolását szolgálja), mivel a természetjog-elmélet metafizikai előföltevései az állami autoritásnak egy semmi utólagos megerősítésre nem szoruló igazolást adnak. Ezen előföltevések ugyanis az államhatalomnak a messzemenően korlátozatlan uralom gyakorlására való jogát az állam hatalmára alapozzák, e hatalmat pedig közvetlenül ugyan a közös szellem által vezetett tömeg hatalmával azonosítják, közvetve azonban a szubsztancia végtelen hatalmának kifejeződéséként tüntetik föl. A szerződés-hipotézis segítségével való magyarázattól

<sup>13</sup>Vö. a IP, II. rész 13. és 15. §-ával, itt találja meg A. Droetto a "L'eco del pactum"-ot; A. Droetto: Trattato Politico, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino, V. köt., Torino 1950, 173. o.; lásd a IP IV. rész 6. §-át és Droetto erre vonatkozó megjegyzéseit is: i. m. 206. sk. o.

függetlenül az államhatalom döntő momentumának a pozitív törvények betartását kikényszerítő tényleges hatalom látszik, s e kikényszerítésre az államnak ugyancsak teljes természetes "joga" van. Az állami rend tehát elvileg kényszerrend, s ennél fogva egy állam pontosan addig létezik, ameddig az uralmat ténylegesen gyakorolja. A jog és a hatalom azonosítása, azaz a spinozai értelemben vett természetjog-elmélet azonban nemcsak igazolja, hanem egyben korlátozza is a hatalomgyakorlást: határai pontosan egybeesnek a normák kikényszeríthetőségének hatáiraival. Az állami kikényszerítő erő hatókörének ezen korlátozottságából Spinoza bizonyos szubjektív szabadságjogot vezet le, s ezáltal az emberi jogok elméletének egyik korai előfutárává válik.

Az államhatalomnak elvileg alá nem vetett szférához tartozik mindeneke-lőtt a gondolkodás, amennyiben valami szubjektívként értjük, mely nem nyilvánul meg objektíve külső cselekedetekben (melyek szükségképp társadalmi jelentőségűek, s ezért törvényes állami szabályozás alá esnek), s ide tartozik még a vallás is, mint szubjektív meggyőződés. A vallás ilyen értelemben nincs intézményekhez vagy bizonyíthatatlan dogmákhoz kötve, hanem lényegében az Isten iránti szeretetben, s az ebből közvetlenül eredő etikai konzekvenciákban áll. Minthogy az Isten megismerése és szeretete az ember sajátos potenciája aktualizálásának legmagasabb rendű formájának számít, mint az önmegvalósítás egyik formáját ezt is a természeti jogra, a saját természetnek megfelelő viselkedés törvényére kell vonatkoztatni. Ugyanis, mint ismeretes, Spinoza szerint az erény (virtus) egyedüli fundamentuma a conatus sese conservandi (lásd pl. Et, IV. 22., Corr.), az "erény" pedig nem más, mint "ex ductu Rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) idque ex fundamento proprium utile quaerendi" ("önnön hasznunk keresésének az alapján az ész vezetése mellett cselekedni, élni s lételünket fenntartani (e három ugyanegyét jelent)" — Et, IV. 24.) Minthogy az ésszerű conatus nem más, mint megismerés (Et, IV. 26.), a spinozai filozófia ismert metafizikai előfeltevéseinek alapján az következik, hogy az Isten-megismerés a legfőbb szellemi "erény" (Et, IV. 28.), ennél fogva a természetjog tökéletes megvalósítása. A jus naturae ezen jelentését elfedi ugyan az általános definíció, mely szerint minden létezőnek természetes "joga" van természetének törvényei szerint cselekedni — "Rationis essentia nihil aliud est quam Mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit" ("az ész lényege nem más, mint lelkünk, amennyiben világosan és határozottan megért" — Et, IV. 26., Biz.) —, annyiban azonban különbözik a jus naturaenak az államfogalom konstrukciójának alapjául szolgáló fogalmától, hogy míg ez utóbbinál az állam a természeti jog megvalósítása conditio sine qua nonjának látszik, addig

az előbbinél semmi hasonló eszköztől nem beszélhetünk, melyre a szellemi potencia realizálásához szükség lenne. A jus naturaenak tehát egy, az elsőtől elvileg különböző jelentése van előttünk, mivel ez a "jog" már a szellem önmegvalósítására látszik vonatkozni, s nemcsak nem szorul állami jogrendre, mint szükséges eszközre, de a jogrendtől alapvetően független. A tiszta megismerésben (melyben a lélek önmaga eredetéhez próbál visszatalálni) való önmegvalósítás ezen természeti joga nem előfeltételez jogot és közösséget, hanem egy célt jelent — Isten megismerését és szeretetét —, amelynek révén megalapozódik minden e célra törekvő ember közössége; pontosabban: az Istent szeretők és ismerők összhangja maga a jogtól és törvénytől független, szabad emberek intellektuális közössége.

## 2. Ész

"Ésszerű"-nek elsősorban azt nevezzük, ami alkalmas a conatus sese conservandi realizálására, azaz azt az eszközt, melyre a természetjog megvalósításához szükség van. Ebben az értelemben Spinoza szerint az állami jogrend "ésszerű".

"Ésszerű" azután Isten megismerése és szeretete, valamint az ebből folyó gyakorlati következmények, amilyen mindenekelőtt a megismerésben való összhangra alapozott közösség.

Mivel az "ész" különböző jelentései összefüggenek a "társadalom" (societas) különböző jelentéseivel, az "ész" jelentésének elemzése lényegesen hozzájárul a közösség-fogalom tisztázásához, amelynek ezt az értekezést szenteltük.

Ha az államot nevezzük "ésszerű"-nek, akkor ezt elsősorban célracionálisként kell érteni, azaz az állami berendezkedés ésszerű, ha alkalmas az állam lényeges céljainak megvalósítására, vagyis az állam fennállásának, az állami intézményrendszer lehető legjobb működésének és az állampolgárok képességei lehető legteljesebb kibontakoztatásának biztosítására. Az állam ezen célja azonban a természeti jog általános fogalma alá tartozik, s miként ez differenciálódik megvalósításának eszközei szerint, úgy differenciálódik az ésszerűség fogalma is. Egyrészt a természeti jog érvényesítése minden további nélkül ésszerűnek számít, amint pl. a következő mondatból kiviláglik:

"Cum Ratio nihil contra Naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur." ("Minthogy az

ész semmi olyat nem követel, ami a természet ellen való, követeli tehát, hogy mindenki szeresse önmagát, keresse a maga hasznát, igaz hasznát, kívánja mindazt, ami az embert valójában nagyobb tökéletességre viszi, s egyáltalán, hogy mindenki, amennyire rajta áll, a maga létét fenntartani törekedjék." — Et, IV. 18., Schol.)

Másrészt viszont az "ésszerű" predikátumot alkalmazza Spinoza a természetjog korlátlan alkalmazásáról való lemondásra is, mégpedig épp azzal a megokolással, hogy az ész semmi olyat nem tanít, ami ne egyezne meg a természettel:

"/.../ quoniam Ratio nihil contra Naturam docet, non potest ergo sana Ratio dictare, ut unusquisque sui juris maneatur, quamdiu homines affectibus sunt obnoxii" (".../ az ész nem tanít semmi természetellenest, azért ameddig az emberek indulatoknak vannak alávetve, a józan ész nem is parancsolhatja meg, hogy mindenki maradjon meg önrendelkezési jogában" — IP, III., 6. §, i. k., 30. o.).

Jóllehet Spinoza tagadja, hogy a természetjog lényegesen differenciálódnék érvényesítésének racionális vagy irracionális formái szerint (IP, II. 5. §), elmélete mégis implikálja a megvalósítás adekvátabb és kevésbé adekvát eszközei közötti megkülönböztetést. A legkevésbé az önfenntartásnak a természeti állapotra jellemző eszközei adekvátak, az állam kényszerjogi jellegű eszközei ellenben annál adekvátabbak, minél inkább a jogrend funkciójának belátása lép a szankcióktól való félelmen alapuló törvénytisztelet helyébe. Ennek megfelelően az az állam a leghatalmasabb, s jogát leginkább az érvényesítheti, amely az "észre" (azaz az állami jogrend célracionális jellegének belátására) van alapozva, és ésszerűen van irányítva. (IP, III., 7. §.)

Ugyancsak az "ész" főadata a természetjog megvalósítására szolgáló eszközök differenciálása, s ezzel fölvetődik az adekvát és inadekvát eszközök megkülönböztetési kritériumára vonatkozó kérdés. A létfenntartás (mint természetjogi cél) biztosításának tartóssága a felszínes kritérium — az állam azért számít a természeti állapotnál célszerűbbnek, mert benne jobban és tartósabban garantálhatóan látszik az egyes emberek létbiztonsága, mint a status naturalisban. Az alapul szolgáló fogalmak metafizikai értelmezéséből viszont az adekvátság mércéjeként egy lény potenciájának aktualizáltsági fokát adódik, azaz a conatus sese conservandi megvalósítása adekvátabb vagy kevésbé adekvát eszközei differenciálásának kritériuma az általuk elérhető tökéletességi fok. Mivel — szemben azzal a látszólag tisztán teoretikus formával, amelyben Spinozánál kifejtésre kerül — a tökéletességi fokozatok képzetével értékelő föltevések kapcsolódnak össze, az önfenntartás, illetve

önmegvalósítás "ésszerűbb" és "kevésbé ésszerű" eszközeinek differenciálását végeredményben értékelő differenciálásnak kell neveznünk.<sup>14</sup>

Míg az államot a célracionális cél-eszköz kalkuláció értelmében nevezzük "ésszerűnek", a korábbiakban ész-közösségnek nevezett közösség az "ész" egy ettől elvileg különböző fogalmán alapszik. Ez a fogalom már nem az eszköz és cél összekapcsolásának aktusaként van definiálva, hanem az ismerettárgy közvetlen, azaz nem-diszkurzív megragadásaként. Ezt a különbséget kell mindezekelőtt pontosabban meghatározni.

A kapcsolatfölfogó ész (ratio) Spinoza úgy jellemzi, mint tiszta és világos, tehát a szemléleti képzettől (imaginatio) különböző, s ezért kétségtelenül bizonyos, de közvetett, azaz diszkurzív megismerést. Standard példája e megismerési módra a középáramyos kiszámítása az arányosság általános fogalma, illetve a belőle levezetett matematikai szabályok segítségével. (Vö. KV, II. 1., 2. §; Int. Em., i. k., 107. o.; Et., II. 40., II. Schol.)

Kétségtelenül a ratio most említett fogalmához tartozik a matematikában oly fontos indirekt bizonyítás is. Ezért tehát, ha Spinoza az állam szükségességét egy reductio ad absurdum segítségével próbálja bizonyítani, akkor el kell fogadnunk, hogy az államfogalom megalapozása — a kifejezés itt gondolt értelmében — "ésszerű". Spinoza érvelésének indirekt bizonyítási formája különösen jól látható az Et., IV. 37. Scholium-ában, ahol a következő gondolatmenetet fejti ki: A status naturalist jellemző föltételekből, azaz egy pozitív jogrend hiányának hipotéziséből következik, hogy ameddig az individuumok a természeti állapot primitív önjogúsága értelmében sui jurisok maradnak, addig ösztönöktől függő ellentéteknek kell közöttük lenniük, ami ellentmondásban áll azzal a ténnyel, hogy mindenki többszörösen rá van utal-

<sup>14</sup>Vö. A. Guzzo: Il pensiero di Spinoza, 2. kiad., Torino 1964 (Edizioni di Filosofia), 160 skk. o. Guzzo a lehető legvilágosabban szögezi le: "/.../ credo non possa non sembrarci un equivoco il tentativo spinoziano di fondare la condotta razionale dell'uomo sul fondamento della ricerca del proprio utile. Sembra che lo Spinoza giochi sul concetto di utile, che intende in due diverse maniere. L'intende come puro utile — cioè come quello che ciascuno giudica a sé utile, segue egli l'immaginazione confusa o la chiara ragione — dalla prop. XIX alla prop. XXII /Et. IV./; l'intende invece come quello speciale utile che la ragione sa con certezza essere tale, e che non può non essere effettivamente il vero utile, nelle prop. XXII—XXVIII. Non è meraviglia che lo Spinoza riesca a identificare ricerca dell'utile e condotta razionale, se egli già per ricerca dell'utile intende la ricerca del vero utile, guidata dalla ragione." (160. o.) — Guzzo szerint hasonló érvényes a "virtus"-ra is, mely fogalmat Spinoza hol az általában vett hatalommal (potentia), hol az ésszerű hatalommal látszik azonosítani. (161. o.)

va embertársaira. Ebből az ellentmondásból a filozófus az eredeti hipotézis tarthatatlanságára következtet, s ez az állami rend szükségességét jelenti, mivel az számít a status naturalis tagadásának:

"Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere." ("Hogy tehát az emberek egyetértésben élhessenek s egymásnak segíthessenek, szükséges, hogy természeti jogukról lemondjanak, s egymást kölcsönösen biztosítsák, hogy senki olyat nem tesz, ami másnak kárára lehet." — Et., IV. 37., II. Schol.; vö. ITP, XVI., i. k., 231. o. és IP, II. 15. §, i. k., 25. o.)

A diszkurzív megismeréssel Spinozánál szemben áll az intuitív (scientia intuitiva), melynek tárgya mindenekelőtt (az Etika szerint tán kizárólag, bár erről a filozófus nem az elvárható világossággal nyilatkozott) az Isten és az ő örök moduszai, illetve az emberi szellem (s a szubsztancia más affekciói) lényegének, illetve létezésének viszonya az isteni természethez. E viszony (amint az Etika I. része is mutatja) megismerhető ugyan diszkurzíve is, de az ilyen megismerés — jóllehet kétségtelenül bizonyos — nem ugyanolyan módon afficiálja szellemünket, mint ugyanezen viszonyok intuitív megismerése, amely szinguláris dolgok (elsődlegesen az emberi szellem) lényegének megismeréseként értelmeztetik. (Et., V. 36., Schol.) Aligha érthetjük meg egyedül az Etikából azon állítás jelentését, hogy a megismerő szellem diszkurzív, általános alaptételekre támaszkodó bizonyítás által nem ugyanolyan módon "afficiáltatik", mint az intuitív megismerés objektuma által. Világossá válik azonban, ha ezt összevetjük Spinozának az intuitív megismerésről a Rövid tanulmányban tett kijelentéseivel, amelyek kimondják, hogy a "tudásban" (ahogy a KV a scientia intuitivát a diszkurzív "hit"-tel szemben nevezi) a szellem és a megismert tárgy közvetlen egyesülése megy végbe:

"A hit erőteljes tanúságtétel oly érvek mellett, amelyek által meg vagyok győződve értelmemben, hogy a dolog valósággal és éppen úgy van értelmemben kívül, ahogyan értelmemben meg vagyok róla győződve. Azt mondom, erőteljes tanúságtétel oly érvek mellett, hogy ezzel megkülönböztessem a hitet mind a tévhittől, amely mindig kétséges és a tévedésnek van alávetve, mind a tudástól, amely nem érveken alapuló meggyőződésben áll, hanem közvetlen egyesülésben magával a dologgal." (KV, II. rész, IV. f., j., i. k., 51. o.)

Annak a fölfogásnak, hogy az intuitív megismerés az ismerettárggyal való egyesülés, nagyobb jelentősége van általában a spinozai metafizika, mint a társadalomról való különös tan számára. Ebből következtet ugyanis Spinoza arra, hogy annál tökéletesebb lesz a megismerés, minél tökéletesebb a tárgya,



s így azt kell a legtökéletesebb embernek tartani, aki Istennel, a mindennél tökéletesebb lényvel egyesül, s őt élvezzi.

KV, II. rész, IV. f., 10. §, i. k., 53. o.: "En daarom dat is de volmaakste mensch, dewelke met Got (die het aldervolmaakste wezen is) vereenigt en hem zo geniet." ("S ezért a legtökéletesebb ember az, aki Istennel (a legtökéletesebb lényvel) egyesül, s így élvezzi őt.")

A megismerés ezen magyarázatának (amelyre E. Topitsch megjelölését kell alkalmaznunk: "megismerésteológia"<sup>15</sup>) alapján válik érthetővé, miért nevezhette Spinoza az Isten megismerését summum bonumnak. A spinozai metafizika ezen centrális tétele — melyhez a filozófus mindig ragaszkodott — a scientia intuitiva, vagyis a "tudás" ilyen fölfogásából következik. Ha figyelembe vesszük továbbá, hogy Spinoza a szeretetet is a szeretett dologgal való egyesülésként definiálja (KV, II. rész, V. f., i. k., 53. o.: "De liefde, die niet anders is, als een zaak te genieten en daarmede vereenigt te worden /.../" — "A szeretet, amely nem egyéb, mint egy dolog élvezése és a vele való egyesülés /.../"; lásd ellenben a szeretet pszichológiai fölfogását az Et., III. 13., Schol.-ban és az indulatok meghatározásai közül a VI-at), akkor világossá válik, hogy miért azonosíthatja — elsősorban az Etikában — Isten megismerését és szeretetét; ugyanis a kettő ugyanaz: egyesülés Istennel.

Az intuitív megismerésről mint a tárggyal való egyesülésről alkotott misztikus spinozai fölfogás ezenfölül alapvető jelentőségű a társadalom eszméje szempontjából is, mivel ezt egy közösség lehetőség-föltételének kell tekintenünk. Ezért nem tehattük mindaddig érthetővé azt a spinozai tételt, hogy minden Istent megismerő egymással közösségben áll, amíg szemügyre nem vettük megismerésmetafizikáját, s ezért kellett főntebb félretenni az észközségről szóló elmélet e döntő pontjának vizsgálatát. Most — legalábbis, ha elfogadjuk a filozófus előföltévéseit — elveszíti paradox jellegét az az állítás, hogy az összes eszes (illetve Istent megismerő) ember egy jogtól és törvénytől független közösséget alkot. Ha ugyanis Isten intuitív megismerése nem más, mint egyesülés Istennel, akkor minden vele mint a tökéletes észmegismerés objektumával egyesült embernek egymással is egyesültnek kell lennie. Ezért jelentheti ki Spinoza:

<sup>15</sup>A "megismerésteológia" kifejezést az E. Topitsch által a "Mytische Modelle in der Erkenntnislehre" című művében (in: Studium Generale 18/6. évf., 1965, 400 skk. o.) pontosított értelemben használjuk.

"Quatenus homines ex ductu Rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt." ("Amennyiben az emberek az ész vezetése szerint élnek, természetre nézve csakis ennyiben egyeznek meg szükségképpen mindig egymással." — Et., IV. 35.)

Az említett ismeretmetafizikai előföltevést figyelembe véve kielégítő magyarázatot nyer az a már az Int. Em.-ben tett kijelentés is, hogy minden egyes embernek a summum bonumra irányuló törekvése magában foglalja azt a kívánságot, hogy abban mások is részesülhessenek: minél tökéletesebb a megismerés, annál tökéletesebben aktualizálódik a megismerők természete, mivel:

"Rationis essentia nihil aliud est quam Mens nostra, quatenus clare et distincte intelligit", ill. "conatus, quo Mens, quatenus ratiocinatur, suum esse conatur conservare, nihil aliud est quam intelligere." ("Ámde az ész lényege nem más, mint lelkünk, amennyiben világosan és határozottan megért", ill. "a léleknek e törekvése, amellyel a lélek, amennyiben ésszerűen okoskodik, a maga létét fenn törekszik tartani, nem más, mint a megismerés." — Et., IV. 26., Biz.)

A legfőbb tökéletesség ezért Isten megismerésében áll, s mivel az ember számára valami annál hasznosabb, minél inkább összhangban áll természetével, az isten-megismerés pedig tökéletes lényeg-összhangot biztosít, ezért (a szó metafizikai értelmében) hasznos a lehető legtöbb embernek lehetővé tenni Isten megismerését, hiszen a természetével összhangban álló dolgokkal való közösség növeli az individuum hatóképességét (agendi potentia). Ezt az Etiká-ban a fogalmi összefüggések legteljesebb tisztaságával kifejtett gondolatot utalásszerűen már tartalmazza a Rövid tanulmány is:

"Mindazok a hatások, amelyeket önmagunkon kívül létrehozunk, annál tökéletesebbek, minél inkább megvan bennük a képesség a velünk való egyesülésre, hogy egyazon természetet alkossák velünk, mert ezen a módon legközelebb jutnak a belső hatásokhoz. Ha pl. megtanítom felebarátomat az érzéki gyönyör, a tisztelet, a kapzsiság szeretetére, akkor magam is, akár én is szeretem őket, akár nem, akár így, vagy úgy van a dolog, egy vagyok vele; ez világos. De nem így áll a dolog, ha az egyetlen cél, amelyet elérni igyekszem, abban áll, hogy megízleljem az Istennel való egyesülést és létrehozzak magamban igaz képzeteket, s felebarátommal is közöljem ezeket a dolgokat. Mert ugyanazzal az egyformasággal mindenkit részesíthetünk ebben az üdvösségben, mint amikor benne ugyanaz a vágy támad, amely bennem van, ezzel előidézve azt, hogy az ő akarata és az enyém egy és ugyanaz, s egy és ugyanaz a természet alkotja, amely mindig egyezik mindenben." (KV, II. rész, XXVI. f., 8. §, i. k., 91–92. o.)

Mármost Spinoza — noha csak alkalmilag — a diszkurzív megismerést az intuitív mellé állítja, amikor a léleknek a rossz indulatoktól való megszabadításáról beszél (Et., V. 38.), bár a lehető legnagyobb főlzabadosulás véleménye szerint csak az intuitív megismerésből származik (Et., V. 27.), melyben a szellem legfőbb "erénye" áll (Et., V. 25.). Ha a diszkurzív megismerés képes is előkészíteni az intuitívot (Et., V. 28.), ezáltal nem szűnik meg a közöttük fönnálló különbség, mivel — mint már említettük — az absztrakt princípiumokból való megismerés nem ugyanolyan módon "hat" a szellemre, mint egy lény szinguláris természetéből való közvetlen megismerés.

Bizonyítottak tekinthetjük tehát, hogy az az "ész", amelynek segítségével megismerhetjük a nagy tömeg irracionális természetének előföltévése mellett a természeti jog adekvát realizálásához szükséges kényszerjogi eszközöket, különbözik az "ész"-től, amely képes megalapozni szabad emberek racionális összhangon alapuló, s ezért pozitív törvényeket nem igénylő közösséget. Spinoza azt a föladatot tűzte az állam elé, hogy a kényszerrel való fenyegetésen alapuló törvénytisztelettől fokozatosan minden egyes embert a belátásból fakadó törvénytisztelethez vezessen el. Azonban ha ily módon a közösség annyiban racionalizálható is, hogy az egyes embereknek könnyebbé válik Isten intellektuális megismeréséhez és szeretetéhez fölemelkedni, az amor Dei, s az ezen alapuló közösség az állam eszközeivel mégis megvalósíthatatlan, mivel ahogy nem nyomható el a megismerés és az érzelem, ugyanúgy nem is kényszeríthető ki törvények által.

Az "ész" jelentései közötti különbségnek pontosan megfelel az "állam" és "észközösség" fogalma közötti különbség, amint ezt a mindenkori közösségi célok vizsgálata nyilvánvalóvá is teszi: Az állam célja mindenekelőtt egy lehetőleg "jó" (azaz tartós, kényelmes, szabad) lét biztosítása az individuumok közötti kapcsolatok normák segítségével való szabályozása révén, amely normák kötelező jellege a törvényhozó által megállapított szankciókon alapul. Ezzel ellentétben az észközösség számára nem mutatható semmiféle, tőle magától különböző cél, mivel ez nem az Isten megismerésének eszköze (aminthogy Isten megismerése sem eszköz a megismerők ésszerű összhangjának megteremtéséhez), hanem az Isten iránti közös szeretetben áll azok intellektuális közössége, akik Istent szeretik; hasonló módon Spinoza azt is tagadja, hogy az erénynek tőle magától különböző jutalma lenne; az erény önmaga jutalma.

### 3. Törvény

A "törvény" terminust Spinoza kettős értelemben használja, és teljesen tudatában is van kettősértelműségének: a "törvény" ugyanis egyrészt normát jelent, mindenképp a pozitív törvény értelmében, másrészt a történések szabályait (azaz invarianciát) a kellőség (Sollen) azon jellege nélkül, amellyel a szűkebb értelemben vett törvények rendelkeznek. A filozófus természetesen nem foglal állást ezen jelentések egyike vagy másika mellett; hanem azon fáradozik, hogy lehetőség szerint közelítse őket egymáshoz; elsősorban azért, mert a lét és a kellőség, azaz az első és második értelemben vett törvény ellentétének elkendőzésében van érdekelve, tekintettel a természeti "jog"-tól a pozitív értelemben vett joghoz való átmenetre. Mivel Spinoza — mint már jeleztük — a "természetjogot" úgy definiálja, hogy "maguk a természeti törvények; avagy a szabályok, melyek szerint minden történik" (TP, II. 4. §), a lét-"törvények" és a normatív értelemben vett törvények közötti különbség elmosása lényeges föltétele annak, hogy a pozitív törvények kötelező jellegét a természetjogból vezethesse le.

Spinoza a "törvény" olyan definícióját használja föl, amely nem emeli ki a kifejezés deskriptív és normatív jelentésének ellentétét:

"Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei, una eademque certa ac determinata ratione agunt; ea vero vel a necessitate naturae, vel ab hominum placito dependet." ("A törvény szó önmagában véve azt jelenti, hogy minden egyén — akár abban az értelemben, hogy valamennyi, akár abban, hogy bizonyos számú; egyazon fajtajú egyén — egyazon bizonyos és meghatározott módon cselekszik. Ez a mód pedig vagy a természet szükségszerűségétől, vagy az emberek tetszésétől függ." — ITP, IV. f., i. k., 69. o.)

Ebben, a terminus két jelentését összefoglaló definícióban két részdefiníció rejlik, amelyek által a "törvény" jelentése deskriptív és normatív értelemben meghatározatik:

"Lex, quae a necessitate naturae dependet, illa est, quae ex ipsa rei natura sive definitione necessario sequitur; ab hominum placito autem, et quae magis proprie Jus appellatur, est ea, quam homines ad tutius et commodius vivendum, vel ob alias causas, sibi et aliis praescribunt." ("A természet szükségszerűségétől függő törvény az olyan, amely szükségszerűen következik magából a dolog természetéből vagy definíciójából. Az emberek tetszésétől függő törvény ellenben, melyet sajátlagosan jognak neveznek, az olyan,

amelyet az emberek az élet nagyobb biztonságára és kényelmére, vagy más okokból írnak elő maguknak és másoknak." — Uo.)

A léttörvényekre a mechanika ütközési törvényei vagy az asszociációs törvény szolgál példaként, míg normatív értelemben a törvény, magától értetődően, csak a társadalom szférájában gondolható el. (Vö. KV, II. rész, XXIV. f., 5. sk. §, i. k., 86—87. o.)

Noha Spinoza tudatában van a léttörvények deskriptív jellegének, mégis azon fáradozik, hogy kapcsolatot teremtsen közöttük és a normatív értelemben vett törvények között, különösen ami a fent említett, "természeti isteni törvényt" illeti. Az isteni "törvények" egyrészt "örök igazságoknak" számítanak, s ezeket ilyenekként és nem imperatívuszokként ismerni föl a törvények meghaladását jelenti a filozófus nézete szerint, azon értelemben, ahogy a kereszténység a törvények kényszerétől való megszabadulást eredményezte. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Spinoza a "törvény" nevet a jelen összefüggésben nem metaforának tekintette, mivel a "törvénynek" és az "örök igazságnak" Isten lényegében való azonosságát állítja. (IIP, IV., i. k., 75 skk. o.) Az örök igazságok egyben isteni törvények, s megkülönböztetésük csupán az emberi értelem végességének következménye, melynek szétválasztottnak kell látnia azt, ami magában Istenben egyesítve van.

A természeti isteni törvény lényegében az Isten és felebarátaink iránti szeretetre vonatkozik, tehát ez az Isten megismerésében összekapcsolódó emberek közösségének alapja. Amennyiben e "törvény" (melynek lét-"törvény"-nek kell lennie) semmilyen módon sem hágható át, nem involvál kellőséget, hanem kivétel nélkül és szükségszerűen determinál. Ezért a fölszabadulás, amelyre az egyes ember ezen "törvény" vonatkozásában képes, nem a törvény megszüntetésében, hanem valódi lényegének, azaz a teljes valóság (melynek minden individuum a része) szükségszerű összefüggésének belátásában áll. Ily módon, sub specie aeternitatis szemlélve, az isteni "törvények" elveszítik a külső szükségszerűség, illetve kényszer látszólagos jellegét. Így jelenthette ki Spinoza már a Rövid tanulmányban:

"/.../ hogy valójában Isten szolgál, sőt rabszolgái vagyunk, s legnagyobb tökéletességünk, hogy szükségszerűen vagyunk azok". (KV, II. rész, XVIII. f., 2. §; i. k., 73. o.: "dat wy waarlijk dienaars, ja slaven Gods zijn, en dat het onze grootste volmaaktheid is, zulks noodzakelijk te zijn".)

Az igazi vallás Spinoza szerint a természet törvényeinek tudatos követése. (KV, II. rész, XVII. f., 9. §, i. k., 74. o.: "Alzoo ook de mensch, zoo lange hy een deel van de Natuur is, zoo moet hy de wetten van de Natuur volgen, heltwelk de godsdienst is; en zo lange hy zulks doet, is hy in zijn

welstand." /Így az embernek is, ameddig a természet egy része, engedelmessé kell a természet törvényeinek, s ez épp az isten-tisztelet; s ameddig ezt teszi, boldog./)

A természettörvény fogalma Spinozánál metafizikai, s eleinte semmi köze sincs a pozitív törvény fogalmához, noha a filozófus azon igyekszik, hogy a heterogén elemeket (miként az előző szakaszokban elemzett fogalmak esetében) azonosítsa, és a pozitív normák és a természettörvények képzelete között spekulatív kapcsolatot teremtsen. Az eszközt ehhez az a természetjog-elmélet szolgáltatja, melyet, a fogalmi ellentmondások látszólagos megszüntetése szempontjából való jelentőségét megmutatva, főntebb már részletesen tárgyaltunk, s amely jelen esetben alkalmas a "törvény" kifejezés többértelműségének elfedésére. A természetjogot Spinoza először "maguk a természettörvények"-ként határozza meg, s itt a "jog" terminus szigorúan véve a szó szokásos értelmében éppen úgy nem nevezhető jognak, ahogy a "törvény", amelyre vonatkozni látszik, szintén nem törvény a szó tulajdonképpeni (normatív) értelmében. A "jog" szó jelentésének a sensu strictiori jog felé való eltolódást jelzi, amikor a filozófus így fogalmaz:

"/.../ bármit cselekszik is az egyes ember a saját természete törvényeiből kifolyólag, azt teljes természeti jogánál fogva cselekszi; természetjoga akkora, amekkora a hatalma." (TP, II., 4. §, i. k., 21. o.)

A spinozai elmélet metafizikai előfeltevéseinek alapján az individuumok természeti jogának alapjául szolgáló hatalmat Isten hatalmának manifesztációjaként kell értelmezni, amely hatalom azonos Isten mindenhez való jogával. (TP, II., 3. §: "/.../ quoniam Deus jus ad omnia habet /.../" — "/.../ igitur Istennek joga van mindenhez /.../" — i. k., 21. o.) Az itt még implicit kettősértelműség világosan tűnik elő azon kérdés taglalásakor, hogy vajon az állam, mint olyan, törvényekhez van-e kötve, illetve vétkezhet-e. A pozitív törvények vonatkozásában e kérdés tagadó választ kap, mivel e törvények csak az államon belül érvényesek. Másként alakul a dolog, ha a kérdés a természettörvényekre irányul. Ebben az értelemben, mint minden dolog a természetben, az állam is alá van vetve bizonyos törvényeknek:

"Verum quoniam legis et peccati nomina non tantum Civitatis Jura, sed etiam omnium rerum naturalium, et apprime Rationis communes regulas respicere solent, non possumus absolute dicere, Civitatem nullis adstrictam esse legibus, seu peccare non posse." ("Minhogy azonban a törvény és véték szavakat nem csupán az állam jogaira, hanem minden természeti dolog és mindennek előtt az ész általános érvényű szabályaira is szokták vonatkoztatni, azért

nem mondhatjuk feltétlenül, hogy az államot nem kötik törvények, vagyis hogy az állam nem vétkezhetik." — IP, IV., 4. §, i. k., 36. o.)

Spinoza ebből azt a következtetést vonja le, hogy az állam vétkezik, ha valami olyat tesz vagy enged történni, ami pusztulásának oka, azaz ha vét az ész parancsa ellen (IP, IV., 4. §: "/.../ quando contra Rationis dictamen aliquid agit"). Itt válik világossá, hogy a látszólag tisztán deskriptív jellegű, úgynevezett természettörvények képzetében — normatív elem van. Ha tehát a "természettörvényeket" az önfenntartást biztosító eszközök használatát megkövetelő észparancsokként értjük, érthető a (természeti) "jog" terminus alkalmazása is a conatus sese conservandi mint a (ha csak implicite is) normatívként fölfogott természeti törvény korrelátuma megnevezésére.

A természeti jog normatív momentuma szükséges föltétel a pozitív jog kötelező jellegének a természetjogból való levezethetőségéhez. Tartalmuk szerint azonban a pozitív törvények kizárólag az állam akaratától függnek, s ezért az állam nem is áll ezen törvények hatálya alatt, hanem csupán a természetjognak van alávetve. (IP, IV. 5. §: "Jura civilia pendent a solo Civitatis decreto, atque haec nemini nisi sibi, ut scilicet libera maneat, morem gerere tenetur." /A polgári jogok ellenben csakis az állam határozatától függnek, az állam pedig csakis önmagának tartozik engedelmességgel, hogy szabad maradjon./ — I. k., 37. o.)

Spinoza véleménye szerint tehát a pozitív törvények közvetlenül ugyan kényszerjogi jellegűek, ő mégis abból indul ki, hogy a kényszerrel való fenyegetéstől függetlenül is rejlik bennük kötelező jelleg, ugyanis a jogrend funkciójának belátása képes a törvénytisztelet motívumaként hatni. Ez a funkció azonban a természeti jog fogalmának segítségével írható le, s a természetjog realizálásának egyik, mégpedig legfontosabb eszközét az állami jogrend jelenti. Az állami jogrend ilyen eszközként látszik ezért szükségesnek a dictamina Rationis értelmében, ahogyan Spinoza a természettörvényeket érti. A filozófus nyomatékosan hangsúlyozza a belátásból fakadó törvénykövetés felsőbbrendűségét, a büntetéstől való félelem által motivált legalitással szemben:

"/.../ qui unicuique suum tribuit, quia patibulum timet, is ex alterius imperio et malo coactus agit, nec justus vocari potest, at is, qui unicuique suum tribuit ex eo, quod veram legum rationem et earum necessitatem novit, is animo constanti agit, et ex proprio, non vero alieno decreto, adeoque justus merito vocatur". (".../ aki mindenkinek megadja azt, ami megilleti, mert fél az akasztófától, az másnak parancsára és a fenyegető rossznak kényszere alatt cselekszik, s ezért nem nevezhető igazságosnak. Aki el-

lenben azért adja meg mindenkinek azt, ami megilleti, mert ismeri a törvények igazi értelmét és szükségszerűségét, az állhatatos lélekkel, saját elhatározásából, nem pedig idegen parancsra cselekszik, s ezért méltán nevezik igazságosnak" -- TTP, IV. f., i. k., 71. o.).

Mármost amíg a belátásból fakadó tisztelet elsősorban a természeti jog fogalmához tartozik, addig a pozitív törvények nyilvánvalóan a törvényhozó túlerőben levő és a törvények betartását kikényszerítő hatalma alapján érvényesek. A törvényhozó hatalom azon uralmi jogokhoz tartozik, amelyekről Spinoza a maga természetjog-tana fogalmainak előfeltételezésével kijelenti:

"/.../ illum summum jus in omnes habere, qui summam habet potestatem, qua omnes vi cogere, et metu summi supplicii, quod omnes universaliter timent, retinere potest" (".../ annak lesz a legfőbb joga mindenkivel szemben, akinek kezében a legfőbb hatalom van, amelynél fogva mindenkit erőszakkal kényszeríthet s féken tarthat a legnagyobb büntetéstől való félelemmel, amelytől mindenki egyaránt retteg" -- TTP, XVI. f., i. k., 233. o.).<sup>16</sup>

Spinoza azon kísérletének, hogy a pozitív törvények kötelező erejét a természetjogból vezesse le, kétségtelenül meg kellett hiúsulnia, elvi okokból. Ha föltesszük ugyanis, hogy a pozitív jogrend a spinozai értelemben vett természetjog megvalósításának szükséges eszköze, akkor elfogadottá lesz ugyan az a hipotetikus tétel, hogy aki az önfenntartást helyesli, annak el kell fogadnia a jogrendet is mint az önfenntartás szükséges eszközét; de a suum esse conservarére mint célra vonatkozó eszközök csak akkor számíthatnak a szó sajátos értelmében szükségesnek, ha maga a cél is szükséges. Ez azonban éppenséggel nem állítható, mivel a conatus in suo esse perseverandi tény, nem pedig norma vagy jog. Tények azonban alkalmatlanok normák levezetésére, illetve megalapozására. Az a (nemcsak Spinozára, hanem az egész tradicionális természetjog-tanra jellemző) törekvés, hogy tény és norma legalább az elmélet egy fundamentális fogalmában (látszólag) egybeessék, abból a kívánságból ered, hogy bizonyos normák kötelező jellegét közvetlenül a

<sup>16</sup>Vö. Robert A. Duff: Spinoza's Political and Ethical Philosophy, Glasgow 1903, 350. o.: "If men would be influenced to right conduct simply by presenting before them the ideal life as Reason reveals it /.../, they would be ipso facto free from law, because they would do, without its help, those very duties which it exists to bring to their notice, and would do them much better than law can ever secure that they shall. But the continued existence of, and necessity for, law as the guardian of the best will and best thought, or as the common mind, of all citizens, shows that all men need sometimes to be reminded of their duties, and that many men need a forcible reminder."



létből vezessék le; egy afféle levezetés alapvető lehetetlensége miatt azonban ez mindig meghiúsul.<sup>17</sup>

Ezt az elvi nehézséget nem lehetett teljesen figyelmen kívül hagyni, s ezért Spinoza elismerte, hogy az "isteni törvény"-nek nincs közvetlenül törvényereje, hanem pozitívizálásra szorul, azaz az állami törvényhozónak konkretizálnia kell és szankciókkal kell ellátnia. Ebben az összefüggésben a filozófus határozottan kijelenti:

"/.../ divina documenta, lumine naturali vel prophetico revelata, vim mandati a Deo immediate non accipiunt, sed necessario ab iis, vel mediantibus iis, qui jus imperandi et decretandi habent; adeoque non, nisi mediantibus iisdem, concipere possumus Deum in homines regnare, resque humanas secundum justitiam et aequitatem dirigere" (".../ a vallás, akár természetes világosság, akár próféta világosság nyilatkoztatta ki, egyedül azok határozata által emelkedik törvényerőre, akik az uralkodás jogát gyakorolják, s Istennek nincs külön hatalma az emberek felett, hanem csak a hatalom birtokosa által uralkodik felettük" — IIP, XIX. f., i. k., 281. o.; vö. uo., 279. o.).

Spinoza sem kerülte el tehát az egész természetjog-elméletre jellemző hibát: engedve a természetjogi normák pozitívizálására vonatkozó kényszernek, a normáknak alávetett nagy tömeg számára kényszerjogként tüntette föl azt, amit természeti törvényként csak kevesen ismerhetnek föl.<sup>18</sup> Ezenkívül a "természeti—isteni törvény" tartalmilag oly szegényes, hogy alig korlátozza a pozitív törvényhozást. Ha csak azt tekintjük is funkciójának, hogy a pozitív törvények "igazságosságának" kritériumául szolgáljon, a természeti törvény alapján akkor sem képes a törvényhozó hatalmat megkötni: még ha abból indulunk is ki, hogy a pozitív törvények akkor "igazságosak", ha megegyeznek a természeti—isteni törvénnyel, ebből a föltevésből akkor sem lehet semmilyen tartalmi konzekvenciát levezetni, mivel Spinoza maga is elismeri, hogy a természeti törvény csak azon föltétellel válhat hatékonyá, ha pozitívizálja az a törvényhozó, kinek törvényalkotásához e természetjog szolgál kritériumként. A megalapozás tehát nyilvánvalóan körbenforgó. A "természeti—isteni törvény" hipotézise tehát — mint az egész természetjog-spekuláció — logikailag a legnagyobb mértékben kérdéses. Ugyanakkor a-

<sup>17</sup>Elsősorban H. Kelsenre kell utalnunk, akinek műveiben az említett gondolat meghatározó szerepű.

<sup>18</sup>Vö. H. Kelsen: "Die Idee des Naturrechts", in: Aufsätze zur Ideologiekritik, i. k., 73 sk. o.

zonban ideológiailag nagyon nagy jelentőségű, mivel az állami hatalom birtokosai számára a konkrét törvényhozó aktusok igazolásának olyan eszköze, amely tartalmilag a legkevésbé sem korlátozza őket. A hatalom birtokosának megmarad az a lehetősége, hogy az "Isten országának" tartalmilag teljesen üres fogalmát az általa kívánatosnak tartott konkrét tartalommal töltsse meg. Az állami hatalom birtokosa az isteni törvény végrehajtójának tűnik föl, s ennél fogva az állam egy az Isten országát realizáló eszköznek látszik. Az államhatalom természetjogi megalapozása a spinozai rendszer általános metafizikai alapjain nyugvó igazolást nyújt az állam minden tetteire, így a fent említett megalapozási kísérlet tekintetében éppenséggel az állam apoteózisáról beszélhetünk.

A "törvény" kifejezés két jelentésének azonosítási kísérlete azonban meghiúsul, s így különbözőnek kell tekinteni a társadalomnak rá vonatkozó fogalmait is: az állam, mint elvileg kényszerjogi jellegű pozitív jogrend és a (lét-"törvény"-ként értelmezett) isteni "törvény" megismerésén alapuló eszközösség nem szubszumálható — mint Spinoza próbálta — a societas egy és ugyanazon fogalma alá.

#### 4. Az indulatok legyőzése

A spinozai államelmélet előföltétele az a hipotézis, hogy az emberek nagy többsége szenvedélyeknek van alávetve, s ezért túlnyomórészt irracionálisan viselkedik. Mivel pedig Spinoza nézete szerint indulatok sohasem alkotják az emberek közötti összhang alapját, egy közösség létrehozása előfeltételezi vagy az indulatok legyűrését, vagy negatív hatásaik elfojtását. Ez utóbbi az elsődleges funkciója az állami jogrendnek, melynek tehát eleinte elnyomó föladatai vannak, később azonban fokozatos racionalizálás által magukat a közösséggellenes indulatokat kell lehetőség szerint korlátozni. Ezen föladatak teljesítésének előfeltétele az államhatalom megteremtése, azáltal, hogy az individuumok lemondanak a természeti állapot közvetlen önjogúságáról, mivel az egyes emberek magatartása csak akkor szabályozható egységesen, ha létezik egy jogrend, s ennek betartását megfelelő erejű hatalom garantálja. Az individuumok ily módon megszűnnek sui jurisok lenni a természeti állapot korlátlan külső szabadsága értelmében; ugyanakkor azonban biztosítva van, hogy senki sem vethető alá szélesebb körű korlátozásoknak, mint bárki más. Az individuumokat az államban is lényegében félelem és remény vezérli, a status naturalisszal ellentétben viszont a status civilisben az individuumok valamennyien ugyanattól félnek, mivel mindenki biz-

tonsága ugyanazon föltételektől függ. (TP, III., 3. §.) A szabadság-korlátozás átlagos mértékét a közösség célja, azaz a társadalmi egyesülés követelményei határozzák meg. Minthogy az államnak nemcsak a fizikai értelemben vett lehető legnagyobb biztonságot és önkibontakoztatási szabadságot kell garantálnia, hanem éppúgy az állampolgárok szellemi potenciájának megvalósítását is, föladata csak felszínes értelemben gondolható pusztán korlátozásnak. Az államot lényegesen meghatározza a fokozatos racionalizálás szociálpedagógiai célkitűzése is, bár természetesen mielőtt ennek megvalósításához foghatna, az előbb említett föladatot kell megoldania. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Spinoza nem tartotta általánosan lehetségesnek az indulati alapú motivációnak az ésszerű belátásból fakadó motiváció általi fölváltását, s ezért nézete szerint elvileg mindig meg kell őrizni a pozitív törvények kényszerjellegét. Spinoza gyakran fejtegeti azt a gondolatot, hogy az emberi cselekvés indulati meghatározottsága megszűnhet, s ezáltal a kényszernormák fölöslegessé válhatnak; ahol azonban az átlagemberek nagy tömegéről van szó, ott ez mindig csupán fiktív hipotézis. (Vö. TTP, V. f., i. k., 87. o.; TTP, XVI. f., i. k., 232. o.; TP, II., 5. §, i. k., 21. o.; Et., IV. 37., II. Schol.) Így tehát az állam indirekt módon, hozzájárulhat ugyan az emberi magatartás racionalizálásához, de nem szüntetheti meg az emberi természet irracionálisát anélkül, hogy egyúttal meg ne szüntetné saját előföltételeit, mivel az állam elvileg mindig azon állapotra vonatkoztatott marad, amelyet a filozófus "szolgaság"-nak nevez.

Az államfogalomnak a "szolgaság" állapotától való függősége egyébként világosan kiderül abból az összefüggésből, amelyben Spinoza az Etikában a pozitív államfogalmat bevezeti. Ez a IV. részben történik, amelynek címe így hangzik "De servitute humana seu de affectuum viribus" ("Az emberi szolgaságról, vagyis az indulatok erejéről"), ezzel szemben a "De potentia intellectus seu de libertate humana" ("Az értelem hatalmáról, vagyis az emberi szabadságról") című V. részben már nincs szó az államról, annál inkább szabad emberek közösségéről, amely itt gyakran "amicitiá"-nak (barátság, szövetség) neveztetik. Az állam korlátozhatja és szabályozhatja ugyan az indulatok működését, de nem szüntetheti meg őket, mivel fogalma föltételezi azt a hipotézist, hogy az emberi magatartást általában inkább az indulatok, mintsem ésszerű motívumok határozzák meg. A szenvedélyek ésszerű eszközökkel való legyőzése tehát egy másik szinthez tartozik, nem ahhoz, amelyen az államfogalom megalapozása történik.

A szenvedélyek szolgaságából való megszabaduláshoz vivő utat az Etika V. része írja le. Spinoza abból az alaptételből kiindulva, hogy a szellem

speciális potenciája az intellektuális megismerésben nyilvánul meg, a szenvedélyeket viszont privációknak kell tekinteni, a "szabadságot" a szellemi potencia tökéletes aktualizálásaként határozza meg. Isten megismerése és szeretete pedig, amelyben az ember szellemi lényege a legnagyobb tökéletességét éri el, nem valamiféle eszköz a szenvedélyek legyűrésére, hanem egybeesik a szabadsággal (mint a tökéletes boldogsággal). A szenvedélyeknek az Etika V. részében leírt legyőzése ezért egészen másféle előfeltételeken alapul, mint a szenvedélyek hatásainak az állam eszközeivel történő elfojtása.

Noha az indulatok legyőzésének az Etika V. részében kifejtett elmélete önmagában nem egységes, hanem a "remedia affectuum" két csoportját egyesíti, az egység e hiánya ellenére mégis olyan eszközökről van itt szó, amelyek elvileg különböznek a főnt jellemzett külső eszközöktől, ugyanis nem föltételezik a közösség jogi rendjét, hanem elsődlegesen az individuumra vonatkoznak, ha alkalmazásuk involválja is a közösségnek egy — az államtól kétségtelenül különböző — formáját. Az Etika V. részében szemügyre vett eszközök részben pszichológiaiak, részben metafizikaiak. E kettőnek az Et., V. 20. Scholiumában való egyesítése azzal a szándékkal történik, hogy Spinoza két heterogén gondolatmenetet összetartozóként tüntethessen föl. Az Etika V. részének első proposícióiban ugyanis az indulatok indirekt befolyásolásához ajánl eszközöket, ami világosan a Descartes által kifejtettekre emlékeztet. A továbbiakban azonban a filozófus nem szentel több figyelmet ezeknek az eszközöknek, hanem az indulatoknak (a scientia intuitiva értelmében vett) intellektuális megismerés általi legyőzésére koncentrál. E megismerés eredményezi, hogy a szellem — melynek potenciája egyedül a megismerés által határozatati meg — egyre inkább saját adekvát fogalmait által determináltak tűnik, s ezért mind kevésbé van a szenvedélyeknek alávetve. Ha Isten intuitív megismerése megszüntetni nem képes is minden szenvedélyt, azt mégis kieszközli, hogy a szenvedélyek már csak a szellem legfelszínibb, jelentéktelen rétegét alkossák.

Hogy Spinoza a szenvedélyek legyőzésének tényleg két útját rejtette az Etika V. részébe, azt nemcsak ezen utak tartalmi elemzése mutatja, hanem a külső összefüggés is: az indulatokon való úrrá levés azon pszichológiai eszközökről ugyanis, amelyeket az Etika V. részének elején taglal, azt mondja a filozófus, hogy könnyen alkalmazhatók:

"/.../ haec qui diligenter observabit (neque enim difficilia sunt) et exercebit, nae ille brevi temporis spatio actiones suas ex Rationis imperio plerumque dirigere poterit" (".../ aki ezekre szorgosan ügyelni fog (mert

nem is nehéz) s ezt gyakorolni fogja, bizonyára leginkább képes lesz rövid időn cselekedeteit az ész parancsa szerint kormányozni" — Et., V., 10., Schol.).

Ugyanakkor az Isten és a dolgok szükségszerűségének megismeréséből sarjadó lelki nyugalomról a filozófus azt állítja, hogy csak nehezen érhető el:

"Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt." ("Ha most az út, mely ide visz, amint megmutattam, felette terhes, mégis megtalálható. S bizonyára terhesnek kell lennie, hogy oly ritkán akadnak rá. Mert hogyan eshetnék meg, hogy, ha előttünk volna a kész üdvösség s nagy fáradság nélkül meglelhető, csaknem mindnyájan elhanyagolják? De minden, ami kiváló, nehéz és ritka egyaránt." — Et., V. 42., Schol.)<sup>19</sup>

Ebben az összefüggésben mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy Spinoza szerint közvetlen kapcsolat van a szenvedélyek tiszta és világos megismerése és eszes, szabad emberek közössége általi legyőzése között; ugyanis:

"Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit." És: "Hic erga Deum Amor, neque Invidiae, neque Zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur, quo plures homines eodem Amoris viculo cum Deo junctos imaginamur." ("Az, aki önmagát s indulatait világosan és határozottan megérti, szereti Istent, s annál jobban, minél inkább érti önmagát és indulatait." És: "Ezt a szeretetet Isten iránt se az irigység, se a féltékenység indulata be nem mocskolhatja, de annál inkább erősöbül, minél több emberről képzeljük, hogy a szeretetnek ugyanaz a köteléke fűzi őket Istenhez." — Et., V. 15. és Et., V. 20.

Mint már említettük, a szenvedélyek szolgaságából való megszabadulás és a "mutua amicitia et communis societas" (Et., V. 10., Schol.) között fön-

<sup>19</sup>Carl Siegel: "Vom grundlegenden Dualismus in Spinozas System", in: Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit, 2. kiad., den Haag 1962 című művének 178. oldalán utal arra, hogy az Etika V. része — eltekintve a 41. és 42. összefoglaló tételtől — kétszer hűsz proposícióra bomlik, melyek két különböző gondolatsorként értelmezhetők, minthogy bennük a szellemnek és az amor Deinek más és más fogalma szerepel. — Az Etika V. részének nem egységes voltát illetően vö. F. Pollock: Spinoza. His Life and Philosophy, London 1880, 280 skk. oldalait; továbbá: A. Guzzo: Il pensiero di Spinoza 166. o. Említésre méltó ebben az összefüggésben Guzzo azon nézete is, hogy az "emberi szolgaság" leküzdéséről szóló egész spinozai tan inkonzekvenciát mutat. (I. m., 156 skk. o.)

álló kapcsolat nem valami eszköz—cél összefüggés; hanem a szabadság tökéletes megvalósításával együtt megy végbe az ésszerű társadalom megvalósítása, így Spinoza azonos jelentésű fogalmakként fogja föl az "amor Dei"-t, a "Beatitudo"-t és a "Libertas"-t. (Et., V. 36., Schol.)

A "társadalom" (societas) két spinozai koncepciójának ellentmondásossága tehát kimutatható a közösségelmélet alapvető fogalmaiban is. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy az immár világosan előttünk álló dualizmus nyilván az antropológiai koncepciók dualizmusa, melyek egyrészt az államelméletnek, másrészt a szabad emberek közössége fogalmának szolgálnak alapjául. Föltehető, hogy e koncepciók ellentmondása azon ellentmondásos tapasztalatokon alapszik, melyekre Spinoza fejlődése során tett szert. Miként a rhijnsburgiak társaságában azt az amicitiát ismerte meg, mely az eszközöség modelljévé válhatott, akként tapasztalhatta a csöcselék őrzöngését is ("ultimi barbarorum"), melynek a de Witt fivérek áldozatul estek, s amely arra indította őt, hogy a lehető legjobban kidomborítsa az állami kényszerrend szükségességét; ugyanis: Terret vulgus nisi metuat. — Mielőtt azonban belebocsátkoznánk a Spinoza közösségfogalma és közösségi tapasztalatai közötti összefüggésbe, még meg kell vizsgálnunk az Etika IV. részének társadalomtanát.

#### V. "TÁRSADALOM" — AZ "ETIKA" IV. RÉSZÉBEN

A közösségfogalom megalapozása az "Etika" IV. részében abból a tételből indul ki, hogy az összes eszes lény szükségszerűen összhangban áll egymással. (Et., IV. 35.) Ezzel szemben az individuumok viszonyát legtöbbször meghatározó ellenségeskedést Spinoza az indulatokra vezeti vissza, ezek ugyanis privációknak számítanak, s ezért nem lehetnek az individuumok lényeg-összhangjának (ami valami pozitív) alapjává. (Et., IV. 32 és uo. a Schol.: "/.../ quae enim in sola negatione, sive in eo, quod non habent, conveniunt, ea revera nulla in re conveniunt" — "/.../ mindazok, amik pusztán a tagadásban egyeznek meg, vagyis abban, amijük nincsen, valósággal semmiben sem egyeznek meg").<sup>20</sup>

<sup>20</sup>Ezt a megalapozási kísérletet joggal utasította vissza csúsztatásként már F. Tönnies (i. m., 344. o.): "A szenvedélyek egyáltalán nem pusztán negatívítások (akkor lennének nem-valóságosak), hanem elsődlegesen affekciók, s mint ilyenek, vagy az afficiált dolog fogalmát önmagában, vagy ezt egy külső dolog fogalmával egyetemben involválják; s ha inadekvát eszmékként értelmeznék is ezeket, akkor is elég gyakran találkozunk annak kimondásával, hogy ezek Istenben adekvátak, azaz, hogy az ő szubjektumában valami valóságosat ábrázolnak, amely csupán nem egész, hanem 'csonkított'." (344 sk. o.)

Mármost amennyiben egy dolgot aszerint nevezünk "jónak" vagy "rossznak", hogy az emberi természettel összhangban vagy ellentétben áll, ez — azon föltétellel, hogy az emberi természet lényegében egy minden individuumban közös szellemi potenciaként van meghatározva (vö. pl. Et., IV. 26. Biz.) — ahhoz a föltevéshez vezet, hogy a "jó" és "rossz" határozmányok minden ész által megismerő individuum számára azonosak. Egyszóval: az ész vezetése alatt álló emberek ugyanazt az értékrendet ismerik el. Ez természetesen csak ésszel fölfogott értékekre érvényes (Spinoza lehetségesnek tart egy racionális értékmegismerést), míg az indulatoktól függő értékelések, épp ellenkezőleg, nem összekapcsolnak, hanem szétválasztanak. Ha tehát egy dolgot, melyet A birtokol, B is szenvedélyesen megkíván, akkor, jóllehet A és B egyazon dolgot szeretik, s ennyiben összhangban levőnek tűnnek, valójában ellentét van közöttük, mivel A a szeretett dolgot mint sajátját, B pedig mint idegent jeleníti meg. Következésképpen A örömet, B szomorúságot érez, azaz indulati föltételezettségű ellentét van közöttük. (Et., IV. 34., Schol; vö. Et., IV. 37., I. Schol.) Amennyiben azonban az individuumok viszonyát az ész határozza meg, természetük szerint szükségszerűen összhangban állnak. (Et., IV. 35.) E tétel megokolása a spinozai metafizika általános előföltevéseiből adódik, különösképpen abból az alaptételből, hogy egy véges lény létezésében az ő lényege aktualizálódik. Az ember esetében ezért a megismerést specifikus, az ember lényegét kifejező létformának kell tekinteni, úgyhogy amire az ember az ész vezetésével törekszik, az szükségszerűen megegyezik az illető individuum természetével, tehát jónak kell lennie:

"/.../ ergo homines, quatenus ex ductu Rationis vivunt, eatenus tantum ea necessario agunt, quae humanae naturae et consequenter unicuique homini necessario bona sunt, hoc est /.../ quae cum natura uniuscujusque hominis conveniunt; atque adeo homines etiam inter se, quatenus ex ductu Rationis vivunt, necessario semper conveniunt" (".../ az emberek amennyiben az ész parancsa szerint élnek, csakis annyiban cselekszik szükségképpen azt, ami az emberi természetre nézve s következésképpen minden emberre nézve szükségképpen jó, azaz /.../ ami minden ember természetével megegyezik. S ezért az emberek is, amennyiben az ész parancsa szerint élnek, egymással szükségképpen mindig megegyeznek" — Et., IV. 35. Biz.).

Spinoza szerint minden eszes ember lényegi összhangjának föltevéséből következik, hogy az ember számára semmi sem lehet hasznosabb, mint egy az ész vezetése alatt álló ember, éspedig annál hasznosabb, minél inkább saját hasznára törekszik mindenki. Mivel Spinoza szerint a valódi haszon mindenki számára önmaga speciális lényegének kibontakoztatásával azonos, s mivel min-

denkinek a hatalma (potentia), illetve "erénye" ("virtus", spinozai értelemben) saját természetének törvényei szerint a maga intellektuális adottságainak kibontakoztatásában áll, ezért abból a hipotézisből, hogy az ész lényegi összhangot alapoz meg az individuumok között, arra kell következtetni, hogy kinek-kinek a valódi, azaz ésszerű haszonra irányuló törekvése egyúttal minden más eszes individuum számára is hasznos. (Et., IV. 35., I. és II. Coroll.)

Ebben az összefüggésben azonban Spinoza nem elégszik meg az a priori konstrukcióval, hanem szükségesnek érzi a tapasztalathoz való visszanyúlást, amint ez a következő mondatokban megnyilvánul:

"Quae modo ostendimus, ipsa etiam experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur, ut omnibus fere in ore sit: himinem homini Deum esse. Fit tamen raro, ut homines ex ductu Rationis vivant, sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi, atque invicem molesti sint. At nihilo minus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque illa definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit; et revera res ita se habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda orientur, quam dama." ("Amit most kimutattunk, azt a mindennapi tapasztalat is oly számos s oly világos bizonyítékkal igazolja, hogy szinte minden ember ezt hangoztatja: ember az embernek Istene. S mégis ritkán történik, hogy az emberek az ész vezetése szerint élnek, hanem úgy vagyunk velük, hogy többnyire irigykednek egymásra s terhére vannak egymásnak. Mindamellet alig viselhetik el a magános életet, úgy, hogy a legtöbbször nagyon tetszett az a meghatározás, hogy az ember társas állat s valóban úgy is van, hogy az emberek társas közösségéből sokkal több haszon származik, mint kár." — Et., IV. 35., Schol.)

Az empirikus szempontok bevezetése az (a mos geometricushoz egyedül méltó) tisztán a priori szemléletmódba, nyilvánvalóan a megismerésben való lényegösszhangon alapuló közösségnek tapasztalati föltételek között élő individuumok közösségébe való fokozatos átvezetését szolgálja. Attól az a priori módon levezetett tételtől tehát, hogy az ész által vezetett individuumok között a "természet" szükségszerű összhangja áll fenn, Spinoza egy olyan szemléletmódhoz megy át, amelynek középpontjában a "communis societas" hasznosága áll, de egyelőre tisztázatlan marad, hogy vajon a "societas"-on állam, vagy pedig észközösség értendő-e. Mindenesetre, amikor ezt mondja: "experientur /.../ homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi junctis viribus pericula, quae ubique imminent, vitare posse" ("tapasztalat /.../, hogy az emberek egymást kölcsönösen segítve sokkal könnyebben szerzik meg, amire szorúlnak, s csakis egyesített erővel kerülhetnek el azokat a veszedelmeket, amelyek mindenünnen fenyegetik őket" —



Et., IV. 35., Schol.), akkor ez közel áll a "societas"-nak "civitas"-ként való értelmezéséhez, mivel a közösségi célok ily módon való meghatározása bizonyára csak az államra vonatkozhat. Figyelemre méltó azonban, hogy e most jellemzett szövetség-fogalmat Spinoza nem tekinti az ész által meghatározott individuumok közössége előbbieken kifejtett eszméje konzekvenciájának, ez csupán az újonnan bevezetett empirikus föltételek alapján alkotható meg.<sup>21</sup>

A következő propozíciókban Spinoza ismét visszatér a szabad emberek közösségének a priori megalapozásmódjához, amikor a következő tételek bizonyítását elvégzi:

"Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aequae gaudere possunt" (Et., IV. 36.); és: "Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem." ("Azoknak a legfőbb java, akik az erény nyomán haladnak, mindenkivel közös, s mindnyájan egyformán örülhetnek neki." És: "Mindenki, aki az erény nyomán halad, azt a jót, amelyet magának kíván, a többi embernek is kívánni fogja, s annál inkább, minél nagyobb az ismerete Istenről." — Et., IV. 37.)

Mivel az "erényes", azaz ésszerű cselekvés nem más, mint a megismerés, Isten megismerésének, mint a legtökéletesebb megismerésnek, a legfőbb erénynek kell lennie, s minden embert a legtökéletesebben össze kell kapcsolnia, mivel az emberek egymás számára annál hasznosabbak, minél tökéletesebben aktualizálódik intellektuális lényegük. Ebből következik (ami az Int. Em.-ben még csak bizonyítatlan állítás volt), hogy mindenkinek arra kell törekednie, hogy a legfőbb jót ne csak egyedül, hanem másokkal közösségben érje el. Az Et., IV. 37-ben tehát Spinoza még egyértelműen az észközösségre utal. Ugyanez érvényes ezen propozíció I. scholiumának elejére is, ahol a filozófus megismétli azt a tételt, hogy az indulati eredetű szeretet ellentéteket, sőt magában a cselekvésben önellentmondást eredményez, viszont az ember ész által való vezetésének kísérlete konzekvensen végigvihető. A következő mondatok foglalják össze a legtömörebb formában az Isten megismerésén alapuló közösség eszméjének fogalmi alapjait:

"Porro quicquid cupimus et agimus, cujus causa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum cognoscimus, ad Religionem refero, Cupiditatem

<sup>21</sup>F. Tönnies ezzel kapcsolatban megjegyzi (i. m., 346. o.): "/.../ a társadalom fogalmát itt közelebbről nem elemzi, hanem levezetés nélkül egyszerűen hozzáfűzi a 37. tétel II. scholiumához, mégpedig úgy, hogy egyáltalán nem állítja annak eszből való keletkezését".

autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex Rationis ductu vivimus, Pietatem voco. Cupiditatem deinde, qua homo, qui ex ductu Rationis vivit, tenetur, ut reliquos sibi amicitia jungat, Honestatem voco /.../" ("Továbbá azt a kívánságukat és cselekedetünket, amelynek oka vagyunk, amennyiben Isten képzete van bennünk, vagyis amennyiben Istent ismerjük, a valláshoz sorolom. A kívánságot, másokkal jót tenni, amely onnan származik, hogy az ész vezetése szerint élünk, kötelességérzetnek nevezem. A kívánságot, amely arra indítja az embert, aki az ész vezetése szerint él, hogy a többiekkel barátságban magához kapcsolja, tisztességnek nevezem /.../" — *Et.*, IV. 37., I. Schol.)

Az ezen összefoglaló gondolatokra következő mondat alig megoldható problémát jelent az interpretáció számára; Spinoza ugyanis teljesen váratlanul kijelenti:

"Praeter haec, civitatis etiam quatenam sint fundamenta ostendi." ("Ezen kívül azt is megmutattam, hogy melyek az állam alapjai.")

Ez az állítás látszólag oly kevésbé illeszkedik a szövegösszefüggésbe, hogy kétség támadhatott, vajon a megfelelő helyen áll-e, s nem kellene-e inkább a scholium végére illeszteni, ahol azonban éppily kevésbé látszik helyet találni.<sup>22</sup> Az idézett mondat tartalmilag is nehezen érthető, minthogy a megelőzőekben nincs szó az államról (civitas), ahogyan ezt a mondat állítja. Az I. scholium folytatása sem az állam fogalmával foglalkozik, hanem a "vera virtus" és "impotentia" elkülönítését tartalmazza. A jelen összefüggésben ez annyiban fontos, hogy pontosan megfelel az eszközösség és az állam elkülönítésének, anélkül azonban, hogy az utóbbit taglalná. Minthogy Spinoza azt állítja, hogy a "vera virtus" az ész szerinti élet, az "impotentia" pedig az ember külső dolgok általi meghatározottsága, kézenfekvő ennek a közösségfogalomra való alkalmazása: A közösség azon formája, melynek alapja az "igaz erény", az ember eszes természetén alapszik, az államnak ellenben az emberi "tehetetlenség" az előfeltétele. Az államfogalomnak az indulatok által meghatározott emberi természet előfeltetéséből való levezetése azonban nem itt, hanem a 37. propozíció II. scholiumában történik. E scholiumban a filozófus a társadalmi szerződés elmélete hobbesi formájának alkalmazásával az államként fölfogott társadalom fogalmát fejti ki, érvelése azonban kétségtelenül

<sup>22</sup>Ch. Appuhn, a Spinoza: *Ethique*, Traduction nouvelle (Classiques Garnier), Paris 1953; című kötet 248. oldalán, a II. jegyzetben az *Opera posthuma* szövegvariánsának megőrzéséért emel szót, noha korábban — csatlakozva W. Meijerhez — az *Et.*, IV. 37. I. scholiumának végén található kérdéses mondat kihagyását javasolta. — A tétovázás oka nyilván az a körülmény, hogy a szóban forgó mondat sehol sem helyezhető el megfelelően.

nélkülözi a hobbesi konstrukció szigorúságát (amely konstrukció előfeltételei szükségszerűen idegenek maradtak a spinozai filozófia számára), s az E-tika alaptételeivel sem függ össze.<sup>23</sup>

A spinozai államelmélet előfeltétele az emberi természet irracionálisága, melynek következtében szükségesnek látszik egy, az összes individuum hatalmát átvevő kényszerhatalom bevezetése a közösségellenes indulatok erősebb indulatok (elsősorban a szankcióktól való félelem) általi elnyomására. Ez ugyanis — mint Spinoza nyomatékosan hangsúlyozza — nem lehetséges egyedül az ész segítségével. Ezt előfeltételezve vonhatja le a filozófus a következőt:

"Hac igitur lege Societas firmari /formari?/ poterit, si modo ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo judicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non Ratione, quae affectus coercere nequit /.../, sed minis firmandi. Haec autem Societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur." ("E törvény alapján szilárdulhat meg a társadalom, ha csak magához ragadja azt a jogot, amely mindenkit megillet, hogy magát megbosszulja, s ítéljen arról, mi jó és rossz, hogy ennél fogva meglegyen neki a hatalma megszabni az élet közös rendjét, törvényeket alkotni s ezeknek fenyegetésekkel szerezni érvényt, nem pedig ésszel, amely az indulatokat meg nem fékezheti /.../ A törvényeken s az önfenntartás hatalmán szilárdan megálló társadalmat államnak /.../ nevezzük." — Et., IV. 37., II. Schol.)

Az állam itt szemmel láthatólag a társadalom ("societas"), mint nem, al-fajaként van fölfogva, s e nembe ezen kívül már csak a szabad emberek közössége tartozik, azonban úgy, hogy az "állam" és az "észközösség" egymást kizáró fogalmak. Ez főként annak következménye, hogy az állam elsődlegesen kényszerrend jellegű, tehát nem indulhat ki a szabad emberek eszméjéből, hanem az emberi "szolgaság" állapotát előfeltételezi. Hogy Spinoza azt a föladatot is az állam elé tűzi, hogy az fokozatosan racionalizálja a törvény-

<sup>23</sup>Vö. F. Tönnies, i. m., 346. o.: "Jurisztikus konstrukciónak, és ebből természetjogi normák levezetésének, sem itt, sem a következő fejtegetésekben nincs nyoma, kivéve a communis consensus fogalmát, amely azonban mindenféle magyarázatot nélkülöz. Tényként állíttatik elénk, hogy a societas vagy civitas egységes, akarattal bíró és cselekvő személy, kinek joga — mint minden más személyé — addig terjed, ameddig hatalma; e tény azonban a szisztematikus tételek után is teljesen paradox marad." — Tönnies úgy találja, hogy az "imperium" és "civitas" fogalmak itt ugyanúgy, mint a IP III. fejezetében, úgy jelennek meg, "mintha puskából lőtték volna ki őket". (I. m., 347. o.)

tisztelet indítékait, mit sem változtat azon a tényen, hogy nem az ész (amennyiben az az erénnyel azonos — lásd Et., IV. 24.) tekinti az állami rend alapjának, még ha — mint fõnt jeleztük — természetesen az állam "ésszerû" is, a célracionalitás értelmében. Az államfogalomra való korlátozódás miatt az Et., IV. 37. II. scholiuma sem az állam és az eszközösség, hanem csupán a status civilis és status naturalis közti, a társadalmi szerzõdés elmélete szempontjából lényeges különbséget taglalja. Ez utóbbi fogalmak nem állnak összefüggésben a spinozai rendszerrel, mivel, a társadalmi szerzõdés elméletével egyetemben, Hobbes-tól vannak átvéve.

Az a tézis, hogy az Et., IV. 37. II. scholiuma késõbbi betoldás, fölveti a hobbesi fogalmak átvételének idõpontjára vonatkozó kérdést. F. Tönnies-sel<sup>24</sup> egyetértésben arra következtethetünk, hogy ez az idõpont az 1665 és 1670 közötti intervallumba esik, mivel a IIP (megjelent 1670-ben) XVI. fejezetében már félreismerhetetlen a hobbesi eszmék hatása, 1665-ben viszont a filozófus még azt állítja, hogy az Etikában az igazságosság fogalmát az Isten és az én megismerésébõl vezeti le:

"Per justum namque eum intelligo, qui constanter cupit, ut unusquisque, quod suum est, possideat; quam cupiditatem ego in mea Ethica (necdum edita) in piis ex clara, quam de seipsis et Deo habent, cognitione necessario originem ducere, demonstro." ("Mert igaz emberen olyan valakit értek, aki állandóan azt kívánja, hogy mindenki legyen birtokában annak, ami az övé, s ez a kívánság, mint (még ki nem adott) Etikámban bebizonyítom, szükségszerûen abból a világos megismerésbõl származik, amelyet önmagunkról és Istenrõl szereztek." — 23. levél Blyenbergh-hez; i. k., 193—94. o.)

Trendelenburggal, Sigwarttal és K. Fischerrel szemben, Tönnies joggal hangsúlyozza az itt és az Et., IV. 37. II. scholiumában (mint az Etika az összehasonlításnál egyedül számba jöhetõ helyén) képviselt nézet közötti különbséget, mivel az igazságosság a 23. levélben egyértelmûen az Isten megismerésére és az önmagát fölfogó szubjektumra, míg az Etikában kizárólag a társadalmi rendre van alapozva. Ez utóbbi helyen ugyanis a következõ áll:

"/.../ in statu naturali nihil fit, quod justum aut injustum possit dici; at quidem in statu civili, ubi ex communi consensu decernitur, quid hujus, quidve illius sit. Ex quibus apparet, justum et injustum, peccatum et meritum, notiones esse extrinsecas, non autem attributa, quae Mentis naturam explicent" (".../ a természeti állapotban nincsen semmi, ami igazságos-

<sup>24</sup>F. Tönnies, i. m., különösen 164. o.

nak vagy igazságtalannak mondható, ám van a polgári államban, ahol közös megegyezéssel döntenek el, hogy mi kié. Ezekből kitetszik, hogy igazságos és igazságtalan, bűn és érdem külső fogalmak, nem pedig attribútumok, amelyek a lélek természetét megmagyarázzák" — Et., IV. 37., a II. Schol. végén).

Ha még azt is föltételezzük, hogy a Hobbes-hatás a "Leviatán" 1668-ban, Amszterdamban megjelent latin nyelvű kiadásából származik, akkor a terminus a quo még közelebb kerül az 1670-es évhez.

Az a vélekedés, hogy az említett gondolatmenetek esetében utólagos betoldásról van szó, melynek a fő gondolatmenethez közvetlenül nincs köze, nem csupán a tartalmi elemzés következményeként bukkan föl, hanem az államra vonatkozó passzusoknak az Etika IV. részében való külső pozíciója okán is: ugyanis valamennyi ilyen passzus olyan scholiumokban található, melyek csak lazán függenek össze azon proпозиciókkal, melyekhez csatolva vannak. Így az Et., IV. 18. scholiumában esik szó először a közösségről, méghozzá egy olyan helyen, amelyet — mint az a scholium első mondataiból kiderül — Spinoza cenzúráként fog föl. A scholiumot a következő proпозиciók anticipálásaként kívánja értelmezni, amelynek e proпозиciók gondolatmenetét kell — a geometriai formától eltekintve — vázolnia. A "suum esse conservare" természeti jogának alapfogalmából kiindulva, azon posztulátum segítségével, hogy az öfenntartás előfeltételezi az individuumoknak más dolgokkal való összhangját, a filozófus arra következtet, hogy az egyes ember tökéletlenebb, ha elszigetelt marad, mint ha természetével összhangban álló, s ezért számára hasznos dolgokkal vagy emberekkel kapcsolódik össze. Az összefoglalás idáig pontosan megfelel a közösségeszme a priori megalapozásának. Mivel azonban Spinoza így folytatja: "Si enim duo ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplo potentius" ("Mert ha pl. két teljesen egyazon természetű individuum egyesül, egy-egynél kétszerte hatalmasabb individuumot alkotnak" — Et., IV. 18., Schol.), ezért egy szövetség létrehozása csak az individuumok jogátruházása, illetve hatalomátengedése révén gondolható el, ami pedig már a spinozai államelmélet alapgondolatát alkotja. Kézenfekvőnek tűnhet a következő mondatot is az államra érteni:

"Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita convenient, ut omnium Mentis et Corpora unam quasi Mentem unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant." ("Az ember számára tehát semmi sem hasznosabb az embernél; az emberek, mondom, létük fenntartására becsesebbet nem kívánhatnak, mint hogy mindnyájan minden dologra nézve úgy

megegyezzenek, hogy valamennyinek a lelke s teste szinte egy lelket és egy testet alkosson, hogy mindnyájan együttesen, amennyire tőlük telik, létük fenntartására törekedjenek, s mindnyájan együttesen mindnyájuk javát keressék." — Uo.)

Amint ugyanis a TTP XVI. fejezetéből (i. k., 233 skk. o.) kiderül, egy társadalmi test még nem jön létre egy hűségnyilatkozattal, hanem csakis egy legfőbb kényszerítő hatalom létrehozása által, úgyhogy az "egyetlen szellem által vezérelt", mindenki természeti jogának megvalósulását szolgáló szövetség csak államként képzelhető el. Amennyiben végül a filozófusnak az Etiká-ban mindvégig fönntartott nézeteként tarthatjuk számon azt, hogy igazságosságról csak egy állami jogrend föltételezése mellett lehet szó, a következő szavakat is az államra utalóként kell értelmeznünk:

"/.../ homines, qui Ratione gubernantur, hoc est homines, qui ex ductu Rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos, atque honestos esse" (".../ az emberek, akiket az ész igazgat, azaz, azok az emberek, akik az ész vezetése mellett keresik a maguk javát, semmi olyasra nem vágyakoznak, amit a többi emberek számára nem kívánnak, s /.../ ezért igazságosak, hűségesek s tisztetek" — Et., IV. 18., Schol.).

Ebben az összefüggésben végezetül utalhatunk még az Et., IV. 35. és a hozzá tartozó scholium kapcsolatára, melyben — mint már említettük — közvetlenül be van vezetve egy empirikus segédérv, s ez megtörni látszik az a priori deduktív összefüggést. Valamennyi említett esetben kézenfekvő tehát a föltevés, hogy utólagos betoldásokról van szó, melyekben Spinoza megpróbálja összekapcsolni az állam fogalmát azokkal az előföltevésekkel, amelyekből legitim módon csak egy ésszerű összhangon alapuló közösség eszméje lenne levezethető.

Az Et., IV. 38-cal egy új gondolatmenet kezdődik, amelyben a társadalom fogalma nem játszik szerepet. E fogalom az Et., IV. 40-ben bukkan föl először újra, ahol a következő áll:

"Quae ad hominum communem Societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in Civitatem inducunt." ("Az, ami az emberek állami közösségének javára szolgál, vagy ami eszközli, hogy az emberek egyetértésben éljenek, hasznos, s viszont rossz az, ami az államban egyenetlenséget támaszt.")

A pszichológiai etika (vagy etikai pszichológia) kérdései, melyek felé Spinoza ezután fordul, a közösség problémáját csak alkalmilag érintik (így a "generositas", "commiseratio" és "superbia" fogalmának taglalásánál), a-

zonban (legalábbis közvetlenül) nem vonatkoztathatók az államra. Esetleg az államra lehetne vonatkoztatni azt a megállapítást, hogy az alázat és a megbánás (miként a félelem és a remény is), jóllehet nem az észből származnak, s így nem erények, de — tekintve az emberi természet irracionálisát — több hasznot hajtanak, mint amennyi kárt okoznak. Ezek segítségével ugyanis összetartható és megfékezhető a nagy tömeg, amely félelmetes, ha nincs rettegésben tartva ("Terret vulgus, nisi metuat"). Az a következtetés azonban, hogy egy kormányzat, amely az alattvalók magatartásának befolyásolásához az említett indulatokat veszi igénybe, végül ezen alattvalókat mégis szabaddá képes tenni, paradox, sőt mindaddig lehetetlennek kell nevezni, amíg a spinozai filozófia metafizikai szabadságfogalmát előfeltételezzük. A következő mondatban kifejeződő kompromisszum ezért aligha képes elleplezni az eredeti szabadságideálról való lemondást, amely benne rejlik:

"Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt ut tandem ex ductu Rationis vivant, hoc est, ut liberi sint, et beatorum vita fruantur." ("S valóban azok, akik ezeknek az indulatoknak engedelmessé válnak, másoknál sokkal könnyebben vezethetők rá, hogy az ész vezetése szerint éljenek, azaz hogy szabadok legyenek s a boldogok életét élvezék." — Et., IV. 54., Schol.)

A kényszer elismerésének és a racionalizálás követelésének ezen kompromisszuma — amely nem lehet meggyőző, ha a metafizikai értelemben vett szabadság külső befolyásoktól való függetlenségére gondolunk — Spinoza utolsó művében is megtalálható. E mű föltehetőleg ugyanazon politikai tapasztalatok hatása alatt jött létre, amelyek a "Terret vulgus" alapjai voltak, Spinoza ugyanis ezt követeli:

"/.../ imperium necessario ita instituendum est, ut omnes, tam qui regunt quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest, hoc est, ut omnes sponte, vel vi, vel necessitate, coacti sint ex Rationis praescripto vivere" (".../ az államot szükségképp akként kell berendezni, hogy valamennyien, kormányzók és kormányzottak egyaránt, akár akarják, akár nem, mégis azt tegyék, amit a közjó kíván, azaz hogy valamennyien önként vagy erőszakkal vagy szükségyszerűség által kényszerítve az ész előírása szerint éljenek" — IP, VI., 3. §, i. k., 41. o.).

A kényszerrel fönntartott közösségi rendet azonban — mint már megállapítottuk — nem lehet az Etika előfeltételeivel megalapozni. Az Et., IV. 54. scholiuma az Et., IV. 37. II. scholiumában használt fogalmakkal összhangban van ugyan, az Etika negyedik részének fő gondolatmenetével azonban nem. Ezenkívül, amennyiben igaznak bizonyul az a föltevés, hogy a "Terret vulgus

nisi metuat" híres mondatát Spinoza azon események hatása alatt írta le, amelyek a de Witt fivérek meggyilkolásához vezettek, akkor az Et., IV. 54. scholiumának esetében betoldásról van szó, melynek terminus a quoja az 1672-es esztendő. A TP VI. 3. §-ával való megegyezés — melyre fentebb utaltunk — mutatja, hogy Spinoza már azt a "realisztikus" álláspontot foglalta el, amely utolsó, töredékben maradt művét jellemzi.

Az Etika negyedik részének fő gondolatmenete azonban az észközösség eszméjére vonatkozó marad, melynek lehetőségét a filozófus azon állítással védelmezi, hogy mindazon cselekedetekre, melyekre az indulatok determinálnak, az ember ész által is determinálható. (Et., IV. 59.) Spinoza az észből fakadó vágy és az ösztönöktől függő hajlam lehető legtisztább megkülönböztetésére törekszik, s ennek megfelelően kijelenti, hogy az előbbi — ellentétben az utóbbival — nem lehet szertelen (Et., IV. 61.), továbbá a dictamina rationis vonatkozásában nem lehet jelentősége az ösztönöktől függő motívumoknál oly fontos szerepet játszó idő-dimenzióknak; mivel pedig az észből fakadó vágy közvetlenül a jóra vonatkozik, az ész által determinált cselekvésnek függetlennek kell lennie a félelemtől és a reménytől. (Et., IV. 63.) Végső soron azonban, az ész és az indulatok által meghatározott magatartás döntő különbsége az, hogy a szabad, azaz az ész vezetése alatt álló ember, amennyiben szabad, egyáltalán nem képes megalkotni a "jó" és a "rossz" fogalmát, mivel csak annyiban szabad, amennyiben minden eszméje adekvát, a rossz képzelete pedig inadekvát. (Más kérdés, hogy vajon képes-e valaki is tökéletesen szabaddá válni ebben az értelemben, azaz lehetséges-e, hogy valakinek semmilyen más képzelete ne legyenek, csak adekvátak.) A rossz képzelete nélkül nem létezik a jó korrelatív képzelete sem, azaz az ember természetéből, amennyiben az örök, vagyis Istenre vonatkozó, nem kaphatjuk meg a "jó—rossz" fogalom-párt (Et., IV. 68.; vö. az ehhez a proposícióhoz tartozó scholiumban kimondott korlátozást, amely arra kényszerít, hogy a szabad ember képzetét határfogalomként vagy regulatív eszmeként fogjuk föl). Csak amennyiben nem abszolút szabad ama szabad ember, akiről az Etika IV. részének utolsó proposícióiban szó van, azaz, ha a tökéletes szabadság határfogalmát csak erősen megközelíti, de el nem éri, csak akkor létezik számára egy társadalmi etika, mely a következő mondatban kulminál:

"Homo, qui Ratione ducitur, magis in Civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est." ("Az az ember, akit az ész vezérel, inkább az államban szabad, ahol közrendelkezés szerint él, mint a magánosságban, ahol egyedül magának engedelmeskedik." — Et., IV. 73.)



A megelőző proposíciókban viszont Spinoza a szabad embereknek a túlnyomórészt esztelen környezethez való viszonyát a tisztán külsődleges alkalmazkodás követelménye által látszik meghatározni. Ezért mondja, hogy a szabad ember igyekszik kitérni a tudatlanok jótéteményei elől, anélkül azonban, hogy a túlságosan nyers elutasítással kihívná gyűlöletüket. Ezért meglepő, hogy a filozófus végül azonosítani látszik a szabad ember és az állampolgár fogalmát, amikor ugyanis egyrészt kijelenti, hogy az egyes ember csakis állampolgárként válhat tökéletesen szabaddá, másrészt azt állítja, hogy csak a szabad ember alkalmas arra, hogy tökéletes állampolgárrá váljék. Ez utóbbi a következő tétel alapján történik:

"Homo liber nunquam dolo malo, sed semper cum fide agit." ("A szabad ember sohasem cselekszik gonosz cselvetéssel, hanem mindig hűséggel." — Et., IV. 72.)

A becsületesség, melynek a szabad embert jellemeznie kell, szerződéses kötésének és betartásának lényeges föltétele, föltétele tehát a közös jogot létrehozó szövetségi szerződésnek is. Ebből az látszik következni, hogy a társadalmi szerződés elmélete (az Et., IV. 72. Schol-ra gondolunk, ahol a filozófus azt mondja, hogy az ész javasolja "vires conjungere et jura habere communia": erők egyesítését és közös jogok létesítését) előfeltételezi szabad emberek létét. Ez a következtetés azonban nem csupán a filozófus ITP-beli és IP-beli idevágó kijelentéseivel áll ellentmondásban, hanem magának az Etikának azon passzusaival is, melyekben az államfogalom megkonstruálása előfeltételeként jelenik meg az a föltevés, hogy az ember természete általában irracionális, s ezért az emberek nagy része a szolgaság állapotában leledzik. Amikor Spinoza az Et., IV. 72. scholiumában még egyszer megpendíti a szövetségi szerződés gondolatát, akkor ezt csupán azért teszi, hogy új értelmet adjon neki, melynek lehetővé kell tennie a szabad emberek közössége eszméjének az állam fogalmával való azonosítását. Ezáltal azonban nemcsak a filozófus más műveiben, hanem magában az Etikában fölállított alaptételekkel szemben is ellentmondások keletkeznek, s ezért az említett azonosítási kísérletet meghiúsultnak tekinthetjük.

Hasonlóan alakul azon állítás igazolási kísérlete is, hogy az ember szabadabb lesz a közösségen belül, mint azon kívül. A bizonyítás, amelyet Spinoza elvégezni próbál, abból a föltevésből indul ki, hogy szabad az, aki létét ésszerű eszközökkel igyekszik fönntartani. A filozófus szerint ez annyit jelent, mint közösségben élni; ennek következtében ("consequenter") az ész által vezetett ember "ex communi Civitatis decreto" kíván élni, tehát "com-

munia Civitatis jura tenere" ("az állam közrendelkezése szerint" kíván élni, tehát "az állam közös jogait kívánja megtartani" — Et., IV. 73. Biz.).

Alig van más hely, amely ilyen világosan mutatná, hogyan próbálja Spinoza egyesíteni az egyesíthetetlen. A közösségi élet ésszerűségének megmutatása érdekében az Et., IV. 37-re hivatkozik, ahol azonban egyáltalán nem a "communis vitae et utilitatis ratio"-ról volt szó, hanem csupán arról, hogy az az ember, aki az erényt követi, azt a jót, amelyet elérni kíván, mindenki másnak is kívánja, mégpedig annál inkább, minél tökéletesebben ismeri meg Istent. Ezért, ha komolyan kell venni az Et., IV. 37-re való utalást, akkor az csakis az észközösségre vonatkozhat, amit a Spinoza által választott megfogalmazás kétségtelenül elkendőz. Még elgondolkodtatóbb, hogy a filozófus a további, "consequenter"-rel bevezetett következtetéseket szeretné az Et., IV. 37. II. scholiumára való hivatkozással levontnak láttatni. Ez a scholium azonban éppoly kevésbé függ össze azzal a propozícióval, amelyet követ, mint amilyen kevésbé képes igazolni itt a "consequenter"-t. Ahol Spinoza "consequenter"-t mond, ott a klasszikus "non sequitur" esetével van dolgunk, s ez nemcsak e meghatározott, itt elemzett helyre érvényes, hanem az észközösség és az állam azonosításának spinozai kísérletére általában is.

Spinoza eredeti közösség-gondolata nem az Et., IV. 72-ben és 73-ban fejeződik ki, hanem azokban az őket megelőző tételokban, melyekben tisztán külsődleges alkalmazkodásként írja le a szabad embereknek tudatlanokból álló környezetükhöz való viszonyát. Az ész által vezetett emberek közössége eszméjének modellje ugyanis azonos szellemű barátok köre, illetve egy szekta tagjainak egyáltalán nem jogi normákkal szabályozott egymáshoz való viszonya. Egy szellemi összhangon alapuló közösségen belüli kapcsolat pedig semmiképpen sem azonosítható egy államon belüli kapcsolattal. Bár egy "szabad", azaz nem normák által konstituált közösség szempontjából sem lehet megtagadni vagy teljesen figyelmen kívül hagyni az államot, az mégis külsődlegesként és lényegtelenként jelenik meg. — Az intellektuális megismerésen alapuló baráti közösség ezen eszméje élményalapjának szenteljük értekezésünk zárómegfontolásait.

## VI. BARÁTI KÖR ÉS ÁLLAMI KÖTELEK

Amint az eddigiekből kiderült, az észközösség eszméje szorosan összefügg a spinozai filozófia s különösen a megismerésmetafizika általános előföltévéseivel. Spinoza ismeretelmélete, illetve ismeretteológiája kétségtelenül

misztikus vonásokat hordoz; ebben nem is kételkedhetünk, ha a "misztika" fogalmát — amint jelen esetben is kell — elég tágan értelmezzük.<sup>25</sup> Amennyiben az észközösség az amor intellectualis Deitől (melyben minden eszes lény egyesül) függőként jelenik meg, az Isten iránti szeretetnek pedig olyan megismerésen kell alapulnia, amely a megismerőnek az ismerettárggyal (azaz Istennel) való egyesüléseként értelmeztetik, akkor — mivel a misztikus ismeretelmélettel függ össze — egy ilyen közösség eszméje ugyancsak misztikusnak nevezhető.

Mármost ha e misztikus közösségeszme személyes tapasztalati alapjára kérdezzük, akkor a válaszkérésnél Spinoza életének azon szakaszára kell utalnunk, amelyben minden valószínűség szerint fogékony volt a misztikus behatásokra, s ez nem más, mint a zsinagógával való szakítás utáni időszak. A filozófus régebbi biográfusainak többsége beszámol arról, hogy a zsidó gyülekezetből való kutaszítatás után (amely számára mélyreható társadalmi konzekvenciákkal járt) Spinoza kapcsolatban állt néhány tudós mennonitával és más keresztyén szektákhoz tartozókkal. E tekintetben elsősorban Colerust kell szavahihető tanúnak tartani, de Lucasnál is világossá válik, hogy a zsidósággal történt szakítás után Spinoza társasága a legbizalmasabb barátok szűk körére korlátozódott. Lucas általánosságban hangsúlyozza, hogy Spinoza nem vált érzéketlenné a jóindulatú emberek őszinte szeretetével szemben, ahoggy egyébként minden más, Spinoza életéről szóló eredeti tudósítás is megemlíti, hogy ebben az időben a filozófus külső kapcsolatai néhány azonos érzelmű emberből álló szűk körre korlátozódtak. Kétségtelen az a tény is, hogy a KV-ben, az Int. Em-ben és az Etikában kifejtett spekulatív metafizika magvát Spinoza először csupán a beavatottak szűk köre számára kívánta hozzáférhetővé tenni, amint ez nemcsak a KV befejezéséből, hanem abból is kiderül, hogy a filozófus félt főművének kéziratát kívülállóknak megmutatni. Spekulatív tanainak tehát saját szemében is majdnem ezoterikusnak nevezhető jellegük volt, míg a TTP-nek szélesebb körben kellett befolyásolnia a politikai

<sup>25</sup>A spinozai metafizika misztikus jellegéről lásd H. Pflaum: "Rationalismus und Mystik in der Philosophie Spinozas", in: Deutsche Vierteljahrschr. f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, IV. évf. (1926), különösen 134. o. Egyáltalán nem érthetünk egyet Pflaum azon véleményével, hogy a megismerés misztikus jellege csak a KV vonatkozásában vethető föl; Spinoza mindig is állította a racionális és intuitív megismerés ellentétességét. Nem szavakon kívánunk vitázni, de nyomatékosan kijelentjük, hogy ebben az összefüggésben egy misztikus megismerés-metafizika karakterisztikumának a valóságról való nem-diszkurzív, s egyben nem-érzéki bizonyosság lehetőségének állítását kell tekinteni.

és vallási nézeteket, s kétségkívül ugyanez a szándék vezette a filozófust a IP megfogalmazásakor is. A IIP-ben és a IP-ben az állam kényszerjogi rendként értett fogalma dominál, míg az eszközösség természete szerint jogi kategóriákkal megragadhatatlan, illetve juridikus konstrukciókkal nem demonstrálható eszméje ezekben a művekben háttérbe szorul.<sup>26</sup>

Anélkül, hogy belebocsátkozhatnánk a régebbi történészek (mint Meinsma, Freudenthal és mások) kutatásainak ismertetésébe (eredményeik jól ismertek), röviden utalunk Lewis S. Feuer jelentős vizsgálataira, melyek nagy figyelmet szentelnek Spinoza mennonitákhoz fűződő viszonyának, és sokatmondó párhuzamot vonnak a spinozai és a mennonita gondolkodás között.<sup>27</sup> A Spinoza rijnsburgi mennonita barátaitól (az úgynevezett "kollegiánusoktól") eredő misztikus-panteisztikus hatás Feuer szerint csak a filozófus gondolkodásának első, azaz a harmincadik életévének elérése előtti időszakban volt jelentős. Ebben a szakaszban Spinoza egy vallásos színezetű pacifista és utópista kommunizmust képviselt, amely egyszersmind escapismként jelenik meg. Amint részleteiben földerítettük a filozófusnak a kollegiánusokhoz fűződő viszonyát, föltételezhetővé válik, hogy a szabad emberek észre alapozott közösségének — láthatóan misztikus szellem által kialakítotttnak mutatkozó — koncepciója Spinoza ezen első fejlődési szakaszának személyes tapasztalataiban gyökerezik. Az akkoriban átvett misztikus képzetek azonban a későbbiekben sem vesztették el teljesen hatékonyságukat, amint ez kitűnik mind az Étika, mind a Tractatus theologico-politicus néhány gondolatából.

Spinozának Rijnsburgból Voorburgba, s később Hágába való áttelepülésével Feuer szerint a filozófus életében egy második szakasz kezdődik, amelyben aktívan harcol a demokratikus liberalizmusért. Ebbe a szakaszba tartoznak a IIP politikai gondolatai, különösen a társadalmi szerződés elméletének átvétele. A köztársaság összeomlása és Jan de Witt bukása vezet be végül a harmadik szakaszba, amelyben Spinoza demokráciába vetett bizalma megrendül, s mindenekelőtt az állam stabilizálására törekszik, bármilyen alkotmányformája legyen is annak.

Ismeretes, hogy Spinozának de Witt körében kellett Hobbes műveivel és eszméivel kapcsolatba kerülnie, mivel ebben a körben az angol gondolkodó

<sup>26</sup>A racionális és misztikus elemek Spinoza filozófiáján belüli egymásmellettségéhez vö. C. Gebhardt. Spinoza. Vier Reden, Heidelberg 1927, 4 skk. o.

<sup>27</sup>Lewis S. Feuer: Spinoza and the Rise of Liberalism, Boston 1958, különösen 43 skk. o.

mértékadó politikai tekintélynek számított.<sup>28</sup> A "Leviatán" politikai koncepciója kétségkívül nem kevésbé hatott a spinozai államelmélet kialakítására, mint amennyire hatottak Spinoza gondolkodására a de Witt politikájából származó indíttatások. Ha Spinoza ténylegesen átvette is nagy vonásokban a társadalmi szerződés hobbesi elméletét, az anélkül történt, hogy teljesen tudatossá vált volna benne ezen elmélet konstruktív előfeltételeseinek az ő saját gondolati előfeltételeseivel szembeni mássága. A saját és a hobbesi alapfogalmak diszkrepanciáját csak lassanként látta be: úgy tűnik az Etikában még hitt az állam társadalmi szerződés által létrehozottnak vélt kényszerjogi rendje és az eszközösség fogalmi szintézisének lehetőségében, s az összeegyeztethetlenség belátása csak a TP-ben kerekedett teljesen fölül. (Nem vizsgálhatjuk itt, hogy államelméletének ezen változásai mennyiben függtek szisztematikus elveinek rendszeren belüli impulzusokból fakadó változásaitól is.) Kétségtelen, hogy Spinoza politikai elképzeléseit még a de Witttel és Hobbesszal való találkozás után is részben a rijnsburgi időkre visszanyúló hatások uralták. Ez mindenekelőtt a TTP-ben a demokráciának a más államformákkal (monarchia és arisztokrácia) szembeni kitüntetésére érvényes. Ezen a ponton a filozófus nem igazodhatott a de witti állam mintaképehez, mert 1652 és 1672 között Hollandia a Spinoza által föltételezett értelemben egyáltalán nem demokrácia, hanem arisztokratikus köztársaság volt.<sup>29</sup> Elméletének demokratikus elemei ellenére Hobbes is aligha tehető felelőssé a demokrácia TTP-beli fölértékeléséért, mivel nála az abszolút monarchia teoretikus igazolásának tendenciája áll előtérben. Arra kell ezért következtetnünk, hogy Spinoza demokratikus ideáljai a kollegiánusok elképzeléseiből származnak.<sup>30</sup>

A második és harmadik fejlődési szakaszban mindinkább fölülkerekedik az emberi magatartás irracionális jellegének belátása, anélkül azonban, hogy a filozófus teljesen föladná az eszközösség eszméjét (eltekintve talán az

<sup>28</sup>Vö. G. Gebhardt: Einleitung zum Theologisch-politischen Traktat, 5. kiad., Hamburg 1955 (Philosophische Bibliothek); valamint uő: "Spinoza als Politiker", in: III. Internat. Kongress für Philosophie, Heidelberg 1908), a beszámolóút Th. Elsenhaus adta ki, Heidelberg 1909, 263–267. o.

<sup>29</sup>Lásd még: G. Solari, i. m., 131 sk. o. Az említett tényből Solari arra kíván következtetni, hogy Spinoza elfordulása a TTP-ben elfoglalt demokratikus állásponttól és az arisztokrácia előnyben részesítése a IP-ben, nem a korszak politikai eseményeivel magyarázható, bár ezek is vezethették a filozófust az állam problémájának egy érettebb szemlélete felé.

<sup>30</sup>Vö. A. Menzel: "Wandlungen in der Staatslehre Spinozas", i. k., 80 sk. o.

1672-es katasztrófa utáni időszakról; vö. TP, I., 5. §). Jóllehet Spinoza — tekintettel a legtöbb ember cselekvésének indulati föltételezettségére — ragaszkodik a tömeg kényszerrel való fenyegetés általi kormányzásának szükségességéhez (s ezt 1672 után különösen világosan kimondja), mégis egy lehetőség szerint liberális kormányzási gyakorlatot javasol az előljárónak, amely beéri a közvetlen kényszer minimumával, és az individuumok szabadságát lehetőleg széles körben, akadálytalanul engedi kibontakozni. E relatív racionalizálással elégedetlen lévén, Spinoza (elsősorban az Etikában) megpróbálta az intellektuális megismerésen alapuló közösség (misztikus) fogalmát, amelyhez ragaszkodott, a pozitív értelemben vett állam fogalmához közelíteni, miként az imént az Etika IV. részének elemzése megmutatta ezt. E cél elérésére a filozófus tisztán teoretikus eszközöket vesz igénybe, s azt lehetne mondani, hogy a spinozai metafizika egy jelentős része a misztika és a reálpolitika, azaz az északközösség és az állam feszültségének megszüntetését szolgálja.

A filozófus műveiből és levelezéséből számos adattal támasztható alá az a sejtés, hogy az intellektuális megismerésen (mindenekelőtt Isten intellektuális megismerésén) alapuló közösség spinozai eszméje egy — az adott esetben a környezettől messzemenően izolált s önmagát izoláló szektaközösség vonásaival bíró — baráti kör modellje alapján fogalmazódott meg.

Mint ismeretes, a KV címzettjei "barátok", akiket a filozófus művének befejezésében közvetlenül megszólít, s arra kér, hogy a velük megosztott fölismeréseket csak a megismerés gyümölcseinek élvezetére s arra használják, hogy másoknak megmutassák az üdvösséghez vezető utat. (KV, II. rész, XXVI. f., 10. §, i. k., 92. o.) A barátságot Spinoza nem olyan viszonyként fogja föl, amelyet a másokkal szembeni jóakarát és hála határoz meg, amennyiben ezek az érzéki természet indulatai (KV, II. rész, XIII. f., i. k., 64. o.), hanem olyanként, amely az Isten iránti közös szereteten alapul. Jóakarát és hála csak akkor támad, ha valaki nem Isten kedvéért szereti embertársait. (KV, II. rész, XIV. f., 4. §, i. k., 66. o.) Spinoza tehát nem a közvetlen, kölcsönös szeretet kapcsolatára gondol, mivel a szeretet tárgyának tekintett emberre ugyanaz áll, amit a filozófus általában a véges dolgok iránti szeretetről mond:

"mert /.../ természetünk gyengesége miatt szükségképp kell valamit szeretnünk és vele egyesülnünk, hogy fennállhassunk, (de) bizonyos, hogy azáltal, hogy szeretjük őket és egyesülünk velük, semmiképp sem erősödünk természetünkben, mert hiszen maguk is gyengék, s vak nem vezethet világtalant." (KV, II. rész, V. f., 6. §, i. k., 54. o.)

Az emberek közötti intellektuális szeretet alapja ezért csak az Isten iránti szeretet lehet, amelyben az emberek egyesülnek. Ezért jelenti ki Spinoza ebben az összefüggésben is, hogy egy tökéletes ember mindennél jobb az emberek számára (a korábbiakban felsorolt bizonyítékon kívül lásd KV, II. rész, VI. f., 7. §, i. k., 57. §). A felebarátaink iránti szeretet a tökéletes Isten-megismerés egyik következménye, éppúgy, mint az a kívánság, hogy embertársainkat jobb helyzetbe segítsük, vagy az igazságos, azaz pártatlan magatartás, amely az általános érdekek javára válik.

A "barátok" eszközösségének a KV-ban és az Etikában alapvetően egyformán fölfogott eszméje nem csupán a filozófiai rendszer egy absztrakt fogalma, hanem nagy gyakorlati jelentősége van Spinoza magatartása vonatkozásában is, amint azt a filozófus levelezése mutatja. Így hangsúlyozza egy Oldenburghoz írott levele a barátság jelentőségét: "cogito amicorum omnia, praeicipue spiritualia, debere esse communia" ("barátok számára mindennek közösnnek kell lennie, főleg a szellemi dolgoknak" — 2. lev., i. k., 106. o.).

Blyenbergh számára még ezen 1661-es levelénél is világosabban nyilatkozik Spinoza. A filozófus azt hitte, föltételezheti, hogy levelezőtársa éppoly őszintén keresi az igazságot, mint ő maga — ennek a tévedésnek hamarosan ki kellett derülnie. Mivel Spinoza a barátság szükséges föltételének tartja az igazságra való közös törekvést, megígéri a címzettnek, hogy minden lehetőt megtesz a közöttük szövődő baráti szálak megerősítésére:

"Mindazon dolgok közül, amelyek nincsenek hatalmamban, semmit sem becsülök többre, mint azt, hogy barátságot kössek oly férfiakkal, akik őszintén szeretik az igazságot; mert azt hiszem, hogy a világon egyáltalában semmit, ami nem áll hatalmunkban, nem szerethetünk nyugodtabban, mint az ilyen embereket. A szeretetet, amelyet ők egymás iránt éreznek, lehetetlen megbontani, mert abban a szeretetben gyökerezik, amellyel mindegyikük az igazság megismerése iránt viseltetik; éppoly lehetetlen, mint nem ragaszkodni magához az igazsághoz, miután egyszer megismertük azt. Ezenfelül a szeretet a lehető legnagyobb és legkellemesebb ama dolgok sorában, amelyek nincsenek hatalmunkban; mert hiszen semmi az igazságon kívül nem képes a különböző nézeteket és kedélyeket bensőleg egyesíteni." (19. lev., 1665. jan. 1., i. k., 159. o.)<sup>31</sup>

<sup>31</sup>"Want voor my van al die dingen, die buyten myn maght syn, geen grooter agh t als de eer te moogen hebben, van met luyde, die de waarhyt opregh tlyk beminnen, in verbont van vrientschap te treede, om dat ik geloof, dat wy niets ter werelt, dat buyten onse maght is, gerustigh konnen beminnen, dan sodanige menschen; doordien de liefde, die alsulke tot malkander draage, om

Hogy a szellemi összhangon alapuló barátság kapcsolata a térbeli távolság ellenére milyen eleven marad, megmutatja egy levél, melyben Simon de Vries leírja, hogy Spinoza barátainak körében hogyan vitatták meg a filozófus tételeit, s melyben egy vitatott pont vonatkozásában a mester és tanító írásos tanácsát kéri. (8. lev., i. k., 126 skk. o.) Egészen a filozófus szellemében mondhatja de Vries:

"Quamvis autem corpora ab invicem tam longe divisa sint, animo tamen saepissime praesens adfuisti meo, praesertim tuis in scriptis cum versor, manibusque ea tracto." ("De bár testben oly messze vagyunk egymástól, lélekben mégis igen gyakran közel volt hozzám, különösen ha előveszem írásait és foglalkozom velük.")<sup>32</sup>

Hogy milyen komolyan vette Spinoza a barátságból fakadó intellektuális kötelezettségeket, mutatja egy Peter Ballingnak írott levél 1664-ből, amelyben ésszerű meggondolások segítségével igyekszik a címzettet megszabadítani az öt aggasztó babonás előítéletektől. (17. lev., i. k., 153. o.)

Az Etikában a barátság fogalma elsősorban az indulat-elmélettel összefüggésben található meg. Spinoza itt a lelkielő (fortitudo) két aspektusát különbözteti meg, az akaraterőt (animositas) és a nemeslelkűséget (generositas), melyek közül az előbbinek saját individuális létünk (ezt teljes, a szellemi potenciát is magába foglaló értelmében értve) megőrzésére, az utóbbinak mások megőrzésére kell irányulnia. A generositas (melyben az ember ésszerű önfenntartási törekvésben álló lényege fejeződik ki) célja a barátság, azaz individuumok azon kapcsolata, amely a spinozai indulatelmélet általános előföltételei szerint csak akkor jöhet létre, ha az egyes emberek egy közös ésszerű bázisra támaszkodva törekszenek létük fönntartására. A generositas definíciója fejezi ezt ki a legrövidebb formában:

"Per Generositatem autem Cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo Rationis dictamine conatur reliquos homines juvare, et sibi amicitia junge-

---

dat sy gegront is op die, die ieder tot de kennis der waarhyt heeft, so onmog'lyk is te scheiden, als de waarhyt, eens gevat synde, niet de omhelse, daar by is sy de grootste, en aangenaamste, die tot dingen, die buyten onse maght syn, kan gegeven worden; overmits geen ding, behalve de waarhyt, kan verscheide sinnen en gemoederen teenemal vereenigen." (19. lev. Blyenberghez, 1665. jan. 5-én, i. k., 159. o.) — Az igazságban való egyetértés nélkül Spinoza szerint hiányzik a valódi barátság alapja: vö. 23. lev. Blyenberghez, 1665. márc. 13-án, i. k., 191. o.

<sup>32</sup>Föltűnő, hogy az editio princeps kiadója épp a barátok kollégiumára való utalást tartotta mellőzhetőnek, mely alkalmas lehetett arra, hogy eloszlassa Spinoza magányosságának legendáját.



re." ("Nemeslelkűségen pedig azt a kívánságot értem, amellyel mindenki csupán csak az ész parancsa szerint a többi emberen segíteni, őket a barátság kötelékével magához kapcsolni törekszik." — Et., III. 59., Schol.)

Az Étika III. része tehát a barátságnak a pszichológia nézőpontjából való jelentőségére történő utalással zárul; főművének két következő részében a "barátság" kifejezés segítségével jellemzett közösség-fogalmat Spinoza közvetlenül filozófiájának metafizikai előfeltevéseivel és etikai céljaival kapcsolja össze.

Ahol ugyanis Spinoza arról beszél, hogy az ész által vezetett emberek természetük szerint szükségképpen összhangban vannak egymással (Et., IV. 35.), s a jót, amire törekszenek, Isten iránti szeretetük mértéke szerint mindenki másnak is kívánják (Et., IV. 37.), ott a levezetett viszonyok jellemzésére az "amicitia" kifejezést is lehetne használni — hiszen ezt a kifejezést a filozófus valóban arra használja föl, hogy összefoglalóan visszaataljon vele az észközösségről mondottakra:

"/.../ homo liber reliquos homines amicitia sibi jungere (per. Prop. 37 hujus) /.../ studet" (Et., IV. 70. Biz.); ill.: "Soli homines liberi sibi invicem utilissimi sunt, et maxima amicitiae necessitudine invicem junguntur (per Prop. 35. hujus, et l. ejus Coroll.)" (Et., IV. 71. Biz.) (".../ a szabad ember a többi embert barátsággal akarja magához fűzni (e rész 37. tétele szerint)"; ill.: "Egyedül a szabad emberek igen hasznosak egymásnak s fűződnek egymáshoz a barátság legszorosabb kötelékén (e rész 35. tétele s annak l. corollariuma szerint.)")

A filozófus egyes alkalmakkal oly mértékben közelíti egymáshoz az "amicitia" és a "communis societas" fogalmát, hogy a gyűlölet s annak negatív hatásai elleni eszközként ajánlhatja, hogy a kölcsönös barátságból és a közösségből származó valódi haszon és jó képzetét magunkba vessük ("quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur", "a kölcsönös barátságból és állami közösségből következik" /a "communis societas" állami közösségnek való fordítása itt némiképp félrevezető/ — Et., V. 10., Schol.). Hasonlóképp az Étika negyedik részének függelékében, az egyes individuumokból egy egészet teremtő társadalmi kapcsolatokat összefüggésbe hozza a barátsággal, anélkül, hogy e két fogalom viszonyát közelebbről meghatározná:

"Hominibus apprime utile est consuetudines jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiiis inserviunt." ("Az emberekre nézve főképpen hasznos, hogy szokásaikban egyesüljenek, s oly kötelékek fűzzék őket egymás-

hoz, amelyek mindnyájukból könnyebben egyet alkotnak, s hogy egyáltalán azt cselekedjék, ami a barátságok megszilárdítására szolgál." — Et., IV. Füg., XII. f.; lásd uo. XXVI. f.)

Az "amicitia"-ként meghatározott "societas" azonban semmiképp sem lehet azonos a kényszerjogi közösséggel, mivel az nem kölcsönös bizalmon, hanem félelmen alapul:

"Solet praeterea concordia ex Metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde, quod Metus ex animi impotentia oritur, et propterea ad Rationis usum non pertinet." ("Ezenkívül többnyire félelem szüli az egyetértést, de hűség nélkül. Tegyük hozzá, hogy a félelem a lélek tehetetlenségéből ered, és ennél fogva az ész nem veszi hasznát." — Et., IV., Füg., XVI. f.)

Barátság ellenben csak ott létezik, ahol az emberek az ész vezetése szerint élnek, s Isten tiszta megismerésében és szeretetében vannak egymással összekapcsolva. Spinoza az eszes individuumok azon vágyát, hogy másokkal barátságban egyesüljenek, Honestasnak, a "jót tenni" ésből fakadó vágyát pedig Pietasnak nevezi. Mindkettőt a vallás fogalma alá sorolja, úgyhogy az amicitia a spinozai rendszer spekulatív alapjaival a legszorosabban összekapcsoltnak tűnik. (Vö. Et., IV. 37., I. Schol.)<sup>33</sup>

A "barátság"-ot tehát, a fölhozott bizonyítékok alapján, a spinozai társadalomtan kulcsfogalmának tekinthetjük. Az a jelentőség, amelyet a filozófus a barátságnak mind elméleti, mind gyakorlati téren tulajdonít, világosan visszautal egy könnyen rekonstruálható személyes élményalapra: a zsinagógából kidaszítottként Spinoza nemcsak a zsidó vallási közösséggel, hanem a társadalmi értelemben vett közösséggel is elveszítette a kapcsolatot. Ebben a helyzetben nagy emberi jelentőséget kellett nyernie az igazságra való törekvés közös volta által egyesített beavatottak, az azonos szelleműek körében talált barátságnak, mivel ebben az időszakban — eltekintve az említett baráti szálaktól, melyek elsősorban bizonyos szekták tagjaihoz fűzték — nem rendelkezett semmiféle kapcsolattal, amely szociális támaszt jelenthetett volna. Az állami közösség, amelyhez tartozott, nyilván nem adhatott

<sup>33</sup>Vö. H. F. Hallett. Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy, London 1957, 102. o.: "This magnanimous pursuit of the good and friendship of others is but an approximation to the eternal constitutive community of all finite individual agents in the infinite Agent, or causa sui. For in such community of finites, the finite self has to do, not with a multiplicity of competing 'others', but with its complement in so far as it is alter ego, by community with which, not as 'thing' with 'thing', but as agent with agent it is constituted. For though finite 'thinghood' implies separation, finite agency implies community."

egy külsődleges kötődés tudatánál többet, s valóban, a filozófus sohasem adta föl teljesen azt a meggyőződését, hogy az állami jogrend csak az emberek külső cselekedeteit szabályozhatja. Hogy mennyire távol tarthatta magát még a voorburgi időszakban is a politikai kérdésektől, azt egy 1665-ben íródott, H. Oldenburgnak címzett, sokat idézett levél mutatja, melyben a filozófus így ír:

"/.../ Gaudeo, philosophos vestrates vivere, sui suaeque reipublicae memores. Quid nuper fecerint expectabo, quando bellatores sanguine fuerint saturi, et, ad vires nonnihil instaurandas, quieverint. Si celebris ille irrisor hac aetate viveret, risu sane periret. Me tamen hae turbae nec ad risum, nec etiam ad lacrymandum, sed potius ad philosophandum, et humanam naturam melius observandum, incitant /.../ jam vero unumquemque ex suo ingenio vivere sino, et qui volunt, profecto suo bono moriantur, dummodo mihi pro vero vivere liceat." (".../ Örülök, hogy az Ön köréhez tartozó emberek filozófusokként élnek, és nem feledkeznek meg magukról és köztársaságukról. Hogy mit tettek újabban, erre nézve várok akkorra, amikor majd a harcos felek beteltek vérrel, s megpihennek, hogy egy kissé új erőt gyűjtsenek. Ha az a híres gúnyolódó a mi korunkban élne, bizonyára megszakadna a nevetéstől. Engem azonban ezek a zavarok nem indítanak sem nevetésre, sem sírásra, hanem inkább filozofálásra, és az emberi természet jobb megfigyelésére. /.../ Most azonban nem bánom, ha ki-ki a maga esze szerint él; aki akarja, ám haljon meg a maga boldogságáért, csak nekem legyen szabad élnem az igazságért." — 30. lev., i. k., 204. o.)

A barátságának tulajdonított kiemelkedő jelentőségből következően mi sem lehetett kézenfekvőbb a filozófus számára, mint az azonos szelleműek közösségében a tulajdonképpeni közösség mintaképét látni, s megkísérelni az állam fogalmát is lehetőség szerint közelíteni ehhez az ideálképhez, illetve teljesen azonosítani ezzel.

A politikai realitással való találkozás, mindenekelőtt a Hollandia belpolitikai problémáiba való bepillantás, amit a Jan de Witt-tel és körével való kapcsolat tett számára lehetővé, arra ösztönözte Spinozát, hogy nagyobb figyelmet szenteljen az állam fogalmának. Mivel azonban az észközség ideálja oly mélyen gyökerezett gondolkodásában, hogy a politikai szempont nem szoríthatta ki, a filozófus arra törekedett, hogy a közösség két eltérő koncepcióját a "societas" közös kifejezésben egyesítse. Ha ez nem sikerülhetett is ellentmondásmentesen, azért a kényszerjogi rendként értett állam fogalma, és a szabad emberek éssen alapuló közösségének eszméje közötti szinté-

zisre való törekvésnek mégis megvolt az a fontos hatása, hogy Spinoza állam-fogalmában mind határozottabban jelentkeztek a liberális aspektusok. A spinozai államelmélet nem korlátozza a metafizikailag megalapozott, illetve igazolt államfogalmat az oltalmazó funkcióra, hanem tekintetbe veszi a társadalmi és jogi viszonyok erkölcsössé tételének tendenciáját is. Az államnak nem csupán az a föladata, hogy az individuumokat megvédje, hanem az is, hogy lehetőleg "szabad" emberekké tegye őket. A spinozai társadalomtan kimutatott ellentmondásai ellenére, Spinoza államfilozófiája "liberális" tendenciájának óriási történeti jelentősége van.

Az emberben fölvétődik a kérdés: Hogyan tarthatott fenn Spinoza, aki a geometriai módszert vallotta, s így rendszere legfőbb alaptételeként az ellentmondásmentességet kellett elismernie, egy olyan ellentétet, mint amilyen észak-észak és állam között feszül. Első pillantásra mehökkentőnek tűnhet, hogy egy filozófus gondolkodását ilyen ellentétek uralhatják; ebben a tekintetben azonban Spinoza nem áll egyedül. Elegendő Platón példájára emlékeztetnünk, akiről H. Kelsen kimutatta, hogy filozófiájában két heterogén tendenciát próbál egyesíteni, melyek logikailag egymást kizárók, a filozófus személyiségében azonban konkrét egységbe kapcsoltak voltak.<sup>34</sup>

Minden valószínűség szerint a jelen értekezésben kifejtetthez hasonló típusú poláris feszültségek adtak indítást néhány metafizikai rendszer kiépítéséhez. Az alapvető fogalmak fundamentális ellentétét illetőleg képtelenség végérvényesen az egyik vagy a másik oldalt választani. Spinoza megpróbálta az élményeiben gyökerező dualizmust egy spekulatív szintézisben föloldani, s eközben hatalmas erőfeszítést igényelt már annak szükségessége is, hogy legalább egyesíthetőknek tüntesse föl az egyesíthetetleneket. De bármily nagy volt is az erőfeszítés, bármily hatásos volt is a nekigyürközés, nem sikerülhetett a metafizikai igény és a tapasztalat ellentétének teljes leküzdése, s így végül meg kellett maradnia metafizikai szabadság és jogi kényszerrend, észak-észak és állam dualizmusának. Egy beható elemzés során nem hagyhatók figyelmen kívül a rendszer azon töréspontjai, melyeken az egyesíthetetlen van összeillesztve, s ezen értekezés célja az volt, hogy e helyeket világosan megmutassa. Vizsgálódásunk elsősorban nem arra irányult, hogy kimutassuk a filozófus csődjét, hanem a társadalom (societas) spinozai fogalmának tisztázásához kívántunk hozzájárulni, s ezzel a céllal összefüggésben és az általa megvont szűk határokon belül, a spinozai meta-

<sup>34</sup>H. Kelsen: "Die platonische Liebe" (lásd az 5. jegyzetet).

fizika spekulatív törekvéseit kifejteni. Talán fölfedezhető ebben az értekezésben még néhány — ha mégoly csekély — adalék azon motívumok kérdésének megválaszolásához is, melyeknek a spekulatív rendszerek egyáltalában létrejöttüket köszönhetik. Úgy tűnik, ezek a motívumok elsősorban nem elméleti, hanem gyakorlati természetűek.<sup>35</sup> Ezen értekezés sajátos célja az volt, hogy ezt a spinozai közösség-fogalom különös nézőpontjából mutassa ki.

Heidelberg

(Fordította: Laki János)

<sup>35</sup>Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems, München 1964, című munkájában a szerző megkísérelte ezt világossá tenni a karteziánus filozófia vonatkozásában.

L. N. Sztolovics

A Kant esztétikájáról szóló munkákban a nagy gondolkodónak általában három művét jelölik meg mint olyat, melyben alkalmasint esztétikai gondolatai alakulásának három korszaka ismerhető föl: "Észrevételek a nagyszerű és a fenséges érzéséről" (1764) (valamint az ehhez a munkához tartozó, halála után kiadott 1764-es kéziratok); "Az ítélőerő kritikája" (1790) és a hozzá kapcsolódó ún. "Első bevezetés Az ítélőerő kritikájához" (1789–1790); "Antropológia pragmatikus szempontból" (1789). (Részletesebben lásd erről: I. Rajnov: "Teorija iszkuszsztva Kanta v szvjazi sz jego teoriej nauki", Voproszű teorii i pszihologii tvorcsezsztva, VI. köt., Harkov 1915, 247–249. o.; V. F. Aszmusz: Nemeckaja esztetika XVIII-ogo veka, Moszkva 1963, 163–188. o.; N. I. Balasov: "Eszteticeszkoje v filozofii Kanta", Eszteticeszkoje, Moszkva 1964; A. Gulüga: "Csitaja Kanta", Esztetika i zszizny 4: Esztetika Kanta i szovremennoszty. Obscseteoreticeszkije voproszű, Moszkva 1975, 32–41. o.; Paszi Iszak: Esztetika na Kant, Szófia 1976.) Kant esztétikai gondolatainak fejlődését megértendő azonban értékes segítséget nyújthatnak azok a följegyzések, melyeket "Reflexionen zur Anthropologie" címen a 60-as évek második felében és a 70-es években vetett papírra, akárcsak opponensi véleménye, melyet Johann Gottlieb Kreutzfeld "Filológiai-költészettani disszertáció a fikció általános alapelveiről" (Dissertatio philologico-poetica de principii fictionum generalioribus) című értekezéséről készített, s mely Kant műveinek 1913-as akadémiai gyűjteményében (XV. kötet) jelent meg (vö. Kant: Gesammelte Schriften, Bd. XV., Berlin 1913).

A kanti esztétika e forrásait mind ez ideig még kevésbé kutatták. Tény, hogy a múlt század végén megjelent két disszertáció, melyben elemezték a

\*Filozsofszkije nauki, 1986/1. sz., 143–146. o.

kanti logikai, metafizikai és antropológiai vázlatokban és munkákban olvasható, az esztétikára vonatkozó megállapításokat. (R. Grundmann: Die Entwicklung der Aesthetik Kants. Mit besonderer Rücksicht auf einige bisher unbeachteten Quellen, München 1893; O. Schlapp: Die Anfänge von Kants Kritik des Geschmacks und des Genie. 1764 bis 1775. Erster Teil einer Untersuchung über Kants Lehre von Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft, Göttingen 1899; lásd még uő: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft, Göttingen 1901.) De sem Grundmann, sem pedig Schlapp nem ismerték a Kreutzfeld védelmében írt hozzászólást.

Kant e beszédéről röviden megemlékezett Artur Warda, a szöveg első latin nyelvű kiadásának előszavában ("Eine lateinische Rede Imm. Kants als ausserordentlichen Opponenten gegenüber Johann Gottlieb Kreutzfeld. Mitgeteilt von Artur Warda", Altpreussische Monatschrift, Bd. XLVII., H. 4., S. 662—670). Ennél részletesebben tárgyalta az írást Bernhardt Adolf Schmidt az opponensi vélemény német kiadásának előszavában ("Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiction. Übersetzt und erklärt von B. A. Schmidt", Kant-Studien, Bd. 16., Berlin 1911, S. 5—21).

A XV. kötetben megjelentetett, esztétikára vonatkozó anyagok előtűntek még Erich Adickes "Kant mint esztéta" című cikkében ("Kant als Ästhetiker", Studien zu Kants Entwicklungsgeschichte, 1914), valamint a neves Kant-életrajzíró Karl Vorländer Immanuel Kant. Der Mann und das Werk című könyvében is (2. Aufl., Bd. 1., Hamburg 1977, S. 394).

A tény azonban akkor is tény marad: Kant latin nyelvű beszéde nem vált a tudományos közgondolkodás részévé, sőt még a Kant esztétikájának szentelt szakmunkákban sem hivatkoznak rá.

Figyelmüket tehát most éppen erre a — poétikai disszertáció védelmében írt — kanti fölszólalásra irányítjuk, mely 1777-ben, éppen kritika előtti és kritikai korszakának határán, A tiszta ész kritikája fölötti munka közben hangzott el. Az eredeti kézirat a tartui egyetem könyvtárában található, és e sorok írója fedezte föl 1984 februárjában. Kant beszédének szövege Kreutzfeld disszertációjának lapjain, azok hátoldalán, a 16. laptól kezdve olvasható. Kant a nyomtatott szövegre is ír, időnként beszúrásokat készít a szöveghez, melyben több részt alá is húz.

Hogyan jutott a kézirat Tartuba és miért maradt lelőhelye mind ez ideig ismeretlen? Hogy a tartui (dorpati) egyetem könyvtárában őrizték Kreutzfeld latin nyelvű disszertációját Kant saját kezű széljegyzeteivel, régóta ismeretes volt. Erről már a múlt század végén tudósított az egyetemi könyvtár alapítójának, Karl Morgensternnek kéziratairól és könyveiről készült jegy-

zék (Catalogus mss. et bibliothecae Carol Morgenstern, Dorpati 1868, p. IX. N. CCLXXX.). Ugyanitt olvasható, hogy a disszertációt "1843-ban Jäsche hagyatékából szerzeményezték". Magán a disszertáción, Karl Morgenstern Ex librise fölött a következő bejegyzés olvasható: "Olim Jäschii /Jäscheé volt/. Ex libr. Morgenstern, 1843". Gottlob Benjamin Jäsche (1762—1842) Kantnak az a tanítványa volt, akire Kant a "Logika" kiadását bízta. Miután 1802-ben Dorpatba érkezett és professzorrá nevezték ki, Jäsche magával hozta tanára hagyatékának egy részét, melyhez a kérdéses Kreutzfeld-disszertáció is tartozott. A teljes tartui Kant-anyagot 1895-ben, a filozófus összes műveinek sajtó alá rendezését elősegítendő, a Porosz Tudományos Akadémiára küldték, s így az nem is tért többé vissza Tartuba.<sup>1</sup>

Föltételezték, hogy a Kreutzfeld-disszertációra írt Kant-kézirat is Németországban maradt. Ezért lappangott ismeretlenül a tartui egyetemi könyvtárban. Egyetlen, a könyvtár kéziratos anyagáról szóló cikkben sem, még a könyvtárban maradt Kant-hagyatékáról írt írásokban sem tettek róla említést. A neves nyugatnémet Kant-kutató, Rudolf Malter, "Kant-anyag Dorpatban (Tartuban)" című cikkén dolgozva, gondosan kutatta a kanti kézirat nyomát Németországban. E közlemény szerzőjéhez írt 1983. november 11-i levelében kérte, derítsük ki, nem maradt-e a kézirat "csodával határos módon" Tartuban. És a "csoda" valóságnak bizonyult.

Bár a kéziratot 1913-ban közzétették (Kants gesammelte Schriften, S. 903—905); az eredeti, magától értetődően, nem veszít sem kultúrtörténeti, sem tudományos értékéből.

<sup>1</sup>A. V. Guluga—L. N. Sztolovics—H. L. Tankler: "O rukopisznom naszledii Kanta v. Tartuszkom universzitete", Voproszú teoreticeszkogo naszledija Immanuila Kanta. Mezsuzovszkij szb., Kalinyingrád 1979, 4. köt., 140—143. o. — E sorok írója találta meg az NDK Tudományos Akadémiájának berlini Központi Archívumában, 1979-ben, Baumgartennak kanti bejegyzésekkel ellátott "Metafizika"-ja mellett, az itt őrzött tartui Kant-anyagokat. A Göttingenben található anyagokkal kapcsolatban vö. még R. Malter: "Kantiana in Dorpat (Tartu)", Kant-Studien 1983, H. 4., S. 483. — Legújabban sikerült megállapítani, hogy a kanti bejegyzésekkel ellátott Kreutzfeld-disszertációt 1911 októberében küldték el E. Adickes akadémikusnak az akadémiai Kant-kiadás számára, s 1913 áprilisában érkezett vissza Tartuba. (Lásd a Tartui Állami Egyetem tudományos könyvtárának Archívumában: 4. fond, 1, 982.) Ebből az következik, hogy a beszédet egy Tartuban készített másolat alapján adták ki először. Az akadémiai kiadás XV. kötetében szereplő opponensi hozzászólást az eredeti alapján közölték. Az 1913-as kiadás előkészületei után, a tartui Kant-anyagok másik részétől eltérően, ezt a kéziratot visszaküldték. A cikk szerzője köszönetét fejezi ki a Marburgi Egyetem Filozófiai Intézete munkatársának, Werner Starknak, az akadémiai kiadásra vonatkozó értékes fölvilágosításaiért.



Kreutzfeld a königsbergi óvárosi iskolában (altstädtische Schule) tanított, de azzal kapcsolatban, hogy az egyetemen megüresedett a költészettani professzúra, két disszertációt is (egyet, hogy fölvegyék a bölcsészeti, azaz filozófiai kar tagjai közé, egyet pedig, mint a költészettani rendes professzúra iránt folyamodónak) meg kellett védenie, hogy e hivatalt elfoglalhassa. A két disszertáció egy — közös címmel ellátott — munka két része volt. Ezek közül az elsőnek február 28-án zajlott a vitája. A respondens, tehát a vitának az a résztvevője, akinek — ellentétben az opponensekkel — a folyamodót támogatnia kellett, Christian Jakob Kraus, Kant tanítványa; későbbi kollégája volt.

Az opponensek — a hagyományoknak megfelelően — egyetemi hallgatók voltak. Érdemes megemlíteni, hogy Kreutzfeld első disszertációjának egyik opponense Ehregott Andreas Christoph Wasianski volt — Kant hallgatója, később házvezetője, a nagy filozófus halálának szemtanúja.

A hallgató-opponenseken kívül azonban szerepelnie kellett, mint mérsékeltebb opponensnek, a kar két rendes tanárának is. A második disszertáció február 28-i vitáján így maga Kant is fölszólalt.

Kreutzfeld "Filológiai-költészettani disszertáció"-ját Kant A tiszta ész kritikájának írása közben bírálta. Azonban, mint ahogyan ezt A. V. Gulüga írja, "helytelen volna azt gondolni, hogy 1770 után Kant gondolkodását kivétel nélkül ismeretelméleti problémák határozták meg, s hogy minden erejét ezek sikertelen megoldására pazarolta volna" (A. Gulüga: Kant, 2. kiadás, Moszkva 1981, 85. o.). Kant hozzászólása a Kreutzfeld-disszertáció vitáján ugyancsak ezt támasztja alá.

Kantnak a poétikai problémákhoz és rajtuk keresztül az esztétikához való fordulása esetleg váratlannak tűnhet. Az opponens nem is titkolja, hogy nem szakember a költészettan területén. Beszéde elején Kant azt mondja, hogy "nem várható el tőle, hogy e témával kapcsolatban nyilatkozzék", a végén pedig elismeri, hogy a csapások, melyeket a disszertációra mért, "végső soron közvetlen tevékenységi területem lőtávolán kívül maradtak".<sup>2</sup>

Csak hogy Kantot szemlátomást az készítette a vitában történő részvételre, hogy — mint azt az opponens szemléletesen megjegyezte — disszertációjában Kreutzfeld "maga kínál a filozófia területére eső támadási pontokat". Majd később: "Azzal vádolólok a disszertáció szerzőjét, hogy sarlójával idegen területre tévedt, éspedig: a megjelölt témához költőként kellett volna

<sup>2</sup>A tartui kézirat teljes szövegének orosz fordítása megjelenés alatt áll a Kantovszkij szbornikban (10. köt.), a Kalinyingrádi Egyetem gondozásában.

közelítenie, de egyszer csak váratlanul a filozófus szerepét vette át." És valóban, Kreutzfeld disszertációjának alapproblémája — az opponens szavaival — "az érzékcshalódások és ezek hatása a művészetre és a közönséges emberi megismerésre".

Kant hozzászólásának egyik középponti problémája az érzékek útján nyert ismeretnek és megbízhatóságának jellege. Beszédében az opponens az érzékeket úgy határozza meg, "mint hű vezetőket", melyek "távol tartják őt (az embert) tőlük (a tévedésektől), s melyek, azáltal, hogy alávetik őket a tapasztalásnak, kétségkívül megszabadítják őt ezektől".

E szenzualisztikus irányultság nem tűnt el a nagy gondolkodó filozófiai fejlődésének "kritikai" korszakában sem. Élete végén írt, "Antropológia pragmatikai szempontból" című művében található egy "Az érzékiség apológiája" elnevezésű szakasz. Azt a gondolatot, hogy a hamis ítéletért nem az érzékek, hanem az ítélet a felelős, Kant még 1783-ban, a "Prolegomená"-ban is vallotta.

A disszertáció szerzője az érzékcshalódásokat a költői képzetek és kitálalások fő forrásának tartotta, az opponens azonban úgy vélte, hogy a költészet más forrásból ered. Véleménye szerint a költőtől a csalás mesterfogásai teljesen idegenek. "Ezzel ellentétben" — folytatja gondolatmenetét Kant — "létezik a csalásnak egy olyan fajtája is, mely, jóllehet nem jó dolog, mindamellett mégsem egészen dicstelen, egy olyan, mely kellemes a fülnek, hamis látszattal fölébreszti a lelket, s életet ad neki. S éppen e hamis látszatnak tulajdonítják a költők alkotásaikat." A filozófus itt a művészi alkotómunka egyik legösszetettebb problémáját taglalja. Tényleg nem csap be bennünket a költő, illetőleg a művész, midőn képzelőerejével "hamis látszattot" alkot, embereket és helyzeteket, melyek sohasem léteztek? Nem mondhatjuk róla, hogy csaló, olyannyira nem titkolja, hogy Faust vagy Jevgenyij Onyegin költői képzelet szülöttei csupán. "Könnyeim ontom a képzelet alkotásán" — írta a "Jevgenyij Onyegin" költője. De hiszen a könnyek, amiket a képzelet szülte alkotások okoznak, valóságosak!

A művészetnek ezt a paradoxonját vizsgálja Kant, kivételes dialektikus éleslátással: "Létezik a látszatnak egy olyan fajtája, mellyel a szellem játszik, de az nem játssza ki őt. Az ilyen látszattal nem a hiszékenyeket csalja lépre alkotója, hanem a látszat-elfedte igazságot fejezi ki. Ez a látszat nem borít árnyékot azonnal az igazságnak belső arcára, melyet a tekintet földízítettnek lát, és nem téveszti meg színleléssel és tettetéssel a tapasztalatlanokat és jóhiszeműeket, hanem — fölhasználva az érzékek átha-

tó voltát — a száraz és ki nem színezett igazságot állítja elének, melynek színeit az érzékek adják."

Kant már "Észrevételek a nagyszerű és a fenséges érzéséről" című írásában is Szimonidésznek, az ókori görög bölcsnek azokat a szavait idézi, melyeket akkor mondott, "midőn megkérték, olvassa föl kiváló verseit a theszszáliaiaknak: 'Ezek az emberek túl buták ahhoz, hogysem megengednék egy magamfajta embernek, hogy becsapja őket.'" Eszerint Kant már akkor föltételezte; hogy a művészi látszattal történő "becsapás" előfeltételezi a befogadó meghatározott szellemi és műveltségbeli színvonalát — egy bizonyos lelki finomságot és érzékenységet, melynek megléte esetén az ember, mintegy magamagával játszva, engedi "becsapni magát".<sup>3</sup>

Kant latin nyelvű beszédében megfogalmazódik a meggyőződés, hogy e játékos látszat által lesz képes rá a művészet, hogy újraalkossa az igazságot. De miért nem akar az ember megelégedni az egyszerű igazsággal? Mire kell neki ez a játék?

Kant már a hatvanas évek második felében megfogalmazta ezt a problémát, mely azután az esztétika egyik legidősebb problémájává vált: "a művészet és a játék" problémáját. Följegyzéseiben Kant ezt írta: "A költészet a gondolatok mesterséges játéka. /Dichtkunst ist ein künstliches Spiel der Gedanken./ A költészet azért minden játék legnagyobbik, mert egyesítjük benne lelki erőinket." Kant a zenét "benyomások", a regényt és a színművet "érzelmek", a költészetet mind az érzelmek, mind a képek, mind pedig a benyomások játéknak tartja. "A költészet célja nem az érzelmek, nem az észleletek, nem a képzetek, hanem hogy bevonjon a játékba minden erőt és mozgatórugót, mely a lélekben lakozik." (Lásd Kant's Gesammelte Schriften, S. 266 ff.) Itt számos helyen találkozhatunk rendkívül érdekes elképzelésekkel, magának a játéktevékenységnek a természetéről, különösképpen pedig arról, hogy a játék — az üzleti tevékenységtől (Geschäft) eltérően — olyan tevékenységet képez, mely nem állít maga elé külső célt.

A Kreuzfeld-disszertáció vitájához készített hozzászólásban a nagy gondolkodó lényegi pontokon fejleszti tovább a művészet játék-szempon-tú elméletét.

Figyeljük csak meg Kant szavait: "Ha ebben a látszatban benne van az, ami becsap, akkor ezt jobb /látszattal játszó/ illúziónak nevezni." 21 év-

<sup>3</sup>A 70-es évekből származó följegyzésekben Kant így ír: "A költők nem hazugok, de mi a helyzet a dicshimnuszokkal?" (Vö. Kant's gesammelte Schriften, Bd. XV., S. 266.)

vel később, amikor "Antropológia..." című munkájához hozzákezd, hogy kibontsa ezt a gondolatot, Kant élesen el fogja különíteni a becsapást az illúziótól: "Az illúzió" — határozza meg — "olyan eltévelyedés, mely akkor is megmarad, amikor ismert, hogy a csalóka tárgy a valóságban nincs is. — Lelkünknek ez a játéka az érzéki látszattal nagyon kellemes és érdekfeszítő." Az ekként fölfogott illúzió példáit a művészet szolgáltatja.

Iménti meghatározásában a filozófus szemlátomást figyelembe veszi, hogy az "illusio" latin szó etimológiailag rokon az "illudo" (játsszom) szóval. Ezért már 1777-es, latin nyelvű beszédében hangsúlyozza az illúzió játéktermészetét: "A csalóka látszat nyomban megszűnik, mihelyt kiderül tartalmatlan és csalóka volta. De a játékos látszat, mivel nem más, mint a jelenségben lakozó igazság, még akkor is megmarad, ha a dolgok valóságos állása napfényre jut. És ugyanakkor e játékos látszat a lelket kellemes ingadozásra készíti a tévelygés és az igazság végletei között, és csodálatos gyönyörűséget okoz neki, a léleknek, mely tud saját áthatóságáról, és mely leküzdödi a látszat eltántorító hatását. A csalóka látszat nem tetszik, de az, amelyik játsszik, nagyon is tetszik, és élvezetet okoz."

Így Kant, a játéktevékenység beiktatásával, föltárja a műalkotások esztétikai hatásának egyik forrását. Eközben a művészet ama képességét, hogy élvezetet okoz, kapcsolatba hozza a "játékos látszatnak" "a jelenségben lakozó igazságként" való értelmezésével, azaz az ember megismerő képességével. Sőt, Kant véleménye szerint a költészet, akárcsak a szabad művészetek, a látszattal történő játéknak köszönhetően megszabadítja a lelket a durva és értelmetlen szenvedélyektől, amennyiben e művészetek, "megszelídítve az érzéseket, kinevetik szertelen igényeiket". Ez biztosítja "a bölcsesség tanításának követését". A művészet esztétikai hatása ily módon előfeltételezi erkölcsi-morális jelentését is.

A tartui kéziratban Kant megfogalmazza a költői érzelmek sajátosságának problémáját, miközben a köznapi és költői szerelem közötti különbséget Petrarca életének és költészetének példáján mutatja be. Kreutzfeld azzal próbálja magyarázni Petrarca Laura iránti szerelmének tisztaságát, szenvedélyességét és állhatatosságát, hogy az vallási szertartás alatt lobbant lángora. Kant ironizál e bizonyíték láttán. Kant szerint Petrarca szerelme nem a szeretett személy iránti valóságos szenvedély volt, hanem költői szerelem. "A költő a szerelem szép ábrázolására törekszik, és ez annál jobban sikerül neki, minél inkább eltávolodik szeretetének tárgyától a köznapi érintkezésben." Kant emlékeztet rá, hogy Petrarca elutasította a Laurával való házasságát előmozdítani akaró pápai közbenjárást, mivel félt, hogy versei elveszítik

minden szenvedélyességüket és eleganciájukat, ha feleségül veszi költői imádatának tárgyát.

Az élet- és művészetbeli érzelmek viszonyának kérdése élénken foglalkoztatta a XVIII. század esztétikai gondolkodását. Idézhetjük példának akár Denis Diderot nevezetes "Színész-paradoxonját", melyet a XVIII. század 70-es éveiben írt, s melyben az az állítás olvasható, hogy "az igazi érzékletesség és a színházi érzékletesség két teljesen különböző dolog", és hogy "a színészek nem akkor gyakorolnak hatást a közönségre, ha dühösesek, hanem akkor, ha jól játsszák a haragot".

Mint láthatjuk, Kant esztétikai gondolatai hasonló irányban fejlődtek. Kant szerint Petrarca lelkesült az ünnepi alkalomkor megjelent Laura szépségéért, de sosem törekedett birtokolni őt. "Hogy addig folytathassa panaszait is, ameddig csak lehet, elmenekült ölelései elől, és kizárólag saját költői, azaz képzeletbeli, csak látszatból álló gyászának adta át magát." Ekképpen Kant, akárcsak Diderot, a művészetben "játékos látszatot" vesz észre, mely mindazonáltal nem pusztán csalás. "Nincs itt szükség semmiféle, az érzékcsalódásra vonatkozó föltevésre" — jelenti ki az opponens teljes határozottsággal.

Az ítélőerő kritikájában Kant kifejti gondolatait az ember, művészetben kialakított esztétikai viszonyának játék-természetéről. Maga az ízlésítélet Kant szerint nem más, mint a megismerőképességek szabad játéka: a képzelet és az ítélés — a nagyszerű értékelésekor; a képzelet és az értelem — a fenséges magunk elé állításánál. A lelki erők játéka nélkülözhetetlen az esztétikai eszmék ábrázolásakor. A művészet mint egész és annak egyes fajtái úgy jellemezhetők, mint meghatározott fajtájú játékok. Bár a harmadik kritikában külön hangsúlyt kap, hogy az esztétikai ítélet nem megismerő jellegű, érdemes fölfigyelni rá, hogy éppen a megismerő képességek játéka. Ami mármint a művészetet illeti, benne az esztétikai élvezet, éppúgy, mint a szépművészetekben, a képzetekkel mint "a megismerés fajaival" jár együtt.

Kant esztétikai tanításában a művészet játék-természete egyáltalán nem fosztja meg azt bizonyos társadalmi jelentéstől: "A szépművészetek — képzetmód, mely magában célszerű, és bár nincs célja, mégis fejleszti a lelki képességek kultúráját és az emberek közötti érintkezést."

Kant tehát, esztétikai alapművében, kiegészíti és rendszerezi a művészet játék-jellegéről alkotott mindazon eszméket, melyeket a 60-as évek följegyzéseiben és a Kreutzfeld-disszertációról szóló beszédében még csak fölvezetett. Mindamellett mindaz, ami a filozófus opponensi hozzászólásában a művészetéről mint "játékos lehetőségről" elhangzott, nem került át maradéktala-

nul későbbi munkáiba, és így nemcsak azért van elméleti jelentősége, mert Az ítélőerő kritikája kialakulásának egyik lépcsőfoka, hanem magában is a kantian esztétika kiemelkedő eredményének tekinthető.

Az opponensi hozzászólás után mintegy 18 évvel megjelent Schiller "Levelek az ember esztétikai neveléséről" c. kötete. És bár a nagy költő nyilván nem ismerte a hozzászólás szövegét, eszméiben az általa oly igen tisztelt Kant más műveire támaszkodva, olyan nézeteket fogalmazott meg az "esztétikai látszatról", melyek megdöbbenően hasonlítanak Kantnak a "játékos látszatokról" kialakított nézeteihez. Schiller kétfajta látszatot különböztet meg; esztétikait és logikait. És ha ez utóbbi — csalás; az előbbi — játék. A művészet lényege az esztétikai látszatban áll. Akárcsak Kant "játékos látszata", Schiller "esztétikai látszata" is igencsak dialektikus jellegű. Ez a látszat "sem a valóság helyettesítésére nem törekszik, sem pedig arra, hogy maga legyen a valóság". A művében a "látszat művészetét" teremtő ember nemcsak kiterjeszti "a szépség birodalmát", de egyúttal őrizi "az igazság háttérét" is, "mivel nem tudja megtisztítani a látszatot a valóságtól, ha egyszer nem szabadította már meg a valóságot is a látszattól".

Az ítélőerő kritikájának majdani szerzőjére jellemző, hogy külön súlyt fektet a művészet sajátosságára. Opponensi beszédében Kant — Kreutzfelddel ellentétben — a már említett értelemben állítja szembe egymással a filozófiát és a költők művészetét. "Az a filozófus" — jegyzi meg —, "akit az érzékek megcsalnak, természetesen nem filozófus. A költő azonban, épp ellenkezőleg, mint költő, maga csapja be illúziókkal az érzékeket. Mi lehet a közös két ennyire különböző beállítódásban? Itt nem hasonló, hanem ellentétes viszonyokat fedezhetünk föl."

Szemére lehet persze vetni Kantnak, hogy túlon túl sarkította a szembenállást. De szükség van erre? Hiszen a filozófus ezzel még nem tagadta a költészet filozófiai-intellektuális jelentőségét. Hiszen ő maga is, és pedig válogatott ízléssel, nemegyszer hivatkozik költők bölcs mondásaira. Miről is van itt szó? Kant a művészet intellektuális hatásának sajátosságát törekszik megragadni: "Teljesen függetlenül attól, milyen témát választanak /a költők/ megéneklésre, maximálisan arra törekszenek, hogy az érzések világával dúszítsák azt. Ebből a célból műveik ugyan nem kimondottan keresik az érzékcsalódást, de nem lehetséges, hogy ne legyen bennük látszat, mely a természetet hivatott kifejezni azzal, hogy minél pontosabban utánozza azt." Következésképpen nem az igazsághoz való viszony, hanem az igazságnak a költői műben történő kifejezési módja állítja szembe a költészetet a filozófiával; "Mindebből láthatják Önök, a költő csupán arra törekszik, hogy alapeszméjét

a lehető legtöbb, olyan megfelelő képen bontakoztassa ki, melyekben csak véletlenül fordul elő a látszat csalása, mivel ezeket a költő nem kerülheti ki, föltéve, hogy életszerű képet akar alkotni."

Befejezőképpen szólnunk kell a kanti beszéd stílusáról. Maga Kant "közvetlennek" jellemezte. A beszéd különlegesen elegáns, szemléletes és ironikus. A Kant-kutatásban esett már szó a kritikai filozófia megalkotójának ironikus hajlamáról.<sup>4</sup> A tartui kézirat számos példáját nyújtja az éles elméjű iróniának.

A föntebb mondottak nem hagynak kétséget afelől, hogy Kantnak a Kreutzfeld-disszertáció bírálatában kifejtett esztétikai gondolatai kivételes értékűek, olyan gondolatok, melyek mind a mai napig sem veszítettek elméleti időszerűségükből. A filozófus kritikai és kritika előtti korszakának határán keletkezett tartui kézirat különleges érdeklődésre tarthat számot mind a kanti esztétikai gondolat alakulásának megértése, mind pedig általában a filozófia- és esztétikatörténet szempontjából.

(Fordította: Áron László)

<sup>4</sup>A. Gulüga "Csitaja Kanta" c. cikkében külön szakasz viseli "Az ironikus Kant" címet (lásd Esztetika i zszizny, 4. köt., Moszkva 1975, 41–56. o.).

## S Z E M L E

### A MODERN ETIKA SZÜLETÉSE\*

Bányai Ferenc

A könyv az "Etikai gondolkodók" sorozatban jelent meg. Érdeme, hogy a reneszánsz korszakának sok reprezentáns művét tartalmazza, melyek java része e kötetben olvasható először magyar nyelven, bár néhány mű töredékesen szerepel a könyvben. Ez azonban egyfelől kérdéssé teszi, hogy elkerülhetetlen volt-e a közelmúltban magyarul megjelent Bacon-, Machiavelli- és Montaigne-művek töredékes átvétele, amennyiben viszont másfelől a kötet a reneszánsz korszakának teljes reprezentálását tűzte ki céljául, kívánatos lett volna P. Pomponazzi, a lélek halhatatlanságáról szóló művének, L. Vives az emberről szóló meséjének, vagy Morus valamenny művének (nem okvetlenül az Utópiának) a könyvben való szerepeltetése. A kötetet Makkai László értő és széles látókörű utószava teszi teljessé, mely átfogó képet rajzol a reneszánsz sokszínű koráról.

A kötetben elsőként Petrarca filozófiai főműve olvasható, mely a szerző halála előtt hat évvel jelent meg. A praktikus életfilozófia e kézikönyve pesszimista alapbeállítottságú, az emberi élet értéktelenségét és az emberi hiúságok bölcs kerülését vallja. Egyfelől az Ész, Remény és Öröm közötti párbeszédben az Ész megmutatja, hogy mindaz, amit az emberek szerencsének és értékesnek tartanak, a valóságban szerencsétlenség és értéktelenség. Másfelől az Ész, Fájdalom és Félelem közti dialógus bizonyítani kívánja, hogy a valóságban semmi szerencsétlenség és szenvedés nincs. Az erkölcsi ész az, amely az embert ért csapások látszatjellegét megmutatja. Az ember isteni támogatásra szorul, az Isten jóságába és bölcsességébe vett keresztény hitre, amely azonban nem implicál középkori értelemben vett életet, mely csak a halál után teszi lehetővé a felsőbb egzisztenciához

\*Reneszánsz etikai antológia, vál. és szerk. Vajda Mihály, Gondolat, Budapest 1984, 557 oldal.



való eljutást. Az ember saját erejéből való fölemelkedésének lehetetlensége a világfájdalom érzetét kelti. Ez már nem a középkor töretlen és közvetlen hite Isten erejében — Petrarca pesszimizmusa valószínűleg ebben gyökerezik. A vizsgálódás jelentőségét az adja, hogy e fölismerés ellenére az ember mégis törekszik, a ratio és virtus segítségével, a fölemelkedésre. Petrarca filozófiai nézeteit — a korai itáliai reneszánsz más alakjaihoz hasonlóan — az eklektika kifejezéssel lehet jelölni. Azoknak a római gondolkodóknak a morális tanításait propagálta, akik a görög filozófiát népszerűsítették a keresztény kor kezdete körüli időkben. A filozófia Petrarca számára kizárólag praktikus tudomány, mely a jó és boldog élet művészetét tanítja, akár csak Cicero. Senecát és Lactantiust is jól ismerte, olvasta Arisztotelész etikájának és metafizikájának XIII. századi latin verzióit, Augustinushoz pedig Francesco J. de Roberti párizsi teológiai professzor, később püspök vezette el. Ünmaga és sokak tudatlanságáról című, 1368–70 között írt értekezéséből tudjuk, hogy volt egy görög nyelvű kódex is, amely 16 Platón-dialógust tartalmazott, a könyvet azonban nem tanulmányozta alaposan, mivel csekély görög tudása ezt nem tette lehetővé — ellentétben Boccaccióval, aki Homéroszt olvasott eredetiben. Boccaccio két szempontból kritizálta őt: szerinte Petrarca nem értékelt eléggé Dantét, s az is visszatetsző volt számára, hogy a szabadságszerető Petrarca a zsarnok Viscontiak udvarában élt. A Viscontiak, a Colonnák, Carrarák által adományozott egyházi javadalmak tették azonban Petrarca számára lehetővé, hogy művészetének élhessen. Viszont 1362–67 között Petrarca a velencei köztársaságban élt: ekkorra szerelmese, legfőbb patrónusa és barátainak többsége is halottak voltak már. Ez időben írta filozófiai főművét, és belekezdett a Seneca modorát követő Üregkori levelekbe, melyekben a magány által adott belső szabadságot hangsúlyozza, egy sztoikus attitűdöt, szemben a Baráti levelek előszavával, melyben Epikurosról írta, hogy őt a közhiedelem becstelennek tartotta, de a bölcsek nagy filozófusnak. Velencében írta a négy averroista aranyifjú sértésére reagáló Ünmaga és sokak tudatlanságáról című értekezést is. E műveiben nemcsak az arab arisztotelianizmussal és a skolasztikus módszerrel szembeni averzióit fejezte ki, hanem nevetségessé tette az asztrológiát és alkímiát, kritizálta korának orvosait és jogászait is.

Petrarca művét a kötetben Leon Battista Albertinek a családról szóló művéből vett részlet követi. Alberti építész, művészetbölcselelő, irodalmár, s az első olasz nyelvten szerzője volt egy személyben.

Az antológia harmadik darabja a retorikaprofesszor, királyi, majd pápai titkár Lorenzo Valla dialógusa a szabad akaratról. Leibniz nem kevésbé tar-

totta Vallát filozófusnak, mint humanistának. Szerinte Valla a szabadságot eredményesen békítette össze az előre-tudással; a gondviseléssel azonban nem is állt szándékában kibékíteni. A mű ugyanazon az alapon szakít a skolasztika és a reneszánsz kori katolicizmus megoldásaival, mint később a reformátorok. A középkori gondolkodók az isteni attribútumokat az emberre törekedtek ráruházni, az embereket pedig Istenre. Valla a reformátorokhoz hasonlóan hangsúlyozta a különbséget, s állást foglalt a gondolkodás hierarchikus módja ellen. Luther Asztali beszélgetéseiben Vallát a legjobb itáliainak nevezte, aki ügyesen értekezik a szabad akaratról és egyszerűséget keres a hitben és az Írásban egyaránt. Calvin, Institúciójában, utal az isteni akarat és előre-tudás vallai megkülönböztetésére, megjegyzi azonban, hogy Valla nem túlságosan jártas a teológiában, szerinte az élet és a halál inkább Isten aktusa, mintsem előre-tudásáé. Valla szerint a szabad akarat misztikusan és paradox módon konzisztens az isteni predesztinációval és hozzáférhetetlen az emberi ész számára, bármennyire éles és csiszolt is az. Valla filozófiaellenessége nem kívánt nézet volt egyházi körökben: ez, valamint epikureus és antikeresztény híre később pápai kegyvesztettségéhez vezetett. Ernst Cassirer szerint Valla kritikái szellemének köszönhetően került a szabadság a középkor után egyszerű földi fórum, a természetes ész ítélőszéke elé.

Az antológia következő darabja: Mársilio Ficinónak a szerelemről szóló műve, mely csak a szerző halála után jelent meg. Mikor apja a 18 éves Ficinót bemutatta Cosimo Medicinek, ez állítólag azt mondta, hogy szerinte az ifjú arra született, hogy lelkeket és ne testeket gyógyítson. 1462-ben neki ajándékozta a Villa Coreggit és támogatta tudományos tevékenységét. Így vált lehetővé, hogy fordításai megjelenjenek: 1463-ban a Corpus Hermeticum, 1468-ban a Platón-dialógusok, 1489-ben Porphyriosz és Proklosz, 1492-ben Dionysius Areopagita és Plótinosz műveinek fordításai. Ficino villájában hasonló beállítottságú írók, gondolkodók, művészek köre tanulmányozta a platonizmust és Ficino filozófiáját, mely a kereszténység és a platonizmus közti harmónia hitén alapult. A keresztény gondolatrendszernek platonikus tételekkel és érvekkel való megtámogatása a korai egyházatyákkal rokon vonás: a platonizmus megítélésében Augustinusra hivatkozik Ficino. Filozófiai tételeit az averroista Arisztotelész-fölfogás, az epikureizmus, Lucretius, valamint korának skolasztikusai ellenében fogalmazza meg. Szerinte saját korában a filozófia az istentelenség, a teológia pedig a tudatlanok kezében volt. Az általa fordított, Dionysius Areopagitának tulajdonított művek megkísérelték a neoplatonizmusnak Isten létfölöttiségéről szóló fölfogását a keresztény-

ségnek Krisztus megtestesülésére vonatkozó tételével összeegyeztetni. Eszerint az ember csak a mennyei, és annak mása, a földi hierarchia segítségével juthat el a végső egységhez, hiszen a teremtés is fokozatos emanáció volt. Ficino a létnek öt fokát különbözteti meg: a mennyiséget, a minőséget, a lelket, a tiszta értelmet és Istent, akiben lét, megismerés és akarás egy. A lélek a szélső fokok között van, két képessége az akarat és értelem. Értelmünk Isten általi megvilágosodása az igazság, akaratunké a jóság; Isten olyan fény, melynek sugarai a világ minden részére rávetülnek anélkül, hogy ereje csökkenne. Az ember lényegéhez nem tartozik hozzá a bűn. Az emberi akarat szabad, mivel a konkrét cselekedet többféle lehet, és ezt az értelem fölismeri. Ficinónak az embert a végtelenhez kötő képességeiről és az univerzumban elfoglalt megkülönböztetett helyéről vallott nézetei a korai humanisták programjának szisztematikus összefoglalását jelentik. G. Manetti értekezést szerkesztett az ember kiválóságáról és méltóságáról, ellenpéldájaként annak a műnek, amelyet VIII. Ince az ember nyomorúságáról írt. Ficino a Theologica platonica-ban további jelentőséget ad a koncepciónak az ember univerzalitásának és az univerzumban elfoglalt központi helyének hangsúlyozásával.

Ilyen univerzális elme volt a kötet következő művének szerzője, Giovanni Pico della Mirandola is. Klasszikus neveltetése folytán otthonos volt a latin és görög irodalmi és filozófiai művekben, barátságban volt korának néhány vezető humanistájával, leveleket és értekezést tudott írni olyan stílusban, mely eleget tett az irodalmi elegancia finomkodó divatjának, Padova és Párizs egyetemlein pedig a skolasztikusok írásaival ismerkedett meg, akiknek érvelési módját elsajátította, sőt kész volt megvédeni őket humanista barátainak támadásaival szemben. Firenzei tartózkodása alatt barátságban volt Ficinóval, így platonikus és neoplatonikus hatások érték. Héber és arab tanulmányaival nemcsak az orientalista kutatásokat ösztönözte, hanem közvetlenül megismerkedett a középkori arab és zsidó filozófusok eretnenségnek minősülő tanításaival is. Élete vége felé egyre növekvő érdeklődést mutatott a vallás iránt, végül Savonarola követője és barátja lett. Az asztrológia elleni támadása, bár inkább morális és vallási, mintsem tudományos megfontolásból történt, mégis figyelemre méltó, mivel Keplerre is hatást gyakorolt. Picónak a kabbala iránti érdeklődése hatott Reuchlinra és a keresztény kabbalizmus eszméjéhez vezetett, mely még a XVI. században is jelentős maradt. Pico úgy vélte, hogy a jelentős görög, római, arab és zsidó filozófusok tanításai harmonizálnak a keresztény eszmerendszerrel. Nézeteit 900 tézisbe foglalta és 1486 decemberében közzétette Rómában, egyben nyil-

vános vitára hívta a teológusokat a következő év januárjára. VIII. Ince be-  
tiltotta a vitát, és bizottságot nevezett ki a tételek kivizsgálására. A  
bizottság néhány tézist eretneknek talált, majd amikor Pico megpróbálta az  
inkriminált téziseket Apológiájában megvédeni, ezzel csak rontott a helyze-  
ten, végképp összeütközésbe került a pápai autoritással. Az Értekezést be-  
vezető beszédként írta a tervezett disputációhoz, valószínűleg 1486-ban. (A  
középkori iskolákon és egyetemeken szokás volt tanévkezdéskor beszédet tar-  
tani, ezt a szokást a reneszánsz humanistái is megtartották.) Az Értekezés  
csak Pico halála után került publikálásra, mikor unokaöccse belefoglalta azt  
nagybátyja összegyűjtött műveinek posztumusz kiadásába. A mű, különösen an-  
nak első része, híres lett, és a későbbi kiadások némelyike hozzáfűzte az  
eredeti címhez: "az ember méltóságáról". Az Értekezés 1. része megkísérli a  
filozófia tanulmányozásának általános megítélését. Az ember értékére nézve  
Pico elveti a hagyományos nézeteket, szerinte az ember szabad választás  
folytán képes részesedni minden egyéb létező tulajdonságában. Mivel az em-  
ber rendelkezik az életformák és az értékek közti szabad választás képessé-  
gével, ezért kötelessége a lehető legjobb választással magát az anyagi  
szférába fölemelni. Ilyen életforma felé irányítja őt a filozófia is. Az em-  
ber Picónál nem pusztán megkülönböztetett helyet foglal el a létezők rend-  
jében, hanem ezen renden kívüli, elkülönült világ. Az Értekezés 2. részének  
főgondolata az igazság egysége. Az ellentétes filozófiai iskolák létének té-  
nyére vonatkozóan a szkeptikusokkal és relativistákkal szemben Pico azt föl-  
tételi, hogy azok nem pusztán a hibákban, hanem a közös igazságban is része-  
sedtek. Pico szinkretizmusa különbözik az ókori és a korai humanista eklekticiz-  
mustól, ő Platónat Arisztotelésszel és a keresztény teológiával egyezteteti össze.

Az antológia következő darabja Machiavellinek Beszélgetések Titus Livius  
első tíz könyvéről c. művéből vett részlet. A firenzei signoria titkárát  
1513-ban összeesküvés vádjával letartóztatták, szabadulása után kezdte írni  
e művét, melyet két barátjának ajánlott. A könyv elemzi a városok és az ál-  
lamok keletkezését, szervezését, az államok növekedését, átalakulását, ha-  
nyatlását, a hódítások általi terjeszkedés eszközeit, vizsgálja a különböző  
kormányformákat, a politikai hatalmat. Machiavelli nagy érdeme, hogy az eti-  
ka és a politika szétválasztásával megteremtette az önálló politikai gondol-  
kodás alapjait, bár ez okozta, hogy neve a későbbi korok számára az elvte-  
len pólitizálás, a cinizmus szinonimájává vált. A római birodalom nagyságá-  
nak vizsgálata Machiavelli politikai ideájának, Itália újraegyesítésének se-  
gedésköze. Egy kiváló képességű fejedelemtől várta e politikai tettet,  
melyhez talán L. Medici állt legközelebb. Az antológiában szereplő részlet

érdekessége, hogy vizsgálja, miként lehet politikai (azaz erkölcstelen) eszközökkel az erkölcsöket javítani.

Machiavelli művét a kötetben Erasmusnak a szabad akaratról szóló traktátusa követi, mely 1524-ben jelent meg, és a humanisták fejedelmének leg-híresebb polemikus megnyilatkozása. Luther válasziratában hangoztatott vádja szerint, Erasmus nem szabad akaratából szánta el magát az írásra, s valóban, a humanistát fejedelmi barátai, VIII. Henrik, György szász választófejedelem, sőt maga a pápa, VI. Adorján noszogatták, hogy az őt lutheránusnak bélyegző vádakkal szemben tegyen közzé egy Luther-ellenes iratot. A szabad akarat kérdése nemcsak az etika kulcsproblémája a bűn, az emberi cselekvés és emberi természet filozófiai kérdéseivel való összefüggése miatt, hanem a keresztény gondolkodás egyik legvitatottabb problémája is. Erasmus, mivel Luther ellen kívánt föllépni, szükségképp az akarat szabadságának védelmében foglalt állást, erre ösztönözték azonban a deventeri iskolaévei alatt megismert devotio moderna mozgalomnak gyakorlatias erkölcsszabályai is. A szabad akarat védelmével ugyanakkor ingoványos talajra lépett, hiszen azt már a 431. évi epheszoszi zsinat elítélte. A vitát sokan Augustinus pelagiánus vitája XVI. századi fölléledéseként fogták föl; mások viszont Erasmust az emberi jogok tiszteletre méltó előharcosának tekintették, vagy az evolucionista racionalizmus képviselőjének. Maga Erasmus, művének bevezetőjében, azt írja, hogy vannak paradoxonok, melyeket nem szabad a világ elé tární, mert csak megzavarják a teológiában járatlanokat. Az elkerülhetlenné vált vitát a tudósok körében kívánta lefolytatni, mivel az egyszerű embereket semmi nem ösztönözné életük jobbítására, a bűnösöket bűnbánatra és megjavulásra és Isten szeretetére, igazságosságában való hitre, ha Luthernál azt olvassák, hogy a jót is, rosszat is Isten viszi végbe az emberben, és öne rejéből az csak a bűnre képes. Erasmus először az akarat szabadságát bizonyító idézeteket hoz föl a Bibliából és az egyházatyáktól, majd ezt cáfolókat: ő maga — mondja — legszívesebben nem döntené el a kérdést, de kénytelen az ellentmondások föloladását keresni, mivel a Szentlélek nem kerülhet ellentétbe önmagával. A "legkevésbé bárdolatlan" filozófusokhoz, azaz a szkeptikusokhoz érzi magát közel. A szabad akarat kérdésében Erasmus a tübingeni nominalista W. Steinbachéhoz közel álló, majdnem pelagiánus álláspontot képvisel. Eszerint a kegyelem az elsődleges oka a cselekedetnek, annak kezdetén és befejezésén működik, míg az emberi akarat csak másodlagos oka a cselekedetnek, annak lefolyása során kap szerepet, mivel a kegyelem olyan erősen ösztönzi a szabad akaratot, hogy az együtt cselekszik vele. A

legnagyobb humanista a szabad akaratról vallott fölfogásával valójában idegenebb volt az ortodox katolikusok körében, mint Luther.

Erasmus szépirodalmi munkássága — elsősorban a Colloquia familiaria — nagy hatással volt Montaigne esszéire, melynek néhány darabja olvasható az antológiában. Mielőtt Montaigne az Essais első két könyvét 47 éves korában megjelentette, már megérte a Platónt fordító E. Dolet megégettetését, a Szent-Bertalan-éji vérengzést és Morus lefejeztetését. Esszéi írásának kezdetén sztoikusnak vallotta magát, rajongott Senecáért és Catóért. Ezt követően Sextus Empiricus és Cornelius Agrippa hatottak rá; az utóbbi, miután hiába várta alkímista stúdiumainak gyakorlati eredményeit, megírta a szkepticizmus első újkori rendszeres művét a tudomány hiábavaló voltáról. Montaigne 1576-ban egy tökéletes egyensúlyban levő mérleget ábrázoló érmet vésett, rajta saját jelmondatával: "tudom én?". Élete egyetlen jó barátját, E. de la Boétie-t 1563-ban elvesztette; Boétie az Értekezés az önkéntes szolgálatról című munka egykönyves szerzőjeként 33 éves korában halt meg. Bár 1588-ban Montaigne-t a ligások kifosztják és rövid időre börtönbe vetik, utolsó évei mégis derűs epikureus örömök közepette telnek; baráti szeretetet táplál Marie de Gournay kisasszony iránt, aki megőrzi azon kéziratait, melyek majd a legteljesebb Montaigne-kiadás alapjául szolgálnak. Montaigne latin műveltségű német házitánítójának köszönhetően klasszikus nevelésben részesült. Esszéiben már szinte mániákusan idéz antik szerzőktől, olyan mennyiségben, hogy jószerivel alig marad hely saját gondolatainak kifejtésére. Az Esszék szerkesztetlen, barokkos fölépítésű mű, melyben a címadó eszme-futtatásokon belül gyakran terjedelmes, nem a választott témához tartozó fejtegetések is találhatók. A második kötet közepén található a szerző legkorábbi írása: a "Raymond Sebond apológiája". Ez a fegyelmezett, jól szerkesztett, az istenhitet védő észérveket szkeptikus alapon bíráló eszme-futtatás az Esszék leghosszabb és legunalmasabb darabja. Montaigne konzervatív és kényelmi szempontokból katolikus volt — keresztény azonban nem. Erről az oldaláról közelítették meg őt Pascal és Kant; Emerson a tökéletes szkeptikust látta benne; mások Voltaire vagy Rousseau előfutárának tartották; Sainte-Beuve az Esszékben Spinoza Etikájának előképét látta, a sztoikus Justus Lipsius pedig a francia Thalésznek nevezte Montaigne-t.

Montaigne gondolatait barátja, Charron foglalta rendszerbe és ötvözte Lipsius politikai tanaival. A Bölcsességről szóló művének első könyvében vizsgálja az önismeretet és a hozzá vezető utakat, kifejti az ember sajátosságait és a többi lényektől való különbözését. A második könyvben előadja a bölcsesség általános szabályait, ír az igaz jámborságban megmutatkozó becsü-

letességről, melynek gyümölcse a lelki nyugalom. A harmadik kötet tárgya a négy sarkalatos erény: a bölcsesség, az igazságosság, a mértékletesség és a bátorság (erő). Az emberi kultúra történetének káoszával és az életben mutatkozó ellentmondásokkal szemben terápiaként szkepszist javasol. A lélek egészségét Montaigne-hoz hasonlóan a természetnek megfelelő életmódban látja, mely az igaz erkölcsiség alapja. Egyszerű eszközökkel, a természetet és nem a tudományokat követve találjuk meg belső lelki nyugalunkat. Az embert az állatoktól megkülönböztető értelem inkább csapás, semmint adomány. Charron praktikus megfontolásokból arra int, hogy engedelmessédjünk a szokás által megszentelt külső törvényeknek és vallási előírásoknak is. Machiavelihoz hasonlóan megengedi az uralkodónak a hazugságot, szerinte a zsarnokságot is eltérni jobb, mint föllázadni ellene, mert az igazság értelmünkön túl, Istennél van, akinek ismerete azonban szorosan összefügg önismeretünkkel. Charron kezdetben ügyvédként dolgozott, majd teológus lett, akinek szónoklatait IV. Henrik is szívesen hallgatta. Charront sokan támadták Bölcsességéről c. művének vallási toleranciája miatt, mivel az szemben áll a 8 évvel azelőtti, a katolicizmust a protestantizmussal szemben védelmező írással. Charron az akarat szabadságát nevezte legfőbb birtokunknak, amelyet nem lehet elvenni tőlünk.

Az antológia utolsó darabja a reneszánsz utolsó és talán legnagyobb filozófusának, F. Baconnek néhány esszéje. Bacon is ügyvédként kezdte pályafutását, de már 1584-ben tagja lett az alsóházaknak, s két év múlva megjelent jogtudományi műveit a királynénak ajánlotta. Jakab király tanácsának tagjaként kezdte írni a tudományok haladásáról szóló művét, de közéleti karrierjének, mint tudjuk, "28 esetbeni" megvesztegettetése véget vetett. (Pope a legbölcsebb, legragyogóbb és legaljasabb emberek egyikének tartotta Bacon.) Első esszéit még korábbi visszavonultsága idején írta, majd 1612-ben, ill. 1625-ben adatta ki egyre bővített változatban. (Az antológiában is szereplő, A szerencséről című esszéből Zrínyi is vett át idézeteket.) Bacon világosan megkülönbözteti a földi életszabályokat adó etikát a túlvilágra vonatkozó vallási erkölcstantól, mivel a vallás az ésszel ellenkező misztériumokkal foglalkozik. Az Esszék nagy olvasottságról, kitűnő emlékezetéről, mély emberismeretről és Montaigne olvasásáról tesznek tanúbizonyságot.

## EGY AKTUÁLIS UTÓPIA\*

Bertók Rózsa

Kantnak Az örök béke című könyve 1985-ben már negyedszer került a magyar olvasóközönség elé: ez a kiadás Babits Mihály 1918-ban készített fordításának változatlan utánnomása. Hildenstab György 1915-ös, majd Babits fordításának megjelenése után, 1943-ban Kant műve napvilágot látott Székács György fordításában is.

A mű Kant kritikai korszakát követő írásainak egyike. Az újabb Kant-értelmezések számolnak az 1780-as évekre tehető történetfilozófiai "fordulattal" (lásd elsősorban Vidrányi Katalin írását: Világosság, 1972/5. sz., Melléklet, 29–41. o.) — ha a kritikai korszakot a "kopernikuszi fordulat" alapozza meg és vezeti be, akkor a történetfilozófiai műveket úgy tekinthetjük, mint amelyek egy "második fordulat" bázisán jöttek létre. Eszerint az ember, a természetnek való kiszolgáltatottsága miatt, társas kapcsolatokra kényszerül, az emberek egymásra-utaltak: csak a szociális közegben tartathatók fenn azok az eredmények, melyek a jövőt, a történelmet biztosítják. A történelem viszont a nemre, nem pedig az individuumra van méretezve. Ami a történelem szempontjából az emberi nemre vonatkozóan szabályosságot mutat, az az egyes ember számára követhetetlen és érthetetlen káosz. Pedig az individuumok káoszából összeadódik valami törvényszerű, valami őseredetien természeti szabályosság. A sok céltalanságon és anarchián keresztül végül is a természeti célszerűsége érvényesül. A rendezetlenség, a rosszindulat, az ellenségeskedés — mindez a jövő harmóniájának előkészítői. Lehetséges, hogy a célként definiált jövő soha nem következik be, mégis úgy kell cselekednünk, mintha elérhető lenne, mintha valóban lenne reális esély egy ilyen állapot megvalósulására — véli Kant.

Az örök béke, Kant korábbi műveihez hasonlóan, szigorú fölépítést mutat. A mű két nagy szakaszból, valamint függelékből áll. Az első szakasz "előzetes cikkei" az örök béke előfeltételeit fogalmazzák meg: a békén Kant nem két háború közti fegyverszünetet ért, hanem az ellentétek végső megbékélését. Az államokat nem lehet földbirtokként adni-venni, eltekintve az ott élő emberek személyes kötődéseitől; föl kell oszlatni az összes hadseregeket és meg kell szüntetni a hitelrendszert, mert ez utóbbi egyes államokat mérhe-

\*Immanuel Kant: Az örök béke, ford. Babits Mihály, Európa, Budapest 1985, 88 oldal.



tetlenül nagy előnyökhöz juttat és megint csak háborúval fenyeget. A második szakasz "definitív cikkei"-ben Kant megkülönbözteti az uralom formáit (autokrácia, arisztokrácia, demokrácia) az uralkodás formáitól (köztársasági vagy despotikus). A köztársaság pártján áll, mert szerinte a törvényhozó és a végrehajtó hatalom szétválasztása csak ebben a formában van biztosítva. A második definitív cikkben Kant az örök békét a szabad népek szövetségében alapozza meg; ez azonban Az örök béke c. műben már nem jelenti egy állam létrehozását (mint jelentette Az emberiség egyetemes történetének eszméje c. cikkben), hanem sokkal inkább egy államok-közötti konföderáció létrehozását. A függelék az erkölcs és politika kapcsolatát taglalja. E két szférát Kant egyedül a "morális politikus" személyében tartja összeegyeztethetőnek, mert minden más összefüggésben a politika a meghatározó, ami ettől a ponttól már nem lehet morális.

Kant műve rögtön az 1795-ös megjelenés után nagy vihart kavart. A XVIII. század utolsó, általános európai háborút hozó évtizedében olyan jelentős gondolkodók szóltak hozzá az örök béke problémájához, mint J. G. Fichte, F. Schlegel, F. Schütz.

Fichte egyetért Kanttal abban, hogy a rendezetlenségnek vannak bizonyos előnyei. Kanttal ellentétben viszont nem a szabad államok érintkezéséből következőnek látja a jövőt, hanem úgy tekinti az örök békét, mint amely egyetlen államból fog kisugározni az egész világra. (Vö. Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796—1800, Leipzig 1984, 100—101. o.) A német romantika egyik vezéregyénisége, Friedrich Schlegel az összes államok szövetségének eredeti kanti koncepciójához ragaszkodik. Üdvözli Kant kísérletét az örök béke elméletének megalkotására, de az elgondolás fő fogyatékoságát abban látja, hogy Kant a polgári szabadságnak csak a minimumát tűzi ki célul elméletében. Schlegel szerint a politikai szabadság akkor a legmagasabb szintű, ha a morálissal adekvát, a minden kényszertől független, csak erkölcsi alapon álló cselekedet. (Vö. uo. 121—134. o.) Schütz, az eddigiekkel ellentétben, Kant művét éles kritikának veti alá, mert szerinte a benne fölvetett probléma nem nyert igazán újszerű megoldást. Az örök béke tervét már sokan fölvetették, ezt azonban az a filozofikus publikum mindig is a feledésbe süllyesztette. A kanti megoldást realizálhatatlannak tartja, mert a békék, az államok alárendeltségéből táplálkozva, mindig is csak kényszer hatása alatt jöttek létre. Schütz attól tart, hogy az államok szövetségében a rossz és a gyöngye fogja igába hajtani a jót és erőset. Az örök békére való fölhívás előföltételezi az emberiség vezetőjeként az Észet, a kormányok számára azonban az Ész kiművelése lényegtelen dolog. Ameddig ez így

lesz — mondja Schütz —, nem gondolhatunk az örök békére. (Vö. uo. 135—182. o.)

Az örök béke többszöri magyarországi megjelenése már önmagában is egy — ha sokszor nem is filozófiai igényű — sajátos magyar recepció létezésére utal. És valóban, Babits Mihály 1918-ban — a klasszikus német filozófiától való ismert viszolygása ellenére — jellemzően nagy fogékonyságot mutat a téma iránt. A költő, tanulmányában, a kanti mű két sarkalatos pontjának a hitet és a kötelességet tartja, bár a mű formáját száraznak és nehéznek minősíti, mely eltakarja tartalmának égető aktualitását. Babits is — Schützhöz hasonlóan — azt írja, hogy amíg az emberiség céltételezésében nem a béke szerepel, amíg tehát nem hisznek benne, addig megvalósulására nincs is esély. Ha viszont a hit már él "a fejekben" — írja Babits —, akkor a meg nem-valósulás ellenére sem maradunk Kant olvasása után tanácstalanok, mert a kötelesség minden cselekedethez útmutatóul fog szolgálni. A hit megfogalmazását és a megvalósulást a mintha köti össze Babits olvasatában. Székács György, már említett 1943-as fordításának bevezetésében, megkülönbözteti az örök békének a politikusi és bölcselői megközelítését. A bölcselő nem a konkrét politikai helyzetre koncentrálna és keres sürgős megoldást, hanem az egész problémakört elemzi, megoldásában pedig végleges próbál lenni. Székács szerint Kant ilyen egyetemes választ akar kapni az örök béke problémájára. Ehhez a válaszhoz nem vezet egyenes út, ebből következően — írja Székács — az örök béke kifejtésében a militaristák és a béke hívei egyaránt találhatnak saját programjukat igazoló passzusokat.

Szembeszökő tehát, hogy az említett magyar kiadások világháborúk idejére esnek, s magától értetődő, hogy azokban az időkben széles olvasóközönség érdeklődésére tarthattak igényt. A mű 1985-ös megjelenésének sikere is nyilván nemcsak a nagy filozófus művének, hanem a kanti utópia bizonyos értelemben máig eleven aktualitásának is köszönhető.

Olyan jelentős elméleti alkotó, mint Jürgen Habermas esetében mindig megkülönböztetett érdeklődéssel fordulhatunk a szerző kortárs minőségben tett "korszakdiagnosztikai" megnyilatkozásai felé. Különösen áll ez egy olyan filozófus-szociológusra, akinek elméleti alkotásai is korának társadalmi-politikai realitásaira reflektálnak. Habermas pedig ízig-vérig aktuális szerző. "Akadémikus műveiből" — amilyen pl. a Theorie des kommunikativen Handelns — ugyanakkor nem közvetlenül bontakozik ki társadalompolitikai állásfoglalása: e nagy lélegzetű társadalomelméleti írásából sokan joggal vonhatták le azt a következtetést, hogy Habermas talán már nem is annyira "kritikai". Nos e kötet — melyben legfrissebb írásait tarthatjuk kézben — méltó válaszul szolgálhat ezekre a bírálóakra.

E válogatás az 1981-ben megjelent politikai írásainak (Kleine politische Schriften I—IV., Suhrkamp V., Frankfurt am Main) folytatásaként látott napvilágot, s a szerző 1982—85 között publikált elméleti-politikai, ideológia-kritikai cikkeket, tanulmányait, beszédeit és nyilatkozatait tartalmazza. A gyűjteményes kötet elméleti háttere a "Filozófiai diskurzusok a modernitásról" címen tartott előadássorozatot, melynek anyaga 1985-ben könyv alakban is megjelent (Der philosophische Diskurs der Moderne, uo.).

A válogatás írásainak egysége három tényezőben mutatkozik meg. Közös az elméleti háttér: Habermas a kapitalista modernizáció és a nyugati racionalitás örökségének problémáira koncentrálnak. A vizsgálódások fókuszpontjában a "kései kapitalizmus" 70-es, 80-as években végbement társadalmi változásai állnak: a szerző ismerteti és bírálja az ezekkel párhuzamosan jelentkező ideológiai áramlatokat és politikai reakciókat.

A vizsgálódás terepe a szövetségi Németország; a meghatározó élmény az 1983-as márciusi választások eredményeképpen létrejött jobboldali kormányfordulat. Amint Habermas a kötet második részében ki is fejti, egy kormányváltozás önmagában még nem lenne korszakformáló jelentőségű, ebben azonban az NSZK társadalmi fejlődésének olyan strukturális változásai tükröződnek, amelyek évtizedes múltra tekintenek vissza. A Szociáldemokrata Párttal fémjelzett szociális-állami kompromisszum ugyanis két oldalról is veszélybe

\*Jürgen Habermas: Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, 269 oldal.

került. Egyrészt a neokenesiánus gazdaságpolitika már nem képes biztosítani azt a növekedést, ami a teljes foglalkoztatottsághoz és az elosztási konfliktusok elsimításához szükséges. A kapitalista modernizáció ára, valamint a stratégiai alapon kalkulált és nem az általános akaratképzésre épülő védelmi politika másrészt olyan problémákhoz vezetett, amelyek a Zöldek, az alternatív kultúrák és az új társadalmi mozgalmak színre lépése kapcsán kerültek előtérbe. Ezekkel szemben az egyre nagyobb befolyásra szert tévő neokonzervatív irányvonal a következő receptet ajánlja: kínálat-orientált gazdaságpolitika, tradicionalizmus, szilárd értékrendszer, a kulturális modernség mint fölforgató erő visszaszorítása, a demokrácia indirekt leépítése, azaz az államapparátus megszabadítása a legitimációs terhektől, valamint a külpolitikai fenyegetettség-érzés tudatos erősítése. Ez tehát az a konkrét társadalompolitikai klíma, ami Habermast tüzetesebb elemzésekre készíti.

Az első rész írásai a neokonzervatív ideológiák elmélettörténetével és jelen természetrajzával foglalkoznak. Szerzőnk külön elemzi a más-más forrásból táplálkozó amerikai és nyugatnémet irányzatot. Az Egyesült Államok újkonzervatívjai az egykori liberálisokból váltak ki, ideológiailag pedig az ötvenes évek antikommunizmusának totalitarizmus-teóriáiból merítenek. Hangadóik szociológusok. Az NSZK-ban ezzel szemben nem a társadalomtudományi analízis, hanem az ideológiapolitika és a retorika áll a középpontban. Néhány történész mellett a filozófusoké a vezető szerep. Elméleti tradícióik specifikusan német eredetűek, szellemi elődeik a weimari korszak jobboldali radikálisai. Már Hegel óta jellemző a német értelmiségre — állapítja meg Habermas —, hogy a társadalmi modernizáció árnyoldalaira éleesebben reflektálnak, mint nyugati kortársaik. E szellemi örökség maradványa a nyugatnémet újkonzervatív szellem kompromisszum-karaktere, mely a modernitás félteddel elfogadásában ölt testet. Egyébként az egész neokonzervatív vonulatra jellemző, hogy a társadalmi modernitást igenli, míg a kulturális modernséget elutasítja. Szerzőnk leszögezi, hogy a neokonzervatívok a válság okait nem a gazdaság és az államapparátus működésmódjában, hanem kulturális eredetű legitimációs problémákban, a demokrácia és a kultúra fölborult viszonyában keresik.

Ideológiai-kritikai vonatkozású még a negyedik fejezet is, ahol Habermas a korszak szellemi horizontjának másik pólusát körvonalazza. Ez a francia posztstrukturalizmus által ihletett radikális észkritika, mely különösen a diákság és a fiatal értelmiség körében talál visszhangra. Az egyik teoretikus Peter Sloterdijk, akinek nézeteit nagy hatású könyvének (Kritik der zynischen Vernunft I—II., Suhrkamp V., Frankfurt am Main 1983) Habermas által

adott recenziójából is megismerhetjük. 1968 szertefoszlott ideáljainak utóhatása az a cinizmus, ami fölvilágosult hamis tudatként ragadható meg. Az idézett könyv szerint cinikus az a szellemi állapot, amely megalapozottan illúzióvesztett, s az egykor sajátjának vallott orientációk elvesztéséért érzett fájalmát visszafojtani kénytelen. A cinikus kiszáll az ész kommunikációs közösségből, miközben a nyelvi megértési formákat az analóg kifejezési módok primitív eszközeivel helyettesíti. Habermas szerint a cinikus mások állításainak parazitájaként él és az unalom pusztító hatása fenyegeti. A másik nagy hatású szerző Foucault, akinek Kant-interpretációját és fölvilágosodás-értelmezését ismerhetjük meg Habermas rövid tanulmányából.

A kötet legeredetibb és egyben leginkább érdeklődésre számot tartó írásait a harmadik és ötödik részben találjuk. Érdemesebb először az ötödiket ("Az új átláthatatlanság" — egyben a kötet címadó tanulmánya) szemügyre vennünk. Habermas itt a modernitás értelmezésével indítja mondandóját, majd a jóléti állam válságát tárgyalja nagy elméleti megalapozottsággal. Eszerint a XVIII. század végét követően új idő-tudat alakul ki a nyugati kultúrában. A modernitás az orientációs mértéket már nem más korok példájából veszi át, kizárólag önmagára hagyatkozik, normatív alapjait önmagából meríti. A modern idő-tudat olyan horizontot nyit meg, melyben az utópikus és történeti gondolkodás összefonódik. Az utópizmussal ellentétben, mely absztrakt jövőképet vázol föl, az utópiák az alternatív életlehetőségek kutatásának médiumai, s ennyiben a jelen jövőre-irányultságát fejezik ki. Manapság azonban — így Habermas — az utópikus energiák kimerülőben vannak és a történeti gondolkodásból kiszorulnak. Terhes jövőkép nehezedik a jelenre: atomfegyvettség, kontroll nélkülivé váló fegyverkezési verseny, a fejlődő országok elszegényedése, környezetszennyezés, elszabadult technológiai fejlődés, a társadalmi nyilvánosságba behatoló tömegkommunikáció. Az értelmiség tanácstalanság lesz úrrá, a helyzet egyre átláthatatlanabbá válik. A munka társadalmába vetett bizalom meginog. Az utópiák mindenekeleltt valóságalapjukat veszítik el: az absztrakt munka struktúráképző és társadalomformáló erejét.

Habermas szerint a munka—társadalom utópiájából táplálkozó programok közül egyedül a szociális állam intézménye épül a polgári emancipációs mozgalmak örökségére, a demokratikus jogállamra. Eszerint az emberhez méltó, emancipált életkörülményeket nem közvetlenül az utópiákban fölvezolt módon, azaz a heteronóm munka öntevékenységgé alakításával, de változatlanul a foglalkoztatási viszonyok reformjával kell elérni. Az elidegenült munka humanizálása kompenzációs eszközökkel történik. A munkavállalót, mint a jóléti

állam bürokráciájának kliensét törvényes jogokkal, mint a tömegtermelés javainak fogyasztóját vásárlóerővel kártalanítják. A jóléti állam koncepciójának módszertani oldala a következő: a szociális állam kompromisszuma és az osztályantagonizmusok kibékítése oly módon valósul meg, hogy a kapitalizmus öntörvényű növekedési folyamatait a "demokratikusan" legitimált államhatalom kordában tartja. A szubsztanciális oldal a munka-társadalom utópiájának maradványaiból merít: a munkavállaló státusát állampolgári jogok és társadalmi részvételi lehetőségek útján normalizálják, így a népesség tömegei számára válik lehetővé, hogy szabadságban, társadalmi igazságosságban és növekvő jólétben éljenek. Habermas a következőkben nem arra kíváncsi, hogy a jóléti állam háború utáni sikerei a hetvenes évek megváltozott viszonyai közepette miként kerültek veszélybe. Azok a nehézségek érdeklők, amelyek sikereiből bensőleg következnek. E problémákra két kérdéssel világít rá: Meddig terjed a kapitalizmus és a demokrácia összebékíthetőségének határa? Mennyiben lehet új életformákat jogi-bürokratikus eszközökkel teremteni?

Az első probléma akként körvonalazható, hogy mivel a szociális állam kénytelen a gazdasági rendszer működését érintetlenül hagyni, a vállalkozó tevékenységre csak rendszer-konform módon gyakorolhat befolyást. Azaz a jövedelem újraelosztását alapvetően csak a foglalkoztatottak közötti átcsoportosítással valósíthatja meg, az osztályspecifikus tulajdonviszonyok helybenhagyása mellett. Így a sikeres szociális államnak rá kell döbbsennie, hogy nem rendelkezik a jólét autonóm forrásával, s nem garantálhatja állampolgári jogként a munkahelyek biztonságát. A második probléma abban áll, hogy az aktív állam nemcsak a gazdasági folyamatokba, hanem a polgárok életvitelébe is beavatkozik: a kliensek hétköznapijai az állami bürokráciák jogi normáinak egyre szövevényesebb hálójába bonyolódnak. Habermas szerint egy széttördelt, bürokratikus kontrollált életvilág deformációi jóval kifinomultabbak ugyan, mint az anyagi kizsákmányolás és elnyomódás kézzelfogható formái, ámde legalább annyira destruktívák. A szociális állam programja tehát magában hordozza a cél és módszer ellentmondását. Elemzését Habermas azzal zárja, hogy — mindezek ellenére — a szociális állam intézményének nincs alternatívája. Ez pedig a munka-társadalom utópiájának végső kimerülését jelzi. Utópiák (azaz jövőre-irányultság) hiányában viszont csak tanácstalanság és banalitás terem — vallja szerzőnk. Ennek szellemében végül mégis új utópiát vázol föl, melynek hangsúlyos tényezője már nem a munka fogalma, hanem a kommunikációé lesz. A modern társadalmak ugyanis három olyan erőforrással rendelkeznek, amelyekből koordinációs szükségletüket fedezhetik, s ezek: a pénz, a hatalom és a szolidaritás. Az ezekhez kap-

csolóddó szférák között új egyensúlyt kell teremteni. A kommunikatív módon strukturált életszférából olyan politikai akaratképzésnek kell kiindulnia, amely az állam és a gazdaság rendszerére befolyást gyakorol. Az ily módon megvalósuló koordinációs mechanizmusokat Habermas a reflexívvé vált szociális állam koncepciójának nevezi.

A harmadik fejezetben abból a tényből indul ki a szerző, hogy a hetvenes évek NSZK-jának politikai színpadán újfajta tiltakozó-mozgalmak jelentek meg. Ez olyan jogfilozófiai vizsgálódásokra készíti, amelyek a demokrácia alapjaiig hatolnak. Az új típusú tiltakozó-mozgalmak spontán képződő, heterogén eredetű decentralizált alapkezdeményezésekből indulnak ki. Ezek, a béke-, környezetvédő- és nőmozgalmak elegyéből összeálló megmozdulások az egykori diákmozgalmak helyébe léptek. Ilyenek például az egész várost fölkavaró bonni tömegdemonstrációk, a környezetkárosító létesítmények blokádjai, a frankfurti kifutópálya-bővítés elleni tiltakozások, vagy a különböző házfoglaló akciók. A polgári engedetlenség e megnyilvánulásai Habermas szerint a politikai kultúra érettségét jelzik. John Rawls amerikai morálfilozófus megfogalmazása szerint a polgári engedetlenség olyan nyilvános, erőszakmentes, erkölcsi meggyőződésből fakadó, de törvénytisztító cselekedet, ami általában a törvények vagy a kormánypolitika megváltoztatásáért száll síkra. De miért kell, hogy egy demokratikus jogállamban a polgári engedetlenség elfogadott legyen? — teszi föl a kérdést Habermas.

Ez az alkotmányos jogállam rendkívül magas legitimációs igényével magyarázható. Egy ilyen állam csak akkor várhat el törvényhűséget polgáraitól, ha olyan elfogadható alapelvekre támaszkodik, melyek fényében az, ami legális, legitimitást nyerhet, de adott esetben mint illegitim el is vethető. A demokratikus jogállamban a legitimitás tehát nem pusztán legalitáson alapul, így a polgároktól sem várható el föltétlen törvényhűség, törvénytisztelő morális belátásra, ítélőerőre és kockázatvállalási készségre kell támaszkodjon. Ez azt jelenti, hogy bizonyos átmeneti és rendkívüli állapotokban elkerülhetetlen, hogy az állampolgár, a legitimitás legális megsértését észelve, morális belátásból törvénytisztően lépjen föl. Az azonban semmiképpen sem kívánatos — állapítja meg Habermas —, hogy a polgári engedetlenség törvényes joggá emelkedjék. A személyes kockázat megszűnésével ugyanis a cselekvés morális alapjai válnának kérdésessé és figyelemfölkeltő hatása is leértékelődne. A polgári engedetlenségnek tehát a legalitás és a legitimitás között kell lebegnie, és törvényes felelősségrevonást kell maga után vonnia. Ez egyben azt jelzi, hogy a demokratikus jogállam, alkotmányának legitimációs elveivel, a pozitív-jogi kereteken szükségképpen túlmutat. Ha

viszont a jog képviselői a polgári engedetlenség küldetését nem tartják tiszteletben és a szabálysértőket bűnözőkként ítélik el, az autoriter legalizmus hibájába esnek.

Habermas itt érdekes kérdést vet föl: milyen határai vannak a demokratikus többségi elvnek? A NATO-rakétatelepítés és az 1983-as "forró ősz" tanulságai világitottak rá arra a problémára, hogy olyan jelentős döntések, amelyek esetleg egész népek túlélési lehetőségeit érintik, támaszkodhatnak-e egy sovány parlamenti többség legitimációs erejére. Vanhatnak olyan irreverzibilis természetű döntések, amelyek egy későbbi többségi fordulat bekövetkeztével sem fordíthatók már visszájukra: a politikai akaratképzés tehát olyan helyzeteket produkál, ahol a demokratikus többségi elv koordinációs folyamatai már nem működnek ésszerűen. Habermas ennek ellenére kitart amellett, hogy a kisebbségek által elfogadott többségi döntések továbbra is a demokratikus akaratképzés pótolhatatlan eszközei. A többségi elv tehát nélkülözhetetlen, de nem mindenható, csak bizonyos kontextusok közepette meggyőző. Kiegészítésekre szorul, és a polgári engedetlenség éppen ilyen funkciót tölt be.

A hatodik részben találunk néhány Habermasszal készített interjút, melyek az életmű háttérébe nyújtanak betekintést, ugyanakkor az előző problémákhoz kapcsolódó elméleti konzekvenciákat is tartalmaznak. Az olvasó föladatát persze némileg megnehezíti az a tény, hogy az egyes témák a kötetben néha elszórtan bukkannak elő, az írások nem épülnek logikailag egymásra, s így az egységes kép csak mozaikszerűen áll össze.



## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Újvári Márta: Műegyetem Filozófia Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3/9;

Pethő Bertalan: 1014 Budapest, Tárnok u. 3;

Bányai Ferenc: Eötvös Tudományegyetem Jogi Kar, Filozófia Tanszék, 1053 Budapest, Egyetem tér 1-3;

Bertók Rózsa: Orvostudományi Egyetem Marxizmus Intézete, 7643 Pécs, Szigeti u. 12;

Galgóczi Béla: 1113 Budapest, Ulászló u. 66;

Antonio Infranca: Via dei Mille 49, 91100 Trapani, Olaszország;

Wolfgang Röd: Geisteswissenschaftliche Fakultät der Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, Ausztria;

L. N. Sztolovics: Kafedra filozofii Tartuszkogo goszudarsztvennogo universziteta, Tartu, Észtország, Szovjetunió

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

Az *Akadémiai Kiadó* gondozásában jelent meg

Berend T. Iván

## SZOCIALIZMUS ÉS REFORM

(Kérdőjel sorozat, Sorozatszerkesztő Ungvári Tamás)

A szerző hazánk gazdasági-társadalmi fejlődésének legutóbbi 30 esztendejét elemzi. Felvázolja a 70-es évekig megtett utat, bemutatja a marxi szocialista gazdaságkép és a reformfolyamat kapcsolatát, észrevételeket fűz Liska Tibor szocialista gazdasági modelljéhez, összefoglalja az ötvenes évekről folyó vita eredményeit, végül napjaink nagy kérdését taglalja: felzárkózik vagy lemarad a magyar gazdaság és társadalom?

A mű, melyet az érintett témák válogatott bibliográfiája egészít ki, biztos kézzel igazít el napjaink magyar valóságának legégetőbb kérdéseiben.

195 oldal — 12,5 × 17,5 cm — Füzve 35,— Ft  
ISBN 963 05 4386 9

Megvásárolható, illetve postai szállításra megrendelhető:

STÚDIUM Akadémiai Könyvesbolt  
Budapest, V., Váci u. 22.  
1052

MAGISZTER Akadémiai Könyvesbolt  
Budapest, V., Városház u. 1.  
1052

AKADÉMIAI KIADÓ Kereskedelmi osztálya  
1363 Budapest, Pf.24.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Terjedelem: 17,5 (A/5) ív

87.16161 Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat, Budapest

Felelős vezető: Hazai György

## CONTENTS

MÁRTA ÚJVÁRI: Can Kantian Transcendental Philosophy Have a Theory of Language? .....	203
BERTALAN PETHŐ: Social System and Life-World. Jürgen Habermas' Theory on „Communicative Action” .....	225

### DOCUMENTS

LEIBNIZ: Letters to Father Fardella (Introduction by Antonio Infranca) .....	292
--	-----

### REFLECTION

WOLFGANG RÖD: Spinoza's Doctrine of <i>Societas</i> .....	306
L. N. STOLOVICH: The Place of the Tartu Manuscript in Kant's Aesthetic Thought .....	374

### REVIEWS

FERENC BÁNYAI: The Rise of Modern Ethics .....	384
RÓZSA BERTÓK: A Topical Utopia .....	392
BÉLA GALGÓCZI: Between Social Research and Utopia .....	395

## СОДЕРЖАНИЕ

МАРТА УЙВАРИ: Может-ли иметь теорию языка трансцендентальная философия Канта? ..	203
БЕРТАЛАН ПЕТЕ: Общественная система и жизненный мир. Теория Юргена Габермаса о „коммуникативном действии” .....	225

### ДОКУМЕНТ

ЛЕЙВНИЦ: Письма к монаху Фарделла (Введение: Антонио Инфранка) .....	292
--	-----

### ОБЗОР

ВОЛЬФГАНГ РЕД: Учение Спинозы об обществе .....	306
Л. Н.-СТОЛОВИЧ: Место „Тартуской рукописи” в эстетическом учении Канта .....	374

### РЕЦЕНЗИИ

ФЕРЕНЦ БАНЬАИ: Рождение современной этики .....	384
РОЖА БЕРТОК: Актуальная утопия .....	392
БЕЛА ГАЛЬГОЦИ: Между обществоведением и утопией .....	395

Ara: 35 Ft

Előfizetés egy évre: 210 Ft

ISSN 0025—0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézesítő 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).

0 1220 79

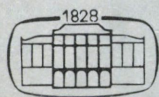
47

HARMINCEGYEDIK ÉVFOLYAM

1987/3

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

## SZERKESZTŐK:

AMBRUS JÁNOS  
(technikai szerk.)  
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,  
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1987/3

## TARTALOM

DEMETER KATALIN: Természetudomány és pozitívizmus a századelő magyar kultúrájában . . . . .	403
SUBERT MÁRIA: A fiatal Lukács és Bartók . . . . .	457
ÉLES CSABA: Hauser Arnold befejezett életműve . . . . .	469

## DOKUMENTUM

LUKÁCS GYÖRGY: A Hegel-kutatás új problémái [1949] (Ambrus János és Mezei György bevezetőjével) . . . . .	486
---	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

A fiatal Lukács és Ausztria	
- <b>LUKÁCS JÓZSEF</b> : A fiatal Lukács és a magyar szellemi fejlődés . . . . .	519
-NYÍRI KRISTÓF: Lukács és Ausztria — áttekintés . . . . .	529
-REINHARD PITSCH: Lukács György és az „osztrák irodalom” . . . . .	535
-PETER KAMPITS: A fiatal Lukács és az osztrák Kierkegaard-recepció . . . . .	544
-MEZEI GYÖRGY: A fiatal Lukács és Rudolf Kassner — esettanulmány az impresszionista világnézetéről . . . . .	551
-ZOLTAI DÉNES: Lukács György, Popper Leó és a „bécsi esztéták” . . . . .	558
-RUDOLF HALLER: Forma és különőség Lukács esztétikájában . . . . .	568
-ELMAR WAIBL: Polgár elvtárs — Lukács György politikai esztétikája . . . . .	576
-BARRY SMITH: Zalai Béla és a tiszta lét metafizikája . . . . .	584
-LENDVAI L. FERENC: Freud és Lukács . . . . .	594
-KARÁDI ÉVA: A Lukács-kör Bécsben . . . . .	601
-MESTERHÁZI MIKLÓS: A fél-legális Bécs avagy Lukács a bécsi földalattin . . . . .	612
-WOLFGANG RÖD: Lukács dialektika-fölfogása a <i>Történelem és osztálytudatban</i> . . . . .	620
A Nemzetközi Schelling Társaság közleménye . . . . .	629

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi órák: csütörtök 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

## TERMÉSZETTUDOMÁNY ÉS POZITIVIZMUS A SZÁZADELŐ MAGYAR KULTÚRÁJÁBAN

Demeter Katalin

### I. A TERMÉSZETTUDOMÁNY SZEREPE A MŰVELTSÉGBEN A MAGYAR SZÁZADELŐN

#### 1. A hazai természettanulmányozás

A kiegyezéstől kezdődő időszakban jelentős gazdasági és társadalmi fejlődés bontakozott ki hazánkban. A termelés alapvető szektorát képező mezőgazdaságban új technológiákat vezettek be, fajtanemesítéssel és gépesítéssel, mindenekelőtt a cséplőgépek elterjesztésével a termelékenység növekedett, egyre nagyobbá vált a megművelt területek aránya. Föllendült az iparosodás folyamata, a kézműipari technikáról egyre inkább áttértek a gépi technikára; kezdetben az élelmiszeriparban, a vas- és fémkohászatban, később az energiatermelésben, a gépiparban, a vegyiparban is elterjedtek a gőzgépek, a századelő időszakában pedig már a belső égésű motorok és az elektromos energia is alkalmazást nyertek. A századforduló idején az ipari modernizáció igényei nemzetközi jelentőségű magyar találmányokat hívtak életre. Zipernowsky Karoly Déri Miksával és Bláthy Ottóval létrehozta a zárt vasmagú transzformátort, Dérirel az öngerjesztésű váltakozó áramú generátort, Bánki Donát és Csonka János a négyütemű belső égésű motorban először alkalmazott karburátort, Kandó Kálmán a vasúti vontatás villamosításának eljárását dolgozta ki, s ezek a találmányok is hozzájárultak a fejlődéshez, éppúgy, mint a kémiai technológiában alkalmazható módszereket fölfedező Ilosvay Lajos, Wartha Vince, Winkler Lajos és további kiváló kutatók, mérnökök egész sorának munkássága. Az ipari termelés 1898-tól 1913-ig hozzávetőlegesen megkétszereződött. A közlekedés korszerűsödését mutatja, hogy a kiegyezés utáni három évtizedben a vasúti hálózat hosszúsága hatszorosára nőtt, a fővárosban 1899-ben megindult a villamosközlekedés, a millenniumra átadták a kontinens első földalatti vasútját. A modernizáció követelményeinek megfelelően fejlődött

a hírközlés, a távíróhálózat pedig a kiegyezéstől az első világháborúig tízszeresére nőtt. Öt évvel a telefon föltalálása után, 1881-ben nyílt meg az első budapesti telefonközpont, s a háború kitörésekor már csaknem kilencven-ezer állomást kötöttek össze a huzalok. A hírközlés fejlődéséhez nagyban járult hozzá Puskás Tivadar, világszerte elismert találmányaival, a telefonközponttal és a telefonhírmondóval. A nyomdatechnikai eljárások megújulásának is szerepe volt abban, hogy a hírlapforgalom példányszáma a kiegyezéstől a háborúig közel hússzorosásra nőtt, a tízes évek elején már csaknem kétezer kiadvány tájékoztatta a lakosságot. A lakóházak és a középületek gomba módra sokasodtak, a főváros és a városi központok jellegzetes arculata a múlt század utolsó harmadában formálódott ki; hidak, kórházak, vásárcsarnokok épültek, megkezdték a csatornázást, a víz-, gáz- és villanyvezetékek fektetését.<sup>1</sup>

"Amire valóban szüksége van fejlettségünknek: vízvezeték, utcai közlekedés, telefon, posta, telegráf, rendőrség, vágóhíd, divatáru üzlet, takarékpénztár, krajcáros újság, kocsmá, kávéház, kórház és miegyéb; fejlettebbé bárhol a világon, főleg a lakosság meglévő szükségleteihez képest?" — kérdi lelkesülten századeleji cikkében Ignótus.<sup>2</sup>

Az emberek közvetlen körülményeit, életmódját is átalakító fejlődés, mely a századelő idejére kiteljesedett, a technikai alkalmazások révén a tudományokra irányította a figyelmet. "Érdeklődés a természettudományok iránt korunk egyik jellemző vonása. A gyakorlati ember látva a hasznot, mely az emberiség jólétére a fizikai tudományok alkalmazásából hármlott, e tudománycsoport újabb haladásait figyelemmel kíséri, mert azoktól újabb nyereséget vár" — írja Eötvös Loránd.<sup>3</sup> Kelendővé vált a népszerűsítő irodalom, a sajtó

<sup>1</sup>Gazdaságtörténeti források: Berend T. Iván—Ránki György: Magyarország gyáripára 1900—1914 (Bp. 1955); Berend T. Iván—Ránki György: Közép-Kelet-Európa gazdasági fejlődése a 19—20. században (Bp. 1969); Berend T. Iván—Ránki György: A magyar gazdaság száz éve (Bp. 1972); Magyarország története 1890—1918 (főszerk.: Hanák Péter, Bp. 1978), főleg IV. fejj.; Kövér György: Iparosodás agrárországban (Bp. 1982). A technika történetére, a föltalálók munkásságára vonatkozó források: Technikai fejlődésünk története 1867—1927 (Bp. 1928); A Budapesti Műszaki Egyetem 200 éve: 1782—1982 (Bp. 1982); Műszaki nagyjaink (szerk.: Szőke Béla, Bp. 1968); Szabadváry Ferenc—Székelyfalvi Nagy Zoltán: A kémia története Magyarországon (Bp. 1972).

<sup>2</sup>Pester Kind (Ignótus) cikke A Hét 1904. szeptember 11-i sz.-ában; idézi: Dersi Tamás: Századvégi üzenet (Bp. 1973), 159. o.

<sup>3</sup>Eötvös Loránd: "A távolbalátás kérdéseiről", MTA Évkönyv XVI., 1877, lásd: Eötvös Loránd tudományos és művelődéspolitikai írásai (vál., bev.: Bodó Barna, Bukarest, 1980), 53. o.



publicitást biztosított a tudományos eredményeknek, és valóságos dicsfényvel övezte a tudósokat.

A századelőn alkotókoruk teljességében lévő magyar természettudósok többsége a világ élvonalába tartozó, német nyelvterületen fekvő egyetemeken, Bécsben, Heidelbergben, Berlinben, Bonnban végezte tanulmányait a kísérleti fizika, a biológia, a kémia, a termodinamika, az elektromosságtan, az elektrokémia nagyjainak, Helmholtznak, Kirchhoffnak, Bunsennak, Ostwaldnak a kutatóműhelyeiben, aminek eredményeképpen a XIX. század legújabb tudományos eredményeivel is megismerkedhettek.<sup>4</sup> A század eredményei közül a legnagyobb jelentőségűnek kétségkívül a darwini elméletet tartották, mely sok vonatkozásban átformálta a gondolkodásmódot, de a biológiában elért eredmények nyomán született új kutatási ágak, a biokémia — mely az anyagcsere-folyamatok, a légzés, a vérkeringés vizsgálatával vált exakttá — és a genetika ugyancsak nagy horderejű fölmerésekkel gazdagodott. A meghatározónak tartott XIX. századi természettudományos eredmények közé tartozott még az energia-megmaradás elvének a kidolgozása, s ezzel összefüggésben a statisztikus termodinamika elmélete, valamint az elektromosságot a mágnesességgel, a kémiai folyamatokkal, a fényt az elektromágneses jelenségekkel kapcsolatba hozó teóriák. Közös szemléletbeli sajátosságok mutatkoznak a darwini elméletben és a statisztikus termodinamikában, amennyiben kiemelik a valószínűségi jelleget, az esetlegesség szerepét és a spontán folyamatok irreverzibilitását bizonyos természeti összefüggések vizsgálatában, s ezzel a newtoni természet-szemléletet új jegyekkel egészítik ki. A XIX. század végére a részkutatások speciális elágazásai ellenére (illetve a határtudományok: a fizikai kémia, a biokémia esetében azokkal együtt), az energiamegmaradás, az energiafajták

- <sup>4</sup> A magyar természettudósokra vonatkozó források: Szinyei József: Magyar írók élete és munkássága (Bp. 1902); A Magyar Tudományos Akadémia elhunyt tagjai fölött tartott emlékbeszédek (a II. kötettől); Magyar életrajzi lexikon (Bp. 1967 és 1981); Sóthér István: A sas és a serleg. Akadémiai arcképek. (Bp. 1975); A Magyar Tudományos Akadémia másfél évszázada (Bp. 1975); Gombocz Endre: A Királyi Magyar Természettudományi Társulat története (Bp. 1941); Tasnádi-Kubacska András: Nagy magyar természettudósok (Bp. 1958); ifj. Gazda István: "A magyarországi fizika klasszikus korszaka" (in: J. D. Bernal: A fizika fejlődése Einsteinig, Bp. 1977); Kelenyi B. Ottó: A magyar csillagászat története (Bp. 1930); A biológia magyar úttörői (szerk.: dr. Méhes Gyula és dr. Karl János, Bp. 1925); Gombocz Endre: A magyar biológia története (Bp. 1941); Rapaics Rajmund: A magyar biológia története (Bp. 1953); Szabadváry Ferenc—Szókefalvi Nagy Zoltán: A kémia története Magyarországon (Bp. 1972) és A magyar vegyészet arcképcsarnoka (Bp. 1970); Balázs Lóránt: A kémia története (Bp. 1974).

kölcsönös egymással alakulása elveire alapozva a természettudomány elméletében a jelenségek egységes értelmezése, egy csaknem teljesen egységes, exakt, átfogó természetkép vált uralkodóvá, melyben a század utolsó éveiben még a röntgensugárzás, a radioaktivitás, az elektron fölfedezése sem hozott alapvető változást.<sup>5</sup>

A magyar századelő legelismertebb természettudósánál, Eötvös Lorádnál alig tíz évvel fiatalabb és ugyanazon szellemi légkörben nevelkedett Max Planck, közismert visszaemlékezésében írja, hogy az egységes elméletrendszer, amely a XIX. század végére kialakult, a tudományos közvéleményben meghonosította a nézetet, mely szerint nagy fölfedezésekre már nem lehet számítani a jövőben, a következő század tudósainak feladata csupán a részletek mind pontosabb kidolgozása lehet.<sup>6</sup> Az "érett természettudomány tökéletesítése" jellemzi túlnyomórészt a századelő magyar tudósainak munkásságát, ami persze a részkutatásokban sok kiváló eredményt hozott. Általánossá vált az a fölfogás, hogy a tudományos munka végső célja a természet megismerése, s hogy az eredmények előbb-utóbb hozzájárulnak a gyakorlat gazdagításához. "Távol áll tőlem azt kívánni, hogy a tudomány az emberiség anyagi hasznát előmozdító törekvésektől elzárkózzék; de merem állítani, hogy eredményre e téren is az számíthat leginkább, kit oda az igazság keresése vezet" — írja Eötvös Loránd, amikor a közvetlen alkalmazást nem ígérő kutatásoknak is megbecsülést követel.<sup>7</sup>

A gyakorlati hasznosítással szoros kapcsolatot nem mutató darwini elmélet, mely a szaktudomány körén túlmutató jelentőségre részben a világnézeti reflexiók, részben pedig a vele összefüggő organikus társadalomelméletek révén tett szert, a magyar biológusok, orvosok körében éppúgy fontos kutatási téma volt, mint másutt a világon. Az élettan, különösen a neurofiziológia a mikroszkópos vizsgálatok térhódításával hazánkban is új eredményekkel gazdagodott. A kor egyik legkiemelkedőbb magyar biológusa, Apáthy István mind a fajok eredetéről vallott poliphyletikus elméletével, mind az idegingerületvezetés kontinuitásának tanával sajátos, az általánostól eltérő, s így sokak

<sup>5</sup>A XIX. századi természettudományról írottak alapvető forrásai: Simonyi Károly: A fizika kultúrtörténete (Bp. 1978), valamint Francis Jakob: A tojás és a tyúk (Bp. 1974).

<sup>6</sup>Max Planck: Válogatott tanulmányok (Bp. 1982), 12. o.

<sup>7</sup>Eötvös Loránd: Elnöki megnyitó beszéd a Magyar Tudományos Akadémia ötvenedik közgyűlésén, 1890. május 11., in: Eötvös Loránd, a tudós és művelődéspolitikus (szerk.: Környei Elek, Bp. 1964), 111. o.

által vitatott álláspontot képviselt.<sup>8</sup> Azok a kutatások, melyeket a kísérleti kémia hazai úttörőjeként emlegetett Than Károly folytatott, lényegesen szűkebb körben váltak ismertté, mint az evolúcióelmélet évtizedek óta folyó vitái. Than és követői jelentős részeredményekkel gazdagították az analitikát s a klasszikus fizikai kémiát. Than munkatársaként kezdte pályáját Lengyel Béla is, aki elsőként foglalkozott hazánkban a radioaktivitás kísérleti vizsgálatával.<sup>9</sup>

A fizika világában is a kísérleti kutatások gazdagították leghatékonyabban a tudományt. Eötvös Lorándnak a folyadékok felületi feszültségének hőmérsékletfüggésére, valamint a súlyos és a tehetetlen tömeg összefüggésére vonatkozó eredményeit a nemzetközi szakirodalom elismerőleg fogadta. (Közismert, hogy az utóbbi Einstein általános relativitáselméletére is hatást

<sup>8</sup>Darwin elméletét ekkor már szakmai körökben egyre többen módosították, s hazánkban is kevesen maradtak az eredeti változat hívei (köztük volt Apáthy professzora, Margó Tivadar is); Entz Géza pl. a darwinianus álláspontról a neolamarckizmusra tért át. A hazai tudósok nem osztották Apáthynak a természet kontinuitására alapozott, eredendően különböző fajokból, több ágon haladó fejlődési elméletét sem. Apáthy álláspontjáról tájékozódni lehet a következők alapján: Apáthy István: "A fejlődésnek nevezett átalakulásról" (Acta Univ., Kolozsvár 1903/4, 131–165. o.); "Verseny és haladás a természetben és az emberi társadalomban" (Emlékkönyv az Erdélyi Múzeumegyesület 1906. évi vándorgyűléséről); "A darwinizmus bírálata és a társadalomtan" (Magyar Társadalomtudományi Szemle 1909). Apáthy 1890-től a magyar tudomány jelentős erdélyi központjában, Kolozsvárott dolgozott, ahová ő hívta meg előadónak 1905-ben Palágyi Menyhértet, a természettudományokban is járatos kiváló filozófust. Palágyi osztotta Apáthy nézeteit és saját fölfogását a "koevolúció" elméletéről, a "szociális biológiáról" — a szaktudósok haragját "diletantizmusával" kihívva — közzétette a Magyar Figyelő 1911. évi 17., 19., 23. számaiban. Vele szállt vitába Strophantus (Rohonyi Hugó): "Darwinisták és antidarwinisták" c. cikkében (Szabadgondolat 1911/6. sz., 214. o.) és dr. Méhely Lajos "A Palágyi-féle 'koevolúció'" c. írásában (Könyv. a Természet-tudományi Közlöny CVII, CVIII. pótfüzetéből, Bp. 1912). Az idegingerület vezetésének módjáról Apáthynak 1888-ban jelent meg tanulmánya (Das leitende Element des Nervensystems und seine topografischen Richtungen zu den Zellen címmel. Palágyi Menyhért "A neuron elmélet és a fibrillum tan harca" címmel (Uránia 1907. szept., 359. o.) számolt be az idegingerület-vezetésről alkotott rivális elméletekről, hírt adva arról, hogy az Apáthyéval szemben álló "neuron-tan" — melynek hazai híve volt Lenhossék Mihály is — Nobel-díjat hozott spanyol kidolgozójának. Palágyi mégis úgy vélte, hogy az Apáthy-féle fibrillum-tan — amellyel a tudós a belga akadémia nagydíját elnyerte — az idegrendszer zárt egészként való fölfogását alapozza meg, amire a szellemi élet összes ténye, az ismeretlen vizsgálata is következtetni enged.

<sup>9</sup>Than Károly mellett kezdte munkáját a reakciókinetikai kutatásokban jelentős eredményeket elért Buchböck Gusztáv is. A Kolozsvárott dolgozó Fabinyi Rudolf a szerves kémia jeles művelője; Bugarszky István és Liebermann Leó a fehérjék amfoter-puffer jellegének fölismerésével gazdagította a kémia tudományát, hogy csak a századelőn működő néhány tudós jelentősebb eredményeit említsük.

gyakorolt.)<sup>10</sup> A "tisztá tudomány" mégsem vált élesen külön a gyakorlattól. "A természettudomány minden részének egyaránt való méltatása kiválólag a jelenkor követelménye, melyben a nemzetek anyagi gazdagsága s növekvő jóléte a természettermékek és természetterők gondosabb használatán alapszik"<sup>11</sup> — olvashatjuk a Természettudományi Közlöny beköszöntőjében, s e gondolat ter-  
mékeny talajra lelt a századelőn: széles körű akadémiai program keretében folytak növény- és állattani, ásványtani, meteorológiai, földrajzi, geológiai kutatások a hazai természeti viszonyokat feltérképezendő (e vizsgálataokban is jelentős eredményeket ért el Herman Ottó). Eötvös is tevékenyen vett részt a kutatásokban; gravitációs mérőeszközeit, köztük a torziós ingát gyümölcsözően hasznosították.

A századelő magyar természettudományos kutatásaira döntően a XIX. századi elméletek alkalmazása, értelmezése, részproblémáinak vizsgálata volt jellemző, s bár az élvonalbeli tudósok valamennyien ismerték azokat az újabb eredményeket, melyek a fizikában szemléletbeli fordulatot idéztek elő, a század elején még döntően a kísérletekkel és a gyakorlati hasznosítással közvetlenebb kapcsolatot mutató korábbi elméletek mellett kötelezték el magukat. Az új iránti bizalmatlanság a régi szemlélet megalapozottabb voltának bizonyítására, az empirikus tradíciók szellemében fogant tudományelméleti reflexiók explicit taglalására készítette a kutatókat. A század második évtizedének elejéig csak néhányan ismerték fel az új elméletekben rejlő lehetőségeket, így pl. az egyik legkiválóbb fizikus, Zemplén Győző,<sup>12</sup> vagy az in-

<sup>10</sup>Példaként említhető, hogy az Eötvös-törvényről Van der Waals, Ramsay és Einstein is megemlékezett szakfolyóiratokban; a súlyos és a tehetetlen tömeg arányosságára vonatkozó Eötvös-mérésekre Einstein a Phys. Zeitschr. 1913. évf.-ában megjelent cikkében is hivatkozik.

<sup>11</sup>Az idősebb Szily Kálmán, aki a termodinamika első és második főtételének kapcsolatára vonatkozó elméleti kutatásai révén is ismertté vált, a tudomány népszerűsítéséért igen sokat fáradozott. Javaslatára és az ő szerkesztésében indult meg 1869-ben a Természettudományi Közlöny, melynek beköszöntőjében olvasható Alexander von Humboldt Cosmos c. művének fentebb idézett részlete. Szily Kálmán életét, tudományos, népszerűsítő, nyelvészeti munkáját részletesen ismerteti Gombocz Endre A Királyi Magyar Természettudományi Társulat története 1841—1941 c. művében (Bp. 1941, 123 skk. o.).

<sup>12</sup>Zemplén Győzőt a korszak fizikatörténetéről szóló szerzők: Vekerdi László (A Magyar Tudományos Akadémia másfél évszázada 1825—1975, Bp. 1975. c. tanulmánykötetben, 240 skk. o.), ifj. Gazda István (a J. D. Bernal: A fizika fejlődése Einsteinig, Bp. 1977 c. kötetben szereplő, "A magyarországi fizika klasszikus korszaka" c. tanulmányában /307 skk. o./) és Szabó Miklós (a Magyarország története 7. kötetében /Bp. 1978, 909. o./) a hazai klasszikus fizika utolsó nagy képviselőjeként jellemzik, aki érdeklődéssel követte ugyan az új eredményeket, de a problémákat továbbra is a

kább csak születési helye szerint magyarnak tekintett Lénárd Fülöp — aki 1906-ban Nobel-díjat kapott —, valamint a fiatal Hevesy György, aki 1913-ban már kidolgozta a radioaktív izotópindikációs módszert, ami nagyban járult hozzá ahhoz, hogy munkásságáért harminc évvel később Nobel-díjban részesült.<sup>13</sup>

A század elején a hazai tudományos körökben az uralkodó természettudományos világnézet alapvető jellemzői: az evolucionizmus és a mechanizmus — ez utóbbinak a francia felvilágosodásban honos értelmezéséhez képest a termodinamika, az energiamegmaradás elvének következtében módosult tartalmat tulajdonít, de fönntartja az összes természeti jelenségek mechanikai modellezhetőségének föltételezését.<sup>14</sup>

## 2. Természettudomány és világnézet

Mind az evolúcióelmélet, mind a mechanikus fölfogás — hagyományosan — világnézeti viták kereszttüzeiben állt. A világnézeti vonatkozások egyik sarkalatos kérdése a keresztény egyházak tanításainak viszonya a természettudományokhoz. A magyar századelő szellemi életében még tartja magát a szabadgondolkodás, ill. az aufklérizmus tradícióinak megfelelő ama nézet, mely szerint a természettudományos elméletek úgymond bizonyítják a "monista", ill.

---

klasszikus fizika szemszögéből fogalmazta meg. A speciális relativitás-elméletet illetően Zemplén Győzőnek "A relativitás elvéről" c., a Math. és Phys. Lapok 1911-es évfolyamában megjelent cikke azt látszik igazolni, hogy a kiváló fizikus a hat éve folyó viták nyomán az új elmélet szemléletét alapjában elfogadta. A cikkben foglaltak alapján kétségbe vonható Szabó Miklósnak az az állítása, hogy Zemplén "nem azonosult Einstein és Lorentz elméletével, még a klasszikus fizika talajáról bírálta bizonytalannak tartott tételeiket". A cikkben Zemplén kifejti, hogy a mozgó rendszerek méretváltozása, az egyidejűség fogalmának átértelmezése ugyan igénybe veszi a fizikus absztrahálóképességét, de az elmélet konzisztens, s a belőle származó eredmények a kísérleti ellenőrzés számára is hozzáférhetők. Elismerve az elmélet jelentőségét, így ír: "A relativitás elve alapján a fizika összes ágai újból építendőek fel, mégpedig úgy, hogy egyazon koordináta- és időrendszeren belül az eddigi törvények maradjanak érvényben." (I. m. 346. o.)

<sup>13</sup>A század elején alkotókorát élő harmadik magyar származású Nobel-díjas, a Bécsben született és német nyelvterületen munkálkodó Zsigmondy Richárd 1925-ben az ultramikroszkóp megalkotásáért kapta a magas elismerést.

<sup>14</sup>E szemlélet jellemezte a XIX. század kimagasló fizikusát (és fiziológusát), a századelő magyar természettudósainak egyik tanítómesterét, Hermann Helmholtzot is, aki egy 1869-es beszédében pl. így nyilatkozott: "a természeti erők mindannyian ugyanazon mechanikai mértékkel mérhetők". (H. Helmholtz: Népszerű tudományos előadások, ford. b. Eötvös Loránd és Jendrassik Jenő, Bp. 1974, 372. o.)

cáfolják a vallási világnézetet. Ezáltal az egyes tudományos elméletek elfogadása vagy elvetése a közvetlen világnézeti állásfoglalás jelentésére tett szert. A konzervatív katolicizmus képviselője, Bernhard Zsigmond, a természettudományok és a vallás viszonyáról, az előbbi következtetéssel összhangban, így vélekedik: "A legtöbb esetben a tudományos célok és módszerek a hit igazságainak körén kívül esnek. A látszólagos ellentmondás legfőljebb akkor gyűlik meg, ha a tudós oly kérdést választ kutatása tárgyává, amelyre már a hit szava is adott feleletet"; ám mivel "igazság az igazságnak nem mond ellent", azért "Isten szavával csak az elhamarkodott kutatás fordul szembe".<sup>15</sup> A polgári ismeretfilozófia irányzatait tomista álláspontról elutasítva mind az empirizmusról, mind a racionalizmusról, mind pedig a kantianizmusról Bernhard mint "szubjektivistá" fölfogásokról szól (ezeket ugyanakkor nem bírálja, hanem, velük szembenállóként, saját nézeteit mintegy csak fölsorakoztatja); s a "szubjektivizmusban" látva az "elhamarkodott kutatások" megalapozását, rámutat közös fogyatékoságukra, nevezetesen, hogy az ismeretszerzésnek csak két forrását, az érzéki tapasztalást és az értelmi okoskodást ismerik el, és nem fogadják el a legalább olyan jelentős harmadikat, a "tekintélyt". Bernhard álláspontja jól példázza a századelő katolikus egyházának többségi fölfogását; minthogy azonban nem fejti ki, hogy melyek azok a tudományos elméletek, amelyek "elhamarkodott kutatások" eredményei, teret enged bármely elméletnek az általa megadott szellemben történő adaptációjára.<sup>16</sup>

A természettudományos elméletek vallási világnézetbe való integrálását ismeretfilozófiailag megalapozni törekvő modernizmusnak (amit X. Pius 1907-es "Pascendi" kezdetű enciklikájában elítél) a neves képviselője hazánkban Prohászka Ottokár, aki — bergsoni indíttatásra — az intellektuális, fogalmi megismerés mellett az átélést, "a vallásos odaadás nagy tettét" is elengedhetetlennek tartja. "Tiszteljük, szeretjük az értelmi fogalmat, s a rajta épülő tudományt" — írja Prohászka az egyháza által indexre tétetett akadémiai székfoglalójában —, "azt az élet előresiető hullámának s úttörőjének nézzük; de ezzel az életet le nem zárjuk, s az élet értelmét nem az előké-

<sup>15</sup>Bernhard Zsigmond S. J.: "Elvi ellentétek a modern és a katolikus tudomány között" (Bp. 1909, különlenyomat a Katholikus Szemléből), 36. o.

<sup>16</sup>Vö. Bernhard Zs., i. m. 10 skk. o. A cikk kitér arra is, hogy a tudományos ismeretek terjesztése kockázatos, az avatatlanok körében "félreértésekre" vezethet.

szítésben keressük."<sup>17</sup> A tradicionális egyházi világbép természettudományos vonatkozásait történeti jellegűnek tartja. "Arra a kérdésre, hogy a föld tényleg hogyan keletkezett /.../ a Szentírásban nincs felelet" — írja — "ezt a természettudományoknak kell kiderítenie; nincs aziránt semmiféle összhangzó írásmagyarázat, s ha volna is, ez az összhang a kutatót nem fészélyezheti, hiszen nem vonatkozik egyébire, mint egy tudományos kérdésre. Meg lehetünk róla győződve, hogy a patriárkák és Mózes és Józsva, a próféták mind azt hitték, hogy a nap forog és a föld áll, és a szent atyák is mind a ptolemeusi csillagászati rendszerek gondolataiból éltek, és ez az összhangzó írásmagyarázat mégsem fészélyezi az Írásba vetett hitünket, amint nem fészélyezte Copernicust, a frauenburgi kanonokot, ki művét előszavában a pápának ajánlja."<sup>18</sup>

Prohászka fölfogása a természettudomány és a vallás viszonyáról sok vonatkozásban rokon a századelő hazai protestantizmusának álláspontjával. A Protestáns Szemlében, Rácz Lajos cikkében pl. a következőket olvashatjuk: "Sem a tudomány általában, sem közelebből a természettudomány nem áll ellentétben a vallással. Tudomány és vallás az emberi szellem két különböző szűkségletének felel meg, s így a kettő békésen, a legnagyobb harmóniában megférhet egymás mellett... Nem maga a vallásos eszme, vallásos igazság, hanem a vallás külső ruhája, azok a hely- és időszerű elemek, amelyek között a vallási eszme kifejezést talál, hitrendszerre fölépül, ezek változhatnak idővel, a művelődés, a felvilágosodás, a tudományos megismerés fejlődésével, előrehaladásával."<sup>19</sup> A "monista" világfölfogás — a szerző szerint — elfo-

<sup>17</sup> Prohászka Ottokár: Az intellectualismus túlhajtásai (székfoglaló értekezés, MTA, Bp. 1910), 69. o. Hasonló gondolatokat Prohászka publicisztikájában több helyütt is olvashatunk, mint pl. az Új Lap 1903. jún. 8-i cikkében: "Korunk iránya a racionalizmus. Az ember mindent tudni, érteni, látni akar, mert az ő bálványa az ész, a tudomány /.../ Nem szabad /.../ a katolikus sajtónak /.../ a modern tudomány ellen harcolni; nem szabad ezt, noha még törtető irányzat, ignorálni; nekünk az új időknek kíméletlen igényeit ki kell elégítenünk. Megteszi ezt a másik sajtó is, de ugyanakkor azt mondja: 'Éz az élet, más semmi más!' De nekünk ez nem elég! /.../ Nekünk az örök eszményeket kell visszahoznunk, ezeket kell az elfáradt, elzsibbadt világba, lelkekbe lehelnünk." (Idézi Dersi Tamás Századvégi üzenet c. kötetének 395. oldalán.)

<sup>18</sup> Prohászka Ottokár: "Föld és ég" 1901; idézi Sándor Pál: A magyar filozófia története 1900—1945, I. köt. 87. o.

<sup>19</sup> Rácz Lajos: "Természettudomány és vallás" Protestáns Szemle 1904, 261. o. Nem zárható ki, hogy Rácz Lajos árnyalt véleménye Kant nézeteinek befolyására született. (Vö. "Az ég általános természettörténete és elmélete" előszavának gondolataival, in: Kant: A vallás a pusztaság határain belül és más írásvok, Bp. 1974, különösen 41. o.)

gult a vallással szemben, s a tudomány iránt, holott végső soron a tudós is "hitből él" (hisz a tudományos megismerés lehetőségében, saját hipotéziseiben stb.). Rácz Lajos további érve a tudomány és a vallás egymást kiegészítő harmóniája mellett, hogy "a tudomány, ha betölti is az elmét, de üresen hagyja a szívet". A cikk azzal a konklúzióval zárul, hogy a tudomány haladása átalakítja ugyan a világnézetet, de a természettudomány nem ad átfogó, minden oldalról teljes világnézetet.<sup>20</sup>

Az előbbieken ismertetett, a századelőn hazánkban még legkevésbé sem általános szemlélet terjedését a progresszió köreiben is gátolták a hagyományok. A példaként tekintett fölvilágosító törekvések több mint egy évszázada — részben a korábbi egyházi állásfoglalások reakciójaként — gyakran támaszkodtak arra a vélekedésre, mely szerint a helyes természettudományos ismeretek (vallás nélküli) világnézetet nyújtanak; egy-egy tudományos elmélethez pedig úgyszólván szükségképpen következményként tapadnak világnézeti álláspontok; e hagyományok pedig útját állják az igényes elemzésnek. A Szabadgondolkodók Magyarországi Egyesülete folyóiratának, a Szabadgondolatnak a programadó cikkében például egészen nyilvánvalóan megmutatkozik a fölvilágosodás mechanikus materialista szemléletének hatása: "Míg a körülöttünk lévő világ összefüggéseit nem ismertük, nem voltunk szabadok" — írja —, "a gondolkodás akkor szabadul fel, mikor a természeti tények szigorú megismerése és okszerű kapcsolatai új világot tártak fel a sötétben tapogatózó ember előtt, s összes eddigi tudását halomra döntötték. A természet a tudományban is az ember legjobb, leghűbb barátjának bizonyult. Az ő megismerése által szabadá lett az értelem és a gondolkodás mindama bilincstől, melyet a tudatlanság, a dolgok meg nem ismert rendje, fel nem derített, meg nem vizsgált valósága az értelemre rakott. Megdőlt az előítéletek félelmes tömege, a hatnapos teremtés, a testen kívüli lélek, a lélek halhatatlansága, a csodahit, a szabadakarat, a természetfölötti okok babonája. Törvényszerű folyamatok mennek végbe minden jelenségben. Ki van jelölve helyünk a természetben /.../ Tudatunkban a természet kényszerűen összefüggő, egységes és szilárd képe áll. Törvény és meghatározottság mindenütt."<sup>21</sup> A cikk szerint a természet-tudományos elméletek nem csupán azokat a tanokat cáfolják, amelyeket Prohászka a Szentírás történeti jellegű, tehát meghaladható, tudományos kérdésekre vonatkozó leírásaiként emleget (mint pl. a hatnapos teremtés), hanem

<sup>20</sup>Rácz Lajos, i. m. 346. o.

<sup>21</sup>Vámos Henrik: "Szabadgondolat" (Szabadgondolat 1911).



a világnézeti kiindulópontokat is, mint pl. a természetfölötti létezése vagy az akaratszabadság. Itt a filozófia történetében gyakorta előforduló ama téves beállítás jelenik meg, mely a tudományos elméletre épített és vele ellentétben nem álló világnézeti állásfoglalást nem lehetséges interpretációnak, hanem szükségképpen következménynek tekinti.

Ugyancsak a Szabadgondolat-ban, a machi "ismeretelméleti monizmust" egyetértőleg ismertető Strophantus (Rohonyi Hugó) a világnézet fogalmát úgy értelmezi, mint olyan, az embernek a természethez való viszonyára, valamint a fizikai és pszichikai jelenségek összefüggéseire vonatkozó, alapjaiban természettudományos jellegű, tudatosan vagy öntudatlanul alkalmazott általános elveket, melyek minden véleményünket, gondolatunkat, állásfoglalásunkat irányítják. Szerinte a tudomány nem csupán arra illetékes, hogy bizonyos világnézeti kérdéseket megválaszoljon, hanem elméleteinek rendszere maga a világnézet.<sup>22</sup>

A természettudománynak nemcsak a vallással, hanem az "uralkodó osztályok érdekeit képviselő" minden elmélettel való szembenállását hirdeti a szociáldemokrata folyóirat, a Szocializmus cikkírója, Paál Ferenc. "Folyton hatványozódó sebességgel haladnak a természettudományok" — olvasható a cikkben. — "A megismert új elméleti igazságokra és törvényekre egyre-másra épülnek a technika csudás vívmányai, melyeknek hatása alatt a mai társadalom tojáshején belül formálódik, fejlődik egy új társadalmi rend képe. Átalakul az ember fölfogása önmagáról és a körülötte élő mindenségről. Ott tartunk, hogy a természettudomány a tudomány és csak bitorolja a 'tudomány' elnevezést minden elmeszülemény, amelynek életszívó gyökerei nem belőle táplálkoznak" — szögezi le kategorikusan a szerző, majd kifejti, hogy "a természet objektív, igaz törvényei" kellemetlenek az uralkodó osztályok érdekeit képviselő nemzeti tudományok számára.<sup>23</sup> Így a természettudományok — a szociáldemokrata orgánium cikke szerint — a nemzetközi proletariátus érdekeinek képviselői, szemben a nem természettudományos jellegű, a nemzeti uralkodó osztályok érdekeit képviselő tudományokkal. Ez a furcsa szembeállítás, amellet, hogy sarkító, általánosított következtetései már a kor progresszív publicisztiká-

<sup>22</sup>Strophantus: "Természettudomány" (Szabadgondolat 1911/1. sz. 33. o.). E szemlélet hazai előzményének tekinthető, hogy a XIX. sz. derekán nyomtatásban is megjelenhetett az a vélemény, mely szerint a természettudományok fejlesztésének szorgalmazása, e tudományok művelése materializmusnak bélyegezhető. (Lásd erről R. Várkonyi Ágnes: A pozitivisták történet-szemlélet a magyar történetírásban, II. köt., Bp. 1973, 313–323. o.)

<sup>23</sup>Paál Ferenc: "A vegytan sikerei" (Szocializmus 1909–1910, 81. o.).

jának igényesebb elemzései fényében is tarthatatlanok (elegendő Szabó Ervin munkásságára utalni ennek bizonyításaként), mégis felhívja a figyelmet arra a jelenségre, hogy a konzervativizmussal mind jobban összefonódó nacionalizmus a természettudományok fejlődését, eredményeinek széles körben való terjesztését is gátolja, s így a nemzeti elzárkózás veszélye felé sodorja a szellemi életet.

A XIX. század derekán a magyar társadalom fejlődésével szorosan összefüggött a nemzeti érzés, mely függetlenségi, politikai törekvések kifejeződését is szolgálta. Minthogy a tudós, ellentétben a hazafival, "az igazságot előbbre helyezi, mint a hazát" — írja Andrássy Gyula a Társadalomtudományi Társaság elnöki székfoglalójában, 1902-ben —, s amikor a nemzet léte veszélyben van, a döntő szerepet a társadalomban a hazafinak kell játszania, ezért a magyarság a 48-as szellem "átöröklése" révén fölényre tett szert a politikus gondolkodás, az államalkotói képességek, a nemzeti érzés terén, ezek a sajátosságok nemzeti jellemzőkké váltak, míg a tudományos szellem ki-fejldése nehezen indult, a magyar jellemtől távol áll a tudományos munka.<sup>24</sup> "Mélyreható, absztrakt, elméleti szellemmunka, elvont problémák fölötti fej-törés, béketűrést és nagy fáradságot igénylő kutatás: a magyarnak általában nincs ínyére /.../ magyar ember kevés születik azon belső hajlamokkal, ame-lyekből a tudomány szomja fakad"<sup>25</sup> — írja Kautz Gyula 1905-ben, akadémiai beszédének szövegében.

Ezek a — megfogalmazásaikban nagyon is problematikus, de a tudományok társadalmi megbecsülésének és szélesebb körben való elterjedtségének hiányát jól mutató — nézetek exponálták a tudományok fejlesztésének aktuális prob-lémáját. Vezető politikusok körében is sorra születtek "a nemzeti tudományok" megteremtését szorgalmazó programok. Ezekkel szemben érveltek a nacionaliz-mus, az elzárkózás veszélyeit fölismerő széles látókörű tudósok, progresszív gondolkodók. "Nem lehet elég nyomatékosan hangsúlyozni a gróffal /Tisza Ist-vánnal/ szemben, hogy az igazi tudomány mindig internacionális volt a múlt-ban, és csak az lehet a jövőben is" — írja Jászi Oszkár. — "A tudomány a

<sup>24</sup>Gróf Andrássy Gyula: "Tudomány és hazafiság. A Társadalomtudomá-nyai Társaság elnöki székfoglalója", Huszadik Század 1902 (I. köt., 343. o.).

<sup>25</sup>Kautz Gyula 1905. május 14-i beszéde (Akadémiai Értesítő 1905, idézi Horváth Zoltán: Magyar századforduló, Bp. 1974, 80. o.). Kautz a gazda-sági-politikai hátrányoknak a tudomány haladását akadályozó voltáról is szól. Gondolatai szinte egyenes folytatását képezik a "nemzet és tudomány" probléma korábbi vitájában Szontagh Gusztáv "Tudomány, magyar tudós" címmel 1850—1851-ben megjelent fejtegetéseinek (lásd Várkonyi Ágnes, i. m. II. köt. 313 skk. o.).

viszonyok között fennforgó törvényszerűségeket keresi, és nincsenek külön magyar, angol, német, francia törvényszerűségek. A tudomány birodalma egységes."<sup>26</sup> Hasonlóan érvel Eötvös Loránd is akadémiai elnöki székfoglaló beszédében: "a tudomány hazánkban mint idegen hatalom foglalt tért, s közöttünk sokan nagyon tartanak az idegentől /.../ Nem különböző tudományokon dolgoznak a nemzetek, egy az épület, melynek építésén mindannyian közreműködnek /.../ Így a tudományt magáénak mondhatja a német, a francia, az angol, az olasz stb.; és magáénak fogja mondhatni a magyar is, ha Árpád fiaiból mindinkább a tudományok építőmesterei lettek"<sup>27</sup> — vagyis a nemzetközi tudományos eredmények meghonosításával, továbbfejlesztésével leküzdhető elmaradottságunk, s ez nem jelent hazafiatlanságot. "A tudós hazája széles e világ, szoktuk mondani" — hangoztatja Eötvös —, "de ne feledjük soha, hogy Magyarország is ehhez a világhoz tartozik."<sup>28</sup> "Törekedjünk arra, hogy nemzetünk magyar, de nemcsak magyar, művelt is legyen."<sup>29</sup>

### 3. A természettudományos képzettségről

A műveltségnek a polgárosodásban tradicionálisan nagy szerepet tulajdonítottak. A szabadság, egyenlőség, testvériség eszményeihez éppúgy, mint a termelés fejlesztésének céljához hozzákapcsolódott a "kiművelt emberfők" igénye, s ha az eszmények már a századelő idejére jelszavakká degradálódva kiüresedtek is, a kibontakozó tőkés termelés szükségessé tette a képzettség magasabb szintjét. A kiegyezés utáni periódus az iskoláztatás fejlődésének időszaka, az elért eredmények azonban a kulturális elmaradottságot nem orvosolták kielégítően.<sup>30</sup> A különböző politikai-társadalmi célkitűzések képvise-

<sup>26</sup>Elmér Oszkár/Jászi Oszkár/: "Gróf Tisza István, az államfilozófus" (Huszadik Század 1901/I. köt., in: Jászi Oszkár publicisztikája, szerk.: Litván György és Varga F. János, Bp. 1982, 32. o.).

<sup>27</sup>Eötvös Loránd elnöki székfoglalója a Magyar Tudományos Akadémia közgyűlésén, 1899. jún. 24. (lásd a 7. jegyzetben i. m. 194. o.).

<sup>28</sup>Eötvös Loránd: "Az egyetem feladatáról", 1891 (lásd a 7. jegyzetben i. m. 203. o.).

<sup>29</sup>Uo. 193. o.

<sup>30</sup>1868-ban életbe lépett a népoktatási törvény. Ez időtől a század második évtizedének elejéig felére csökkent az analfabéták száma (utóbb már "csak" a felnőtt lakosság egyharmada). Polgári, kereskedelmi iskolákat létesítettek, bár a szakemberigénynek az iskoláztatás még így sem tudott megfelelni. A középiskolai képzés a század elején a lakosságnak csak 1–2%-ára terjedt ki. A hazai felsőoktatási intézményekben még 1913-ban is mindössze kb. 17 ezren tanultak, jelentős hányaduk jogász és teológus volt, az orvos-

lői között teljes az egyetértés a továbblépés igényét illetően, a tartalmi és szervezeti problémák tekintetében azonban már jelentős eltérések mutatkoznak, hiszen a többé-kevésbé érvényesülő alkotmányos rend keretei között a kényszeres befolyásolásnál hatékonyabbnak ígérkezik az eszméken keresztül történő irányítás a politikai erőviszonyok formálásában, s így minden áramlat a saját céljainak megfelelően igyekezett az iskoláztatás és az ismeretterjesztés tartalmának alakítására. A rivalizálást csak fokozta az aufklérisztikus mind progresszív, mind konzervatív körökben elterjedt szemlélete, mely szerint a műveltség spontán automatizmussal vezet a társadalmi problémák megoldásához.<sup>31</sup> A szervezetet érintő vitákban az egyházi iskolák aránya volt az egyik alapkérdés, ami természetesen a tartalmi problémákkal is összefüggött.

Az oktatás tartalmát illető viták egyik legfontosabb tárgya a természettudományos képzés színvonala volt. Egyrésztől ugyan a természettudományos alapismeretek megszerzése a korszerűbb technika, termelés föltétele — s ezt a konzervatív köröknek is el kellett ismerniük —, másrésztől azonban a természettudományos elméletekhez fűzött vallástalan világnézeti rendszerek a tudomány terjesztésével kapcsolatos konzervatív fönntartásokhoz vezettek. A tantervek és tankönyvek arra utalnak, hogy a természettudományos ismeretanyag nem volt kiáltóan elmaradott, noha a közoktatás egészében — és különösen a gimnáziumokban — még a század elején is a humán tudományok herbarti szellemű dominanciája érvényesült. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a pusztán leíró és rendszerező jellegű természettudományi tárgyat meghaladó, modernebb ismereteket is tartalmazó természettan tanítására csak azokban az évfolyamokban

---

és mérnökképzés csak igen lassan zárkózott föl, az igényektől messze elmaradt. Az oktatásról tájékoztató források: Bresztovszky Ernő: "Statistika Magyarország kulturális elmaradottságáról" (Szocializmus 1908—1909/10. sz.), Kármán Mór: Közoktatásügyi tanulmányok (Bp. 1906); Kunfi Zsigmond: "Az iskola Magyarországon" (Huszadik Század 1908/II. köt.); Kunfi Zsigmond: "Népoktatásunk bűnei" (Huszadik Század 1908/II. köt.); Halász Ferenc: Nemzeti állam és népoktatás (Bp. 1906); Horváth Zoltán: Magyar századforduló (Bp. 1974); Magyarország története 1890—1918 (Bp. 1978), IV. és XII. fej.; Kötte Sándor: Közoktatás és pedagógia az abszolútizmus és dualizmus korában (Bp. 1975).

<sup>31</sup>"Szociális politikánk kell hogy legyen ezentúl is az elnyomottak és kitagadottak felemelése, egy megelégedett, jólétben élő magyar nép megteremtése a tudomány, a műveltség, a felvilágosodás segélyével" — írja pl. a Társadalomtudományi Társaság elnöki tisztségét elfogadó levelében 1906-ban Pikler Gyula (Huszadik Század 1906/II. köt., 419. o.). Hasonlóan aufklérisztikus szemléletű írással találkozhatunk pl. a Monarchia iránt határozott lojalitással viseltető Uránia c. folyóiratban (Molnár Viktor: "Az iskolán kívüli eső közoktatás", Uránia 1907, 147. o.).

került sor — a negyedik iskolaévet követően —, amelyeket már csak a népeségnek egy igen csekély töredéke látogatott. Az egyes iskolák és még inkább az egyes tanárok szemlélete pedig sokféleképpen befolyásolhatta a tantervi előírások teljesítését.<sup>32</sup>

Az iskolán kívüli művelődési formák ugyan kevésbé nyújthattak rendszeres képzettséget, de szervezeti rugalmasságuk folytán tartalmilag korszerűbbek lehettek. A legnagyobb hatású műveltségterjesztő eszköz a század elején a sajtó. Nemcsak a szakfolyóiratok és a népszerűsítő tudományos orgánumok, hanem a sűrűbben megjelenő lapok is rendszeresen közöltek ismeretterjesztő írásokat. Évente több mint kétszáz millió hírlappéldány közös olvasások révén megsokszorozott hatással tájékoztatta a népeiséget. Fölfejlődött a múzeumi és könyvtári hálózat, új színházak, filmszínházak létesültek. Sorra szervezték, a fejlettebb országok már kialakult közművelődési gyakorlatának példáit követve, a szabadoktatási intézményeket.<sup>33</sup>

<sup>32</sup>Az 1905-ös népiskolai tanterv a természetrajzban "állatország", "növényország", "ásványország" ismertetését írja elő, a Linné-féle rendszerezést alkalmazva. A természettan a gyakorlattal kapcsolatban álló fizikai elméletek egy részére is kitér elemi szinten, s bizonyos találmányokat is ismertet, mint a telefon, a távíró, a csengő. A polgári iskolák tanterve ennél nem sokkal bővebb. A gimnáziumokban a természettan már a tudományokban szokásos, matematizált kifejtéssel került ismertetésre. Az előírt ismeretanyag terjedelme a kortársak szerint lehetetlenné teszi annak elsajátítását. Fizikából szerepel az energiamegmaradás elve, a mechanikai hőelmélet, az elektromágnesség is, kémiából a periódusos rendszer és bizonyos anyagszerkezeti ismeretek, a biológiában megjelenik az evolúció gondolata. Erről tanúskodnak a tantervek (népiskolai 1905, gimnáziumi és reáliskolai 1899, ill. 1903. kiég.); valamint a Tantárgytörténeti tanulmányok II. (szerk.: Garami Károly, Bp. 1963). Az egyes iskolák szemléletéről, a tanárok szerepéről érdemes fölidézni Kende Zsigmondnak A Galilei Kör megalakulása (Bp. 1974) c. posztumusz kötetében szereplő visszaemlékezését. Arról, hogy mit tartalmazott az elemi iskolából továbbvitt szellemi poggyászuk, így ír: "Pozitív ismeretekből meglehetősen keveset /.../ De hoztunk magunkkal erős érzelmi töltéssel ellátott vallásos-nacionalista világnézetet" (26. o.); majd hozzáteszi, hogy a gimnázium első három éve ezen nem sokat változtatott; végül beszámol arról, hogy tanították olyan tanárok is, akik "megértették a kor szavát"; kiváló fölkészültséggel, modern szemléletet adva oktattak, mint egyébként sok, hasonlóan képzett tanártársuk más iskolákban is, pl. Zigány Zoltán, Somogyi Béla, Fülöp Zsigmond, Varga Jenő, Varjas Sándor, Dienes Pál (44. o.). A középiskola reformjának ügyében különösen 1904-től széles körben kibontakozott vitában sokan követelték a természettudományok tanításának korszerűsítését. (Lásd erről: Méray-Horváth Károly: "Kezdődik az emberbutítás", Huszedik Század 1904/II. kötet.; A középiskola reformja, a Huszedik Század Könyvtára, Bp. 1906; Mikola Sándor: "A középiskolai matematikai és természettudományi oktatás reformja", Urania 1909, 279. o.)

<sup>33</sup>A kilencvenes években fővárosi és vidéki fölolvasásokkal megindul a Szabad Lyceum, s a századelő idején az Erzsébet Népakadémia létrehozásával kiterjeszti működési területét, ugyanekkor alakul a budapesti tudományegye-

A közoktatás hiányos természettudományos képzése szükségessé tette az iskolán kívüli művelődés előtérbe kerülését. Az ismeretterjesztő természettudományi előadások, kiadványok műfaja Magyarországon már a XIX. század második felében sem volt ismeretlen. A Természettudományi Társulat — mely Bugát Pálnak a Magyar Orvosok és Természetvizsgálók első, még 1841-ben tartott pesti közgyűlésén született indítványára jött létre — egyik fő céljának a tudomány népszerűsítését tartotta. Az első évek évkönyveit és közlönyeit 1866-tól kezdve népszerűsítő előadóestek is követték. 1867-ben könyvkiadó vállalat alapítását tervezve fogalmazzák meg azt a törekvésüket, hogy a társulat a "lehető legolcsóbb természettudományi könyvek kiadása által népünk alsó rétegében is terjessze a természettudományi ismereteket /.../".<sup>34</sup> A kiadványok és az előadások magas színvonalú, igényes tájékoztatást nyújtottak, ám az Eötvös Loránd által a század elején újra hangoztatott törekvés, hogy ne csak a művelt közönséget nyerjék meg a tudománynak, továbbra is csak óhaj maradt; az előadások közönsége jobbára a középrétegek tagjaiból verbuválódott — mint általában a szabadoktatás egyéb fórumain is —, vidékre pedig csak 1910-től jutott el egy-egy előadás.<sup>35</sup>

Német mintára szerveződött az 1900-ban megalakult Uránia Magyar Tudományos Egyesület, melynek folyóirata, az Uránia különösen a természettudományok területén művelte igényesen az ismeretterjesztést; az Uránia Tudományos Színházban pedig a hagyományos előadások mellett látványos természettudományi rendezvényeket, útibeszámolókat is tartottak — itt vetítettek 1901-ben Magyarországon először mozgófilmet. Az egyesület ún. munkásgimnáziumi országos hálózatot létesített, amelynek tervezett tananyagában azonban jóval kevésbé korszerű természettudományos ismeretek szerepeltek.<sup>36</sup> A képzetlenebbek

---

temen a Népszerű Főiskolai Tanfolyam, melynek munkájába a Természettudományi Társulat is bekapcsolódik, "alacsonyabb képzettséghez méretezett" előadásokat tartva, melyek előadói között Eötvös Loránd, Lengyel Béla, Entz Géza és több más kiváló tudós is szerepelt. Ezek az előadások A természettudományok elemei c. új sorozatban meg is jelentek; itt látott napvilágot pl. Z e m p - l é n Győző műve, A testek rádióaktív sugárzásáról.

<sup>34</sup>A részlet a Természettudományi Társulat egy 1867-es dokumentumából származik; idézi Gombocz Endre, a ll. jegyzetben, i. m. 148. oldalán.

<sup>35</sup>A Természettudományi Társulatról és kiadványairól adatokban gazdag ismertetést ad Gombocz Endre idézett műve. A társulat kiadásában jelent meg 1872–1873-ban Darwin A fajok eredete c. munkájának, majd Kirchoff, Helmholtz, Humboldt és Haeckel tanulmányainak fordítása jeles magyar természettudósok munkái mellett.

<sup>36</sup>Az Uránia c. folyóiratban olvashatunk pl. a röntgensugárzásról, a darwinizmusról, szerepelnek Ostwald-, Poincaré-, Planck-fordítások és ismertetések is. Az első évtized végére közel ötven munkásgimnázium tananyagáról

számára is hozzáférhető természettudományos ismeretterjesztés legjelentősebb fórumai a progresszió körei által létrehozott társaságok előadásai, kurzusai, folyóiratai, kiadványai voltak. A Társadalomtudományi Társaság előadestjein elsősorban a társadalmi és filozófiai relevanciával bíró természettudományos elméleteket vitatták meg, mint erről folyóiratuk, a Huszádik Század is tanúskodik. Az 1906-ban, szervezetük, a Társadalomtudományok Szabadiskolája keretében indított munkástanfolyamok tananyaga igényes, modern természettudományos ismereteket tartalmazott.<sup>37</sup> A szociáldemokrata folyóirat, a Szocializmus ugyancsak gyakran közölt népszerűsítő cikkeket technikai és természettudományos eredményekről.

1905-ben alakult meg Apáthy István elnökletével a Szabadgondolkodók Magyarországi Egyesülete, mely országos szervezetként sorra hozta létre köreit a magyar városokban, s terjesztette antiklerikális, természettudományokat is népszerűsítő folyóiratát, a Világosságot. Az 1908-ban egyetemi hallgatókból szerveződött Galilei Kör is a szabadgondolkodók egyesületének főiskolai fiókjaként indult, eleinte azonban csak a diákok körében folytatott ismeretterjesztést. A Társadalomtudományi Társasággal szoros kapcsolatot tartó fiatal galileistákat egy társuk így jellemzi visszaemlékezésében: "a törzsgárda nagyobb része természettudományi szakos egyetemi hallgató, tudományelméletben pedig Bacon, Hume, Comte tanait magáévá tevő pozitivista volt, s pozitívizmusukat többi társaik is átvették /.../"<sup>38</sup> A Galilei Kör kurzusain, így

informálódhatunk a kiadványokból; ezekben jobbra praktikus egészségügyi, állattenyésztési, növénytermesztési ismeretek reprezentálják a természettudományokat; a valóban tudományos anyag kevés.

<sup>37</sup> A Huszádik Század köre bekapcsolódott a szakszervezeti önképző munkába, mint erről Jászai Samu A szakegyesületi mozgalom Magyarországon (Bp. 1904) c. művében is beszámol. Valamennyi fórumon és kiadványban nagy súlyt helyeztek a darwinizmus és a genetika eredményeinek ismertetésére: ezt mutatja a Természet és Társadalom c. sorozat, valamint a folyóirat "Határkérdések" c. rovata.

<sup>38</sup> Kende Zsigmond: A Galilei Kör megalakulása (Bp. 1974), 122. o. A galileisták többsége orvos és műegyetemi hallgató volt; köztük pl. Rohonyi Hugó orvos, később Chicagóban egyetemi tanár; Lóránd Jenő műegyetemi hallgató, később az USA-ban kutató vegyész; Polányi Mihály orvos, később a manchesteri egyetem professzora; Polányi Károly joghallgató, később nemzetközi hírű közgazdász; a visszaemlékező Kende Zsigmond ugyancsak orvos. A fiatal galileisták elméleti igényességét, képzettségét és széles körű ismeretterjesztő munkáját jól tükrözi a Szabadgondolat c. folyóirat. Példaként említhető, hogy a lap III. évfolyamának első számában Strophantus (Rohonyi Hugó) "A relativitás elvéről" c. cikkében, a kör előadásain pedig Czukur Károly ismertette a speciális relativitás elméletét. A Galilei Kör kiadásában jelent meg az első terjedelmesebb Mach-fordítás (Polányi Károly munkája), az 1911-től induló Galilei Füzetek sorában pedig többek között Dienes Pál: Valóság és matematika c. műve.

már az első nyári tanfolyamon is, nagy súllyal szerepeltek a legújabb természettudományos elméleteket és tudományfilozófiákat tárgyaló előadások. 1910-től kezdve a kör kiterjesztette működését a munkásoktatásra is. 1911-ben indult a Szabadgondolat c. folyóirat, melynek munkatársai ugyancsak galileisták voltak. A folyóirat rendszeresen közölt evolúcióelméleti, energetikai, anyagszerkezeti, tudományelméleti írásokat.

Áttekintve az iskolai és iskolán kívüli természettudományos képzés néhány jellegzetességét, megállapítható, hogy noha a természettudományos kutatás a századelő időszakában hazánkban — különösen a gyakorlati hasznosítás tekintetében gyümölcsözőnek ígérkező területeken — magas színvonalú volt, a kutatóműhelyeken és az egyetemeken kívül a tudományos ismeretek mégis csak kevésbé honosodhattak meg. A közoktatás keveseket érintő magasabb évfolyamain, a felsőoktatásban néhány intézményben, valamint a szabadoktatásnak — minden igyekezet ellenére a lakosságnak csak kis hányadát elérő — kurzusain lehetett csupán korszerű és rendszeres képzettséget szerezni. A sokakhoz eljutó napisajtóból legfőljebb egyes "szenzációkról" értesültek az olvasók, rendszeres tudásra így szert tenni nem lehetett. A jobbára képzetlen, de a technikai eredményekkel valamilyen szinten mindenképpen szembesülő többség így fogékonyvá válhatott mindenfajta mitizálás iránt. A társadalmi környezettől függő súllyal és arányban a tradicionális vallási és népi mítoszok, illetve a "diadalmas tudomány és technika" hite szötte át az emberek gondolkodásmódját. A természettudományi-pozitív világfölfogás ugyan, indíttatása szerint, tapasztalati tényeken, ésszerű belátáson nyugszik, szélesebb körben elterjedt formája azonban valójában éppúgy hitszerű, tekintélyjellegű, mint a korban vele szembenállóként föllépő vallási világnézet.

## II. TERMÉSZETTUDOMÁNYOKHOZ KÖTŐDŐ POZITIVISTA TENDENCIÁK A MAGYAR SZÁZADELŐ SZELLEMI ÉLETÉBEN

### 1. A századelő pozitívizmusa forrásai és jellemzői

A "pozitívizmus" megjelölést a filozófiai irodalomban igen sokféle értelemben használták már, ezért nem kerülhető el itt sem jelentésének egy olyan körvonalazása, amely nincs ellentmondásban a századelő magyar filozófiájában használatos értelmezésekkel. Ismeretes, hogy már maga Comte is sokrétű jelentéstartalommal ruházta föl a "pozitív" terminust. Ebből kiindulva jellemezhető a "pozitív" gondolkodás: a teológiától és a metafizikától való elhatárolódással, amennyiben ti. ezek a "valóságtól" (melyen itt általában a



"tapasztalhatót" kell érteni) való elszakadás kifejeződi; a "megoldhatatlan" kérdések megindokolt elutasításával; az elfogulatlanságra és toleranciára való törekvéssel; az ismeretek relatív természetének (fizikai, fiziológiai, társadalmi viszonylagosságának) figyelembevételével; a hasznosságra-törekvéssel, vagyis az ember világának szféráiban a törvények föltárásának, a megfigyelt tényekkel való egybevetésének, az erre alapozott racionális előrelátásnak a révén "az egyéni és a közös életfeltételek állandó javításával".<sup>39</sup> A pozitív módszer modellje a természettudományok módszere, amennyiben ugyanis az irányzat első képviselői a természettudományokban megvalósultnak látták elvárásaikat, melyeket szerintük a társadalomra, az emberre vonatkozó tudományoknak is követniük kell. A filozófia e fölfogás szerint a tudományok foglalatja és a módszer elmélete. A hagyományos filozófiák többsége mindezek alapján csak meghaladni kívánt metafizika, s így a pozitivisták magának a filozófia elnevezésnek is gyakran pejoratív értelmet tulajdonítottak.

Magyarországon a XIX. század derekán az (ekkor is igen szerény hatósugarú) filozófiában még erős volt ugyan a klasszikus német filozófia, főként Hegel befolyása, de már a harmincas évektől kezdve — elsőként az ún. "egyezményes" magyar filozófia hívei — egyre erőteljesebben fordultak szembe minden "öncélú spekulációval", és az elmélet gyakorlati célok szolgálatába állításának szükségességét hangoztatták.<sup>40</sup> A hatvanas évektől kezdve, nem utolsósorban Mentovich Ferenc munkásságának köszönhetően, Alexander von Humboldt, Moleschott, Vogt, Büchner nézetei is elterjedtek. A természettudományokban járatos, 1864-es irásának tanúsága szerint darwinianus Mentovich, aki ifjúkorában Schelling előadásain is részt vett, a "légből kapott spekulációkat" elutasítva tér inkább a materialisták útjára, s egyetértőleg idézi a pozitivista Buckle-ot is.<sup>41</sup> A XIX. sz. második felében sorra fordították ma-

<sup>39</sup>Vö. Auguste Comte: A pozitív szellem (Bp. 1979), 189—258. o.

<sup>40</sup>Az "egyezményes" magyar filozófia létrehozója Hetényi János, akinek művei (mint "Az egyezményes rendszerről" című, az Athenaeum 1837/II. kötetben megjelent írás is) a Comte-val való rokon gondolkodásmódról és a nemzeti filozófia megteremtésének szándékáról tanúskodnak. Ő maga és nézeteinek hívei, mint Szontagh Gusztáv, Köteles Sámuel, a hegeli filozófia harcoss ellenfelei voltak. Lásd erről részletesen R. Várkonyi Ágnesnek a 22. jegyzetben idézett művét, különösen II. köt., 188 skk. o., valamint A Magyar Tudományos Akadémia másfél évszázada 1825—1975 (Bp. 1975) c. mű 59., ill. 113. oldalait.

<sup>41</sup>Mentovich Ferenc Az új világnézet (legújabbban: Bukarest 1974) c. művéből, amelyet 1870-ben Vogtnak ajánl, ill. Hajós Józsefnek a műhöz írott bevezető tanulmányából tájékozódhatunk a hazai materializmus képviselőinek fölfogásáról. Ugyancsak 1870-ben készült el Büchner Erő és anyag c. művének magyar fordítása is.

gyarra a pozitívista szerzőknek — a nálunk különösen tisztelt Millnek,<sup>42</sup> azután Buckle-nek, Taine-nek, Draper-nek, Lecky-nek — a műveit, valamint az ugyancsak pozitívista Lewes háromkötetes filozófiatörténetét. A pozitívista szemlélet jól illeszkedett a magyar társadalom fejlődését (de nem gyökeres átalakítását) elméleti munkássággal megalapozni kívánó gyakorlatias fölfogáshoz, mely a XIX. század magyar szellemi életének jelentős képviselőit jellemezte, akik a természettudományok új eredményeit — azoktól az életmínőség jobbítását várva — érdeklődéssel kísérték.<sup>43</sup>

A tudomány minden intézményesült szférájára befolyást gyakoroló Eötvös József a természettudományok tapasztalati módszerének alkalmazását látta szükségesnek az államtudományban, s fia jövőjét is a természettudományok művelése révén vélte gyümölcsözőnek. Eötvös Lorándhoz 1869-ben írott levelének részlete jól mutatja eme szemléletét: "/.../ egyszer erővel német filozófus akartam lenni, s Kantot s mindjárt utána Hegelt addig tanulmányoztam, míg végre azon meggyőződéshez érkeztem, hogy minden filozófia haszontalanság, melyet csak az által rektifikáltam ismét, hogy azon hatást tanulmányozva, melyet a filozófia az életre gyakorol — magam kerestem utat magamnak".<sup>44</sup>

Az örökség, amit a korábbi nemzedékek a századfordulóra hagytak, nem kedvezett tehát a filozófia művelésének, s míg a természettudományok nagyobb ívű fejlesztésének legalább az igényét széles körben elismerték, sőt hangoztatták, a filozófiával kapcsolatban hasonló törekvés egyáltalán nem vált köz-

<sup>42</sup>J. S. Mill érdeklődéssel kísérte a magyar forradalmat és szabadságharcot, ismert több jeles magyar tudóst, 1868-ban az MTA tiszteletbeli tagjává választották. A pozitívista szerzők műveinek magyar fordításairól lásd R. Várkonyi Ágnes id. művét. George Henry Lewes Bánóczy József által lefordított filozófiatörténetéről Kende Zsigmond úgy emlékezik meg, mint a galileisták orientáló forrásáról (lásd i. m. 98. o.).

<sup>43</sup>A természettudományok iránti érdeklődést bizonyíthatja — fordítások, cikkek során túl —, hogy pl. Eötvös József, Kemény Zsigmond, Csengery Antal geológiai stúdiókat folytatnak; a hatvanas évektől kezdve Darwin munkásságát az említettekén kívül is sokan figyelemmel kísérik, pl. a Hunfalvy testvérek, Römer Flóris, Ipolyi Arnold. A Pulszky Ferenc barátjaként magyar kapcsolatokkal is rendelkező evolucionista geológus Lyellt, valamint Alexander von Humboldtöt, Faradayt, Bunsent, Herschelt az MTA az ötvenes-hatvanas években tiszteletbeli tagjává választotta.

<sup>44</sup>Eötvös József szemléletmódját A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra c. műve alapján hazánkban Pekár Károly ("A XIX. század társadalomfilozófiai termése" c. a Huszadik Század 1902/I. köt.-ben megjelent írásában), külföldön Laboulaye rokonítja Mill fölfogásával (akinek egyébként Eötvös 1868-ban elküldi művét). Az idézett levélrészlet: Eötvös József levele Eötvös Lorándhoz, dátuma: 1869. VI. 20.; lásd a 7. jegyzetben idézett kötet 47. oldalán.

keletűvé.<sup>45</sup> A Magyar Filozófiai Társaság német nyelven is publikáló elnöke, Medveczky Frigyes 1908-ban a következőképpen vélekedik e helyzetről. "Filozófiai irodalmunknak aránylag szerény méretű fejlettségét néha a népszellem sajtólagos hajlamaival s jellemvonásaival is hozták kapcsolatba; hol sajnálattal, hol — különösen a korábbi időkben — a megelégedésnek bizonyos aránylatával konstatálták, hogy mi nem vagyunk filozofáló nemzet. Igaz, hogy másrésztől sokkal nagyobb jogosultsággal arra utaltak, hogy sokan nem méltatják kellőképpen a népek élményeinek döntő befolyását, és nem reflektálnak eléggé arra, ha vajon egyes nemzetek történelmi fejlődésében, küzdelemteljes életében nem szerepelnek-e olyan tényezők, melyek a meditációnak, a filozófiai gondolatmunkának a fejlődését sokféleképpen hátráltatják."<sup>46</sup> A történelmi események kényszere folytán a politikai küzdelmekre orientált, az "elvonott spekulációktól" elforduló magyar szellemi életet — ahogyan Medveczky jellemzése mutatja — a századelő időszakában ismét áthatja a hagyományos, a gyakorlati élet szempontjaitól távoli filozófiát ("metafizikát") meghaladni törekvő pozitivistá szemlélet.

A korábbi magyar tradíciók, melyek a metafizikaellenességben, a gyakorlati haszonra való orientáltságban rokoníthatók a pozitívizmussal — noha attól eltérő jegyeket is mutattak — a századelő idején már közvetlenül nem hatottak (pl. az "egyezményes" magyar filozófiát vagy a Meñtovich-féle materializmust a századelőn nem úgy tartották számon, mint szerves előzményt); az általuk képviselt szemlélet mégis éreztette befolyását.

Közvetlenebb hatásúnak mutatkozik egyes nagy tekintélyű természettudósnak főként német nyelvterületen elsajátított — noha természetesen nem-

<sup>45</sup> Jellemző adat, hogy az — igaz, fél századdal idősebb — Természettudományi Társaságnak 1906-ban több mint kilencezer tagja volt, míg a Filozófiai Társaság tagjainak száma 1907-ben a kétszázat sem érte el. (Lásd Gombocz, a 11. jegyzetben i. m. 247. oldalán, ill. A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei — a továbbiakban MFTK — 1907: "A társulati életről".)

<sup>46</sup> Medveczky Frigyes: Elnöki megnyitó beszéd az MFT VI. közgyűlésén, MFTK 1908—1909, 1. o. A filozófia hazai elmaradottságáról már 1831-ben akadémiai pályázat keretében értekeztek. A hatvanas évek idején az ilyen tárgyú fölolvasások iránt teljes érdektelenség mutatkozik az akadémián; az okokról szólva az iskolázottság hiányát, az elmaradott viszonyokat említették, később pedig a nemzetkarakterrel hozták összefüggésbe a filozófia iránti érdektelenséget, amint erről Medveczky is említést tesz, s végül a történelmi események hátráltató szerepét emelték ki. Érdemes összevetni a kortárs gondolatokkal Lukács György 1948-ban írott jellemzését (lásd Magyar irodalom, magyar kultúra, Bp. 1970, 498. o.), valamint Hermann István "A XX. század elejének magyar filozófiájáról" c. tanulmányát (lásd A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn /Bp. 1977/ c. kötetben).

csak német eredetű — mechanisztikus, evolucionista, energeticista (többek között Helmholtz, Haeckel, Ostwald befolyására utaló), a pozitívizmus jegyeit magán viselő szemlélete.<sup>47</sup> A természettudományok művelését, vagy akár eredményeik elismerését pozitívizmusnak minősíteni persze olyan durva hiba lenne, amit igényes teoretikusok a század elején sem követtek el, de az tagadhatatlan, hogy a természettudomány és a tudósok tekintélye a pozitivisták tanok befogadásához — különösen az e téren képzetlenek körében — jó alapot biztosít. Ehhez pedig hozzájárult, hogy a tudósaink által is nagyra becsült tanítómesterek közül többen nem érték be saját tudományterületük eredményes művelésével és népszerűsítésével, hanem, mint elsősorban Haeckel és Ostwald, a természettudományi princípiumokra "pozitív" módszerrel épített, a tudomány diadalát hirdető, az ember minden megnyilvánulására érvényesnek tartott rendszereket körvonalaztak. Ezek az óriási nemzetközi publicitású művek Magyarországra is eljutottak: a század első évtizedében fordítások, ismertetések, cikkek egész sora látott napvilágot.<sup>48</sup> Nem alaptalan Medveczky Frigyes 1908-ban közzétett véleménye: "/.../ a mi filozófiai életünknek eredetileg lassan meginduló és elég lassan emelkedő /.../ kifejlődése /.../ kiváltképpen a természettudományi munkásság hatalmas kialakulásának természetes folyamánya volt. A filozófiai szellem ébresztése és élesztése is az igazi tudományos szellem kifejlődésének és terjedésének köszönhető."<sup>49</sup> Medveczky a Magyar Filozófiai Társaság elnökeként maga is szorgalmazta, hogy a természettudósok "saját tudományuk körén túlra is vessenek pillantást"; jeles fizikusokat, kémikusokat, orvosokat nyert meg a társaságban való munkálkodás számára, nem

<sup>47</sup> Példaként említhető, hogy Helmholtz nagy hatású mechanista szemléletét közvetítette — népszerű előadásainak fordítójaként is — tanítványa, Eötvös Loránd, noha fölfogása, természetesen, nem egyezett teljesen a német fizikuséval (amint ez például "A távolbahatás kérdéseiről" c. 1877-es írásából is kiviláglik); Helmholtz ugyancsak mestere volt Fröhlich Izidornak, aki a budapesti egyetemen haláláig, 1931-ig kitarított a klasszikus fizika Helmholtz által képviselt szemlélete mellett.

<sup>48</sup> Haeckel 1899-ben megjelent *Die Welträtsel* c. művét 1907-ig angol és német nyelven 400 ezer példányban nyomtatták ki, ami páratlan könyvsikernek számított; magyarul 1905-ben jelent meg. Ostwald hazai népszerűségére utal, hogy 1912-ben meghívta őt a Szabadgondolkodók Magyarországi Egyesülete. A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája (Gáspár I. Bp. 1930) 1914-ig Haeckelről 12, Ostwaldról 13 (összehasonlításul: Bergsonról 16) tanulmányt említ, a kisebb fordítások, ismertetések száma pedig ennél is nagyobb. Különösen a Szabadgondolat, ill. a természettudományokkal és a filozófiával foglalkozó orgánumok tartalmazták írásaik elemzését és népszerűsítését, de a kor szellemi életét átfogóan jellemző tanulmányok is megemlékeztek róluk.

<sup>49</sup> Medveczky Frigyes: "Megemlékezés Than Károlyról", MFTK 1908—1909, 106. o.

utolsósorban azért, mivel a társaság egyik legfontosabb feladatának a tudományok együttműködésének előmozdítását tartotta.<sup>50</sup>

Szintén természettudományos jelleggel fölruházott elv, a fejlődés elve a megalapozója annak a pozitívizmusnak, mely a századfordulón Nyugat-Európában a technika eredményeinek optimizmust keltő alkalmazása nyomán, már mint fönnálló renddel szövetséges elméleti áramlat kelt hatást, noha létrehozója, Herbert Spencer maga nem természettudós. A századelő magyar szellemi életében megerősödő nyugati pozitívista befolyást — amit mutatnak például a Comte-tanulmányok és fordítások is — Herbert Spencer metodikai példaképnek tekintett nagy rendszere uralja (vonzerejét csak növeli, hogy társadalmi-kulturális közege is fejlettebb és sokaknak rokonszenvesebb, mint a magyar szellemi élet számára sokáig szinte kizárólagos forrásul szolgáló német nyelvterületek).<sup>51</sup>

A századelő magyar pozitívizmusának főbb forrásait számba véve, utoljára, de nem utolsósorban említhető a pozitívizmusnak az az újabb változata, mely ugyancsak szerves, de az eddigiektől eltérő jellegű kapcsolatot mutat a természettudományokkal, kiváltképp a fizikával. Míg a forrásként korábban említett — Haeckel, Ostwald, Spencer nevével fémjelzett — áramlat körébe az egységes tudományt, ezen belül a társadalom természettudományát létrehozni törekvő elméletek vonhatók, melyek természettudományos princípiumokra épülnek, s a racionális előrelátásra alapozva ígérek perspektívát, az utóbbi — Ernst Mach nevével fémjelezhető — áramlat, mint a fizika tudományfilozófiája jött létre, interpretációs problémák megoldását kereső metodikai, ismeretfilozófiai jelleggel, a klasszikus empirista tradíciókkal közelebbi rokonságot mutatva, mint a comte-i pozitívizmus (s ezen keresztül a francia fölvilágosodás) örökségéhez inkább kötődő rendszeralkotó áramlat.

A századelő magyar társadalmi viszonyai a fönti megkülönböztetés szerinti "rendszeralkotó" és "metodikai" pozitívista áramlatok időben egymást át-fedő és specifikus hangsúlyokkal, interpretációkkal történt adaptációját vonták maguk után. A fölgyorsult termelési, technikai, társadalmi átalakulás, mobilizáció a szociális érintkezés kiszélesedését, a tájékozottság nö-

<sup>50</sup>1908-ban pl. a Filozófiai Társaság választmányi tagjai között szerepel Lengyel Béla kémikus, Lenhossék Mihály orvos, Klupathy Jenő, Kövesligethy Radó geofizikusok, Szily Kálmán fizikus; tiszteletbeli tagok: Eötvös Loránd, Than Károly.

<sup>51</sup>1901 és 1904 között egy négykötetes Comte-fordítás készült; Spencer Alapvető elvek c. műve 1909-ben jelent meg magyarul, a róla szóló tanulmányok közül 1914-ig a 48. jegyzetben említett bibliográfia 29-et sorol föl.

vekedését, az életkörülmények sok vonatkozásban kedvező átalakulását eredményezte. A fejlődés, amelynek elve természettudományos princípiumként az említett pozitivista fölfogásokban fontos szerepet kapott, a kor embere számára élménnyé vált. Ugyanakkor mindazok az ellentmondások, melyek az egyéni és társadalmi perspektívákat kétségesse, bizonytalaná tették (mint pl. a hagyományos közösségek bomlásának következményei, a régi és új társadalmi-politikai tényezők együttes jelenléte, a háborús veszély), a vallást a kor követelményeinek megfelelő, "racionális" bizonyosságon alapuló perspektívát nyújtó elmélettel helyettesíteni képes teóriák keresésének igényét hívták életre, s ennek az igénynek sajátos interpretáció mellett megfelelni látszottak a pozitivista teóriák.<sup>52</sup>

Magyarországon a századelőn a tőkés viszonyok kibontakozását még feudális struktúrák nehezítették. Ugyanakkor már a fejlett tőkésországok társadalmának ellentmondásai, a kapitalizmusból való továbbfejlődés problémái is fölvetődtek. E sajátos helyzetben a feudális konzervativizmussal, a tradicionális vallási felfogással való elméleti harc az ekkor Nyugat-Európában már minden tekintetben kompromisszumokra hajló pozitívizmusból vélte megtalálni teóriáját, s így Magyarországon a pozitívizmus minden áramlata a progresszióval mégis nagymértékben összefonódott; különösen a század első évtizedében. Ezzel függ össze, hogy a hazai adaptációk, interpretációk egy jelentős részében a konzervatív, agnosztikus vonatkozások (hasonlóan az angol fölvilágosodás empirizmusának a francia fölvilágosodásban történt recepciójához) zárójelbe kerültek, s a társadalomátalakító cselekvést elméletileg megalapozni egyáltalán nem hivatott, nem is szándékozó pozitívista teóriák haladó mozgalmak orientáló elméleti bázisának jelentését öltötték magukra. Ekként válhatott például Herbert Spencernek a szocializmussal legkevésbé sem rokon-

<sup>52</sup>A századelő társadalmának jellemzőiről az 1. jegyzetben említettek mellett Horváth Zoltán Magyar századforduló (1. k.) c. munkája tájékoztat. A kortárs források közül is érdemes néhányat megemlíteni. A századelő ambivalens atmoszférájáról Ady Endre: "Költözik a Morgue" (1905), Két meggyőződésű emberek (1911), a háború veszélyéről "A hétről" (1899. ápr. 29.), "Egy voks" (1902); a nemzetiség és a nacionalizmus problémáiról, valamint a fejlődés perspektíváiról Jászai Oszkár: "Az új Magyarország felé" (1907) c. írásaiban olvashatunk. (A felsoroltak megtalálhatók a 26. jegyzetben idézett Jászai-kötetben, ill. az Ady Endre publicisztikai írásai (vál. Vezér Erzsébet, Bp. 1977) c. kötetben. Őriási kortárs irodalma van a kivándorlás, az öngyilkosság, az alkoholizmus, az egyke problémáinak, ebből kiemelem Ady "Az alkohol" (1905), "Mely ápol s eltakar" (1902), "Az egyke" (1906) c. írásait (lásd a fenti kötetekben). A korjellemzőknek a szellemi élettel való összefüggéseit árnyaltan elemzi Nyíri Kristóf A Monarchia szellemi életéről (Bp. 1980) c. tanulmánykötete.

szervező, a korabeli angol viszonyok között inkább a polgári rend státusának védelmét, a megőrzést és fönntartást szolgáló filozófiája a századelő magyar progressziójának gondolatvilágában a "diadalmas tudomány" haladó elméleteinek kiindulópontjává; és így lehetett alig néhány évvel később a szociáldemokráciával ugyan szimpatizáló, ám teoretikusként közel sem szocialista célok szolgálatában álló Ernst Mach elmélete progresszív gondolkodók "új világszemléletévé".

Az eddig mondottakból nem következik, hogy a századelő magyar szellemi életében a pozitívizmus csak a progresszió iránt elkötelezettek gondolkodására gyakorolt volna jelentős befolyást. A társadalomformáló célok közvetlen politikai megnyilvánulásai iránt közömbös gondolkodók, természettudósok, tájékozódni szándékozó emberek is gyakran egy időre a pozitívizmus hívévé váltak, vagy legalábbis annak hatása alá kerültek.

Valamennyi, a természettudományokhoz kötődő, jelentős hazai pozitívizmus-adaptáció a monizmus elvét, mint a merevnek és következetlennek ítélt tradicionális vallási világkép dualizmusát, valamint a materializmus elnevezés alatt értett Moleschott-, Vogt-, Büchner-féle, korábban igen elterjedt fölfogást meghaladó, egységesítő elvet, a konzekvens, tudományosan megalapozott világfölfogás bázisának ítélte. A legtöbb hazai adaptáció és értékelés a pozitívizmus kiemelt antidogmatizmusára, minden abszolútumot relativizálni törekvő jellegére, mint az egyetemes fejlődés elvével összhangban lévő és a polgári liberalizmussal is harmonizáló specifikumra helyezte a hangsúlyt.<sup>53</sup>

## 2. A "diadalmas tudomány" elmélete

A nagy szintézist, az egységes tudományt, a társadalom természettudományát megvalósítani törekvő rendszerek megalkotói közül — amint arról az ismertetések, fordítások, értékelések gyakorisága is tanúskodik — a legszélesebb körű publicitásnak hazánkban a századelőn Herbert Spencer, Ernst Haeckel és Wilhelm Ostwald örvendtek.

A korszak progresszív gondolkodói, akik 1900-ban a tudományos publicisztika művelésére folyóiratot alapítottak, valamennyien nagyra becsülték Her-

<sup>53</sup>Bizonyos aspektusból a magyar századelő filozófiája jellemezhető az abszolút és relatív értékszemlélet rivalizálásával, ahogyan ez Hermann Istvának a 46. jegyzetben idézett tanulmányából is kitűnik. Kiss Endre A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn c. munkájában ugyancsak taglalja e problémát.

bert Spencer munkásságát. Jászi Oszkár a Huszdik Század programadó cikkében így méltatja a folyóiratot egyébként levélben is köszöntő idős filozófus életművét: "a letűnő század filozófiai örökségéből az egyedüli, mely tudományosan fegyelmezett gondolkodók világnézetének alapját képezheti. Az egyedüli, mert nem szubjektív okoskodás eredménye, hanem a természettudományok örök eredményeiből levont indukciók és az evolúció mindent átfogó természet-törvényéből következő dedukciók alapján áll."<sup>54</sup> Spencer nézetei, részben Pulszky Ágost közvetítésével, jelentős befolyást gyakoroltak a Huszdik Század szociológusainak elméleteire.

A spenceri filozófia központi rendezőelve a fejlődés elve, szemléletmódját áthatja a relativizálás és a szintetizálás. Ezek a jellegzetességek érvényesülnek organikus társadalomfölfogásában is, mely a társadalmi jelenségek "empirikus" elemzéséből a társadalom "természeti" meghatározottságát alapítja meg. Több, a Huszdik Század köréhez tartozó szociológus adott hangot azon véleményének — nem téve különbséget a társadalom törvényszerű meghatározottságának és a társadalom természettörvények általi meghatározottságának hirdetése között —, hogy Spencer és Marx azonos módon közelíti meg a társadalmi jelenségeket. Somló Bódog például, aki a pszichikus determináció álláspontjáról bírálta a Spencert ugyancsak nagyra becsülő progresszív gondolkodó, Pikler Gyula, racionális meggyőzésre építő, józan belátáson alapuló társadalmi fejlődés-elméletét, így ír: "Spencer és Marx, a modern társadalomtudomány két legkimagaslóbb alakja egyaránt valóságos fanatizmussal annak kimutatását teszik feladatukká, aminek a természet törvényei szerint szükségszerűen be kell következnie."<sup>55</sup> Az az álláspont, mely szerint a pozitivizmus és a marxizmus lényegében egyező, de legalábbis rokon szemléletű elméletek, már a XIX. században sem volt ismeretlen, és sokáig megalapozta a közgondolkodásban honos pozitivistáknak marxistaként való értékelését — mind híveik, mind pedig ellenfeleik részéről.

<sup>54</sup>Jászi Oszkár: "Tudományos publicisztika" (Huszdik Század 1900/I. köt.), lásd a 26. jegyzetben id. kötet 17. oldalán. Herbert Spencer filozófiájának hatását a Huszdik Század körének teoretikusaira számos, a kor szellemi életét, történetfölfogását, szociológiáját jellemző írás taglalja, ezért csak néhány, a természettudományos gondolkodás aspektusából számításba jövő momentummal foglalkozom. Nem térek ki itt a választott szempontból sem figyelmen kívül hagyható Herman Ottó nézeteinek ismertetésére (munkásságának beható elemzése Erdődy Gábor: Herman Ottó és a társadalmi-nemzeti felemelkedés ügye, Bp. 1984. c. kötetében olvasható).

<sup>55</sup>Somló Bódog "A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról" (Huszdik Század 1903/I. köt.), lásd A szociológia első magyar műhelye (vál., bev. Litván György és Szűcs László), I. köt., Bp. 1973, 158. o.



Ezt az azonosító álláspontot természetesen többen is vitatták.<sup>56</sup> Szabó Ervin például, a Huszadik Században megjelent, Somlóval polemizáló cikkében rámutat: "Azt állítani, hogy a társadalmi élet törvényszerűsége ugyanaz, mint a természeté, azt jelenti, hogy a társadalomban is immanens erők uralkodnak, amelyeket az ember akaratával nem befolyásolhat, amelyekkel szemben tehetetlen; mindenesetre sokkal mechanikusabb fölfogás, mint a történelmi materializmus."<sup>57</sup> Szabó szerint a történelmi materializmusnak az eszmék szerepére vonatkozó tanítását sokan félreértik, vagy nem is ismerik, ezért vélnek egyezést felfedezni a társadalom organikus fejlődésének spenceri tanai és a marxizmus között. Somló Bódog társadalomelméletét kritizálva, Szabó Ervin kifejti: "Ha pedig általános törvényszerűségek megismerésére törekszünk, ha azt keressük, hogy bizonyos társadalmi jelenségek természeti törvények szimp-tómái-e, tehát örökkévalók, változhatatlanok, leküzdhetetlenek, vagy talán csak társadalmi okok okozatai, tehát múló, megváltoztathatók, megszüntethetők — a természetes és a társadalmi környezet megkülönböztetése nemcsak metodikai szükségesség, hanem egyáltalán alapja és föltétele a társadalomtudományi kutatásnak, amely a társadalmi törvényeket folytonos tekintettel a tudatosan cselekvő emberre keresi."<sup>58</sup> Somló fölfogásáról Szabó Ervin kimutatja, hogy a társadalomnak a természetre való visszavezetése miként állítja föl a "legvaskosabb történelmi idealizmus" csapdáját, amennyiben az embernek a társadalmi folyamatok befolyásolására lehetőséget enged. Ez a bíráló tulajdonképpen valamennyi olyan társadalomelméletre érvényes, amely a társadalomban csak természeti törvények érvényesülését tételezi föl.

A legszélsőségesebb organikus, természettudományos társadalomelméletet Méray-Horváth Károly — a korábban műszaki tanulmányokat folytató szociológus

<sup>56</sup>Marx és Comte nézeteinek azonosításáról már a XIX. században (pl. Droysen kritikáiban) lehet olvasni. (Lásd erről R. Várkonyi Ágnes: A pozitivisták történetelmélete, Bp. 1970.) A századelőn a II. Internacionálé teoretikusainak befolyása erősíthette ezt a tendenciát. A modern pozitivizmus — a fizikalizmus — és a marxizmus rokonságáról szól pl. Otto Neurath "A fizikalizmus szociológiája" c. tanulmányában a XX. sz. harmincas éveiben (lásd A Bécsi Kör filozófiája, Bp. 1972, 576. o.). Maga Marx azt emeli ki Darwin-méltatásaiban, hogy "a történelmi osztályharc természettudományos alátámasztásaként" "a teleológiára a természettudományban halálos dőfést" mérő darwinizmus mechanikus alkalmazása a társadalomra nézve csak frázisokat eredményez — ezáltal közvetve a későbbi "természettudományos" társadalomelméletektől is elhatárolja magát. (Lásd Marx és Engels Művei, 30. köt. 552. o., ill. 32. köt. 670. o.)

<sup>57</sup>Szabó Ervin: "Természet és társadalom" (Huszadik Század 1903/II. köt.; lásd az 55. jegyzetben idézett kiadvány I. köt. 190. o.).

<sup>58</sup>Uo. 196. o.

építette ki, úgy vélekedvén, hogy sikerült kiküszöbölnie a spenceri elméletnek saját céljaitól idegen elemeit. Spencer érdemét abban látja, hogy a társadalmi élet fejlődésében megmutatkozó természeti törvényekre rávilágított, hibájául rója viszont föl, hogy fölfedezésére "egy nagy filozófiai rendszert állított", bár a sejtelmélet és a fiziológia újabb eredményeinek ismerete nélkül Méray szerint Spencer nem is vihette végig következetesen természet-tudományos megalapozással teóriáját; így a továbbfejlesztésnek a biológia által megszabott úton kellene járnia, törölve mindazt, ami "filozófia".<sup>59</sup> A természettörvények a társadalom történéseit is egyértelműen meghatározzák — véli Méray —, hiszen a társadalom fiziológiai organizmusként működik, az ember szándékának a társadalmi jelenségek lefolyásában szerepe nincs. Noha Méray "természettudományos" megalapozású "jóslatai" közül — nem szociológiai-ájának, hanem politikai éleslátásának köszönhetően — néhány beteljesedett, a kor kritikus gondolkodóinak többsége elutasította ezt az extrém organicizmust, rámutatva, hogy az analogizáló módszer miként kényszerít összefüggések föltárása helyett üres elnevezések erőszakolt alkalmazására.<sup>60</sup>

Apáthy István, a kiváló zoológus és fiziológus, aki korának értelmiségi közéletében aktívan vett részt, tagja volt a Társadalomtudományi Társaságnak, majd az 1906-os szakadás után a Magyar Társadalomtudományi Egyesületnek, alapítója a Magyar Szabadgondolkodók Egyesületének, ugyancsak több munkájában foglalkozott a társadalmi fejlődés elméletével. Véleménye szerint a természettudósnak "joga van a társadalomelmélet művelésére is, hiszen "a tudomány csak egy, s a célja nem egyéb, mint világosság; részekre csupán szellemi erőnknek és eszközeinknek gyarlósága osztja /.../ az élettudomány is megkövetelheti, hogy éltető nedveit a társadalomtanba gáttalanul átönthesse és abból maga is erőt cseréljen".<sup>61</sup> Társadalomfelfogásának "első elve", "mely minden tudomány fölött való", az, hogy "annak a nemzetnek, mely ezer év óta lakik a Kárpátok koszorúján belül, élnie kell minden eszközzel és minden áron, és magyarnak kell maradnia minden eszközzel és minden áron".<sup>62</sup> Ezzel az indíttatással magyarázható, hogy a szakadás után Apáthy a Társadalomtudományi Társaságból kivált, és a konzervatív, nacionalista irányhoz csatlakozott.

<sup>59</sup>Méray-Horváth Károly: Társadalomtudomány mint természet-tudomány (Bp. 1912).

<sup>60</sup>Lásd Lán c z i Jenő: "Méray-Horváth szociológiája" (A Munka Szemléje 1906. nov. 30., 7—8. o.).

<sup>61</sup>A p á t h y István: A fejlődés törvényei és a társadalom (Bp. 1912/2—3. o.).

<sup>62</sup>Uo. 7. o.

Nehéz megítélni, hogy Apáthynek a nemzeti múlt iránti vonzódása, a fejlettebb polgári társadalmakban szerzett kiábrándító tapasztalatai (ahogyan erről pl. "Amerikai okulásom" c. cikkében az Uránia hasábjain beszámol<sup>63</sup>) gyakoroltak-e döntő befolyást a társadalmi fejlődés sajátosan nemzeti és nem általánosítható útjának általa konstruált tanára, vagy alapvetően az evolúcióelmélet poliphyletikus (azaz több eredendő fajból független ágakon haladó fejlődést hirdető) irányzatának társadalomtani kiterjesztése indította-e a nemzeti fejlődési irányok különbözőségének föltételezésére — az azonban kétségtelen, hogy szellemi közegében nem szokványos biológiai és társadalomelméleti nézetei e vonatkozásban teljes egyezést mutatnak. Az egyezés azonban Apáthy-nál — legalábbis szándéka szerint — nem jelenti, hogy a biológia törvényeinek kizárólagos alkalmazásával magyarázza a társadalmi fejlődést: "Nem szabad azt hinni, mintha a társadalmi problémákat lényegileg elintézték volna a biológusok vagy éppen maga Darwin és Spencer Herbert, /.../ vannak a társadalmi fejlődésnek külön törvényei is."<sup>64</sup> Szerinte belátható, hogy miként az élet jelenségeinek a fizikai és kémiai törvények mellett saját törvényszerűségei is vannak, úgy az élet tudományának ismeretei a társadalomra sem érvényesek minden megszorítás nélkül. Véleménye szerint a nemzeti fejlődés törvényszerűségei a nemzet múltjának tanulmányozásából vezethetők le, s a "nemzeti gondolat" által vezetett "cselekvő alkalmazkodással" a törvények által megszabott fejlődést a föltételek változtatásával elősegíthetjük, ahogyan az állattenyésztő a már meglévő tulajdonságok közül képes egyeseket érvényre juttatni, másokat háttérbe szorítani. Az erőszakos beavatkozások — ahogyan az élőlényeknél sem örökíthetők — úgy a társadalomban sem származtathatók át a következő nemzedékre. A forradalmak szerepe — Apáthy értelmezésében — nem a fejlődés előrevitele, hanem csak bizonyos immunitás kialakítása, mint ahogyan az emberi életben ez a gyermekbetegségek révén történik. A háborúnak, a gyilkolásnak a fejlődés rugójául való föltüntetése nem darwinizmus, az állatvilágban sem érvényesül így a struggle for life, amit inkább az életért való fáradozásnak, semmint harcnak volna helyesebb fordítani — véli Apáthy. A szabad verseny Apáthy szerint nem haladást, hanem hanyatlást szül, az igényeit leszállító — sőt esetenként a minél keve-

<sup>63</sup> Apáthy István: "Amerikai okulásom" (Uránia 1911).

<sup>64</sup> Apáthy István: "Magyar társadalomtudomány" (Uránia 1907). Sz. H. (valószínűleg Szántó Hugó) "Apáthy: A fejlődés törvényei és a társadalom" (Huszadik Század 1913/I. köt. 795. o.) c. könyvbírálatában többek között éppen azt veti Apáthy szemére, hogy e véleményét művében nem juttatja érvényre.

sebb munka kötelezettségének elérésére való szövetkezést létrehozó — csoportok fönmaradását szolgálja: a versenyt irányítania kell a "nemzeti akaratnak", hogy a szükségszerű fejlődés optimálisan juthasson érvényre.<sup>65</sup> A "nemzeti akarat" a kiválók által vezetett állam "fajnesesítő erkölcsök" alapján álló tevékenységében, a szellemi és anyagi javak igazságosabb elosztásának szorgalmazásában nyilvánul meg.<sup>66</sup>

Apáthy és Méray-Horváth spenceri fogantatású társadalomelmélete, mivel e két teoretikus az 1906-os polarizáció után nyilvánvalóan külön utakon járt (Apáthy a konzervatív-nacionalista irányzathoz csatlakozott, Méray a radikálisok táborában maradt), azt példázza, hogy a biológusztikus kiindulópont — a társadalomnak természettörvényekkel való magyarázata — igen eltérő konzekvenciákat eredményezhet. Apáthy genetikai determinizmusa egy agrárnacionalista, paternalista állam idealizálásához vezet, Méray organikus, sejtelméletre alapozó társadalmi fejlődésemélete egy optimális, kollektív társadalom, a boldog jövő jóslatát eredményezi. Spencer szocializmusellenességét Apáthy saját elméletéhez igazítva adaptálja, mondván, hogy "az egész Marx-féle szocializmus nem egyéb, mint a társadalmi kontraszelekció rendszerbe foglalása",<sup>67</sup> Méray azonban organikus szükségszerűségnek tartja az "antitoxinként" ható szocializmus révén fölszabadult embertömeg új civilizációjának eljövételét. Méray a természet megváltoztathatatlan törvényeinek, "az örök Isten" törvényeinek működését — Comte-hoz hasonlóan — egy új, az Élet kultuszát hirdető vallásnak, az új civilizáció vallásának nevezi, ezzel direkt

<sup>65</sup>Apáthy István: A fejlődés törvényei és a társadalom (Bp. 1912).

<sup>66</sup>A "fajnesesítő erkölcs" egy eugenikai program jelöléseként szerepel Apáthynál. A Huszedik Század az új tudomány, a genetika eredményeinek társadalmi vonatkozásairól az 1911/II. kötetben cikksorozatot közöl, amelynek szerzői (Hárnik Jenő, Dienes Lajos, Fülöp Zsigmond, Madzsar József) Galton problémafölvetése nyomán az eugenika lehetőségeit mérlegelik a társadalomban. A társasági vitaülésen előadásként előterjesztett cikkhez többen hozzászóltak, közöttük Apáthy is, aki itt — hasonlóan a könyvében kifejtettekhez — azt hangoztatta, hogy a jólétnek és a műveltségnek mint társadalmi föltételeknek, szerepet kell kapniuk az államilag szervezett és az egyéni erkölcs által is támogatott eugenikai programban: a "kívánatos egyedek" szaporodásának fokozásában, a "nemkívánatos egyedek" szaporodásának korlátozásában. A vitában a legrokonszenvesebb álláspontot Doktor Sándor hozzászólása képviselte, aki a többség által valamilyen szinten elfogadott eugenikával szembeni föntartásait azzal támasztotta alá, hogy az "előnyös" és "rossz" tulajdonságok megítélése soha nem abszolút érvényű, és hangsúlyozta, hogy a jövő generáció egyéneinek "nemesítését" tervszerű neveléssel, nem pedig eugenikai beavatkozással lehet elérni.

<sup>67</sup>Apáthy István: A fejlődés törvénye és a társadalom, i. k., 267. o.

módon kifejezve, hogy pozitivistá rendszere a hagyományos keresztény világfölfogást hivatott fölváltani.<sup>68</sup>

A tradicionális keresztény világfölfogásnak természettudományos világértelmezéssel való helyettesítését ígérték a darwiniánus zoológus Ernst Haeckel és a kémikus W. Ostwald monista elméletei is. Az általuk hirdetett monizmus lényege, hogy valamennyi jelenség, legyen az természeti vagy társadalmi, konzisztensen visszavezethető egy természettudományos fogalommal megragadható egyetlen princípiumra (Haeckel szerint egy, az anyagot és a szellemet — vagy energiát — magába foglaló szubsztanciára, amit ő spinozai eredetű isteni világlényegként, természetként emleget; Ostwald szerint az energiára); valamint, hogy a jelenségek közötti összefüggések természettudományos törvényekkel adhatók meg, melyek alapján a bekövetkező események megjósolhatók.<sup>69</sup> Mindketten úgy vélik, hogy elméletük tudományos, egységes világfölfogást ad; Haeckel kifejti, hogy a monizmus az értelem és a "kedély" szükségleteit is kielégíti, s így a vallást és a tudományt magasabb szintű harmóniába ötvözi.

<sup>68</sup> Méray-Horváth Károly: Társadalomtudomány mint természettudomány, i. k., XI–XII. fejr. és Bevezető.

<sup>69</sup> Ostwald energetikáját így jellemezhetjük saját szavaival: "Mi is tulajdonképpen az energia? Jelenleg legvégső realitás, amely még tapasztalati körünkbe esik /.../ Az energia mérhető és egyszersmind minden dolog alapvető eleme lévén: minden történés általános mértékül szolgálhat." (Ostwald: Feltalálók, felfedezők, nagy emberek, Bp. 1912, 17., 22. o.) Haeckel monizmusát ő maga ekként mutatja be: "A mi tiszta monizmusunk nem egy, sem az elméleti materializmussal, mely a szellemet tagadja s a világot holt atomok összességének tartja, sem az elméleti spiritualizmussal (újabbán Ostwald 'energetika' néven jelölte), mely a világot csak energiák vagy anyagiatlan természetűek térbelileg rendezett csoportjának tekinti /.../ Spinoza tiszta és kétségtelen monizmusával tartunk: A matéria mint a végtelenül kiterjedt szubsztancia és a szellem (vagy energia) mint érző és gondolkodó szubsztancia, e kettő a mindent magába foglaló isteni világlényegnek, az univerzális szubsztanciának alapvető járuléka vagy alaptulajdonsága." (Haeckel: Világproblémák, Bp. 1905, 30. o.) Lenin közismert kritikáját (a Materializmus és empiriokriticizmusban) e helyütt nem idézem, csak annyit tartok szükségesnek megjegyezni, hogy ő a két szerző álláspontjának különbözőségét hangsúlyozza, bírálatának élet inkább Ostwald ellen fordítva, ami művének az empiriokriticistákkal szembeni vitairat-jellegéből következett, hiszen Ostwald magát Mach követőjének vallotta — ha e tekintetben nem is következetesen. Más szempontú közelítésben, noha Haeckel a főntebb idézett részletben maga határolja el magát Ostwaldtól, mégis mutatkozik a két szerző fölfogásában közösség, aminek alapján elméleteik egy irányzat alá sorolhatók, amint ezt Ostwald — Lenin által szintén idézett — gondolatai is tanúsítják: "az anyag és a szellem fogalmának egyesítését akadályozó régi nehézségek egyszerű és természetes megszüntetése azért, hogy mindkettőt az energia fogalom alá rendeljük, nagy nyereség". (Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie, Leipzig 1902, 1. o.)

Mind Ostwald, mind Haeckel monizmusát a századelő magyar kiadványaiban számos bíráló érte. A bírálókat egy része, mint pl. a Chwolson (pétervári fizikus) Haeckellel szembeni vitáitát egyetértőleg idéző magyar szerzők kritikája, az elméletek belső ellentmondásaira természettudományos alapokon törekszik rávilágítani. Chwolson például azt tartja Haeckel elméletében az egyik döntő problémának, hogy nem tud kielégítően számot adni a fizikai törvények által megszabott egyetemes fejlődés és az entrópiatörvény viszonyáról; ez utóbbit egyszerűen korlátozott érvényűnek állítva, kiiktatja világmagyarázatából.<sup>70</sup> Ostwalddal vitatkozva a fizikus Zemplén Győző pedig azt bizonyítja, hogy pusztán az energia fogalmára támaszkodva még a mechanika sem építhető föl, s az energia fogalmát a társadalom jelenségeire alkalmazni — mint ezt Ostwald tette energetikai szociológiájában, pl. a kultúra energetikájáról értekezve — már csak azért is problematikus, mert e szférában az energia elveszti eredeti, mérhető mennyiségekhez kötött tartalmát.<sup>71</sup>

A kritikák egy másik típusa — a tapasztalati tudományoktól elszakadó metafizikát a szerzői szándék szerint meghaladó — monista rendszereknek éppen metafizikai jellegét bírálja. Erdős Lajos "Természettudomány és filozófia" c. tanulmányában az Alexander emlékkönyvben, Karl Lajos a Magyar Filozófiai Társaság Közleményeiben és Láncki Jenő "Modern metafizikusok" c. (e cím alá Ernst Mach teóriájának ismertetését is besoroló), a Nyugatban megjelent értekezésében, önkényes konstrukciókat alkotó metafizikai rendszereként értékeli mindkét monista elméletet.<sup>72</sup>

Polányi Károly, a szerzői szándéknak hitelt tulajdonítva, másként értékeli; Haeckelnek a hagyományos keresztény világgörfogás meghaladására irányuló törekvését is méltányolja. A Szocializmusban megjelent, a metafizikát bíráló cikkében a pozitív bölcsélet legkiválóbb harcosai sorában Comte, Feuerbach, Marx mellett említi Haeckel nevét, akinek érdeméért emeli ki,

<sup>70</sup> P a p Dezső: "Haeckel és Chwolson" (Uránia 1907); B o z ó k y Endre: "A Haeckel—Chwolson-féle vita" (MFTK 1908).

<sup>71</sup> Z e m p l é n Győző "Az energia fogalma és szerepe a természettudományban" (uo. 1910) c. írása Poincaréra hivatkozva azt is megemlíti: Ostwaldtól nem tudjuk meg, hogy mi az energia, csak annyit, hogy valami, ami megmarad. Zemplén kimutatja, hogy a legnagyobb energiaforgalom elve, amire Ostwald támaszkodik, csak egyenes vonalú egyenletes mozgásoknál adja meg a mozgás-egyenleteket.

<sup>72</sup> E r d ő s Lajos: "Természettudomány és filozófia", in: Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát 60. születése napjára, Bp. 1910; K a r l Lajos: "Természetmegismerés és metafizika" (MFTK 1907); L á n c z i Jenő: "Modern metafizikusok" (Nyugat 1909).

hogyan bizonyította: "minden létező dolgot ma már a tudomány ír le, a valóságnak és a metafizikának csak a nemlétezők maradtak".<sup>73</sup>

A bírálókat, melyek csak magukat a rendszereket ítélik adott formájukban tarthatatlannak, nem kérdőjelezi meg e rendszerek azon alapfőltevését, hogy a természettudományok hivatottak minden emberi probléma megoldására, új és helyesen orientáló világfőlfogás nyújtására. A monista teóriák a századelő magyar szellemi életére, főként a szabadgondolkodással rokonszenvezők, ezen belül is a Galilei Kör tagjai és hívei gondolkodására a tudomány ezen értékelése révén gyakoroltak jelentős hatást. Haeckel és Ostwald munkássága számukra azt bizonyította, hogy lehetséges a hagyományos vallási főlfogással szakító, természettudományos alapokon nyugvó világerőtelmezés, mely biztató perspektívákat ad, a két monista elmélet problémái pedig korrigálható hibáknak tűntek föl számukra. Haeckel megvalósíthatónak tűnő programot ad: "Államrendünk csak úgy javulhat meg, ha megszabadul az egyház bilincseitől, s ha általános természettudományi műveltséggel az állampolgárok világ- és emberismeretét magasabb fokra emeli /.../ A főfeladat ifjúságunkat felvilágosítani, babonától megszabadított polgárokat nevelni /.../"<sup>74</sup> Ostwald a tudományok fejlődését biztató kilátások garanciájaként mutatja föl: "A tudománytól azt várjuk, hogy kivétel nélkül minden dolgot, ami életünkre, sorsunkra befolyással van, uralma alá hajtson"<sup>75</sup> — írja, s noha elismeri, hogy a tudományok alkalmazása nem minden tekintetben volt pozitív hatással az emberek életére, mégis úgy véli: "Azokat a sebeket, amelyeket a technika ifjúkora ütött a nagyvárosok szörnyű nyomora által az emberiségen, a fejlettebb technika fogja meggyógyítani";<sup>76</sup> s ha minden tudomány egyre inkább a természettudomány karakterét veszi föl, a jövő egyre kalkulálhatóbbá válik.

Spencer, Haeckel és Ostwald pozitívista elméletei és hazai adaptációik abban a sodrásban formálódtak (s lelteek nálunk is termékeny talajra), amely

<sup>73</sup> Polányi Károly: "Mach Ernő" (Szocializmus 1909—1910, 238—240. o.).

<sup>74</sup> Haeckel: Világproblémák, i. k. 19. o.

<sup>75</sup> Ostwald: "Mi teszi a tudományt oly hatalmassá?" (Szabadgondolat 1912, 63. o.).

<sup>76</sup> Ostwald: "A röplő ember" (Szocializmus 1909—1910, 256. o.). "Tudományos munka és társadalmi cselekvés" c. cikkében (Szabadgondolat 1912, 129. o.) Kende Zsigmond arra mutat rá, hogy a tudományos eredmények csak fejlettebb társadalmi szervezetben nyerhetnek megfelelő alkalmazást: "az egyes alig kívánhat magának különb életfeltételeket, mint amilyeneket a tudomány már ma képes volna biztosítani, de ha azokra a különbségekre gondolunk, melyek a tudomány által elért lehetőségek és a valóság között vannak, azt kell mondanunk, hogy az emberiség csalódott a tudományban" — írja, meghaladva ezzel a szélsőséges technicizmus álláspontját.

a tudományok eredményeinek hatékony alkalmazása, a modern technika diadalútja nyomán az emberi élet valamennyi problémája megoldásának — beváltatlan — ígéretét sugallta. Közös előfeltételezésük, hogy mindent, ami az ember életére befolyást gyakorol, természettudományos objektumként lehet fölfogni, vagyis törvényeinek ismeretében kezelhetővé tehető tárgyként, a természettudomány fogalmai, törvényei, módszerei orientálnak a valóság minden szférájában, fölismerésükkel a tudományos előrelátás és a cselekvő alkalmazkodás lehetővé válik. Bármennyire hangoztatják is a "diadalmas tudomány" teoretikusai minden ismeret relatív érvényét, ez az előfeltézés abszolút bizonyosságként hatja át elméleteiket, s ennek alapján jogosult minden olyan értékelés, mely e pozitívizmust Isten nélküli vallásként, a tudomány vallásaként jellemzi. Jellegük magyarázza a szakkörökön túlgűrűző népszerűségüket: világhértelmezést, perspektívát, biztonságérzetet nyújtanak az ezt igénylő befogadónak, aki a liberális eszmék hatására már hiteltelennek mutakozó tradicionális vallási fölfogással szakítva, a technika eredményeitől káprázatba ejtve, általuk könnyen meggyőzethetett. Az elméletek vulgarizálásai, következtelenségei korrigálható hibának tűntek csupán, melyeket a tudomány fejlődése majd kiküszöböl, s kevesen ismerték föl a lényegi, belső ellentmondásokat.

A rendszeralkotó jellegű pozitívizmus említett formáinak közös jegye, hogy (függetlenül a tapasztalat és a realitás viszonyáról vallott eltérő álláspontjaiktól) a tudományos fogalmak, törvények és a tapasztalat viszonyát nem elemzik, holott ez a természettudományos elméletek értelmezésének, értékelésének — s így a rájuk alapozott állításoknak is — egyik sarkkérdése. Az a probléma, hogy a tapasztalat, a mérési adat hogyan függ össze az olyan — e rendszerekben szereplő — alapfogalmakkal, mint energia, fejlődés, mozgás stb., az említett elméletekben nem válik explicitté, így az alapfogalmakból építkező törvények — sokat hangoztatott — tapasztalatokkal való megfeleltethetősége elmosódott, homályos. Ennek következtében mutatkozik lehetségesnek energia-törvényeknek vagy organikus sajátosságoknak társadalmi jelenségekre való kiterjesztése. A fogalmi homályosság az egységesítő rendszerek megalkotását éppúgy megkönnyítette, mint bírálatukat. A századforduló fejleményei a fizikában fokozottan hívták föl a természettudósok figyelmét a fogalmak, törvények tapasztalattal való megfeleltetésének problémáira (elegendő példaként utalni az anyagi részecskékre, az elektronra; az "éterre"; vagy a matematizált törvényekre, mint a Maxwell-egyenletek). Az elméletalkotó fizikusok el sem kerülhették az interpretációs problémák kapcsán a tudományfilozófiai fejtegetéseket. Túlzás nélkül állítható, hogy problémaérzékenységét,



közelítési módszereit tekintve, Ernst Mach megújította a tudományfilozófiát; gondolatainak inspiratív hatásáról a fizika és a filozófia későbbi története tanúskodik. Mint ismeretes, Einstein többször is utalt rá, hogy Mach gondolatai milyen termékenyítőleg befolyásolták mind a speciális, mind az általános relativitáselmélet megalkotásában: noha sok vonatkozásban nem értett egyet vele, de a mechanizmus szemléletének meghaladásában Mach utat mutatott számára. Mach gondolatainak hatása messze túlterjedt a szaktudósok körén, a századelő időszakában Magyarországon is számos híve akadt, közöttük olyanok is, akik személyében egy átfogó "új világszemlélet" megalkotóját üdvözltek.

### 3. Az "új világszemlélet"

Ernst Machról találóa jegyazte meg életművének egy magyar méltatója, hogy igen nehéz körvonalazni, miben is áll filozófiájának lényege, hiszen nevezték azt idealizmusnak, pozitivizmusnak, szenzualizmusnak, fenomenologizmusnak, empirizmusnak, pszichomonizmusnak, empiriokriticizmusnak, funkcionalizmusnak, sőt "machizmusnak" is — a sokféle besorolás azonban így kevésbé tájékoztató, és ellentétes Mach deklarált törekvésével, mely szerint ő a fizikának éppen az "izmusoktól", az idegen eredetű filozófiai spekulációktól való megszabadításán fáradozott, nem pedig új filozófia létrehozásán.<sup>77</sup> Sokan értették tehát félre — ám a sokféle interpretációra nem kevés lehetőséget adott maga az elmélet is... A magát természettudósnak, nem pedig filozófusnak tartó Mach, aki elmékedéseit a természetbúvároknek szánta, a fizika "történeti-kritikai" vizsgálata nyomán mégis általánosította következtéseit a megismerés egészére, s ezzel — első jelentősebb ilyen tárgyú műveinek megjelenése után több mint húsz évvel — világszerte a filozófia művelői figyelmének középpontjába került.

Életművét a korabeli magyar ismertetések mindenekelőtt a természettudományos dogmatizmus eluralkodásának reakciójaként értékelik, mely szakít a merev, mechanikus világfölfogással, a teljes világértelmezést ígérő nagy rendszerekkel. "A filozófusok megdönthetetlen és megcáfolhatatlan abszolút érvényű és értékű világrendszert keresnek, Mach ellenben tudja, hogy eredményei csak relatív értékűek, amit találhat, legfölfjebb egy hipotézis lehet,

<sup>77</sup>Az idézett értékelés Mikola Sándor "Ernst Mach" (Uránia 1916, 124. o.) c. írásából származik. A korabeli Mach-elemzések nyomán a fölsoroltakhoz hozzátehetjük még az impresszionizmust, az episztemológiai darwinizmust és a szubjektív idealizmust, amely irányzatokat Mach elméletének besorolása-kor megneveztek.

amely rögtön megdől, mihelyt ellenkezésbe jön a tényekkel, amely bizonyára meg fog dőlni, amint ismereteink bővülnek, mert csakis mai ismereteink összefoglalására törekszik /.../ Mach filozófiájának egyik fő jelentősége éppen abban áll, hogy figyelmeztet a természettudományos dogmatizmus veszedelmére" — írja Erdős Lajos a Huszádik Században.<sup>78</sup> Karl Lajos, "Természetmegismerés és metafizika" c. tanulmányában Mach érdemét minden "természettudományos filozófia" érvényének hatálytalanításában látta: "Az egyes szaktudományok gyakran lépnek arra a veszélyes ösvényre, hogy törvényeik általánosításával, elveik jogosulatlan alkalmazásával a világot egységes szempont alá foglalják."<sup>79</sup> Karl szerint Mach nézetei is arra utalnak, hogy a természettudomány nem volt képes addig egységes világértelmezésre, hiszen Mach így ír: "A természettudomány nem tart számot arra, hogy kész világnézet legyen, csak annak van tudatában, hogy egy jövő világnézetén dolgozik. A természettudós legmagasabb filozófiája abban áll, hogy a tökéletlen világnézetet elviseli, és a látszólag befejezett, de ki nem elégítő világnézetnél többre becsüli."<sup>80</sup>

A progresszió orgánumaiban megjelent értékelések tanúsága szerint Mach munkásságát e körökben — minden dogmatizmussal szembeszálló kritikai szemléletmódján túl — metafizikaellenes beállítottságáért is nagyra becsülték. Az anatómus Péterfi Tibor a Huszádik Században így ír: "a természettudomány sohasem tűzte céljául ilyen metafizikai fogalmak magyarázatát /a cikkben korábban említett 'anyag', 'erő', 'atom' fogalmait/, sőt éppen azért természettudomány, mert ilyen magyarázatokkal nem foglalkozik".<sup>81</sup> Mach — a szerző szerint — megvilágította, hogy "a fizikai gondolkodás fogalmai, az anyag, az erő, az atom, csak arra a feladatra szolgálnak, hogy ökonomikusan elrendezett tapasztalatokat felélesszenek".<sup>82</sup> Péterfi hozzáfűzi: "Ne hidd azért, t. olvasóm, hogy valami 'mumusnak' tartom a metafizikát. A metafizika, egy Hegel, Schelling, Windelband, Külpe vagy Natorp metafizikája nemcsak ártalom nélküli, de gyönyörködtető terméke az emberi szellemnek. A metafizika művészet, mely nem a hangok, színek vagy formák, hanem a fogalmak harmó-

<sup>78</sup>Erdős Lajos: "Ernst Mach filozófiája" (Huszádik Század 1913/I. köt., 410. o.).

<sup>79</sup>Karl Lajos: "Természetmegismerés és metafizika" (MFTK 1907, 1. o.).

<sup>80</sup>Ernst Mach: Mechanik 3. (Leipzig 1897), 456. o.; idézi Karl Lajos a 79. jegyzetben jelölt helyen.

<sup>81</sup>Péterfi Tibor: "Jegyzetek Driesch filozófiájához" (Huszádik Század 1911/II. köt., 576 skk. o.).

<sup>82</sup>Uo.

niáját keresi, eszköze pedig nem a hangszer, az ecset vagy a véső, hanem a logika. Ám élvezze, akinek ideje és hajlamai megengedik, az emberiségnek azonban ezen kívül más, nagyobb szükségletei is vannak. Az élvezet előtt biztosítani kell a megélhetést /.../ A filozófiára, amennyiben ez a tapasztalat tényeit rendszerbe foglalja, e tényekből általános érvényű tételeket állít, s tények megállapításához a legalkalmasabb módszerekre mutat rá: mindennemű tudománynak szüksége van, /.../ de nincs szükség a természettudományokban arra, hogy az ok és okozati összefüggéseket az érzékelhetőség határain túl is keressük."<sup>83</sup>

Polányi Károly a Szocializmus c. folyóiratban megjelent cikkében Machot úgy méltatja, mint azt a tudóst, "akinek egyszerű látása és tiszta gondolkodása olyan leírást adott a tudományról, amely azt mindenkorra élesen és biztosan elválasztja minden metafizikától", márpedig a metafizika — Polányi szerint — a gondolkodás zűrzavarának utolsó végvára, vallásos tudomány és tudományos vallás, értelmezhetetlen terminusokkal operál, kérdései értelmetlenek, állításainak nincs igazságértéke, a burzsoá érdekek jegyében szónokol.<sup>84</sup> Lóránd Jenő — vegyészettel foglalkozó galileista — a kör előadásain népszerűsítette Mach tanait. A Szabadgondolat c. folyóiratban és a Galilei Füzetek sorozatában is ő írt "az új világszemléletről", mely — véleménye szerint — leküzdözi a korábbi filozófia megoldatlan problémáit. Lóránd szerint értelmes kérdéseket csak az emberi életre gyakorlati vonatkozással bíró "érzéki valóságról" lehet föltenni: az ilyen kérdésekre adott válaszok "megállapításainak helyességére maga a módszer nyújt biztos kritériumot: igaz az, ami magában vagy következményeiben tapasztalatilag igazolható". Mach filozófiája igazolta — írja Lóránd —, hogy a metafizika problémái a tudományos megfontolásra érdemtelenek.<sup>85</sup>

<sup>83</sup>Uo. — A "metafizikának" ez az értelmezése, mely a comte-i hagyományokhoz kötődik, még kritikusan, de terminológiájában nagyon hasonlóan jelenik meg a harmincas években, a Bécsi Kör filozófiájában. (Lásd az 56. jegyzetben idézett kötet 89—91. oldalán R. Carnap fejtegetéseit.)

<sup>84</sup>Polányi Károly: Mach Ernő (Szocializmus 1909—1910), 238—240. o.

<sup>85</sup>Lóránd Jenő: "Természettudomány és ismeretelmélet" (Szabadgondolat 1912, 79 skk. o.), Lóránd Jenő Az új világszemlélet (Bp. 1913) c. könyvében fejti ki részletesen Mach-értelmezését, mely végső soron új rendszer jellegét ölti, mint ez a következő részletekből is kiviláglik: "Nem szabad hangsúlyozatlanul hagynunk itt azt a tényt, hogy a tudomány a maga egészében beletartozik ebbe a világszemléletbe. A világpalkotásnak ez a füzet csak a kereteit adja meg /e munka a Galilei Füzetek sorozatában jelent meg, s Az érzetek elemzése nyomán íródott — D. K./, tartalommal a tudományos kutatás tölti meg /.../ Azok a régebbi álláspontok, amelyek természettudo-

Péterfi Tibor, Polányi Károly és Lóránd Jenő Mach-interpretációi a machi metafizika-kritikát mint a metafizikának a filozófiából való végleges száműzetését elvileg megalapozó teóriát állítják be, s Lóránd, innen továbblépve, az "elemekről" kialakított fölfogást mint "új világszemléletet" értelmezi, holott maga Mach Az érzetek elemzése c. művében csak mint a tudományban, a fizikában célravezető föltételezést fejti ki a metafizikai problémák értelmetlenségéről szóló nézeteit, a metafizikainak minősített kérdések közül is csupán a "test—én" dualizmus problémáját kiemelve. Mach így ír e művében: "Az emberben kivételes módon van kifejlődve azon képesség, hogy álláspontját szándékosan és tudatosan válassza meg."<sup>86</sup> Választásának motívumát pedig így világítja meg: "Csak azt kívánom, hogy a fizikában oly álláspontot foglaljak el, amelyeket nem kell rögtön elhagyni, mihelyt a szomszédos tudomány területére lépünk, mert hiszen mindannyian egy egységes egészet alkotnak /.../ Ez alapfelfogás annak tudatában, hogy lényegében gazdasági (ökonómikus) természetű, a legnagyobb türelmességgel viseltetik, /.../ kész arra, hogy a tapasztalatok újból való bővülése esetén helyét egy más, jobb felfogásnak adja át."<sup>87</sup> Ezen megközelítéssel összhangban fejti ki az érzetekre, illetve az elemekre vonatkozó tanait, majd megállapítja: "Az én és a testképzet kialakulása ösztönszerűleg eszközöltetik, s elementáris erővel lép föl, éppen azon rendkívül nagy gyakorlati jelentőségénél fogva, mellyel nemcsak az egyén, hanem egyúttal a faj életében is bír. Azonban ezen elhatárolás egészen különös esetekben, mikor nincs szó gyakorlati célokról, mikor a megismerés öncél, elégtelennek, károsnak, tarthatatlannak bizonyulhat."<sup>88</sup> Mach azt is megjegyzi, hogy a tiszta ismeretvágy által vezetett tudomány "mai szociális be rendezéseink mellett csak ideál", a tudóst befolyásolja "az osztályöntudat, az osztályelődítélet, a nemzetiségi érzés",<sup>89</sup> a személyes elfogultság, ami a

---

mányosnak vallották magukat: az enciklopedisták materializmusa, Haeckel monizmusa, Büchner és társainak monista-materialista világszemléletei éppoly kevésbé voltak tudományosak, mint a tudomány ellenségei. Metafizikaiak voltak, dacára annak, hogy harcoltak a metafizika ellen /.../ Világszemléletté akarták tenni a tudományt, s ha ez nekik nem sikerült is, az úttörés, a helyes célkitűzés s az igazságra való törekvés érdeme az övék /.../ Szinte kiforrottan áll előttünk az a két meglátás, hogy a helyes világképnek a tudományon kell épülnie, s hogy a mindenség összes tényei egyneműek /.../ A mi világszemléletünk is monista /.../ Ha a filozófiában szokásos megnevezésekkel akarnók világszemléletünket vagy bölcséleti álláspontunkat jellemezni, akkor azt ismeretelméleti monizmusnak kellene neveznünk." (37—38. o.)

<sup>86</sup>Ernst Mach: Az érzetek elemzése (ford.: Erdős Lajos, Bp. 1927), 5. o.

<sup>87</sup>I. m. 21—23. o.

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

<sup>89</sup>Uo.

kutatás szempontjából nem kívánatos, s ebben a megjegyzésben az is benne rejlik, hogy fölfogása egy általa ideálisnak tekintett tudomány megalapozásának kísérleteként született. Még ebből sem következik azonban, hogy mindennemű metafizikai állítást eliminálandónak tart, a jogosult következtetés pusztán az, hogy kiiktathatónak, s általa elkerültnek véli a metafizikát.

Nézeteinek általános és kizárólagos világszemléletként való értelmezése aligha fér tehát össze fentebb idézett gondolataival, noha az elemekről szóló tanítás szélesebb értelmezésének előnyeiről valóban említést tesz, mondván, hogy álláspontja révén "tisztultabb élet- és világfelfogáshoz juthatunk, /.../ mely kizárja az idegen 'én' lebecsülését és saját 'én-ünk' túlbecsülését", s mely álláspont "erkölcsi ideálja éppoly távol áll az askéta moráljától, mint Nietzsche szemtelen 'Übermensch'-ének álláspontjától".<sup>90</sup> Az említett magyar követők metafizikaellenes gondolatai nem annyira Mach szemléletéhez, mint inkább ahhoz a fölfogáshoz állnak közel, amit később a Bécsi Kör teoretikusai dolgoznak majd ki részletesen. Az előbbieken idézett machi gondolatok tanúsága szerint ezen elméletben újra megjelenik a fichtei nézet (az álláspont — a filozófia —: választás kérdése), kiegészítve egy darwinianus pszichológiai elvvel, a gondolkodási ökönomia elvével. Eszerint a lelki jelenségeket, a gondolati képződményeket az élet szempontja, a környezethez való mind tökéletesebb alkalmazkodás motívuma úgy formálja, hogy azok mind kisebb energiabefektetést igényeljenek, minél egyszerűbbek, "ökonomikusabbak" legyenek, s e vonatkozásban véli Mach kézenfekvőnek saját álláspontját a test és az én kettősségének az elemek (érzetek) bevezetésével való föloldása révén, mellékesen érintve, hogy ez egy szabadabb életfölfogást is lehetővé tesz, s hosszan bizonyítva, hogy így a fizikai és a lelki jelenségek egységes leírása egyszerűvé válik.

A korábban említett szélsőségesen metafizikaellenes magyar interpretációk a választás momentumát nem explikálják, az elemek tanát rendszerré formálják, s így bizonyos értelemben dogmatizálják a machi fölfogást. Erdős Lajos, aki Mach fő érdemét annak "antidogmatizmusában" látja, már csak azért sem téved erre a gondolati útra, mert egyetértőleg emeli ki Mach nézetét a tudományos ismeretek "szociológiai produktum"-voltáról, ami ugyancsak alátámasztja a totális és abszolút metafizikaellenesség létjogosulatlanságát. Erdős ugyanakkor bizonyos ironikus távolságtartással írja, hogy amit Mach a filozófiai és tudományos tévedések termékenyítő, értékes voltáról kifejt, az rá magára is érvényes.

<sup>90</sup>I. m. 18. o.

A korabeli bírálatok utalnak arra, hogy a machi elmélet — mint minden, a metafizikát saját rendszeréből száműzni törekvő tendencia — inkonzisztens, mert már a probléma fölvetése és taglalása maga is metafizikai fogalmakkal él, Mach pedig ezen túl az "elemek" és "a gondolkodási ökonómia" elvének kifejtésével ugyancsak metafizikai spekulációkba bocsátkozik.<sup>91</sup> Mach impresszionizmusát véli spekulatívnak az a kritikus, aki az élmények összefüggő voltára utalva úgy tartja, hogy az elemek az összefüggésekből kiragadva épp olyan absztrakciók, mint bármely korábbi rendszer princípiumai, s ez nem tekinthető csupán terminológiai problémának (Mach ui. érinti, hogy alkalmasabb nyelvi eszközök híján használja az "elemek" és az "érzetek" kifejezéseket), mert az elméletek, általában a tudomány számára bármit hozzáférhetővé tenni csak nyelvi jelek alkalmazásával lehet.<sup>92</sup>

Árnyalt elemzések foglalkoznak Mach impresszionizmusának szociálpszichológiai és pszichopatológiai összefüggéseivel, rezonanciáival is.<sup>93</sup> A magyar századelő szellemi életében tovagyűrűző Mach-hatás legfőbb vonatkozásait figyelembe véve azonban elegendőnek látszik kiemelni, hogy ez az impresszionizmus közvetlenül a fizika egységes, következetes, szilárd — noha szándékolatlan nem dogmatikus, relatív érvényű — megalapozásának törekvéséhez fűzhető, bármilyen paradoxnak is látszik ez a tűnékeny, pillanatnyi érzetekre, "elemekre" építkező elmélet esetében.

Mach teóriája — nem kis mértékben a szerző személyes, tevőlegesen megnyilvánuló szimpátiája, természettudósi tekintélye nyomán — baloldali, szociáldemokrata körökben az érdeklődés homlokterébe került. E körökben Magyarországon is — szemben a szerzői szándékkal harmonizáló ama szaktudósi interpretációkkal, melyek szerint az elmélet egy a fizikában és a tudományokban gyümölcsözőnek ígérkező, föltételezetten ökonomikus választás eredménye

<sup>91</sup>Lásd pl. L á n c z i Jenő: "Modern metafizikusok" (Nyugat 1909/I. köt.), 23 skk. o. F ü l e p Lajos: "Az érzetek elemzése. Ernst Mach műve magyarul" (Könyvbarátok Lapja 1928), 4. sz., lásd F ü l e p Lajos Művészet és világnézet (Bp. 1976, 320. o.) c. írásában, az Erdős-féle fordítás megjelenése alkalmából — a kiadás jogosulatlanságát fejtegetve — így ír a műről: "a filozófus számára éppen a dogmatizmusnak mértéktelensége a meglepő, mely a Mach-féle elméletben — nem lappang, hanem kiált. Nem a dogmatizmus meglepő — ezt megszokta —, hanem a vaskossága. Csak a született nemfilozófus tud ilyen szent ártatlansággal mint önként érthetőkről beszélni a dolgokról, melyek mindegyike egy nagy kérdés"; és itt sorra veszi a "tárgy", a "test", az "elemek" stb. kifejezéseket, melyeket Mach értelmezés nélkül használ.

<sup>92</sup>S z i l á r d Ödön: "A fenomenalisztikus világnézet" (Huszadik Század 1913/I. köt., 253--262. o.).

<sup>93</sup>N y í r i Kristóf: A Monarchia szellemi életéről, i. k., lásd különösen "Az impresszionizmus osztrák filozófiája — Mach és Mauthner" c. fejezetet.

— úgy értelmezték és népszerűsítették, mint a valóság megragadásának adekvát módját, melynek segítségével meglévő ismereteink kerek egészzé rendezhetőek. Ez az értelmezés bizonyos vonatkozásban pusztán kinyilatkoztatássá degradálja a machi elmélet antidogmatizmusát, és elhomályosítja, hogy a fizika szilárd megalapozására törekvő elmélet azt mutatta meg, hogy az immanens megalapozás szubjektivistikus szemlélethez vezet. A "diadalmas tudomány", a minden területen hatékony empirikus tudomány bizonyosságának hitét ezért tarthatták fenn például a galileisták Mach teóriájának elismerése mellett, noha ez semmiképpen nem lehet összhangban Mach elméletének végiggondolt következményeivel.

A fizikusok viszont Mach problémafölvetéseit, módszerét illeték méltó figyelemmel. Hogy a pozitivizmus — különösen pedig metodológiai vonulata — a fizikával hivatásszerűen foglalkozók számára milyen termékeny készletet adott tudományuk elméleti alapjainak problematizálásához, s ezen keresztül olyan tudományfölfogás kialakításához, mely nyitottá tette a gondolkodást az új eredmények befogadására, a különböző szemléletmódok tudatos közelítésére, azt egy olyan század eleji magyar fizikus — Mikola Sándor — független tanulmányokból összeállított első tudományelméleti könyvének bemutatásával töreksem a következőkben illusztrálni, aki Machról így nyilatkozott: "fellépése óta új, szabadabb légkör vonult be a fizikába, melynek a legtöbb fizikus hódol /.../ Mach ismeretelmélete szinte észrevétlenül terjedt el a fizikusok között. Még azok is lényegében véve kénytelenek voltak álláspontján állni, akik (mint pl. Planck) vele heves vitákat folytattak."<sup>94</sup>

#### 4. Fizika és filozófia a századelőn, egy könyv tükrében

Mikola Sándornak A fizikai alapfogalmak kialakulása című, 1911-ben megjelent könyve nem előzmények nélkül való. A matematika-fizika szakos középiskolai tanárként dolgozó Mikola, aki 1897-től 1935-ig a fásori evangélikus gimnáziumban kiváló fizikusokat nevelt, tagja volt számos tudományos és ismeretterjesztő társulatnak — köztük 1909-től a Magyar Filozófiai Társaságnak —, és könyvének megjelenését megelőzően különböző folyóiratokban már több, a fizika tudományelméleti vonatkozásait érintő és egyes fizikusok munkásságát ismertető tanulmányt jelentetett meg. A századelőn megjelent recenziói tanúsítják, hogy a fizika elméletének és tudományfilozófiájának irodalmát folyamatosan figyelemmel kísérte.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Mikola Sándor: "Ernst Mach" (Uránia 1916, 125. o.).

Szemléletmódjára a könyv megjelenésének idejében még befolyással volt a budapesti tudományegyetemen ekkor uralkodó — s különösen az egész életében mellette következetesen kitartó Fröhlich Izidor által képviselt — mechanista fölfogás.<sup>96</sup> Széles körű tájékozottsága 1911-ben kiadott könyvét azonban még a mai olvasó számára is figyelemre méltóvá teszi, mert — noha megállapításai érvényükkel vagy eredetiségükkel nem mindig hatnak — gondolatait végigkísérve mégis közelebb kerülhetünk annak megértéséhez, hogy a toletráns század eleji szellemi légkör miként vált a későbbi nagy természettudós nemzedék nevelkedésének optimális környezetévé, a korabeli szemléletmód néhány jellegzetességéről alkothatunk képet általa.

Mikola a fizika alapfogalmainak és alapelveinek vizsgálati módszeréről a következőket bocsátja előre: "/.../ a létező dolgokat csak keletkezésük folyamatából lehet megismerni. A tünemények valódi megértését csakis fejlődésüknek története adhatja meg. Ez az elv alkalmazható magára a tudományra /.../ Kétségtelen, hogy mikor így egységes, átalakuló és fejlődő tüneménynek nézzük a tudományt, akkor már a történeti tényeket bizonyos szempontból tekintjük és bizonyos irányelvek szerint osztályozzuk /.../ A fejlődés elve az egyetlen, amely lehetővé teszi azt, hogy a tudománytörténet és ismeretelmélet kérdéseiben az objektív tárgyalás színvonalát megtartsuk."<sup>97</sup>

Az említett "fejlődési elv", mint a kifejtésből kitűnik, annyiban machi eredetű, amennyiben az egységes, történeti kortól független, homogén emberi

<sup>95</sup>Mikola Sándor (1871—1945) pedagógusi, majd gimnáziumi igazgatói tevékenysége mellett tudományos kutatói és népszerűsítő munkát is végzett mint az Uránia Magyar Tudományos Egyesület tagja (1912-től az Uránia c. folyóirat szerkesztője), a Természettudományi Társulat tagja, később — 1921-től — az MTA levelező, 1942-től rendes tagja. Irodalmi munkássága igen kiterjedt, szakfolyóiratoknak (mint pl. a Math. és Phys. Lapok, a Középiskolai Math. Lapok) is állandó szerzője. Már a századelőn számos írásában foglalkozik tudománytörténeti, tudományfilozófiai problémákkal. Ezek közül néhányat említek: A fizikai elméletek köréből (Bp. 1901); A tudomány és a hypotézis (Bp. 1904); "Az anyag és energia állandóságáról" (Uránia 1904); "A modern természetfilozófia képviselői — H. Poincaré, H. Hertz" (Uránia 1908); A történeti Kepler, vonatkozással Az ember tragédiájára (Bp. 1908).

<sup>96</sup>Mikoláról a Magyar életrajzi lexikon (Bp. 1967) azt közli, hogy a budapesti tudományegyetemen végzett tanulmányai után egy évig Eötvös Loránd mellett volt gyakornok; Mikola 1920-ból való kézírásos önéletrajzában ezzel szemben a következőket írta: "/.../ egyetemi tanulmányait a budapesti tudományegyetemen végezte. Egy évig a budapesti tanárképző intézeti gyakorló főgimnáziumban volt gyakorló tanár, ugyanakkor Fröhlich Izidor egyetemi tanár úrnak volt assistense. 1897-től a bp-i ágh. ev. főgimnáziumban működik." (Lásd az Országos Evangélikus Levéltárnak a Budapesti Evangélikus Főgimnáziumra vonatkozó fondjában, 189. sz. alatt.)

<sup>97</sup>Mikola Sándor: A fizikai alapfogalmak kialakulása (Bp. 1911), 115. o.



megismerőképesség előföltévesére támaszkodik,<sup>98</sup> Mach fölfogásától viszont abban különbözik, hogy a "gondolkodási ökonómiának", a környezethez való alkalmazkodással biologisztikusan megalapozott elvét Mikola fizikai törvényre (a termodinamika második főtételéből eredeztetett energiaminimum elvére) vezeti vissza, hiszen a mechanicista szemlélet, melynek ekkor még befolyása alatt állt, minden természettörvényt végső soron fizikai jellegűnek tartott. "Az agyban lefolyó fizikai és kémiai átalakulások, amelyek végeredményben a lelki életet szolgáltatják, bizonyos meghatározott irányban történnek"<sup>99</sup> — írja erről a kérdésről.

Mikola szerint az alapfogalmak kialakulása is spontán természeti eredetre vezethető vissza: "Az érzékszervek útján szerzett intuitív lelki adatokból, az agyban fizikailag is meglévő benyomásokból automatikusan fejlődtek ki az absztrakciók és a spekulációk."<sup>100</sup> Ez az automatizmus magyarázza részben a fogalmak tartalmának a különböző emberek számára meglévő egységét. A spontán fogalom-, illetve elméletalkotási folyamat a külvilág, eredendően a természet hatására következik be.

<sup>98</sup>A machi fölfogást, amelyet az érzetek és az alapfogalmak viszonya tekintetében Mikola is követett, Fehér Márta a következőképpen jellemzi: "A Mach-féle historiográfia látszólagos történetisége mögött /.../ egy mélysegesen szenzualista ismeretelméleti felfogás húzódik meg: az, hogy a tudományos megismerés a pszicho-fiziológiailag adott (és így történetileg változatlan, bár fallibilis) érzetekre vezethető vissza, s a visszavezetés módja maga is tisztán ismeretelméletileg, pszichológiailag adott és változatlan /.../ A fizikai törvényeket /.../ Mach olyan ökonomikus rövidítéseknek tekintette, amelyek sok konkrét egyedi megfigyelést foglalnak össze, tömörítnek, azaz voltaképpen egy hatalmas, az egyes eseteket tartalmazó táblázat felírását helyettesítik /.../ 'E szemléletmód érvényesülése esetében pedig a fizikai tényszerűség a pusztán történeti tényszerűségre vezetődik vissza' — ahogy Cassirer írja (1927-ben) Mach nézeteinek kritikájaként. A megismerés történeti jellegét figyelmen kívül hagyó, sőt elvető pozitívizmus atomista ismeretelméletében ily módon mégis felbukkan a történetiség (reflektálatlan) mozzanata." (Fehér Márta: A tudományfejlődés-elméletek története, Bp. 1979, 44—45. o.)

<sup>99</sup>Mikola, i. m. 140. o. Erdős Lajos "Mikola Sándor: A fizikai alapfogalmak kialakulása" c. könyvbírálatában (Husadik Század 1913/II. köt., 677—680. o.) fölrója Mikolának, hogy egy biológiai folyamatot fizikai törvénnyel magyaráz, ami megalapozatlan redukció.

<sup>100</sup>Mikola, i. m. 137. o. Mikolának a szubjektívizmustól és a Poincarétól származtatott konvencionálizmustól való elhatárolódása Mach módszere szerint történik. Azonban míg Machnál a saját rendszerével nehezen összhangba hozható — hiposztázált bizonyosságú — "gondolkodási ökonómia" elve elsősorban a tudomány fejlődésének megalapozásául szolgál, Mikola "agyfiziológiai energiaminimum" elve, amely persze éppannyira önkényes föltételezés, mint Maché, egyben a kollektivitás garanciája is, mely kizárni hivatott minden konvencionálizmust és szubjektívizmust.

Mikola szerint — szemben Machhal — a természet (külvilág) és a lélek (én) jogosult absztrakciók, noha merev különválasztásukat helytelennek, számos tévedés forrásának véli; elveti pl. azt a felfogást, hogy a természetben a lélek számára hozzáférhetetlen lényeg rejlene, vagy hogy a fogalmaknak külön valóságuk lenne, vagy a lélek szuverén döntések alapján maga konstruálná tartalmát. Mikola úgy véli, hogy Mach eredeti álláspontja szerint mindezek-től a tévedésektől elhatárolja a természettudományos fogalmak, elvek értelmezését, s csak követőinek önkényes szubjektívizmusa terelte őt el nézeteitől. Éppen annak elkerülése, hogy a lelki képeket önkényes konstrukciónak tekintsük, teszi indokolttá a "természet" és a "lélek" egyébként tartalmukat tekintve összefüggő fogalmainak külön használatát. Mikola e fejtegetéseiben megmutatkozik a törekvés egy konzekvens monista álláspont kialakítására, de a machi megoldást a mechanika aspektusából sem tarthatja elfogadhatónak; így, bár szót ejt egy a természet és a lélek fogalmait magába foglaló "magasabb absztrakció" kialakításáról, mint perspektivikusan a helyes felfogás lehetőségét ígérő megoldásáról, de a probléma a továbbiakban kifejtetlen, nyitott marad.<sup>101</sup>

Az alapfogalmak tehát, mint láttuk, Mikola szerint a "külvilág" hatására fizikai meghatározottságú folyamatok nyomán formálódnak a "lélekben". Ha a természetfilozófia kezdeteit vizsgáljuk, azt állapíthatjuk meg, véli Mikola, hogy a görög antikvitásban kialakult alapfogalmak a közvetlen "benyomásokkal" még szoros kapcsolatot mutatnak. "Nekik még nincsenek filozófiai vagy matematikai sémáik, amelyek mögé a tudást és a tudatlanságot egyformán el lehet bújtatni"<sup>102</sup> — írja, szembeállítva a régi kort a későbbiekkel: "A mai kor embere egészen másképp szerzi meg tudását, ismeretanyagának java részét könyvből vagy tanítójának közléséből, közvetlen tapasztalat nélkül sajátítja el. És amikor tapasztal, akkor is már sok séma hatása alatt áll: lelkében tehát az absztrakciók nem fejlődhetnek szabadon, az agyban lévő benyomások kényszerállapotba jutnak. A mai ember tudása kényszertudás, épp azért sok része nem egyéb, mint szavakhoz fűződő képzelmény, nem pedig lelki élményekből kialakult valóságos absztrakció."<sup>103</sup> Az idézett gondolatsor jól mutatja,

<sup>101</sup>Mikola nézeteire nyilván befolyást gyakorolt Planck "realista" álláspontja, ugyanakkor a monizmus elvét sem akarta földadni, így a "naiv materializmustól" is elhatárolódva a rendszeralkotó pozitivisták — főként Haeckel — fölfogásához közel álló megoldást javasolt. A 99. jegyzetben idézett bírálat ezért következetlennek, dualistának ítéli.

<sup>102</sup>Mikola, i. m. 135. o.

<sup>103</sup>I. m. 137. o.

hogy Mikola kiválóan fölismerete: a tapasztalatokat is befolyásolják az elméleti keretek. Ezt a befolyást azonban kizárólag a közvetett ismeretszerzésből eredezteti, mert az "érzéki adatok"-ból spontán automatizmussal absztrakt fogalmakat származtató atomisztikus kiindulópontú fölfogásból nem lehet a rendszerszemlélethez jutni. Így a "sémák" Mikolánál gyakran a tudomány tisztaságát akadályozó, leküzdendő és leküzdhető kényszerként szerepelnek, melyeknek leleplezésére a legjobb mód az alapfogalmaknak az érzéki benyomásokra való visszavezetése. Hiszen "az igazi fizikai alapfogalomban az absztrakció sohasem haladt annyira előre, hogy ne volna látható, miként függ össze az érzékszervi adatok alapján a ténnyel".<sup>104</sup>

Mikola sorra veszi a mechanika történeti állomásait, az alapfogalmak kialakulását, s elemzése végén arra a megállapításra jut, hogy "azok a kutatók, akiknek lelkében a mechanika alap-absztrakciói kialakultak, érezték, hogy a mindenségről való helyes képzetalkotásnak a földi jelenségek megismerésével kell kezdődnie, azonban mégis mindig a makrokozmosz jelenségei lebegtek szemük előtt",<sup>105</sup> s ennek következtében a mechanika alapfogalmai, minthogy a makrokozmosz csak korlátozottan érzékelhető, csak részben feleltethetők meg érzéki benyomásoknak, "a valóság szempontjából kevésbé megfoghatók".<sup>106</sup>

Ennek figyelembevételével meglehetősen következetlennek tűnik Mikola azon véleménye, hogy a mechanika alapfogalmai a tapasztalatokhoz, érzékletekhez minden más természettudományos fogalomnál jobban köthetők, "a mechanikai igazságokat instinktíve érezzük, izmaink és idegeink az alapfogalmak elemeit tartalmazzák".<sup>107</sup> Ezt a meglehetősen önkényesnek tekinthető állítást, valamint a mechanika történeti elsőségét Mikola azért is emeli ki, hogy — szemben pl. Mach és Duhem véleményével — a mechanikának minden természettudomány alapjaként való fölfogását indokolja.<sup>108</sup>

<sup>104</sup>I. m. 210. o. — A szerző azt is kifejti, hogy a mindennapi és a tudományos fogalmak csak exaktságuk (méréssel való kapcsolatuk) tekintetében különböznek — ezzel is követve Mach nézeteit. Mikola a mítoszt a tudomány előtti, azzal azonos szerepet betöltő fejlődési fázisnak tekinti, s mindkettőről azt állítja, hogy "mindennapi jelenségeken és a mindenkitől megszerzhető tapasztalatokon nyugszik". (126. o.) Általánosan: "amit a valóságról megtudhatunk, azt meghatározzák érzékszerveink. E tekintetben a tudós tudománya nem múlja felül a közönséges ember tudományát." (195. o.)

<sup>105</sup>I. m. 181. o.

<sup>106</sup>I. m. 185. o.

<sup>107</sup>I. m. 334. o.

<sup>108</sup>I. m. 124. o. — Magyarázataink — Mikola szerint — a még ismeretlen jelenségeknek a már ismertekre történő analogikus visszavezetése útján szü-

Mikolának az ismeretszerzésről alkotott véleményéből következik, hogy az alapfogalmak érzéki benyomásokból való rekonstruálhatósága, érzékletekre való mindenkori visszavezethetősége az elméletek értékének (igazságának) föltétele. Ezen értékelő szempont szerint az energetizmus alapfogalma — nem hordozván érzéki megfeleltethetőséget — csak a mechanika fogalmaira visszavezetve nyer tartalmat — véli Ostwalddal szemben Mikola. Az atomelmélet, az elektronelmélet, mivel alapfogalmaik csak nagyon áttételes (nevezetesen az oszthatóság közvetítésével) eredeztethetők érzéki benyomásokból, bár lehetnek bizonyos körben alkalmas fikciók, mégsem egyenrangúak a mechanika alapfogalmaival — fejti ki.

Az "új fizika", az anyagszerkezet és a speciális relativitás elmélete Mikola szerint a "matematikai forma miszticizmusába" bonyolódott. A szerző szerint ugyan a matematika maga is empirikus eredetű, de absztrakciói több fokozaton át eljuthatnak a benyomásoktól való elszakadásig. Ha a fizikában az ilyen matematikai fogalmak hódítanak teret, akkor a fizika az üres fikciók elméletévé válik, az új fizikában pedig, a szerző szerint, éppen ez történt.<sup>109</sup> A fizika újabb elméleteinek ilyen értékelése egyrészt azért sem te-

---

letnek, tehát amely tudományág előbb született, az rendelkezik a megalapozó szereppel.

<sup>109</sup>A "matematikai miszticizmus" hívei a fizika föladatát Mikola szerint csupán abban látják, hogy az "a természet viselkedését egyenletekkel leírja", ám ezekben az egyenletekben olyan absztrakciók szerepelnek, melyek "nem a jelenségek köréből alakultak ki, hanem az üresen járó absztraháló folyamat eredményei; a konstruktív szellem hozta őket létre, amely a jelenségekkel összefüggésben nem lévő, túlzott, üres absztrakciókból igyekszik a világot felépíteni" (i. m. 352. o.). Dienes Pál ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a matematika "nem csupán a kiinduló helyeknél" — amint Mikola véli —, hanem "a szerkezeti sajátosságokban is" megfelel a valóságnak, s ezért "a szálak bogozódását" a fizikában csakis a matematikával, a valóság szerkezetét leíró legtökéletesebb jelrendszerrel lehet megragadni. (Vö. Dienes Pál: Valóság és matematika, Bp. 1913, az idézettek a mű második, 1963-as kiadásában a 12. oldalon olvashatók.) Palágyi Menyhért szintén tévesnek tartja a Mikola által képviselt fölfogást: "A matematikus mindig annyiból ragadja meg a tüneményeket, amennyiből a tünemények helyett tökéletes egyenérték gyanánt a saját jeleit teheti, és így mindazt kénytelen elejteni a tüneményekből, amit jeleivel tökéletesen ki nem pótolhat. Ámde ebből korántsem szabad azt következtetni, hogy a matematika elszakadhat a benyomások, vagyis a tapasztalat világától, /.../ semmi értelme sincs, hogy tudásunkat ne csak benyomásainktól, hanem a rájuk vonatkozó tudástól is tegyük függővé, mert hiszen akkor a tudást önmagával hoztuk függési viszonyba." (Az ismeretlen alapvetése, Bp. 1904, 176. o.) Mikola természetesen nem tagadja a matematika fontos szerepét a fizikai elméletekben — éppen ő az egyik szervezője a középiskolai matematikatanítás reformjának, amely a differenciál- és integrálszámítás bevezetésének szorgalmazását azzal indokolja, hogy az elméleti fizikában ez nélkülözhetetlen. (Lásd erről Beke Manó—Mikola Sándor: A középiskolai matematikatanítás reformja, Bp. 1909.)

kinthető következetesnek, mert a mechanika alapfogalmi esetében sem tudta a szerző bizonyítani az érzéki benyomásokból való eredeztetés egyértelműségét, másrészt pedig, ha elfogadjuk az energiaminimum elve alapján "üzemelő" agy hipotézisét, akkor nehezen magyarázható az üres fikciók spontán létrejötte.

A fizika haladása Mikola szerint abban áll, hogy az elméletek egyre több tapasztalat összefoglalására válnak alkalmassá. Kifejtetlen marad azonban, hogy az egyes érzéki benyomások a fogalmakon keresztül hogyan vezetnek végül összefüggő "képhez", elmélethez, pedig maga a szerző írja egy helyütt, hogy "az egész emberi tudásból egy fogalmat kiragadni mindig bajos dolog, a tudomány oly rendszert alkot, melynek minden egyes alkateleme a többivel és az egészszel a legszorosabb összefüggésben van",<sup>110</sup> elemzései azonban nem rendszerszerűek, az egyes alapfogalmakat külön vizsgálja, nem tér ki elméletfüggő jellegükre (implicit módon a mechanika szerepel koncepcionális keretként).

A természetre vonatkozó elméletek Mikola szerint, amennyiben a tapasztalatok bizonyos körének megfeleltethetők (s itt a megfeleltetés nehézségei, amelyekre a Bécsi Kör teoretikusainak elméletei élesen rávilágítanak, még csak határozatlanul körvonalazódnak), egymásra épülve és egymást különböző oldalakról kiegészítve fejlődnek egyre teljesebbé, s csak ha absztrakcióik elveszítik érzéki tartalmukat, válnak irrelevánssá.<sup>111</sup> "Relatív ugyan tudományunk, de az abszolút körvonalai átlátszanak rajta"<sup>112</sup> — írja; véleménye

<sup>110</sup>Mikola, i. m. 43. o.

<sup>111</sup>"A fejlődés folyamatában Ptolemeus rendszere épp oly becses, mint Kopernikusé. Ez létre sem jöhetett volna amaz nélkül" — írja Mikola (i. m. 25. o.), majd másutt azt fejtegeti, hogy minden tudományos elmélet "a tények hosszú sorozatából absztrahálódott, tehát lehetetlen, hogy az igazság-nak bizonyos oldalát vagy részét ne tartalmazzá" (151. o.)

<sup>112</sup>I. m. 32. o. — Az "abszolútra", az "igazságra" (lásd előző jegyzet) vonatkozó megjegyzések nehezen egyeztethetők össze az érzetéről szóló machi tanítás — Mikola által is vallott — mozzanataival. Noha a "logikusoktól", akik úgy gondolják, hogy "a lelkükben élő tartalom a természetben is él" (33. o.), Mikola elhatárolja magát — ez utálás lehet Pauler Ákos platonizáló fölfogására is —, mégsem zárható ki, hogy Palágyi Menyhért árnyalt nézetei hatást gyakoroltak rá. (Mikola a könyvben csak a tér-idő fogalmak kapcsán idézi Palágyit.) Palágyi szerint a megismerés időtlen "pillanatai" a benyomások folytonos fátyolán át föl villannak és örök érvényű ítéletekben rögzülnek; "valamely állítás igazsága nem lehet határidőhöz kötve, hanem ami igaz, annak mindenkor igaznak kell maradnia /.../ Minden igaz mondat, bárha múlt benyomásokra vonatkozik is, az örökkévalóság szempontjából (sub specie aeterni) van megfogalmazva /.../ Múlt benyomásainkban az örökkévaló lényeg jelentkezik számunkra." (Palágyi, i. m. 86–88. o.) Ennek fényében megalapozatlannak tűnik Szabó Miklós ama véleménye, mely szerint "a pozitívizmust és az ódivatú természettudományos determinizmust meghaladni kívánó törekvések áramában Palágyi a szélsőséges relativizmus követője lett /.../" (Lásd Magyarország története 1890–1918, Bp. 1978, 905. o.)

szerint a fizika kontinuuusan halad az egyre teljesebb megismerés felé, a kumulatív pozitívista tudományfejlődési elvnek megfelelően.

Mikola Sándornak a fizikáról alkotott fölfogása, mint látható, jól reprezentálja a tudomány "befogadónak" nehézségeit, akik a különböző fizikai elméletekkel szembesülve — legfőljebb csak implicit és töredékes tudományfilozófiai iskolázottság birtokában — nehezen tudnak eligazodni az adott kor elismert teóriáinak sűrűjében. Mint kiváló pedagógus, ráébredt arra, hogy az orientálódás csak tudatos, reflektált viszony alapján lehetséges. Megkísérelt egy ilyen, problémafölvetései révén igen értékes megalapozást összefoglalni, melynek közvetlen előképe Mach történeti munkája lehetett.<sup>113</sup> Szemléletére a legnagyobb befolyást — noha ismerte a kortárs fizikusok (Planck, Poincaré stb.) tudományfilozófiai nézeteit — a hazai egyetemi, akadémiai körökben ekkor még uralkodó klasszikus mechanista, valamint az ettől viszont jelentősen eltérő machi fölfogás gyakorolta. E kettősség eredményezi, hogy az elméletek és a tapasztalatok egymással való megfeleltetésének Mach által exponált problémáját a newtoni mechanika idealizálásával rövidre zárja, anélkül hogy véleményét meggyőzően alátámasztaná.

Machnak az érzetekről szóló tanítása — melynek "szubjektivista" értelmezésétől Mikola elhatárolja magát — bizonyára döntő befolyást gyakorolt arra a törekvésre, hogy a fizika alapfogalmait "történeti" elemzés segítségével érzéki tartalmakhoz kösse. Figyelemre méltó útmutatásai az elméletek rendszerszerű megközelítésének szükségességéről, a kulturális közegben el-sajátított elméleti keretek tapasztalást befolyásoló szerepéről saját történeti elemzéseiben nem érvényesülnek, a machi érzetekből való kiindulás ezt lehetetlenné teszi. A newtoni mechanika iránti elfogultság a fizika történetét mint ezen elmélet kibontakozását, kiteljesedését, mind tökéletesebbé válását láttatja Mikolával, s bizalmatlanná teszi az újabb elméletekkel szemben, hiszen ezek a newtoni rendszerbe már nem illeszthetők be. Azonban a tudomány történetének tanulmányozásából Mikola levonta azt a következtetést is, hogy "az igazi forradalom-szerű új gondolatok nehezen tudtak az általános tudományos világnézetbe behatolni",<sup>114</sup> mert nehéz átlátni a sémák, a

<sup>113</sup>A fizikatörténet-írásnak hazai előzményei is vannak — Heller Ágost, Czöglér Alajos munkái —, Mikolá azonban, módszerét tekintve, Machhoz áll közelebb. Szabó Gábor az Urániában megjelent könyvbírálatában mint a történet tanításának kiváló kézikönyvét méltatja a munkát, amely bebizonyítja a középiskolai fizikatörténet-tanítás szükségességét (Uránia 1912, 92. o.). A hazai fizikatörténetek sorában a következő — Baumgartner Alajos 1913-as munkája — már az új fizika elméleteit is pozitív értékhangsúllyal ismerteti.

megszokott gondolati csapdák korlátain. Ez a megfontolásokra készítő közéletiség magyarázza, hogy Mikola néhány évvel később már az új fizika értő hívévé vált.

A nyitottságra, antidogmatizmusra való törekvés, mely Machot is jellemezte, Mikolát így annak fölismeréséhez is elvezette, hogy a fölfedezés, a kutatás módszerei nem kanonizálhatók; a kutatás tárgyától, közegétől, a kutató személyétől is függően mindig újabb és újabb eljárások vezetnek eredményre.<sup>115</sup> Mikola nézetei bizonyos vonatkozásban még a rendszeralkotó pozitivizmussal is mutatnak rokonságot (pl. a tudományfejlődés kumulatív fölfogásában),<sup>116</sup> de azok extremitásai mint a természettudományok univerzális, jósló, modellértékű, "megváltó" szereppel való fölruházása, Mikolától távol álltak. Úgy vélte, hogy a tudomány céljára vonatkozó — a természettudomány kereteiben megválaszolhatatlan — kérdésre általános érvényű felelet nem adható<sup>117</sup> — a szerző e vonatkozásban Poincaréval tart,<sup>118</sup> mondván: a tudomány öncél, vezérmotívuma az igazság kutatása.

---

<sup>114</sup>Mikola, i. m. 385. o. A szerző úgy véli, hogy a tudomány megismerése történetének megismerését is föltételezi, s a történet, összehasonlítási lehetőségeket adva, toleranciát sugall. (Még arról sem feledkezik meg, hogy hangsúlyozza: a történetírás maga is koncepciózus.)

<sup>115</sup>"Az igazi tudósok mindig poeta lelkek — írja Mikola —, kikben van 'látóképesség'. Látóképessége oly dolgoknak, melyet a közönséges szem meg nem lát. Ez a látóképesség erős meggyőződésekkel és naivságokkal van párosulva. Nem az a költő, aki mértékre szabja sorait. Van magasabb költészet is, melynek meghatározása nehéz /.../ Ha ilyenforma költészetet keresünk, akkor az igazi tudós munkájában több költészetet találunk, mint akárhány költőében, viszont az igazi költő műveiben több igazság van, mint akárhány tudósában." (Mikola Sándor: A történeti Kepler, vonatkozással Az ember tragédiájára, Bp. 1908, 14. o.) Mikolának a 97. jegyzetben idézett művében Az ember tragédiája közismert sorai is fölbukkannak a tizedik színből: "De a szabályt, a mintát hagyd pihenni /.../" Az igazolás módszereire a szerző nem tér ki.

<sup>116</sup>A 101. jegyzetben utaltam Mikola és Haeckel monizmusának bizonyos hasonlóságára. A keresztény dogmatizmus és miszticizmus tudományt fenyegető veszélyeit, mint a monista szabadgondolkodók, Mikola is hangsúlyozza (i. m. 265., 160. o.). A "holt matematikai formula" pejoratív értékelésével Haeckelnél is találkozunk (Világproblémák, i. k. 223. o.). A matematizálásnak ilyen értékelése fordul elő még A. Reynak a Materializmus és empiriokritizmus Lenin által is idézett fejtegetéseiben. A probléma nemcsak a tudományfilozófiával foglalkozókat ragadta meg, erre példa lehet Babitsnak a következő — Goethe-elemzésében szereplő — meditatívója: "Vajon lehet a természetet matematika nélkül megérteni? Vagy csak matematika nélkül lehet megérteni? Goethe érzéki szellem volt. Mai fizikusaink elvont világában nagyon idegenül éreznék magát! De hát ki tudja, valódibb-e ez az elvont világ az érzékinél?" (Babits Mihály: Az európai irodalom története 1760—1925, Bp. é. n., 98—99. o.)

### III. A MAGYAR SZÁZADELŐ TERMÉSZETTUDOMÁNYOKHOZ KÖTŐDŐ POZITIVIZMUSÁNAK HANYATLÁSA

A filozófiai elméleteket a századforduló, illetve századelő idején világszerte áthatották a természettudományos teóriák, mindenekelőtt a darwini elmélet és a termodinamika energiamegmaradási- és entrópia-tétele. Ezek a természettudományos gondolatrendszerek — amelyeknek megalapozásában természetesen a filozófiának is volt szerepe — nemcsak az ismeretelmélettel foglalkozók, nem is csak a pozitivisták köreiben éreztették hatásukat.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup>"A természettudomány megvan; azt kérdezhetjük, hogyan keletkezett és hogyan nőtt azzá, ami, talán azt is megmondhatjuk, minő cél lebegett azok előtt, akik a tudományt művelték" — írja Mikola. A tudomány célját azonban éppoly kevésbé lehet általános érvennyel megfogalmazni, mint ahogyan a fákra, vagy a folyókra vonatkozó ilyen kérdés sem megválaszolható (lásd a 97. jegyzetben i. m. 5. o.). E gondolatokat érdemes összevetni Max Weber hasonló fejtegetéseivel (lásd "A tudomány mint hivatás", Állam, politika, tudomány, Bp. 1970, 142 skk. o.).

<sup>118</sup>A századelő magyar szellemi életére Henri Poincaré gondolatai a tudományelmélettel foglalkozók körén messze túlmutatóan gyakoroltak hatást. Fordításban megjelent a Tudomány és föltevés (Bp. 1908) c. műve, 1905-ben őt tüntették ki az MTA Bolyai-díjával, 1910-ben pedig az ugyanezen díjat odaítélő bizottságban való közreműködésre kérték föl, s a fölkerésnek eleget téve nyomtatásban is megjelent beszédet mondott a díjazott Hilbert munkásságáról. Fejér Lipót, Medveczky Frigyes, Pauler Ákos, Zemplén Győző és mások mellett Babits is megemlékezett róla. Mikola három tanulmányban elemzi munkáit: "A tudomány és a hipotézis" (Math. és Phys. Lapok XII.); "A modern természetfilosofia képviselői" (Uránia 1908); "Henri Poincaré" (Uránia 1912). Mikola — mint Pauler Ákos is ("H. Poincaré: La science et l'hypothèse", Athenaeum 1905) egyetértőleg idézi föl Poincaré azon nézetét, hogy az elméletek szerepe a dolgok vonatkozásainak föltárása, s az elméletek érténye relatív, ám a — Pauler által az új fölismerések megalapozó elveként üdvözölt — konvencionálizmussal nem ért egyet. Ha a jelenségcsoportok hipotézisek keretébe ágyazódnak, s ugyanazon jelenségcsoportok több elmélettel írhatók le, melyek között az emberi értelem választ, akkor Mikola szerint megválaszolatlanul marad az a kérdés, hogy honnan származnak a hipotézisek. A "lélek döntései", a konvenciók, erre a kérdésre — Mikola szerint — nem adnak magyarázatot. A "lélek" és a "konvenció" természete Poincarénál homályban marad, véli Mikola. A hipotézis nem származtatható a tapasztalatból, ha a tapasztalat csak a hipotézisek által megalapozottan értelmezhető. A történeti és a kollektív elem hiányzik Poincaré fejtegetéseiből — írja Mikola, másodikként említett elemzésében. A bírálat is mutatja, hogy Mikolát saját álláspontja kialakításában inspirálhatták Poincaré gondolatai.

<sup>119</sup>Gondolhatunk itt pl. a Magyarországon különösen népszerű Bergson filozófiájára, akinek egyik hazai híve, Dienes Valéria azt emeli ki, hogy Bergson csupán "behatórolja" a tudomány szerepét, s legkevésbé sem tudományellenes ("Az intuíció a mai metafizikában", in: Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát 60. születése napjára, i. k.). A modernista Prohászka Ottokár, akinek nézeteire ugyancsak hatást gyakorolha-



A magyar filozófiában, mint láttuk, a század első évtizedének végéig az egyik leghangsúlyosabb irányzat a pozitívizmus volt. Ennek magyarázata egyrészt abban az — általánosan a pozitívizmussal összefüggésbe hozható — társadalmi elvárásban rejlik, hogy a tények vizsgálata alapján alkotott elméleteivel oly sok gyakorlati hasznot hajtott természettudomány világnézeti eszköz lehet a feudális konzervativizmussal szemben, s hozzásegíthet a polgári társadalom ellentmondásainak, visszásságainak módszeres, tudományos leküzdéséhez. Másrészt a pozitívizmus térhódítása a századelő magyar társadalmának specifikus sajátosságaiban gyökerezik, a társadalmi átrétegződés, a termelés és technika fejlődése okozta életkörülmény-változásokban, a nemzeti-nemzeti-ségi politikai viszonyokban, a háborús veszélyből fakadó értékbizonytalanságban, perspektívakeresésben. A pozitívizmus egyik meghonosodott típusa ugyanis is egységes természettudományos világnézetet, s a jövő tudományos kalkulálhatóságát ígéri, másik típusa a világnak olyan szemléletét, mely a változások közepette is lehetővé teszi a — relatív érvényű — tudományos elméletek megalapozását, végső soron tehát, ha korlátozottan is, de biztonságot, perspektívát adhat.

A század eleji magyar pozitívizmus — az időben egymásratorlódo mindkét áramlat — mozgósító erővel hatott a szellemi életben; a relativizáló szemlélet és a tudományosság mint új érték hirdetése inspiratív, kutatásokra ösztönző és toleranciára indító késztetéseket adott. A spenceriánus kezdetek nélkül nem alakulhatott volna ki a Huszadik Század körének oly termékeny

---

tott Bergson filozófiája, szintén csak az "intellektualizmus túlhajtásai" ellen érvelt, nem tagadva a természettudományok fontos szerepét (lásd a 17. jegyzetben i. m. 59—60. oldalán). Babits pedig, akiről köztudott, hogy Bergsont milyen nagyra becsülte, így írt róla: "műve visszahatás a német mechanikus világnézet ellen, mely drótbá akarta kötni a világot, s gyávává tette a gondolkodást. Ezt a világnézetet (minden kriticismust, asszociacionizmust, élettani mechanizmust beleérték) Bergson a saját fegyvereivel, kísérleti lélektannal, darwinizmussal támadja meg, s ha meg nem ölheti a vasóriást, mégis lelöki a trónról, megszüntetvén hosszú egyeduralmát." ("Bergson filozófiája" Nyugat 1910/II. köt.) Érdemes megjegyeznünk, hogy a kilencvenes évektől kezdődően hazánkban, elsősorban a progresszió köreiben igen népszerű — a természettudományok értékét igencsak kétségesnek tartó — Nietzsche filozófiáját a liberális demokrata Wildner Ödön összhangba próbálta hozni a Huszadik Század körében akkor még uralkodó evolucionista-pozitivistá, a természettudományos módszeret piederasztáira emelő szemlélettel. Nietzsche szerint — írja Wildner — a tudománynak is arra a kérdésre kell feleletet adnia, hogy milyennek kell mutatkoznia a világnak ahhoz, hogy a benne való élésre érdemes legyen, s ebből az aspektusból a darwinizmust "igaznak, de halálosnak" ítéli. Mindezekkel pedig Wildner összeférhetőnek tartja, hogy Nietzsche "titkolt tisztelettel" viseltetik a természettudományok iránt. (Lásd Wildner Ödön: "Az ifjú Nietzsche filozófiája", Huszadik Század 1906/I. köt. 465. o.)

és tanulságos, a korabeli hazai állapotokat fölterképező mozgalma sem; a pozitivista inspirációk tudatossá és szervezetté tették a természettudományos képzettség szintjének emelésére, a tudományos kutatás fejlesztésére való törekvéseket. A magyar századelő pozitivista fogantatású gondolataiban az agnoszticizmus nem kap hangsúlyt, még a machi impresszionizmus is mint "új világszemlélet", azaz a valósághoz való progresszív viszonyt lehetővé tevő, a rendszerjellegű pozitívizmus bizonyos jegyeit is magán viselő fölfogás nyer értelmezést. A relativizálás elsősorban történeti szemléletre és a dogmatizmustól való elhatárolódás szándékára, a nyílt és toleráns vitaléggör kialakítására, és nem értékvesztésre vagy értékközömbösségre indított.

Ha tömör — s ezért egyszerűsítő — képet igyekszünk adni a természettudományokhoz kötődő pozitívizmus hatásáról a magyar századelőn, akkor kiemelhetjük, hogy a progresszív gondolkodók egy új társadalom perspektíváinak megalapozását törekedtek megtalálni pozitívista elméleteikkel; a közgondolkodásban — nem csekély mértékben éppen a progresszió ismeretterjesztése útján — meghonosodott pozitívista nézetek valláspótló szerepet játszottak. A legtartósabb befolyást a pozitívista elméletek a hivatásszerűen a természettudományokkal foglalkozók tudományelméleti nézeteire gyakorolták, mindenekelőtt a tudományok számára fontos és a korszakban különösen aktuális problémák fölvetésével, sajátos megközelítésével. A pozitívizmus — vélhetőleg — a mindennapjaiban, a társadalmi tevékenységében, a tudományos kutatásában perspektívát kereső, megalapozni szándékozó ember számára a magyar századelőn — legalább átmenetileg — orientációs bázisnak tűnhetett.

A válságjelenségek sokasodása, a háborús veszély fokozódása azonban föl-erősítette a pozitívizmus belső ellentmondásaira, s a "diadalmas tudomány" elméleteinek praktikus kudarcaira figyelmeztető kritikákat, s így egyre inkább rombolta a pozitívizmus hitelét. Az események kalkulálhatóságát, az emberi élet mind tökéletesebbé tételét a tudományok haladásának függvényeként hirdető, spenceri, ostwaldi, haeckeli indíttatású elméletek "jóslatait" a valóság egyre kevésbé látszott igazolni. Ezért kaphattak növekvő hangsúlyt azok a nézetek, melyek szerint a tudásból még nem következik a tett, a "cselekvő alkalmazkodásra" készítő természettudományos programok nem mozgósítanak a valóság átalakítására, a tudomány a sorskérdésekben tehetetlennek bizonyul. Körvonalazódik a fölismerés: a természettudományos valóságközelítési módszer — bárhogyan fogják is föl a valóságot és a módszert az egyes pozitivisták — végső soron mindig nagymértékben elvonatkoztatni kényszerül az összefüggések bonyolult hálójától, hogy a vizsgálat tárgyául vett kapcsolatokat megállapíthassa. Ez a módszer a kísérleti szituációk létrehozásában

objektíválható, és az elméleti természettudományos eredmények gyakorlati alkalmazásában is eléggé jól követhető, hiszen a "mesterséges" technikai elrendezések is viszonylag elkülöníthetők (bár — mint ezt a ma már közhelyszámba menő példák: a környezetszennyezés, a technikai civilizáció neurotizáló hatása stb. igazolhatják — az elkülönítés soha nem tökéletes). Ha az ilyen, tehát mindig egyoldalú közelítés nyomán nyert elméletet a valóság összefüggéseinek egyetemesen érvényes elvéül alkalmazzák, az eredmény nem igazolhatja a predikciókat. A természettudományos ésszerűség az egész valóság megragadásának nem lehet hatékony módja, mert a totalitás elvét nem alkalmazza. A metodológiai — machi fogantatású — pozitivizmus szintén a reális összefüggések figyelmen kívül hagyása miatt kerül zsákutcába, mert — noha csak a tudomány megalapozására, nem pedig a valóság értelmezésére törekszik — a természettudományos megismerést magának a tudománynak az eszközeivel törekszik megalapozni, s ezért ugyancsak egyoldalúvá válik. A "fundamentum" problémáját (a környezethez való optimális alkalmazkodás készítésére működő "gondolkodási ökonómia" elvével) nem oldja meg, csak transzformálja, egy másik síkra tolja át, a valóság pedig végül is mintegy elillan, föloldódik a tudomány tényeiben.

A XX. század első évtizedének végén — ahogyan Pauler Ákos a IV. Nemzetközi Filozófiai Kongresszus alapján megfogalmazta — "a pozitivizmus csillaga letűnőben van", a filozófiában a metafizika lehetőségébe vetett hit megújulása mutatkozik.<sup>120</sup> Medveczky Frigyes a Magyar Filozófiai Társaságban szintén fölshólyít "az idők változásának" figyelembevételére, a hagyományos filozófiai diszciplínák művelésére.<sup>121</sup> A pozitivizmussal párhuzamosan létező, ám általa jobbára háttérbe szorított rivális irányzatok erőre kapnak, a "tudományosan megalapozott" utópiák helyébe más típusú — hagyományos és újabb — perspektívakereső elméletek lépnek, az emberi problémákra a választ már nemcsak a tudományban, hanem a vallásban, a művészetben, s nem utolsósorban a filozófiában is keresve.<sup>122</sup> A jellemzett pozitivisták áramlatok — a

<sup>120</sup>Lásd erről Pauler Ákos: "A IV. Nemzetközi Philosophiai Congressus-ról" (MFTK 1912).

<sup>121</sup>Medveczky Frigyes: "Néhány reflexió a filozófiáról és a filozófiai társaságok életéről", MFTK 1911, 90. o.

<sup>122</sup>A katolikus Kozári Gyula, aki a század elejétől kezdve vitatta a pozitivizmus jogosultságát, 1910-ben megjelent tanulmánykötetében így írt: "ha a tudományban való hit helyettesítette a vallásos hitet, azért volt, mert az emberek tőle remélték a boldogságot"; ám "a tudományos módszer /.../ csak a tudomány fejlődését szolgálja". (Kozári Gyula: Emberi okmányok, Bp. 1910,

közgondolkodásban hosszú életű törmelékeket hagyva hátra — jobbára visszaszorulnak a szaktudósok által művelt tudományelmélet körébe.

## SUMMARY

Katalin Demeter: Natural Science and Positivism in Hungarian Culture at the Beginning of the Century

The end of the XIXth and the beginning of the XXth century is in Hungary a period of rapid and visible changes, both economic and social, inherent of specific contradictions. The development was seen by contemporaries to be connected to the results of natural sciences, in their turn also undergoing a revolutionary period.

Scientific theories were often appreciated at the time as offering some kind of a *Weltanschauung*. The lack of scientific training had the effect of making the scientific conception of the world a mere faith. Contemporary assessments discovered strict connections between scientific theories and their economic applications. This accounts for the attempts to transplant the (rather obscurely outlined) data-gathering, theory-making and predicting aspects of scientific methods into social sciences. These attempts explain the great influence which theoreticians of the "triumphant science", such as H. Spencer, W. Ostwald, and E. Haeckel, temporarily enjoyed in Hungarian cultural life at the beginning

of the century, reinforcing a kind of religious belief in the role of sciences.

New developments in physics raised questions pertaining to philosophy of science, with respect to the foundation of theories through experience, their grade of certainty, etc. These problems were discussed in several important works of Ernst Mach, whose theories arouse great interest at the time all the world over. His influence upon some currents of Hungarian cultural life was considerable. His Hungarian followers attempted to construct from his views a new positivistic world-view, capable of founding the role of science as a universal methodological model. The importance of the themes discussed by Mach became manifest by inspiring several scientists — such as Sándor Mikola, teacher of a generations of students later to become world-famous scientists — to undertake investigations in the history and theory of science.

From the 1910s on positivism gradually lost its influence upon Hungarian cultural life.

---

460. o. Kozári szerint "a misztikus, érzéki, irodalmi, esztétikai irányzatok, az újkereszténység, új-buddhizmus, Wagner-idealizmus, okkultizmus, szépség-, jámborság-, szenvedés-, erkölcs-egyesületek, szintézisek, tolsztojizmus: a szegény emberi lélek vágyai, örök szükségletei", amelyeket a természettudományos módszerű pozitívizmus nem tudott kielégíteni (i. m. 458. o.). E "szép ábrándok" a pozitívizmus reakciójaként honosodtak meg, ám Kozári szerint a lélek számára megnyugvást csak a keresztény egyház nyújt.

## A FIATAL LUKÁCS ÉS BARTÓK

Subert Mária

"A világnézet kora" — így jellemzi Kiss Endre<sup>1</sup> azt a korszakot, amelyben Ady, Bartók és Lukács elindult, Babits szavaira utalva: "Bizonyos, hogy a politika helyét a világnézet kezdte elfoglalni."<sup>2</sup> Vagyis: a Monarchia Magyarországon, a kiegyezés után, a politikai megoldás keresése háttérbe szorult, a praktikus cselekvés pedig — társadalmi szinten — lehetetlenné vált. Amikor az 1906 körüli szellemi élet forradalmáról, "élethalálharcáról"<sup>3</sup> beszélünk, tisztában kell legyünk annak sajátos, "csak lelkiállapot" jellegével. Ez a forradalom, mint Lukács írja, "csak lelkiállapot, csak vágyódás, és annyira és oly kizárólag az, hogy nemcsak nem felel meg neki a valóságban semmi, de még mint képzelődésben sincsen benne semmi igazán megfogható, semmi egy — bár utópisztikus — realitásba belekapcsolódó. Ennek a forradalomtól megfosztott forradalmiságnak világából valók Ady Endre magyar versei."<sup>4</sup> Vitathatatlanul Ady ennek a korszaknak a legjelentősebb egyénisége — az 1906-os korszakhatárt is az ő "Új versek"-je jelzi. Lukács épp Ady verseinek hatására ébred rá a "magyar problémára", s később is az őt ért legnagyobb hatásnak nevezi az Ady-hatást. És Adyt Bartók is a maga szószólójaként tiszteli.

Mindhárman átéli a "valamitől-való-megfosztottság" érzését. Gyakorlatilag a nagy kompromisszum<sup>5</sup> uralta a társadalmi és a kulturális életet egya-

<sup>1</sup>Vö. Kiss Endre: A világnézet kora. Akadémiai, Budapest 1982.

<sup>2</sup>Idézi Kiss Endre, i. m. 9. o. — Vö. Babits Mihály: "Halálfiái", Szépirodalmi /1984/, 436. o.

<sup>3</sup>Vö. Nyíri J. Kristóf: A Monarchia szellemi életéről, Gondolat, Budapest 1980, 31. o.

<sup>4</sup>Lukács György: Ady Endréről, Magvető /Budapest 1977/, 6. o.

<sup>5</sup>Uo. 28—29., 36. o.

ránt, s akik ezzel a kompromisszummal sem voltak megelégedve, azok, mondhatnánk, voltaképp nem álltak "specifikus magyar talajon".<sup>6</sup> Lukács a Bartók-jelenséget így értékeli: "Muzsikája proklamáció volt a dzsentri cigányzene ellen, antidzsentri magyarság volt, nem pedig antiromán és antiszlovák magyarság."<sup>7</sup> És Lukács filozófiai indulását is ez az antidzsentri lázadás határozza meg, főleg akkor, amikor — jellemző módon — a praxis problémáját vizsgálja, az etikának-esztétikának a praxissal való (problematikus) kapcsolatát.

A "magyar haza javát szolgálás", mely Adyt és Bartóknak a nacionalista illúziók korszakában még életföladatot jelentett, tehetetlenségbe merült. "Fehér Dezső /.../ az 1900 és 1903 közötti Adyt elsősorban nem alanyi költőnek, hanem gondolkodónak, elmélyült tanulónak festi, akit szinte úgy kell rábeszélni, hogy írjon verset."<sup>8</sup> Világnézet-keresésével függ össze költői némasága, viszont világnézeti orientációjának letisztulásával még nem alakul ki rögtön az új nyelve, hanem csak néhány évvel később. Bartók 1900-tól szintén nem komponál: életrajzi följegyzései egyaránt utalnak világnézeti válságra és művészeti útkeresésre.

Adyt Nietzsche Zarathustrájának élménye emeli ki a hallgatásból, Bartókot Strauss Zarathustrája — áttételesen tehát ő is Nietzsche hatása alá kerül. Nietzsche azonban egy valójában már meglévő aktuális társadalmi-emberi szükségletet elégít ki. "A hatás /.../ mindig csupán lehetőség, amelyet az adott közeg vált saját szükségletei szerint valóra."<sup>9</sup> Nietzsche Übermenschét így ragadja meg Ady: "Le kell cibálnia magáról mindazt a hazug köntöst, amit a család, iskola, vallás és társadalom reá adott. Meg kell találnia önmagát, s meg kell találnia a világot. Nem úgy, hogy itt fényes, amott meg csupa árny. Meg kell találnia, hogy a világ egyszínű, tőle egészen különálló, /.../ ezt a két világot harmóniába hozni, s mindkettővel leszámolni: ez az igazi kiválóság, amit úgy hívnak, hogy egyetemes gondolkodás."<sup>10</sup> Bartók és Lukács Nietzsche-élményét is az egzisztenciális önmagára találás, a külső és a belső világ ütközésének föloldás-vágya határozza meg, s ez mindkettőjüknél egy etikai kiútkeresést jelent.

<sup>6</sup>Uo. 71. o.

<sup>7</sup>Uo. 72. o.

<sup>8</sup>Idézi Kiss Endre, i. m. 142. o. — Vö. még Nagyvárad Napló, 1903. október 3.

<sup>9</sup>Kiss Endre, i. m. 26. o.

<sup>10</sup>Uo. 144. o.

Az "új világnézetet hozó óriás" Adynál a kereszténységet váltja föl.<sup>11</sup> És Bartók is a kereszténységtől érkezik Nietzschehez, egy katolikus keresztény múltat tud maga mögött. Gimnazista, mikor föllázad a dogmák ellen, s természettudományos érdeklődése majd az istenhitet is kiszorítja — ahogyan erről Geyer Stefihez írt, 1907-es leveléből tudomást szerezhethünk. Lukács, a kvázi-ateista gimnáziumi évek után, ellenkező mozgási irányban van: 1907-ben kifejezetten megkeresztelkedik (evangélikus hitre).<sup>12</sup> Ellenkező mozgási irányuk ellenére is összevethető Bartók és Lukács világnézeti útkeresése.

Azt mondhatjuk, hogy Bartók megőrizte azt a lelki alapállást, melyet a kereszténységben fölvelt; a keresztény hit "egész lelket betöltő volta" (Lukács György kifejezése) mérce maradt a számára. Ettől a hittől, az ideálitástól, előbb a tételes vallást, a dogmát vonja meg, majd az istenhitet, de maga ez az ideálitás mint egy magas igényű "ideális cél" elvárásának állandó, szilárd formája megmarad.

"Kell, hogy minden ember, midőn férfiúvá fejlődött, megállapítsa, minő ideális cél érdekében akar küzdeni, hogy eszerint alakítsa egész munkálkodásának, minden cselekedetének mineműségét" — írja Bartók még 1904-ben édesanyjának.<sup>13</sup> "A tartalom, a meghatározott életcél szinte másodlagos az eszmei irányulás formális keretében" — állapítja meg Bartók-könyvében Pethő Bertalan.<sup>14</sup> Ebbe a formális keretbe helyeződnek bele azok a tartalmak, melyek — egy időre — az ideális cél szerepét betölthetik. Tudjuk, hogy, az elhagyott katolikus hit után, több ilyen életcél váltotta egymást Bartóknál, melyek azonban nem tudtak egész életet betöltő céllá válni nála. (Hazafiúi elkötelezettség, majd a nietzschei indifferens élet.) "A külső és a belső világot harmóniába hozni, s mindkettővel leszámolni!" — mondja Nietzsche. A külső világgal azonban nem lehet leszámolni, hisz a problémák, társadalmi és művészi szinten a magyar valóságban, mondhatni állandóan jelen vannak, a külső világgal az ember így számolni kényszerül. Nietzsche látóköre tehát szűknek bizonyul. (Ez, a külső világgal számolni-kényszerülés jellemzi ugyanúgy Lukács György első filozófiai írásait: az életfilozófiák, illetve alkalmazási

<sup>11</sup>Uo. 158—159. o.

<sup>12</sup>Lukács György: Curriculum vitae (vál., szerk., az utószót és a jegyzeteket írta Ambrus János), Magvető /Budapest 1982/, 493. o., 74. o. 1. jegyzet. — Vö. még Lukács György: Ifjúkori művek, Magvető /Budapest 1977/, 703. o.

<sup>13</sup>Bartók Béla (levelek, fényképek, kéziratok, kották), Demény 1948, 43. o.

<sup>14</sup>Pethő Bertalan: Bartók rejtekútja, Gondolat, Budapest 1984, 10. o.

lehetőségük a valóságos életre.) A Nietzschén túlhaladó Bartók tudatformáját Pethő az "eszmenélküli eszmeiség" kifejezéssel illeti (utalva Kant "cél-nélküli célszerűség" és "törvény-nélküli törvényszerűség" kifejezéseire.)<sup>15</sup> S valóban, tetten érhető új eszme nem jelentkezik ebben az életszakaszban. De — törekvésszerűen — jelentkezik egy szigorú, aszketikus-életviteli etika, az etika abban az értelemben, ahogyan Lukács A lélek és a formák c. kötetben kifejti: "az ethika uralma az életben a rend uralma a hangulatok, az állandóságé a pillanatnyiságok, a nyugodt munkáé a szenzációkból táplálkozó genialitás felett /.../, az odaadás győzelme az egocentrikus magányosság felett."<sup>16</sup> "Az ethika rákényszeríti az emberre a közösség érzését, ha mással nem, hát a végzett munka /.../ kézzelfogható és kiszámítható hasznának érzése által."<sup>17</sup> A művészetben ez a "mesteremberi becsületesség összefüggése az élet berendezésének polgárian primitív becsületességű végigvitelével".<sup>18</sup> Hogy mennyire általános volt ez a fajta útkeresési irány, azt jelzi Balázs Bélának Kodályról mondott jellemzése: "Dacos mesterségbüszkeség. Nincs művészet és nincs esztétika. Vannak képcsínálók és muzsikacsínálók stb. Die Freude am Material és an der Materie."<sup>19</sup> Ez az etika vált Bartók életelvévé is. Itt lehet egyik magyarázata annak, hogy Bartók nem értelmezi saját műveit, elméleti rendszerrel nem lép föl.

A már említett "eszme-nélküli eszmeiség" állapotát írja le Margaret Susman is A lélek és a formák kötetéről adott recenziójában. "A modern lélek /.../ kétségbeesett tragédiája, hogy olyan cél felé törekszik, melynek tartalma elveszett számára."<sup>20</sup> A lélek formái és elveszett tartalmai, mondja, a vágyódás a biztonság, a mérték, a dogma után — ez az, ami meghatározza A lélek és a formák esszéinek világát. Lukács számára is a kereszténység jelenti valamilyen formában az etalont, hisz épp ennek mércéjével állapítja meg 1910-ben: "A szocializmusnak úgy látszik nincsen meg az egész lelket betöltő vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben."<sup>21</sup> S az egész keresés mozgatója egy belső hiány, a külső és belső diszkrepanciája: "Az én for-

<sup>15</sup>Uo. 204. o.

<sup>16</sup>Lukács György: A lélek és a formák, Franklin Társulat, 1910, 46. o.

<sup>17</sup>Uo. 47. o.

<sup>18</sup>Uo. 52. o.

<sup>19</sup>Balázs Béla: Napló, Magvető /Budapest 1982/, 394. o.

<sup>20</sup>Nyíri J. Kristóf, i. m. 160. o.

<sup>21</sup>Lukács György: Ifjúkori művek, i. k., 428. o.



máim nem formái az életnek" — mondja Márta beszélgetőpartnere "A lelki szegénységről" c. esszéjében.<sup>22</sup> A szembenállás a kaotikus világgal, az izoláltság alap-érzése — európai jelenség ebben az időben; ámde hogy ebben a modern kaotikus világban mi is legyen hát a művész föladata, ez közel sem egyértelmű.

Adorno szerint hitelesen csak a szubjektum fenyegetettségét, elárvultságát, visszafordíthatatlan pusztulását lehet megjeleníteni. A művész alapállása egy ezoterikus kívülállás, büszkén vállalt izoláció kell legyen. Lukács és Bartók álláspontja egységesen áll ezzel szemben. (Bartók persze nem elméletben fogalmazta meg ezt az ellentétes művészetkonceptiót, hanem munkamódszerében.) "Az Egész a Nem-Igaz" — vallja Adorno. "Csupán az Egész az Igaz" — vallja a hegelei tételt Lukács. A pusztá negáción túllépni, s valamiféle egységre törekedni — bárha többé ezt a disszonancia kikerülésével nem lehet. De "a zavar és akadály és káosz még csak nem is disszonanciák. A disszonancia világos és egyértelmű, ellentéte és kiegészítője a lényeknek: a disszonancia a kísértés. Ez az, amit mindnyájan keresünk, a mi valódi kísértésünket, azt, amely lényegünket rendíti meg, és nem csak periférián okoz rendetlenséget. A megváltás — formává-levésnek is nevezhetném — a nagy paradoxon: a kísértésnek és a megkísértettségnek eggyéválása; eggyéválása a sorsnak és a léleknek."<sup>23</sup>

Az élet formátlan és kaotikus — Lukács mégis valami egységet törekszik megalkotni káosz és forma, lét és törvény szembenállásában. Egység azonban a közönséges élet színvonalán nincs, és nem is lehet. "Egy olyan ember, aki nem emelkedik — erkölcsével, életével — az élet fölé, minden életmegnyilvánulásában osztani fogja a közönségességet, a hétköznapi heterogén töredezettségét."<sup>24</sup> Ha belátjuk az élet egységhiányát, ez éppenséggel föladatot ad: a formálás föladatát. A példaadó élet a lélek megformálása.<sup>25</sup> Ezzel szemben: "Minden nagyhatású álművészetnek /.../ végső célzata abban áll, hogy az olvasót kibékítse közönséges, empirikus létezésével, /.../ hitvány, gyáva és egységtelen belső életével. Azzal az életével, amelyen változtathatna, ha akarna, ha tudna igazán akarni."<sup>26</sup> És: "A művészet lényege a formálás, ellenállások leküzdése, ellenséges erők igába törése, egységet-teremtés minden széthúzóból, egymásnak addig és rajta kívül örökre, mélyen idegenből."<sup>27</sup> Ez az egységre-törekvés tehát nem kibékítés a zavarossággal!

<sup>22</sup>Uo. 545. o.

<sup>23</sup>Uo. 548. o.

<sup>24</sup>Uo. 755. o.

<sup>25</sup>Uo. 434. o.

<sup>26</sup>Uo. 755. o.

<sup>27</sup>Uo. 434. o.

Bartóknál az egység-teremtés eme törekvése többféleképpen is jelentkezik: a főladat egyrészt a modern stílus és a parasztdallamok diatóniája, sőt pentatóniája közti ellentét föloldása,<sup>28</sup> másrészt a keleti és a nyugati kultúra szintézise, a modern lélek differenciáltsága és a természet nyomán való alkotás rendje, amely Bartók számára végül is a megoldást jelenti.

Lukács szerint volt idő, amikor belső és külső, lélek és forma, tartalom és kifejezés nem váltak élesen külön, s amikor a művészet sem különült el az élettől: "életforma volt a munka tökéletessége, és a munkákat csak fokok választották el egymástól". Ez a "volt-idő" ma azonban csak "vágyódás az önmagunk legnagyobb ellentéte után, vágyódás, hogy egy beteg idegrendszer végső energiával önmagán túl való fokozásának görcsös vajúdásaiából a nagy, a szent egyszerűség, a magától értetődő szent tökéletesség szülessék meg".<sup>29</sup>

Bartók számára a népzene, a népdal, a maga tökéletes formáján túl — tehát a forma tisztaságán túl —, az etika tisztaságát is jelenti. Adorno a folklorisztikus zenékről negatívumként említi: mindegyik mű elvont módon hasonlít a többire. Bartóknak éppen ez az egyformaság adja azt a fölismerést, hogy egyforma karakterű és szerkezetű dallamok nagy tömege — ahogy a szűkebb értelemben vett paraszttzenét jellemzi — azt a lelki diszpozíciót képviseli, mely a paraszt-osztálynak, a nép őstermeléssel foglalkozó részének a jellemzője. "A nép őstermeléssel foglalkozó része akár testi, akár lelki szükségleteit hagyományainak megfelelő formákkal elégíti ki, vagy pedig olyan idegen formákkal, melyeket a saját lelki diszpozícióinak megfelelően ösztönszerűen átalakított."<sup>30</sup> Ezek a formák mintegy: a "lélek formái". Ami őket létrehozta: egy egy-irányba ható alakító ösztön. Ami őket megőrizte: e népcsoport rítusai, hagyományai, melyekhez eredetileg archaikus társadalmukra jellemző, világvéjükkel kapcsolatos morális kötelezettségek járultak. Másrészt a paraszt-dalok, éppen csiszolódásuk következtében, a legmagasabb művészi tökéletesség megtestesítői. Primitív, érintetlen frissességű ez a zene, "amit újabban 'tárgyilagosságnak' szeretnek nevezni, /.../ amit én a szentimentalizmus hiányának mondanék".<sup>31</sup> A szentimentalizmus tehát Bartók szerint is hamis, hazug egységet teremt, mint ahogyan Lukácsnál is láttuk, ezzel állítja szembe a salaktól mentes, ősi, ideálisan egyszerű népi

<sup>28</sup> Bartók Béla: A népzeneről, Magvető /Budapest 1981/, 17. o.

<sup>29</sup> Lukács György: A lélek és a formák, i. k., 43—44. o.

<sup>30</sup> Bartók Béla, i. m. 29. o.

<sup>31</sup> Uo. 33. o.

dallamokat, melyek példái annak, miként lehet a "legkisebb formákban, leg-szerényebb eszközökkel valamilyen zenei gondolatot a legtökéletesebben kife-jezni".<sup>32</sup>

Balázs Béla ugyanígy nyúl Lukács szerint a népdalformához költészetében: "Balázs Bélát nyilvánvalóan ez vonzotta a népdalformához" — mondja Lukács —, "annak minden dekoratív 'szépséget', minden ékesítést, minden 'művészi' hatáskeresést kizáró egyszerűsége /.../: a népdal exaktsága, definíciójelle-ge. A népdalban és néhány ránk maradt ősi töredékben /.../ nincs ellentét kép és meghatározás között /.../, a kép /.../ exakt, definíciószerű kifeje-zése annak, hogy milyen az a világ, ahonnan a lélek jött, ahol a lélek igaz lényegével megpihen, mert tragikus ősi otthonába tért. Azért nincs különbség kép és meghatározás között, mert az igazi kép maradékot nem hagyóan pontos leírása egy valóságnak, melyet a hétköznapitól /.../ nem valóság volta, ha-nem színvonala és intenzitása választ el, mert valóbb a valóságnál és eleve-nebb az életnél /.../. A lélek legendájának földjén nem válik el egymástól anyag és forma, tárgy és értelem, ember és világ, ott csak egy valóság van, a lélek igazsága; csak egy művészet van, annak hű leírása; kitalálás, hozzá-hazudás és felékesítés nélkül. A komolyság, a felelősségérzet és az ellenő-rizhetőség világa."<sup>33</sup>

Ezzel elérkeztünk Bartók és Lukács viszonyának következő kapcsolódási pontjához, és ez: hitetlen-hívő panteizmusuk. "A népzene tehát a természet tüneménye. /.../ Ez az alkotás ugyanazzal a szerves szabadsággal fejlődött, mint a természet egyéb élő szervezetei: a virágok, állatok stb."<sup>34</sup> A fiatal Lukácsnál ugyanez a világkép jelenik meg: "Az, ami emberi, az, ami lélek, lényegét tekintve nem különbözik sem a természettől, /.../ sem mindattól, amit az ember maga körül és a maga számára létrehozott. /.../ Minden ugyan-azzal az intenzitással, ugyanazon a színvonalon lelkesül át, azonos lét-szint."<sup>35</sup> S hogyan válik a hiány érzete metafizikává? Lesznai Anna "Éden-kert" c. verseskötete kapcsán születik meg Lukácsnál ez a "teremtésmítosz", mely azonban valójában egy mély belső vallomás, amely csak külső okot, al-kalmat várt, hogy megszülessen. "Átéljük a lélek elszakadását törzsétől, önállóvá alakulásának útját, látjuk, hogyan szakad el a lélek az örök vál-

<sup>32</sup>Uo. 30. o.

<sup>33</sup>Lukács György: Ifjúkori művek, i. k., 647. o.

<sup>34</sup>Bartók Béla, i. m. 14. o.

<sup>35</sup>Lukács György, i. m. 764. o.

tozásai közt örök-ugyanannak megmaradó természettől, és ahogy ebben a pillanatban, az elszakadás ténye által, a lélek tulajdonképpen megszületik /.../, érezzük a válás fájdalmát /.../, a megszüntetésére áhító vágyakozást pedig úgy, mint közvetlenül előttünk álló megváltást. /.../ A lelkeknek a magány álom-távlatú öntudatlanságából ki kellett üzetniök az énné-válás meredeken felfelé törő ébrenlétébe — de ez az út, Krisztus útja, a lelkek útja: vajon ez az út az egyetlen és a végső etika, mely nekünk adatott? Nem bukkanunk-e majd a végén megint egy újabb útra, mely újra a természethez, ama sebek gyógyulásához vezet, melyeket a lélek elszakadása ütött?"<sup>36</sup>

Az állandóság, szilárdság, áttekinthetőség, a rend eszményének elemi szükséglete jelent meg abban a század eleji osztrák etikai-platonizmusban, mely az impresszionista én-vesztéses filozófiával és életérzéssel szemben, a magyarhoz hasonló társadalmi tehetetlenség talaján, mint szellemi ellen-szükséglet jelentkezett. Ennek a filozófiának is jelentős eleme élet és mű egysége a morális tisztaság követelményében. Mit jelent ez a tisztaság? Karl Kraus számára "valamely írás igazságát mindenekelőtt stílusának tisztasága teszi, hiszen a hamisság szükségképpen megnyilvánul a nyelv logikai és grammatikai előírásainak megsértésében. /.../ Az őszinte és tiszta író nem a nyelvvel, hanem a nyelvből, a nyelv inherens logikája által vezetettve alkot."<sup>37</sup> A tisztaság Lukácsnál "a lélek egységessége és homogenitása",<sup>38</sup> és Bartók is a népzene tisztaságát etikai tartalmain túlmenően a lélek "homogenitásában" látja. S a népzene földolgozási problémájával kapcsolatban említi, hogy mivel a népzene saját belső logikája van, "népi dallamokkal bántani tudni, egyike a legnehezebb feladatoknak".<sup>39</sup> Kraus nézetei egyébként hatással voltak Schönbergre is, "aki a zenei tisztaságot — mint a Harmonielehrében (1911) írja — önmagára kényszerített korlátozások által vélte elérni, azzal, hogy szigorúan a zenei nyelv inherens logikájának engedelmességgel komponál".<sup>40</sup> Krausnál hiányzik a rend-teremtés lehetősége, amely Lukácsnál megcsillan ugyan, ám kivitelezhetetlennek mutatkozik. A közönséges élet tudniillik "zavaros és őszintétlen" — mondja Lukács —, "mert semmi igazat sem akar és semmit sem akar igazán. Minden ami tiszta, embertelen".<sup>41</sup>

<sup>36</sup>Uo. 763. o.

<sup>37</sup>Idézi Nyíri J. Kristóf, i. m. 167. o.

<sup>38</sup>Lukács György, i. m. 549. o.

<sup>39</sup>Bartók Béla, i. m. 41. o.

<sup>40</sup>Nyíri J. Kristóf, i. m. 167. o.

<sup>41</sup>Lukács György, i. m. 546. o.

És Bartók a "Cantata Profaná"-ban egészen hasonlóan fogalmazza meg ennek a tisztaságnak szomorú tényét: a kilenc fiú a tisztaságot csak az ember-nélküli természeti világban találja meg.

Hogy az etikai tisztaság elérése valójában lehetetlen, azt jelzi egy a tisztaság-eszményhez kapcsolódó, a korszak világában oly jelentős másik elem is: a hallgatás eszméje. A kortárs Wittgenstein és Kafka egyaránt etikai okokra hivatkozik, amikor a hallgatás tételét megfogalmazza. "Arról, ami az emberi egzisztencia lényegéhez tartozik, tulajdonképpen nem tehetünk értelmes kijelentéseket, és így ha már minden lehetséges kérdést megválaszolunk is, a nem elmondhatónak a területén még mindig alapvető problémákkal kell megküzdenünk."<sup>42</sup> Amiről lehet beszélni: a tények, a külső forma. Amiről nem lehet beszélni: a kimondhatatlan lényeg, mely csak intuíció útján érhető el, hiszen csak átsugárzik a művön. — Hogyan jelentkezik ugyanez Lukácsnál? "Valamely művészi jelenség eredetisége végső fokon sem azon nem múlik, képes-e formai-technikai téren újítást hozni, sem azon, hogy tartalmi felfedezéssel, tematikai újdonsággal megörvendeztet-e, hanem egyedül azon, hogy belső tartalma (Gehalt), ami formájának és tartalmának (Inhalt) szerves egysége, új világot terem-e, s ily módon az, aki kellő s méltóképpen befogadja a művet, érzi-e magában valamiféle belső átalakulás kényszerét."<sup>43</sup> Kodálynak az az 1921-es megnyilatkozása, melyben Bartók zenéjét elemzi, hasonlóképpen veti föl a műben megszólaló lényeg problémáját: "technikai elemzéssel nem közelíthetünk az ilyen rejtett értelmű művekhez, hallgatni kell őket és érezni. Mit ér az a megállapítás, hogy közelebb jutott Bach-hoz, mint valaha? Mire jó Stravinsky és Schönberg hatásáról beszélni, ami, ha van is, csak a külső formát érinti."<sup>44</sup>

"A valótlanságoktól áthatott kor minden értékhangsúlyos nyelvi elem totális jelentésvesztését hozta" — mondja a kort elemezve Nyíri Kristóf.<sup>45</sup> Lukács arról beszél, hogy "az emberek nem tudnak egymás előtt megnyilatkozni, /.../ nem értik és nem érthetik meg egymást /.../. Üres lett a szó, a lényeg kifejezhetetlenné vált, a beszéd helyét a hallgatásnak kell elfoglalni."<sup>46</sup>

1906—1907-ben már dolgozik Lukács A modern dráma fejlődésének történetén, majd 1908—1909-ben átdolgozza a művet, mely végül 1911-ben jelenik meg.

<sup>42</sup>Nyíri J. Kristóf, i. m. 169. o.

<sup>43</sup>Lukács György, i. m. 759. o.

<sup>44</sup>Kodály Zoltán: Visszatekintés, II., 434. o.

<sup>45</sup>Nyíri J. Kristóf, i. m. 182. o.

<sup>46</sup>Uo. 164—165. o.

1910-ben jelenik meg A lélek és a formák c. esszékötet magyar, majd 1911-ben német változata. 1911-ben készül el Balázs Béla is a "Kékszakállú" szövegkönyvével. Idézzünk föl itt csak néhány Lukács-gondolatot, amely megjelenik ebben a műben! "Mit jelenthet egy ember a másoknak?" — teszi föl Lukács a kérdést a Richard Beer-Hofmannról szóló esszében.<sup>47</sup> "Sorsa, átalakítója, kormányzója, újjáteremtője és megsemmisítője lehet az egyik a másoknak, és mégis, hiába minden, soha sem juthat el hozzá igazán. Maga a megértés, a legszebb és a legmélyebb, a leggyengédebb és csak a másikat szerető megértés törik itt össze a sors kerekei alatt. /.../ Benne lehetünk mindenki életében mélyen és igazán, de legbenső sorsával mindenki magára marad, még önmagával szemben is egyedül lesz."<sup>48</sup> — "És a formák legmélyebb értelmé ez: elvezetni egy nagy elhallgatás nagy pillanatához, és olyanná tenni az élet céltalanul tovairamló tarkaságát, mintha ilyen pillanatok kedvéért sietne csak."<sup>49</sup> — "Két ember soha nem lehet eggyé igazán. /.../ A nagy keresés /.../ menthetetlen, halálos egyedüllét."<sup>50</sup> Ebben a gondolati légkörben mozognak Balázs Béla hősei "A kékszakállú herceg várá"-ban... Lukács szerint minden népdalszerűtől való elfordulás, és a régi, nem-dalszerű költők tradíciója (Goethe, Hölderlin) fölvetelének lelki oka az, hogy nincs többé közösségünk egymással, minden dolog csak sok magányos embert érinthet, még ha egyszerre érinti is őket.

A "kimondhatatlan" platonikus fölfogás a háború után racionalizálódik: azt jelenti akkor, hogy a komplexszé vált dolgokra, viszonyokra "nincs nyelvünk". Hauser Arnold úgy fogalmaz, hogy "sokkal komplikáltabb a kifejezési ösztön, vagy a kifejezési intenció, mint a kifejezési lehetőség".<sup>51</sup> Bartók-ról ilyen értelemben mondja Balázs Béla: "a népdal egyszerűsége hogyan lehet kifejezője a modern, differenciált léleknek? Mikor már a direkt megnevezés, fogalmak finomsága nem tudja követni a differenciálódást, mikor már csak atmoszféra fejezi ki, akkor mindig átcsap a stílus a végső egyszerűségig, és a kihagyás technikája lép fel; erre jók a népies motívumok. A népies egyszerűség tudniillik jogosultabb a 'privát' egyszerűségénél. Miért? Atmoszféráját a tradíciója, a régisége adja. Több a hitele, mitikus önsúlya."<sup>52</sup> Bartóknál

<sup>47</sup>Lukács György: A lélek és a formák, i. k., 103. o.

<sup>48</sup>Uo. 111. o.

<sup>49</sup>Uo. 113. o.

<sup>50</sup>Uo. 165. o.

<sup>51</sup>Hauser Arnold: Találkozásaim Lukács Györggyel, Akadémiai, Budapest 1978, 78. o.

<sup>52</sup>Balázs Béla: Napló, II., i. k., 281. o.

ugyanakkor jelen van egy romantikus lázadás a Lukács által ekként megfogalmazott életérzéssel szemben: "minden organikus kötelék el van vágva a kor és a költő között, ezért kénytelen tartalmait önmagából meríteni, mivel itt nincs semmi, aminek kánonja lehetne, kénytelen önmagát kanoniztikussá tenni".<sup>53</sup> "Úgy látszik" — mondja Bartók, épp erre utalva — "a mi korunk azonos igényeket támaszt az egymástól legtávolabb eső területeken",<sup>54</sup> ez az igény pedig: a népzenehez mint támaszhoz, szabályozóhoz való odafordulás.

Az individuum fölszabadítását célul tűző törekvések sajátosan "túlutasztak a célon" — mondja Musil, miközben beszámol a hagyományos emberi közösségek fölbomlásáról és a tradíciók elvesztéséről. Az ember parttalaná vált, de honvágya van, "hogymissze térjünk egy ponthoz, amely a rossz elágazás előtt fekszik".<sup>55</sup> A megoldást nem az ember további parttalaná-tételében, hanem éppen határok és tradíciók teremtésében kell keresni — javasolja Musil. "A szabadság — valódi tradíciók általi kötöttség" — foglalja össze késői filozófiájában Wittgenstein.

De miféle korlátok legyenek ezek a szabályozók?

Külső avagy belső korlátok? Musil utal arra a tényre, hogy "határozott hatalmi formákkal nagyon is összeegyeztethető a szellem és az individualitás kultusza, amint azt a reneszánsz példája mutatja".<sup>56</sup> Vagy tradíciók, ősi bölcsességek korlátozzák belülről az embert? Lukácsnál a parttalanág a formaadással szűnik meg, önmagunk megformálásával, s a magányos hős heroizmusa helyett 1910 után a keresztényi kollektívizmusból látja a megoldás lehetőségét. Bartók visszanyúl egy ősi, leszűrt kánonhoz, alkotásmódjával pedig a természet nyomán való alkotást jelöli meg. Gyűjtései során a patriarchális közösség élményét éli át, ámde ez csak színfolt maradhat a különben közösségnélküli világban. Valamiféle megváltó közösség — ez Bartók számára (miként Ady számára is) a Kárpát-medence népeinek testvérisége lehetett volna.

<sup>53</sup> Lukács György: Ifjúkori művek, i. k., 659. o.

<sup>54</sup> Bartók Béla: Válogatott írásai, Művelt Nép, 1956, 10. o.

<sup>55</sup> Idézi Nyíri J. Kristóf, i. m. 199. o.

<sup>56</sup> Uo. 201. o.

## SUMMARY

### Mária Subert: The Young Lukács and Bartók

One can find a great deal of parallelism when comparing the young Lukács and Bartók when both were trying to find their ideological identities. Their respective searches can be compared — though their relationship to Christianity is different — as the Christian faith is a bench-mark, something that "permeates your whole soul", for both of them. That is why they both applied a very strict ethic in their way of life. "A certain spiritual disposition fosters the development of a certain form"; that is Bartók's realization, congenial to Lukács, after having analyzed the musical forms of old folk-songs. By this realization dissonance is not something that an artist can avoid while trying to create unity in this modern world but rather a supplement to essence. A need for simplicity and clarity arises to spiritually and artistically counterbalance impressionism and expressionism but the possibility of having clarity is always at risk. "Clarity and inhumanity go hand in hand." This precept of

Lukács is the plaintive fundamental idea of "Cantata Profana" as well. Besides clarity the motif of concealment and dumbness became, driven by ethical reasons, the guiding principle of the Austrian ethical platonism of the turn of the century. This school of thought, having a great impact on Hungarian artistic life as well, emphasizes that humans need delimitations to find community. Lukács, too, matches isolation with concealment ("The Blue Beard's Castle" originates in the same sphere of thought). The shorelessness of man is alleviated in Lukács's early works by man's discovery of the proper forms and by his self-realization. But this is not the type of heroism that is unique to lonesome figures; it is rather a step forward to the implementation of Christian collectivism. Bartók reaches back to an ancient, clarified canon and he identifies his creative power with one based on natural means. For him a redeeming community would only be that of a fraternal unity of the peoples of the Carpathian Basin.



## HAUSER ARNOLD BEFEJEZETT ÉLETMŰVE

Éles Csaba

Tudományos közéletünk a hatvanas években kezdett ráeszmélni arra, hogy milyen jelentős értékű "szürkeállomány" került kívül a Tanácsköztársaság bukása után a magyar társadalomtudományi és művészetelméleti gondolkodás áramkörén. Vagyis éppen akkor, amikor az egykori "új generáció, a jövő nemzedéke"<sup>1</sup> több egyénisége európai szaktekintélyé vált, s természetesen éppen akkor, amikor kedvező művelődéspolitikai föltételek teremtődtek ahhoz, hogy a századelő progresszív öröksége végre a magyar kultúra szerves részévé váljon. A számbavétel, a szellemi rátalálás ma még javában tart — csak a művészettörténet és más művészeti tudományok területeiről hozva a példákat, Tolnay Károly és Antal Frigyes néhány fontos munkája már hazaérkezett. A szülőföldre, az ifjúkori álmok szellemi szülőföldjére való ez ideig legteljesebb hazaérkezés azonban a Hauser Arnoldé, akinek névírását remélhetőleg semmiféle történelmi vihar nem fordíthatja már meg. Előbb alapvető történeti kézikönyve és rádióüzenete,<sup>2</sup> majd 1977-ben ő maga, legvégül életművének összkiadása (leszámítva ifjúkori zsengeit és néhány későbbi cikkét) érkezett haza. A négy nagy mű, az első, német nyelvű megjelenés sorrendjében: 1953: A művészet és irodalom társadalomtörténete I—II. (1969 és 1980), 1958: A művészet-történet filozófiája (1978), 1964: A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta (1980) és 1974: A művészet szociológiája (1982). (Az idézetek során jelölésük: MII, MTF, MM és MSZ.) Nyilas Vera és Széll Jenő fordította az elsőt, Tandori Dezső a másodikat,

<sup>1</sup>Vö. F ü l e p lajos: "A jövő nemzedéke" (1917), in: A művészet forradalmától a nagy forradalomig, II. k., Magvető, Bp. 1974, 77—84. o.

<sup>2</sup>Vö. "Művészetszociológia és elkötelezettség. Párbeszéd a nagyvilággal (Rádióbeszélgetés — 1969)", in: Hauser Arnold: Találkozásaim Lukács Györggyel, Akadémiai, Bp. 1978, 7—26. o.

Görög Lívia a két utóbbit; valamennyi Budapesten jelent meg, a Gondolat Kiadó igen esztétikus kiadásában.

Hauser Arnold életének eseményeiről ezúttal nem kell szólnunk. Egyrészt azért nem, mert az életmű és a biográfia változásai között nincs olyasfajta korreláció, mint például Lukács György esetében. Másrészt aligha tudnánk hozzátenni újabb adatokat ahhoz a képhez, amelyet Tímár Árpád rajzolt meg elsőként.<sup>3</sup> Föladatunk itt kizárólag a Hauser Noster összefoglaló számbavétele.

Hauser életműve rendkívül egységes, mondhatni monolit-jellegű; gondolatilag és módszertanilag szorosan egymáshoz kapcsolódó művekből áll. Bár a figyelmes olvasó nem tévesztheti szem elől a föl-fölbukkanó ismétlődéseket és átfedéseket; mégsem ez, hanem a problémák következetes és a pedantériával határos módon alapos, körültekintő tárgyalása dominál. Amit a tudományos munka dialektikájáról mond, az tulajdonképpen önmaga — művekkel igazolt — módszertani krédója is: "A tudományos munka, lényege szerint nem egyéb, mint részismeretek és globális szemlélet kölcsönös korrekciója, úgy, hogy a valóság mind átfogóbb és konkrétabb megismerése során folytonosan anticipáljuk és ismételten megkérdőjelezzük az egész összképét." (MSZ, 428. o.) Szerzőnk mindenekelőtt történésznek vallotta magát (ez önmagában is a marxizmus iránti eredendő vonzalmának titkos stigmája). Gazdag történeti példatár nélkül egyetlen műve sem képzelhető el, s így logikus, hogy irodalmi munkásságának alapvetése A művészet és irodalom társadalomtörténete. Valójában a különböző művészeti ágak művelődéstörténete ez: egy művészeten "kívüli" szempont határozott érvényesítése éppen a művészeti fejlődés megértése érdekében. S ez nemcsak a marxizmussal való dolgozószobai, de bensőséges affinitást jelent, hanem a szellemtörténettel való vitát is. "A művészettörténetet fenyegető legnagyobb veszély, amely a modern művészettörténeti módszer megalapítása (Riegl historizmusa) óta jelentkezik, az, hogy merő forma- és problémátörténetté alakulhat át." (MTF, 134. o.) A leggyakoribb példa — az alapelv vulgarizálásának elhárításaként — a menüett. Az a rokokó táncforma, amely nem érthető meg az ancien régime társadalma és kultúrája nélkül; s amely — ugyanakkor — ebből a társadalmi-kulturális alakzataból mégsem vezethető le automatikusan.

A fundamentális mű tehát a művészeti kultúra társadalomtörténete. Ámde mi a kultúra, hogyan funkcionálnak részelemei, s mi az egész működés fő ered-

<sup>3</sup>Vö. Tímár Árpád: "Hauser Arnold pályakezdése", Ars Hungarica, 1974/1. sz.

ménye? Lakonikus tömörséggel szólva: "A kultúra a társadalom védelmét szolgálja." (MTF, 7. o.) Bővebben: "A kulturális képződmények társadalmi képződmények, a társadalom önfenntartását biztosító tényezők kölcsönös megértésének közegei; és mint ilyenek egymással mindig összevethetők, mindig ugyanabban az értelemben magyarázhatók maradnak." (Uo. 200—201. o.) A kultúra a természeti korlátok visszaszorítása — vallja egységesen, a német klasszikus filozófia nyomán, a marxista művelődéstudomány; a kultúra "a természetes ember megszüntetője is" — fogalmaz, romantikus előzményeket is követve, Hauser. (MSZ, 648. o.) (Ez már a "legprimitívebb, legspontánabb" népművészetre is érvényes.) A kultúra történetisége és társadalmisága ugyanannak a szemléleti beállítódásnak két, egymást erősítő oldala. Hauser éppen azért válik el — például — Riegl historizmusától és Simmel szociologizmusától, mert nála a történetiség szociológiai teljességű, szociológiája pedig történeti dimenziójú. Ez a magyarázata annak, hogy egyetemes művelődéstörténete, e művelődéstörténet módszertani alapelvei és egy konkrét történeti korszak (a manierizmus és utóélete) kidolgozása után, miért mondta azt A művészet szociológiájáról, hogy "ma már ez tekinthető fő művemnek. Minden korábbi munkám voltaképpen egy-egy lépcsőfok volt."<sup>4</sup> Később meg úgy fogalmazott, hogy "a művészettörténelem igazi lehetősége ott van, ahol a szociológiával párosul és találkozik".<sup>5</sup> Az ő életművének építkezésére alkalmazva ezt: a szociológiai nézőpont érvényesítésének szándéka nélkül hozzá sem fogott volna művészettörténetéhez — amelynek hiányában viszont szociológiája is csak az alapelvekre zsugorodna. (Nyilvánvaló, hogy ez az oka az említett ismétlődéseknek és átfedéseknek is.)

A történetiségen túlmenően: Hauser művészetszociológiája általános és interdiszciplináris jellegű. Nem érdekli — mert a föladat leegyszerűsítésének vagy megkerülésének tartja — az ún. "statisztikai" (más szóval: empirikus) művészetszociológia; kizárólag a művészet társadalmi életének alapvető törvényszerűségeire koncentrálna. Ez nyomban fölveti az elméleti művészetszociológia kompetenciáját a pszichologizmussal és esztéticizmussal szemben. Őnmagában mindegyik szükségképpen egyoldalú, a másik kettő helyébe tolakodva veszélyes és torzító. Hauser ugyan a szociológiát képviseli, de mert az egység, a kölcsönösség és a tudományok munkamegosztásának módszertani talaján

<sup>4</sup>Vö. Halász Zoltán: "Hauser Arnold műhelyében", Valóság, 1975/3. sz., 58. o.

<sup>5</sup>"Ifjúkori barátok. Látogatóban Hauser Arnoldnál (Elhangzott a Magyar Televízióban, 1976. március 3-án)", in: Találkozásaim..., 62. o.

áll, a "szociologizmust" is kritizálja. Tárgyilagosan állapítja meg, hogy ma a szociológia a század központi diszciplínája (ahogyan az elmúlt korokban a teológia, a filozófia, a közgazdaságtan töltötte be ezt a szerepet); de ez nem jelenti azt, hogy a bölcsek kövét is a tarsolyában hordozná, vagy övé lenne az egyedül üdvözítő szerep. A szociológia csupán módszertani viszonyítási pont, "primus inter pares". — "A szociológiai nézőpontot a művészet vonatkozásában csak akkor utasíthatjuk el, ha egyedül érvényes szemléletmódnak tünteti fel magát, és a mű társadalmi jelentőségét a mű művészi értékével cseréli össze." (MTF, 12. o.) A tudományos "izmusok" hajlamosak is erre: "A pszichologizmus a mű eredetét fetiszizálja, a szociologizmus a végcélját, az esztéticizmus pedig a művészi funkció eszközeit, közegét és hordozóját." (MSZ, 73. o.) Mindhárom, a művészeti jelenségekkel foglalkozó alaptudomány csak úgy kerülheti el a beszűkülés, az "izmussá" válás tévútját, ha fölisméri sajátos szerepét és illetékességének természetes határait. (Vö. MTF, 9. o.) Szociológia és lélektan között egyébként nem emelkedik kínai fal: az előbbi "egyéni lelki impulzusokat kollektív tendenciákkal helyettesítő" pszichológia; az utóbbi "végig nem gondolt" szociológia. (Vö. MSZ, 66–67. o.)

A hauseri művészetszociológia (és utólag rekonstruálva a művészettörténet) alapkérdése művészet és társadalom determinatív viszonya. Művészetszociológiája éppen azért válhatott "statisztikus" helyett elméletivé, mert nem arra a hatásra gondolt, amely "a művészetből indul ki és a társadalomra irányul", hanem megfordítva: arra, amely "a társadalomból kiindulva jelentkezik a művészetben". (Vö. MSZ, 113. o.) Igen, de melyik volt előbb — a tyúk vagy a tojás? Hauser metaforája sokkal dialektikusabb: ő a barokk-rokokó kastélyok tükörtermeinek példájával segít megértetni a történetileg kiteredélyesedő, bonyolult kölcsönhatást. A valóságban "a művészetre mindig egy olyan társadalom hat /nem véletlen, hogy Hauser ezzel a vektorral kezdi/, amelyben máris művészi hajtóelemek munkálnak, és a társadalmat mindig olyan művészi teljesítmények formálják, amelyek maguk is e társadalom termékei". (MSZ, 114. o.) Csak ezen az alapon oldható föl a társadalmilag determinált társadalomkritikai művészet látszólagos önellentmondása is. Ti. a művészileg érzékletes társadalomkritikát, például a múlt század kritikai realizmusát a társadalmi ellentmondások és konfliktusok indukálják. Általában és végeredményében igaz, hogy "mindenfajta társadalomkritika az adott társadalom önkritikája" (MSZ, 364. o.); de ez eredetileg az egyik társadalmi osztály intelligenciájának kritikája a másik, többnyire az uralkodó osztály fölött.

Hauser példáiból kiderül, hogy maga is egy uralkodó (vagy uralkodásra érett) osztály és adekvát művészeti (ön)kifejezési formájának — tovább

konkretizálандó — korrespondenciáira gondol: "Az összefüggés itt mintegy a jelenségek közös nevezőjére épül, mely ugyan nem fejeződik ki formálisan a szóban forgó jelenségekben, mindazonáltal szilárd kötést hoz létre köztük. Ilyen kapcsolat van homéroszi eposz és az archaikus fejedelemségek, bizánci monumentális művészet és cezaropapizmus, trubadúrköltészet és lovagi arisztokrácia, versailles-i barokk és francia abszolutizmus, romantika és forradalom utáni értelmiség, realista regény és modern burzsoázia között; olyan felfogásbeli paralelizmus, az életérzés olyan egysége, érzelmi és értelmi értékek olyan egybecsengése, amely társadalmi és művészeti faktorok semmiféle más kapcsolatában fel nem merülhetne." (MSZ, 38. o.) Emlékezzünk vissza a menüett példájára: mindez — pre festum — csak lehetőség. Bizonyos tény, hogy egy adott művészetet, műfajt, műformát milyen társadalmi osztály "termelt ki"; de egyáltalán nem biztos, hogy ebből az osztályból ez az adott művészet valamiféle természeti törvényszerűséggel következik is. (Vö. MTF, 225. és MSZ, 36. o.) A gondosan mérlegelő Hauser ügyel arra, nehogy a lehetőségek közül fátumok legyenek; más összefüggésben pedig az etnikai tényezőket utasítja az őket megillető szerepkörbe. Csak így lehet elkerülni, hogy örökre megoldhatatlan rejtélyként viruljon Rubens és Rembrandt festészetének különbsége (egymáshoz oly közel), Siena és Flandria művészetének hasonlósága (egymástól oly távol).

Hauser Arnold művészetszociológiai gondolkodása nemcsak abban az értelemben történeti, hogy történetiségében értelmezi művészet és társadalom kapcsolatát. Történeti jellegű abban is, hogy könyveiben az egész művészettörténeti múlt a tudományos vizsgálódás tárgya. Ebből következik, hogy rendszeresen visszatér a művészeti örökség elméleti problémáira: a kérdés az, hogy milyen viszony van a művészet jelenkori-társadalmi és történeti meghatározottsága között. Az első a vertikális, a "formatranszcendens", a második a horizontális, azaz a "formaimmanens" tényezők együttese. (Vö. MSZ, 248. o.) Hauser kétséget kizáróan A német ideológia gondolati örökségéhez kapcsolódik, amikor tagadja a művészet "szuverén", azaz hermetikusan zárt történetének realitását. "A művészi alkotások sokkal bensőségeesebb kapcsolatban vannak saját korukkal, mint a művészet eszméjével vagy a művészet történetével mint egységes folyamattal." (MTF, 31. o.) A jelen gazdasági viszonyai természetesen nem brutális közvetlenséggel, hanem bonyolult ideológiai szűrő- és közvetítőláncon keresztül hatnak a művészeti kultúra alakulására, s ezzel együtt a művészeti múlt reneszánszaira. "Az elsődleges mindig az új világkép és az új művészi szemlélet; ezek előbb-utóbb megkeresik és többnyire meg is találják múltbeli előképeiket." (MM, 302. o.) Apropó, reneszánsz. Az "antik-

vitás nemzetie itáliai reneszánsz" mítoszát már Jacob Burckhardt könyve, A reneszánsz Itáliában kikezdte, mégsem fölösleges ma sem az ókori római kultúra funkciójának pontosabb kijelölése. Főleg akkor, ha ez a modellszerű általánosítás igényével történik: "a külső ösztönzés sohasem végső oka valamely szellemi átalakulásnak. Az efféle hatás csakis akkor juthat érvényre, ha a befogadáshoz szükséges feltételek már adottak; éppen azt kell megmagyarázni, miért vált időszerűvé a szóban forgó befolyás, s nem megfordítva, vele magyarázni az átalakulás kísérőjelenségeit." (MIT, I. k., 227–228. o.) A konkrét elemzések mutathatják csak meg, hogy az élő társadalmi és a "holt" történelmi determinánsok szerepének aránya koronként és művészeti áganként — előbbi tendenciózus fölényének stabilitása mellett — hogyan változik.

Hauser örökség-konceptiójának itt szembetűnő hiánya, hogy gyakorlatilag figyelmen kívül hagyja a múlt ún. tehetetlenségi erejét; a múltnak a jelen arculatát befolyásoló, latens — többnyire elfelejtett vagy kárhoytatott — munkálkodását. Ezt a hiányt csak a felületes szemlélet előtt menti az, hogy a szerző nem a kultúra totalitásáról, hanem csupán a művészetről beszél: csak jelzésszerűen utalhatok itt arra a közismert művészetszociológiai tényre, hogy az ún. generatív művészet és az ízlést preformáló mikrotársadalmi tényezők hamarabb léteznek és fungálnak, mint a műalkotással való találkozás élményei. Ugyanakkor az is föltűnik, hogy milyen differenciáltan vizsgálja Hauser a probléma másik oldalát: a jelen szerepét egy szükségleteinek adekvátanban megfelelő múltkép kialakításában. Vagyis a hagyomány ebből a szempontból nem más, mint a mindenkori társadalmi jelen ideológiai arzenáljának szerves része. Ez a problémakör a mi közvéleményünk előtt elsősorban abból a Prolegomenából<sup>6</sup> ismert, amelyet viszont szerzőjének, Lukácsnak egykori "vasárnapi" tanítványa A művészet szociológiája írása idején még nem olvashatott. A gondolatot azonban Lukács korábbi művei és szavai (mindenekelőtt Az esztétikum sajátossága, valamint egy "Lét és tudat" című, 1966-ban adott interjú) involválják, ill. tartalmazzák. Így akár egy futó mosolyt is kiválthat a mai olvasóból Hauser azon igyekezete, hogy mintegy kiegészítse őszintén tisztelt mesterét: "Lukács György is utalt rá, hogy a műalkotások nem semmisülnek ugyan egyszer s mindenkorra meg az őket létrehívó feltételekkel együtt, de nem is aktualizálódhatnak bármikor. A legfontosabb körülményre azonban nem tért ki, arra tudniillik, hogy a múlt alkotásainak újrafelfedeztetése az utókor által éppoly sajátos történetileg meghatározott feltételek-

<sup>6</sup>Vö. Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról, III. Prolegomena, Magvető, Bp. 1976, 80. o.

től függ, mint létrejöttük." (MSZ, 250. o.) Lukács és Hauser között azonban ebben a kérdésben is mondva csinált lenne az ellentét konstruálása; álláspontjuk nagyon is hasonló, egymást kölcsönösen megerősítő. Ugyanez érvényes hagyomány és modernség dialektikájára is, s ezen a ponton megemlíthető a Fülep Lajossal való rokonság is.<sup>7</sup> A modernség és maiság hamis egybemosását elutasító szentencia így hangzik: "modern művészetté teszünk minden olyan művészetet, amelyhez igazi közünk van". (MTF, 5. o.)

Különbség a művészetfilozófus, a filozófiai esztétikát művelő Lukács és az általános művészetszociológus Hauser között van, legalábbis ami a kidolgozás részleteit illeti. A részletezés jelen esetben nem jelent mást, mint a klasszikus művészeti örökség befogadását és szerepét a művészi alkotásban. Az eredeti műalkotás megértése, a termékeny "félreértés" és az értelmező önmegértése Hausernál nem divergáló, hanem koherens célok és eredmények. Egyaránt távol áll a jelennel szemben történetietlen objektivizmustól és a múlt vonatkozásában ahistorikus Gadamer-től.<sup>8</sup> Az előbbinek az a korlátja, hogy megfelelkezik a megértő jelen ideológiai preformációról; s így Kantnak a levegőt mint közegegyenlőséget kifogásoló galambjához válik hasonlatossá. "Ahogy azonban légüres térben nincs repülés, 'saját' világnézet híján a műalkotásokat sem érthetjük, vagyis nem élhetjük át őket olyannak, amilyenek és amilyennek lenni akartak, vagyis nem érzékeljük őket bizonyos világnézet kifejezőiként." (MTF, 200. o.) Az utóbbi, a gadamerista "hermeneutikus" pedig csak azt látja az ideológiai különbségekben, ami elválasztja egymástól a korokat, s azt nem, ami összeköti őket. Valamely ideológiát (beleértve a műalkotások hordozta ideológiákat is) megérteni ebben a vonatkozásban annyit tesz, mint közelebb kerülni mindenfajta ideológiához. A tér- és időbeli akadályokon úrrá lévő kommunikálást kell segítenie a dialektikus, humanista, optimista ideológia- és művészetelméletnek. "Az utókor nézőjének művészi életményében mindig ott lappang az idegenség érzése, amely ugyan gyengül, amint közelebbi ismeretségbe kerül az illető művel, de annyira sosem halványul el, hogy fel ne ötlene mindannyiunknak az elvi különbség a múlt és jelen művésze között. Az előbbi kultúránk és műveltségünk része, az utóbbi közvetlenül kapcsolódik életünkhöz és a gyakorlathoz. E két kategória távolságának

<sup>7</sup>Vö. É l e s Csaba: "A kultúra: tradíció. A képzőművészeti hagyomány és modernség ikerproblémája Fülep ifjúkori műveiben", Napjaink, 1985/1. sz., 26–27. o.

<sup>8</sup>Vö. Hans Georg Gadamer: Igazság és módszer, Gondolat, Bp. 1984, 16., 99., 211., 320. o. (Lásd még: É l e s Csaba: "Ki gondolkodik helyesen a hagyományokról", Kritika, 1985/10. sz., 12–13. o.)

áthidalása az egyik fő feladata minden egységre törő művészetelméletnek." (MSZ, 605—606. o.)

A klasszikus művészethez fűződő viszonyt az alkotóművészek saját sorsuk, művészeti-ideológiai küzdelmük részeként élik át. Ez a küzdelem a "termékeny konvenciók" fölvállalását és a "bénító konvenciók" elutasítását jelenti. Más szóval és "pártatlanul" nézve: kontinuitás és diszkontinuitás megbonthatatlanul dialektikus egységét. (Vö. MTF, 187. o.) Az alkotó számára a művészeti örökség sohasem csak emlékmű vagy csak motor; nem tud élni csak vele, de nélküle sem; egyszóval sem a kontinuitás, sem a diszkontinuitás nem totális, nem abszolút. (Vö. MSZ, 183., 421. és 806. o.) Az új művésznemzedék nemcsak új művészetet teremt, hanem új tradíciók kultuszát is hozza a művészeti közéletbe; s ez az új kultusz éppen azért jelentőségre, hogy harci eszközzé válik a leküzdendő, improduktív uralkodó ízléssel szemben. (Vö. MSZ, 154., 182. és 422. o.) Hauser mesterien, sőt, szinte már cizellált aprólékossággal írja le a művészeti múlt utóéletének dialektikáját. Ám ezt a dialektikát paradox módon éppen példái teszik elvonttá; azáltal, ahogyan — egy homogén történelemképet sugallva — egymás mellé kerülnek. Egy osztálytípusokra koncentráló elemzés kimutatná például, hogy mennyire más a klasszikus polgárság viszonya a római és később a görög antikvitáshoz, mint a modern burzsoázia kapcsolata ugyanezen korrall és saját citoyen-ifjúkorával. Igaz, ezen a ponton már nem lehetne kikerülni a marxizmus, a munkásosztály, a létező szocializmus és a polgári kultúra egésze kontaktusának problémáit sem. Nem véletlen, hogy ez a reláció még a példasorokban sem képviselteti magát: annál inkább kidomborodik a hauseri életműben egy mozzanat a művészeti őskeresés és örökségadaptáció egyetemes művelődéstörténetéből. A téma, a XX. század és a manierizmus viszonya, közismert; hiszen a szerző önálló kötetet szentelt a kérdés alapos, részletekbe menő megtárgyalásának. A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta című híres monográfiájáról van szó, de e korszak problémája többi könyvében is fölbukkan. "Minden kultúrának megvan a maga ősképcsarnoka, a maga hőstörténete, mindegyikhez más fejlődési út vezet, és ez az út csak akkor válik tisztán láthatóvá, amikor célba ér. A manierizmust például nem fedezhették fel a modern expresszionizmus és szürrealizmus létrejötte előtt, mi több, csak ezekkel összefüggésben válhatott a művészettörténelem integráns, jól meghatározható részévé." (MSZ, 608. o.) A manierizmust exhumáló XX. század tehát elsősorban a klasszikus avantgarde második hullámának a százada. Más helyen hozzáteszi, hogy ez a "fölfedező" század a filmművészet és a pszichoanalízis (!) kora is; sőt, és ez a legfontosabb, fölfedezésre predesztin-



náló sajátosság: mindkét század "intellektualizált, sok problémától gyötört és önmagával meghasonlott" történelmi éra. (Vö. MTF, 33. o.) A tudományos kutató nézőpontjából az már csak érdekes véletlen, hogy a művészeti örökség-vállalás mint tudatos, programszerű és szabadságkényszerítette választás a XVI. században született meg. (Vö. MM, 38. o.)

Ez az átvezetés szükséges előzmény is a par excellence kérdéshez: mi a manierizmus fogalma, s mi a manierizmus viszonya a reneszánszhoz és a barokkhoz? Művészet- és irodalomtörténeti kérdés? Az, de legalább annyira ideológia- és művelődéstörténeti kérdés. Hauser fölkészültsége azért imponáló, mert egyaránt birtokában van a (legkülönfélébb) szükséges történeti adatoknak és a történetfilozófiai koncepcióknak. Így, akár elfogadjuk manierizmus-fogalmát és e fogalom kompetenciájának történelmi határait, akár nem, könyve mindkét esetben hasznos marad, mint a XVI. század átfogó, egyetemes kultúrtörténete. Az alapkérdés tehát úgy hangzik, hogy "mi a manierizmus: szintetikus korfogalom, vagy csupán a reneszánsz és a barokk közé ékelt korszak lazán összefüggő művészi jelenségeinek gyűjtőneve?" (MM, 32. o.) Természetesen ezeket a "lazán összefüggő művészi jelenségeket" is föl kellett fedezni, elsősorban mint "már nem reneszánsz" és "még nem barokk" eszmeiségű képi világot. Gondoljunk az Itáliai utazás nagy, heurisztikus élményeire: Palladióra, Cellinire és a Raffaello fölé magasodó Michelangelóra.<sup>9</sup> A másik, Hauser könyvében nem említett előzmény Stendhal, aki a kortárs hivatásos művészettörténészekkel ellentétben jól veszi észre, hogy a Capella Sistina "Utolsó ítélet"-ét nem helyes megítélni az "elnőiesedett" klasszicizmus vagy az antik szépségideál alapján,<sup>10</sup> Rossiniról szólván pedig eszébe jut, hogy Veronesénél csak a stílus remekléseit szabad keresnünk, mert a szenvedély Raffaellónál maradt.<sup>11</sup>

Hauser fő forrása Max Dvořák, közelebről Az olasz manierizmus (1919–1920) című tanulmány, de azért félrevezető leegyszerűsítés azt mondani, hogy Hauser a kiváló bécsi művészettörténésznek pusztán "szociologizáló epigonja".<sup>12</sup> A manierizmus-könyv éppen azért születetett meg, mert szerzőnk Marx-

<sup>9</sup>Vö. Johann Wolfgang Goethe: "Utazás Itáliában", in: Önéletrajzi írások, Európa, Bp. 1984, 97., 109., 118., 122–123., 168–169., 351. o.

<sup>10</sup>Vö. Stendhal: Az itáliai festészet története, Európa, Bp. 1982, 422. o.

<sup>11</sup>Vö. Stendhal: "Rossini élete", in: Zenei írások, Magyar Helikon, Bp. 1973, 455. o.

<sup>12</sup>Vö. Radnóti Sándor: "Max Dvořák", avagy a művészetfogalom historizálása", in: Max Dvořák: A művészet szemlélete, Corvina, Bp. 1980, 396. o.

szal és Freuddal, a sok új részletkutatással és a történeti-logikai rendszerezés módszerével vértette föl magát, bár nem tagadható, hogy az alapkonceptió, a főntebbi kérdésre adott válasz, Dvořáktól ered. Hauser minden igyekezete arra irányul, hogy bebizonyítsa: a manierizmus "szintetikus korfogalom". Az eredeti megfogalmazás szerint "a manierizmus nem csupán helyi jelentőségű eseményekből áll, hanem benne olyan egyetemes fejlődés bontakozik ki, amelyből sok terület vette ki részét".<sup>13</sup> Hauserra várt azonban a föladat, hogy ezt részletekbe menően illusztrálja. Az egész "bizonyítási eljárás" mondhatni Achilles-sarka az ún. "manierista ideológia" (filozófiai és vallásreformáló irányzatok) klasszifikálása. Nálunk egységesen elutasító kritikai visszhang fogadta ezt a kísérletet. Mátrai László (aki Hausert "a kérdés legdivatosabb polgári monográfusának" nevezte) szerint az ún. "filozófiai manierizmus" leírása helyes, csak hogy két probléma is van: az első, hogy a létbizonytalanság az egész XVI. századot jellemzi; a második, hogy a fogalom "könnyelmű használatával éppen azt az igen lényeges történeti különbséget tennénk láthatatlanná, amely fennáll az 1550 előtti és utáni itáliai filozófia között".<sup>14</sup> Heller Ágnes más természetű módszertani meggondolásokból fakadóan veti el a "manierista filozófia" kategóriáját: megállapítása szerint "az itáliai filozófia reneszánsz jellege körülbelül egy fél évszázaddal tovább uralkodó, mint a művészeté".<sup>15</sup> A "manierista" megjelölés tehát a filozófia terén a legproblematikusabb, s a képzőművészet (elsősorban a festészeti műfajok) relációjában a legnyilvánvalóbb. A kettő között helyezhető el az irodalom; ezen belül is szerencsésebb manierista líráról (Tasso, Marini, Góngora stb. — de külön gondot jelentenek az angol "metafizikus költők"), mint manierista regényről és drámáról beszélni. (Gondoljunk a Cervantes és Shakespeare "stílusminősítése" körüli devergenciákra.) Ám a manierista festészet "nyilvánvalósága" sem problémamentes, amint ezt már Hans Weihrach (1955) is látta. Heller Ágnes szerint a manierizmus, homogenitást sugalló kategóriája "elmosza azt a lényeges különbséget, mely e korszak puszta formai újítói és konformistái (mint pl. Veronese vagy Bassano), és azok között vonható meg, akiknél a formai útkeresés az új problémák átéléséből fakad (mint Parmigianino vagy Tintoretto)".<sup>16</sup> A manierizmus-fogalom relevanciájának kitégítése

<sup>13</sup>Max Dvořák: "Az olasz manierizmus", in: A művészet szemlélete, i. k., 255. o.

<sup>14</sup>Mátrai László: "Az olasz reneszánsz filozófia hanyatlása a tridentin zsinat után", Világosság, 1966/7—8. sz., 435. o.

<sup>15</sup>Heller Ágnes: A reneszánsz ember, Akadémiai, Bp. 1967, 30—31. o.

<sup>16</sup>Uo. 30. o.

szempontjából rendkívül árulkodó, hogy amikor Hauser a stílust jellemzi, akkor az előbbiekre gondol; ám a reprezentatív nagyok a második típusból valók: Tintoretto mellett El Greco és az idősb Pieter Brueghel (akikről Max Dvořák külön tanulmányokat írt).

A manierizmus expressis verbis Dvořákkal követelt helyet a nap alatt, de a tényleges helyfoglalást Hauser hajtotta végre. Mindebből pedig egy iker-probléma következik: a manierizmus viszonyulása a reneszánszhoz és a barokkhoz. A mondott helycsinálás egy kissé Sziszyphosz tragédiájához hasonlatos: minél magasabban görgette föl a makacs bűnhődő a követ a hegyre, annál közelebb került az a leguruláshoz is. Minél jobban elhatárolja a tudós monográfus a manierizmust a reneszánsztól, annál közelebb juttatja a barokkhoz, s ez fordítva is igaz. Hauser könyvéből nem hiányoznak ugyan a műelemzések (az igazsághoz tartozik, hogy példái egy részét Dvořáktól kölcsönzi), de emellett még triplétt elemzésekre lenne szükség, amelyek azonos témában vetnek össze reneszánsz, manierista és barokk művészeket. (Példaként említhetem a három Grácia témáját: Botticelli, Poppi és Rubens is megfestette.) Hauser az újkor voltaképpen hajnalát a reneszánszból a manierizmusba helyezi át, s ezzel együtt a reformációt sem a reneszánszból eredezteti, hanem a manierizmussal hozza párhuzamba. (Vö. MM, 48. és 95. o.) Reneszánsz és manierizmus hauseri diffúziója bizonyos vita tárgya lesz a jövőben is. Ma biztonságosabb azt mondani a manierizmusról, hogy "elválaszthatatlan része a reneszánsznak, annak utolsó fázisa, kései áramlata"<sup>17</sup> — többek között azért, mert amikor Hauser igent mond a manierizmusra, akkor az avantgárd irodalomra mond igent, közvetve Lukács realizmus-koncepciójával vitázva. Valószínűleg éppen ezért domborítja ki Hauser a reneszánsz és, ami első látásra talán meglepő, a barokk művészet realizmusát. (Vö. MM, 100. o.) Ámde épp ez az a pont, ahol a szerző, úgy látszik, önellentmondásba keveredik. "A manierizmus legalább annyira realista, mint nem-realista, és nem kevésbé racionális, mint irracionális" (MM, 25. o.), írja; majd, folytatva a dichotomikus jellemzést, végül is kijelenti: "a manierizmus lényege az ellentét, a látszólag összebékíthetetlen antinómiák egysége". (Uo.) Csakhogy így a barokról fölépített tudásunk látszik összeomlani, hiszen a reneszánsz harmónia ellentéte a manierizmusnak vindikált barokk kontrasztosság. Nem helyesebb-e a manierizmust mégis mint átmeneti korszakot jellemezni? Nem analóg-e a reneszánsz és a manierizmus kapcsolata a barokk és a rokokó viszonyával? Végül is vannak vi-

<sup>17</sup>Klaniczay Tibor: "A manierizmus esztétikája", in: A manierizmus, Gondolat, Bp. 1975, 10. o.

szonylag élesebben elváló, és vannak inkább egymáshoz idomuló művészeti korszakok: ez is a művészeti fejlődés, a művészeti örökség konkrét történelmi dialektikájához tartozik.

Hauser manierizmus-képére is ráillik alkalmasint Jan Białostocki kritikája (1966): "A manierizmus jellemzéseinek homályossága abból a fáradozásból ered, hogy olyan egyedüli kategóriát alkossunk, amelyben a század minden művészeti jelensége megtalálhatná a helyét. Egy kalap alá kerül Pontormónak század eleji, individualisztikus, nyugtalan és kifejező művészete El Greco eksztatikus, bár formálisan rituális életművével, Vittoria rafinált klasszicizmusával és Vasari gyakran üres virtuozitásával. Ami még rosszabb: ugyanazzal a fogalommal írják le a XVI. század buja, dekoratív észak-európai művészetét is."<sup>18</sup> Ezeket az ellentmondásokat próbálta elkerülni Erwin Panofsky, aki az egész XVI. századot úgy szemléli, mint a barokk és a klasszicizmus "előkészítő korszakát", amelyben három, "egymást sokféleképpen támadó, de egyszersmind át is ható" stílusáramlatot különböztet meg. Az első a klasszikus hagyományok (elsősorban Raffaello örökségének) továbbvivője, a második Correggio és a felső-itáliaiak művészete, végül csak a harmadik az ún. "manierizmus".<sup>19</sup> A kép úgy teljes, ha megemlítjük: több mint tíz évvel később Hauser Arnold is arról beszélt, hogy a XVI. században egyszerre, egymás konkurenciájaként él tovább a késői reneszánsz, lép színre a korai barokk és a tulajdonképpeni manierizmus.<sup>20</sup> Ezen az úton haladva leküzdhető lett volna az a történetietlen ötlet is, amely szerint a manierizmus, bűvópatakként, felszínre tör a XIX–XX. század polgári irodalmában.<sup>21</sup> Jellemző, hogy a manierizmus "diadala" idején minden egyszerű: a XVI. század manierizmusa (beleértve Pontormót, Rossót, az idős Michelangelót és El Grecót) expresszionizmus; a XX. század expresszionizmusa pedig manierizmus.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Jan Białostocki: "A manierizmus -- diadala és alkonya között", in: Régi és új a művészettörténetben, Corvina, Bp. 1982, 45. o.

<sup>19</sup> Vö. Erwin Panofsky: "A 'manierizmus'", in: A jelentés a vizuális művészetekben, Gondolat, Bp. 1984, 84. o.

<sup>20</sup> Vö. "Kései párbeszéd. Változatok Lukács György Tertium datur-témájára (Előadás a Magyar Tudományos Akadémián — 1977)", in: Találkozásaim..., 94. o.

<sup>21</sup> Bitskey István joggal jegyezte meg, hogy ez a projekció "épp a szociológiai szemlélettel ellenkezik". ("Arnold Hauser: Der Manierismus", Helikon, 1970/2. sz., 265. o.) — Még korábbi keltezésű Mátrai László kommentárja: ez a koncepció "prototípusa lehetne a szellemtörténeti kategóriagyártás elméleti mechanizmusának". (Id. tanulmány: uo. 434. o.)

<sup>22</sup> Vö. Antal Frigyes: "Kifejezés és karikatúra", in: Stílustörténet — kortörténet, Corvina, Bp. 1979, 191. o.

Az esztétikum sajátosságának szerzője nem elégszik meg azzal, hogy műve Bevezetésében ígéretet tesz "az esztétika történelmi materialista részének" kidolgozására; már a mimézis problémáinak tárgyalása közben sem zárkózik el a művészetszociológiai kitérők elől. Lukács tehát az esztétika felől "csúszik át" a megelőlegezett művészetszociológiába, Hauser Arnold éppen fordítva. Akinek tudományos munkásságában kizárólagos szerepet játszik a műalkotás, az — a többi művészeti tudomány mellett — a klasszikus esztétikát sem mellőzheti. Mint a manierizmus-kérdés kapcsán már megítélhettük, Hauser magas fokon értelmezi az egyes művészeti korszakok, irányzatok és stílusok esztétikáját. Most azt kell megvizsgálnunk, hogy mi az álláspontja az általános esztétika néhány fontos kérdésében. "Az igazi műalkotás lényege: esztétikai és társadalmi funkcióinak megbonthatatlan egysége" — fogalmazza meg idevonatkozó alapelvét. (MSZ, 360. o.) Ez azonban (ismét csak helyesen) nem akadályozza meg abban, hogy deklarálja az esztétikai érték autonómiáját, vagy — ha úgy tetszik — sajátosságát. "Az esztétikai értéknek nincs sem szociológiai, sem lélektani ekvivalense. Ahogy azonos társadalmi érdekek és politikai célok egyaránt testet ölhetnek remekművekben vagy fércművekben, úgy szolgálhatnak azonos lelki tartalmak, élmények, érzések és hajlamok, sőt, azonos művészi eszmék és törekvések is minőségileg roppant különböző művek alapjául." (MSZ, 72. o.) A múlt vonatkozásában ez egyenesen azt jelenti, hogy minél kisebb valamely műnek az esztétikai értéke, annál nagyobb a "művészettörténeti" (értsd: művelődéstörténeti-dokumentatív) kvalitása. (Vö. MTF, 137. o.) Hauser ezen a ponton részben hátat fordított a Vasárnapi Kör hagyományainak — akár Fülep Lajos és Tolnay Károly (Charles de Tolnay), akár Lukács György egész fejlődésére gondolunk. Pedig a két irány között lehetséges az összhangot megteremtő közös nevező. Nem minden történeti érték esztétikai érték (a példaszzerűség szintjén), de minden esztétikai érték történeti érték is a fejlődés "fennsíkjain" és "csúcspontjain".

Lukács és Hauser esztétikai gondolkodásának viszonyára nézve lényegében Lendvai L. Ferenc megállapításával értek egyet: "míg Lukács életműve a Hauseré nélkül is teljes, megfordítva ez nem áll. Hauser elméletének filozófiai előföltételei Lukácsnál vannak adva: a realizmus elmélete, a visszatükröződési elmélet stb. /.../ Hauser azonban mégsem egyszerűen Lukács-tanítvány vagy -epigon; a lukácsi gondolatokat ő nem egyszerűen átvette, hanem az évtizedek során mintegy maga is kiküzdötte magának."<sup>23</sup> A fejlődés "megkésétt"

<sup>23</sup>Lendvai L. Ferenc: "Szép beszélgetések. Arnold Hauser: Im Gespräch mit Georg Lukács", Világosság, 1978/11. sz., 721. o.

párhuzamosságának eklatáns példája lehet a művészi megismerés, a realizmus és a pártosság kérdésköre; úgy, ahogyan az jelzésszerűen A művészettörténet filozófiájában, részletesebben A művészet szociológiájában megjelenik.

Művészet és tudomány összehasonlítása vagy Lukács korábbi műveinek szellemében fogant, vagy nem tudatosan Az esztétikum sajátossága összehasonlító visszatükrözés-elméletét (mindennapi gondolkodás, vallás, tudomány és művészet) igazolja. Művészet és tudomány Hausernál is ugyanazt a természeti-társadalmi valóságot tükrözi, ugyanannak a társadalmi tudatnak a része. (Vö. MSZ, 15–16. és MIF, 22. o.) A különbség az, hogy a művészet antropomorfizál, s ebből fakadóan kevesebb és több is a lehetősége a tudományos megismerésnél. (Vö. MSZ, 24. és 16. o.) Fejtegetései során Hauser nem marad mentes bizonyos eklektikus vonásoktól sem, például amikor a műalkotást mimézis és "artefaktum" valamiféle kóktéljaként írja le. (Vö. MSZ, 458. o.) Fontosabb azonban, hogy a művészi megismerés nála nem öncélú, hanem a művészet nagy alkotásainak humanista, az ember küzdelmét segítő küldetésében domborodik ki. Hauser is Lukács kedves példáira hivatkozik itt: Rilkére ("Változtasd meg életed!"), Ibsenre ("Írni annyit, mint ítélni önmagunk fölött!") – és Leninre, az Apassionata befogadójára. (Vö. MSZ, 644. o.) A további kérdésekre adott válaszai pedig helyet követelhetne magának bármely marxista–leninista esztétikai tankönyvben: a realizmust a dologi világ "humanizálásaként" értelmezi a naturalizmussal szemben; az Engels-féle "realizmus diadala"-tézist mint a történetiség diadalát akceptálja; az intenzív és extenzív totalitásról pedig nagyon is hasznos, definitív jellemzést nyújt. (Vö. MSZ, 384., 273. és 14–15. o.) A legjobb példa azonban a pártosság és a művésziség viszonyának kérdése. Igaz ugyan, hogy Hausernál összemosisódik a fogalom a tendenciával és az ideológiai tartalommal, a lényegét mégis világosan látja és egyértelműen fejezi ki: "éppen a marxizmus ismerte fel elsőként, hogy a művészet szükségképpen pártos, s még látszólagos közönye és passzivitása is határozott pártállást takar, tudniillik a művész hallgatólagos egyetértését a fennálló viszonyokkal. A művészet pártossága mindenestül társadalmi természetéből következik. Mindig valakiért szól valakihez, mindig egy bizonyos társadalmi állásponttól tükrözi a valóságot a hasonló álláspontot elfoglalóknak. Ama művek művészi elégtelensége, amelyeket Engels a tendencia asszimilálatlanságának vétkében marasztalt el, nem társadalmi doktrína és esztétikai tükrözés elvi összeférhetetlenségéből folyik, hanem a tükrözés hibáiból." (MSZ, 262. o.) Tudományos és etikai szempontból egyaránt tiszteletre méltó, hogy Hauser Arnold egy nem-marxista közegben ilyen fölismerések megfogalmazásáig jutott el.

Mindez szubjektíve azért volt lehetséges, mert Hauser következetes és átgondolt polémiát folytatott a XIX. és XX. századi polgári filozófia, szociológia, pszichológia és művészettörténet több, nagy tekintélyű képviselőjével. Nincs hely rá, de itt és most talán nem is szükséges részletesen kitérni arra a kritikai küzdelemre, amely Taine, Nietzsche, Riegl, Wölfflin, Worringer, Max Weber, Freud, Scheler és mások tézisei ellen irányul Hausernál. Olyan mozzanatok válnak itt világosabbá, amelyek a milió-elmélet, a kapitalizmust teremtő protestáns erkölcs, a "nevek nélküli művészettörténet", az "absztrakció és beleérzés", a "Kunstwollen", a pszichoanalízis magyarországi kritikai irodalmában eddig homályban maradtak. Nem hallgatja el azonban Hauser azt sem, hogy nagyon sokat tanult és átvett a megbírált gondolkodótól. "A modern művészetszociológia legértékesebb adalékai Walter Benjamin, Adorno és Paul Valéry széljegyzeteiben voltak találhatóak. Az ilyen megjegyzéseket összeszedni és összeegyeztetni volt legfőbb célom."<sup>24</sup> Az "összeegyeztetések" eltérő megítéléseket váltottak ki Hauser kortárs magyar recenzensei körében: Hermann István "a mérték gondolkodóját" látta e munkában (Népszabadság); Szerdahelyi István az eklektikus esztétát (Magyar Nemzet); Angyalosi Gergely pedig a szintetizáló erejű "ideális tankönyvíró" (Valóság). A részkérdésekben bizonyára változatos a helyzet, de az alapkérdésben egyértelmű a tényállás: Hauser racionalista világossággal szögezi le, hogy "bármilyen bonyolult, kanyargós és ellentmondásokkal akadályozott út vezet is a társadalmi létől a szellemi értékig — mondjuk: a hollandiai polgári kapitalizmustól Rembrandt műveiig —, végül mégiscsak döntenet kell: érvényesnek tartunk-e ilyen összefüggéseket, vagy sem". (MTF, 12—13. o.) Ez egy társadalomtudományi "vagy-vagy": vagy az esztéticizmushoz állunk közelebb, vagy a marxizmushoz.

Hauser nem volt "marxista" a szó szorosabb értelmében, de minden kétséget kizáróan a marxizmushoz állt közelebb. A teljes elméleti közelkerülésben az akadályozta meg, hogy Freud- és Adorno-kritikája nem volt végigvitt, nem volt következetes — de a tendencia mégis világosan Marx felé mutatott. Ugyanez érvényes Hauser és a marxista Lukács viszonyára is. Nemcsak a fiatal Lukács juthatott el a neokantianizmustól és a századelő német polgári szociológiájától a marxizmusig, de egy majdnem teljes mellékutat Hauser is bejárt: hiszen A művészet és irodalom társadalomtörténetének szerzője A tragédia metafizikáját és A regény elméletét nevezte meg szellemi őshazájaként.

<sup>24</sup>"Szellemi érlelődés. Beszélgetés Arnold Hauser és Christian Gneuss között az új magyar kultúra alapjairól (London — 1973)", Találkozásaim..., 35. o. (Az én kiemelésem — É. Cs.)

Hauser mondhatni saját testére szabott diszkriminációja a marxi totalitással szemben így fest: a teória alapvonalai igen, a messzematató történelmi-politikai konzekvenciák nem. Mivel — joggal — tudósnak vallja magát, a tudományos érvényesség aspektusából kell e szétválasztás következményeit vizsgálnunk. Mindenekelőtt a marxista filozófiával való ismerkedés hiányosságai és az olykor leegyszerűsítő olvasatok (amit más marxista tudósok a politikai gyakorlattal kontaktusban kerültek el) magyarázzák, hogy az ún. "politikai oldal" a mindennapi politikával lesz azonos (és ilyenformán taszító), s nem egy történelmi értelemben vett politikai elkötelezettséggel. Lukács fejlődése már a húszas években az elméleti és gyakorlati komponensek párhuzamosságát mutatja — az már elmélettörténeti pikantéria, hogy Hauser — persze csak teoretice — a Történelem és osztálytudat (1923) dialektikájával is azonosulni tud. Így áll elő az a helyzet, hogy Hauser "elméleti marxizmusa" egy féloldalas marxizmus lesz; amely igent mond ugyan az osztályharcok dialektikájára, de már az osztály nélküli társadalom perspektíváját a hegeli abszolút szellem önmagára-ismerésével rokonítja és a nagy utópikus gondolatok közé sorolja. (Vö. MSZ, 251—252. és 418. o.) Könyveiben többször előfordul, hogy marxista invenciózussággal "korrigálja", "pótolja" Marx éppen ott nem létező hibáit és hiányosságait. (Vö. MTF, 166. és 168., MSZ, 247. és 631. o.) Azokon a pontokon, ahol nem tud eljutni Marxhoz, a polgári ideológiával szembeni kritikai ébersége is ellanyhul: jó példa erre a Marx és Freud szövetségét szorgalmazó — egyébként nem eredeti — javaslata. (Vö. MTF, 59. o.)

Mindezek mellékes jelentőségű megjegyzések, s Hauser alapvető értékelésén nem módosítanak lényegesen. Az alapvető pedig az, hogy Hauser Arnold, egész befejezett életművével, a marxista művészet- és társadalomtudományi gondolkodásnak vagy közvetett részese, vagy közvetlen szövetségese. Nem véletlenül, hanem tudatosan, a tudományos exaktság és igazságkeresés érdekében jutott el egy általa definiált "történelmi materializmushoz", a "történettudomány fejlődésének legfontosabb lépéséhez a romantika óta". (MSZ, 441. o.) Éppen ez választja el élesen — például — attól a Herbert Readtól, aki mellesleg angliai tudományos bemutatkozását segítette.<sup>25</sup> A lényeges különbség

<sup>25</sup>"Egy-egy kor művészeinek sorsa bizonyos értelemben azonos — annak a kultúrának a története és állapota határozza meg, melynek maguk is részesei. Ez a közös sors bizonyos mértékig hasonló megnyilvánulásokat vált ki belőlük — ez a nyilvánvaló tény a dialektikus materializmus segítségével nélkül is megmagyarázható." (Herbert Read: A modern szobrászat, Corvina, Bp. 1971, 158. o.)



azonban Hauser és a "neopozitivisták hullám" között nem a marxizmus deklarálása, ill. fölényes elutasítása. A lényegesebb az, hogy szerzőnk "a valóságos összefüggések iránti érzékét fönntartotta. Hogy ez most kifejezett marxista formában történik-e, vagy sem, ezt én másodrangú kérdésnek tartom. Az elsőrangú kérdésnek azt tartom, hogy az emberek tanulmányozzák azt, hogy mi a művészet, milyen szerep jutott a művészetnek az emberiség fejlődésében, az embernek emberhez való viszonya fejlődésében."<sup>26</sup> Ez az értékelés a "tanítványára" büszke Lukács György szájából hangzott el, 1969-ben. Bizonyíték ez arra is, hogy Lukácsnak időnként mégiscsak volt "kvalitás-érzéke".

## RESÜMÉ

Csaba Éles: Arnold Hausers vollendetes Lebenswerk

Arnold Hauser (1892–1978), der weltberühmte Kunsttheoretiker und Kulturhistoriker ist nach Hause "zurückgekehrt": der Budapester Verlag "Gondolat" hat zwischen 1978 und 1982 sein ganzes Lebenswerk ungarisch veröffentlicht. Der Aufsatz über-schaut die Werke: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur (1953), Philosophie der Kunstgeschichte (1958), Der Ursprung der modernen Kunst und Literatur. Die Entwicklung des Ma-nerismus seit der Krise der Renaissance (1964) und Soziologie der Kunst (1974). Die Eigenart unseres Wissenschaftlers ist die gründliche Bildung und die fruchtbare Adaptation des Marxismus — ohne die politische Konsequenzen. Nach Möglichkeit kritisiert er Theorien von Taine, Nietzsche, Riegl, Simmel, Wölfflin, Wor-ringer, Max Weber, Freud und Scheler.

Aber ebenso sehr ist auch wahr, dass Hauser auf die Schriften von Walter Benjamin, Adorno und Paul Valéry baut.

Die Haupteigenart der Kunstsoziologie von Hauser ist die Geschichtlichkeit. Die Probleme des Künstler-bes sind für ihn deshalb immer wieder wichtig. Die Schlussgedanken der Studie analysieren das Verhältnis zwischen Hauser und Lukács. Die wichtigsten Kontaktpunkte sind: die künstlerische Erkenntnis, der Realismus und die Parteilichkeit (oder bei Hauser oft die "Tendenz"). Hausers Liebling ist der frühe Lukács (Metaphysik der Tragödie, Die Theorie des Romans, Geschichte und Klassenbewusstsein usw.) — das Resultat ist aber: Hauser bleibt direkter Bündnisgenosse des Marxismus.

<sup>26</sup>Találkozásaim..., 9. o.

## ELŐZETES LUKÁCS GYÖRGY HEGEL-ELŐADÁSÁHOZ

Ambrus János—Mezei György

Lukács "Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne" című előadásában — melyet 1949. január 29-én adott elő a Francia Filozófiai Társaság ülésén — A fiatal Hegel című monográfiájának alapvető eredményeit foglalja össze. Közismert, hogy Lukács e nagyszabású filozófiatörténeti munkáját még 1938 őszén fejezte be. S mint a Lukács-művek döntő többségének esetében, ez sem pusztán histográfiai alkotás: mint M. Lifsic fölidézi visszaemlékezésében, számukra a problematika főbb vonalaiban a korabeli szovjet valósághoz való viszonyuk egyfajta metaforájaként jelent meg.<sup>1</sup> Lukács e munkáját védte meg a filozófiai tudományok doktora cím elnyeréséért 1942. december 29-én;<sup>2</sup> nem osztván azonban a korabeli hivatalos Hegel-értékelés — melyet a vulgármaterializmus mindenkori torzításain kívül még a háborús propaganda szükségletei is befolyásoltak — néhány kardinális vonatkozását, a monográfia pub-

<sup>1</sup>Lifsic a következőket mondta többek között: "Lukács művében újra szoros kapcsolatot teremtett Hegel és a forradalmi tradíció között. Az a törés, ami az idős Hegelnél bekövetkezett, /.../ nem megtérés volt a reakcióhoz, hanem tragikus szükségszerűség. Bizonyos mértékben mi ezt meg tudtuk érteni, és bizonyára csak mi tudtuk megérteni, mert hasonló helyzettel találkoztunk. /.../ Filozófiai kifejezéssel élve, a hegeli absztrakt konkrétság nem más, mint a történelem realizmusa — a kapitalizmus jegyében. A mi konkrét konkrétságunk a lenini októberi tradíció szellemében értelmezett valóságos szocialista társadalom — mínusz a harmincas években keletkezett sötét erők." Az interjúorozatot Sziklai László készítette; lásd Lukács és a fasizmus kora, Magvető 1985, 140 sk. o. A Hegel-monográfia történelmi szituálásához lásd még Sziklai L.: Proletárforradalom után — Lukács György marxista fejlődése 1930—1945, Kossuth 1986.

<sup>2</sup>Az 1943. szeptember 23-án kiállított jegyzőkönyv szerint (Lukács-Archívum) "A fiatal Hegel és a kapitalista társadalom problémái" című disszertációját Lukács 1942. december 29-én védte meg a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének bizottsága előtt.

likálásával még várnia kellett.<sup>3</sup> Így ez a mű is azon Lukács-írások közé tartozik, melyek mondhatni évtizedes fáziskéséssel jutottak el az európai olvasóközönséghez. Lukács a Hegel-monográfiával kapcsolatban e körülménynek nem tulajdonított nagyobb jelentőséget: a műhöz 1954-ben írott Előszóiban mutat rá, hogy "az olvasó részletes tájékoztatást talál a Bevezetésben azokról a módszertani nézőpontokról, amelyek a szerzőt vezették. E tekintetben nem látok okot arra, hogy felülvizsgáljam tizenhat évvel ezelőtti fejtegetéseimet. Azok a franciaországi kísérletek, amelyek Hegelt egzisztencialista-irracionalista szellemben próbálják 'modernizálni' — mindenekelőtt J. Hyppolite ismert könyve — a legcsekélyebb mértékben sem készítetnek fejtegetéseim bármiféle módosítására vagy akár csak kiegészítésére."<sup>4</sup>

A párizsi lapok 1949. január 12-én számoltak be arról, hogy a híres Hegel- és Marx-specialista, a nagy magyar marxista gondolkodó rövid ott-tartózkodásra Párizsba érkezett. Lukács látogatása a kulturális élet jelentős eseménye volt. Számos lap közölt róla rövid életrajzot, gyorsriportokban kérdezték a művészet és irodalom, a polgári és szocialista kultúra, a társadalmi fejlődés és a nagypolitika problémáiról, műveit elemző-méltató tanulmányok jelentek meg, s folyóiratok — többek között az Esprit, a Les Lettres Françaises, az Europe, a Parallele 50 — publikálták írásait, kulturális rendezvényekre díszvendégi minőségben, valamint szerkesztőségi eszmecserékre hívták meg. Lukács korántsem csak a húszas évek — elsősorban is a Történelem és osztálytudat, mely egyébként sokszorosított példányokban már ekkor is közkézen forgott francia fordításban — immár legendás hírű szerzőjeként rendelkezett jelentős renoméval. A második világháború utáni nemzetközi élet egyik kiemelkedő személyisége volt — elég ezzel kapcsolatban békemozgalmi tevékenységére vagy előadó-útjaira gondolnunk. Párizsban pedig elkezdte műveit megjelentetni a Nagel-kiadó: az első a sorban az Existentialisme ou

<sup>3</sup>A könyv először 1948-ban jelent meg (Zürich—Wien: Europa Verlag), majd 1954-ben (Berlin: Aufbau-Verlag). Azóta elkészült angol, francia, japáni, kínai, olasz, spanyol, szerb nyelvű fordítása; a magyar kiadás 1976-ban látott napvilágot (Kossuth—Akadémiai). Orosz megjelentetését 1986-ra jelezték (az ötvenes években megjelent néhány fejezete a szovjet filozófiai folyóiratban).

<sup>4</sup>A fiatal Hegel, Kossuth—Akadémiai 1976, 7. o. Itt nem föladatunk, hogy akár csak érintőlegesen is foglalkozzunk a monográfia utóéletével. Ennek a kérdésnek szenteli "Lukács, Adorno and German Classical Philosophy" című tanulmányát Nicolae Tertulian (Telos, Spring 1985). A szerző többek között Adornónak a Der junge Hegelről írott publikálatlan recenzióját elemzi, s arra a megállapításra jut, hogy Lukács műve számos vonatkozásban hatott Adorno Hegel-olvasatára.

marxisme (1948) volt.<sup>5</sup> E könyv nyomán — amellyel kapcsolatban maga Lukács vetette föl egyébként, hogy címe ne legyen-e "Anti-Sartre"<sup>6</sup> — a francia sajtóban Lukácsot helyenként már eleve Sartre ellenlábásának, "ellen-Sartre"-nak kezelték, s persze nem is alaptalanul. A közöttük folyó polémia Lukács 1949-es ott-tartózkodása alatt is széles publicitást nyert.<sup>7</sup>

Lukács számos előadást tartott, többek között "A marxista esztétika problémái", "Goethe Faustja és Hegel Fenomenológiája", "A kapitalista kultúra csődje", "Marxizmus és egzisztencializmus" címmel.<sup>8</sup> "A Hegel-kutatás új problémái" c. előadás több szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt, hogy maga Lukács mit tart saját művéből kiemelésre méltónak és hová helyez hangsúlyokat, s hogy viszont miről szól marginálisan vagy még úgy sem. Másrészt külön figyelmet érdemel az előadást követő rövid eszmecsere, melynek során többek között Jean Hyppolite — aki Alexandre Kojève mellett minden bizonynyal a legrangosabb korabeli francia Hegel-szakértő volt — foglalt állást Lukács koncepciójával kapcsolatban.<sup>9</sup> És végül, de nem utolsósorban: viszony-

<sup>5</sup>Lukácsnak még két könyve jelent meg Nagelnál, egyébként L. Goldmann fordításában: Brève Histoire de la Littérature Allemande (1949) és Goethe et son époque (1949). Az ekkori kiadói tervek között szerepelt a Hegel-mo-nográfia is.

<sup>6</sup>A François Emanuelhoz, a Nagel-kiadó lektorához írott, 1947. augusztus 10-i Lukács-levélről van szó.

<sup>7</sup>Sartre mondhatni vonakodva vette föl a Lukács által elébe dobott kesztyűt. ("Je n'aime pas beaucoup les polémiques philosophiques dans les journaux, mais je suis obligé de me placer sur ce terrain, car même un livre comme Existentialisme ou Marxisme? n'est que du journalisme philosophique" — mondotta.) Lukáccsal szemben hangsúlyozta saját gondolkodói fejlődésének kontinuitását, rámutatva, hogy nem látja oly nagygnak a koncepcióik közötti különbségeket, mint Lukács (ennek nyomán Lukácsot krypto-exisztencialistának, illetve krypto-marxistának aposztrofálja), ami pedig azt a problémát illeti, hogy ő a kapitalizmus indirekt apologetája volna, utal arra, hogy az egzisztencializmus alapvetőnek tartja az elmélet és a gyakorlat közötti szoros viszonyt, s hogy a francia egzisztencialisták mindig is rámutattak: a kapitalista világ ellentmondásai megoldhatók a társadalmi rend megváltoztatásával. "Nézetünk szerint minden eszköz jó valamely cél megvalósítására, föltéve, hogy nem számolják föl magát ezt a célt." (Combat, 1949. január 20.; a Lukács—Sartre viszonyhoz lásd még F e h é r M. István: "Lukács és Sartre", Magyar Filozófiai Szemle, 1984/3—4. sz.)

<sup>8</sup>"Problèmes de l'esthétique marxiste", január 20-án az Action című lap olvasóinak körében; "Le Faust de Goethe et la Phénoménologie de Hegel", a Sorbonne-on január 25-én; "Faillite de la culture capitaliste", január 28-án a Pensée olvasóinak körében; "Le Marxisme et l'Existentialisme", január 31-én a "Conférences Tribunes" keretében.

<sup>9</sup>Jean Hyppolite: Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Editions Montaigne, Paris 1946; Alexandre Kojève: Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, Paris 1947.

lag kevés olyan Lukács-előadás szövege maradt fenn, amely tükrözi az élő beszéd sajátosságait is, s "A Hegel-kutatás új problémái" az előadó Lukács Györgyöt is fölidézi számunkra.

## A HEGEL-KUTATÁS ÚJ PROBLÉMÁI\*

Lukács György

A Société Française de Philosophie  
1949. január 29-i ülése, elnököl  
Emile Bréhier.

### AZ ELŐADÁS SZINOPSZISA

A filozófia történetében a jelen problémái következtében vetnek föl új kérdéseket. Ha Hegelt Marx előfutáraként szemléljük, akkor magával Hegellel kapcsolatosan is új szempontokat fedezünk föl. Ezt a témát a fiatal Hegelről írott könyvemben tárgyalom (Der junge Hegel, Oprecht, Zürich 1948). Itt csak a legfontosabb problémák némelyikét emelhetem ki.

1. Hegel és a politikai gazdaságtan. Fontos tudnunk azt, hogy Hegel a francia forradalom híve volt, s hogy ezzel kapcsolatos reményei határozták meg Bernben papírra vetett történelemfilozófiáját. Thermidort követően állásfoglalása megváltozott, korának polgári társadalmával kapcsolatban pozitívabb lett. Innen eredeztethetők gazdasági tanulmányai (Steuart, Smith). Ezek hatása a dialektika megteremtésére és kidolgozására. A gazdasági kategóriák fontossága Hegel logikájában (teleológia és munka).

2. A szellem fenomenológiájának viszonya Hegel politikai és gazdasági nézeteihez. Napóleonnal szembeni attitűdje, a "Fenomenológia" történelmi perspektívája a késői Hegel történelemfilozófiájához mérten. A "Fenomenológia" struktúrája, az individuális és a történelmi létezés viszonya.

3. Az "Entäusserung" és "Er-innerung" mint alapvető strukturális kategóriák. Az "Entäusserung" viszonya a fiatal Hegel "Positivität"-konceptiójához. Hegel mint Marx fetiszizmus-elméletének előfutára. Hegel idealista korlátozottságai és tanításának belső ellentmondásai e vonatkozásban.

\*"Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne", Bulletin de la Société Française de Philosophie, Avril—Juin 1949, pp. 53—80.

E. Bréhier: Nagyon örülök annak, hogy körünkben üdvözölhetem Lukács urat, aki jelentős hatást ért el gondolkodói munkásságával. Mi olyan embernek ismerjük, aki a konkrét helyzeteket szereti és méltányolja. Lukács úr a színház szenvedélyes rajongója volt, nagy érdeklődést mutatott a regény iránt, a mi regényeink iránt is, hiszen írt Zoláról, Balzacról, Stendhalról. Mostani látogatásának nagy jelentősége van számunkra. Filozófiai társaságunk is, amint ezt jól tudják és így nem kell emlékezetükbe idéznem, szívesen veszi a praktikus kérdéseket. Ezek fontos szerepet játszottak olyan, fájón nélkülözött kollégáink gondolkodásában is, mint Xavier Léon, Léon Brunschvicg, Élie Halévy. Filozófiai társaságunk rendkívül fontos politikai kérdéseket vitatott meg a háború előtt tartott utolsó ülésein. Ezért Lukács úr mintegy megerősíti azt a tradíciót, melyet igazán a magunkénak vallunk. Örömmel adom át neki a szót.

Lukács Gy.: Meglehetősen nehéz helyzetben vagyok, hiszen most csak egy munkám vázát, helyesebben szólva vázának töredékeit kínálhatom föl Önöknek. Mintegy tíz évvel ezelőtt fejeztem be a fiatal Hegellel foglalkozó terjedelmes könyvem, mely tavaly németül megjelent Zürichben. A lehetőségekhez mérten igen röviden fejtem ki most e váz töredékeit, tehát néhányat a könyv legfontosabb gondolatai közül.

Természetesen nem lehet szó egy valódi kép fölrajzolásáról. Turgenyev, a kiváló orosz író nagyon találó észrevétele szerint az igazi tehetség a részletekben mutatkozik meg. Nincs lehetőségem ma este arra, hogy azt a néhány gondolatot, melyet Önöknek ki fogok fejteni, s melyek meglehetősen elvontak és első hallásra talán önkényesnek is tűnnek, részleteiben is megalapozzam. Önök jól tudják, hogy a mostanihoz hasonló előadáson teljességgel lehetetlen előhozakodni ezekkel a részletekkel. Mindössze kijelenteni tudom Önöknek, hogy a részleteket könyvben megtalálhatják.

Most pedig, minthogy szeretném fölhívni figyelmüket a Hegel-problémával kapcsolatban néhány szempontra, mindenekelőtt rögzítenem kell kiindulópontomat. Ezt mindannyiunknak világosan kell látnunk, azért, hogy megközelítésmódom mibenléte ne adjon alkalmat vitára.

Az itt szem előtt tartott kiindulópontom tehát az, hogy Hegelt mint a marxi dialektikus materializmus előfutárát tekintem. A jelen szemszögéből tekinteni a múltat, a filozófia történetére — ez egyáltalán nem új beállítódás. Önök jól tudják, hogy az első klasszikus filozófiatörténet, Hegel filozófiatörténete is ebben a szellemben járt el; azt mutatta meg, hogy a fi-

lozofia, a dialektikus gondolkodás miként halad saját, a hegeli rendszerben kulmináló kiteljesedése felé.

Korunk filozófiatörténetében is elég gyakran találkozhatunk azzal, hogy a filozófia történetét a jelenből értelmezik. Csakhogy ez az eljárás mód, általában véve, a filozófiatörténetet relativizáló szubjektív elvet jelent. Ám a jelenből kiinduló gondolati elsajátításnak objektív értelme is van. Ha a filozófia történetét a történelem totális mozgásának fontos összetevőjeként értelmezzük, s ha érzékeljük ennek a történelmi mozgásnak bizonyos irányát, akkor világos, hogy a jelen manifesztté teheti a múlt latens tendenciáit, a latens evolúció fejlődési irányait. Természetesen ezeknek a tendenciáknak a napvilágra hozatalával sokkal többet láthatunk meg a múlt valamely filozófiájából, mint ami kortársainak megadatott.

Erre számos példát hozhatunk a filozófia történetéből. Úgy hiszem tehát, hogy Hegellel kapcsolatban új meglátásokra teszünk szert, ha őt Marx előfutáraként fogjuk föl. Ez a gondolat nem új: Engelstől Leninig, és a későbbiekben is, sokan foglalkoztak ezzel a kérdéssel.

Úgy hiszem azonban, hogy Hegelt ily módon megközelítve, én az elsők között vettem föl alapvető metodológiai kérdésként a gazdaság és a dialektika viszonyának problémáját.

Magánál Marxnál persze a materialista dialektika és a kapitalista gazdaság ellentmondásainak föloldására irányuló tendencia közötti viszony annyira alapvető összefüggés, hogy mindenki tisztában van vele, aki ismeri Marx fejlődését.

Mármost fölvehetjük azt a kérdést, hogy a hegeli dialektika bölcsőjénél nem valamely látszólagos dologra lelünk-e. A kérdést ily módon föltéve bizonyos fokig persze ellentmondásba kerülünk azzal az eljárásmóddal, ahogyan Hegel maga tárgyalja a filozófia történetét. Önök jól tudják, hogy filozófiatörténetében saját filozófiájának mint a dialektika betetőzésének történeti előzményeként Kantot, Fichtét és Schellinget tételezi. Úgy gondolom, hogy általánosságban, viszonylagos jogosultsággal rendelkező szempontként, elfogadhatjuk ezt; azonban, közelebbi pillantást vetve a problémára, értelmezési nehézségekkel találjuk szemben magunkat.

Először is, gyakran vonják le azt a következtetést — abból az eljárásmódból adódóan, ahogyan Hegel is tárgyalja a filozófiát —, hogy Hegel fejlődésében lett volna mondjuk egy "schellingiánus" periódus, ugyanúgy, mintha Schelling fejlődésében "fichteánus" periódusról beszélhetnénk. Úgy gondolom azonban, hogy a dolgok ilyen megközelítése egyáltalán nem helyes.



Ha figyelmesen olvassák azt az első művet, amelyet Hegel saját neve alatt publikált, tehát a fichtei és a schellingi természetfilozófia különbségéről szóló értekezést, akkor egyrészt egy teljességgel befejezett és érett alkotással találják szemben magukat, másrészt, ha ismerik és alaposan tanulmányozzák Hegelt, arra a fölismerésre jutnak, hogy már itt jelen van egy a schellinginél magasabb rendű dialektika, tehát hogy Hegel sohasem volt igazán schellingiánus.

De van egy másik szempont, mely elővigyázatossá tesz magának Hegelnek ezzel a koncepciójával szemben, s ez az a lépés, amelyet Schelling tett meg a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmushoz. Ha áttekintjük az összes vonatkozó tényállást, ha megvizsgáljuk Fichte és Schelling eszmecserejét — melyre egyébként levelezésükben került sor —, akkor azt látjuk, hogy Schelling egyáltalában nem volt tudatában az általa megtett lépés jelentőségének. S tágabban elemezve ezt a gondolatcserét, azt találjuk, hogy a szubjektív és objektív idealizmus összeegyeztethetlenségének határozott bizonyítását nem Schelling, hanem Hegel adta meg.

Ezzel összefüggésben egyébként talán érdemes szólni egy érdekes dologról: Engels már 1842-ben, Schelling ellen írott brosúrájában kimutatta Hegelnek ezt, a fichtei és schellingi filozófia megkülönböztetésében játszott szerepét.

Mindez azt mutatja, hogy nagyon fontos pontos képet alkotnunk Hegel Jéna előtti fejlődéséről, tehát azon fiatalkori írásairól, melyek életében nem láttak napvilágot, s melyek közül több örökre elveszett. Azért is fontos e periódus alapos vizsgálata, mert az utóbbi évtizedek filozófiatörténetében — legalábbis nálunk, Németországban — Dilthey koncepciója uralkodott: szerinte a fiatal Hegelnél valamiféle teológiai periódus lett volna, s e periódusban, különösen is Frankfurtban, gondolkodását irracionizmus jellemezte volna, amely Hegelt az életfilozófia — ahogyan az imperialista korszak nevezte — valamiféle előfutárává avatná.

A német filozófiatörténetben volt egy másik tendencia — például Glocknernál és más újhegeliánusoknál —, mely szembeállította egymással az ifjú és az érett Hegelt. Mindezen törekvések Hegel filozófiáját korunk irracionizmusához közelítik; valószínűleg Önöknél is jelen vannak hasonló tendenciák; ismerem például Jean Wahl könyvét, akinél nagyon jól érzékelhető Hegelnek Kierkegaard-hoz való közelítése.

Fölvillantottam tehát Önöknek ezeket a problémákat. Most pedig engedjék meg, hogy kiemeljek ebből a komplexumból néhány olyan kérdést, melyek ebben az irányban számomra a legfontosabbnak tűnnek.

Már a bevezetőben szoltunk Hegelnek a politikai gazdaságtanhoz való viszonyáról. A fiatal Hegellel kapcsolatban abban a kedvezőtlen helyzetben vagyunk, hogy kéziratai elvesztek. A fiatal Hegel megismerkedett az angol James Steuart munkáival; 1799 februárja és májusa közötti följegyzéseinek csak a címét ismerjük. Az a néhány sor azonban, amit Rosenkrantz írt ezen probléma kapcsán, mutatja, hogy semmit sem értett meg annak jelentőségéből.

A jénai korszakból Hegelnek sokkal több gazdasági tárgyú kéziratát ismerjük. Jól tudjuk, hogy alaposan tanulmányozta Adam Smith műveit. Könyvemben megkísérlem filológiailag kimutatni — azon szövegek alapján, amelyekkel még Frankfurtból rendelkezünk —, hogy Hegel már abban az időben ismerte a smithi gazdaságtant, és kézirataiban már alkalmazta a munka ama fogalmát, melyet, mint azt Önök jól tudják, Adam Smith alkotott meg.

De miért is tölt be a frankfurti periódus olyan fontos szerepet Hegel fejlődésében? Először is azért, mert közvetlenül előzi meg Hegel első könyveit, melyekről a későbbiekben szólni kívánok; s azért is, mert e periódus tartalmazza a választ arra a kérdésre, hogy Hegel első könyvei miért oly befejezettek tartalmukban és oly kiérlelték szemléletmódjukban? Éppen ez a korszak — amint már utaltam rá — áll Hegel irracionalista (Dilthey és iskolája által adott) interpretációinak középpontjában. Ez egyszerű filológiai bizonyítéka annak, hogy Hegel sokat foglalkozott Frankfurtban politikai gazdaságtannal, s ez a foglalatossága közvetlen kapcsolatban volt filozófiai nézeteivel.

Hogy mindezt jól megérthessük, néhány megjegyzés erejéig mégis vissza kell mennünk, és meg kell vizsgálnunk Hegel fejlődésének első periódusát, azaz 1793 és 1796 közötti berni tartózkodását. Könyvemben, a rendelkezésre álló szövegek alapján, igen részletesen elemzem ezt a periódust is. Engedjék meg, hogy most csak a legfontosabb szempontokra szorítkozzam.

Hegel ebben az időszakban a francia forradalom híve. S bár a francia forradalom híve, gyorsan a szélsőségesen plebejus, szélsőségesen jakobinus tendenciák ellenségévé válik; noha a francia forradalmi eszmét fönntartások nélkül elfogadja.

Hegel tehát az "Aufklärung" — a szó nemzetközi értelmében ez a francia, angol és német fölvilágosodás — időszakának hatása alá került. Utalnunk kell arra, hogy milyen nagy hatást gyakorolt a fiatal Hegelre ebben a periódusban a német író, Georg Forster, aki — mint ahogy minden bizonnyal tudják — a francia forradalmi csapatok okkupációja idején létrejött Mainzi Köztársaság egyik alapítója volt, s aki jakobinus emigránsként halt meg Párizsban.

A fiatal Hegel történetfilozófiájában — elvontan szólva — egyfajta dialektikus hármasságot fedezhetünk föl. Az első az antikvitás, a görög és római városállamok (polis) időszaka, azaz az antik szabadság periódusa. Azután a hanyatlás hosszú korszaka következik, mely ezen városállamok fölbomlásával, azaz specifikusan Rómában a Római Birodalom kialakulásával és a keresztény vallás létrejöttével kezdődik, s a fiatal Hegel szerint egészen napjainkig tart. A francia forradalom relevanciája a fiatal Hegel számára abban rejlik, hogy az antikvitás reneszánszává, ezen első nagy kezdet — melyet fiatalkori munkásságában rajzolt meg — szintézisévé válhat.

Ha filozófiailag és strukturálisan megvizsgáljuk, miképpen épül föl ez a filozófia, akkor egy olyan fogalomra bukkanunk, mely centrális fontosságú a fiatal Hegel számára, s azt is látni fogjuk, hogy bár ez a fogalom változott és fejlődött, ennek ellenére egész életműve szempontjából középponti jelentőségű. Ez a fiatal Hegelnél a pozitivitás fogalma. A pozitivitás e terminusán azt érti, amit általában pozitív valláson, pozitív jogon értünk, amikor azokat szembeállítjuk a természeti vallásokkal, a természetjoggal. Hegel ilyen módon definiálja a pozitivitást a berlini kéziratában — ezek tehát azon igazságokat, intézményeket nevezik pozitívnak, amelyek tőlünk függetlenül léteznek, autoritásként ránk telepednek; amelyek tisztán objektívak, s nemcsak azt követelik meg tőlünk, hogy elismerjük őket a maguk objektivitásában, hanem egyúttal azt is, hogy bevonjuk őket szubjektivitásunkba, valamiféle, szubjektumunkhoz-tartozó dolgokként átérezzük, megéljük, elsajátítsuk őket.

Ha kezdetként a pozitivitás e fogalmát megértjük, akkor már értjük az antik városállamok szabadságának fogalmát is.

Hegel — hogy mondandónkat egy-két mondatba tömörítsük — a következőképpen értelmezi e szabadságot: az antikvitásban sem az állam, sem a vallások nem voltak a szó semmiféle értelmében sem pozitívak; mindkettő — a folytonosság bármiféle törése nélkül — a szubjektivitás terméke; de nem az izolált, hanem a társadalomban élő ember szubjektivitásáé, akinél ez a szubjektivitás azonos a társadalomban való létezéssel.

Könnyen fölfedezhetjük ebben a francia forradalomban ama citoyenjának ideálját, aki a fiatal Hegel szerint teljesen mentes a bourgeois tulajdonságaitól.

Az antik államok hanyatlásának, fölbomlásának — s ez az első mozzanat, ahol a fiatal Hegel szemléletmódjába gazdasági mozzanat lép — gazdasági okai vannak, nevezetesen a gazdagság fölhalmozódása.

S itt ismét láthatják, hogy a fiatal Hegel a francia forradalom hatására — hiszen jól ismerjük azt a jakobinus hitvallást, hogy az igazi köztársaság

alapja csak viszonylagos vagyonegyenlőség lehet — világosan látja, hogy a vagyonok egyenlőségének ez a megrendülése egyszerre jelenti a szabadság és a nem-pozitív, számára az igazi szabadságot jelentő korszak alkonyát.

Ily módon születik meg a pozitivitás. Ebben alapozódik meg a római császárok despotizmusa. Itt van a bölcsője a keresztény vallásnak, melyet a fiatal Hegel a despotizmus, az ember hanyatlása korszakának vallásaként értelmez, amely korszak a magánember, a bourgeois korszaka, aki csak saját, individuális és önző gazdasági érdekeivel törődik. S a francia forradalom esetében a nem-pozitív korszak, az antikvitás újjászületésének vagyunk tanúi.

Természetesen nincs itt szükség arra, hogy az antikvitás ilyen ideáljához — mely igen nagy szerepet játszott a francia forradalom, specifikusan a jakobinizmus ideológiájában — megjegyzéseket fűzzünk.

A berni periódus alapvető jellegzetességeit áttekintve immár megérthetjük azt, amit szokásosan frankfurti válságnak neveznek: Thermidor és következményei nyomán megrendül Hegel imént ismertetett koncepciója. Világnézete megváltozik: meg kell békülni a valósággal, kapcsolódni kell a polgári, a kapitalista társadalom világához.

Csak megjegyzem, hogy a "Versöhnung" szava és fogalma — amely, mint ahogy azt Hegel minden ismerője jól tudja, az érett Hegel középponti kategóriája, s mely helyesen mutatja azt a tendenciáját, hogy a fogalom nem más, mint az objektív valóság kifejeződése, magáértvalóvá-levése —, hogy tehát ez a megbékélés itt, a frankfurti válság periódusában kezdődik. Bernben Hegel még igen határozottan és energikusan utasítja el a kora társadalmával való megbékélés bármiféle koncepcióját.

Ismét csak néhány elvi jelentőségű mozzanatra utalhatok. Először is, az antikvitást Bernben még olyan korszaknak tartotta, melyet napjainkban újjá lehet éleszteni; frankfurti fölfogásmódja szerint azonban a letűnt aranykor már örökké a múlté. Hegel ugyanúgy jellemzi az antikvitást, mint korábban, csak a jelen szempontjából nem tulajdonít már neki aktualitást.

Ez nagyon szorosan összefügg azzal a ténnyel, hogy Hegel immár nem a teljes elutasítás szellemében értelmezi a magánember individualizmusát, mint ahogyan azt Bernben tette, hanem éppen ellenkezőleg, a szabad és emberi élethez vezető új utak fölkutatásának alapjaként fogja föl. Hegel minden frankfurti próbálkozásának (amelyeket Dilthey irracionalista értelmezésnek vet alá), a szeretet, a sors stb. fogalmainak — Hegelnek ebben az időben nem volt igazán kikristályosodott terminológiája, s azt mondhatjuk, hogy ugyanazt a dolgot próbálta újabb és újabb terminusokkal megragadni —, mindennek tehát nem más a tartalma, minthogy ebben az új életformában, melyhez

most a megbékélés filozófiai attitűdje párosul, a pozitivitáson túlvezető formákat kutasson föl: hogy olyanokként fogja föl ezeket a tevékenységeket, melyek elvezethetnek egy igazán humánus élethez. S ebben lesz fontos a magánember gazdasági tevékenysége: mint ahogyan Hegel fogalmaz, ez olyan sorsá válik, melynek keretei között kell az embernek keresnie saját rendeltetését, saját életútját, beletörődve abba, hogy életének és gazdasági tevékenységének magánjellege létezésének egyik fundamentumát képezi.

Hegel számára a keresztény vallás Frankfurtban is az individuális, a magánember vallása marad; itt azonban már nem utasítja el a maga egészében a keresztény vallást. Bár még itt is állandóan éles kritikával illeti, de ez a kritika már másra irányul: Hegel a kereszténység etikáját immár abból a szempontból ostromozza, hogy milyen viszonyt alakított ki e tanítás a gazdasági tevékenységgel, a magántulajdonnal szemben, s a modern élet e kategóriáját — kimutatva, hogy az élet mai formájában elengedhetetlenül szükség van rá — megvédelmezi Jézus Krisztus ellenében.

Mindezen összefüggéseknek van egy nagyon fontos következménye, azzal kapcsolatban, amit a pozitivitás koncepciójának nevezünk. Korábban Hegel — amint ezt bemutatni igyekeztem — a következő kérdést vetette föl: a társadalom milyen struktúrája, a szubjektum—objektum viszony miféle szerkezete pozitív? Most a következőképpen kérdez: hogyan válik valami pozitívvá, mondjuk egy vallás hogyan válik pozitívvá? Tehát most történelmi szemléletmóddal közelít a problémához; az értékfeltételezés, illetve a valóságos elutasítása immár nem olyan elvont módon történik, mint amit a berni periódus esetében láttunk. Korábban az antik köztársaságok fölmagasztalt, grandiózus valóságát állította szembe a Római Birodalom magánembereinek nyomorúságos életével. Ekkoriban úgy látja — s Hegel megfogalmazását használom —, hogy a vallás kifejezheti a teljességgel nyomorúságos ember természetét, tehát lehet nyomorúságos, de nem kell pozitívnak is lennie; s ha pedig a szubjektum és objektum átmegegy egymásba, s ha ezen nyomorúságos emberekben föltámad a szabadság akarása, akkor ugyanaz a vallás, amely korábban nem volt pozitív, a szubjektum és objektum közötti viszony struktúrájának megváltozása következtében pozitívvá válik.

Ez azt jelenti, hogy itt történetileg sem gondolkodásmód, sem intézmény nem rendelkezik semmiféle privilégiummal: minden pozitívvá válhat, s minden meghaladhatja a pozitivitás állapotát.

Ezen összefüggésben kell látnunk a fiatal Hegel politikai-gazdaságtani vizsgálódásainak módszertani konzekvenciáit is.

A politikai gazdaságtan először is azon módszert jelenti a számára, mely, az ember társadalmi tevékenységének, a kapitalista társadalom — amelyet, mint tudjuk, a jelen szempontjából teljességgel szükségszerűnek tart — magántulajdonának ellentmondásaiban, az igazság föl kutatását szolgálja. Most persze csak töredékesen szólhatok erről. Frankfurtban, de különösen is Jénában, kibontja az egész társadalom dialektikáját, miként például azt az ellentmondást, mely a kapitalista társadalomban a gazdagság és a szegénység, a pauperizmus között szükségképpen fönnáll.

Hegel ezen egész stúdiumának legfontosabb gondolatát azonban a munkának, mint olyan tevékenységnek a problémája alkotja, mely az emberiség fundamentális tevékenysége, mely az embernek a valósághoz, a természethez fűződő alapviszonya; s ily módon Hegel a teleológia eszméjének új fordulatot adott a filozófiai gondolkodásban. Ha pontosítani akarjuk ezt a megállapítást, azt mondhatjuk, hogy a munkának teleológiai struktúrája van. Azaz először, ideálisan és ténylegesen, tétélezni kell a célt: a célnak ideálisan először léteznie kell, s a munka csak azután kezdődhet. A munka, lényege szerint, teleológiai tevékenység; ez a teleológiai tevékenység azonban elválaszthatatlan a kauzalitás kategóriájától, hiszen hatékony munkára csak akkor kerülhet sor, ha ismerjük a dolgok kauzális viszonyait, ha tisztában vagyunk a munka matériájának és eszközeinek minőségével. Minél szélesebb körűek és mélyebbek az ismereteink, annál hatékonyabb a munka. Mindezt Hegel igen szellemes levezetésekkel mutatja meg jénai munkáiban. A teleológia és a kauzalitás e viszonyai tehát alapvetőek magában a munkában.

Van itt még egy másik kategória is, mely Hegel gondolkodásában alapvető jelentőségre tesz szert, s ez a "List der Vernunft". Hegel szerint a munka természetes tendenciáktól függetlenül, sőt mi több, természetes tendenciáik ellenére hozza mozgásba a természet erőit, azáltal, hogy ismeri és a teleológia számára fölhasználja kauzalitásukat.

Mindezzel azonban ez a dialektika — tekintsük akár csak legegyszerűbb vonásait — még nem ért véget. A teleológiai szempont (a cél) és a kauzalitás eszközökként jelennek meg. Most azonban megfordul ez a viszony; Hegel megmutatja, hogy a munkát végző ember számára a cél valamiféle partikuláris és individuális dolog, melyet saját érdeke diktál. Az az eszköz azonban, amellyel dolgozik, a munkavégzés szerszáma, gépe, instrumentuma valamiféle általános, egyetemes, társadalmi, mely jóval meghaladja az individuális munka különös célját. Itt tehát azzal a dialektikával van dolgunk, melyet A filozófia történetében és más Hegel-írásokban oly gyakran láthatunk viszont,

hogy az eszköz valami magasabb rendű, általánosabb és egyetemesebb, mint az ember konkrét célja.

E struktúra mármost közvetlenül kapcsolódik az ész cseléhez: az eszközben, az ember tevékenységében valami egészen más valósul meg a tervezetthez képest; az ember a céljainak, terveinek megfelelően dolgozik; a történelem, a társadalmak fejlődésének objektív értelme azonban egészen más lesz ahhoz viszonyítva, amit az egyes emberek mint individuumok tétéleztek.

Itt még vázlatosan sem foglalkozhatom azzal, hogy milyen módon tárgyalták ezt a problémát a Hegel előtti szerzők. Ha azonban emlékeznek a XVII. század bölcséletére, s különösen is Spinoza és Hobbes filozófiájára, akkor tudják, hogy náluk a teleológia és a kauzalitás teljességgel ellentétes viszonyban álltak; Kant kísérelte meg összebékítésüket, véleményem szerint azonban — s ezt itt természetesen nem áll módomban bizonyítani — pozitív eredmény nélkül. Hegelnek sikerült e problémát a jövő filozófiája szempontjából megragadnia.

S mindez fölvet egy másik, az egész hegeli filozófia szempontjából rendkívül jelentős problémát: Hegel az embert önmaga teremtőjének fogja föl. A munkát végző ember teszi emberré önmagát, emberré a munka révén válik. Ez A szellem fenomenológiája elvi jelentőségű gondolata.

Közismert e mű úr—szolga fejezete, sok filozófiatörténet foglalkozott vele, nem tudom azonban, hogy mindig fölfigyeltek-e az említett eljárásmodorra, mely segítséget nyújt Hegel értelmezéséhez: ha az úr valakit szolgájává tesz, akkor az illető szabadságát egy igazán emberi élet szolgálatába veti, míg a szolga, urához viszonyítva, nem él emberi életet. Az emberiség, az emberi nem fejlődése szempontjából azonban — ha megnézik A szellem fenomenológiáját, látják — az úr csak epizódot jelent, s az emberiség magasbatörő fejlődéséhez a szolga munkája szolgál alapul. Éppen ez a munka alkotja, az emberi nem történetében, az egyre és egyre magasabbra törő fejlődés vehikulumát, mozgatóját.

Ezzel összefüggésben természetesen a hegeli filozófia fontos ellentmondásaira bukkanunk, s itt is csak a legfontosabb szempontok jelzéséről lehet szó.

Először is itt van az önmagát munkája révén megalkotó ember koncepciója. Úgy vélhetnénk, hogy ez határozott történelmi ateizmust jelent. E fölismerés ugyanis teljességgel kiutasítja Istent a történelemből, akinek még csak a világegyetem óráját sem kell fölhúznia, mint ahogy ezt a XVII. században tette: abszolút feleslegessé válik a történelemben. Másrészt azonban jól tudjuk, hogy Hegel történelemfilozófiájában lépten-nyomon találkozunk Istennel.

Másodszor Hegel nem képes következetesen végigvinni a gondolatát, mert nála az állam és a joggyakorlat egész szférája egyáltalán nem a gazdasági létezésében exisztáló, munkát végző ember eme struktúrájából adódik organikusán, hanem ennél magasabb és ettől független felépítményt alkot. A gazdaság tényeinek fölismérése — mely Hegel megfogalmazása szerint az állam funkciója —, az emberi társadalom jogi megszervezése olyan képességgé válik nála, mely nemcsak magasabb az emberi tevékenység e valóságos fundamentumánál, hanem független is attól.

Harmadrészt meg kell említenünk azt, hogy Hegel — a munkáról alkotott koncepciója révén — racionalizálta a teleológiát; a teleológiából számúzte az összes teológiai mozzanatot. Ha azonban a történelem totalitását vesszük figyelembe, akkor ismét csak a "Weltgeist"-ra, a világszellemre bukkanunk, mely a világ egészével kapcsolatban mondhatni a régi vágású démiurgosz szerepét játssza. Hegel azonban itt sem jár a filozófiája struktúrájából adódó konkrét konzekvenciák végére.

E vázlat után immár joggal tarthatjuk A szellem fenomenológiáját a hege-  
li eszmék szintézisének, enciklopédikus összefoglalásának.

Az előkészítő fázisnak a frankfurti, a kidolgozás időszakának a jénai évek számítanak, s az említett gondolatok a maguk kiforrottságában A szellem fenomenológiájában lépnek elének. A szakemberek sokat vitatkoztak arról a kérdésről, hogy ezt a művet vajon egy sorba lehet-e állítani azokkal a munkákkal, amelyeket Hegel a későbbiekben írt. E műben ugyanakkor az összes, tisztán filozófiai, illetve metodológiai kérdésben a dialektika abszolút mestere-re bukkanunk.

A hegei Logikát kézenfekvő például A szellem fenomenológiája tervezett második köteteként fölfogni. Önök jól tudják, hogy a Fenomenológia egy olyan mű első köteteként látott napvilágot, melyet vagy logikának, vagy egyfajta enciklopédiának — azaz a természet és a történelem filozófiájának — kellett volna követnie.

Ha meg akarjuk érteni a Fenomenológiának az egész hegei rendszerben elfoglalt helyét, föl kell idéznünk a történelmi szituációt. A Fenomenológiát I. Napóleon idején írta Hegel, azaz a jénai ütközet napjaiban fejezte be. A Logika és az Enciklopédia Napóleon bukása után készült. A valóság fejlődésének e változásai mély és döntő módon hatottak Hegel világnézetére.

Hegel lelkes híve volt Napóleonnak. Itt nincs módomban minden, vonatkozó tényállást fölidézni: ezeket megtalálhatják műveiben, s különösen azon leveleiben, amelyeket egyetlen intim barátjának, Niethammernek írt. Napóleonban nem a zsenit vagy a győzelmes tábornokot látta, hanem azt az embert, aki a



feudális rendszer — melyet a későbbiekben német nyomorúsággként emlegettek — maradványainak fölszámolására rendeltetett. Egyik levelében egyszer a közjog nagymesterének nevezi Napóleont, aki — bár Párizsban él — a németországi rendteremtésre, egy új Németország létrehozatalára hivatott. S levelei alapján végigkövethetjük kiábrándulásának folyamatát, azt, hogy milyen módon került szellemi válságba, miután fölismerte Napoleon bukásának elkerülhetetlenségét.

Itt persze nem életrajzi, hanem filozófiatörténeti problémákról van szó: e problémákat csak akkor láthatjuk világosan, ha szem előtt tartjuk, hogy Hegel a későbbiekben is állandóan A szellem fenomenológiájában használt módszert alkalmazza. Így világosan érzékelhetővé válik az is, hogy különböző történelmi korszakokban miképpen változtak eszméi és állásfoglalásai.

Mármost egy teljességgel döntő mozzanatot emelnék ki, azt ugyanis, hogy milyen volt filozófiájának álláspontja a történelemmel és a jelennel kapcsolatban.

Hegel megmutatja, hogy minden jelenség, minden történelmi mozzanat először elvontan jelentkezik, s csak a történelemben válik fokozatosan konkrétá. E gondolatát Hegel egész életében fölntartja.

Egy új történelmi periódus kezdetéhez érkeztünk, mely Hegel jénai előadásában fejeződik be. Az emberiség fejlődése — mely a fölvilágosodás és különösen a francia forradalom időszakában nagy válságon ment át — most, a napóleoni korszakban új formára tett szert; s Németország föladata, hogy megtalálja azt költészetében, filozófiájában és ideológiájában.

Ez az oka annak, hogy e korszakban minden új, hogy minden születőben, a maga kezdeteiben és elvontságában van meg. Maga Hegel, Schellinggel polemizálva mutatja ki, hogy az elvontan létező történelmi szükségszerűséggel rendelkezik. S a VI. fejezet, a jelenről szólva, ennek következtében tartalmazza csak Kant, Fichte és Jacobi kritikáját. S ezért szorítkozik Hegel utalásokra, ráérezve arra, hogy a modern idők lényegét csak elvontan lehet kifejezni.

Megismétlem, hogy az absztrakttól a konkrétig vezető út Hegel történelemfilozófiájának a későbbiekben is módszertani alapját képezi. Azonban a Napoleon bukását követő időszakban, nagy válsága idején, az új idők kezdetei a reneszánsz és a reformáció.

Eszerint tehát az absztrakttól az új idők konkrétjáig vezető folyamat a reformációtól tart egészen napjainkig. Hegel jelenje — például a Jogfilozófia írásának időszaka — már konkrét, tartalommal teli korszak, amikor a változások már kikristályosodtak. Ennek következtében a filozófia már nem ren-

delkezik mondhatni avangárd szereppel, nem föladata, hogy egy csak a jövőben beköszöntő korszakról prédikáljon. Önök jól ismerik a Jogfilozófia bevezetésének azt a képét, melyben Hegel a filozófia szerepét a Minerva baglyához hasonlítja: most eljutottunk a konklúzióhoz, egy korszak végéhez, a Fenomenológiában ellenben egy korszak kezdeténél álltunk.

Itt nem tudok kitérni arra, hogy milyen következményei vannak mindennek a filozófia struktúrájával kapcsolatban, e konzekvenciák ugyan igen jelentősök, de sajnos nincs időnk foglalkozni velük.

Még két fontos kérdéstről kell szólnom Önöknek. Elsőként A szellem fenomenológiájának szerkezetéről. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Hegel ezt a művét bevezetésnek szánta a filozófiába; azonban — s ez a hegeli filozófia lényege — a bevezetés a filozófiába nem olyasvalami, amit a filozófia felségterületére való belépés előtt kellene kifejteni; a bevezetés már maga a filozófia: a filozófiának, az emberiség fejlődésének lényeges részét alkotja.

Mindenki tudja, hogy a Fenomenológiában két, állandóan összefonódó fejlődésvonal található. Az egyik az individuum útja, mely az érzékeléstől az abszolút tudásig vezet; ebben az értelemben itt bevezetésről van szó a filozófiába. A másik út az emberiség fejlődésének lerövidített összefoglalása, azaz ezen az úton a történelmi fejlődés minden fontos etapját, a filozófia minden fontos kategóriáját meg kell találnunk. Természetesen mindezen korszakok és kategóriák a szubjektum útjával összefüggésben jelennek meg. Engels ebben a kettős értelemben nevezte A szellem fenomenológiáját a szellem embriológiájának és paleontológiájának. Ez a szempont határozza meg a Fenomenológia struktúráját.

Itt egyébként a magyarázatban sok nehézséggel találkozhatjuk szembe magunkat, melyekre most nem térek ki. Mindössze azt szeretném röviden megmutatni Önöknek — nélkülözve bármiféle polemikus kitérőt —, hogy nézetem szerint ennek a két útnak milyen is az egymáshoz való viszonya.

Úgy gondolom, hogy a Fenomenológiában semmi sem önkényes és véletlenszerű, ez az önkényességtől mentes szerkezet azonban abból adódik, hogy A szellem fenomenológiája a történelmi folyamatot nemcsak egyszer, hanem háromszor is bemutatja, hogy kétszer is rekapitulálja az egész történelmet.

Engedjék meg, hogy — természetesen igen röviden és igazi argumentáció nélkül — bemutassam ezt az általam talált megoldást.

A kiindulópont Hegel számára persze a természetes, a közönséges tudat, s arról az útról van szó, melyet az érzékelés az észig, az öntudatig megtesz. A tudat e fölemelkedése azonban objektív; ugyanis az egész emberiség fejlődésének terméke. S végig kell futni ezen a fejlődésen. Azonban — hadd

húzzam alá ezt a kifejezést — még nem mint tudatosan értett történelmen, hanem először objektív rendet magukban hordozó emberi életutak egymásutánján. Ez az objektív rend azonban még nem tudatosult a szubjektumban vagy — ahogy Hegel fogalmaz — a "tudat alakjában", amely mindezeket az összefüggéseket csak az öntudat létrejöttékor, azaz a fejlődés végén mutatja be.

Ez a fejlődés az elsőől az ötödik fejezetig tart a Fenomenológiában. A tudat csak itt érti meg elvontan és tudatosan, hogy a történelem egyben saját fejlődésének története.

S itt rátérünk a második pontra: minthogy a Fenomenológia fölépítése történeti jellegű, s minthogy az individuum és az emberi nem fejlődésének dialektikus egységét alkotja, nem állhatunk meg annál a megállapításnál, hogy a szubjektum a történelmet saját fejlődése történeteként fogja föl; szükség van még egy konkrét magyarázatra, vagyis ezen a szinten végig kell futni újra a történelmen, ez alkalommal azonban az igazi történelmen, azon a történelmen<sup>1</sup> tehát, mely nem haloványan jelenik meg objektív célként a szubjektum számára, hanem mely a tevékenységnek, a gyakorlatnak, azaz magának az emberiségnek a terméke. Ez A szellem fenomenológiájának hatodik fejezete. Itt említést tehetünk arról, hogy az igen nagy népszerűsége szert tett hegeli terminus — a "tudat alakja" — e helyütt megváltozik. Ebben a szakaszban, melyet a valóságos történelemnek neveztem, a történelem ezen első rekapitulációjában, immár nem a tudat alakjáról, hanem a valóságos világ alakjáról, valóságos alakról van szó. Az első részben Hegel a "Gestalt des Bewusstseins"-ről szólt, a másodikban ellenben a "Gestalt einer Welt" kifejezést használja, s ezzel jelzi, hogy valami új kezdődik.

Ha megnézzük ennek a hatodik fejezetnek az A, B és C részeit, jól láthatjuk, hogy az antikvitással kezdődik, s a francia forradalmon keresztül egészen a jelenig tart.

A szubjektum, az emberiség fejlődését másodszor is végigfutva, immár valóságosan is eljutott önmagához, létrehozta a magáértvaló világot; most pedig ez a szubjektum visszatekint a történelemre. S a történelemnek ez a maga totalitásában vett második rekapitulációja.

Itt azonban — s engedjék meg, hogy ismételten aláhúzzam ezt a finom különbséget — nem a történelmi valóságról, hanem törvényekről, az emberiség által már megtett út megértéséről van szó. Azaz ebben a harmadik részben először nem az emberek ténykedéseiről, korszakokról, forradalmakról, gazdasági összefüggésekről esik szó. A szellem fenomenológiájának hetedik és nyolcadik fejezetében vizsgálja Hegel azokat a problémákat, melyeket a későbbiekben abszolút szellemnek nevezett, tehát a művészetet, vallást és filozófiát.

Ezen utóbbi szakasz középponti kategóriája az "Er-innerung", szemben az első és második rész elidegenedésével, "Entäusserung"-jával. Nehéz jól lefordítani az előbbi terminust, melyet szokásosan a "bensővé-tétel" kifejezéssel adnak vissza, ám az "Er-innerung" visszaemlékezést is jelent — azaz az emberiség elérte célját, s most visszatekint. Mármost arra kérem Önöket, hogy ha a "bensővé-tétel" szót használom, akkor mindig tartsák szem előtt az "Er-innerung" e kettős jelentését. Ugyanígy az "Entäusserung"-ot "külsővé-tételként" adjuk vissza; ez a szó ugyanakkor az "elidegenedés" politikai gazdaságtani kifejezésének is fordítása, amelyet Hegel valószínűleg az angol ökonómiából vett át, s amely "külsővé-tételként" elveszíti ezt a gazdasági és gyakorlati jelentését.

Ez a folyamat az objektív folyamatnak a szubjektumba való visszavételét jelenti, azaz A szellem fenomenológiájának beteljesülését, a szubsztanciának szubjektumba való átváltozását, azaz az identikus szubjektum—objektum létrejöttét, mely minden objektív idealizmus szükséges alapját képezi.

Ha mármost magát ezt a szférát tekintjük, akkor azt látjuk, hogy hierarchikusan tagolódik, különböző irányokba halad: a művészet, a vallás és a filozófia felé; az objektivitásnak a szubjektumba való visszavétele, a külsővé-tételnek a bensővé-tétel révén való megszüntetése, mélyrehatóan sikerült. Ez határozza meg a művészet, a vallás és a filozófia hierarchikus szerepét.

Mármost itt szembetaláljuk magunkat a hegeli filozófia egy centrális el-  
lentmondásával: a vallás problémájával e szférában. Hegel A szellem fenomenológiájában úgy értelmezi a vallást illetve specifikusan a keresztény vallást, hogy a mítoszokban jelen van a dialektika összes fontosabb kategóriája. Azaz a dialektika összes kategóriáját belevetíti a vallási mítoszokba. Miután azonban — s itt jön az ellentmondás — belevetítette ezeket a kategóriákat a vallási mítoszokba, azért marasztalja el a vallást, mert pusztán befogadó érzékelés, mely nem képes adekvát módon kifejezni e dialektikus viszonyokat, mely a dialektikus struktúrákat csak tökéletlenül tudja megragadni. E megállapítással a hegeli filozófia egyik legnagyobb kétértelműségére mutattunk rá, mely leginkább a vallás problematikájában fejeződik ki.

Ezzel elérkeztünk utolsó kérdésünkhöz, hogy ugyanis miben rejlik a külsővé-tétel, az "Entäusserung" fontossága Hegel filozófiájában. Az "Entäusserung" már a kezdetektől fogva kapcsolódott a pozitivitáshoz. Szóltunk a pozitivitásról Hegel berni, majd frankfurti korszakával kapcsolatban. Az "Entäusserung" koncepciója csak Hegel 1805-ben tartott előadásáiban lép e terminológia helyére, végső formáját pedig A szellem fenomenológiájában nyeri el.

Közelebbről elemezve a külsővé-tétel, az "Entäusserung" fogalmát, azt kell megállapítanunk, hogy benne három különböző koncepció fonódik össze.

Az egyik a munka problematikája, amelyről már szóltam, s melynek fontosságát Hegel filozófiája szempontjából nem győzőm eléggé hangsúlyozni. Ez esetben az emberi tevékenységben föllelhető szubjektum—objektum viszonyok — melyek mondhatni meghatározzák a történelmi folyamat dinamizmusát — egyik struktúrájával van dolgunk, s ez teszi lehetővé a történelmi fejlődést mint az emberi tevékenység történelmét. Nagyon könnyen fölfedezhetjük azt, hogy e koncepció milyen nagy előrelépést jelent, ha egyrészt szem előtt tartjuk a XVIII. század filozófiáját — ahol a társadalmi jelenségeket csak a természetből kölcsönzött kategóriákkal (pl. éghajlat) világították meg — vagy másrészt, ha a német filozófia, Kant és Fichte azon törekvésére gondolunk, hogy megmagyarázzák az emberi tevékenység történelmét. Önök azonban jól tudják, hogy Kantnál és Fichténél ez az emberi tevékenység elvont jellegű és valamiféle tiszta aktus volt. Hegel azonban világosan a marxista filozófiát előlegzi e fogalomban.

Az "Entäusserung"-ban lévő második mozzanat annak az előérzete, amit Marx árufetisizmusnak nevezett; azaz hogy a kapitalizmus — ahol az emberek közötti viszonyok dolgok közötti viszonyokként jelennek meg — dolgok megmerevedett és egyben dinamikus rendszereként mutatkozik, ahol a gondolkodás e látszólagos, dologiként megjelenő struktúra föloldására van utalva, s azt is föl kell mutatnia, hogy e struktúra mögött viszonyok, valóban dinamikus, emberek és osztályok közötti viszonyok rejlenek.

Most pedig, anélkül, hogy Hegel gazdasági koncepciója korlátainak részletes taglalásába bocsátkozhatnék, szeretnék utalni ennek nyilvánvaló korlátozottságaira. Így például a fetisizmussal kapcsolatos sejtései mindig is összefonódnak nála az első csoporttal, a munka mint külsővé-tétel struktúrájával.

Az "Entäusserung" harmadik szempontja pedig a legmagasabb filozófiai absztrakció vagy általánosítás, s ebben az értelemben a külsővé-tétel objektivitást jelent. S ismét arra kérem Önöket, hogy az "objektivitás" szót használva ne csak az "Objektivität"-re, hanem a "Gegenständlichkeit"-ra is gondoljunk, mely Hegel gondolkodása szempontjából döntő, mind ebben a korszakban, mind egész munkásságában. Az objektivitás itt tehát jelentse számunkra a "Gegenständlichkeit"-ot. Ha a külsővé-tétel azonos az objektivitással, akkor ez azt jelenti, hogy az objektumok, dolgok stb. egész világa nem más, mint külsővé-tett szellem. Azaz, ha igaz módon megismerjük a dolgokat és viszonyaikat, akkor önmagunkat ismerjük meg, amennyiben ugyanis részesei

vagyunk a fejlődés általános alanyának, az emberi nemnek, a "Weltgeist"-nak. Ebben az értelemben a bensővé-tétel azt teszi tudatossá, ami a történelem totális folyamatában benne rejtett; ami korábban nem volt tudatos, az itt most tudatossá és magáértvalóvá lesz.

Mindez helyesnek tűnik számomra abban az esetben, ha a fetisizmus problematikájáról, ha a társadalmi viszonyokról van szó, melyek dologi megjelenésformája csak látszat, s melyeket ennek megfelelően vissza lehet vezetni az emberi tevékenységre, az osztályviszonyok dinamikájára. Ez az értelmezés azonban félrevezetővé és misztifikálóvá válik, ha a tudatunktól függetlenül létező objektivitásról, mondjuk a természet objektivitásáról van szó. Ennek is "Enttäusserung"-ként, külsővé-tételként kellene számunkra megjelennie, melyet a szubjektum a bensővé-tétel formájában visszavehet. Az egész természet és minden külsődleges dolog egyszerűen a szellem termékeként jelenik meg, olyan anyagként, melyet mondhatnánk a szellem látott el tartalommal, s a bensővé-tétel visszaveszi a korábban külsővé-tett objektív világot.

Itt két problémával találjuk magunkat szemben: Hegel Történelemfilozófiájának, sőt egész filozófiájának nagy ellentmondása, melyet itt csak jelezhetünk, hogy ha Hegel szó szerint veszi koncepcióját, akkor filozófiája csak egy apokalipszissel érhetne véget. Azaz a világszellemnek ténylegesen vissza kellene vennie önmagába az egész valóság objektivitását. Ha ezt komolyan vesszük — s a nagy filozófusokat komolyan kell vennünk —, akkor egy apokaliptikus vonzaskörében vagyunk. Természetesen Hegel közelebb állt az értelelemhez annál, hogy megengedhetett volna egy ilyen apokaliptizist. Mindazonáltal, a Fenomenológiát adottnak véve, a történelem végének ez a problémája Hegel filozófiájában mindig megoldatlan ellentmondásként jelentkezik. És itt, legkövetkezetesebb megvalósulásában, Hegel történelemfilozófiájában, világosan láthatjuk az objektív idealizmus korlátait.

Hegel halála után élesen érzékelték filozófiájának ezeket az ellentmondásait. Gyakran szóltak erről Heinétől Bruno Bauerig, kifejtve, hogy Hegel filozófiája totalitás, azonban ezzel az alapvető ellentmondással terhelt totalitás, melyet a fiatal Marx úgy fogalmazott meg, hogy a "Weltgeist"-nak, a világszellemnek kell létrehoznia az egész történelmet. A történelem valójában látszólagos, mert csak post festum, a folyamat végén ragadja meg a tudat azt, ami mondhatni tőle függetlenül jött létre. Látják, hogy ez az általam megfogalmazott ellentmondás parafrázisa.

Amikor a fiatal Marx egyik legfontosabb korai, mintegy 10–12 évvel ezelőtt publikált írásában A szellem fenomenológiája kritikáját adja, egyáltalán nem véletlen, hogy a gazdaság és a dialektika viszonyának problémájáról

szólva igen exakt módon elemzi a munkát, kimutatva az általában-vett munka (mint a természettel folytatott anyagcsere) és a kapitalista munka, a kapitalista társadalom föltételei között végzett munka közötti különbséget, mely utóbbi szüli az "Entäusserung", a külsővé-tétel specifikus formáját — s ezt a körülményt a hegeli filozófia figyelmen kívül hagyta.

Hegel nem értette meg ezt a döntő különbséget a munka és a kapitalista munka között. Ez az egyik oka a külsővé-tétellel kapcsolatos konfúzióknak, mely objektív idealista rendszerének ellentmondására vezethető vissza, tehát szorosan összefügg vele.

Másrészt ez szorosan összefügg a "Gegenständlichkeit" hegeli fölfogásával is. Marx kimutatja, hogy a "Gegenständlichkeit" egy a külsővé-tételtől független kategória, hogy az ember számára az objektív létezés és az objektív világban való létezés egy és ugyanaz; hogy az ember csak azért képes az objektív tevékenységre, csak azért képes az objektív dolgok világára hatni, mert a természet egyik mozzanata, s minthogy maga is a "Gegenständlichkeit" világa révén jött létre, csak a "Gegenständlichkeit" világában képes termelni és cselekedni — a tárgyiasság e világa, azaz e struktúra mármost a materialista dialektikát hozta létre, melyről itt nem tudunk részletesen szólni.

Hegel nagy fölfedezése a politikai gazdaságtan és a dialektika kapcsolattól valóban értelmessé válik e marxi kritika szem előtt tartásával. Nagyon jól tudjuk, hogy Hegel filozófiájával véget ér az objektív idealizmus nagy rendszereinek korszaka. Ezután a szubjektív idealizmus uralma következik, mely egyre inkább leválik a társadalom problémáiról, s egyre inkább szubjektívvá, akademiássá, metodologizálóvá stb. lesz. A későbbiekben, az imperializmus korszakában, a mítoszokban, a mítoszok termelésében sok filozófia a pszeudo-objektivitás látszatára tesz szert, és látszólag társadalomelméletet is ad. Nem kívánok itt ezekre a filozófusokra — Nietzschétől kezdve egészen napjainkig — kitérni.

Látjuk, hogy Hegellel kezdődik és egyben véget is ér egy korszak. A filozófia ezen új kora a dialektika és a gazdaság közötti összefüggések fölismerésével kezdődik, s ez összefüggésbe hozza a filozófia legelvontabb és legfontosabb problémáit az ember és az emberiség gyakorlatával; ebben az értelemben egy új éra kezdetéről van szó. Ugyanakkor abban az értelemben, ahogyan Hegel fölfogta és fölépítette — objektív idealista módon — a filozófiát, ebben az értelemben a filozófia egy nagy szakasza véget ér; Marxszal pedig a filozófia új korszaka kezdődik.

E. Bréhier: Mindenekelőtt hadd köszönjem meg előadását. Ön is érzékelté azt a feszült figyelmet, mellyel mindenki követte az elhangzottakat. Az Ön

által követett módszerre pontos példát kaphattunk, s megismerkedhettünk Hegel gondolkodásának egy igen szép bemutatásával. Minden bizonnyal van társaságunknak olyan tagja, aki kérdéssel fordul Önhöz. Hyppolite úr elmélyülten foglalkozott a Fenomenológiával, s kíváncsian várjuk hozzászólását.

J. Hyppolite: Nagy örömmre szolgált, hogy meghallgathattam előadását, mert Önt hallgatva jól érzékelhető volt számomra a történelem bizonyos objektivitása. A Fenomenológiáról Ön által fölrajzolt kép, minden részletével együtt, nézetem szerint megfelel a mű immár klasszikus interpretációjának. Többek között a következő három mozzanat megkülönböztetésére gondolok: egyrészt van az, ami még nem történelem; másrészt az, ahol az individuális tudat alakzatainak helyére a "világ alakzatai" lépnek és ahol a szellem megteremti önmagát; s végül az, ahol a szellem elsajátítja és bensővé-teszi önmagát, a vallásban s annak történetében.

Az a benyomás keletkezett tehát bennem, hogy a Fenomenológia értelmezése immár objektív lehet.

Ugyanakkor úgy tűnik számomra — ha szabad kritikai megjegyzést is tenem —, hogy Ön úgy interpretálja Hegelt, ahogyan annak idején Hegel értelmezte Schellinget. Azaz szünet nélkül abból a szempontból közeledik Hegelhez, hogy milyen módon haladta meg és miként értelmezhetette őt Marx. Benyomásom szerint Ön nem helyez súlyt arra, hogy különbséget tegyen Hegelnek és Marxnak a maga sajátzerűségében vett látásmódja között, s teszi mindezt már Hegel fiatalkori írásaitól kezdve.

A fiatal Hegellel kapcsolatban a magánember és a citoyen közötti megkülönböztetés tűnik az egyik legfontosabb mozzanatnak. Erre Ön is utalt a berni periódussal összefüggésben. Gondoljunk a berni korszak végén írott tanulmányra, amelyre Dilthey is kitért. Ezen írásában Hegel egyfajta boldogtalan tudatot elemez, az antikvitás citoyenjétől a bourgeoishoz, a római birodalom magánemberéhez való átmenetet ábrázolja. Ez a folyamat egy elidegenedett valási tudat formájában megjelenő boldogtalan tudathoz, s ugyanakkor egy olyan emberhez vezet, aki visszavonul a citétől, és magánemberré, bourgeois-vá válik.

Márpedig Hegel a jénai szövegekben — melyekre Ön is utalt, s különösen is abban az írásban, mely a természetjoggal foglalkozik — a gazdasági életről szólva azt mondja, hogy a természetjog az, amihez mindig igazodni kell, hogy ez a természetnek az a része, mely a magánjog elvont formájában kifejeződik; ezzel ellentétben azonban, a természet fölé emelkedve, találunk olyan embert, aki életét is kockára teszi népéért: a harcosra gondolok. Hegel itt Platónhoz kapcsolódik, de lényegében a francia forradalomra gondol, melyről



azt mondotta, hogy azért bukott meg, mert nemcsak citoyenek, hanem tulajdosok is részt vettek benne.

Ezért van, hogy a burzsoázia zátonyra futott, s ezért nem állhat a modern állam kizárólagosan citoyenekből, akik — egészen életük kockáztatásáig — az egyetemesség szintjén élnek. Ilyen módon kell helyére tenni politikai gazdaságtant és burzsoáziát.

Fölvetődik mármost a kérdés, hogy a citoyen és a magánember közötti hegeli különbségtétel, mely egyben a polgári társadalom emberévé váló bourgeois és a harcos, illetőleg a bürokrata és a filozófus között is disztinkciót von, tehát hogy ez a különbségtétel nem alapvető-e, nem jelent-e valamiféle állandóan jelenlévő történelmi tragédiát nála; s hogy másrészt Marxnál e tragédia megszüntetéséről van szó az osztály nélküli társadalomban.

Hadd utaljak a hegeli filozófia — e filozófia államkoncepciója — oly fontos, paragrafusról paragrafusra menő marxi kritikájára, mely azt mondja, hogy Hegel számára a szellem nagyszerűsége az állam veszélyeztetettségében, a terrorban vagy a háborúban jelentkezett. S Marx mindezt meg akarja fordítani, a politikai életet mozgató történelmi tragédiát a társadalom olyan szervezettségével helyettesítve, mely véget vet ennek a tragédiának.

Fölvetődik tehát a kérdés, hogy nem munkál-e itt a politikai tragédia olyan exisztenciális fölfogásmódja, mely megkülönbözteti egymástól a politika és a társadalmi élet hegeli, illetve marxi megközelítésmódjának szempontjait. Számomra mindez igen fontosnak tűnik. Persze kicsit eltúloztam ezt a hegeli tragédia-koncepciót — melyet először éppen Marx jelzett —, hogy hangsúlyosabbá tegyem a kontrasztokat.

A teleológiáról és a munka szerepéről kifejtetteket egyébként teljesen pontosnak vélem. Természetesen, hogy úgy mondjam, meghosszabbíthatjuk Hegelt Marxig, Hegelnél jelen vannak azonban például a politikai és a társadalmi megkülönböztetésének szempontja, s ez Marxnál eltűnni látszik. Ennek azonban nagy jelentősége van a mai politikai filozófia szempontjából.

Lukács Gy.: Most nem tudjuk megvitatni a kérdést, bár ez igen fontos volna, s igen hálás vagyok Hyppolite úrnak, amiért fölvette ezt az igen fontos és a témát oly mélyen érintő szempontot.

Először is úgy vélem, hogy könyvemben, természetesen, kevésbé hangsúlyoztam Hegelben a Marx felé vezető utat, mint ahogy ezt a mai előadásomban tettem. Sajnálatos módon, általában, ha valaki rá akar mutatni egy gondolatra, akkor — s egy előadás esetében ez még inkább így lehet — hajlik a dolog bizonyos fokú túlhangsúlyozására. Könyvemben, úgy hiszem, a Hegeltől Marxhoz vezető út esetében erre nem került sor; de előadásommal kapcsolatban ezt nem

mondanám, hiszen el kellett hagynom azokat a kérdéseket, melyek Hegelt és csak őt érintik. A Hyppolite úr által említett problémákra kitérek könyvem egy külön fejezetében, melyre itt még jelzésszerűen sem utalhattam.

Hegel jénai írásaiban, a természetjogról írott figyelemre méltó esszéjében — e problémával összefüggésben — van egy kis fejezet, melynek Die Tragödie im Sittlichen a címe. Úgy hiszem, hogy Hyppolite úr teljes joggal utalt erre a fejezetre. Erről a néhány oldalról egy negyven-ötven oldalas fejezetet írtam, s csak arra kérhetem Hyppolite kollégát, hogy olvassa el ezt a fejezetet, s azután vitassuk meg a kérdést kimerítő módon.

Ami a Hegel és Marx közötti viszony problematikájában engem illet, úgy hiszem, hogy a francia forradalom után egy különbözőképpen megjelenő gondolati válság kezdődik: Németországban elsősorban Goethérről és Hegelről van szó, Franciaországban pedig gondoljunk — s ezt furcsának találhatják, de az összehasonlítást, mint ahogy erre az említett fejezetben kitérek, igen fontosnak tartom — egyrészt a Balzac műveiben megjelenő ellentmondásokra, másrészt az utópikus szocializmus kezdeteire, mondjuk Fourier-ra.

A francia forradalom és a 48-as forradalmak között tehát nagy válságba kerül a modern gondolkodás, melyről azt mondhatnánk, hogy ebben a korszakban a burzsoázia soraiból utoljára kerülnek ki elsőrangú szellemek és alkotások, melyek — mindegyik a maga sajátos módján — koruk nagy ellentmondásait fogalmazzák meg.

Ami engem illet, úgy hiszem, s természetesen itt az én szempontomról van szó, hogy a dialektikus materializmus — az igazi, a valóságos utat fölmutatva, mely a polgári társadalom szocialista társadalomhoz vezető fejlődésének útja — e mozgást tudatossá téve, választ ad ezekre az ellentmondásokra. De ezek a kérdések már meghaladják a Hegel-értelmezés kereteit, s külön kellene megvitatni őket.

Ezt csak azért szerettem volna aláhúzni, hogy világosan lássák értelmezésem szempontját. Természetesen, meg kell ismételnem, itt csak egy monográfia vázának töredékeit mutathattam be, s egyáltalában nem esett szó mindenről, még — hogy úgy mondjam — az összes fejezetcímről sem.

J. Hyppolite: Engedjen meg egy kérdést. Nagyon megragadtak ugyanis, s talán Önt is minden bizonnyal, Hegel 1805—1806-ban készült filozófiai tanulmányai. Van két kivételes és már gazdasági témával foglalkozó textus, melyek — bár Hegel csak Adam Smitht ismerte, s a gazdaságtan németországi fejlettsége nem kényeztette el — már megfogalmazzák a koncentráció törvényét. Hegel azt mondja, hogy a gazdagság kis számú embercsoport kezében halmozódik föl, s minderre olyan természeti szükségszerűségekre emlékeztető szük-

ségszerűséggel kerül sor, amely társadalmi szükségszerűség — érvényre jut tehát a gazdagság koncentrációja. S ehhez Hegel megdöbbentő megjegyzést fűz: a modern akaratban bekövetkezett szakadás nem más, mint a gazdagság és szegénység közötti mély megosztottság, s így az emberek tömege van — a társadalom vak szükségszerűségének helyére lépő természeti szükségszerűséggel — egyre inkább mechanikus munkavégzésre kárhóztatva, míg ezzel szemben a gazdagság fölhalmozódik. Számomra megdöbbentőnek tűnt, hogy ebben a néhány sorban, a gazdasági dialektikában Hegel mennyire mondhatni előre látta a marxista dialektikát. Vajon mi inspirálhatta akkor Hegelt, hogyan jutott erre a későbbiek szempontjából csaknem apokaliptikusnak bizonyult meglátásra? Adam Smithen kívül tudunk valamilyen más forrásról is?

Lukács Gy.: Nem hiszem, hogy lett volna, de először hadd szóljak Hegel gazdasági töredékeiről. Ezekben valóban káprázatos és megdöbbentő dolgok vannak, de ennek nem kell ahhoz vezetnie, hogy túlzásba essünk Hegelnek a kapitalista gazdaság problémáival kapcsolatos meglátásait illetően.

Hitem szerint helyesen — és Hegel szellemében járva el — érintettem azt, hogy ezekben a problémákban mit szoktak meglátni és mit nem szoktak meglátni. A kizsákmányolásnak, azaz az értékek elemzésének problémáját — mely már Adam Smithszel elkezdődik és Anglia klasszikus gazdaságtanában bontakozik ki — Hegel bizonyosan sohasem értette meg. Ezért van oly sok kétértelműség a munka-konceptiójában, a külsővé-tételről alkotott fölfogásában. Ha azonban meg akarjuk ezt érteni, meg kell vizsgálnunk azt az igen érdekes szituációt, mely a kor összes nagy német személyiségének — például Hegelnek és Goethének — egyfajta kétértelműséget ad: ők ugyanis olykor zsenik, olykor egyszerű filiszterek. Átélték koruk nagy eseményeit, a francia forradalmat és a napóleoni időket; tanulmányozták az angol ipari forradalmat, s megkísérelték föltárni e történelmi mozgás lényeges törvényszerűségeit. S van valami, ami egyszerre jobbá és rosszabbá is teszi őket angol és francia kortársaiknál: ezek a nagy mozgalmak a messzi távolban, egy idegen világban végbemenő nagy mozgalmakként jelentek meg számukra, melyeknek Németország életére nem voltak közvetlen gyakorlati konzekvenciáik.

Ebből a helyzetből két lehetőség adódik: néhány kérdésben Hegel lendületesen elment a végső következményekig, nem akadályozták ugyanis egy olyan osztályhelyzet korlátai, melyek egy francia vagy angol gondolkodó esetében bizonyosan munkáltak volna, hiszen ott a gondolat társadalmi valósággá válhatott; azt mondhatnánk, hogy — akárcsak, amint azt a hunoknak és a rómaiaknak a catalauni mezőkön vívott csatájáról mondani szokták — az ütközetet a levegőben folytatták, hogy a halottak folytatták a csatát halálukat köve-

tően is, s hogy a harcnak ez, a realitás ütközetét követő, légi folytatása Hegel filozófiájába is belejátszik.

Másrészt, ugyanezen megfontolás alapján következik az, hogy attól a pillanattól fogva, amikor olyan szellemek, mint Goethe és Hegel, visszatérnek a németországi helyzethez, mondhatni az égből sártengerbe pottyannak, s a nagy problémákban filiszterekké válnak. Az ifjú Hegel politikai brosúrákat vetett papírra a németországi alkotmányról — ezeket még Frankfurtban kezdte el és Jénában próbálta befejezni —, s ezen írásokban is igen érdekes dolgokat találunk. De ahogy Csernüsevszkij mondotta, Hegel premisszái, elmefuttatásai csodálatra méltóak, ezekből levont gyakorlati konzekvenciái azonban miserábilisak, egy filiszter következtetései.

Hegelnél tehát ez az ambivalens szituáció munkál: kortársai közül a legjobban érti meg a nagy forradalmakat, az angliai gazdasági, a francia politikai forradalmat, de mindezt egy olyan nemzet fiaként teszi, amely még a filiszterség és a feudalizmus körülményei között él.

E. Bréhier: Körünkben tartózkodik a Conscience Malheureuse chez Hegel című, számunkra oly forradalmi hatású könyv szerzője: Jean Wahlnak adom át tehát a szót.

J. Wahl: Mindenekelőtt köszönetet mondok Lukácsnak; ugyanolyan nagy érdeklődéssel hallgattam mindazt, amit előadott, mint ahogyan könyvének egyes, hozzám kéziratban eljutott részeit tanulmányoztam.

Szeretnék Dilthey védelmére kelni: nem értek egyet azzal a megállapítással, hogy Dilthey és követői az igazi Hegelt csak szeretnék volna bemutatni, s inkább egy általuk előnyben részesített Hegel-képet fogalmaztak meg.

Lukács Gy.: Én erről Glocknerrel összefüggésben beszéltem. Diltheynél ez még nincs meg, egyetérték Önnel.

J. Wahl: Hajlok arra a véleményre, hogy a Hegeléhez hasonló nagy filozófiai rendszerekkel kapcsolatban számos szempont fölvethető. Nem kevésbé vélem jogosnak azt a megközelítésmódot is, mely a vallásos élet, a föltámadás, a szeretet fontosságából indít, s fokozatosan jut el az ész eszméjéig. Ön említette, hogy Hegel kereste a számára kielégítő szóhasználatot, s mindebben a szabadsággal összefüggő gondolatok vezették. Hegel azonban a "szereket" szót alkalmazza, melyet barátja, Hölderlin is használt abban az időben. Úgy hiszem, hogy egy lehetséges szempont indít a szeretet e hegeli intuíciója felől. Ön szólt a munka szerepéről, ez a nagy jelentőségű mozzanat kétségtelenül jelen van. A fiatalkori írások esetében azonban nem ez a legfontosabb.

Következésképpen rögzítem — az Önnél, aki mélyebben akar látni, felszínesebb olvasó számára — az először megjelenő kép érvényességét: a fiatal Hegel esetében vallásos szemléletmódról van szó.

További fontos összefüggés lehet a részekre tagolt német állammal kapcsolatos hegeli fejtegetések vizsgálata. Ebben a másik interpretációban egy csaknem racionalista Hegellel találkozunk.

S itt van a francia forradalom fontossága is.

Én tehát az értelmezések pluralizmusáért emelnék szót. S úgy gondolom, hogy Ön sem vall nagymértékben eltérő nézetet. Előadása végén említette, hogy Hegel következtelen volt: ezt abban az esetben állíthatjuk, ha valóban azokból az előfeltevésekből indult ki, amelyekből az Ön véleménye szerint kiindult. Valamelyest kevésbé következtelen akkor, ha egységbe igazán nem rendezhető premisszák sokaságából építkezett. Igen különböző jellegű megfontolások — amelyek helyenként össze-, helyenként széttartanak — következményeként adódnak azok a kétértelműségek, amelyekről előadása végén szó esett. Ezt a megszorítást leszámítva, teljes mértékben egyetértek előadásának zárógondolataival.

Lukács Gy.: Vegyük először a könnyebbet: Németország és a francia forradalom problémáját. Könyvemben ezt a problémát több tucat oldalon tárgyalom; s amikor a munka problémáját elemzem Hegelnél, akkor ez természetesen nem jelenti azt, hogy Hegelt gazdasági meglátásaira akarnám redukálni — erről is meggyőződhet könyvemben.

Diltheyjel kapcsolatban már válaszoltam.

Ami pedig a vallás, a szeretet stb. problémáját illeti, ne feledje el, hogy mindezeket, a frankfurti kéziratokban fölvetődő problémákat Hegel kísérleteiként értelmeztem. Azonban nem állíthatjuk, hogy a szeretetnek ez a kategóriája bármiféle szerephez jutna a jénai írásokban; itt marginálisan jelentkezik ez a Frankfurtban központi jelentőségű fogalom, hogy a későbbiekben azután teljességgel eltűnjön.

Ez nem döntő interpretációm szempontjából, mert Hölderlinről írott tanulmányomban megkíséreltem kimutatni, hogy a francia forradalom Thermidor-utáni időszakának következményeire Hölderlin, Hegelhez képest diametriálisan ellentétes választ adott, ugyanis nem fogadta el az új valósággal kapcsolatos megbékélés e szempontját. Ez azt jelenti, hogy Hölderlin és terminológiája teljességgel más kontextusban jelenik meg. S mindezt úgy kell fölfognunk, mint egy nagy költő próbálkozását arra, hogy tisztán lásson egyes filozófiai problémákat, nem pedig egy sui generis filozófus elemzésekként kell értékelnünk, ahogy ezt a németországi Hölderlin-értelmezés nemritkán teszi.

Hegel, sokkal később, világosan úgy kezelte — persze anélkül, hogy nevén nevezte volna — Hölderlin fejlődését, mint ami igen távol esett a sajátjától.

De térjünk vissza a vallás problémájára. A vallás természetesen döntő szerepet játszik Hegel filozófiájában. A probléma azonban a következő: mi az, ami Hegel filozófiáját mozgatja? Mi az, ami a jövőbe mutat, s mely mozzanatok mutatják filozófiájának korlátozottságát?

Véleményem szerint nem Hegel valláskonceptiójának általam adott értelmezése kétértelmű, hanem ez benne van magában a rendszerben: a rendszer egyrészt a fejlődés immanenciája — az a gondolat, hogy az ember önmagát alkotja, mint kifejtettem, történelmi ateizmust jelent. Másrészt Hegel premisszái között — s nem az általam neki tulajdonított előfeltevések között — ott van a véghez való elmenés lehetetlenségének föltételezése. Ebből adódik a vallási horizont, ami Hegelnél mindig igen kétértelmű dolog, s ezt akár A szellem fenomenológiáján is illusztrálhatnánk. Gondoljunk csak a második részre — ami a Fenomenológiában döntő rész —, arra, amit a valóságos történelemnek neveztem: ebben a vallás csaknem egyáltalán nem jut szerephez: azaz az "Aufklärung" és a vallás közötti ütközetben a vallás teljes vereséget szenved. A vallás csak a bensővé-tétel problémájában — ahol az objektivitás problémájának minden nagyobb ellentéte létrejön — jut szerephez, bár más szempontból itt is ambivalens módon.

Itt nem idézhetem föl az összes vonatkozó részt, ezeket könyvemben megtalálhatják. Hegel — különösen fiatalkorában s jénai periódusában — némileg cinikusan és napóleoni módon ítélte a vallásról, s ezt mind könyvemben, mind a Rosenkrantz Hegel-életrajzában először publikált szövegekben megtalálhatja.

És ebben rejlik Hegel filozófiájának következetlensége. Hegel az élet reális ellentmondásaiból indít; minthogy azonban a Hegel által megélt élet — a társadalmi fejlődés azon etapja, melynek Hegel kortársa volt — nem kínál megoldást ezekre az ellentmondásokra, Hegel szükségképpen fejezte be rendszerét ellentmondásosan. De ezt az egész klasszikus német filozófiával kapcsolatban is megállapíthatnánk: Kantnál ez világosan megjelenik A tiszta ész kritikájának antinómiáiban. A Kant utáni filozófusok egy szintézis létrehozásán kísérleteztek; Schelling az intellektuális szemlélettel mondhatni egyszerűen elrendelte — Hegel fogalmaz így Schellingről írott kritikájában — a szintézist.

Hegel sokkal tovább megy; nagyszabású történelmi magyarázatot ad ezekre az ellentmondásokra. Csakhogy az alapokban és a horizonton olyan antagoniz-

musról van szó, melyet nem lehet az objektív és dialektikus idealizmus eszközeivel föloldani.

Ily módon, véleményem szerint, nem én vittem bele következetlenséget és ambivalenciát Hegel filozófiájába. Mindössze azt a történelmi helyzetet próbáltam megmagyarázni, amelyet Hegel megélt, s amelyből filozófiáját megalakította.

J. Wahl: Ezen utolsó pontokat illetően teljességgel egyetérték Lukáccsal, és nagy örömmre szolgál, hogy hozzászólással alkalmat adtam e kiegészítő megjegyzések kifejtésére.

E. Bréhier: Lukács úr csodálatosan kerekítette le előadását, melyért őszinte köszönetet mondunk. Fölvetődik számomra mindazonáltal egy kérdés, melyet nem akarok ugyan fölvetni, de mégis megpendítek: az Ön módszeréről van szó. Lehetséges-e objektivitást elérni a filozófiatörténetben? Most nem tárgyalhatjuk a kérdést, de nem kevésbé igaz, hogy előadása ezt sugallja: az objektivitás lehetséges.

Lukács Gy.: Pedig ezt nem mondtam!

E. Bréhier: Annál jobb!

Lukács Gy.: Úgy hiszem, mindig közeledni lehet az objektivitáshoz, de nem létezik egyfajta metafizikai objektivitás, olyan, mely téren és időn kívül állna. Ugyanakkor úgy vélem, hogy valamely filozófia történelmi és társadalmi előfeltételeit föltárva egyre jobban megközelíthető ez az objektivitás.

E. Bréhier: Pedig azt akartam mondani, hogy munkája számomra módszere cáfolatának tűnik, de látom, erről egyáltalában nincs szó.

Nem marad más hátra, mint hogy mindannyiunk nevében még egyszer köszönetet mondjak Önnek, nagy örömünkre szolgált, hogy meghallgatnattuk előadását.

Az ülést bezárom.

(Fordította: Mezei György)





T Á J É K O Z Ó D Á S

A FIATAL LUKÁCS ÉS AUSZTRIA



## A FIATAL LUKÁCS ÉS A MAGYAR SZELLEMI FEJLŐDÉS

Lukács József

Úgy vélem, hogy ez a konferencia és tárgya — a korai Lukács és Ausztria — megkülönböztetett helyet foglal el azoknak az éppenséggel nem kis számban megrendezett tudományos üléseknek a sorában, amelyek a Lukács-évfordulóval kapcsolatosak. A rendezvény maga sok mindent lehetővé tesz. Áttekinthetjük és elemezhetjük, mi mindent írt Lukács a korabeli osztrák kultúra képviselőiről, de megvizsgálhatjuk azt is, milyen hatást gyakoroltak épp ezek a személyiségek Lukács gondolkodó fejlődésére. Ám az is kívánatos lenne — jóllehet attól tartok, hogy ebben a vonatkozásban még csak a kutatás legkezdetén tartunk —, hogy alaposan szemügyre vegyük Lukács több mint egy évtizedet felölelő bécsi emigrációjának korszakát, viszonyát a különböző osztrák (és nem-osztrák) politikai és kulturális erők képviselőihez. Aligha kerülhető majd meg az a föladat, hogy méltassuk az osztrák irodalom és tudomány olyan jelentős személyiségeivel kapcsolatos álláspontját, akiknek a munkássága részben vagy egészben erre az időszakra — tehát századunk első három évtizedére — esik, de akikről Lukács mégis főként a kései írásokban nyilatkozott részletekbe menően; példaként hadd említsem ezúttal csupán Kafkát, Musil-t, Freudot és a Bécsi Kör filozófusait.

Ugyanakkor eszmecszerénk valami másra, általánosabbra is alkalmul szolgálhat. Jól tudjuk: volt olyan időszak, amikor Ausztria és Magyarország kapcsolatának megítélésében, a vizsgált időszak tekintetében is, erős hangsúlyt kapott a másik fél politikai és ideológiai hibáztatása — természetlenebb módszer aligha létezik. Egyesek a későbbiek során talán átestek a ló túlsó oldalára, mivel bizonyos ténylegesen meglévő eltéréseket és ellentmondásokat túlságosan is hamar tettek ad acta. Az imént említettek olyan mintaállammá avanszálták az Osztrák–Magyar Monarchiát, amely akár mindenfajta nemzetek-fölötti integráció mintapéldája is lehetne. Ezek a koncepciók persze nem

tudtak helyes magyarázatot adni sem a Monarchia széthullásának okaira, sem pedig azoknak a forradalmaknak és ellenhatásaiknak természetére, amelyek Ausztriát 1918-ban, Magyarországot pedig 1918/19-ben rázkódtatták meg. Úgy tűnik, időközben mégiscsak megérett az idő közös történelmünk objektív, a különbségekkel is számoló vizsgálatára, amely különbségek csak a valóságos gazdasági és kulturális kölcsönhatások talaján válnak érthetővé. Örömmel fűzhetjük hozzá azt is, hogy ez a követelmény szerencsés összhangban van mindkét ország kormányának politikájával, egy olyan politikával, amely a nemzeti érdekek képviselőjét gyümölcsözően kívánja összhangba hozni a barátság erősítésével, a másik fél nemzeti érdekeinek és azon előnyöknek képviselőjével, melyek múltjának és jelenének felelősségteljes megítéléséből adódnak.

Nem nehéz ezen a konferencián sem elősegítenünk a kulturális örökség még kiegyensúlyozottabb vizsgálatát: a Lukács-jelenség messzemenően alkalmas arra, hogy kicseréljük nézeteinket az akkori Ausztriáról és az akkori Magyarországról. Engedjék most meg nekem, hogy néhány gondolattal hozzájáruljak ehhez a közös elmélkedéshez.

x

Egy meghatározott időszakban a magyar történetírás igen gyakran hivatkozott — minden olyan esetben, amikor magyarázatot kellett adni az ország viszonylagos elmaradottságára — a polgári társadalom fejlődésének "porosz útjára". Érdeemes elidőznünk egy pillanatra ennél a gondolatnál. Napjainkban a magyar kutatók már inkább fölhívják a figyelmet arra, hogy a "porosz" fejlődés semmiképp sem akadályozta meg átfogó módon a német ipar különösen intenzív fejlődését a XIX. század végén; éppennyire kevésbé tette lehetetlenné a "porosz út" nagyszámú és fontos reformok keresztülvitelét a közigazgatásban, az iskolaügyben stb. Mi azonban mindig elfelejtettük föltenni magunknak a kérdést: miképpen lehetséges, hogy éppen mi — még ha nem hasonlítgatjuk is össze országunkat az olyan fejlődést befutott országokkal, mint Franciaország vagy az Egyesült Államok, ami egyébként helyénvaló — nem tudunk fölmutatni a XIX. század végének Magyarországon a Németországbelihez hasonlítható iparosodást, jóllehet a gazdasági fejlődés vitathatatlan; de arra sem igen szokás rákérdezni, hogyan is fest a dolog a jozefinista, vagy például a magyar "Vormärzler"-ek, a mi reformkorszakunk képviselői által kezdeményezett, mégis számos ponton megrekedt reformokkal.

Úgy vélem, ez a kérdés osztrák kollégáinknak sem lehet közömbös. Ha a fiatal Lukács állásfoglalásáról ítéletet akarunk alkotni, akkor tanácsos az akkori Monarchia (azon belül pedig Magyarország) társadalmi viszonyaival

legalábbis számolni. A császári birodalom hatalma a Bécsi Kongresszus után még Európa valamennyi országát — az egyetlen Oroszországot nem számítva — árnyékba szorította, amit azonban a Monarchiáról az első világháború küszöbén már aligha lenne lehetséges elmondani. Ehhez járul még, hogy a dualisztikus birodalom, mint ismeretes, nem csupán a magyar és az osztrák alkotóelem gazdasági és politikai kettőssége alatt nyögött, hanem szintúgy terhelte a birodalom szláv és román lakosságának, mindenekelőtt a két vezető nemzetiségével szemben megmutatkozó, nem is egy tekintetben problematikus viszonya. A polgári fejlődés előnyeiben mindkét ország csak korlátozottan osztozott — annál inkább a polgári elidegenedés és a feudális stagnálás láttán kialakuló pesszimista rezignációban, a rossz közérzetben, sőt a tragikus életérzésben.

A filozófiai szellem sokféleképp reagálhat erre a helyzetre. Egy kvázivallásos platonizmus kárjaiban is kereshet menedéket, de a transzcendentális túllépésben, az elidegenedés bírálataiban és rögzítésében, a vallásban is. Visszautasíthatja, mint teljességgel lehetetlent, azt a föladatot, hogy a lényegyet a mindennapi gondolkodás vagy a pozitivizmus színvonalán, a filozófiai impresszionizmus bizonyos formáiban ragadják meg. Megkísérelheti, hogy a szubjektív szellem tevékenységi körében találjon támaszra egy olyan társadalommal szemben, amely kinyilvánítja abszurd lényegének vonásait, mégpedig egy új miszticizmus vagy egy preexisztencialista irracionálizmus szellemében. De nyitva áll számára az a lehetőség is, hogy frontális támadást indítson az elidegenedés minden forrása és megjelenési formája ellen, miként erre az autentikus marxizmus törekszik.

Nagyon leegyszerűsítve, ez az a társadalmi-kulturális valóság, amelybe Lukács beleszületett, s amelyben gondolkodóvá érett. A hagyományos vallási, valamint a pozitivisták és impresszionisták álláspontokat, lévén ezek a számára elviselhetetlennek tűnő életviszonyok igenlésének tudatos vagy öntudatlan eszközei, éppoly kevésbé tudta elfogadni, mint Ausztriában például Rudolf Kassner. Ebben az időszakban, mint ismeretes, Lukácsnál eleinte egy "baloldali", kantianus színezetű etika olvad össze Kierkegaard, részben pedig Nietzsche hatásával; ez az etika később Fichte, a háború alatt pedig főként Hegel történelemfölfogása révén radikalizálódik.

Nem az én föladatom Lukács korai munkásságának az értékelése. Pusztán a fiatal Lukács filozófiai gondolkodásának bizonyos vonásaival kapcsolatban szeretnék e helyütt néhány megjegyzést tenni.

Mindenekelőtt szólni kell Magyarországi kulturális viszonyairól, melyek közepette a fiatal Lukács pályája elindult; nem tudok ugyanis egyetértetni azokkal, akik azt vallják: Lukács magyar viszonyok között fölnőtt német gon-

dolkodó. Lukács magyar, középkelet-európai gondolkodó, aki azonban a magyar kulturális élet partikularitását az európai gondolkodás, főként a német filozófia segítségével igyekezett fölszámolni. Ellentétben egyes irodalmárokkal, akiknek véleménye szerint a magyarországi bölcselet partikuláris gyöngesége a magyar jellem józanságára, az elvonatkoztatásokkal szembeni hagyományos realiztikus idegenkedésére vezethető vissza, Lukács az 1905-ös válságot követően egyenesen egy filozófiai kultúra megteremtését követelte, és, a huszadik század magyar filozófiájának kétségkívül legjelentősebb alakjaként, nagymértékben hozzá is járult ehhez a kibontakozáshoz. Nem csupán tiltakozása fejeződött ki ebben a színpadias öntetszelgéssel, az államiságának éppen ezerezstendős főnnállását megrészegülten ünneplő Magyarország nacionalista és vallásos apoteózisával szemben. A korábban abszolútnak tartott, valójában azonban feudális értékekkel szemben (amelyek egyébként már az impresszionizmus és Nietzsche befogadása révén is erősen relativizálódtak), Lukács egyre határozottabban fordult valamilyen új abszolútumnak a keresése felé.

Vegyük szemügyre ennek a jelenségnek néhány karakterisztikus vonását. Először pillantásra megütközést kelthet, hogy egy filozófiai kultúra megteremtésének a követelése az esztétikai kultúra követelésében fejeződik ki, egy olyan követelésben, amely talán valóban visszavezethető Nietzschére, de ugyanakkor a Monarchia magyar felében különös szerep is hárult rá. A fiatal Lukács esetében olyan gondolkodóról van szó, akinél a lét, az élet filozófiai, metafizikai, ontológiai kérdései döntően a műalkotás-elemzés közvetítésével jutnak kifejezésre, lévén a műalkotás, általánosságban pedig az esztétikai szféra, etikai mondandó hordozója. Amit később kritikai élel baloldali etika és jobboldali ismeretelmélet szimbiózisának fog nevezni, maga is összefügg a művészeti szféra fölértékelődésével, a helyes szubjektum—objektum-viszonyoknak — miként vélte — csakis a művészetben föllelhető jelenlétével.

Az a tény, hogy a művészeti szféra fölértékelődése a világnézeti indítatás reprezentálásának funkcióját tölti be, véleményem szerint Ausztriára és Csehországra is érvényes (gondoljunk csak Kafka vagy Musil írásaira), Magyarországra azonban hatványozottan igaz. Ne feledjük, milyen sors jutott a filozófiai próbálkozásoknak osztályrészül Magyarországon: a Kant-recepció a XIX. század elején éppannyira visszautasító volt, mint ahogyan szükségszerű volt például egy Erdélyi János hegeli arculatú esztétikájának az elszigetelődése is. A természettudományos színezetű vulgármaterializmus vagy pozitívizmus befolyása — főként az ipari fejlődés megkésettisége és egyoldalúsága

miatt — szintén csak csekély lehetett, ám a marxizmus is tulajdonképpen csak a század vége felé, s akkor is túlnyomóan ökonomisztikus alakjában kezdett hatni a megerősödő munkásosztályra.

Ugyanakkor az irodalom, mint ismeretes, szellemi-ideológiai tekintetben vezető szerepre tett szert a XIX. század első felében. A magyar nyelv reformja igen erős hatással volt a nemzeti — s több ponton a társadalmi — öntudat kialakulására. Mint azt Bessenyeinek vagy Csokonainak a fölvilágosodáshoz fűződő kapcsolatai, Petőfi vonzódása bizonyos utópikus-szocialista áramlatokhoz, vagy például Madách viszonya Hegelhez bizonyítja, az irodalom részben átvett a még nem létező filozófiától bizonyos, főként ideológiai funkciókat. A század második felében sem szűnt meg az irodalomnak ez a világnézeti érdeklődése (e helyütt csupán utalni tudok Schopenhauer és Nietzsche növekvő befolyására), de korábbi progresszív pártosa mindenestre évtizedekre elapadt, hogy aztán teljesen meg is szűnjön, s átadja helyét az ideológia nem-filozófiai jellegű típusainak.

1905-öt követően azonban hirtelen vége szakad ennek az 1849 ősze óta uralkodó állapotnak. Az irodalom ismét harcra készülődik, ezúttal azonban nem mint a "kuruc kor" nemzeti függetlenségi eszméjének újjáéledése (épp ellenkezőleg: a nemzet szélsőségesen nacionalista eszménye még konfliktusba is keveredik a haladás polgári gondolatával). A tiltakozás nem is az addig javarészt diszkreditált nemesi liberalizmus keretein belül jelentkezik. Részben a polgári radikalizmushoz vonzódva, részben a magyar agrárszocialista mozgalmak és a munkásság akcióinak hatása alá kerülve, egyszersmind azonban a nagy orosz irodalom befolyását sem kerülve, ez a magyar irodalom a pénzvilágának egyre erősödő uralma ellen is síkraszáll, amiben szerepet játszik a plebejus-demokratikus forradalmi magatartással szemben megmutatkozó rokonszenve is. Pontosan ilyen a csillagok állása, amikor Jászi Oszkár és Szabó Ervin, másfelől pedig Ady Endre és Lukács György színre lép.

Ugyanakkor ez az a pillanat is, amikor a Monarchia válsága kezdődik. Tényleg úgy látszik, mintha, miként Ady fejezte ki magát, "minden egész eltörött" volna, s mintha a "magyar ugar" fölszámolásához erőteljesebb szóra lenne szükség, mint amilyen Petőfié volt. Ám ez a szó még mindig nem egyértelműen azonos a filozófia fogalomkészletével; továbbra is szoros kapcsolatban marad az irodalom eszmevilágával. Az újabb, a második nyelvi reform megint csak nem a magyar filozófiai nyelv forradalmi megújulásával köszönt be, hanem a lírai (Ady) és részben az epikai kifejezés (Móricz Zsigmond) hordozza. Mi több: Ady és a Nyugat körül csoportosuló írók irodalmi forradalma figyelmen kívül nem hagyható tényező annyiban is, hogy Lukácsnál, akinek pá-

lyája össz-európai filozófiai problémák taglalásával indul, e filozófiai kérdéseknek, mindjárt az első művekben, éppen esztétikai megfogalmazást ad. Ady hatása, amit Lukács meghatározónak tekintett gondolkodói sorsa szempontjából, nem volt véletlen: Ady javarészt épp azokra a kérdésekre adott lírai-ideológiai választ, amelyekre Lukács esztétikai-filozófiai, részben pedig szociológiai feleletet adott. (Elegendő idéznünk A modern dráma fejlődésének története c. kötetből néhány fejezet-alcímet: "A történelmi élmény és jelentősége...", "Ember és sors viszonyának módosulása...", "Az új heroizmus", "A lelki magányosság...", "A sorsprobléma" stb.)

A lélek és a formák szövegében a filozófiai mozzanat erősebb, a szociológiai gyöngébb hangsúlyt kap, ám e kategóriák esztétikai holdudvara, a művészi forma mint alkotó és világmegváltó princípium középponti szerepe itt is elárulja, mennyire mélyen gyökerezik Lukács, éppen érdeklődésének főirányát tekintve, az osztrák–magyar régió, s ezen belül is a magyar kultúra fejlődésének sajátosságaiban. Igazolják ezeket a tendenciákat a heidelbergi kéziratok, valamint A regény elmélete is, ahol az új világ iránti vágyakozás az eposz újjászületésének reményében kap hangot. S bizonyosan az sem véletlen, hogy Lukácsnak csak 1918 után, erkölcsi és politikai természetű válságát követően sikerült az esztétika középponti filozófiai nézőpontját radikálisan — ám ekkor sem véglegesen — történetfilozófiai nézőponttal fölváltania.

Egy másik, s majdhogynem Lukács gondolkodásának egész korai korszakára jellemző vonás: erős hajlandósága egyfajta messianisztikus megváltáshitre. Jörg Kammler, több szempontból nem is helytelenül, Lukácsot még 1919 vonatkozásában is "akcionistaként" és "moralistaként" sorolja be, de ne feledjük, hogy ez a magatartásmódja nem független korábbi kvázi-vallásos aktivizmusától. Korának szocializmusában Lukács eleinte épp annak "az egész lelket betöltő vallási erőnek" a hiányát kifogásolta, amely, mint vélte, a korai és a középkori kereszténység emberében még megvolt. Épp ez az erő volt az, amit Ady "prófétai hitében", s később Balázs Béla szubjektív misztikájában vélt megtalálni. A forma funkcióját is abban határozta meg, hogy elő kell mozdítania "a szubsztancia megváltását a hazugságból" az igazság felé, ahol a lélek fölemelkedik Istenhez, s ahol ezen oknál fogva megszűnik minden különbség. A kétely hallgat — egy újfranciskánus misztika vagy egy modern valdenisi mentalitás szellemében.

A háborús válság éveiben már — egy abszolút fordulat lehetőségét kutatva — az egész társadalom "kiteljesedett bűnösségéről", egy új, zárt és abszolút totalitás létrejöttében való reménykedésről, s majdhogynem chiliasztikus vágyakról esik szó. Egy Eckhart mester s egy Jacob Böhme misztikájának



helyére az albigensek, Giacomo da Fiore és Thomas Münzer szelleme lép, Kierkegaard hatását fölvaltja Fichtéé és Hegelé. Az "új polisz" után vágyakozó szubjektum a föloldást mindazonáltal továbbra is a bensőség érvényre juttatásával, a természetnek a maga teljességében való átélésével, a közvetítések kvázi-vallásos transzcendálásával véli megtalálni, "romantikus antikapitalista módon", mint később kifejezte magát. (Életének alkonyán a szektáknak mind a vonzerejét, mind pedig a korlátaikat, a magábanvaló nembeliségnek ezzel az átugrásával, valamint a magáértvaló irányában történő áttörési kísérlettel fogja magyarázni.)

Az álnok valóság és a jó utáni vágyakozás között fönnálló rossz kettősség föloldására, a legvégső, abszolút értékek megvalósítására Lukács nem talál más eszközt, mint a szubjektív hit forradalmát, mely előlegzi "a dolgok fölött kimondott utolsó ítélet" szellemét. Mindez részben onnan ered, hogy azok a közvetítő erők, melyek a két part, a valóság és a kellőség között a hídverésre egyáltalán vállalkozhattak volna, 1918-at megelőzően nehezen voltak fölismerhetők a Monarchia társadalmában. Annak az etikai tisztaságnak a megvalósítása, amelyet a Fogarasi Béla által "progresszív idealizmusnak" nevezett tendenciák követeltek meg, csak akkor látszott lehetségesnek, ha az ember mintegy kívül helyezkedett a társadalmon, hogy így a kontraszt saját álláspontja és a bűnös világ között még élesebb, a föloldás pedig még magasztosabb és még teljesebb legyen.

Az effajta szubjektivisztikus istenépítés azokban az években — az 1905. évi forradalmi hullám elapadását és a radikális-forradalmi nacionalizmus, de egyszersmind a retrográd előjelű nacionalizmus előretörését követően — Európa-szerte megfigyelhető törekvés. Ezt a radikális tendenciát nem csupán Tolsztoj (s természetesen Dosztojevszkij) széles körben jelentkező hatása mutatja, hanem számos baloldali humanista, szocialista és kommunista álláspontja, így például Romain Rolland és Barbusse, vagy Magyarországon Ady Endre és Tóth Árpád munkássága. Aligha valószínű, hogy Lukács olvasta volna akkoriban Lunacsarszkijt, aki úgy vélte, hogy "a társadalmi mítosz elméletét" alkalmazni lehet "a proletár tudat" területén. Éppily kevésbé ismerhette Gorkij "gyónását", ahol azt olvashatjuk, hogy nem az ember gyöngesége hívta életre Istent, hanem erejének bősége, s Isten nem az emberen kívül, hanem benne lakozik. Ám e fölfogások mégis mind közös gyökerre vezethetők vissza: a teljesség széthullására, a változást akaró erők gyöngeségének a fölismerésére, továbbá — ezen állapot egyelőre illuzórikus kompenzációjaképpen — egy új forma, egy egykoron már létezett, most azonban újra föllépítendő harmonikus rend megteremtésébe vetett szubjektív hitre, mely a megváltást jelentette számukra

Az istenteremtő misztika — Kierkegaard és Dosztojevszkij közvetítésével — természetesen Ausztria szellemi életében is jelen van, mégis úgy vélem, hogy szerepe a tudatban, az erőteljesebben fejlődő filozófia, szociológia és pszichológia túlsúlya következtében, mellékessé zsugorodik. Persze szerepet játszik ebben az a körülmény is, hogy az osztrák társadalom polgári fejlődésének magasabb szintje, valamint a kevésbé kiélezett ellentmondások következtében a főnálló viszonyokat sem a művészet, sem a filozófia, de még, az érzékelt idegenséggel dacolva, a mindennapi tudat sem érzékeli a "kiteljesedett bűnösség" világaként (gondoljunk csak a bécsi "kedélyesség" tartalmára). Ebből következik, hogy az ateista vallásosság messianisztikus formái sem lehettek annyira aktívak és lázadó szelleműek, mint Magyarországon.

1918—19-ben azonban a történelem már sem az esztétikai, sem az etikai szféra, de a filozófia és a vallásos hit számára nem tette lehetővé, hogy illúziókban ringassák magukat a nagy változás lehetséges katalízisét illetően. Ausztriában a császári birodalom aláhanyatlik, Magyarországon a minden eddiginél radikálisabb társadalmi változások föladatának nem a formák isteni eredetű hatalma, hanem a proletariátus diktatúrája tesz eleget. Lukács, a Magyar Tanácsköztársaság népbiztosa, nem habozott túllépni ifjúkorának politikai határkövein. Lendületet adtak ehhez a Vasárnapi Körben rendezett viták is; itt ugyanis a polgári társadalmat, még ha egy misztikus-irracionális látószögből is, de szőröstül-bőröstül csódtömegnek tekintették, s rokonszenvvel fogadtak minden, ellene irányuló kritikát. Ez akkor is igaz, ha a Kör tagjai annak sorsát különben kilátástalannak ítélték meg. (Jellemző módon azonban Lukács már korábban kifejtette a Körben, hogy sem a központi hatalmak, sem pedig az antant irányában való tájékozódás, de még a velük kötendő kompromisszumok sem vezethetnek el a fölszabadulás küszöbéig.)

Ideológiai-politikai területen azonban Lukács még hosszú ideig fog küzdeni korábbi énjével, s a marxizmus elsajátítása is a korábbi formák, mindezekelőtt a hegeli utópia keretében zajlik nála. (Az a megoldás, amelyhez a húszas évek elején jut el, s amely megadja a Történelem és osztálytudat hangvételét is, "hegelibb volt a hegelinél", miként ezt később ő maga állapítja meg.) 1918-ban Lukács még explicit módon fejt ki: a szocializmus végcélja utópisztikus, s az ő saját konfliktusa abból származik, hogy a bűn világától való megszabadulás szintén csak a kollektív bűnként fölfogott osztályerőszak révén lehetséges. Később fog találni ugyan megoldást erre a kínzó morális problémára, de ez a megoldás is, bizonyos értelemben, továbbra is csak messianisztikus marad. A Történelem és osztálytudatban is a végső, abszolút fordulatot még mindig egyetlen hatalmas szellemi aktustól várja: a proletár

osztálytudat létrejöttétől, melyben megvalósul szubjektum és objektum tökéletes azonossága. Igaz ugyan, hogy ő maga is mindenkor tiltakozott, amikor a proletariátus világtörténeti szerepét isteni küldetéséből akarták levezetni — mindazonáltal fölfogása a forradalomról itt még igen erősen emlékeztet egyfajta szekularizált megváltásra.

Szubjektíve csak egy évtizeddel később fogja tudni elhatárolni magát ettől az állásponttól; évtizedeken át újra és újra az — immár visszatükröződés-ként, ám egyszersmind a nembeli lényeg aktív elsajátításaként fölfogott — esztétikum jegyében, életének alkonyán pedig megint csak a társadalmi lét ontológiai megközelítéseként, ahol is már egyértelműen egy nem-hitszerű, nem-antropomorf világnézet mellett érvel, miként ennek szükségszerűségét sem a kívánt forradalmasítás adott célkitűzéséből vezeti le, hanem megfordítva: hozzá kíván járulni a mai társadalmi lét elméleti rekonstrukciójához, hogy megkönnyítse a lehetőségessé vált társadalmi átalakulást.

Természetesen megengedhetetlen dolog lenne azt állítani, hogy a vázolt három jellemző: Lukács korai filozófiájának művészetcentrizmusa, ennek sajátos irracionalisztikus-misztikus vonatkozásai és korai forradalom-fogalmának kvázi-messianizmusa önmagukban kimerítették volna témánkat, gondolatvilágának mély gyökerezettségét századunk első negyedének Ausztriájában és Magyarországon. Főlöszleg is említeni: csupán jelzésszerű bemutatására törekedtünk itt, annak érdekében, hogy nyilvánvalóvá tegyük: ezek a mi szellemi életünkben olyannyira meghatározó jelenségek bizonyos értelemben regionális természetűek és nemzeti meghatározottságúak, továbbá azt, hogy társadalmaink és kultúránk alapvető struktúrájának számos, nagyon fontos vonása az itt vizsgált időszakban meglepő párhuzamokat mutat.

Éppennyire felelőtlen állítás lenne azonban azt mondani, hogy történelmileg minden szempontból kimerítettük ezt az időszakot. Mégis: a fiatal Lukács fejlődése igencsak tanulságos számunkra. Egyrészt, mert pályáját — ahogyan egy haladó szellemű idealistából marxista lesz — mások ma is követhetik. Másrészt a történelem tanulságai arra figyelmeztetnek bennünket, hogy jóval nagyobb figyelmet kell szentelnünk a társadalom szerkezetéből, a tudat strukturáltságából következő, egy hosszú történelmi időszak alatt kialakuló eszmei hatásoknak, éppen mert a tehetetlenségi nyomatékuk nagyobb, mint azt általában hisszük.

Lukács életműve talán azért tesz oly nagy jelentőségre szert számunkra, mert általa válnak tanulmányozhatóvá a Monarchia utolsó évtizedeinek, valamint az első és a második világháborút követő időszaknak a szellemi mozgásai. Lehet és kell is vizsgálunk, mi foglalkoztatta, jöllehet különböző hangsú-

lyokkal, de ugyanolyan intenzitással az osztrák és a magyar értelmiség legjobbjait, de azt is, mi eredményezett különböző árnyalatokat a két ország ideológiai spektrumában, anélkül, hogy az előzményekből következő problémákat teljesen kiszorította volna. A mi föladatunk ezeknek a hasonlóságoknak és különbözőségeknek a mélyebb megismerése, részint, hogy így közelebb kerüljünk egymáshoz, részint pedig, hogy a másik fél arculatának tükrében önmagunkat is jobban megismerjük.

(Fordította: Balázs István)

Nyíri Kristóf

E konferencia témája olyan, hogy termékenységét, sőt értelmét illetően tulajdonképp eleve nem zárhatunk ki bizonyos kételyeket. Az az állítás, mely szerint Lukácsnak lényegi viszonya lett volna az osztrák kultúrához, tudtommal mindössze egyszer hangzott el, mégpedig 1910-ben, Babits Mihálytól, s Lukács ezt azon nyomban vissza is utasította. Az általánosan elterjedt vélekedés inkább az, hogy Lukács német filozófus volt, amivel azonban az utóbbi tizenöt-húsz esztendőben, s nevezetesen Magyarországon, szembehelyezkedett az a fölfogás, hogy Lukács Györgyben magyar gondolkodót kell látnunk, olyan filozófust tehát, akinek fejlődését mindenekelőtt, sőt tulajdonképpen csakis, a magyar társadalmi és kulturális kontextusban érthetjük meg.

Számomra mindazonáltal úgy tűnik, hogy mindhárom itt érzékeltetett vélemény helytálló, sőt az igazságnak mindegyik egy lényeges aspektusát fejezi ki, mindegyik egy nélkülözhetetlen perspektívában mutatja meg Lukácsot. Mi több: a magam részéről még két további nézőpont mellett is érvelnék. Az egyik az összeurópai, a másik pedig az összmonarchikus.

Mert Lukács először is Kelet-Európa polgára volt, akkor is, ha ez mindössze csupán annyit jelent, hogy nem adatott meg neki a valódi polgári lét, tehát az, hogy azokat az értékeket, amelyek egy klasszikus polgári fejlődés során keletkeztek, a maga számára belsővé tegye. Így volt lehetséges például az is, hogy 1914-ben éppen Dosztojevszkij történetfilozófiájában, Dosztojevszkij orosz miszticizmusában és messianizmusában reméljen feleletet találni a kor kérdéseire. Dosztojevszkijnek a fiatal Lukácsra gyakorolt hatása jellegzetesen kelet-európai vonásokat mutat, hiszen történetfilozófusként Dosztojevszkij csak a született oroszok, a Németország keleti felén élők, az osztrákok, valamint a magyarok számára volt jelentős. Álljon itt néhány utalás azokra, akik nem orosz származásúak, s mégis a dosztojevszkiji történetfilozófia főbb hordozói voltak: Nietzsche a Lipcse melletti Lützenben szüle-

tett, Thomas Mann Lübeckben, Spengler Blankenburgban, szintén Lipcse közelében; Moeller van den Bruck porosz volt, Hermann Bahr linzi születésű, Stefan Zweig bécsi, Lukács György pedig éppenséggel budapesti. Ha a franciáknak a háborút megelőző és az azt követő időszakban Dosztojevszkij metafizikájához volt érzékük, úgy az angolok általánosságban az orosz élet különösen erőteljes realista megjelenítőjét és természetesen a mély pszichológust tisztelték benne. Csupán Spengler, A nyugat alkonya című művének 1928-as, valamint Stefan Zweig Dosztojevszkij-könyvének 1930-as amerikai kiadása nyomán válhatott az angol nyelvű olvasó számára világossá, hogy az "eljövendő ezer esztendő" Dosztojevszkij kereszténységének a jegyében fog állni (Spengler), továbbá, hogy Dosztojevszkij "kozmozóniájában" fölfedezhető "az új ember eljövételének" előképe (Zweig). De például Thomas Mann-nak 1914 és 1917 között írott könyvében, amely az Egy apolitikus ember elmékedései címet viseli, tökéletes visszhangra talál mind az, ahogyan Dosztojevszkij elutasítja a nyugati "civilizációt", mind pedig az a nézete, hogy Németország nem alkotja Nyugat-Európa részét. A fiatal Lukács mindössze kifejezésre juttatott, ill. kiélezett egy Európa keleti fertályán általánosan ható tendenciát, amikor Dosztojevszkijt történetfilozófusként, mi több, prófétaként értelmezte, s nemcsak az indiai lélekvándorlás-misztikával, valamint a kelet-európai zsidó miszticizmussal és messianizmussal, hanem egyszersmind a német misztikával és Lutherral is összefüggésbe hozta.

Luther nevének említése ez esetben talán nem csupán felszíni. Nem veszthető ugyanis szem elől, hogy filozófiai értelemben Lukács nem általában véve Kelet-Európában van otthon, hanem Németország északkeleti felében, az Elbától keletre eső lutheránus területeken. A nagy tekintélyű budapesti Evangélikus Gimnázium, amelyet Lukács látogatott, talán tényleg nem képviselt, miként ezt maga Lukács visszaemlékezéseiben állítja, magas tudományos színvonalat, mégis tény, hogy ezt követően a diák Lukács útja közvetlenül az evangélikus, nem pedig a katolikus Németország filozófusaihoz vezetett. Fiatalkori filozófiai érdeklődése nem a művekre irányult, nem az emberek által létrehozott képződményekre, struktúrákra és objektívációkra, még kevésbé a magábanvaló tárgyakra, hanem a szubjektív emberi lélekre, a lutheri értelemben vett "fákra", amelyeknek "előbb kell lenniök, mint a gyümölcsöknek"; a kanti akaratra, amelyet önmagában jónak — vagy éppenséggel rossznak — tartunk. Amennyiben komolyan vesszük azokat az eredményeket, amelyeket mondjuk az utóbbi húsz év eszmetörténeti kutatásai az osztrák filozófia vonatkozásában hoztak, nevezetesen azt, hogy itt jellegzetes és önálló hagyományról van szó, amely mind módszertani, mind pedig tartalmi tekintetben jelentősen

eltér a klasszikus német filozófia hagyományaitól, úgy azt is világosan látnunk kell, hogy Lukács semmiféleképp nem érdeklődhetett az osztrák filozófia iránt. Ám éppennyire kevésbé mutatott érdeklődést általában véve a sajátosan osztrák jelenségek, a történelem által formált osztrák problematika iránt. Történetfilozófiai szempontból Németország és Oroszország a téma számára, olykor még Magyarország is, ám Ausztria soha. Az északnémet drámaíró, Friedrich Hebbel, aki 1845-től fogva Bécsben élt, s akinek számára Bécs és Ausztria jelentett valamit, Lukács rendkívül magasra értékelte. Megközelítően száz oldalt szentelt neki az 1910-ben megjelent A modern dráma fejlődésének története című könyvében, amelyben egyébként Grillparzert éppoly részletességgel tárgyalja, mint "a fiatal bécsi költőnemzedéket", Hofmannsthal, Schnitzler és Beer-Hofmann. Lukács utal ugyan e helyütt a bécsi impresszionizmusra, nevezetesen amikor arra céloz, hogy esztétikai dráma nincs és nem is lehetséges, egyetlen szó erejéig sem tér ki azonban Ausztriára mint történelmi és társadalmi problémára, az osztrák polgárságnak és kultúrájának megkülönböztetett helyzetére.

És mégis: Lukács Ausztria—Magyarországhoz tartozik, tehát éppolyan értelemben Ausztriához is és nem csak Magyarországhoz, amilyen értelemben nem tartozik Németországhoz. Ausztria—Magyarország életvilágához való tartozására gondolok. A magyar és az osztrák élet, s természetesen a szellemi élet kölcsönös összefonódása a tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején olyannyira magától értetődő volt a kortársak számára, hogy külön említését minden bizonnyal furcsállották volna. Épp ellenkezőleg: a megkülönböztető jegyeket hangsúlyozták. Így adódhatott, hogy napjainkban, a mi történelmi emlékezetünkben az ily módon előttérbe került különbözőségek tudata a meghatározó, s meglepődve fedezzük föl az egykori kulturális csatározások, az egymásnak feszülő szenvedélyek, az egymásnak csapódó szellemi ellenszenvék mögött az életformák jelentős hasonlatosságát, az ízlés- és gondolkodásbeli rokonságot, valamint azt a megszámlálhatatlan személyes kapcsolatot, amely a magyar és az osztrák kultúra reprezentáns személyiségei között fönnállott. A fölfedezés erejével hat ránk, amikor rábukkanunk arra a tényre, hogy például a századforduló jeles magyar filozófusa, Alexander Bernát, eredetileg Bécsben, Zimmermann-nál tanult filozófiát; hogy a politikus és jogtudós Pulszky Ágost Bécsben született; s hogy Theodor Herzl ezzel szemben Budapesten; miként Arthur Schnitzler édesapja is Magyarországon nőtt föl, Polányi Mihály édesanyja pedig Bécsben; vagy hogy a pszichiáter Lukács Hugó, aki Ady Endrét kezelte, később Bécsben páciensei közé sorolhatta Robert Musil is. Ezek az összefonódások nem voltak kivételesek. Végtére is Lukács György édesanyja

szintén Bécsben nevelkedett, anyanyelve a német volt, míg Lukács édesapja, Löwinger József, aki egészen az Angol—Osztrák Bank direktori székéig (s később persze még magasabbra) vitte, magától értetődően a Neue Freie Presse olvasója volt. Ugyanakkor az osztrák—magyar miliő, különösen pedig a szülői ház légköre elviselhetetlenül gyűlöletes volt a fiatal Lukács számára. Akárcsak nála négy esztendővel fiatalabb kortársa, a Monarchia másik fővárosából származó, s nem egy szempontból hasonló körülmények között fölnevelkedett Wittgenstein, Lukács is diszharmonikus viszonyban volt azzal a polgári-nagypolgári világgal, melyet apja meghódított, s melyet annak értékeiben képviselt. Wittgenstein azonban — az egész életművét kísérő radikális kultúrkritikai hangok ellenére — a befelé lázadó konzervativizmus elméletirójává lett, Lukács viszont a diszharmonia forrását éppen magában a konkrétan főnálló külső világban vélte megtalálni, s a szellem forradalmáraként, később pedig politikai forradalmárként, mindannak a megváltoztatására törekedett, amivel idegenül állott szemben.

Bécs-vorstadti életként jellemezte egyszer Ady Endre a budapesti életet. Belátható azonban, hogy Lukácsnak, Ausztria—Magyarország polgárának, szellemi hazája nem egy szempontból inkább a fővárosban, semmint az elővárosban volt. Hadd idézzek most a bevezetőben már említett Babits-írásból — A lélek és a formák címmel megjelent gyűjteményes kötet magyar kiadásának recenziójáról van szó —; mégpedig azt a hírhedtté vált helyet, amelyet a jelen konferencián minden valószínűség szerint más fölszólalók is idézni fognak. "Ezek a gondolatok", írja tehát Babits, "a legteljesebb mértékben németek. Írójuk bámulja azt a ködös és sokszor magvatlan modern metafizikát, amit a legújabb német írók a magas kritikába vittek, és ezeknek a köde az ő gondolataiba is beszívargott. Majdnem idegesen fél attól, hogy valahol is nevére nevezze a gyermeket. Inkább ragaszkodik /.../ a modern, kissé affektált német terminológiához... Ennek a szellemiránynak megfelel a műveltsége is, melyet tárgyai elárulnak. Ez a műveltség tipikusan német, vagy inkább bécsi; a bécsi esztéták műveltsége, akikről egy helyet ír is. Az írók, akikről értekeznek, vagy akiket mellékesen említ, régiek és újak, mind bécsi vagy Bécsben ma divatos írók." (Vö. Esszék, tanulmányok, I. köt., Bp. 1978, 159. o.)

Nos, Lukács, mint már említettem, határozottan visszautasította ezt a bírálatot, kiváltképpen azt a föltételezést, hogy műveltsége túlnyomórészt bécsi lenne. S voltaképpen joggal. Ugyanakkor, véleményem szerint, Babits mégis valami lényegesre bukkant, mégpedig az osztrák alkotómozzanatra az esszé lukácsi fölfogásában. Azon fölismerés, hogy a kritika maga is művészet, vagy pedig, hogy létezik olyan érvelésmód, amely a logikai bizonyítás — sőt,



egyáltalán a kimondható — határán mozog, 1910 táján persze sem nem új, sem nem jellegzetesen osztrák. Mégis: az esszéiben megformált, ill. az esszéisztikus, saját mindenfajta lehetőségét kiteljesítő élet eszméje olyan szellemi tartást, mi több, olyan emberi helyzetet fejez ki, amely a századforduló Bécsére éppoly jellemzőnek tűnik, mint a háború utáni évekére, s az sem véletlen, hogy épp Robert Musilnál találta meg legplasztikusabb megfogalmazását. A tulajdonságok nélküli ember tudatos emberi esszéizmusra törekszik, s Musil az esszét magát "egyszeri és megváltoztathatatlan alakzatként" határozza meg, amelyet "egy ember belső élete egy döntő gondolatban fölvesz". Az, amit Musil "esszéizmusnak és lehetőségérzéknek, továbbá fantasztikus — a pedantériával ellentétben álló — pontosságnak" nevez, abból a követelményből áll, "hogy a történelmet ki kellene találnunk, hogy nem a világtörténelmet, hanem az eszmék történetét kellene élnünk, hogy hatalmunkba kellene keríteni mindazt, ami teljességgel soha nem valósítható meg, s végezetül talán úgy kellene élnünk, mintha nem is emberek lennénk, hanem csupán valamilyen figura egy könyvből, amelyről elhagyták a lényegtelen vonásokat, hogy mindaz, ami viszsamarad belőle, mágikusan eggyé záródjon". Lukács mintha nagyjából ugyanezt a gondolati irányt előlegezte volna, amikor A lélek és a formák című kötetében arról beszél, hogy az igazi "kísérletben" benne lakozik "az élet fogalmi újrendezéséhez való erő". A formáról pedig olyan értelemben szól, hogy "a kritikus írásaiban /.../ a forma a sorsot teremtő princípiummá válik" (lásd Ifjúkori művek, 311. o.). A forma, írja Lukács, "ez az életből, az életszimbólumok szimbolizálatlan látásából nőtt valami, új valósággá lesz, külön életet kap ennek az élménynek az erejétől. Világnézet lesz; lehetőség azt magát /.../ átformálni, újjáalkotni, belelátni azt minden megnyilvánulásába" (uo., 312. o.).

A Musil-irodalomban esetenként fölbukkan az a megállapítás, hogy Musil erősen Lukács hatása alatt állott: hogy személyesen ismerték egymást, hogy Musil olvasta A lélek és a formákat (lásd M.-L. Roth művében, 503. o.), ill. nagyra becsülte A regény elméletét (lásd Csokor, in: Dinklage 1960, 351. o.). Nos, meglehetősen találgatni találkozhattak, ám Lukácsnak valamiképpen is említésre méltó hatása Musilra, a hagyatéki anyag alapján, teljességgel kizárhatóan látszik. Ugyanakkor viszont épp az a tény, hogy esetünkben egymástól szemlátomást független alkotói fejlődésvonalakkal van dolgunk, a Lukács—Musil-párhuzamot még izgalmasabbá teszi: Musilnak a "lehetőség emberéről" alkotott fogalmát endogén osztrák eszmének foghatjuk föl, Lukácsnak az élet esszéisztikus alakításával kapcsolatos fogalmát ellenben osztrák életérzésének megnyilvánulásaként.

S természetesen a fiatal Lukács végső soron Magyarországhoz is tartozott. Abban a triviális értelemben tartozott Magyarországhoz, hogy a magyar nyelvben és irodalomban bizonyos értelemben otthon volt. Csak bizonyos értelemben, hiszen magyar stílusa nem volt valami szép, s ismeretei a magyar irodalomról bizonyosan nem voltak mélyek. Mit is írt visszaemlékezéseiben? "Éppen a 906-os évben jártunk: ekkor jelent meg az Új versek. Az Új versek abszolút átalakító hatással volt rám; hogy durván fejezzem ki magam, ez volt az első magyar irodalmi alkotás, amelyben hazataláltam, és amelyet a magaménak tartottam. /.../ Abban az időben /.../ a klasszikus magyar irodalomhoz nem volt belső közöm, csak a világirodalomból értek alakító hatások, elsősorban a német, skandináv és orosz irodalomból, ezenkívül a német filozófiából. A német filozófia hatása egész életemen át tartott, és ezen természetesen az Adytól kapott megrendítő élmény sem változtatott alapjában véve, nem szüntette ezt meg, és nem vitt vissza Magyarországra — azt lehetne mondani, hogy Magyarország nekem akkor az Ady-versek voltak." (Vö. Eörsi István: "Életrajz — magánoszalagon (Interjú Lukács Györggyel) 1.", Új Symposion (Újvidék), 195/196. sz. (1978. július—augusztus), 269. o.) A fiatal Lukács azonban, megítélésem szerint, abban a nem triviális, mélyebb értelemben is Magyarországhoz tartozott, hogy irodalomszociológiai írásaiban, nevezetesen dráma-könyvében tipikusan magyar közvetlen megfigyelő pozíciót foglalt el a nyugati fejlődéssel szemben, annak a megfigyelőnek az álláspontját, aki egy fejlődést közvetlen közelségben átél, de mégsem válik a részesévé. Ha mégannyira is Simmeltől leste el a kultúrszociológiai elemzés módszereit, maga a szociologizáló szemléletmód teljességgel megfelelt a legjobb magyar hagyományoknak Eötvös óta: egy olyan hagyománynak, mely az "uralkodó eszméknek" nem csupán a tartalma után érdeklődik, de eredetük és befolyásuk is leköti figyelmét. Lukács ugyanis 1908-ban a következő sorokat írta Adyról: "Nyugat felé néző magyar ember érzései számára ő talált először szavakat, benne szólaltak meg először a magyar kultúremlék egészen speciális, idegenektől nem ismert, velük alig megértethető fájdalmai és vágyódásai; azok az érzések, amik minden, a lelkével Nyugaton élő magyar emberben megvannak — addig, amíg itt él, itt kell élnie. /.../ Ady átlátta, hogy itt van a magyar kultúremléknek tragédiája, az, hogy magyar, és az, amennyi és ami ma Magyarországon lehetséges. /.../ Az Ady Endre szavaiban és ritmusaiban így konkrét valóságot nyert a magyar élet és a magyar embernek — csupán helyzete szülte — igazi magyar érzései." (Lásd Ifjúkori művek, 181 sk. o.) Hogy Lukács e tekintetben több érzéssel és megértéssel viseltetett a magyar sors iránt, mint valamennyi nacionalista kortársa együttvéve, ezt, gondolom, nem kell magyarázni.

(Fordította: Balázs István)

## LUKÁCS GYÖRGY ÉS AZ "OSZTRÁK IRODALOM"

Reinhard Pitsch

"/.../ nem szabad szeretve lenni o-  
lyantól, aki nem érdemli meg, hogy  
szeresse az ember."

(Lukács György: Napló, 1910. május 3.)

Lukács születése jubileumának évében aligha maradhatott el, hogy — a Lukács és Bloch, Lukács és az irodalom, Lukács és a politika stb. viszonyát vizsgáló számtalan rendezvény után — egy olyanra is sor kerüljön, amely Lukácsnak Ausztriához fűződő kapcsolataira koncentrálna. Mindezt kézenfekvővé tette a már néhány év óta egész Európában megfigyelhető Ausztria-divat vagy tulajdonképpen -mítosz, amelyhez még Lukács Ausztria—Magyarországról való származása is kapcsolódott. Mi az alkalmat arra használjuk föl, hogy, Lukács-csal, megbolygassuk ezt az Ausztria-mítoszt, annak is legkedveltebb alakzatát, az "osztrák irodalmat"; s föladatunkat megkönnyíti, hogy minderre Budapestén kerülhet sor.

### I

"Bécs, babona, gróf-gőg, irigység,  
Keletiség, zsandár, alázat /.../"

(Ady Endre: Rohanunk a forradalomba)

"Gábor fiam Bécsé,  
Oda is van nőve,  
Őrzse lányom a Krisztusé,  
Papok szeretője:

...

/.../ Bécsben kinevetnek /.../

...

Bécsi lator lett a fiam,  
Pap-céda a lányom."

(Ady Endre: Esze Tamás komája)

Ez a Bécsről alkotott kép egyáltalában nem rendhagyó a magyar irodalomban. Az úgynevezett fin de siècle periódusában — tehát a magyar millenniumi ünnepségektől a köztársaság 1918-as kikiáltásáig — nemigen változott mindazon áramlatok oppozicionális beállítottsága Béccsel (a nemzeti elnyomatás megtestesülésével, a Habsburgokkal, a magyar félféudalizmus garantálóiával) szemben, amelyek haladóknak számítottak.

A bécsi elnyomatással már mintegy fél évszázaddal korábban szenvedélyesen fordult szembe egy magyar költő: Petőfi Sándor, aki mestere volt annak, hogy társadalmi föladatakra tegye alkalmassá az irodalmat, s annak is leginkább "bensőségesnek" számító műfaját, a lírát.

Lukács részéről egyáltalában nem lokálpatriotizmus volt, amikor az 1918-at megelőző korszak legnagyobb költőiként és legnagyobb interpretálóiként Petőfit és Adyt állította Heine mellé.

A semmeringi Grand Hotel magyar származású, 1970 óta osztrák állampolgár bártulajdonosa, egy smalltalk alkalmával, három legkedvesebb magyar írójaként Adyt, Petőfit és Mikszáthot nevezi meg; igen jól ismeri műveiket, bár Mikszáthot nem sorolhatjuk az iskolai oktatásban leginkább előtérbe helyezett írók közé.

A Horthy-reakció idején egy szegényparaszti családból származó író tolalából történelmi regény született a magyar parasztháborúkról, mely egyértelműen elítélte az erőszakkal fönntartott feudális rendszert, a nagybirtokosok embertelenségét, az urak nemzet-árulását, akik 1919-ben is behívták az országba a román szoldateszkát: Szabó Pál "A nagy temető" című regénye.

"Táborodban lakozik Ausztria!" — kiáltott oda Grillparzer az abszolutizmus ellen Bécsben (és Magyarországon) fölkeltek tömegek hóhérainak, Windischgrätznek és Haynaunak...

Hogy "az osztrák irodalomban mindenütt jelen van a fölvilágosodással és a demokratikus eszmékkel szemben ellenséges"<sup>1</sup> hagyomány, a vonatkozó szakkutatásokban immár közhelyszerű megállapítás, melyet persze gyakran próbálnak pozitíve beállítani: épp ez tenné az osztrák irodalmat oly bensőséges, kellemessé és "tisztán" művésziessé.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Az osztrák germanista W. Mauser a Staat und Gesellschaft in der modernen österreichischen Literatur c. kötet recenziójában; lásd Modern Austrian Literature 14 (1981).

<sup>2</sup>A legabszurdabbul a reakciós Günther Nening, "Grillparzers Schnoferl oder Poesie als Weltanschauung. Über Literatur und Politik in Österreich" c. dolgozatában, in: Für und wider eine österreichische Literatur, hrsz. v. Kurt Bartsch, Dietmar Goltzschningg, Gerhard Melzer /germanisták a gráci egye-

Mert vajon akad olyan átlagos osztrák, aki kedvenc költőjeként egy forradalmárt vagy akár csak egy realistát nevezne meg?

A két világháború közötti időszakban az osztrák írók döntő többsége nemzetiszocialista vagy klerikálfasiszta volt, polgári-liberális csak néhány, forradalmár pedig alig akadt. E kevesek egyikéről, a zsidó Jura Soyferről, a koncentrációs táborban elpusztult drámaíróról, elbeszélőről és lírikusról — akinek életművét az utóbbi időben kezdik (újra)fölfedezni — az osztrák germanisztika nem vesz tudomást.<sup>3</sup>

S jegyezzünk meg végül még egyet: a bécsi fin de siècle iránti érdeklődéssel és rajongással gyakran fordított arányban áll a jártasság a vonatkozó ismeretekben. Két példa ezzel kapcsolatban: a Reclam-kiadó "Die Wiener Moderne" című standard könyve első fejezetének bevezetőjében "Bécsnek, 'a birodalom fő- és székvárosának' helyhatósági ügyeiről" írnak; a kultúra és a lokálpatriotizmus művelésében pedig oly pretenciózus bécsi Falter "Essays zur Wiener Moderne. Début eines Jahrhunderts" című kötetében pedig az áll, hogy Schnitzlert a "Gusztli hadnagy" miatt "a k.u.k. hadsereg közönséges szanitäckatonájává fokozták" volna le.<sup>4</sup>

Fontos ez? Önmagában talán nem — de mindenesetre szimbolikus.

## II

A nyugatnémet kritikustól, Ulrich Greinertől származik a "Grillparzer-dilemma" terminusa,<sup>5</sup> mely — minthogy fölidézi a német nyelvterületen létrejött polgári irodalom objektív-történelmi helyzetét — kitűnően alkalmas az osztrák irodalom jellemzésére. A polgári politikai program alapvető pontjainak követelése — nemzeti elv, nemzeti állam, parlamentáris kormányzás nem-

---

temen/, Königstein/Taunus 1982, 32 skk. o. "Szigorú üvegszemmel importált haladó irodalomszemlélet"-ről beszél, hogy bevált módon, az irodalomszociológiai kérdésföltevést már önmagában mint "importáltat" denunciólja, és ezzel azt a további indíciomot is produkálja, hogy Ausztriában a progresszív, mint olyan, hazátlan, ill. importált.

<sup>3</sup>A főntebb idézett gráci germanisták jegyzik felelősként a Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart III. kötetének: 1918—1980 (szerk. a zágrábi formalista, Viktor Zmegac) Ausztriára vonatkozó részét — anélkül, hogy Soyferről akár csak egyetlen szóval is említést tennének.

<sup>4</sup>Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910, hrsg. v. Gotthart Wunberg, Stuttgart 1981, 81. o. — Elisabeth Madlener: "Die Duellfrage ist in ihrem Kern eine Sexualfrage", in: Début eines Jahrhunderts. Essays zur Wiener Moderne, hrsg. v. Wolfgang Pircher, Wien 1985.

<sup>5</sup>Ulrich Greiner: Der Tod des Nachsommers. Aufsätze, Porträts, Kritiken zur österreichischen Gegenwartsliteratur, München und Wien 1979.

zeti keretek között — szétbomlasztotta a "hazát", mely összerabolt földek és földecskék agglomerációja volt, és annak támaszát, a dinasztíát. A hazafias és a haladó szellemiség tehát kölcsönösen kizárta egymást.

Ezt a specifikumot már Hebbel is érezte Stifterrel szembeni elutasító véleményében, anélkül, hogy világosan látta volna ennek politikai-ideológiai okait. Ismeretes, hogy Lukács szívesen hivatkozott Hebbelnek Stifterről adott jellemzésére, olyan döntő helyeken is, mint az "Elbeszélés vagy leírás", ahol Stifter írásmódjának dagályosságát, a realista elbeszélésre való képtelenségét naturalizmusának tudja be. A realizmusnak és a naturalizmusnak, az elbeszélésnek és a leírásnak ezt a különbözőségét az egészen idős Lukács is "az esztétikában föllelhető egyik legnagyobb ellentétnek tartja".<sup>6</sup> De föl kell idéznünk itt A történelmi regényt is, a harmincas évek Lukácsának e főművét, ahol nemcsak Stifter "Wittikó"-jának tartalmi-ábrázolásbeli alacsonyabbrendűségét mutatja meg, hanem azokat az objektív okokat is világosan föltárja, amelyek miatt Stifter helyet kapott a náci irodalmi kánonjában. Épp "esztétikailag eldologiasodott kvietizmusa" csak látszólag ellentétes a Nietzsche-től Hitlerig vezető reakció-aktivista-heroizáló ideológiájával, s "a feudális intézmények apoteózisa", a középkor legreakciósabb irányzatainak dicsőítése, a felszín, a látszat rögzítése és minden egyes lényegi vonatkozás elutasítása, s végül, miként már Hebbel fölismerete, az ember iránti érdeklődés teljes hiánya, amely problematika teljesen a horizontján kívül reked — Stifter mindezen tulajdonságai tették őt a fasiszta irodalomelmélet (Linden, Fechter) egyik legitim eszményévé.<sup>7</sup>

Az osztrák irodalomtudománynak épp az ilyen tényekkel kellene szembenéznie. S pontosan ezt nem teszi. Képviselői tudatosan ignorálják az ilyen tényeket, s állítják azt, hogy a "szelíd törvényhozó" Stifter aktualizálása "az irodalmi Anschluss szublimált celebrálását", vagyis az osztrák tradíciónak "az össznémet legitimitási rendszerbe" való óvatos, aktualizáló bekebelezését jelentené, ami csak 1939-ben kezdődött volna.<sup>8</sup>

A mondott kutatókat sem a stifteri oeuvre esztétikai meghatározása és elemzése nem érdekli, sem a specifikus német-fasiszta Stifter-recepció tény-

<sup>6</sup>Lásd Gespräche mit Georg Lukács, hrsg. v. Theo Pinkus, Reinbek 1967, 28. o.

<sup>7</sup>Lukács György, Der Historische Roman, Neuwied und Berlin 1965, 300 skk. o. /A Luchterhand kötetben szereplő Stifter-elemzés — 300—304. o. — a magyar kiadásból hiányzik./

<sup>8</sup>Igy az Ausztria-specialista Hubert Orowski: "Literaturanschluss" című írásában, in: Für und wider eine österreichische Literatur (vö. a 2. jegyzettel), 57. o.

leges kutatása. Stiftert, reflektálatlan módon, tipikusan osztrák jelenségnek deklarálják, és a Stifternek a német-fasiszták körében aratott sikerét, ill. ennek okaira irányuló kérdést elsősorban legitimáció-politikai magyarázatokkal tolják félre, meghamisítva ezzel a történelmet.

### III

Lukács műveivel kapcsolatban a következőt figyelhetjük meg: amikor valamilyen negatív példát fokoznia, felsőfokba tennie kell, mindig visszanyúl Ausztriára: Stifterre és Hofmannsthalra; ahol is az első a Zola által képviselt "szekrény-naturalizmus" szélsőséges képviselőjének, az utóbbi pedig ama, Kleisttal kezdődő modern tendencia eltúlzójának számít, mely az antikvitás barbarizálására irányul.

Lukácsnak Hofmannsthalhoz való viszonyát egy korai félreértés határozza meg. Mint Drámakönyvében írja, Hofmannsthalt csakis emberi fejlődése vihette túl első műveinek drámaiatlanságán, a "puszta szubjektivizmus lejtőre-vivő voltának átérzése és az objektív, a valóságos világ igazi jelentőségének felismerése. Már ezekben a drámákban kezd leszámolni ezzel a szubjektivizmussal, és itt kezdődik meg a kiemelkedés is belőle", mely majd a Chandos-levélben teljeseedik be.<sup>9</sup>

Úgy tűnik, nem kíván kommentárt, hogy Lukács e reményei alaptalanok voltak, vagy legalábbis csalókának bizonyultak. A Chandos-levélnek szimptomatikus, a modern Ausztria-dívatban elfoglalt helyi értéke: 1984 októberében a párizsi Pompidou-központban színpompás rendezvénysorozatra került sor a fin de siècle Bécséről, melyet épp e levél ünnepélyes fölolvása vezetett be. A levél párizsi értelmezése így nem azt emelte ki belőle, amit az ifjú Lukács látott meg benne, tehát nem a fiatal, egykor ígéretes szerző igazolását zülése miatt, vagyis nem Chandos-t mint a szubjektivisztikus dekadencia — negatív — hátterét, hanem a modern, illetve "posztmodern" condition humaine állítólagos zseniális anticipációját — a párizsi értelmezés tehát, helyesen, a szubjektivizmus igazolását látta ebben a levélben.

E félreértéstől függetlenül adódik, hogy Lukács a "bécsi esztéták" által képviselteket mindig is a legmélyebben elutasította, s e tisztán szubjektivisztikus álláspont meghaladására törekedett; ezért helyezi Beer-Hofmann Schnitzler és Hofmannsthal fölé, mert nála a valóságos élet, nem pedig az

<sup>9</sup>Lukács György: A modern dráma fejlődésének története, Magvető 1978, 484. o.

impresszionista magánosság nyer ábrázolást; ezért vitatja el az impresszionista magánosságtól a következetesen esztétikai ábrázolás bármiféle lehetőségét.

Ez oly nyilvánvalónak látszik, hogy érthetetlen: Massimo Cacciari, az új Ausztria-mítosz egyik előlegzője, a lukácsi Napló olasz kiadásához fűzött "A fiatalság metafizikája" című és Budapestet Bécshez közelítő esszéjében — miközben helyesen ismeri föl a fiatal Lukácsot jellemző, konkrétan A modern dráma fejlődésének történetében rejlő antiimpresszionista intenciókat, illetve helyesen karakterizálja Lukács válaszát a tragikus forma eltűnésére és a dráma platonizációjára "a kényszer hebbeli akarásaként" — miként tudta ezeket Schnitzler Anatol-ciklusában példászerűen kifejtettnek vélni.<sup>10</sup> Schnitzler "nem annyira a dolgokat, mint inkább a belőlük kiinduló hangulatokat mutatja be",<sup>11</sup> írja Lukács az Anatol-ciklus jellemzéseként, amit így teljességgel az impresszionizmushoz tartozóként jellemez; csak a későbbi Schnitzler esetében engedi meg Lukács az impresszionizmus meghaladásának reményét.

Ez a példa ismét csak az új Ausztria-irodalom komolyságát hivatott illusztrálni.

#### IV

A berlini Rote Fahne hasábjain 1922. május 14-én jelent meg Lukács megemlékezése Schnitzler 60. születésnapjáról, a "művelt Németország" azon generációjának képviselőjéről, "mely érvényre juttatta a naturalizmust és aztán a neoromantikát".<sup>12</sup> Mint írja, Schnitzlernek sem formai, sem tartalmi vonatkozásban nem sikerült fölülemelkednie ama társadalmi réteg korlátozottóságán, melynek irodalmi kifejezője volt, nem tudta meghaladni e réteg érzésvilágának határait. "Arthur Schnitzler az egyre inkább teret nyerő burzsoá réteg költője volt, mely mentesült a mindennapi létezés bármiféle anyagi gondjától, egyben azonban elveszítette a termelési folyamathoz vagy az állami-politikai élethez fűződő összes kapcsolatát." Olyan, járadékból élő rétegről van itt szó, amelynek jellegzetessége az ideológiai deklasszáció, problémaköre a tevékenység nélküli ember lelki életére korlátozódik, akit az "erotika", a minden "értékben" való kételkedés és a "hangulatok" predomanciája jellemez. "Schnitzler, saját költői világával szembeni illúziótlansága

<sup>10</sup> Massimo Cacciari, "Metafisica della gioventù", in: György Lukács: Diario, Milánó 1983, 80. o.

<sup>11</sup> Lukács György: A modern dráma fejlődésének története, 420. o.

<sup>12</sup> Literaturnaja Gazeta 1939; kézirat a Lukács-Archívumban.



révén, e réteg legjelentősebb költőjévé vált (Franciaországban mondjuk Paul Bourget tartozik ehhez az irányzathoz)."

Schnitzler, írja Lukács, elveszítette aktualitását: az általa képviselt járadékos réteg letűnt a világháborúban és a válság nyomán föl kellett ocsúdnia a szemlélődés állapotából: Schnitzler "egy mindörökre múltba tűnt fejlődési szakasz reprezentánsa".

Csak érintőlegesen jegyezzük meg, hogy a schnitzleri életműnek és recepciójának társadalmi alapjai (a járadékos élősdiség) eltűntek ugyan, a nyugati kispolgári értelmiség "hangulatában" azonban — mindenekelőtt a francia és az olasz értelmiségre gondolunk, melynek képviselői az utóbbi években egyre erősebben fordultak el a politikától, és az elszigetelt individuum (aki már egyáltalán nem akar énné válni) nihilisztikus reménytelenségének egyre újabb változatait részesítik előnyben — a Schnitzler iránti ideológiai kérdéslet, mutatis mutandis, páratlan föllendülést mutat.

Az "osztrák irodalom" vonatkozásában az a figyelemre méltó, hogy Ausztria, illetve Bécs eltűnik abban, ami Lukács számára az irodalomelmélet fő problémája volt; ami jelesül az irodalom összefüggése a társadalommal. Helytelennek bizonyult A modern dráma fejlődésének történetében megfogalmazott ama gondolat, hogy Schnitzler éltető közege kizárólagosan Bécs volna; egy meghatározott társadalmi helyzet az, amely neki adekvát irodalmat hoz létre. Paul Bourget — akit nem Lukács kapcsolt a "bécsi esztétákhoz", de akire Hofmannsthal és Bahr gyakran hivatkoztak — minden "bécsi" jellegzetességgel rendelkezik; csak a francia társadalmi helyzet alapján marginális író maradt.

Lukácsnak az "osztrák irodalomhoz" való illetén módszertani viszonyát még számos további hellyel dokumentálhatnánk. Ezek közül pusztán érintőlegesen említjük itt Joseph Roth "Radetzky-induló"-járól a szovjet emigrációban írott kritikáját, ahol is e művet a Monarchia hivatali, s mindenekelőtt tisztiretéte társadalmi helyzetének realiztikus ábrázolásaként méltatja; de utalhatnánk a Szolzsenyicin-esszében Musilról elejtett megjegyzésére is, ahol "A tulajdonságok nélküli ember" kompozícióját a "párhuzamos cselekvésnek" az alkotásban elfoglalt központi helye szempontjából veti össze Thomas Mann "Varázshegy"-ével és Szolzsenyicin "Rakoviij Korpusz"-ával (azon lehetőség szempontjából tehát, hogy embereket a mindennapokból kiemelt specifikus szituációban hozzon össze egymással); vagy idézhetnénk a Történelmi regény 1964-es Előszavában (Luchterhand Összkiadás) jelzett "megbékélést" Kafkával, akit itt Swifttel hasonlít össze, s akinek műveiben úgymond a "Ferenc József uralkodásának utolsó éveiben az osztrák (cseh—német—zsidó) ember ellenlábasként mozgásba jövő embertelenség egész periódusa" nyer kifejeződést.

Különösen Kafkához való viszonya igen tanulságos; ismeretes, hogy 1963-ban, Liblicében, Kafkának néhány kelet-európai országba "kutatói engedélyt" akartak adni és elismertetéséért emeltek szót; kevésbé ismeretes az a vita, hogy Kafka önmagát evidens módon a cseh vagy (mint Klaus Hermsdorf, NDK, vélte) "prágai németként" a német irodalomhoz számította. Éppenséggel túlzottan logikusnak tűnik, hogy a cseh Kafkát (a csehek, mint ismeretes, egy évtizeden belül "osztrákokból" — "szudétanémetekké" váltak) az "osztrák" jelzővel Hofmannsthal vagy Schnitzler mellé, ugyanahhoz a közösséghez rendeljék.

Híszen az osztrák irodalom "osztrák mivolta" csak ilyen különösségre alapozódhat.

## V

Nem volt fin de siècle osztrák nemzeti irodalom. Nem pusztán azért nem, mert már Musil megkülönböztette Ausztria—Magyarországon belül a német nyelv három alapvetően eltérő kultúrkörét: Bécset, Prágát és az Alpokra eső területeket, hanem mindenekelőtt azért nem volt, mert nem létezett osztrák nemzet.

A Habsburg Monarchia, közismert diktumnak megfelelően, a nemzeti gondolat tagadását testesítette meg. Itt elég, ha csak a szudétanémetekre, a német kultúráért folytatott dél-tiroli és nyugat-magyarországi vagy a német nemzeti jellegért Ciszlajtánia lakóinak egy része körében folytatott küzdelemre emlékeztetünk.

Az "osztrák kérdésben" a marxista hagyomány — Marxtól és Engelstől kezdve Bebelen és Wilhelm Liebknechten át egészen Victor Adlerig és azokig az ausztromarxistákig, akik még az 1938-as Anschlusra is igent mondtak — mindig a fölülről való és Ausztria "Anschluss"-ával történt bismarcki "birodalomegyesítés" (amelyben hatalmpolitikai megfontolások nem utolsósorban jutottak szóhoz: a Habsburgok délkelet-európai dominanciája, anélkül, hogy "Németország" nemzeti jellegét gyöngítenék a szláv és a magyar népességgel) progresszív-demokratikus meghaladásáért lépett föl. A 30-as években a klerikálifasiszták egyértelműen legitimációs érdekektől vezetettve propagálták az osztrák nemzetet, s a kommunisták ugyanezt a tézist, szintén politikai okokból, csak ezután vetették föl a hitleri Németország ellen folytatott küzdelemben. Ez azonban semmiképpen sem igazolja azt, hogy az osztrák nemzet fogalmát visszafelé a ködbevesző múltig, részben a Nibelung-énekig meghoszsabbitsák, ahogyan ezt a háború után, furcsa egybehangzással, konzervatívok és kommunisták tették. Ernst Fischer más szépírók mellett Grillparzerre, Stifterre és Kafkára is igényt tart, és valamiféle megfoghatatlan-metafizikai "osztrák lényegét" imputál, melyet ezek a szerzők fejeztek volna ki.

Lukácsnak, a marxista irodalomteoretikusnak a számára a probléma másként kellett, hogy fölvetődjön. Minden irodalom valamely társadalmi szituációt fejez ki, az egyes társadalmi osztályoknak és tipikus képviselőiknek ebből fakadó problémáit jeleníti meg.

Ha ezt az általános elvet a német-osztrák helyzetre alkalmazzuk az 1804-től, 1848-tól 1918-ig terjedő időszakban, akkor megállapíthatunk ugyan számos osztrák specifikumot (Grillparzer-dilemma), ez a probléma ugyanakkor azonban a német polgárosodás történelmi folyamatának átfogó problematikáján belül jelenik meg.

Épp Lukács volt az, aki, a német irodalomról írott tanulmányaiban, ezt a problémát a Weimartól Hitlerig vezető fejlődés középponti elemeként fogta föl. Ennek az 1918-ig terjedő korszaknak "osztrák" szerzőit magától értetődően tárgyalja mindig a mondott keretben. Tudomásom szerint egyetlen olyan, marginális helyet találunk nála, ahol, a német fasizmus expanziójával összefüggésben, polemizál Ausztria hitleri bekebelezése ellen; ez a napi politika követelményeivel magyarázandó, és semmi köze a német irodalom kérdésében elfoglalt teoretikus álláspontjához...

A "Grillparzer-dilemma" tehát egyszerűen egy hivatalnoki réteg dilemmája volt, mely a dinasztia iránti hűséget a polgári emancipáció föladatai elé helyezte.

## VI

Az "osztrák irodalomról" folyó beszéd veszélyes tulajdonsága ennek palimpszesztus jellegében rejlik; elleplező fátyolként takarja el a Habsburg-birodalom német nyelvű irodalmából azt, ami sémájának nem felel meg: a realista, naturalista, társadalomkritikai irodalmat, mely a tudatból ily módon — miután politikailag alig tudott érvényesülni — immár másodszor törölte ki.

Az "osztrák" fogalmának további veszélyes jellegzetessége, hogy sokféleképpen értelmezhető; a szláv nemzeti irodalmak, és tendenciáiban a magyar is, a figyelem horizontján kívül maradnak, s ahol mégsem, ott a bécsi járadékos-paraziták jellegzetességeihez asszimiláltatnak.

A terminus veszélyes vonása végül legitimációs jellege: a "hivatalos" (bécsi) irodalmárok sorának fölvilágosodás-, demokrácia- és humánnum-ellenes impetusa ily módon példaszerűnek mutatkozik a jelen számára, s a német irodalom ekképpen Ausztriából fedezi a szubjektivizmus, szolipszizmus, bensőséggesség, társadalomellenesség stb. iránti szükségletét.

Lukács György mindenesetre sohasem ment bele az "osztrák irodalomról" folytatott beszédbe.

## A FIATAL LUKÁCS ÉS AZ OSZTRÁK KIERKEGAARD-RECEPCIÓ

Peter Kampits

A Lélek és a formák című kötet talán leginkább szignifikáns és fontos, Paul Ernstről írott esszéjében írja Lukács: "az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára. Az a vágy, hogy a lét csúcát síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa."<sup>1</sup> Sören Kierkegaard, akinek Lukács az említett esszékötetben fontos írást szentel, Die Krankheit zum Tode című könyvének "Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung" megjelölésű első fejezete elé a következő szavakat bocsátja: "Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann so dreifach sein: dass man, in der Verzweiflung, sich nicht bewusst ist, ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung), dass man, verzweifelt, nicht man selbst sein will, und dass man, verzweifelt, man selbst sein will."<sup>2</sup>

A Lélek és a formák szellemiségét értelmezték egzisztencialista tételek előlegzéseként is (L. Goldmann) — nem pusztán a Kierkegaard-ról írott esszé miatt, amely ugyanakkor az egyik első, azon írások közül, melyek az első világháború előtt ismét foglalkoztak a dán gondolkodóval —, s maga Lukács korai munkásságára visszatekintve fölöttébb kritikus értékelését adta saját könyvének, s különösen is S. Kierkegaard-nak, akit később csaknem besorolt a náciizmus szellemi előtörténetébe (vö. Az ész trónfosztásában).

De, eltekintve most mind az "egzisztencializmus" címkéje körül még mindig uralkodó véleménykülönbségektől és tisztázatlanságoktól, mind a "korai" és a "marxista" Lukács közötti egységnek, illetve diszkontinuitásnak a vonatkozó

• <sup>1</sup>Ifjúkori művek (a továbbiakban: IM), Magvető 1977, 503. o.

<sup>2</sup>Sören Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode, Eugen Diederichs, Jena 1911, 10. o.: "A kétségbeesés betegség a lélekben, az ében, s mint ilyen, három fajtája lehet: az ember kétségbeesésében nem tudja, hogy énnel rendelkezik (nem-tulajdonképpen kétségbeesés); az ember kétségbeesve nem akar önmaga lenni; az ember kétségbeesve önmaga akar lenni."

irodalomban sokat elemzett kérdéséről — a Lukács által Kierkegaard-ról kialakított kép sok szempontból figyelmet érdemel.

Lukács A lélek és a formákban Kierkegaard egyik első hívének, Rudolf Kassnernek is külön esszét szentelt, aki osztrák értelmiségi körökben a századforduló táján, Schopenhauerhoz, Lichtenberghez és Tolsztojhoz hasonlóan, egyre nagyobb népszerűségnek örvendett, s akit Lukács nem jogtalanul helyezett el a platonizmus és a költészet dichotómiája mentén.

Először 1906-ban napvilágot látott tanulmányában Kassner "minden filozófusok legnagyobb művészeként" ünnepelte Kierkegaard-t, élesen kidolgozva azon ellentétet, mely Lukács vállalkozása számára különösen fontossá vált: az egyes embert a keresztényi lét föltételeként — és a tragikus embert, a tragédia hőst. "A tragikus hős a sors elérésére törekszik, a törvényhez, az általánoshoz akar eljutni, melyben leküzdí a valóságot. A vallásos hős csak önmagához keres utat, s ezért a lehetőséget, képzeletét, önmagát kell leküzdenie."<sup>3</sup> Lukács "lélek és forma" közötti dichotómiája — melyet Kierkegaard példáján fejtett ki — hasonló irányba mutat.

Kassner persze nem egyetlenként fedezi föl ez idő tájt Kierkegaard-t. Összehasonlíthatatlanul nagyobb az a hatás, mely a "Brenner-kör" Kierkegaard-renezánszából sugárzik ki. Ez az Innsbruckban megjelenő folyóirat — melyet Karl Kraus "Ausztia egyetlen tisztességes folyóirataként" aposztrofált — katolikus értelemben vett szellemi megújulásra törekedett, létezésének kezdeti időszakában Nietzsche égisze alatt, akit különösen Carl Dallogo állított a figyelem középpontjába, új orientációkat keresve az én és a világ értelmezéséhez.

Theodor Haecker, Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit (Brennenverlag 1913) című könyvével további impulzust adott a Kierkegaard-renezánszának, jelentős hatást gyakorolva Ferdinand Ebner dialogikus gondolkodására. Ebner minden idők "legerőteljesebb gondolkodójának" nevezi Kierkegaard-t.<sup>4</sup> Ebner — akinek Das Wort und die geistigen Realitäten című dialogikus főműve, Theodor Haecker közvetítésével, 1921-ben szintén a Brennerverlagnál jelent meg — Kierkegaard műveivel való 1914-es találkozása nyomán egész életében nagy tisztelője maradt a dán gondolkodónak, még ha később problematikusnak nevezte is Kierkegaard-nak a német idealizmushoz fűződő eredetét. Ebner különösen Kierkegaard intézmény- és dogmaellenes, az egyes emberre alapozott kereszténysége ígázte meg. A jelen összefüggésben érdeklődés-

<sup>3</sup>Rudolf Kassner: Werke, II. köt., 77. o.

<sup>4</sup>Ferdinand Ebner: Das Wort und die geistigen Realitäten, 39. o.

re számot tartó periódusban talán F. Ebner Kierkegaard-recepciója a legfontosabb a régi Ausztria—Magyarországon. Ebnernél persze a — dialógikus énté-viszonyként értett — vonatkozás saján énünkhöz és Istenhez áll az előtérben. Ebnernek a Brennerben az első világháború után publikált írásai részben szintén még Kierkegaard igézetében születtek, akit ebben az időben a protestáns teológia is fölfedezett (Brunner, Barth, Gogarten, Bultmann) és alkalmazott az egzisztenciális vagy dialektikus teológia céljaira.

Végül Ludwig Wittgenstein sem maradhat említés nélkül, aki Kierkegaard paradoxonját vonatkozásba hozta a nyelv határaiba való ütközéssel, s a hitnek a dán gondolkodó által megfogalmazott antiracionális követelményét később a kereszténységhez való egyetlen lehetséges viszonyulásként fogta föl. Azon 1929-es megnyilatkozására gondolok, ahol a tradicionális értelemben vett filozófiai etikáról folytatott beszélgetésben ezt fecsegésnek aposztrofálta, és arról a paradoxonról szólt, hogy az "ember hajlamos nekirohanni a nyelv határainak /.../ Mindaz, amit kimondhatunk, a priori módon értve csak értelmetlenség lehet. Ennek ellenére nekiütközünk nyelvünk határainak. Ezt a nekiütközést Kierkegaard is látta, és egészen hasonlóan (paradoxonnak való ütközésként) nevezte meg. Ez a nyelvünk határainak való nekiütközés az etika."<sup>5</sup>

Mindez aligha elégséges ahhoz, hogy Bécs és Budapest között egyfajta kontinuus Kierkegaard-recepcióról beszélhessünk. Ugyanakkor föltűnik azonban, hogy Lukács kapcsolódását az osztrák, s különösen a bécsi impresszionizmushoz nem utolsósorban Kierkegaard iránt is tanúsított figyelme is meghatározta. Lukács igen hevesen reagált Babits 1910-ben megjelent kritikájára. Lukácsról szólva Babits "a bécsi esztéták műveltségéről" beszélt, s azt állította, hogy a Lukács által elemzett írók csaknem kivétel nélkül bécsiek vagy Bécsben divatos írók, amit A lélek és a formák szerzője emfatikusan utasított vissza.

Az egész esszékötet tematikája és kérdésföltevése ugyanakkor kétségtelesen rokon a bécsi impresszionizmus esztétikájának atmoszférájával és alapvető kérdésföltevéseivel. Ez különösen világosan látható Lukács Kierkegaard-esszéjében.

Azt mondhatjuk, hogy Lukács egyrészt (Beer-Hofmanntól Schnitzlerig) a bécsi esztéták — persze nem explicit módon megfogalmazott — tételeinek igézetében áll, másrészt ezek meghaladására törekszik. Különösen az élet fogalmát, s ennek a forma fogalmával való, nem merevül dialektikátlan ellentétét hozhatjuk összefüggésbe a mondott alapvető beállítódással.

<sup>5</sup>Wittgenstein und der Wiener-Kreis, 68. o.

Lukács kettős életkoncepciójában — ismeretes, hogy egyrészt az életről, másrészt az életéről beszél — bizonyosan több komponens jut szerephez, de az életről adott leírások (bizonyos életfilozófiai elemek mellett) éppenséggel az impresszionista költészetet idézik föl. "A tragédia metafizikája" című esszében Lukács az (empirikus, mindennapi, vagy Heideggerrel szólva nem-tulajdonképpen) életet a következőképpen jellemzi: "az élet a chiaroscuro anarchiája. Semmi sem teljesedik benne egészen, és semmi sem fejeződik be; mindig új hangok, zavarók vegyülnek a már zengők kórusába. Minden folyik, s minden egymásba folyik, gátak nélkül, tisztátalan keveredéssel; minden elpusztul, minden eltörik, igazi életre semmi sem virul. Élni annyit tesz: valamit végigélni tudni; az élet annyit: semmi sem élődik végig teljesen és egészen. Az élet az egész mindenségben, minden elgondolható létezésben a legkevésbé valóságos és eleven. /.../ A valódi élet sohasem valóságos, sőt mindig lehetetlen az élet empiriája számára. Banális ösvényen felvillan, villámként felszikkázik valami. Valami zavaró és csábító, veszedelmes és meglepő — a véletlen a nagy pillanat, a csoda. Gazdagodás és megzavarodás: nem lehet tartós, nem lehetne elviselni, magaslatain — saját életünk, saját végső lehetőségeink magaslatán — nem tudnánk élni. Vissza kell hullanunk a homályba, meg kell tagadnunk az életet, hogy élni tudjunk."<sup>6</sup>

Lukács kettős életfogalma — egyrészt valóságos, autentikus, tulajdonképpeni élet, másrészt az élet mint káosz, mint mindennapi valóság, amit akár empirikus életvilágnak vagy Simmellel "objektív kultúrának" is nevezhetnénk — tehát egyáltalán nem homogén egységként áll szemben azzal, amit formának nevezhetünk. Az, ami később A regény elméletében az én és a környezet kettősségére alapozott regény-tipológiát adja, sokféle színárnyalatban jelentkezik az esszékötet írásaiban. Mindezt — a maga egyáltalában nem tiszta kategorikusságában — jellemezték már úgy, hogy a fiatal filozófus saját kategóriáit keresi; bárhogyan legyen is, az élet — a maga kettősségében — és a forma nem foghatók föl egymást kizáró ellentétekként: ugyanis bizonyos módon a forma tartalmazza az élet értelmét, még ha sorsként, szükségszerűségként benne is marad az életben. A művészet ezzel szemben sors-vonatkozásokat formál, mondhatni lelkeket és sorsokat ábrázol. S az esszé a maga részéről — amiről Lukács azt mondja, hogy a formák formálását célozza, anélkül, hogy valamiféle filozófiai "végleges tökéletességre" törekedne — mintegy újraalkotja a műalkotásban kifejezett totalitást: "a kritika a már megformáltról vagy legalábbis a már egyszer valahol létezettről beszél, és lényegéhez tar-

<sup>6</sup>IM, 493. o.

tozik, hogy nem új dolgokat teremt az üres semmiből, hanem csak újra elrendez egy már egyszer valahol elevenet. És mert csak elrendezi azt, és nem újat alkot formátlan nyersanyagból, azért van kötve hozzá, kénytelen mindig az 'igazat' mondani róla, kifejezést keresni annak lényege számára. /.../ a költészet motívumokat vesz az életből (és a művészetből); a kísérlet modellül használja fel a művészetet (és az életet)."<sup>7</sup>

Míg mármost Kassner például Kierkegaard-nál az élet és forma példátlan egységét emeli ki, tehát mondhatni a műalkotás mint életvitel és annak existenciális relevanciája közötti egységet, addig Lukács Kierkegaard-értelmezésében e próbálkozás kudarcra koncentrálódik. Ez kifejezésre jut a Kierkegaard-esszének már az első bekezdésében: "a gesztus életértéke! Más szóval: a formák értéke az életben, a formák életadó, életfokozó értéke. A gesztus talán csak a félreérthetetlenül valamit kifejező mozdulat, és a forma talán csak az abszolútságnak egyetlen útja az életben; az egyetlen, ami megáll magában, ami valóság és több a puszta lehetőségnél. — A gesztus az egyetlen, ami az életet kifejezi — de lehet-e egy életet kifejezni?" Ez utóbbi kérdés már az esszé lényegét fejezi ki: "van-e értelme a forma fogalmának az életre alkalmazva, az élet perspektívájából nézve azt?"<sup>8</sup>

Lukács azt a vállalkozást, melyet Kierkegaard-nak Regine Olsennal kötött, majd fölmentett eljegyzésében pillantott meg, kudarcra ítélte önbecsapásnak látta. Ez a gesztus az igazi formát akarja elérni, erre azonban nem képes, az életben az abszolút egyetlen útját akarja járni, de kudarcot kell vallania.

Kierkegaard mindezt maga is sejtette, amikor a gesztust fölvetette és beleértelmezte a paradoxonba, abba, amin csak ugrással juthat túl az ember, abba a helybe, amely a véges és végtelen, valóságos és lehetséges érintkezését, s mint maga Lukács hozzáteszi, az életet és a formát jelenti. A gesztus egyúttal azonban az abszolútnak az életbe való betörését, helyesebben bevitelét jelenti.

Kierkegaard, így Lukács, az abszolút és relatív tiszta módon történő elválasztásával próbálkozott: ebből nemcsak annak szükségessége következik, hogy a meghozott döntést vigyük végig, hanem az is, hogy ne keverjük össze a különböző szinteket: nem is-is, hanem vagy-vagy. S ide kapcsolódik Lukács kérdésfeltevése: mert hiszen mindenütt nem csak utakat és választakat találunk, s hiába keresnénk az egymástól élesen elválasztott ellentéteket? Kierkegaard abszolúte tételezett különbözőséget, rögzített pontokat akar, min-

<sup>7</sup>IM, 315. o.

<sup>8</sup>IM, 287—288. o.



dent éles megkülönböztetésben akar látni, így elválasztja a rendszert és az életet, az egyik embert a másiktól, az egyik stádiumot a másiktól. Lukács következő kérdésföltevése kevésbé tűnik eredetinek: mint Kierkegaard kifejti, az igazság sohasem lehet objektív és általános, hanem csak a szubjektivitásban rejthet, s a kompromisszumoknak ezt az elutasítását Lukács kompromisszumként fogja föl — mindenekelőtt az élet költői stilizálásában, amire a gesztus utal. Így jut Lukács arra a fölfogásra, hogy Kierkegaard életeszménye — melyet Reginével szembeni gesztusában rögzített — végső soron a középkori trubadúré: Kierkegaard trubadúr és platonikus egy személyben. A "tragikus ak-tussal" ellentétben a gesztusnak végül is benső merevséghez kell vezetnie, amiről Lukács szerint még azt sem mondhatjuk, hogy merev biztossággént fönn lehetne tartani.<sup>9</sup>

Költészet és élet elválnak egymástól, s az a próbálkozás, hogy az élet költői formát nyerjen, a maga törekény esendőségében lepleződik le.

Kierkegaard életideálja az Istenen méretik meg. Csak Isten adhat a szeretetnek abszolút jelleget — Lukács egyébként ebben látja Kierkegaard vallá-sosságának forrását.

Ezért vonhatja Lukács a következő mérleget: "Kierkegaard heroizmusa ez volt: formát teremteni akarni az életből. Becsületessége: választakat látni, és végigmenni a választott úton. Tragédiája: élni akarta azt, amit élni nem lehet."<sup>10</sup> Még ha Kierkegaard meg is kísérelné, hogy önmagában elfojtsa az esztétikait, és eljusson a számára döntő vallásos létezéshez, próbálkozása, hogy az életnek ilyen formát adjon, kudarcra ítélt marad. Még Kierkegaard halála, mely minden életet megpecsétel, sem változtatja életét egyértelművé.

Fölösleges volna ezzel az értelmezéssel egy átfogóbb interpretációt szem-beállítani. Lukács értelmezésében nem az az igazán jellegzetes, amit Kierke-gaard-ban meglát, hanem amit nem lát meg. Kierkegaard kereszténység-fölfogá-sa, az ember valóságosságáért folytatott küzdelme, a kétségbeesés, a bűnök és félelmek — ezek alkotják azon lényeges jelenségeket, melyekkel szemben Lukács idegenül áll. S ezeket számon kérni rajta azt jelentené, hogy túlfes-zítjük magának a lukácsi esszének önmaga számára kijelölt föladatát.

Ehhez képest inkább a kierkegaard-i stádium-elmélet mutatja a Kierkegaard és Lukács szemléletmódja közötti rokonságot, mely koncepcióban a közvetíté-sek nélküli esztétikai, etikai és vallási létezés válik el egymástól. Befe-

<sup>9</sup>Vö. IM, 299. o.

<sup>10</sup>IM, 301. o.

jezésül arra utalunk, hogy a Lukács későbbi gondolkodói fejlődését meghatározó messianisztikus szemléletmódot bevonhatjuk ebbe a kontextusba, s mindez esztétikája szempontjából is irányadónak számíthat.

(Fordította: Mezei György)

A FIATAL LUKÁCS ÉS RUDOLF KASSNER — ESETTANULMÁNY  
AZ IMPRESSZIONISTA VILÁGNÉZETRŐL

Mezei György

"Lukács arcképei sokkal elmosódottabbak, sokkal absztraktabbak, légiesebbek, szubjektívebbek és mellékesebbek, hogysen a tudományos lelkiismeretet; és másodsorú sokkal formátlanabbak, áradozóbbak, bonyodalmasabbak, homályosabbak, komponálatlanabbak és stílustalanabbak, hogysen az igazi művészetet láthatnók bennük."<sup>1</sup> Babits Mihály, a kiemelkedő magyar irodalmár tette ezeket a megállapításokat annak idején Lukács esszékötetéről, A lélek és a formákról. S mint alább megjegyzi: "Ez a műveltség tipikusan német, vagy inkább bécsi; a bécsi esztéták műveltsége, akikről egy helyt ír is."<sup>2</sup>

A bécsi esztéticizmus a fin de siècle Bécs szellemi atmoszférájának közismerten karakterisztikus jelensége, melyben a pozitívista és liberális világnézeti tradíciók válsága csapódott le. A szilárd erkölcsi normákkal rendelkező racionális ember eszméjét fölváltja itt a mondhatni morális szempontból indifferens érzéskultúrával bíró homo psychologicus. A társadalmat és történelmet formáló emberi cselekvés lehetőségeinek pesszimista értékelése háttérbe szorítja a gyakorlat optimista fölfogását. Magától értetődik, hogy a fiatal Lukács ennek az "exisztenciális helyzetnek" volt a gyermeke. Csak utalunk arra, hogy például Ady Endrét "forradalom nélküli forradalmárként" jellemezte.<sup>3</sup> Ebben a szellemi klímában, miként Carl E. Schorske megállapítja, "a művészet élete a cselekvés szurrogátumává lett. S minél inkább hiábavalónak tűnt a politikai cselekvés, annál erősebben vált a művészet vallássá,

<sup>1</sup>Lásd az Esszék, tanulmányok c. kötetben, Szépirodalmi Kiadó, Budapest 1978, 158. o.

<sup>2</sup>Uo. 159. o.

<sup>3</sup>Vö. ezzel kapcsolatban Nyíri J. K.: "Ady és Lukács", A Monarchia szellemi életéről, Gondolat Kiadó, Budapest 1980, 149—165. o.

az értelem forrásává és a lélek táplálójává."<sup>4</sup> Ez a fejlődés szükségképpen vezetett a saját lelki élettal való túlzó foglalkozáshoz, és ahhoz, hogy a valóság érzékelésében túlsúlyra jutottak a szubjektív tényezők. Ezt kitűnően illusztrálja a feuilletonista vagy esszéista típusa. "A riporternél vagy kritikusnál az élményre adott szubjektív válasz, saját érzésének tónusa világosan fölébe került a tárgynak. Az érzékelés reprodukálása vált azzá a módozattá, melyben az ítéletalkotásra sor kerül. Ennek megfelelően a feuilletonista stílusában a jelzők elnyomják a főneveket, s a személyes színezés, ahol csak lehet, összemosza a bemutatott tárgy körvonalait."<sup>5</sup>

E megállapítások akár az impresszionizmus leírásaként vagy meghatározásaként is szolgálhatnának. Az impresszionizmus sajátosságai természetesen a művészetekben fejeződnek ki koncentráltan, ám itt nem ősművészetek, hanem inkább egy általánosabb lelki alkat vagy világnézet kifejeződései. Az "impresszionizmus" megjelölés ilyen szélesebb használata mellett szól Richard Hamann műve is, a Der Impressionismus im Leben und Kunst.<sup>6</sup> A szerző e munkájában a művészeti stílus mellett elemzi többek között az impresszionista mindennapi tudatot vagy az impresszionisztikusan színezett szellemtudományi metodológiát. Az impresszionista beállítódást szubjektivizmus és pszichologizmus, relativizmus és antropomorfizmus jellemzi. A mindenkori szubjektumnak a tárgyhoz való viszonya esztétikai közegbe ágyazódik: nem a fogalmi szabatosság és a gondolkodás diszkurzív előrehaladása a fontos, hanem a szabad asszociációkon és analógiás következtetéseken keresztül elért eredmény emocionális átélhetősége.

Rudolf Kassner<sup>7</sup> e gondolkodásbeli mentalitás minden bizonnyal egyik legigazabb bécsi képviselője. Kassner, s ezt Babits is megállapította említett

<sup>4</sup>Carl E. Schorske: "Die Seele und die Politik: Schnitzler und Hofmannsthal", Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de siècle, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1982, 8. o.

<sup>5</sup>Uo. 9. o.

<sup>6</sup>Richard Hamann: Der Impressionismus in Leben und Kunst (Verlag der M. Dumont-Schaubergschen Buchhandlung, Köln 1907) című könyvére Nyíri Kristóf hívta föl a figyelmemet.

<sup>7</sup>Lukács a saját könyvtárában Kassner következő műveivel rendelkezett: Denis Diderot, Bard Marquardt et Co., Berlin é. n.; Die Mystik, die Künstler und das Leben, Eugen Diederichs V., Leipzig 1900; Die Moral der Musik, 2. kiad., Insel-Verlag, Leipzig 1912 (1. kiadás: 1905); Motive, Fischer-Verlag, Berlin 1906; Melancholia. Eine Trilogie des Geistes, 2. kiad., Insel-Verlag, Leipzig 1915 (1. kiadás: 1908); Der Dilettantismus, Rütten und Loening, Frankfurt 1910; Die Grundlagen der Physiognomik, Insel-Verlag, Leipzig 1922.

recenziójában, nagy hatást gyakorolt Lukács esszékötetének szellemiségére. S ez persze többet jelent annál, minthogy Lukács mondjuk Kassner Kierkegaard-értelmezésének motívumait, vagy a költő és a kritikus szembeállítottságának koncepcióját egyszerűen átvette volna. Az a Kassnerről alkotott kép, mely Lukács vonatkozó megállapításaiból összeáll, ugyanakkor nemcsak a Motive kötet szerzőjének szellemiségével rokon. Lukács saját legáltalánosabb módszertani és világnézeti álláspontjait részben belevetíti Kassnerba.

Lukács a bécsi gondolkodóban a kor egyik legjobb kritikusat és esszéistáját tiszteli, a szónak nemcsak tulajdonképpen, hanem a Kassner által formált értelmében is, melyet a "platonikus" terminussal jelölt. "A költő mindig magáról beszél, bármit énekel is meg, a platonikus sohasem mer önmagáról hangosan gondolkodni, csak a mások munkáin keresztül élheti át saját életét, a mások megértésén át közeledhetik önmaga felé."<sup>8</sup> Lukács ezzel csaknem szó szerint veszi át "A költő és a platonikus"<sup>9</sup> című Kassner-esszé alapvető gondolatát: "A költőnek semmit sem kell elhallgatnia, és nem is hallgat el semmit, a platonikus gyakran épp azt nem mondja ki, ami legrégebben foglalkoztatja. A költő tulajdonképpen csak megtalálja a maga saját formáit mindenki nagy lelkének, amely az ő lelke is, a platonikus saját lelkét keresi az élet sokféleképpen egybemosódott testeiben."<sup>10</sup> E beállítódásnak megfelelően — s ezt Lukács megerősítően emeli ki — Kassner, a platonikus, sohasem magábanvaló dolgot ír le, hanem ahhoz való vonatkozása magának a dolognak konstitutív tényezőjévé válik. Kassner, írja Lukács, "oly szuggesztív erővel nem tud látni dolgokat, hogy tekintete kihámozza az embereket hüvelyükből, és ettől a perctől fogva szemétnek érezzük a hüvelyt, és egyedül fontosnak azt, amit ő magának lát. Kassner egyik legfőbb ereje, hogy mi mindent nem lát meg."<sup>11</sup>

Fölvetődik mármost a kérdés: mi készíti a kritikust arra, hogy incognito elrejtőzzön az ábrázolt tárgyban. "A platonikus világának nincsen szubsztancialitása", írja Lukács, s mint később fejtegeti, ezért "kell a platonikusnak, ha magáról akar beszélni, mások sorsán keresztül — éspedig olyanokén, akikében igen sok az adott, a már az élettől megcsinált, az olyan, amin már többé változtatni nem lehet — eljutni saját lelke legtitkosabb intimitásai-

<sup>8</sup>Lásd az Ifjúkori művek c. kötetben (Magvető Kiadó, Budapest 1977) 146. o.

<sup>9</sup>"Der Dichter und der Platoniker", a Die Mystik, die Künstler und das Leben c. kötetben: 1–13. o.

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

<sup>11</sup>Ifjúkori művek, 145. o.

hoz; mert az ő mindent szétbontó tekintete csak ilyen erős realitásokhoz tapadva tud — valamennyire — hús- és vérből való embert látni."<sup>12</sup> A kritikus személyisége tehát nem rendelkezik megfelelően szilárd struktúrával ahhoz, hogy egy másik, mondhatni ellenállást jelentő személyiség közege nélkül megnyilvánulhasson.

A Motive kötetről írott recenziójában Lukács érinti Kassner metodológiájának egyik alapvonását. "A bizonyítási eljárás nem logikus (jóllehet szigorú logikával van fölépítve), nem olyan, hogy érvekkel küzdhetnénk ellene; az esszék mélyebben vannak megalapozva; egységük érzéki és muzikális. Csak egészükben foghatjuk föl, vagy üres badarságként elutasíthatjuk" őket.<sup>13</sup> Kassner gondolkodásmódja adiszkurzivitásának e megállapításával Lukács nemcsak a kassneri világérzékelés latens, még ha lépten-nyomon megmutatkozó egyik vonására utal, az irracionalizmusra való hajlam Kassner fejtegetéseiben explicit módon is jelentkezik. Az "intellektus és a tudás mindig csak részekkel rendelkeznek, s ezért ott, ahol az egészet és a végsőt kell megragadni, természetüknél fogva dilettánsak".<sup>14</sup> Ebben az összefüggésben jellegzetes, hogy miként jellemzi Taine-t. "Milyen kár, hogy például Hippolyte Taine oly kevésbé volt dilettáns, hiszen egészen sajátos lapossága — nem tudom e megállapítást visszavenni — ezért oly rágós, kemény, áthatolhatatlan, programmatikus és mesterkélts. Az embernek az a kívánsága, hogy kicsit dilettáns lett volna, ami némi bolondságot kölcsönzött volna neki, megbénította volna hiúságát, világában ekképpen nem stimmelne minden olyan fájó módon. Így valamelyest igazi eredetiségre tenne szert, több humorra, több hallgatásra."<sup>15</sup> Bár Kassner néha alkalmaz olyan kategóriákat, melyek jelentését több oldalról ecseteli — miként például a Moral der Musik című munkájában az allegória és a szimbólum esetében teszi —, az általa alkalmazott fogalmak valójában ad hoc és osztranzív módon motivált képzetek. Éppoly kevésbé vagyunk képesek arra, hogy a Diderot-esszéjében szereplő rétor-típus artikulált jelentését megragadjuk, mint ahogy jelzései alapján lehetetlen például a "dilettáns" értelmének pontos rekonstrukciója. "A XVII. és XVIII. században a dilettáns a művészeteket és rendszereket, a külsődleges, politikus embert vitte túlzásba. Korunkban a magában való embert, a mérték nélküli, mindentől elszakadt embert viszi túlzásba. — S ezért a mai dilettáns minden: anarchista, arisztokrata, istenember, teozófus,

<sup>12</sup>I. m. 150., 152. o.

<sup>13</sup>I. m. 119–120. o.

<sup>14</sup>Der Dilettantismus, 10. o.

<sup>15</sup>I. m. 54. o.

monista, a fejlődéstan híve, erotikus, naturista, aszkéta, utazó, fényképész, színházlátogató, foglalkozásszerű melankolikus, reneszánsz-ember, misztikus, automobilista, repülőtechnikus és még sok más."<sup>16</sup> Az olvasó mindebből inkább az axiológiai relativitás és mértéknélküliség atmoszféráját érzékeli.

"Pocsék ez az önmagunkkal ennyire megterhelt létezés mértékek nélkül", panaszkodik Kassner egyik dialógusának hőse.<sup>17</sup> Írásaiban tehát megjelenik egy mértékadó instancia iránti vágyakozás — Lukács azonban fölöttébb túlhangsúlyozza ezt a motívumot. Lukács ugyanis azokban az években, amikor A lélek és a formák esszéi megszülettek, az autentikus élet és ezzel egyfajta individuális megváltástan egyetlen lehetőségét a mű filozófiájában látta, amely a művet, a teremtést tételtezte az egyes embernek raison d'être-t kölcsönző abszolútumként. Lukács saját eszméjét állítja piedesztálra akkor, amikor Kassner alapvető törekvéseként mutatja be a műre-irányultságot. "Ki a véletlenségek közül!" — kiált föl. "Az élet semmi, és a munka minden, az élet csupa véletlen, és a munka maga a szükségszerűség. /.../ Az esetlegességekből a szükségszerűség felé, ez minden problematikus ember útja; eljutni oda, ahol minden szükségszerű, mert minden az ember lényegét fejezi ki, és csak azt fejezi ki, és azt tökéletesen, maradékot nem hagyva fejezi ki; oda, ahol minden szimbolikus, ahol minden — mint a muzsikában — csak az, amit jelent, és csak azt jelenti, ami."<sup>18</sup> Lukács tehát Kassnerban, akit korábban az egyik legjobb impresszionista kritikusként méltatott, az életet tökéletesen kizáró, szükségszerű életforma utáni vágyakozás apostolát látja. Értelmezéséből másrészt nem derül ki az, hogy Kassner, a mértéket keresve milyen irányban haladt. Kassner ugyanis a közösségi érzésbe és a konvencióba ágyazott életformában talál axiológiai instanciát. "Ki a nagyobb?" — teszi föl a kérdést: "Ki — az alkotó vagy az élvező? A költő vagy az államférfi? Ez itt, vagy az ott? Ez a kellemetlen kérdés, melyet szakemberek éppoly gyakran felvetnek, mint dilettánsok — egyébként persze a szakemberek és a dilettánsok nem esnek messze egymástól, sokkal közelebb vannak egymáshoz, mint a szakemberek önteltsége sejtetni enged, sőt, még szeretnék megállapítani: a szakember legközelebbi rokona a dilettáns és senki más — mondom: ez a kellemetlen, sőt ízléstelen kérdés csak ott lehetséges állandó jelleggel, ahol éppen minden életforma, minden jó értelemben vett konvenció, minden közösségi érzés hiány-

<sup>16</sup>I. m. 17. o.

<sup>17</sup>Melancholia, 46. o.

<sup>18</sup>Ifjúkori művek, 148., 147., 149. o.

zik."<sup>19</sup> S miként később hozzát teszi, s ez mintegy a lukácsi Drámakönyv "amorfati"-koncepciójának<sup>20</sup> kritikájaként hangzik, a patológus túlzott értékelését a közösségi érzés és a konvenció hiánya magyarázza.<sup>21</sup> Nem nehéz megérteni, ha a közvetlenebb és tágabb környezetének erkölcsseit szenvedélyesen gyűlölő Lukács nem hallotta meg Kassner e megjegyzéseit.

A kassneri látás- és írásmód impresszionizmusa ugyanakkor tehát hatott Lukácsra, még ha Lukács bele is vetíti Kassnerba azon intencióit, melyek valójában túlmutatnak magán ezen a hatáson. Az alapvető különbség ugyanis ott van, hogy Kassner az axiológiai abszolútumoktól, Lukács viszont az értékelméleti relativizmustól irtózik. Az előbbinél a mondott tulajdonság pregnánsan jelentkezik a következő eszmefuttatásban: "A fanatikus valójában az egyetlen határozott rezonőr, cselekvései, hite, költeményei és halála is az eszéből fakad. A fanatikus nem látja a formát és a természet átmeneteit és simogatásait, s mindent egyszerre akar bírni. Mindenütt légvonalban akar haladni, miként a logika is mindenütt légvonalban halad. S mindig úgy hiszi, hogy a dolgot már birtokolja a szóval. Útját vakon járja és vakokhoz hasonlóan nem tud elszakadni önmagától."<sup>22</sup> Lukács esetében pedig közismert a mondott tulajdonság, talán elég az "esztétikai kultúráról" írott kritikájára vág a Vasárnapi Kör szellemi útkereséseire utalnunk.<sup>23</sup>

A Kassner által is ihletett, de szemléletmódjuk mélyebb rétegeiben e hatással éppen ellentétes esszéiben Lukács a már említett mű-filozófiát dolgozta ki, amit aszketikus állhatatossággal akart megvalósítani. A műre-írányultságban, az élettől való izoláltságban, értelmé intelligibilis énjére való teljes redukáltságában igen mély személyes válságon ment keresztül 1911 végén: "Akár egy vezető nélküli, céltalan, haláltáncot járó gépezet, úgy dolgozik az értelmem a sötétben, az ürességben. — Ó, én büszkeségem, én gögöm; hogy már teljesen átszellemültem, már elhagytam mindent, ami földi! Most itt

<sup>19</sup> Der Dilettantismus, 45. o.

<sup>20</sup> Lásd a mű harmadik könyvét: "A heroikus korszak", A modern dráma fejlődésének története, Magvető Kiadó, Budapest 1978 (2. kiad.).

<sup>21</sup> Der Dilettantismus, 50. o.: "Mangel an Gemeinsinn und Konvention ist jene übertriebene Bewertung des Pathologischen, die immer zu allen Zeiten den Dilettanten kennzeichnet."

<sup>22</sup> Die Moral der Musik, 25. o.

<sup>23</sup> Vö. Ifjúkori művek, 422–437. o. Az abszolútumok tételezésének ez a szükséglete párhuzamosan halad azzal a tendenciával, amit W. M. Johnston, "Cultural Criticism as a Neglected Topic in Austrian Studies" c. írásában "seeking for deep structures"-ként jellemez. Vö. Austrian Philosophy. Studies and Texts, ed. J. C. Nyíri, Philosophia Verlag, München 1981, 40. o.



a megtorlás: 'tisztá szellem' vagyok, vagyis üres, erőtlen, fogózó nélküli, értéktelen szellem."<sup>24</sup>

Lényegében véve ettől az időtől fogva törekszik Lukács arra, hogy az autentikus létezés valamely kollektív formáját találja meg, olyan világnézeti abszolútumokat mutasson föl, melyek a "kiteljesedett bűnösség" korszakát és egyben az egyes embert is transzcendálják. Fokozatosan elhagyja a személyes jellegű megoldás keresését, s ezzel együtt haladja meg az esszéisztikus-impreszionisztikus szemléletmódot és megy át egyfajta metafizika-akaráshoz. Ezen átmenet első lépését "A tragédia metafizikája" című esszéjében érhetjük tetten, mely a magyar kötetben még nem, csak a német változatban szerepelt. Ami például azt a kérdést illeti, hogy az autentikusság problémája miként jelenik meg ebben az esszében, árnyalatnyi és mégis igen lényeges változásra lehetünk itt figyelmesek. Lukács korábbi írásaiban csaknem kizárólagosan lényeges és lényegtelen emberekről beszélt, e misztikus-metafizikai kontextusban azonban az elsőként említett jelző hiposztázált főnévvé válik: a lényeg ettől fogva magábanvaló létező, s az ember csak akkor válhat lényegessé vagy autentikussá, ha eléri ezt az entitást és mondhatni részesül belőle.

Babits 1910-es recenziójára írott válaszában Lukács kitér filozófia-főlfogására is. A filozófia előfőltevéseit "csak a legnagyobb erőfeszítések árán, a mindennapi gondolkodás és életszokások leküzdése útján lehet előteremteni. /.../ a minden misztikus filozófiával együtt járó aszkézis, ha öntudatlanul is, ezt a célt szolgálja: a filozófiához, az intellektuális szemlélethez, a misztikus eksztázishoz, a bergsoni intuícióhoz vezető útra készíti fel az adeptusokat. /.../ A 'finomság', az 'elmélyítés' (és ezeknek következménye: a homályosság) azért kell, hogy ezeket a fogalmakat felkényszerítsük a tisztaság, az egyértelműség szférájába: a fogalmi metafizika világába."<sup>25</sup> Ekkor még nem a ténylegesen elért eredmény, hanem a metafizikának már említett akarása motiválja e fejtegetés lényegét, amivel persze saját gondolkodói fejlődésének további menetét anticipálja Lukács.

<sup>24</sup>Lásd Curriculum vitae, Magvető Kiadó, Budapest 1982, 441—442. o.

<sup>25</sup>"Arról a bizonyos homályosságról. Válasz Babits Mihálynak", Ifjúkori művek, 781—782. o.

## LUKÁCS GYÖRGY, POPPER LEÓ ÉS A "BÉCSI ESZTÉTÁK"

Zoltai Dénes

Hadd kezdjem kérdőjellel. Kollokviumunk kerettémája a "fiatal Lukácsot" ajánlja figyelmünkbe. De vajon célirányos-e a "fiatal Lukács" gondolatvilágáról mint föltételezett nézetkontinuumról beszélni? Sematikusan szólva: itt egy magyar gondolkodó korai pályaszakaszáról van szó, akit az Osztrák–Magyar Monarchia Budapestje indított útjára, körülbelül a századfordulón, a békeidők legendás szekuritása idején, aki a Drámakönyvvel berobbant a magyar kulturális életbe, majd egy rövid esszéista periódus után, jórészt német nyelvterületen, Heidelbergben, mondjuk így: késleltetett hatású, sokáig kéziratban heverő esztétikai rendszertörédekkel jelezte, hogy miféle szellemi atomrobbanás energiáit hordozza magában, majd pedig — el ne felejtjük: a világháború kataklizma-élményének hatása alatt, "in der letzten Tagen der Menschheit", hogy Karl Krausszal szóljak — megírta az európai szellemtörténet egyik (sokban paradigmikus) alapművét, a Die Theorie des Romans című munkát, hogy aztán (sokak által paulusinak nevezett fordulattal) hátat fordítson saját polgári — mindig is szkeptikusan polgári — esztéta világának és a magyar forradalmakban összekösse élete és műve sorsát a kommunista világmozgalommal. Ezek szerint kronológiailag 1902 tájt kezdődik és 1918 végén végződik az egyként "fiatal Lukács"? És a jó másfél évtizedben csak nézeteinek egyszerű akkumulációjáról, csak személyes "érési" folyamatról lenne szó? Szónoki kérdés, kétkedő választ sugall. Először is: a roppant jéghegy ott, amelybe 1914-ben a polgári luxus-Titanic beleütközött, "külső" szükségszerűség, véletlen meglepetés volt? Ismerjük Kafkát, és tudjuk, hogy nemcsak a művészet lehet világtörténelmi szeizmográf. Krausnak (Bécsben) például voltak bizonyos előérzetei, és ama fin de siècle-hangulattal teli k.u.k.-világban nemcsak neki voltak. Így hát a magam részéről méltányolom, hogy kollokviumunk szervezői ezúttal energikusan azt kérdik tőlünk, hogy a specifikusan osztrák

eszméletörténet vonzataira összpontosítsuk érdeklődésünket, nem szűkítve le azt, mint szakkutatásunk eddig tette, a német hatásösszefüggésekre. Föltételezem, hogy nem azért tették, mert nem ismerik a közmondást: wo nichts ist, hat selbst der Kaiser (und der König, natürlich) das Recht verloren. Avagy: vulgo: ahol nincs, ott ne keress.

Végre a tárgyra térve: én úgy vélem, hogy 1910–11-ben Lukács pályáján kitapinthatók egy rejtett cezúra jegyei. Sebhelyek, tán stigmák, nem könnyen észrevehető törés- és forradásnyomok ezek. Nem a biográfia ismert adataira gondolok; például az agyonbeszélt Irma-élményre, az egy időben szeretett vagy viszontszeretett asszony öngyilkosságának jócskán fölstillizált élményére, vele talán a rejtettebb, de mégiscsak ezzel összefüggő egyéni—existenciális létválság tüneteire, így az "unordentliche Reue"-re, a "nem-rendes bűntudatra" (hogy a Lukács által oly nagyra becsült Meister Eckhart kifejezésével éljek). Ilyen, a tragikum feketéjével letakart élménykoncentráció persze létezhetett pszichológiailag, és a bécsi Freudnak, vagy akár pesti tanítványának, Ferenczinek alkalmasint remek demonstrációs modellül szolgálhatott volna olyasfajta kategóriák megvilágítására, mint Verdrängung, "deutolás" (Irma egyik leveléből veszem a szót), bűnkomplexum, "Unbehagen in der Kultur" és társai. Másról, vélhetően lényegesebből is illenék most beszélnünk. Csak jelzésül, mire gondolok. Tudjuk, hogy 1910 tavaszától kezdve egyre élénkebb szellemi kapcsolat létesül a két Simmel-adeptus, Lukács György és Ernst Bloch között. Lukács maga, közvetlenül halála előtt írott önéletrajzi vázlatában, de korábban és élőszóban is, így emlékezett vissza e kontaktus tartalmára: "Élményem: Bloch személyisége révén igazolódott egy klasszikus (és nem mai, epigonszerű, egyetemi) stílusú filozófia, és ily módon előttem is nyitva áll ez, mint életút."<sup>1</sup> Ismerjük Bloch szóbeli reflexióit a Gelebtes Denkenre, ahol Bloch nyomatékosítja ezt a vallomást: "Természetvédelmi parkot alapítottunk különbségeinknek. /.../ Közlekedő edények voltunk /.../ Vannak részek akkori munkámban, Az utópia szellemében, melyek tulajdonképpen Lukácséi, és A regény elméletében is vannak tőlem származó dolgok."<sup>2</sup> Bloch itt nyilvánvalóan már az 1914 utáni, "az emberiség utolsó napjaiban" kiváltképp intenzíven működő "kommunizierende Röhren"-re gondol; csak hogy ilyen nyomok már jóval korábbról, 1910 elejétől kitapinthatók. Például: Lukács föltehetőleg 1908 második felében fedezi föl magának Richard Beer-Hofmannt, a Schnitzler—Hof-

<sup>1</sup>Curriculum vitae, szerk. Ambrus János, Magvető Kiadó 1982, 19. o.

<sup>2</sup>Ernst Bloch und Georg Lukács — Dokumente zum 100. Geburtstag, szerk. Mesterházi Miklós és Mezei György, Lukács Archívum, 1984, 296 skk. o.

mannsthal-körből és a freudi gondolatvilág erős hatása alatt indult bécsi író. Elementáris erővel hatott rá, a 23 éves literátorra; az 1907-ben díjazott pályamunkában (tudtommal) még csak egyetlen helyen fordul elő Beer-Hofmann neve: a kronológiai táblázatban (1905 /helyesen 1904, Z. D./: Beer-Hofmann: "Der Graf von Charolais"); a bécsi literátor alakja az 1911-ben nyomtatásban megjelent Drámakönyvben viszont már egyetlen drámája révén valóságos óriássá magasodik: "fellépése igazi csoda a modern dráma történetében",<sup>3</sup> túlnő Hofmannsthalon, habár Schnitzler még Beer-Hofmannon is túlmutató beteljesülést jelent. Ugyan miért? Mert nagy áttörés lehetőségének példázata: az "impresszionizmus" és "szimbolizmus" legyűrésének ígérete (ahogyan mondjuk G. Hauptmann naturalizmusa a korábbi, formalisztikus klasszicizmus meghaladásának ígérete volt). Az újabban kiadott levelezésből kiderül, hogy ezt a fölértékelést valami sajátos, elfojtottan szubjektivistikus líra is motiválta: Irma 1908 nyarán már egy furcsa, túlintellektualizált szerelem részeseként osztja meg (újra csak saját, önironikusan találó szavaival: hochmezolva) Lukácssal a Beer-Hofmann-élményt. Lukács a fölfokozott elragadtatás állapotában írta meg nagy esszéjét Beer-Hofmannról. Vannak benne igen pontos, éles szemre valló ítéletek. Így a "bécsi esztéták" világáról: a "bécsi esztéták világa ez: a mindent kiélvezésnek és semmit megtartani tudásnak, a valóság és álmok összeolvadásának, az életre ráerőszakolt álmok erőszakos elmúlásának világa; a Schnitzler és a Hofmannsthal birodalma".<sup>4</sup> De van ebben az eszében valami görcsös igyekezet is; annak bizonygatása, hogy "Beer-Hofmann mégsem tartozik közéjük, /.../ testvérük, de olyan mélyen idegen tőlük mégis".<sup>5</sup> (Mellesleg a Drámakönyv végső soron ugyanezt a kivételt akarja bizonyítani Hofmannsthallal és különösen Schnitzlerrel kapcsolatban is — olyannyira, hogy az olvasóban fölvetődhet a kérdés: kik is voltak akkor egyáltalában azok a "bécsi esztéták"? Beer-Hofmann Lukács szerint csak novellisztikájának tematikájában érintkezik a sajátosan bécsinek vélt esztéticizmussal; igazában, művészként, akarva-akaratlanul leszámol velük. Nos, Lukács — maga valóban leszámolásra készülődve; lásd egykorú leveleit —, a "pszichologizmus" hangulat-kultuszával való szembefordulást, az impresszionista világerzés leküzdését akarta beleláttni a bécsi literátorba, akivel mellesleg 1910-ben Bécsben személyesen is megismerkedett, örömmel konstatálva, hogy az bizony

<sup>3</sup>A modern dráma fejlődésének története, 2. kiad., szerk. Kőszeg Ferenc, Magvető, Budapest 1978, 515. o.

<sup>4</sup>Ifjúkori művek (a továbbiakban: IM), szerk. Tímár Árpád, Magvető, Budapest 1977, 205. o.

<sup>5</sup>Uo.

"egyáltalán nem bécsies és esztéticista",<sup>6</sup> s akinek esszékötetete 1911-es német kiadásából (egy fönmaradt följegyzés tanúsága szerint) dedikált példányt küldetett, s aki viszont maga szubjektíve föltétlen tisztességgel állt ki az 1919 szeptemberében Bécsbe szökött és a magyar rendőrségnek történő kiadatással fenyegetett kommunista Lukács mellett, éppenséggel nem mint kommunista vagy akár — ilyet is hallani — mint cionista.

Mit is értékelt nagyra Beer-Hofmannban? Elvileg ugyanazt, amit a Dráma-könyv a modern dráma conditio sine qua nonjának mond, s amire a modern író kétségkívül csak az árral szemben úszva tehet szert: axiomatikus és etikailag normatív világnézetet. Az először magyarul, a Nyugat 1909. február 1-i számának hasábjain megjelent esszé ez egyszer félreérthetetlenül fogalmaz: tehát "az új világ, az élet, a kivezető út az esztétaságból ez: a mindennek mindenre való összefüggésének vallásosan mély átérzése". Ez lenne tehát "az impresszionizmus metafizikája".<sup>7</sup> Értsd: az impresszionista világhangoltság transzcendálása — egy irracionális, vallásos-misztikus színezetű metafizika irányában. Ez volna tehát a "bécsi esztéták" világának transzcendentálása. Most — a Beer-Hofmann-élmény apropójára — már a művészet "életértékének"<sup>8</sup> újrafogalmazásával bajlódik a pesti esztéta. Elismeri: "emberi" nélkül nehéz művészetet akár csak elképzelni. Nihil humani a se /a művészettől ti./ alienum puto — írhatná. Csakhogy Bécsben is, Pesten is, de még Simmel Berlinjében is, alkalmasint az egész modern világban ez az "emberi" egyre kaotikusabb, zavarosabb, taszítóan köznapibb. Amaz áttörés kulcsfogalma ezért is a szó különleges, emfatikus értelmében vett forma. Esztétikailag konkretizáltan persze a forma a műfajok stb. szerint konkretizálendő: a novella vagy a drámaforma lényeges vonatkozásokban tér el a regényformától. De az esszéista Lukács — most A lélek és a formák szerzőjére gondolok — a forma ideáltípusát mégiscsak valami normatív metafizikai maghoz: a szigorú világnézethez köti. A novella tartalmilag "egy ember fejlődése egy véletlen katasztrófa következtében"<sup>9</sup> — mi teszi mármost e fejlődést igazán novellisztikussá? A Lukácsnál található válasz aligha elégítené ki Freudot és iskoláját. "Mert egy lelki fejlődés — és minél kizárólagosabban csak az, annál inkább — nem lehet sohasem szuggesztív. Miért? Talán mert minden pszichológia — most csak

<sup>6</sup>Lukács György levelezése 1902—1917 (a továbbiakban: L), szerk. Fekete Éva és Karádi Éva, Magvető, Budapest 1981, 244. o.

<sup>7</sup>IM, 208. o.

<sup>8</sup>L, uo.

<sup>9</sup>IM, 215. o.

a művészetről beszélünk, de nemcsak ott — szükségképpen csak önkényes hatást kelthet. /.../ És természetes, hogy minél kisebb a befolyásoló ereje külső dolgoknak, vagyis minél tisztábban lelki a fejlődés a pszichológiai analízis a forma, nem erős helyzetek egymásutánja, annál kevésbé lehet meggyőző a fejlődés."<sup>10</sup> Bizony, még Beer-Hofmann novellisztikájában is ez a helyzet: a széthullás fenyegeti őket, a lírai hangulat fölülkerekedése. Ilyesfajta "pszichologizálás" fenyegeti a bécsi író egy szem drámáját, a "Der Graf von Charolais"-t is. De — ha igaz — ahol legnagyobb a veszedelem, ott a legközelebb a segítség: újszerű, különben Kleistra emlékeztető kompozíciós rend támad: "a nagy pillanatok technikája".<sup>11</sup> A kompozicionális facit: az "ilyen kompozíciót nem fenyegeti a modern pszichológiai drámák nagy veszedelme, az, hogy emberei szélesebbek, gazdagabbak, nüanszírozottabbak, mint ami sorsukhoz okvetlenül szükséges /.../ De el van kerülve a mai nagy stilizálók legfőbb veszedelme is, az, hogy komplikált emberek bonyolultan összeszövődött lelki életének pár nagy vonalba való beszorítása könnyen patológiusan egyoldalúvá tehet természeténél fogva talán nem is ilyennek elgondolt alakot."<sup>12</sup>

És most zárójelbe tenném az interpretáció helyességének vagy helytelenségének kérdését. A "fiatal" Lukácsról van szó, meg az ő metafizikailag nyomatékositott formafogalmáról, anno 1908, amikor a "bécsi esztétáknak" ez a pellengérré állítása nála elkezdődött. Elkezdődött, mondom, aztán folytatódott. Egyelőre csak mint Sollen, mint világnézetigény, mint az érzésanarchia egyre radikálisabb elutasítása. Ebben a dokumentálható fejlődésben, amely — sejtésem szerint — 1910—1911-ben talált rá arra a bizonyos axiomatikus-metafizikai bizonyosságra, Ernst Bloch eléggé nagyra nem becsülhető hatására — mindenesetre Lukácsnak már 1911 előtt volt egy Gewährsmannja, egy olyan barát, amilyen hosszú élete során nagyon kevés lehetett. Lukácsnál 1911-ig a barátok barátja: Popper Leó. Emléke előtt még Az esztétikum sajátossága, meg a legvégső szó, a Gelebtes Denken is tiszteleg. A levelezésből kellene oldalakat idéznem, hogy mennyire megokoltan. Kérdés mármost: ki volt Lukácsnak Popper? — Az eleven lelkiismeret. A kontroll. Az ösztöke: lehet egyet s mászt tanulni olyan impresszionista kritikustól is, mint mondjuk Alfred Kerr; de az ember haladja meg azt, amiről kiderül: csak indító lökés volt, nem továbbhajtó erő.

<sup>10</sup>Uo.

<sup>11</sup>IM, 219. o.

<sup>12</sup>IM, 220. o.

Itt csak állomásokat jelezhetek. Az Ady-élmény — nem itt kell elemezni mibenlétét; lényegét, a messianisztikus életfölfogást már mások avatottan elemezték. Az 1909-es (a Huszedik Században, nem a Nyugatban közreadott) cikkben van egy sejtelmes mondat: Ady — nota bene: "Az Illés szekeren" Adyja — az új magyar lírában "a fiatalok legfiatalabbja". Merthogy "valamikor", értsd: az Új versekben "megcsinálta az első nagy felfordulást a magyar lírában". Most viszont "azon a ponton van, hogy megcsinálja az új átalakulást: a küzdelmet az 'érdekes' ellen, azt, ami ma még csak a képzőművészetekben vált tudatossá /.../"<sup>13</sup> Ugyanitt szó esik más magyar kritikusokról is, köztük Babits Mihályról; ő — grano salis szólva — a magyar esztéták egyike. "Az esztéta típusát a nagyváros hozta létre, és bizonyos, hogy minden nagyvárosnak megvan a maga esztéta-típusa; csak a legközelebbire, a legszembetűnőbbre hivatkozom itt: a Hofmannsthal és a Hofmannsthal-kör bécsiességére."<sup>14</sup> Mármost az esztéta Pesten is kiégett, "deracine-ált" ember; csakhogy differentia specificája, szemben akár a bécsi, akár a berlini megfelelőivel: "forradalmi" és nem "konzervatív". Honnan ez a nem túlságosan explikált gondolatsor? Úgy vélem: éppen abból az Ady-élményből, amelyet kezdettől fogva átszínezett egy Popper Leóval szövetségben, vele "symfilozofálva" földolgozott képzőművészeti élmény. Pontosabban: "az utak elváltak" élménye. Magyar élmény is ez prima vista, még ha a Firenzében élő Vedres Márk vagy a magyar "Nyolcak" vezető személyisége, Kernstok Károly is az ihletője. (Művészettörténészeink között konszenzus van: a "Nyolcak" a századelő magyar avantgardistái, Ady és Bartók igazi társai a magyar konzervativizmusnak kimondott "Nagy Nem"-ben; egyetlen igazi analogonjuk van Nyugat-Európában: Cézanne; Lukács kezdettől fogva mellettük állt.) Aki viszont az ő élményét segítette teoretikusan artikulálni, az minden bizonnyal a zseniális barát, Popper Leó. Gondoljunk az 1910 eleji nevezetes Lukács-előadásra a Galilei-körben: Lukács itt lényegében a popperi metafizikus "neotektonizmus" szószólójaként állítja újfent pellengérré a "szubjektivista, impresszionista életfelfogást".<sup>15</sup> Lukács közvetlenül Kernstok jelszavához kapcsolódik: elég volt a "minden csak hangulat" művészetből. Elég volt a túláradó én-kultuszból. El kell jutni végre (vagy újra) a szubkutánhoz, az élmény-mögöttihez. "A dolgok lényegéhez." Lukács megnyomja a tollat, fölemeli szavát: "A természettudományok és az emberrel foglalkozó tudományok pár eredményére (marxizmus pl.) gondolok most elsősorban, mint az

<sup>13</sup> IM, 255. o.

<sup>14</sup> IM, 260. o.

<sup>15</sup> IM, 283. o.

időben először érkezettekre. Mert ezek hozták meg először a szubjektivista, impresszionista életfelfogás tagadását, s egyértelmű és ellenőrizhető állításokat és rendet a dolgok között."<sup>16</sup> Hát ezért társítja Lukács az új magyar képzőművészethez Adyt. "Ez a művészet a régi művészet, a rend és az értékek művészete, a megépítettség művészete." Itt, az impresszionizmus mint világ-érzés vízválasztója előtt váltak el a szellemek és az utak; "az igazán nagy impresszionisták annyiban igazán nagyok — amennyiben nem impresszionisták; amennyiben az elmélyedés művészei, és ötleteik csak utak számukra a dolgok igazi megfogása felé, és szempontjaik csak eszközök egy egésszétalkotás számára".<sup>17</sup> — "Sokfelől jelentkezik már ez az új érzés, és sok helyen kifejezésre is talált már versekben és épületekben, képekben és tragédiákban és filozófiában. De ez a sokfelől jövő új művészet és világnézet még alig vált csak valamennyire is tudatossá."<sup>18</sup> Engedtesse meg, hogy még a híres beszéd, illetve cikk végszavát is idézzem: a "rendnek ez a művészete el kell hogy pusztítson minden szenzáció- és hangulat-anarchiát. Hadüzenet ennek a művészetnek pusztja megjelenése és létezése. Hadüzenet minden impresszionizmusnak, minden szenzációnak és hangulatnak, minden rendtelenségnek és értékek tagadásának, minden világnézetnek és művészetnek, amely első szavának és utolsó-nak az 'én' szót írja le."<sup>19</sup>

Ady a primus movens, nem kétséges. De az ő "forradalom nélküli forradalmár" volta egyelőnyegű azokkal, akik a képzőművészetben robbantják az utat. Ne költünk legendákat: ezt a közeget Lukács éppoly kevésbé ismeri első kézből, mint a líra közegét. Eleddig a drámára és különösen a tragédiára összpontosult esztétikai figyelme. Most nagyon kell a barát, aki a specifikus megformáltság-elv tudója is, miközben a szó emfatikus értelmében eszmetárs. Popper ez volt Lukácsnak. Ő hozta Lukácsnak az első szavakat a képzőművészet formavilágában megjelenített kaotikusról, tektonikusról, amely gyötrelmekkel teljes, lelke legmélyéig disszonáns, "sátáni", de nem hedonista impressziók, "szenzációk" formájában az. Ez a Popper lát Bécsben egy Goya-kiállítást 1908-ban, s a Huszadik Század hasábjain ilyen beszámolót ír róla: "Fekete vizek bugyognak az ő forrásából. Gonosz, gáncsvető ördögök járnak itatóra; elkárhozik, aki issza. Gyehenna-muzsikák zúgnak. Föld alatti menüettek táncmestere, Goya fuldoklók karához járja a táncot. Taktusban himbálódzik az akasztottak

<sup>16</sup>IM, 283. o.

<sup>17</sup>IM, 285. o.

<sup>18</sup>IM, 289. o.

<sup>19</sup>IM, 286. o.



teste. És valami sárkány-legény, patkány-ette kancsal pofával rángatja a lantot a macabre-tánchoz. Kétfejűek sírnak; hátba lőnek valakit; nagy szakállú bölcsek hajlonganak a macskapúpos elefánt előtt. Kötélen táncol egy fehér gebe. Seprűvel vernek fekete lányok holmi kopasztott embercsibéket. Rokokószajhák kendőben dobálnak egy férfit. És megjelenik Kronosz, és seprűvel kiszemeteli a bandát. Kimászik a sírjából egy hulla, és hulla-ujjával felírja valahová, hogy 'Nada', 'semmi'. Ez a Goya világa."<sup>20</sup> Elementáris élmény; de nem szó-mágia jegyében dolgozza fel Popper. "Miért védjük Goya rossz kompozícióját? /.../ Goya legnagyobb értéke a tárgyilagos ereje, a nem-poéta, nem-artista, reális érzése."<sup>21</sup> Ad vocem Goya: 1908-ban Pesten is látható egy Goyaréz-karc-tárlat: a Caprichos-sorozatból például a baglyokkal és denevérekkel álmódó művész képe, talán egy önarckép meg a Tauromaquia, a Desastros de la Guerra és a Proverbios-sorozat. — Popper ezekről így ír: "Ez az a tárgyilagosság, mely mindenfajta alkotás táptalaja, mely az egész Goyát, a miszticizmusát, szimbolizmusát, satanizmusát elbírta és belülről táplálta, úgy, hogy ma is él, hogy ma is érdemes vele és érte veszekedni."<sup>22</sup> Poppernek ez a cikke nem jelent meg az ő életében nyomtatásban és Lukácséban sem: a híres heidelbergi kofferban aludta az igazak álmát. Ugyanúgy, mint egy "párisi levél", 1909 februárjából, ilyen jóslatokkal: a "mai festészet útja a béke felé vezet. Az impresszionizmus stíluskáoszából kifelé, egy szilárd alapú csendművészet felé, amely, akárhogy nyilvánul is meg, testvére lesz az architektúrának /.../."<sup>23</sup> Csak azt ne higgyük, hogy ez a "neotektonizmus" holmi formalista neoklasszikát harangoz be. Egy másik, szintúgy "párisi levél" már megnevezi az új festészeti földrészt fölfedező festő-komponistát: Cézanne-t. Nos, "ez a kiállítás ezért volt olyan jelentős, mert a mai zavaros időkben sikerült neki erős szóval kimondani és száz példával igazolni, hogy akik itt alkotnak, nem a bajt akarják, és a népek bábelét, hanem a rendet és az egyszerű, virágos szépet és jót".<sup>24</sup> Végül egy Popper-írás, amelyet e körben nem kell ismertetnem: Az esztétikum sajátossága már megtette, igazi homage-ként is az oly korán elhunyt és csaknem mindenki által elfeledett ifjúkori barát emléke előtt tisztelegve. "Idősebb Peter Brueghel" — Poppert minden bizony-

<sup>20</sup>Popper Leó: Esszék és kritikák (a továbbiakban: P), szerk. Tímár Árpád, Magvető, Budapest 1983, 36. o.

<sup>21</sup>P, 37. o.

<sup>22</sup>P, 52. o.

<sup>23</sup>P, 53. o.

<sup>24</sup>P, 59 sk. o.

nyal a bécsi Kunsthistorisches Museum világhírű gyűjteménye ihlette — és a Cézanne nevéhez kapcsolt "posztimpreszionizmus" történeti, technikai és világnézeti megalapozásának szenvedélyes vágya. Föltételezem, hogy a művészet Allteig — homogéniségének eredeti popperi, valamint nyomában a Lukács heidelbergi és budapesti esztétikáiban szereplő — értelmezése jól ismert a jelenlevők között. Engedtessek meg, hogy egyetlen jellegzetességére mégis utaljak: nem par excellence esztétikai a formafogalom mozzanata. Mögötte egy talán Plótinosz, talán Platónig visszavezethető, "metafizikus" jelentés: "Ősidők óta" — így Popper — "minden festészet az anyagok sokfélesége helyett /.../ egy különleges, egységesen specifikus súlyú anyagot adott, egy könnyű vagy nehéz anyagot, amelynek önkéntelenül az a misztikus szerep jutott, hogy egye-sítse, amit Isten szétválasztott /.../"<sup>25</sup> Ez lenne a bruegheli Allteig, mint a cézanne-i antiimpreszionista fordulat technikai iskola-titka.

Hát ilyen vonatkozásai is vannak a fiatal Lukács, Ady és a "Nyolcak" mellett egyként optáló korai esztétikájának. Persze, nem minden önáltatás nélküli, ha ez az alakuló esztétika azt állítja magáról, hogy "a bécsi esztéták", az állítólag specifikusan bécsi esztéticizmus ellenében konstituálja magát. Ami Lukácsot magát illeti, újra utalok korai Hofmannsthal-interpretációjára. Ha a nevezetes Chandos-levél, a művészi világkifejezés nyelvi problematikus-ságát bizonyítandó, oly szellemes elemzést kap már a Drámakönyvben, nem kell elfelejteni, hogy az ifjúkori szerelem azért még itt sem múlt el nyomtalanul: a kérdéses elemzés — jóllehet, másféle összefüggésben — ismét csak előbukkan Az esztétikum sajátosságában. Ami viszont az 1911-ben elhunyt barátot illeti: mindmáig a feledés nem túl jótékony hatása fedi az ő kapcsolatát — ha nem is "a bécsi esztétákkal" úgy általában, hanem Karl Krausszal, aki legálább utolsó éveiben fölfedezte Poppert magának és a Die Fackel olvasóinak. Milyen fontos lenne rekonstruálni ezt a különös Wahlverwandschaftot! Tény: a "Der Kitsch"-et, a "Rodin és Maillol"-t, a "Volkskunst und die Formbeseelung" c. tanulmányt csak a Die Fackel vállalta közlésre. Tény: Popper közvetíteni akart Kraus és Lukács, az outsiderek között, méghozzá — lásd 1908. július 25-én kelt levelét — ráérezve még arra is, hogy Kassner (már megint egy bécsi esztéta, esztéticizmus nélkül) korántsem áll oly közel A lélek és a formák szerzőjéhez, mint Ady Endre: "A Heimweh szép szó, csak egész mást jelent, tudod mit?", s okítja "Gyuri fiamat", aki Kassner apropójára a "bizonyosság, mértékek, dogma utáni vágyakozás"-t emlegeti; az "Ady Endrék és Karl Krausok

<sup>25</sup>P, 75. o.

érzése, ez az igazi Heimweh, a másik hazugság".<sup>26</sup> Igaz: Lukács nem érte be Krausszal. A bécsi literátor 1911-es szellemi ökölharca Kerr-rel kifejezetten taszította: "Mit szólsz a Kraus—Kerr-küzdelemhez? Nem igazolja előtted is az én véleményemet róluk? Hogy mind a kettő — a dolgok lényegében — felületes hülye; mint gondolkodó: kitscher, mint erkölcsi tartalom: nulla /.../ Krausnál már idegesít, hogy őt mennyire idegesítik az élet apróságai. Akinél az udvar söpretlensége ekkora pátoszt eredményez, az sohasem fog rendet csinálni a szentek szentélyében /.../ Ezeket azért mondom erre, mert ti gondolkodót láttok ebben az úrban, és nem egy ügyes (bár maníros) stílusú, sokszor szellemes, de még többször kellemetlen újságírót. Aki Kerrnél lehet okosabb, szélesebb, mulatságosabb — de semmi esetre sem különb minőség. Ady — mint újságíró — milliószor több mindkettejükénél."<sup>27</sup> Pár hónap múlva Popper haltott. De Lukács róla írott nekrológjából félreérthetetlenül kiderül, hogy miként készítette elő az a bizonyos "egyetlen gondolat", amely Poppert jellemezte, a metafizikai hangsúlyú forma fogalom, a fiatal Lukács nagy fordulatát a klasszikus értelemben vett nagy filozófia — Bloch által sugallt — munkába vétele felé.

Bloch már 1910-ben ebben a szellemben kapta föl a fejét, Lukács "Beer-Hofmann"-ját olvasva (persze Popper fordításában): "az esztétaság itt egyúttal a szolipszizmus esztétikai problémájaként jelenik meg, és Beer-Hofmann és egyáltalában minden irodalomtörténeti reflexió csupán ürügy egy éppen ebből nyerendő metafizikához. Arra szeretném kérni, hogy engedjen többet megismernem a munkáiból, az esztétikai zárt szubjektumról és a művészi vagy teoretikus objektivitásba való kitöréseiről és kiszabadulásáról: ez olyan kérdés, amelybe minden nagy gondolatnak konvergálnia kell /.../"<sup>28</sup>

A kérdés, mint ismeretes, nem maradt visszhang nélküli.

<sup>26</sup><sub>L</sub>, 69. o.

<sup>27</sup><sub>L</sub>, 420. o.

<sup>28</sup><sub>L</sub>, 195. o.

## FORMA ÉS KÜLÖNÖSSÉG LUKÁCS ESZTÉTIKÁJÁBAN

Rudolf Haller

(1) Minden, a művészetről folytatott beszédben szükségképpen fölbukkan a tartalom és forma fogalma. S bármennyire próbáljuk is megkerülni e fogalom-párt — talán mert félrevezető kérdések fölvetésére és tárgyalására késztetnek —, mindig ismét fölbukkannak, szinonimákba rejtőzve visszatérnek, s rejtekhelyeket hoznak létre maguknak az esztétikai elméletben.

E rövid tanulmányban a tartalom és forma fogalom párosának metamorfózisát követem végig Lukácsnál. Nem annyira arra gondolva, hogy mondjuk Az esztétikum sajátosságának<sup>1</sup> kritikáját készítsem elő, mint inkább azért, hogy Lukácsal egy bizonyos szempontból ragadjuk meg e sajátzerűséget.

Ha szemügyre vesszük a budapesti gondolkodó korai munkáit, A modern dráma fejlődésének történetét, A lélek és a formák című esszéket (1911) vagy a heidelbergi művészetelméleti írásokat (Művészetfilozófia: 1914—1916, Esztétika: 1916—1918), az uralkodó kérdésekhez mérténem kevésbé pregnánsan érzékelhetők a Lukácsot ért döntő hatások. Az első művek szerzőjére biztosan hatott Kant, Schelling, Hegel és Kierkegaard, az utóbbiakéra pedig Georg Simmel, Heinrich Rickert, Max Weber és talán Edmund Husserl, mindenekelőtt azonban Emil Lask. A témákat tekintve pedig már igen korán uralkodó kérdés, hogy miként viszonyul egymáshoz mű és élet, mű és valóság, a képszerűség és jelentése, a művészet világteremtése és a költészet sorsszerűsége; hogy milyen viszonyban van költészet és kritika, gyakorlat és elmélet; hogy miként lehetséges a tragédia és persze a drámai kor egyáltalán, s jelen van a dráma formális lényegére irányuló kérdés csakúgy, mint a valamely kor stílusára és ennek egyáltalában vett föltételeire irányuló problémafölvetés. Mindeme vonatkozásokat már gazdagon elemezte a szakirodalom — gyakran a lukácsi életműben rejlő törés szempontjából. Mindezt a jelen összefüggésben nem érintem.

<sup>1</sup>Az esztétikum sajátossága, Akadémiai Kiadó 1965.

(2) Lukács az esztétikai elméletképzést tulajdonképpen a formaprobléma felől közelítette meg, s később is ez maradt, úgy tűnik számomra, esztétikájának keretproblémája. Épp a megformáltság ténye tesz valamely művet műalkotássá, míg a tudomány kizárólag tartalmain keresztül képes hatást gyakorolni — a kognitív szférát tetszőlegesen fordíthatjuk és vihetjük át, s itt mindaddig megőrizhető a valóság, amíg a megjelölés módozata ugyanaz marad. A másik pólust a művészet képezi, amely, tények és összefüggéseik helyett, formába oldott tartalmú "lelkeket és sorsokat" ábrázol. Tehát már itt érzékelhető az a radikális ellentételezés — tény és forma, tény és érték —, amely megkülönbözteti, sőt elválasztja egymástól a tudományt és a művészetet. Ez az ellentét mindenekelőtt költészet és interpretáció, értelem-adás és értelem-értés polaritásaként mutatkozik. A világ szabad teremtése mint műteremtés a "mindig reális", ezzel szemben az elemzés, a kritika, mint árnyszerű a "látszat" megjelölést kapja. Ez azonban, természetesen, azt jelenti, hogy a tagolás e formája maga nem tudomány és nem is lehet az, hanem inkább egy olyan skála másik végén tűnik föl, mely a költőtől az esszéistáig terjed.

Lukács, furcsa módon, félreismerni látszik azt a körülményt, hogy az, amit a művészi alkotás fenomenológiájának elején figyelmének középpontjába állít — jelesül a cselekvési formák ismétlése, mint tulajdonságok folytatólagosságának és objektivitásának szimbóluma —, egyben a megismerő beállítódás konstituens mozzanata, s hogy eszerint nem állhat fönn a művészet és a tudomány között jelzett hiátus. Ugyanakkor azonban az emberi cselekvés e két módja között mélyreható különbség van. Míg ugyanis a tudomány tényekre irányul — legalábbis a Lukács által fölrajzolt kép szerint —, s az igazság az ítélet és a valóság egybeesése, addig a műalkotás és a valóság "teljes vonatkozásnélküliségbe kerül, az egyik elgondolhatósága a másik felszámolását jelenti".<sup>2</sup>

Amennyiben mármost a mű egy világ valóságát tételezi, létrehozottságának körülményeitől független, alkotójával szemben primátussal rendelkezik. Ez a fiatal Lukács objektivizmusa, hogy ugyanis a műnek saját érvényességi szférát tulajdonít. A műalkotásokban — hasonlóan sok más gondolkodóhoz — autonóm, önmagukban zárt világokat lát, melyek lényegéhez tartozik, hogy mint már létrehozottakat ragadják meg és fogadják be őket. Ez az abszolút vonatkozásnélküliség kizárja a pszichologizmust: egyetlen műalkotás megragadásához sincs szükség arra, hogy sor kerüljön a befogadó élményeinek elemzésére. Pon-

<sup>2</sup>A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika — A regény elmélete (a továbbiakban: HE), Magvető 1975, 253. o.

tosabban szólva, a recepció föltételeire kérdező transzcendentális pszichológia olyan ugráshoz vezet, "amely elválasztja a művet és az esztétikai szubjektivitást".<sup>3</sup> A mű ontológiai izoláltságát nem haladhatja meg.

Nagyfokú leegyszerűsítés volna mármost, ha úgy vélnénk, hogy a mű autonómiája kizárja művészet és élet összekapcsolását. Már A lélek és a formák esszéiben jelen volt az esztétikai szférát az étellel összekapcsoló kötelék: az "életművészet", azaz "a forma és élet viszonya".<sup>4</sup> Kétségtelenül éppen ez az a "viszony", mely a tartalom és forma ellentétpárját Lukács későbbi műveiben is kíséri. A művészet klasszikus formája az — Hegel szemléletmódján át tekintve —, mely az életben és a formában eggyé válik. A klasszikus nemcsak Hegel számára jelenti "tartalom szerint a valóban és igazán emberit, az emberiesség eszméjét, forma szerint pedig az eszmének érzéki megjelenésében való tiszta és tökéletes bennerejlését".<sup>5</sup>

Abban a tárgyelméleti elemzésben, amelyet Emil Lask fejlesztett ki,<sup>6</sup> már az érvényes valami ősjelenségének is szüksége van kiegészítésre. Amennyiben valami formával rendelkezik — legyen bár bizonyos tartalmi beteljesüléshez kötött, de amennyiben érvényesnek kell tekintenünk —, annyiban szükségképpen egységes valamiként kell fölfognunk. Ez azt jelenti, hogy Lask különbséget tesz az "a=a" azonosságot illetően a tárgyiasság szükségképpeni kritériuma és alapvető predikátuma között. Lask szándéka az, hogy a valaminek olyan fogalmát vezesse be, amelynek tárgyiséga átfogja a létezőt és a nem-létezőt, s amely ezáltal a valóság szokásos ontológiáin túl konstituálódik. A valóságnak éppen ez az ontológiája viszi a létezőbe az érzéki és érzékfölötti feszültségét, figyelmen kívül hagyva az érvényesség körét (amit az érzéki területének is nevezhetnénk). Az érzéki és érzékfölötti érvényességi területe azonban nem meríti ki a filozófia tárgyterületét. A filozófiai vizsgálódás érvényességi körét mindenekelőtt a nem-érzéki formája alkotja. Az elméletben ugyanis a forma matériává (Material) lesz, s így a szó szoros értelmében tárgyivá (gegenständlich) válik.

Lask e koncepcióját kell szem előtt tartanunk, ha meg akarjuk érteni az esztétika azon tárgyelméleti megalapozását, melyet Lukács 1911 és 1918 között kifejlesztett. E hídverés nélkül a különösség kategóriáját sem világít-

<sup>3</sup>HE, 312. o.

<sup>4</sup>Lukács György levelezése (1902—1917), Magvető 1981, 318. o.

<sup>5</sup>HE, 458. o.

<sup>6</sup>Lásd Emil L a s k: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911.

hatjuk meg helyesen, mely középponti jelentőségre tett szert a budapesti filozófus kései munkásságában.

(3) Mielőtt mármost a formafogalom révén fölvezolt háttéren sort kerítenék a különőség kategóriájának elemzésére, szeretném röviden bevonni a vizsgálódásba az érvényesség fókuszát: jelesül az emberi szubjektumot, akinek beállítódásai irányultsággal, s mint hallottuk, tárgyakra-irányultsággal rendelkeznek. A szubjektum—objektum viszony esztétikai dimenziójában bizonytal a műalkotás "mikrokozmosz"-jellege az élmény komplex tárgya. Ennek egy öt beteljesítő, objektumra-irányuló élmény immanenciája felel meg a szubjektum oldalán. A szubjektivitás szerepe ebben az élmény-immanenciában rejlik. Talán az erre adott reflexióban mutatkozik meg a legerősebben a német filozófiának és a német idealizmus filozófiájának lukácsi recepciója. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a szóban forgó esztétikai elmélet kidolgozásának éveiben előtérben álltak volna e filozófusok problémái. Erről egyáltalán nincs szó. Inkább az ismeretelméleti szempontok azok, melyeknek egyengetniük kell az utat az ebben a periódusban minden más háttérbe szorító esztétikai és etikai munkák számára.<sup>7</sup> Mindamelllett a Kanttól Hegelig terjedő időszak filozófiai írásai alkotják azt az éppenséggel magától értetődő háttérrel, melyen egyre inkább kikristályosodik a szubjektum-fogalom problematikája. A Lukácsot egyre inkább foglalkoztató másik problematika, mely ebből a tradícióból származik, a történelem. Persze a probléma lukácsi kezelésének módján érzékelhető Simmel hatása, ám a "Miként változhat egy általános, mint a forma?" kérdés éppily mértékben a hegeli történelemfilozófia alapproblémája is. Itt persze egyszerűen el kell hagynom ezeket a történeti vonatkozásokat, hiszen tárgyalásukhoz nincs tér, s vonatkozó problémánk sem kívánja meg föltétlenül elemzésüket. Annyit jegyezzünk meg mégis, hogy ha formán alakzatok képző-princípiumát értjük, akkor csak abban az esetben beszélhetünk értelmesen a formával való egybeesésről, illetve az attól való eltérésről, ha maga a forma nincs alakulásnak és változásnak alávetve, hisz ez utóbbiak a materiális alakzat vagy a tartalom valamivé-levését (Werden) és változását adják. Mindez analogonja a mérték esetének, amit tételeznünk és érvényesként megőriznünk kell ahhoz, hogy a tárgyakat kvantitatíve a vonatkozó mértéknek megfelelően megítélhessük. Ezzel a forma olyan princípiumként értelmeződik, amely érvényességgel rendelkezik és túl van minden változáson. Lukács másrészt fölfigyel arra, hogy maguknak a princípiumoknak sem mindig kell mentesnek lenniük a változástól, mint ahogy nem is mindig változatlanok. Különösen az esz-

<sup>7</sup>Vö. Levelezés, 440. o.

tétikai ítéletalkotásra gondolva kell ebben igazat adnunk neki. Ez azonban nem szünteti meg azt az antinomikus kérdésföltevést, hogy az, ami azonos marad önmagával, nem változhat, és az, ami változik, nem maradhat azonos önmagával. Gyakran épp az ilyen kérdésföltevés lesz az a kapu, melyen azután be- tessékelik az úgynevezett dialektikus megoldásokat. Mindennek a logikája azonban talányos marad. Lukács persze a látszólagos antinómia megoldására nem a logikát, hanem a történelem filozófiáját hívja segítségül. Ebben pillantja meg a mindig azonos vagy látszólag azonos — a művészet és a műalkotások — változásának princípiumát. Éppígy: "a művészetek valóban konkrét történetfilozófiája előfeltételezi a művészetek rendszerét".<sup>8</sup> Azaz csak amikor és csak miután rögzítik "minden egyes műfaj formastruktúráját", alkothatunk és ellenőrizhetünk ítéletet az egybeesésről. Az eközben célzott típusban — nem meglepő — Max Weber értelmében vett ideáltípusok rendszere. A történelmi események egyszerűsége — mely minden történelemelmélet botrányköve — nem képez akadályt a művészetfilozófus számára. "A művészet történetfilozófusának tárgya ellenben csak a kategóriává vált egyes jelenség. E történetfilozófus egyrészt a stílusok, másrészt a műformák fogalmaiban a valóban kanonikus művek történeti-történelemfeletti jellegét ismerte fel."<sup>9</sup>

Eljutottunk mármint arra a pontra, ahol rátérhetünk eredetileg fölvetett kérdésünkre: miként függ össze a forma fogalma a különőség kategóriájával. Annyi már az eddigiekből is világossá válhatott, hogy az esztétika Lukács által adott tárgyméleti megalapozása egyformán távol van az alkotói és a befogadói esztétikától.<sup>10</sup> Ezzel alapot nyernénk egy objektivisztikus esztétikához. Lukács azonban, mint tudjuk, más utakra tért, s szubjektív tartalomelemzés révén a forma fogalmát is arra használta föl, hogy leértékelje századunk kiemelkedő irodalmát (Proust, Kafka, Beckett). S itt persze nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a nihilizmus és szkepticizmus, melyet a marxista Lukács az úgynevezett dekadencia műveiben föltárni vélt, nem kisebb hangsúllyal vetődnek föl a pályaműből keletkezett, A modern dráma fejlődésének története c. műben a klasszikus forma ideáljaként, a kortársi dráma megítélésében értékszempontokat adva. Így Hofmannsthal Chandos-levelét "a relativitás legszélsőségesebb határaként" diagnosztizálta, a naturalizmus korának alapvető tendenciájaként pedig a szkepticizmust emelte ki. Mint rámutatott, "egészen a nihilizmusig elmenő kételkedés minden abszolút értékben, minden értékelés

<sup>8</sup> HE, 242. o.

<sup>9</sup> HE, 244. o.

<sup>0</sup> Lásd pl. Marianne Weber: Max Weber. Ein Lebensbild (1950), 508. o.



lehetőségében" jellemzi ezt. "Egy csakis nézni, megérteni akaró és a megértés lehetőségében mégis kételkedő generáció világnézete, a végletekig elmenő, egészen egocentrikus individualizmus."<sup>11</sup>

Ami különösen minden egocentrikus individualizmusból — melyet Lukács inkább "szolipszizmusnak" nevezne — hiányzik, az végső soron a forma. "A forma az élet legfőbb bírója" — hangzik egy későbbi írásában, s a forma marad, minden változás közepette, tulajdonképpeni esztétikai alapproblémája.<sup>12</sup>

Lukács gondolkodásának marxista fázisában a formát azonban egyre inkább a tartalom határozza meg: minden "művészi forma valamely meghatározott tartalom formája".<sup>13</sup>

Lukács művészetéről alkotott ítéleteinek találati bizonytalanságairól gyakran írtak, s ezeket a problémákat itt nem érintem. Csak arra szeretnék rámutatni, hogy már igen korán jelentkezett az az alapvető fölfogás, mely szerint a különösség az igazi forma tulajdonképpeni jellegzetessége. Mondjuk, már 1914-ben írott (s 1916-ban publikált) tanulmányában Paul Ernstről, ahol azt mondja, hogy Ernst egyetlenként hozott létre olyan drámát, "amelyik örök és mégsem ezoterikus".<sup>14</sup> Ennek az "Ariadné Naxos szigetén" című darabnak paradigmaticusnak kellene lennie, midőn a történetfilozófiai tartalom, egy isten vagy az Isten nem-létezése és ezzel az embernek a távolira irányuló vágyakozása kanonizálódik. De ha valami kanonikussá válik, akkor olyan formára tesz szert, mely nyitott a tömeges hatásokra, s mégis csak a kánonná vált ént ábrázolja.

A különösnek mint esztétikai kategóriának szentelt írásban — melyben tehát a visszatükrözés-elmélet jelöli ki a vizsgálódás tulajdonképpeni keretét — a mondottak messzemenően érvényben maradnak. "A tipikus ábrázolásának tartalmi helyessége" — ez a kiindulásul szolgáló ideál. S épp e klasszikus ideál megvalósítóját látta annak idején Paul Ernstben, vagy A lélek és a formák Beer-Hofmannjában, persze Ernsttel ellentétben. Beer-Hofmann sajtószereplését abban látja ugyanis, hogy szükségszerűvé teszi a véletlen, s épp a véletleneknek ebben a szükségszerűvé-emelésében válik döntővé a forma. A tartalom annyiban válik jelentőssé, amennyiben a véletlenek szimbolikussá, azaz valamely életmód példázójává válnak.

<sup>11</sup>A modern dráma fejlődésének története, Magvető 1978, 408. o.

<sup>12</sup>Vö. Hermann István: Lukács György gondolatvilága, Magvető 1974, 65. o.

<sup>13</sup>A különösség mint esztétikai kategória (a továbbiakban: K), Magvető 1985, 268. o.

<sup>14</sup>Ifjúkori művek, Magvető 1977, 666. o.

Úgy gondolom: ha képesek vagyunk e jelentőssé-válás megértésére, akkor képesek leszünk arra is, hogy helyesebben ragadjuk meg a különösség esztétikai kategóriáját. A tízes évek tárgyelméleti koncepciójából már ismerjük Lukács azon fölfogását, hogy minden mű tartalma önmagában zárt világot alkot. Bár valamely mű minden eleme — hasonlóan minden világszelethez (Lukács "a létező területéről" beszél) — élményszerű vonásokat hordoz, az érvényesség státusa mégis leválik erről az ontológiai szintről. A megformált mű összefüggése — vagy úgy is fogalmazhatnánk, a mű alakja — elszakítja az elemeket természetszerű összefüggésüktől. Ennélfogva a mű ily módon megalapozott érvényessége nem valami (természetszerű) növekedéssel létrejött, de nem is egy a priori vagy egy magában-létező (An-sich-Seiendes), hanem teremtett világszelet, s mint ilyen önmagában zárt, autonóm világ. Ez volt az úgynevezett fiatal Lukács fölfogása. A későbbiekben a műalkotás-egyéniség fogalma lép a komplex tárgy fogalmának helyére. De a gondolat — vagy ha tetszik meghatározás — ugyanaz marad: "A műalkotás-egyéniség abban különbözik a visszatükrözés minden más formájától, hogy egy önmagában zárt valóságot állít elénk."<sup>15</sup> Miként a tudomány a tulajdonképpeni ismerettárgyat, az általánost, valamely törvénykijelentés, tehát nomologikus tétel általános-érvényűségében éri el, ugyanúgy kell lennie esztétikai általános-érvényűségnek is. Ez a klasszikus esztétika hitvallása, és Lukács, a lényegyet tekintve, sohasem hagyta el ezt az álláspontot. A nomologikus tétel analógiáján eszerint "a valóság művészileg megformált általánosításának" egy fajtája értendő.<sup>16</sup> Világos, hogy mind ebben ismerősként bukkan föl a tartalom és forma régi ellentéte, még ha az ellentét eredeti módon nyer is tartalmat. Lukács ingadozik ugyan legtöbbször a terminológiában, s persze csak Hegel és Marx nyelvezetét használja, ám forma és tartalom egyesítéséhez az egész, a totalitás fogalma adja a kulcsot. Épp ebben kell rejlenie a különösségnek. Lukács persze megkönnyítette magának a dolgot, az egyes, különös és általános összefüggését a dialektikus átcsapás kölcsönhatásának engedve át, ugyanakkor azonban nem tudta teljesen föladni a tárgyelméleti alapokat. A különösséget mindig valamely világszelet (Lukács világról beszél) totalitásának művészi organizációjaként fogja föl, az abban rejülő feszültségek és kontrasztok rendszereként. S ebben, úgy tűnik, teljességgel igaza van: az alak totalitása határozza meg a formát, ez alapozódik a részekre, az elemekre, ám nem merül ki ezekben. És világos, hogy a

<sup>15</sup>K, 287. o.

<sup>16</sup>K, 286. o.

különös nem jöhet létre mindenütt ugyanazon szabályok alapján. Helyes a megállapítás: minden jelentős művészet korának jelentős problémáival szembesít. Ebből azonban nem vezethető le — miként Lukács teszi —, hogy a dekadencia ott kezdődik, ahol a különös formája immár nem a klasszikus forma, azaz nem egy eszmei valóság formája.

(Fordította: Mezei György)

Elmar Waibl

"Varázshegy" című regényében Thomas Mann szerepeltet egy Naphta nevű jezsuitát, aki alacsony, sovány, igen csúnya, rideg, fanatikus, zavaros és dogmatikus; egy skolasztikus, aki a filozófiát a hit szolgálatába állítja, aki abban látja a világ proletariátusának hivatását, hogy az embert a jövő kommunista társadalmában visszavezeesse paradicsomi gyermekiességéhez; nagy szellemi erővel rendelkező ember, aki hajlik az eretnek gondolatokra, arisztokratikus forradalmár, aki antikapitalista pózban vádolja a gazdagságot, maga azonban rejtetten a luxus hódolója — s mindezekon felül semmi érzéke a szép iránt!

A jezsuita alakja mögött nem más rejtőzik, mint Lukács György;<sup>1</sup> az a Lukács György, aki Thomas Mannt egész élete során bálványozva tisztelte, s aki Naphta alakját irodalomkritikusként, pikáns módon, az antidemokratikus-fasiszta reakció képviselőjeként értelmezte.<sup>2</sup> Lehetséges, hogy Lukács azért nem ismert magára Naphtában, mert önmagát látta helytelenül?

E sejtés alkotja az alábbiakban kifejtendő értelmezés vezérfonalát. Nézetem szerint Lukács egy a kor eseményei nyomán identitás-válságba került polgár. Számomra ő olyan gondolkodó, aki — bármiként vállalta is föl a kommu-

\*A félreértések elkerülése végett előljáróban hangsúlyoznom kell, hogy a címben alkalmazott "polgár elvtárs" fordulattal semmiképpen sem Lukács olyan, "balról" adott kritikáját kívánom fölidézni, mint amit a sztálinizmus gyakorolt a "jobboldali elhajló" Lukács fölött. Tanulmányomban egyáltalán nem politikai szempontból vitatkozom Lukács fölfogásmódjával. Lukács esztétikájának kétértelműségét kívánom fölmutatni, álláspontjának helyesebb megértéséhez való hozzájárulásként.

<sup>1</sup>Kétségtelen tényről van szó: Thomas Mann írja egy Max Rycherhez intézett levélben, hogy Lukács "Naphtában nyilvánvalóan nem ismerte fel önmagát". (Th. M a n n: Briefe 1937—1947, Frankfurt 1963, 579. o.)

<sup>2</sup>Vö. L u k á c s G y . : Világirodalom, II. köt., Gondolat 1969, 141. o.

nizmus ügyét — polgár maradt; a tradícióhoz igencsak kötődő polgár, aki abban a korszakban remélte műveltsége kulturális világának továbbélését a kommunizmus polgárelleses táborában, amikor a polgári művészet immár új, forradalmi utakra tért.

Elemzésem lényegében három vonatkozást fog át: először Lukács esztétikájának hegelianus alapvonására utalok, és megmutatom, miként alkalmazta saját kontextusában Lukács a hegeli esztétika centrális elemeit (az ontológiai művészetfogalmat, a művészet ismeretfunkcióját, a lényeg és jelenség dialektikáját). Azután érintem azt a szerepet, melyet Lukács az expresszionizmus-vitában játszott, s fölvilantom esztétikájának a múlthoz való anakronisztikus rögzítettségét. Lezárásképpen bátorkodom fölvetni azt a kérdést, hogy mit is kaptunk mindeközben Lukácstól?

(1) Lukács esztétikája egész életútja során Hegel művészetfilozófiájának talaján mozgott.

A művészet Hegel számára egyik organonja a megismerésnek; e metafizikai megismerés az igazra irányul, amely — A szellem fenomenológiájának közismert megállapítása szerint — "az egész".<sup>3</sup> A művészet tulajdonképpen célmeghatározása az, hogy az abszolútát érzéki formában mutassa be, s ezáltal megragadhatóvá tegye a véges tudat számára. E cél a művészetet egy sorba állítja a vallással és a filozófiával, melyek mindegyike a maga saját módján (a vallás érzésbeli, a filozófia fogalmi formában) az abszolútát tárja föl a tudat számára. Az abszolútát a művészet az érzéki szemlélet közegén keresztül vonja saját hatókörébe. A műalkotásban a szellemi kijelentésre érzéki formában kerül sor, ezért mondhatja Hegel, hogy a művészet lényegében "közép"<sup>4</sup> — jelsül az érzékiség és szellemiség közötti közép. A műalkotás érzéki tárgy, melynek anyagiságából szellemi megnyilatkozás fordul hozzánk.

Ha egy pillantást vetünk a nyugati művészetfilozófia eszmetörténetére, láthatjuk, hogy már kezdetektől fogva két különböző művészetfölfogás kristályosodott ki, melyek a művészet célmeghatározásával kapcsolatos minden későbbi elmélkedés számára prototipikusak. Az egyik (közkeletűvé vált megjelöléssel szólva) az esztétikai művészetfölfogás, melyet Démokritosz fogalmazott meg. E hitvallás képviselői szerint a művészet a létezés megkönnyítését szolgálja. A művészet (sarkítottan fogalmazva) egyfajta magasabbrendű, szellemi élvezeti eszköz.

<sup>3</sup>G. W. F. Hegel: A szellem fenomenológiája, Akadémiai Kiadó 1961, 18. o.

<sup>4</sup>Vö. Hegel: Esztétikai előadások, I. rész.

A másik, prototipikussá vált fölfogás a művészet metafizikai vagy onto-  
lógiai értelmezése, melyet a pythagoreusok alapítottak meg. Ezen álláspont  
szerint a művészet főleg pszichagogikus funkcióval rendelkezik; az üdv elé-  
rését és az igazság metafizikai megragadását szolgálja.

Hegel egyike az ontológiai művészetfölfogás egyértelmű képviselőinek, s  
mint ilyen tiltakozik az ellen, hogy a művészet vidám, szórakoztató játék, a  
létezését ékesítő vagy unalmat űző eszköz volna. Számára a művészet, éppen el-  
lenkezőleg, fölöttébb komoly dolog: nem kevesebbről van szó, mint "az ember  
legmélyebb érdekeiről".<sup>5</sup> A művészetnek az a rendeltetése, hogy "az igazságot  
az érzéki alakítás formájában leplezze le";<sup>6</sup> a "művészet az abszolútnak ér-  
zéki ábrázolása".<sup>7</sup>

Lukács lényegében követi e meggyőződéseket, anélkül persze, hogy osztaná  
Hegel teologizáló szempontjait. A művészet Lukács számára is megismerési esz-  
köz, specifikus módja annak, hogy a valósághoz a maga tulajdonképpeniségében  
alkalmazkodjunk. A művészet mondhatni "képekből álló filozófia", mely érzé-  
kivé változtatja a fogalmit. A művészetben az élet és a valóság szellemi lá-  
tása szemléletessé, s ezzel mélyenszántóbb, tartalomgazdagabb és színesebb  
módon megragadhatóvá válik annál, amire a valóság tisztán fogalmi formában  
történi elsajátítása képes.

Minthogy a művészetben mindig ismeretről van szó, érthető, hogy Lukács  
művészetben csaknem kizárólag az irodalmat és a költészetet érti. A képzőművé-  
szet éppenséggel marginális szerepet játszik nála; a zenét, néhány kivételtől  
eltekintve, sohasem érinti.<sup>8</sup>

S ezzel, az egyes művészeti ágazatok értékelését tekintve, Lukács fölfö-  
gása ismét találkozik a Hegelével. Hegel szerint is az írásbeli művészetek-  
nek kell a legelső helyet juttatnunk, mert szellemi, eszmei tartalmakban ezek  
a leggazdagabbak.<sup>9</sup> (Marxnál és Engelsnél egyébként ugyanez a helyzet. Az i-  
rodalmat kitűnően ismerték, amivel nem hasonlítható össze jártasságuk más mű-  
vészetekben, s náluk is az az alapvető ok, hogy az irodalom minden más művé-  
szetkez képest több ismeretet nyújt a társadalmi valóságról.)

<sup>5</sup>Uo.

<sup>6</sup>Uo.

<sup>7</sup>Uo.

<sup>8</sup>Lukács ritkán foglalkozik a lírával, s ez kétségtelenül azzal függ  
össze, hogy a zene iránt kevés megértést tanúsított. Minthogy a verbális mű-  
vészetek között a líra áll legközelebb a zenéhez, ez utóbbihoz való idegen-  
sége szükségképpen kihatott a lírához való viszonyára.

<sup>9</sup>H e g e l: Esztétikai előadások, Bevezetés.

Azt a tézist, hogy a művészet a megismerő valóságelsajátítás bizonyos módozata, Lukács a leképezés- vagy visszatükrözés-elméletben konkretizálja. Persze félreérthető, ha a marxizmus ismeretelméleti realizmusa e megjelölés alatt fut. Hiszen ennek nem az a szándékolt jelentése, mintha az esztétikai visszatükrözésnek egyszerűen le kellene másolnia a valóságot, amiként az a nem-reflektáló megfigyelőnek megjelenik. Az ilyen lapos realizmust a naturalizmus művészete szolgáltatja, melyet Lukács erőteljesen elvetett.

A művészet megismerési teljesítménye abban rejlik, hogy fölméri a lényeg és jelenség közötti különbséget, és a jelenségben láthatóvá teszi a tulajdonképpeni valóságot. Lukács, a lényeg és jelenség közötti dialektikus összefüggés ontológiai tematikájával Hegel nyomdokaiban járva, a hagyományos metafizika egy darabját viszi tovább, amely már Marx kezén is átment, aki a lényeg és jelenség közötti különbséget hangsúlyosan a tudomány előföltevéssé és késztetésévé tette.<sup>10</sup>

A művészetnek tehát Lukács szerint a valóság előtérben álló jelenségképe<sup>1</sup> mögé kell hatolnia, s láthatóvá kell tennie az objektív valóság rejtett összefüggéseit, melyeket elleplez (Marx azt mondaná: misztifikál) a jelenségek felszíne.

Az esztétikai visszatükrözés ismeretszerzése két lépésben megy végbe: az első lépés — az absztrakció — során a realista művésznek gondolatilag föl kell tárnia a rejtett összefüggéseket, az izolált, közvetítetlen tényekként megjelenő jelenségeket a maguk közvetítettségében fogva föl. A második lépésben — a művészet eszközeivel végzett fiktív rekonstrukcióban — a művésznek ismét meg kell szüntetnie ezt az absztrakciót, amennyiben a gondolati absztrakció révén szerzett belátást valamely fiktív egyszeri esemény segítségével szemléletessé teszi. A művész által elővezetett fiktív jelenségvilág a befogadónak ugyanazzal a közvetlenséggel (testközelséggel, színességgel, elevenséggel) jelenik meg, mint a tényleges élet jelenségvilága. Azonban ez utóbbi félrevezető képet ad a tulajdonképpeni valóságról, a művész által teremtett fiktív jelenségvilág viszont megjeleníti és ezáltal hozzáférhetővé teszi a valóság lényegét az érzéki megjelenésben. "E kettős munka által új, teremtően közvetített közvetlenség áll elő, az élet művészileg ábrázolt felülete, amely, noha minden mozzanatában világosan átlátszatni engedi a lényegyet (ami magának az életnek a közvetlenségében nem történik meg), mégis úgy jelenik meg, mint az élet közvetlensége, felülete."<sup>11</sup>

<sup>10</sup>A tőke harmadik kötetében mondja Marx, hogy minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege közvetlenül egybeesnék.

<sup>11</sup>L u k á c s: A realizmus problémái. Athenaeum, é. n. 297. o.

E gondolat ismét rokon Hegel szemléletmódjával. Hegel védelmébe veszi a művészet által teremtett látszatot a hamisság vádjával szemben, és úgy véli, hogy a művészet látszata magasabb rendű, mint a megjelenő empirikus valóság vélt igazsága, mert a művészet látszata a tulajdonképpeni igazságot jeleníti meg.<sup>12</sup>

Lukács a lényeg és jelenség közötti különbséget a különösség kategóriájával juttatja művészi közvetítettségre. A különösséget tartja az esztétika voltaképpeni középponti kategóriájának. A különösségben mind az egyes — melyből az esztétikai visszatükrözés ismeretszerzése kiindul —, mind az általános — mely gondolati föltárás révén érhető el — meghaladásra kerül.<sup>13</sup> A különös így egyes, melyből kiviláglik az általános. Lukács szerint az egyesnek ebben a különössé (meghatározottá, tipikussá) formálásában a meghaladás által<sup>14</sup> rejlik a művészi visszatükrözés specifikus sajátosságai.

(2) Abban a kérdésben, hogy a művészi ábrázolás milyen eszközeivel lehet a legjobban megvalósítani a realizmus értelmében vett esztétikai visszatükrözést, Lukács, valamint Brecht, Eisler, Bloch és mások között polémia bontakozott ki, amely a XX. század legérdekesebb esztétikai vitái közé tartozik. E vitában a realizmusról — mely inkább expresszionizmus-vita néven vált közzismertté<sup>15</sup> — világossá válik, hogy a marxista Lukács mennyire foglya maradt a polgári műveltségi ideáloknak és kulturális eszményeknek.

Az expresszionizmus-vita egy a marxizmuson belüli polémia volt, hiszen résztvevői egyetértettek mind a művészet társadalmi jellegében, mind pedig abban, hogy a művészetet a szocialista érdekek szolgálatába kell állítani. Abban a vonatkozásban azonban, hogy milyennek is kell lennie magának ennek a művészetnek, igen keményen ütköztek a különböző vélemények és fölfogások.

Lukács azt követelte a realista művészettől, hogy ábrázolási eszközeinek kiválasztásában a XIX. század nagy polgári realistáinak példájára orientálódjon. Számára a Goethétől Balzacot át Thomas Mannig vezető hagyomány számított mérvadónak. A XX. század első évtizedeiben jelentkező új művészeti törekvé-

<sup>12</sup>Lásd 9. jegyzet.

<sup>13</sup>A különösség mint esztétikai kategória, Magvető 1985, 191—192. o.

<sup>14</sup>Vö. uo. 195. o.

<sup>15</sup>Lásd például: Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács (Der Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller), hg. v. W. Mittenzwei, Leipzig 1975 — Expressionismusdebatte (Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption), hg. v. H. J. Schmitt, Frankfurt 1976 — K. V ö l k e r: "Brecht und Lukács (Analyse einer Meinungsverschiedenheit)", Analyse, Heft 67/68, 134—147. o.



seket ezzel szemben egyszerűen mint formalisztikus kísérletezgetéseket, mint polgári dekadenciát vetette el. Mindeközben az új művészettel szemben tanúsított értetlensége olyan kiemelkedő neveket érintett, mint Schönberg, Eisler, Sztravinszkij, Picasso, Brecht és Dos Passos.

Brecht nevetségesként utasította el Lukács azon törekvését, hogy a realista művészetet bizonyos példaképek követésére kötelezzék és ezáltal kano-nizálják, s Lukácsot e bornírtság miatt "murxistának" nevezte.<sup>16</sup> Brechtet az a meggyőződés vezette, hogy az új társadalmi valóságnak a művészeti ábrázolás új eszközeire van szüksége: "Anélkül, hogy ne vezetnénk be formai jellegű újításokat, a költészet képtelen a publikum új rétegei számára /Brecht a munkásságra gondol — E. W./ az új anyagokat és új szempontokat közvetíteni. Másként építjük házainkat, mint Erzsébet-kori architektorok, s más formát adunk színműveinknek is."<sup>17</sup>

Az új technikák, melyekkel Brecht kísérletezett, az elidegenítési effektus, a benső monológ és a montázs voltak. Az a tény, hogy e technikákat először polgári írók — jelesül Kafka, Joyce és Dos Passos — próbálták ki, nem zavarta abban, hogy ezen új technikákat, "átfunkcionálás" révén, használhatóvá tegye a szocialista művészet számára.

A második név, akit az expresszionizmus-vitában Lukáccsal szemben állók közül még röviden kiemelek, Hans Eisler zeneszerző. Schönberg-tanítványként arra törekedett, hogy mesterének a formálás technikája terén elért eredményeit — az atonális zenét, majd a 12, csak egymásra vonatkoztatott hanggal való komponálás módszerét — megtartsa és kamatoztassa a szocialista zeneszerzés számára. Abban reménykedett, hogy a művészet politizálása révén ki lehet vezetni a modern zenét abból a társadalmi izoláltságból, melybe Schönberg elitisztista l'art pour l'art hitvallása szorította. Az új, forradalmi kifejezési eszközöket a szocialista művészet szférájába átvive egyúttal azt remélte, hogy azt formális értelemben korszerű színvonalra emelheti.

Az a tíz év, amelyet Lukács Bécsben töltött (1919—1929), Schönberg és tanítványai új zenéjének legsikeresebb időszakára volt. Lukács nem figyelte oda a művészet ezen aktuális eseményeire. F. J. Raddatz találóan utal a szellemi

<sup>16</sup>B. Brecht: Arbeitsjournal 1938—1942, hg. v. W. Hecht, I. köt., Frankfurt 1974, 30. o. — Eisler mondta Brecht-ről, hogy "teljes lelkével gyűlöli ezt a kicsi, intelligens, ideges és mégis oly jelentős Lukácsot". H. Bunge: Gespräche mit Hanns Eisler; (idézi Mittenzwei a Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács című kötetben található tanulmányában: "Der Streit zwischen nichtaristotelischer und aristotelischer Kunstauffassung", 155. o.)

<sup>17</sup>B. Brecht: Schriften zur Literatur und Kunst, II. köt., Berlin—Weimar, 1960, 329 sk. o.

jelenben való részvétel e hiányára, amikor Lukácsra pillantva ezt mondja: "Ez egy a korral szembeni élet volt."<sup>18</sup> Hogy Lukács mint esztéta teljesen vakon ment el a modern művészet e fejlődése mellett, nyitottságának és tanulási készségének hiányát mutatja. Van hát jogosság abban, ha Thomas Mann a "Varázshegy"-ben jezsuitaként pellengérezte ki Lukácsot.<sup>19</sup>

Eisler is panaszkodott Lukács horizontjának szűkösségére /Blickenge/, megróttá iskolamesteri akadémiizmusát, s abszurditásnak nevezte azon követelményét, hogy a múlt művészeti példáihoz kellene ragaszkodni.<sup>20</sup> Eisler itt arra a fájdalmas párhuzamra is utal, mely Lukács és a nemzetiszocializmus művészetfölfogása között áll fenn. Mindkét pozíció a párt által elrendelt tradicionalisztikus mintához akarja rögzíteni a művészetet; mindkettő dekadenciával és elfajulással vádolja a modern művészetet.

Eisler joggal mutat rá arra, hogy a régiek művészete is, melyet Lukács változtathatatlan mintaként akar minden jövőbeli művészet számára kanonizálni, egykor új, forradalmi művészet volt. Ezzel indirekt módon azt fejezi ki, hogy Lukács a művészet leglényegesebb vonása — teremtő jellege — mellett ment el teljes értetlenséggel. Lukács nem akarja elismerni, hogy a múlttal való szakítás, a "tabula-rasa-helyzet" (Brecht) — miként azt például Adolf Loose a modern architektúra számára létrehozta az építészeti historizmus radikális tagadásával<sup>21</sup> — a gyümölcsöző művészi tevékenységnek előfeltétele. Számunkra úgy tűnik, hogy Lukács művészetfölfogása főleg a képesnek-lenni (Können) felől motiválódik, s ennek következtében messzemenően kimerül bizonyos mintaszerű szabályok technikai elsajátításában. A művészet ilyen kanonizált, statikus fölfogása alapozta meg például a régi ázsiai művészeti gyakorlatot; a Nyugat dinamikus, jövőre nyitott, kíváncsi, újító, prométheuszi—fausti szellemiségétől azonban idegen.

(3) Mit kaptunk mármost — hangzik utolsóként fölvetendő kérdésünk — mindezek után Lukácstól? Lukács maga is közismerten fölöttébb polemikus ter-

<sup>18</sup>F. J. R a d d a t z: G. Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1972, 7. o.

<sup>19</sup>Talán Nietzsche adta Thomas Mann-nak az ötletet? A Der Wille zur Macht-ban áll, hogy a "modern szocializmus a jezsuitizmus világi változatát akarja megteremteni /.../" (Werke in zwei Bänden, II. köt., hg. v. A. Messner, Leipzig 1930, 473. o.)

<sup>20</sup>E. B l o c h—H. E i s l e r: "Die Kunst zu erben", Alternative, Heft 69, 216 skk. o.

<sup>21</sup>Vö. E. W a i b l: "Die Utopie künstlerischer Wahrheit in der Ästhetik von Adolf Loos und Arnold Schönberg", Conceptus, Jg. XIX., Nr. 46 (1985), 76—84. o.

mészet volt, s ez megkönnyíti, hogy ne érezzük kötelezőnek vele kapcsolatos ítéleteinkben a kímélő visszafogottságot.

Kétségtelenül Lukács a kiemelkedő marxista esztéta. E ténynek azonban nem szabad feledtetnie azt, hogy fejtegetései csak igen kis mértékben ténylegesen eredetiek. Ehhez társul még az is, hogy sok műve — fárasztóan hosszú terjedelmük ellenére — a kifejtés világosságát tekintve kívánnivalót hagy maga után. Sok írása inkább tűnik dogmatikus eskütételnek, semmint a mindenkori kérdések kritikai megvilágításának. Ehhez jön továbbá, hogy Lukács művészetkritikusként olyan hibás ítéletekre is jutott, melyek nemcsak a művészeti érzék hiányára, hanem arra is utalnak, hogy nem értette a művészet teremtő lényegét.

Mindaddig, amíg a hibák megmaradnak a könyvekben, az általuk okozott kár legtöbbször nem túlságosan nagy. Lukács esetében azonban nem ez a helyzet. Esztétikai doktrínája a szocialista művészet- és kultúrpolitika gyakorlati vezérfonalát alkotja (alkotta?) — s ez végzetes hatás, hiszen a modern művészetekkel szembeni invektívái, azon hitvallása, hogy a szellem másodkézből táplálkozzon, a művészeti gyakorlatot, doktrínájának politikai hatókörében, stagnálásra ítélte.

Lukács esztétaként az ortodox marxizmus számára sokáig állócsillagnak számított, melynek sugarai átmenetileg eljutottak a Nyugat gondolatvilágába is. Nem kevés jel utal arra, hogy e csillag pályája leáldozóban van.

Nem rejtettem véka alá, hogy Lukáccsal szemben jelentős fönntartásaim vannak. Ugyanakkor azonban — épp a vele való kritikai szembesülés során — tanultam tőle, s ez elégséges ok számomra a megemlékezéshez születésnapja századik évfordulóján.

(Fordította: Mezei György)

## ZALAI BÉLA ÉS A TISZTA LÉT METAFIZIKÁJA

Barry Smith

### 1. ÉLETRAJZI BEVEZETÉS

Zalai Béla 1882-ben született Debrecenben, és 1915-ben halt meg egy Omszk melletti hadifogolytáborban. Kolozsvárott tanult matematikát és fizikát, s ezzel párhuzamosan filozófiát is hallgatott. Budapesten tanítványa volt Alexander Bernátnak, a jelentős magyar neokantiánus filozófusnak, aki viszont korábban, egyebek között, Bécsben, Robert Zimmermann-nál, a nagy osztrák gondolkodónál is tanult. Zalai 1902 és 1905 között rövid ideig Párizsban és Lipcsében időzött. Többek között Wundtot hallgatta, és az akkoriban Németországban még uralkodó neokantiánus filozófia hatása alá került. Gondolkodásának fejlődése szempontjából mindemellett sokkalta fontosabb volt az a hatás, mely őt Edmund Husserl, Alexius Meinong és az osztrák alak-elméleti filozófusok, mint pl. Karl Bühler, felől érte.

Fő művét, az Allgemeine Theorie der Systemét<sup>1</sup> 1910 és 1915 között írta. Ennek három kézírata ismeretes, melyek közül az egyiket Lukács György látta el számos, kézzel írt megjegyzéssel, az a Lukács, aki egyszer odáig ment, hogy azt állítsa: "ebben az 1918 előtti időben ő volt az egyetlen eredeti magyar gondolkodó".<sup>2</sup> Hogy pontosan mi lehetett Zalai befolyása Lukács gondolkodására, annak meghatározására nem merek vállalkozni. Világos azonban, hogy Zalai eszméi, különösen pedig "egy összehasonlító metafizikára" vonatkozó gondolatai nem elhanyagolható hatást gyakoroltak egy másik magyar gon-

<sup>1</sup>Első kiadása: B. Bacsó /szerk./, MTA Filozófiai Intézet, Bp. 1982. /Az idézetek után zárójelben szereplő első szám ennek a kiadásnak az oldalszámaira utal; a második szám A rendszerek általános elmélete magyar kiadásának (Gondolat, Bp. 1984, szerk. és ford. Berényi Gábor) oldalszámait jelöli. Az idézeteket Berényi Gábor e fordítása szerint közöljük. — A ford./

<sup>2</sup>Irodalmi Múzeum, I. Emlékezések, Budapest 1969, 34. o.

dolkodóra: Mannheim Károlyra. Mannheim Strukturanalyse der Erkenntnistheorie-jában az első rész címe, "A filozófiai rendszerezés logikájáról", kifejezetten Zalaira emlékeztető fordulat.

Nemcsak Lukács és Mannheim álltak Zalai hatása alatt. Nagyra becsülték őt pl. Hauser, Szilasi, Révész is, úgyhogy jelentőségét a század magyar filozófiája szempontjából nem szabad alábecsülnünk. Zalai azonban mindenekelőtt azért tarthat számat az érdeklődésre, mivel Meinong és a korai Husserl realisztikus osztrák filozófiája és a Magyarországon túlsúlyban lévő német (idealisztikus, kantiánus) filozófia közötti közvetítőként lépett föl. Filozófiája, mint majd vázlatosan bemutatjuk, voltaképpen Meinong és Husserl eszméinek alkalmazása olyan problémákra, melyek a német idealizmus hagyományrendszerében vetődtek föl.

## 2. ZALAI METAFIZIKÁJA

A továbbiakban arra fogok szorítkozni, hogy Zalai metafizikájának bizonyos vonatkozásait interpretáljam, úgy, ahogyan azok a már említett Allgemeine Theorie der Systemében megfogalmazódtak. Magán a rendszer fogalmán, illetőleg a rendszerszerű egész fogalmán kezdem, olyan fogalmon tehát, mely — mint Zalai megállapította — "a gyakorlati élet küzdelmeiből" ered: "Egészekről csak egészek révén tudunk számat adni, részekből ennek a gyakorlati életanyagnak a körében csak részek adódnak." /S. 16., 317. o./ A gyakorlati életben — amint azt Zalai értelmezi — fönnáll egyfajta természetes egység. Létezik azonban ennek az egységnek a reflexió jelenségében, a gondolkodó embernek ebben az önkéértékelésében történő fölbontása is. E fölbontás vezet azután el egy új, egy magasabb egészhez, ahol a nem-egységesség megszűnik, a reflexió lehetősége azonban mégis megmarad. Más szóval kifejezve: egy "valódi filozófia" iránti törekvéshez vezet, mely filozófia a gyakorlati élet elveszett egységét ismét visszaállítja, és a világot mint az egyetlen egészet ragadja meg. A filozófia fő kérdése, mint Zalai mondta, éppen ennek a folyamatos egységnek a kérdése: "A valódi rendszer szükségszerűen filozófiai rendszerhez vezet." /S. 163. o./

A gyakorlati élet rendszere, cselekvéseink rendszere nem az egyetlen természetes rendszer. Fönnáll még például: megnyilatkozásaink rendszere, az érzetek rendszere, a szervezett lelki történések rendszere stb. E rendszerek integrálódtak. Például egy cselekvéseggyüttesben "az elképzelhető legerőteljesebben fonódnak össze az érzéki észleletek (amelyek persze már maguk is komplexumok) a reakciómozgásokkal: a cselekvésekkel, a cselekvésimpulzú-

sokkal s az impulzusokra a lélek legbensejéből ráboruló akarati mozzanatokkal". /S. 18., 319—320. o./

A rendszer lényegére vonatkozó kérdésre Zalai a korábbi alak-elméletre (amint azt Meinong és Ehrenfels kidolgozták) és Husserl harmadik logikai vizsgálódására hivatkozva ad választ.<sup>3</sup> Egy rendszer éppen kontextusfüggő elemekből áll, olyan elemekből, amelyek csak valamely szervezett egészszel összefüggésben állhatnak fönn. A főntebb leírt cselekvéseggyüttesben például az elemek csak mint integrált elemek létezhetnek. Még azt is állíthatnánk, hogy a világ kizárólag ilyenfajta elemekből áll:

"Minden, ami egyáltalán elgondolható, szerkezetét tekintve befejezetlen rendszer. Az ,elgondolható' azonban éppúgy jelent ,objektumot', mint ,szubjektumot', ,tárgyat' éppúgy, mint ,tétélezést', ,adottságot' ugyanúgy, mint ,felfogásmódot', röviden mindent, ami mint élmény, vagy mint a tudományos elvonatkoztatás terméke, bizonyos önállóságra tett vagy tehet szert." /S. 17., 319. o./ Mint rész, egyetlen részelem sem "teljes érvényű, mindegyiknek valamilyen egészre van szüksége, nemcsak hogy hasson, hanem egyszerűen, hogy megérthető legyen". /S. 16., 318. o./ Ez nemcsak részélményekre vonatkozik, hanem a művészet, a vallás, a politika vagy az etika területére eső részelemekre is. Mint ahogyan már maga az élet is, mindezek teljes, rendszerszerű egység iránti törekvést jelentenek.

Zalai tehát egyfajta univerzális ontológiai kontextualizmus mellett száll síkra. A rendszerezettség iránti törekvés a legeggyértelműbben talán a tudományok rendszerében jut kifejezésre: "Nincs elszigetelt tudományos tény" — mondja Zalai —, "mindegyik feltételez valamilyen átfogó, általános és szükségszerű összefüggést, amelyet meghatározások, axiómák, hipotézisek és alapelvek komplexuma teremt meg." /S. 17., 318—319. o./

A különböző metafizikai álláspontok ugyancsak rendszerelméleti álláspontokról érthetők meg. Így van ez pl. a racionalizmussal, a pragmatizmussal, a szenzualizmussal, az esztéticizmussal, illetőleg az empirizmussal, de a "nem valódi" rendszerekkel is, mint amilyen a szkepticizmus stb. Ezen álláspontok egyike sem hoz létre egymaga teljes rendszert. Mindegyikük részleges: más, tágabb, átfogóbb rendszerek álláspontjáról bírálhatók. Tehát mindegyik, mint Zalai megfogalmazta, "kiegészítésre vár".

Vajon létezik-e mindezek után egy abszolút álláspont, egy abszolút rendszer, melyet ez a "kiegészítendőség" nem érint? Vajon létezik-e egyáltalában

<sup>3</sup>Lásd a Barry Smith szerkesztette Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology (Philosophia, München—Wien 1982) kötet metafizikai fejtegetéseit.

egy filozófiának, mint egyetemesen érvényes metarendszernek, mint végső szankciónak vagy legmagasabb rendű mintának a lehetősége? E ponton kínálkozik mintapéldául Meinong alak-elmélete. Ez az elmélet ugyanis egy abszolút egyetemes ontológia, mely elméletileg minden létezőt magába foglal, bármely állásponttól vették légyen is föl azt. Többfajta tárgy van — mint Zalai megfogalmazta —: logikai, metafizikai, esztétikai, történeti, vallási stb., és a tárgyelmélet fő kérdése eszerint éppen az, nem létezhetnék-e egy alapvető tárgyfaj, amelyre az összes többi faj ráépülhetne.

Ez a tárgyiség elemi formájának keresését jelenti. Meg lehetne éppen próbálni e formát a tudati oldalon keresni, úgy, mint minden tárgyalakotás szükségyszerű lelki mozzanatát. Zalai azonban nem idealista. Számára a lelki csupán az egyik részrendszer a többi között, és a szerepkör, melyet "a kezdetleges tárgyi alakítás a valóságos rendszerekben tölt be, ezeket még nem teszi rendszerre" valódi értelemben. /S. 53., 355. o./ A lelki egysége álegység, mivel a lelki szerveződésnek még nincs szilárd formaadó elve, mely mindent egy és ugyanazon szintre hozna, mely "mindent nemcsak összemérhetővé, hanem összeilleszthetővé, megszervezhetővé tesz. Márpedig a 'tárgyak' első alakzatukat tekintve mint tárgyak összemérhetőek, de nem alkotnak egészet, képet, nincs közös értelmük. Egyedül az a tisztán külsődleges ok tartja őket össze, hogy éppenséggel tárgyak; nincs bennük olyan elv, amely megszervezte őket." /S. 53., 355. o./ Még a megismerhetőség absztrakt jegye sem szolgálhat itt szervező elvül. Lévéen, hogy ez az elv nem egyetemes. Léphet egy tárgy úgy is összefüggésekbe, hogy "a megismerhetőség fogalmának semmilyen (fel-fogható) értelme nincs". /S. 23., 325. o./ Léteznek rendszerek, ahol a megismerhetőség egyáltalán nem játszik szerepet. (Gondolhatunk itt mintegy Isten szerepére bizonyos vallási rendszerekben.) Fönnáll továbbá az a probléma, hogy vajon a tárgy, miközben megismerik, amikor tehát megismerhetőségétől elválaszthatatlan, azonos-e a magában való tárggyal. Mert a megismerés új egészet jelent, s "milyen jögon azonosítanánk ennek az egésznek a tárgyát a korábbi egész tárgyával?" /S. 24., 326. o./

Megismerésnek és megismerhetőségnek tehát, hangzik Zalai következtetése, nincs helye a metafizika, a "tisztá lét rendszere" rendszerében. A maradékot, mely a tisztá létben azt követően maradt vissza, hogy mi a megismerttet illetőleg a megismerhetőt kihámoztuk belőle, nevezi Zalai "anyagnak" vagy "ősanyagnak". Az anyagnak ez a maradéka definíció szerint aracionális. Irracionálist mondani túl sok volna, mivel az már rendszert előföltételezne. Az újkantiánus (ismeretelméleti) metafizika, mivel csak a tárgy és a megismerés viszonyaival foglalkozik, szem elől téveszti ezt az anyagi jellegű maradékot.

A régi kantianizmus, ezzel ellentétben, a magukban való dolgok benne föltételezett birodalmával, úgy látszik, a Zalai-féle ősanynak éppen az ellentétét ismeri el. A kanti magábanvaló dolgok birodalma azonban egy elméletileg redundáns, képtelen dolog, mely maga után vonja a kanti metafizika egészének következetlenségét. Zalai ősanynak azonban, mint majd látni fogjuk, elméletileg nem fölösleges. Zalai ugyanis igen eredeti módot talált rá, hogy az ősanynak fölvételét elméletileg gyümölcsözővé tegye.

Térjünk azonban vissza a tiszta lét Zalai alkotta metafizikájához! Azt jelentené mindez, hogy e rendszerben a tárgy ugyanolyan módon kapcsolódna egy "anyagi" (vagy "ősanynak") mozzanathoz, mint ahogyan a fönti rendszerben a tárgyat a megismerhetőség mozzanatával kellett megalapozni? E kérdésben Zalai nem akarja magát elkötelezni. Annyit hangsúlyoz csupán, "hogy ez a mozzanat, a megismerés itt nem játszik szerepet" /S. 26., 328. o./, éppúgy, mint ahogyan a szép vagy a jó mozzanata. A filozófiának mint legfelsőbb rendszernek ugyanis a létet mint olyat kell elérnie. Mindent átfogó rendszert keres tehát, melyben a tárgyakat mint tárgyakat — és nem csak mint megismerhető, mint szép, mint jó tárgyakat — érheti el.

### 3. A HUSSERLI ELEM ZALAI FILOZÓFIÁJÁBAN

Korai írásaiban Husserl, mint ismeretes, kidolgozta a "nem sajátlagos képzetek" eszméjét, az olyan képzetekét, melyek tárgyakat csak szimbolikus eszközök közvetítésével érhetik el. A husserli gondolat Zalai filozófiájában gyökeres általánosításon megy át. Zalai nem csak "sajátlagos" és "nem-sajátlagos" képzetekről beszél. A valósággal érintkezésben álló és a valóságra csupáncsak vonatkozó közötti megkülönböztetést olyan fogalmakra is alkalmazza, mint amilyen például az anyag, a valóság, a helyzet, a probléma, sőt, a logikára és magára a metafizikára is. A legfontosabb azonban Zalainál a sajátlagos és nem-sajátlagos, a valódi és a nem-valódi rendszerek megkülönböztetése. Csak valódi rendszerek segítségével tehetünk szert — mondja — valódi kapcsolatra a valósággal. Míg ezzel ellentétben a nem-valódi rendszerek, mint a modern (mindenekelőtt matematikai) tudományok rendszerei elveszítik ezt a kapcsolatot, mivelhogy saját "valóságot" alkotnak, a valóságot pusztán eredménynek tekintik, ami a kanti filozófia konstitúciós tanának öröksége. Az igazi valósággal "a rendszeren (vagy elméleten) belül semmit sem kezdhetünk, nincs funkciója, jelentése, értelme a rendszerben — vagy hogy hagyományos nyelvhasználattal éljünk: nem létezik a rendszer előtt". /S. 28., 330. o./



Létezik tehát az igazi valóság, s léteznek más, csak intencionális valóságok. Ez utóbbiak sohasem teljesen kifejlettek, sohasem többek, mint részrendszerek, merthogy olyan gondolatrendszereknek felelnek meg, melyek már maguk sem fejlődtek ki teljesen. Ilyen intencionális rendszereket nemcsak a tudomány területén találhatni, hanem minden "alkotóerő" esetében is, lett légyen az művészi, politikai vagy vallási. Minden ilyen erőnek, mint ahogyan minden tudománynak is, "megvannak a maga határai, s mi több, ilyen korlátozást igényelnek. Élesebben és pontosabban is fogalmazhatunk: sajátos jelentőségüket, azt, amit sui generis /mint sajátos jellegűket/ pótolhatatlan erőként önmagukban hordoznak, ezek a határok szabják meg." /S. 31., 332—333. o./ Ezzel ellentétben a metafizikának, a tiszta lét valódi filozófiájának "nem lehetnek, elvileg nem lehetnek korlátai". /S. 31., 333. o./

#### 4. FORMA ÉS ANYAG

Az ősanyag elvileg forma- és szerkezet-nélküli. Még csak összetett sem lehet, nem lehetnek részei, "hiszen akkor teljesség lenne, amihez formára is szükség van. Nincsenek állítmányai; állítmányok formamozzanatokra vonatkoznak. A létállítmány azonban talán mégiscsak megilleti; hiszen létezik, sőt létezése látszólag maga a par excellence, abszolút közvetlen, nem közvetített, szemléletileg evidens létezés." /S. 46., 348. o./ Ez a megformálatlan anyag nem lehet továbbá tudat tárgya: "az ősanyag soha sincs adva a maga tisztaságában, vagyis a formától teljesen elválasztva". /S. 41., 343. o./ Közöttük kell elhelyezkednie a forma vázának, a szerkezeti mozzanatoknak, melyek azután egy valódi rendszer lényegi összetevőit képezik. Egy forma csak akkor valósul meg, csak akkor teljeseedik ki igazán, "ha alkalmas anyagra alkalmazzák" — mondja Zalai. /S. 36., 338. o./ Egy forma tehát csak abban az anyagban teljeseedik ki, amelyet megformál és földolgoz; csak az anyagban "fejtik őt ki". "Az anyagnak azonban semmilyen más sors sem juthat osztályrészül, mint az, hogy a forma áthatja." /S. 38., 340. o./ A racionalitás, akár csak a megismerhetőség, csak a formával van adva, amely "a nagy mozgatóerő /.../; ennek a szolgálatában állnak a látszatra önálló és független tárgyi, fogalmi stb. konstrukciók". /S. 41., 343. o./

Az anyag — mondja Zalai — csak gondolataink által nyer formát. A forma és a gondolatok úgymond az anyag felszínén léteznek. Szigorú értelemben sem a forma, sem a gondolatok nem léteznek, mármint valódi, sajátlagos gondolatok, anyag nélkül. A valódi gondolatok tehát kapcsolatban állnak a valóság-

gal, vagy jobban mondva a valósággá lett anyaggal, amint az formát ölt. Formát, felszíni formát ölt, körvonalakra tesz szert, miközben valamely gondolat elemzi őt.

Egyes, különálló gondolatok azonban nem lennének elegendők hozzá, hogy ezt a körvonalképződést előidézzék. A valóság az anyagból csak a gondolatok összefonódása, összefüggése által adódik. Ha ezek a gondolatok nem sajátlagosak, pusztán szimbolikusak vagy szignitívek volnának, úgy a valóság egy többszörösen tagolt szerkezetének lehetőségével, valódivá sohasem váló valóságok sokaságával lenne dolgunk. Ha azonban a gondolatok sajátlagosak, akkor a valósággal igazi érintkezésben állunk, nemcsak tisztán nyelvi szimbolizációkkal rendelkezünk, hanem olyan gondolatokkal, amelyek például tényleges cselekvésekkel, akarat-impulzusokkal a legbensőbb módon összefonódtak.

A valóságnak csupán bizonyos részeivel és mozzanataival történő valódi érintkezés azonban még egy valódi filozófia álláspontjáról sem volna biztosítható. A valódi metafizika célját tehát mint valódi gondolatok rendszerét határozhatnánk meg, mint olyan rendszert, mely nem egyoldalú, nem részleges, hanem tökéletes globális gondolatrendszer volna, mely az anyaggal mint egészeszel lépne érintkezésbe. Egy valódi metafizika tehát egy világszemléletet jelentene, "a világ — és nem a gondolkodás — szigorú tagolásának és megszerzésének értelmében". /S. 156., 464. o./

## 5. A FILOZÓFIA DIALEKTIKÁJA

A valódi filozófia eszerint a szemlélettel mint globális rendszerrel volna azonos. Ekkor azonban léteznék a szemléletek rendszere is, melyeket ez a valódi filozófia formával látna el. Hogyan biztosíthatnánk mármost, hogy a tárgyaknak ez a rendszere tényleg azonos legyen a tiszta lét rendszerével? Egy rendszert csak egy másik rendszer igazolhat és értékelhet ki. Úgy látszik tehát, mintha szükségünk volna most egy harmadik rendszerre, hogy a filozófia rendszerének adekvát voltát szavatolhassuk. Zalai ezt a regresszust azzal véli elkerülhetni, hogy fölhívja rá a figyelmet: ez esetben nem akármilyen rendszerrel van dolgunk, hanem olyan rendszerrel, mely egyszersmind szemlélet is, olyan rendszerrel tehát, mely a reflexió lehetőségét már magában rejti.

Ezt a választ mármost akár elfogadjuk, akár nem, egyelőre megelégedhetünk vele, mivel a filozófia mint valódi szemléletek valódi globális rendszere, természetesen még messzi nem valósult meg. Mivel megpróbálja e tény

megfelelő módon figyelembe venni, Zalai eszmerendszere figyelemre méltó szempontváltáson megy keresztül: a történelmi dimenzióba való áthelyeződésen. Zalai elméletében ettől kezdődően a rendszerek fejlődése, illetőleg a rendszerek közötti verseny foglal el központi helyet, éspedig úgy, hogy az eredmény mintegy a késői Kuhn tudományelméleti eszméivel látszik bizonyos analógiákat fölmutatni. Míg tehát Zalai elmélete szinkron elméletként, mint a különböző rész- és őszrendszerek inadekvát tanítása indul, most diakron elméletté változik, a valódi gondolatrendszerekhez vezető utakat taglaló tanná, mindenekelőtt pedig olyan elméletté, mely a gondolatok közötti utakról és a valódi rendszerek kifejlődéséről szól.

Filozófiai álláspontok minden, pusztán történeti fölfogását természetesen a relativizmus veszélye fenyegeti. Zalai álláspontja szerint azonban a filozófia, ha megpróbál az anyagi valósággal érintkezésbe lépni, bizonyos, nem tetszőleges fejlődést mutat. És éppen ennek a fejlődésnek a jellemzésében szünteti meg Zalai a kanti magábanvaló dolog föntebb említett hátrányait. Mert bár a formátlan és körvonal-nélküli anyag nem megismerhető, mégis van szerepe, mivel a rendszerek fejlődését oly módon irányítja, hogy az megoldja a különben végső soron fenyegető relativizmus problémáját.

Olyan ez, mintha a különböző, egymást követő filozófiai rendszereket éppúgy alkalmaznák az anyagra, mint ahogyan a szerszámokat is alkalmazzák a földolgozandó nyersanyag megmunkálásakor. Mindkét esetben egyfajta "dialektikus viszonyról" van szó, s a kettő között vont párhuzam jól szemlélteti a rendszerfejlődést irányító anyag szerepkörét: "Ha adva van a szerszám és az anyag, akkor a szerszám elemzi az anyagot, s ugyanúgy az anyag is a szerszámot, már ama ténynél fogva is, hogy az anyag éppen így elemződik; más szerszám másként elemezné ugyanezt az anyagot. Az anyagelemzés visszamenőlegesen, közvetve, a szerszám révén történik." /S. 134—135., 441. o./ Azonban nemcsak a szerszám természetéről nyert ismereteink fejlődnek a mindenkori anyagra tett hatását követően. Magát a szerszámot — deformáló hatásánál fogva — "fejleszti", és ugyanez vonatkozik a fejlődésben lévő filozófiai rendszerekre is. Rájuk is hat az anyag, vagy közvetlenül, mint például, ha egy rendszer az alkalmazás során csődöt mond, vagy közvetetten, mikor az adott rendszerben végbemenő tudományos fejlemények hamisnak vagy inadekvátnak bizonyulnak. Zalai itt "az anyag erőszakosságáról" /S. 137., 443. o./, az "anyagelemzés által történő meghatározásról" /S. 138., 445. o./ beszél. Tehát nemcsak az egymásra következő rendszerek "elemzik" az anyagot. Ezeket a rendszereket az anyag "fejleszti ki", mégpedig úgy, hogy — már amennyiben a kérdéses deformáló hatások valódi érintkezés által létrejönnek — egyre világosabbakká, be-

fejettebbé, szigorúbbá és sajátlagosabbá válnak, s e deformálódás következtében az anyaggal mint egészel egyre inkább összhangra jutnak.

Miközben az anyag ezt a deformáló szerepkörét gyakorolja, valamint a filozófiai rendszerek fejlődésének dinamikája közepette, adódnak bizonyos csomópontok, bizonyos egyediségek, ahol megtörténik vagy meg kell, hogy történjék az egyik rendszerből a másikba való átváltozás. Ilyen csomópontokon az egyes dolgok elrendeződése, jelentése egészen új megvilágításba kerül, éspe dig úgy, hogy "más lesz /a korábban nem világos/ teljesség; új, megfelelőbb, totális, mindent meghatározó rend rendezi el a teljességet". /S. 141., 448. o./ Ahol egy ilyen átváltozás létrejön, az új rend "objektív követelés, érvényessége a régi rendtől független, objektív és parancsoló erejű érvényesség. A régi rend (vagy akár a régi rendek) ilyenkor vagy elpusztulnak, vagy fennmaradnak, elvesztve azonban független és abszolút érvényüket; egyfajta feltételezettség /.../ járul hozzájuk, elvesztik kategoriális arculatukat. Teljességek, teljes jogú, objektív és immanens rendek maradnak ugyan /.../, de csupán a szemlélet egyik lehetőségévé válnak, amely mellett más, náluk magasabb rendű lehetőségek is léteznek." /S. 142., 449. o./

A filozófiai fejlődés ilyen "fogalmi" fordulópontjait problémák jelzik. Zalai itt kizárólag azokra a problémákra gondol, melyeket valódi problémáknak nevez, azaz olyan problémákra, melyeknek semmi közük sincs egy, "a problémafelvetés előre megadott, jól definiált fogalmakkal történő logikailag hibátlan meghatározásának racionalisztikus követelményéhez": "Valamely probléma (valódi probléma ugyanis, s nem az a fura limlom, amit megindító naivitással a filozófiában is problémának neveznek ki) nem a logikai következettség széles és nyugodt útján keletkezik; ennél sokkal bonyolultabb és — ha szabad így kifejeznünk — sokkal misztikusabb módon jön létre. Az új (a probléma), amely még nem létezik, ebben a nemlétezésben mégis a lét egy hatalmas fajtáját birtokolja, mi több, a leghatalmasabbat, a hatást. A logikailag még nem létező, nem megértett, s nem fogalmi hatást fejt ki ismereteink már megragadott, kifejlődő tömegére." (S. 144., 452. o. — Kiemelés nem az eredetiben./

Az anyagi lét tehát, mint a filozófiai fejlődés végső alapja, az egymást váltó azon problémákon keresztül mutatkozik meg, melyek e fejlődés során nemzedékről nemzedékre, korról korra föllépnek. A filozófiai fejlődést és ennél fogva — közvetetten — a tudományos fejlődést is ilyen, valódi problémák irányítják, s az ilyen problémákkal történő összeütközésük révén kerülnek valódi érintkezésbe az anyagi valósággal. Persze nem tudhatjuk, ténylegesen

milyen távol vagyunk még a tiszta lét tökéletes filozófiai leképezésének eszményétől, a legfelsőbb rendszertől. Afelől azonban bizonyosak lehetünk, hogy ezen az úton vagyunk, s hogy ennél fogva filozófiai és tudományos teljesítményeink többek értelmetlen játéknál.

(Fordította: Áron László)

## FREUD ÉS LUKÁCS

Lendvai L. Ferenc

Nincs adatunk arra nézve, hogy Sigmund Freud olvasta-e Lukács műveit. Hogy Lukács György olvasta Freudot, erre nézve rendelkezünk adatokkal.

A fiatal Lukácsnak szinte lehetetlen volt nem találkoznia Freud műveivel. Hiszen Budapesten Freud óriási hatást tett, lelkes hívőkre talált, s művei a tízes években sorra megjelentek magyar nyelven is. Magyarok vagy magyar származásúak voltak Freud közeli munkatársai vagy tanítványai közül: mindeneke-lőtt Ferenczi Sándor és Radó Sándor, továbbá Alexander Ferenc (Franz) és sógora, Révész Géza, s hogy még egy nevet kiemeljünk, Róheim Géza is. Ferenczi és Radó részt vettek az Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, ill. az Imago szerkesztésében, s Ferenczi hatására Freud 1917-ben esszét írt a budapesti Nyugat számára. Róheim Géza arra vállalkozott, hogy Freud hatása alatt átfogó kultúrantropológiai elméletet dolgozzon ki, s különösen, hogy fölkutassa — Bronislaw Malinowski ellenében — az Ödipusz-komplexus meglé-tét a primitív népeknél is. Alexander és Révész pedig már csak azért is fontosak számunkra, mert, mint közismert, a Lukács család és az Alexander család között volt bizonyos érintkezés — jöllehet ez a kapcsolat a fiatal Lukács Györgyöt inkább taszította, semmint vonzotta. Freud, és módszere, a pszichoanalízis tehát jól ismert volt Budapesten általában is, s ezen túlme-nően azokban a körökben is, melyekben a fiatal Lukács mozgott.

Lukács 1918 előtti műveiben azonban hiába keressük Freud nevét. Ez azonban nem kell hogy megtéveessen bennünket: hiába keresnénk bennük mondjuk Georges Sorel vagy akár Szabó Ervin nevét is, holott pontosan tudjuk, hogy ők igazán nagy hatással voltak a fiatal Lukácsra. Van azonban két adatunk, amelyek mutatják, hogy a fiatal Lukács ismerte Freudot. Az egyik még 1911-ből. Barátjához, a zseniális tehetséget ígérő, de fiatalon elhunyt, Lukácsra azonban jelentős hatást tett művészetfilozófushoz, Popper Leóhoz írt, 1911. február 11-i levelében Lukács — többek között — beszámol arról, mi-

lyen választ adott neki volt szerelme, Seidler Irma, A lélek és a formák német kiadásának akkor még csak tervezett dedikációjával kapcsolatban. Lukács ugyanis megírta neki, hogy a könyv a magyar kiadáshoz képest két "régén tervezett" esszével kiegészítve fog németül megjelenni, s Irma, aki egyébként a nyíltan neki szóló dedikáció tervéhez boldogan és örömmel járult hozzá, félreolvasta e szavakat, és arra kérte Lukácsot, hogy álljon el a "regénytervezet" megvalósításától, illetőleg közzétételétől. Lukács, mint Poppernek írja, a félreolvasásban Irma rossz lelkiismeretének megnyilvánulását fedezte föl, s ehhez zárójelben a következő megjegyzést fűzi: "egészen Freud/1/esen". Vagyis hogy a félreolvasás magyarázatát minden bizonnyal Freudnak a mindennapi élet pszichopatológiájáról kifejtett, ismert elméletével lehet megmagyarázni. Az utalás jellege kétségtelenné teszi, hogy ezt az elméletet Lukács már megtárgyalta Popperrel, ami nem is csodálható, hiszen Popper úgynevezett "félreértésemélete", amely szerint az emberek, s nevezetesen a művészek, mást fogalmaznak meg tudatosan, mint amilyen hatást tudattalanul kifejtenek, s amellyel Popper a művészi hatást általánosságban magyarázta, nyilvánvalóan érintkezik Freud jelzett elméletével.

A másik adat 1918-ból származik. A Balázs Béláról szóló összegyűjtött tanulmányainak (Balázs Béla és akiknek nem kell, Kner, Gyoma 1918) előszavában Lukács hosszan vitázik Babits Mihállyal, a kiváló magyar költővel és irodalomárral. Itt többek között azt írja, hogy Babitsnak a német kultúra bizonyos vonásaival szembeni elfogultságát "a ma divatos pszichologia komplexumnak nevezné", s szükségesnek látja, hogy "— ismét a divatos pszichologia nyelvén szólva — ezt az immár felismert komplexumot behatóbb analízisnek vessük alá". Nem férhet hozzá kétség, hogy az ironikus utalások Freud elméletére, ill. a pszichoanalízisre vonatkoznak. Lukács bosszúságát Babitscsal és Freuddal kapcsolatban nyilván az fokozta föl, hogy ugyanitt vitatkozik Babits amaz állításával is, mely "Kant kategorikus imperatívusának lényegét abba a mondatba sűrítette össze, hogy ez az állam tekintélye előtt való feltétlen meghajlást, az egyén lelkiismeretének feltétlen alárendelését az általános parancsának jelenti; 'a kategorikus imperatívus nem tűri a miért?-et. A ne kérdezd, miért, a vak fegyelem morálja, az igazi porosz morál ekként filozófiai alátámasztást nyer', mondja /.../" Márpedig Freud azt írja a Totem és tabu előszavában, hogy "a tabu tulajdonképpen még nálunk sem veszett ki; negatív fogalmazásban s más tartalommal ugyan, de lélektani természete szerint nem más ez, mint Kant 'kategorikus imperatívusza', amely kényszer módjára igyekszik hatni, és minden tudatos indokolást visszautasít". (Magyar kiadás: 6.

o.) A könyvet épp ebben az évben adták ki magyarul, a Shakespeare "Vihar"-jából vett idézetet Babits fordításában adva vissza.

Lukács tehát egyszerre fedezhetett föl Freudban számára rokonszenves és ellenszenves vonásokat. Freud életfölfogásának konzervativizmusa, a Goethe iránti tisztelete (később mindketten megkapják majd a Goethe-díjat), a Freud műveiben megnyilvánuló Schopenhauer- és Nietzsche-hatások — mindez nyilván rokonszenves volt számára. Láttuk, hogy legalábbis érdekesnek tartotta a mindennapi élet pszichopatológiájának elméletét, hiszen, egyébként is, maga is hosszas elemzéseket szentelt mind fiatalkori, mind öregkori esztétikájában a mindennapi élet problémakörének; a Poppertól átvett "félreértésemélet" pedig, tudjuk, később egyik forrása lett "a realizmus győzelme" néven számon tartott lukácsi gondolatnak. A pszichoanalízis által javasolt "katartikus gyógy mód" szintén mutat bizonyos párhuzamosságot Lukács katarzis-elméletével, amelynek pedagógiai megfelelőjét, jóval később, majd Makarenko úgynevezett "robbantás-elvében" fogja fölfedezni. Miért hát végül az ironikus elutasítás? Nos, kétségtelen először is, hogy Freud mindenekelőtt olyanok körében hatott Budapesten, akikkel Lukács nem rokonszenvezett, olyan körökben, melyeket Lukács mint a századforduló alapvetően pozitivistikus, ahogyan ő mondta, "impreszionista" irányzatait utasított el: a Nyugat és a Huszadik Század pszichologizáló és szociologizáló, a — hogy Schelling kifejezését használjuk — lapos "fölvilágosítódi" (Aufklärerei) képviselőinek körében. Ám — túl a személyes rokon- és ellenszenveken — kétségtelen az is, hogy a fiatal Lukács fő törekvése általában is a pszichologizmus elleni harc volt; egy nagy, metafizikai és vallásos megalapozottságú filozófia kidolgozása (elsősorban éppen Kant és Hegel szellemében), s nemcsak Simmelt, de még Diltheyt is azzal vádolta, hogy túl sok engedményt tett a pszichologizmusnak.

A későbbiekben tovább mélyül a szakadék, mely Lukácsot megakadályozza Freud megértőbb tanulmányozásában. (Lukács áttérése a marxista álláspontra önmagában nem lett volna akadály, hiszen többen is megkísérelték Marx és Freud összeegyeztetését — így a húszas—harmincas években a később elfeleltett, majd a hatvanas évektől újra fölfedezett Wilhelm Reich —, és valóban, Lukács álláspontja sokáig még lényegében csak a korábbihoz hasonló, a pszichoanalízist ironikusan kezelő marad.) Freudnak a Massenpsychologie und Ich-Analyse c. művéről a Die Rote Fahne 1922. V. 21-i számában megjelent recenziójában Lukács többek között még azt írja, hogy a szerző kétségtelenül "tisztességes kutató", mégis, bár "a freudi pszichológia egyrészt bizonyos fokú haladást jelent a közönséges pszichológiához képest, másrészt viszont /.../ nagyon is alkalmas rá, hogy tévutakra vezesse mindazokat, akik nem ké-



pesek átlátni a társadalmi jelenségek összességét"; elsősorban azért, mert "— teljességgel kritikátlanul — mint időtlen östényt fogja fel a késői kapitalizmus emberének érzelmi életét". (Vö. Magyar Filozófiai Szemle 1985/1—2. sz., 233—234. o.) Egy 1931-es írásában: "A Dosztojevszkij-hagyatékról" Lukács a következőket írja: "Magától értetődően mindenestül elutasítjuk az egész polgári hőskultuszt, azt a pszichológiai 'lélekvájkálást', amit ilyen esetekben a polgári filológia és irodalomtörténet űzni szokott. Számunkra például tökéletesen egyre megy, hogy Dosztojevszkijnek volt-e 'kasztrációs komplexusa' vagy sem, és úgy véljük, hogy Freud professzor előszava a hagyatéék pszichoanalitikai értékléséről legfeljebb orvosi, de semmiképpen sem irodalomtörténeti szempontból lehet érdekes. (E sorok írója nem tartja magát illetékesnek, hogy megítélje az ilyen kutatások orvostudományi értékét; elég azonban irodalomkritikusnak vagy irodalomkutatónak lenni ahhoz, hogy világosan megítélhessük az ilyen kutatások módszertani haszontalanságát az irodalom megismerése szempontjából.)" (Eszttikai írások 1930—1945, 61. o.) Egy másik, 1936-ban keletkezett és 1937-ben megjelent írása: "Stefan Zweig: Novellák" úgyszintén megelégszik azzal az ironikus utalással, hogy "Bécs nemhiába Mach és Freud városa". (Uo. 443. o.) A fordulat kezdetét egy 1939—40-es keletkezésű kézirat jelzi, amely most már nem egyszerűen pszichologizálásról stb. beszél, de így fogalmaz: "igaz ugyan, hogy az imperialista korszak tudománya harcolt az emberi lélek e felaprózása ellen, ám teljesen reakciós alapon (Dilthey 'leíró lélektan', Freud, az 'alaklélektan' stb.)". (Uo. 741. o.)

És a következőkben, a negyvenes—ötvenes években, Freud egyértelműen az imperialista kori reakció egyik fő képviselőjévé lesz Lukács számára. Ez a fordulat Lukácsnak a hitlerizmus, a háborús veszély és az irracionális elleni — alapjaiban természetesen jogos — ideológiai kampányával függ össze. Az ész trónfosztása Freudot csak mint a reakciós Schopenhauer és Nietzsche ugyancsak reakciós utódját tartja számon. Ami korábban, a fiatal Lukácsnál, még pozitívumnak számíthatott Freud megítélésében, az itt, ellenkezőleg, súlyos negatívumként esik a latba. Nincs ebben semmi csodáltnivaló. Hiszen az egész mű (előmunkálataival és minden hozzá kapcsolódó írással együtt) nem más — és éppen legjobb részeiben, mint a Schopenhauer-, Nietzsche-, Kierkegaard-kritika, nem más —, mint Lukács fiatalkori eszményképeinek szinte mazochisztikusan eltúlzott önkritikája. Hogy a náciizmus elleni jogos gyűlölet mennyire rányomja bélyegét Lukács ítéleteire, azt Freuddal kapcsolatban egyik Mann-tanulmánya mutatja leginkább: "A modern művészet tragédiája" című (1948), amely a Faustus-regényt elemzi, egyébként a tőle megszokott magas

színvonalon. Ebben Lukács azt állítja, hogy "Nietzsche és Spengler, Freud és Heidegger, minden helyi német vonásuk ellenére, nemzetközi jelenségek voltak", ámde éppen "legkiütközőbb, legiránymutatóbb alakjai mindannak, ami az imperialista kor szellemében végzetes volt"; sőt, éppen ezért "kizárólag németek a modern reakció karvezetői, Schopenhauer és Wagner, Nietzsche és Freud". (Lásd Német realisták, 281., 304. o.) Az irracionális és annak veszélyei elleni kampány itt minden más szempontot elnyom, és Lukács megengedhetőnek véli ezt a luxust, mivel, mint mondtuk, ezzel voltaképpen saját egykori ideáljai, tehát saját egykori önmaga ellen harcol.

Lukács késői nagy, összefoglaló jellegű művei, ha ezt az éles hangot nem is használják, látszólag visszatérnek csupán a korábbi, ironikus elutasításhoz. Az esztétikum sajátossága például egy helyütt ezt mondja: "A Freud vagy Jung pszichológiájából levont esztétikai következtetések annyira excentrikusak, megalapozatlanok és hibásak, hogy semmilyen eredményre nem vezetne, ha vitába szállnánk velük." Másutt pedig ezt mondja, tudat és tudattalan viszonyáról írván: "Ennek már a viszonylag józanabb és — legalábbis tudatos szándékai szerint — tudományosságra törő Freudnál is olyan tendenciája van, hogy az ember minden lehetséges megnyilvánulási módját e kozmikus hatalom alárendelt 'felépítményének' egyik fajtájaként tekintsék." (Vö. I. köt. 82., II. köt. 121. o.) Itt azonban mégiscsak megjelenik tehát, az ironikus elutasítás mellett, egyfajta tudományos polémia lehetősége is a freudi emberképpel. E polémia lényege, mint látható, annak elutasítása, hogy a Freud — vagy a freudizmus — által adott emberkép nem történelmi jellegű, s az emberlétről annak minden korszakára nézve egyformán érvényes antropológiai leírást akar adni, illetőleg az általa adott leírást minden emberi szituációra és korra nézve egyaránt érvényesnek tartja. Nyilvánvalóan ez kell hogy legyen minden marxista kritika lényege a freudizmussal szemben; mint ahogyan megfordítva, Freud fő kifogása sem az volt a marxizmussal szemben, hogy az materialista vagy akár úgymond "gazdasági" materialista jellegű tanítás, hanem az, hogy Marxnak a társadalmi-történelmi fejlődésre vonatkozó állításai "nem is materialisztikusan hangzanak, hanem inkább úgy, mint annak a sötét hegeli filozófiának lecsapódásai, melynek iskoláját Marx is megjárta". (Neue Folge von Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Wien 1933, 246 sk. o.) Azt várnánk mármint, hogy az Ontológia majd kibontja ezt a tudományos polémiaát, s megkísérli fölhasználni az emberi-társadalmi lét leírásánál mindazt, ami a freudizmusból mégis átvehető.

Az Ontológiában azonban hiába keresünk Freud-elemzéseket, vagy akár a freudizmussal szembeni polémiaát, sőt, jóformán még utalásokat is Freudra vagy

a freudizmusra. Pedig mind a párhuzamok, mind a polemikus lehetőségek is mondhatni ordítóan kínálják magukat! Az emberi élet, és különösen a mindennapi élet reprodukciójának leírásánál óriási mértékben lehetne támaszkodni (persze: a freudi, lényegileg valóban naturalisztikus fölfogás történelmietősítő dinamizálásával) freudi kiindulópontokra; s hát hiszen ahhoz is szinte vaknak kell lenni, hogy ne vegyük észre a párhuzamot a tudattalanról (vagy nem-tudatosról) szóló freudi elmélet és a Lukács által oly kedvelt marxi evangélium-parafrazis, a "sie wissen es nicht, aber sie tun es" elve, vagy éppenséggel a fölttes-én (Über-Ich) freudi és a nembeliség lukácsi koncepciója között! És szinte kínálja magát a pozitívizmushoz erőteljesen kapcsolódó freudi tudományfölfogásnak a kritikája is, mely oly pregnánsan nyilatkozik meg például az Egy illúzió jövőjében. Freud itt lényegileg vallásos-illuzórikus természetűnek nyilvánít minden olyan tanítást, mely lehetségesnek tart az adott társadalmi kereteken való bármiféle túllépést, legyen szó akár a Messiás, akár egyfajta "aranykor" eljövételéről. És jóllehet elismeri, hogy az illúzió nem mindig és nem föltétlenül tévedés, tévedni pedig a tudomány is tévedhet, mégis merev választóvonalat húz az egymással szembeállított ideológia illúziói és az illúzióktól mentes, az emberi haladást egyedül lehetővé tevő, az emberiség problémáit végül is egyedül megoldó tudomány közé. Lukács az Ontológia első lapjátói az utolsóig polemizál az effajta nézetek ellen!

Mindehelyett a "Prolegomená"-ban ennyit találunk: "A meghatározottságnak ez a kizárólagossága még ott is szükségképpen torzulásokhoz vezet, ahol a biológiai determináltság kétségbevonhatatlan, mint például az emberi élet folyamatában. E hamisan általánosító egyeduralom veszélyeire a legjobb példa a pszichológia, elsősorban a manapság annyira népszerűvé vált, úgynevezett mélypszichológiák, a freudizmust is beleértve." (Magvető kiadás, 28—29. o.) Ennyivel akarta volna Lukács Freudot és a freudizmust elintézni? Biztosan állíthatjuk, hogy — nem. Az öreg Lukács kezelőorvosának, dr. Werkner Jánosnak emlékezése szerint (magnetofonszalagon a Lukács-Archívumban) Lukács életének utolsó heteiben, amikor az idős filozófus már bizonytalanul mozgott, Jánossy Ferenc csinált rendet az íróasztalán. Nagy meglepetésére a könyvhalmomból Freud-művek kerültek elő, melyek, köztük a Die Psychopathologie des Alltagslebens, a Totem und Tabu, a Massenpsychologie und Ich-Analyse, a Die Zukunft einer Illusion ma is egy külön polcon található Lukács változatlanul hagyott dolgozószobájában, a filozófus utolsó olvasmányainak sorában. Hogy milyen mértékben tudta újraolvasni őket, nem tudhatjuk. Hogy mindeneset-

re szándékában volt az újraolvasás, és — nyilvánvalóan — az anyag földolgozása az Ontológia elemzéseiben, nem kétséges. Csak sajnálni lehet, hogy erre a határtalanul izgalmas szintézis-kísérletre Marx és Freud között — nem került már sor. A Freud és Lukács életművében rejlő párhuzamosok már tényleg csak a végtelenben találkoznak.

## A LUKÁCS-KÖR BÉCSBEN

Karádi Éva

A bécsi emigráció fontos fejezete a magyar történelemnek: mintegy százezer emigráns menekült a bukott forradalmak után Magyarországról Bécsbe, ill. Bécsen át.<sup>1</sup> Közéjük tartoztak egy kis értelmiségi csoportosulás, az ún. Vasárnapi Kör tagjai — fiatal filozófusok, szellemtudósok, művészek és művészettörténészek —, akik az első világháború éveiben tartották összejöveteleiket, a Szellemi Tudományok Szabadiskolájával léptek a nyilvánosság elé 1917-ben, az 1918–19-es forradalmak idején aktívan részt vettek az eseményekben, Lukács György mellett fontos posztokat töltöttek be a Közoktatási Népbiztosságon, s az összeomlás után menekülniük kellett a fehérterror elől. Ahogy Balázs Béla, a költő és filmteoretikus a Bécsi Magyar Újságban 1922-ben kifejezte: "igen útválasztó időköt éltünk, és kivált ide az emigrációba, gondolom, kevesen tévedtek véletlenül. De nem egy úton jöttünk. Ám valamennyien olyan véresen keserves földi konzekvenciáit éltük és vállaltuk, 'eszmeinknek', hogy aligha akad még, aki az 'eszmei világ' objektív, tudományba, 'iskolába' bezárható izoláltságában hisz."<sup>2</sup> Mannheim Károly, a korai Lukács-kör másik ismert tagja egy másik bécsi emigráns folyóiratban, a Diogenesben közölte "Leveleit az emigrációból", elemezte az emigráció összetételét, kereste közös alapját és funkcióját. "Az emigránsok valamennyiét a forradalom szórta ki ugyan, de azért nem valamennyi forradalmár"<sup>3</sup> — írta. Ír olyanok-

<sup>1</sup>Vö. Litván György: "Irányzatok és viták a bécsi magyar emigrációban", A két világháború közötti Magyarországról, szerk.: Lackó Miklós, Budapest 1984, 183. o.

<sup>2</sup>Balázs Béla: "Szabad iskola", Bécsi Magyar Újság 1922. okt. 12.; újabb kiadása: Válogatott cikkek és tanulmányok, szerk.: K. Nagy Magda, Budapest 1968, 92. o.

<sup>3</sup>Mannheim Károly: "Levelek az emigrációból I—II.", Diogenes 1924. jan. 14., ill. febr. 22.

ról is, akiket nem üldözött senki, akik tehát otthon is maradhattak volna, de önként emigráltak, mert áthidalhatatlannak érezték saját világnézetük és a kurzus közötti ellentétet. Az emigráció különböző frakcióiban — és Mannheim külön kiemeli Bécsset, ahol a legtöbb emigráns él — éppen ez a szembenállás a közös és annak a misszióknak a tudata, hogy elevenen tartsák és átmentsék a progresszív kultúrát, amelynek otthon ez a szűk réteg volt a hordozója.

Bécs tehát mindenekelőtt mint menedék, mint azilum létezett ezeknek az emigráns csoportoknak a számára, akik a saját problémáikkal voltak elfoglalva, nagy történelmi traumájukat próbálták emberileg és világnézetileg feldolgozni. Bécs volt a színtere ennek a számvetésnek — kávéházaival (melyeknek a történetét egyszer ebből a szempontból is érdemes volna megírni: Balázs Béla naplójában szó esik a Berl-, a Central-, a Schloss-, a Museum- és a Stöckl-kávéházról: az utóbbi mint a magyar emigráció irodalmi és szellemi börszéje kerül szóba<sup>4</sup>), a grinzingi diákbarakkokkal (melyekről a Lukács-kör másik tagja, az író Sinkó Ervin ad egy regénytöredékben érzékletes, történeti forrásértékű leírást<sup>5</sup>) és parkjaival is — ahogyan ez például Káldor György visszaemlékezéseiből kiderül: "Micsoda vigasztalás volt Tolsztoj 'Háború és béké'-je, amikor a szocialista világkép nagy belső ellentmondásait éltem át! Ültem a bécsi Votiv-parkban, körülöttem gyerekek kergetőztek, gyereklányok pletykáltak, autók túlköltek, villamosok csengettek, a rikkancsok ordították: 'Budjenny vor Warschau' és én zuhantam, zuhantam a mély álomkútban és minden idegszálammal újraéltem a napóleoni tragédiát. Sose hittem az erőszakban, sosem ejtett meg a fegyverek lárájára. Mily üressé és absztrakttá vált a tolsztoji világ plaszticitásán mérve minden történetfilozófia, minden világforradalmi expanzió!"<sup>6</sup>

Bár a Lukács-kör tagjai egyenként és különböző utakon menekültek el Budapestről és próbálták Bécsben, igen nehéz körülmények között, egzisztenciájukat biztosítani (erről megint csak érdemes volna külön tanulmányt írni), Bécsben mégis újra egymásra találtak és újra kezdték vasárnapi vitaestjeiket. "Vasárnapi akadémiánk újra együtt van" — jelenti Balázs Béla az először Pozsonyban, majd Bécsben kiadott, s a Lukács-kör számos tagjának fórumot biztosító Tűz című emigráns folyóirat<sup>7</sup> hasábjain: "Úgy látszik, hogy erős szövet-

<sup>4</sup>Balázs Béla: Napló 1914—1922, szerk.: Fábry Anna, Budapest 1982.

<sup>5</sup>Sinkó Ervin: Tizennégy nap, Forum, Novi Sad 1966, 268—281. o. stb.

<sup>6</sup>Káldor György: "Könyvekről", in: Kóhalmi Béla: Az új könyvek könyve, Budapest 1937, 176—177. o.

<sup>7</sup>Balázs Béla: "Napló", Tűz 1922. okt. 29., 5. o.

je vagyunk mégis a szellemnek, mert a 'történelem viharai' sem tudták szét-szórni a társaságunkat. /.../ mégis együttmaradt a fiatal magyar filozófiai iskola." Tovább folytatták vitáikat — barátjuk, a szobrász Ferenczy Béni bécsi műtermében — a filozófia, a művészet, az etika őket legjobban foglalkoztató kérdéseiről, most már a forradalom utáni korszak megváltozott perspektívájában. Megkezdődött az értékek átértékelése, Lukács erős befolyása alatt.

A filozófia és a filozófusok sorsáról és jövőjéről Fogarasi Béla, nyilvánvalóan Lukács nézeteit is tolmácsolva, így írt a már említett, Iúz c. folyóiratban: "A filozófia /.../ akkor találja meg önmagát, ha tartalmilag nem önmagukba zárt szakkérdések, hanem az emberiség felé fordul az érdeklődése. A filozófusoknak nemcsak érdeklődésük körét kell megváltoztatniuk, hanem ezzel életformájukat is: az egyetemi magántanárság és professzorság horizontjáról nézve akarva-nemakarva szűkössé és torzzá válik a szenvedő és dolgozó emberiség mai küzdelmeinek képe."<sup>8</sup> Itt félreérthetetlen az utalás Lukács és követői pályakorrekciójára, az egyetemi magántanárság perspektívájának a hivatásos forradalmárság perspektívájával való fölváltására.

Balázs Béla leírja naplójában beszélgetéseiket a művészet sorsáról a kommunizmusban, az egyéni művészet föloldódásáról a kollektívban — Lukács szavaival a protagonista visszalépését a kórusba —, előkelő platonista kultúrájuk halálraítéltségéről.<sup>9</sup> Elkerülhetetlen volt számukra az állásfoglalás az aktivizmusnak, expresszionizmusnak a magyar emigráción belül, a Kassák-kör vonzásában nagy hatású művészeti irányával kapcsolatban is, ennek taglálása azonban megint csak önálló tanulmány tárgya lehetne.<sup>10</sup> Külön téma volt a vasárnapi vitákon a korábbi etikájukhoz, etikai idealizmusukhoz való újabb viszonyulásuk. Balázs idézi naplójában Lukács álláspontját, aki szerint éppen ez az ő individuális etikájuk vezetett el ahhoz, hogy átadják magukat egy olyan mozgalomnak, amely kizárja az ilyen individuális etikát; tehát hogy éppen ennek az individuális etikának a föladata volt a leginkább etikai cselekedetük. Bár Lukács presztízse, befolyása saját körén belül továbbra is túlbecsülhetetlenül jelentős maradt, barátai és hívei mégsem tudták őt választott útján minden fönntartás nélkül követni. Az intellektuelek politikához való viszonyának végső, egész további életüket eldöntő kérdései újra meg újra fölvetődtek számukra.

<sup>8</sup>Fogarasi Béla: "Tömegkultúra és tömegfilozófia", Iúz 1922. júl. 16., 1. o.

<sup>9</sup>Balázs Béla: Napló 1914—1922, i. k., 474—475. o.

<sup>10</sup>I. m. 510. o.

Lukács döntését, személyes és gondolkodói konzekvenciáival együtt, Balázs Béla ábrázolta drámaian naplójában 1919 decemberében, Bécsben: "És nem hagyhatja most ott a helyét, és ott kell maradnia 'tisztességből', ahová nem való, örök küldetésénél fogva. Mert úgy látszik, választani kell aközött is, hogy valaki írja-e vagy élje-e az etikáját... Ha ez igaz, akkor Lukács György, úgy látszik, tisztességből, erkölcsi parancsból, hazugságban fogja végigélni életét. Mert Lukácson a konspiratív, aktív politikus és forradalmár álarc, hazugság. Nem az ő metafizikai gyökerű missziója. Ő csendes tudósnek született, örök dolgok látójának, nem pedig arra, hogy zugkávéházakban lopott pártpénzek után nyomozzon. De még arra sem, hogy mulandó politikák napi áramlását figyelje, és a tömegekre akarjon hatni, ő, aki nem beszél saját nyelvét, ha tíz embernél több érti. Rettenetes számkivetettség az övé, ő igazán földönfutó, mert szellemi hazáját veszítette el."<sup>11</sup> Balázs szegyenkezve vallja be, hogy kerülte Lukácsot Bécsben a nehéz napokban, mert nem akarta kompromittálni magát a társaságával, de leszögezi, hogy ő a maga részéről nem akar többé politikában részt venni: "Nekem a kommunizmus is vallásom, és nem politikám. Én ezentúl csak művész akarok lenni, és semmi más."<sup>12</sup>

Lesznai Anna bécsi naplójegyzetei is arról tanúskodnak, hogy Lukács magatartása a kör valamennyi tagja számára kihívást jelentett, és állásfoglalásra kényszerítette. Diszkreditál-e az egy politikai utat — teszi föl a kérdést Lesznai Anna —, hogy ma járhatatlan? Szabad-e kerülő utakon, kevés kilátással keresni a célt, s ezzel megelégedni, vagy köteles-e az ember a jó cél közeljövöbeni elérhetetlensége miatt kikapcsolni azt, és a lehetséges rosszak közül a kisebbik rosszat választani? Az ő válasza az, hogy bár egyes emberek számára parancs lehet a rögtön-cselekvés, mégis kell, hogy legyenek olyanok is, akik előkészítői a jövőnek, s az abszolút értékeket átmentik a vak dialektikán.<sup>13</sup>

Sinkó Ervin krisztiánus fordulattal reagált a történelmi kataklizmára, s új meggyőződését Bécsben kiadott Testvér című folyóiratában fejtette ki; saját "út"-ját<sup>14</sup> a Lukács által választottal állítva szembe. Így írja le és magyarázza a számára elfogadhatatlanná vált lukácsi döntést, egyik Testvér-

<sup>11</sup>I. m. 353—354. o.

<sup>12</sup>I. m. 254. o.

<sup>13</sup>Idézi V e z é r Erzsébet: Lesznai Anna élete, Budapest 1976, 84. o.

<sup>14</sup>S i n k ó Ervin "Az út" címen megírta Bécsben 1919-es tapasztalatait, új, krisztiánus meggyőződése felől nézve, de nem adta közre munkáját, nehogy ártson vele volt elvtársainak.



beli cikkében: "Minden probléma megoldódik, amint az 'én' helyére a 'mi' kerül. Mert az 'én' az én vagyok, személy szerint, pontosan megkülönböztetetten, a 'mi' az a fejetlen, felelősséggel nem tartozó, társadalmi-természeti jelenség. Az egyén számára minden szenvedésnek vége, az egyéni princípium megszűnése, a földi Nirvána. Modern miszticizmus; a régi, a világból kimenekülő 'unio mystica' Istennel való egyesülésben vágyott levetni a föld és az egyéni, morális lélek' terhét; a mai nem a világból akar kimenekülni — mert a mai ember csak erről a világról tud, tehát innen nincs hová futni, hacsak nem a semmibe —, a mai ember magától akar szabadulni, a rettenetes problémákkal megkínzott lelkétől, melynek nincs ereje, hatalma a problémák eldöntésére — menekülés a tömeghez, személytelen egységhez."<sup>15</sup>

Mannheim Károly a földi világ két pólusa, Isten és a politika között, egy harmadik útban kereste a maga számára a megoldást. A történetfilozófus, a politikus lukácsi modelljével szemben, aki intézményekkel harcol intézmények ellenében, és a szent — részben Fülep, részben Sinkó által követett — életformájával szemben, aki a példaadó élet erejével próbál javítani a világon, ő a pedagógus attitűdjét választja, aki nem hisz sem a történelemben, sem az istenben, resignált és csak a kultúra nevelő erejében bíz. <sup>16</sup> A lukácsi attitűddel szembeni fönntartásait Mannheim a Tűzben megjelent írásában fogalmazta meg a legeklatánsabban, a következő szavakkal: "Becsülöm azoknak az erőlködését (s az idő tán egyszer értelmet ad törekvéseiknek), de megvetem ugyanakkor hazugságait ugyanazoknak, akik akár nemzeti, akár faji, akár az osztályharcnak jelszava alatt a romantikus álmodat akarják megvalósítani, hogy egyek a fajjal, az osztállyal, melyet programszerűen vállalnak. Szép a közleledés, de látni kell és bevallani a distanciát..."<sup>17</sup>

A forradalom utáni szituáció emberi, morális problémáival való számvetés után elkerülhetetlen volt a teoretikus konzekvenciák levonása is. Választ kellett adni arra a kérdésre, hogy mi az, ami a Lukács-kör régi közös világnézeti, elméleti beállítottságából és orientációjából folytatható, és mi az, amit ebből fölül kell vizsgálni, át kell alakítani. Lesznai Anna följegyez naplójában egy ilyen jellegű, Lukácsnak címzett kérdést: "Lukácsot megkérdem,

<sup>15</sup> Sinkó Ervin: "A gyűlölet könyvei", Testvér 1925. jan. 15., 6. o.

<sup>16</sup> Mannheim Károly 1919-es előadásai a kultúrfilozófiáról, melyeknek lejegyzett szövegét egyik hallgatója, Siminszky Erviné Buday Piroska őrizte meg. Megjelent németül: Lukács, Mannheim und der Sonntagskreis, hg. Éva Karádi—Erzsébet Vezér, Frankfurt 1985.

<sup>17</sup> Mannheim Károly: "Heidelbergi levél", Tűz 1922. nov. 15.—dec. 1., 48. o.

mi maradt meg mai kommunista világnézetében a múlt spirituális értékeiből."<sup>18</sup> A lélekből Lesznai szerint mindent megtartott Lukács, csak elnevezte egyéni öntudatnak, mely képes megérteni — többé-kevésbé — a történelmi folyamatot. Ez a megértés Lukács szerint nem valami passzív dolog, hanem aktív bekapcsolódás a történelem menetébe, a sors elfoglalása, a világrend átemberiesítése.

A lukácsi elméleti koncepción belüli hangsúlyeltolódásokat a szakirodalom már sokszor elemezte. Itt csak egyes Lukács-írások (mint a "Mi az ortodox marxizmus?", "A történelmi materializmus funkcióváltozása" a Történelem és osztálytudatból, továbbá a "Régi és új kultúra") korábbi, 1919-es és későbbi, 1920–22-es variánsainak tipikus különbségeire utalok. Vajda Mihály mutatja ki "A dialektika nyomában" c. tanulmányában, hogy itt elsősorban egy fichteánus, aktivista álláspontról egy hegelianus történetfilozófiai álláspontra való áttérés ment végbe. A forradalmi messianizmusnak a pártpolitikai aprómunka irányában való meghaladását a Lukácshoz ekkoriban közel álló Fogarasi Béla próbálta, Ernst Bloch Münzer-könyvéről írott "Utópikus kommunizmus" c. kritikájában elméletileg megindokolni. Itt leszögezi, hogy a marxista-kommunista világnézet, a történelmi materialista történetfölfogás fölénye mindenfajta forradalmi megváltás-misztikával, az utópia szellemével szemben, éppen abban van, amit Bloch a politikai-gazdasági célkitűzésre való leszűkítésnek érez. A szociális-ökonómiai forradalomra való korlátozódás Fogarasi szerint nem jelenti azt, mintha nem az emberi viszonyok tökéletes megújításához akarna végző soron a mai kommunista mozgalom is vezetni. A szabadság birodalmához vezető út azonban végtelenül hosszú. A célt nem messianisztikus kinyilatkoztatásokkal, hanem a proletár osztálytudat fejlődésének hosszadalmas, észrevétlen folyamatával lehet elérni. "Egy lépés előre — ez a nap követelménye, nemcsak politikai, hanem etikai-világnézeti értelemben is."<sup>19</sup>

Sinkó Ervin elméleti produkciója az emigrációs években éppen ennek a mozgalmi gyakorlatnak a Vasárnapi Kör közös szellemi tulajdonát képező kierkegaard-iánus és dosztojevszkijánus etika felőli kritikájaként jött létre. Morális esszéiben megőrzi, továbbviszi és az újabb történelmi tapasztalatokra érvényesíti ezeket a morális megfontolásokat. Leírását és elemzését adja annak, a XX. században jellegzetes értelmiségi magatartásnak, a "renegát" vagy a "disszidens" intellektuel attitűdjének, aki morális motívumokból csatlakozik egy politikai mozgalomhoz, és aki ugyancsak morális motívumokból kényte-

<sup>18</sup> Lesznai Anna naplója, idézi Vezér Erzsébet, i. m. 96. o.

<sup>19</sup> Fogarasi Béla, "Utopischer Kommunismus", Rote Fahne, Berlin 1922. máj. 5.

len eltávolodni ettől a mozgalomtól: "Amíg az intellektuális forradalmár szerkesztőségi szobákban vagy vértelen hivatalnoki minőségben szolgálja a forradalmat, addig skrupulusai is könnyen teoretikus természetűek maradnak; de amint közvetlen, osztatlan harcban való részvételről lesz szó, /.../ a skrupulusok krízis-erejűvé válnak, és a szellemi és morális erők, melyek a csatasorba állították — most közé és a csatasor közé állnak." És másutt: "Korunk hitvallása: nem a haszontalan egyén, hanem a céltudatosan létrehozott organizáció a föld megváltásának hordozója... A marxista szocializmus /.../ szelleme az organizációra épített szélsőséges optimizmus."<sup>20</sup>

Mannheim esetében is a forradalmakkal és bukásukkal átélt történelmi sokkhatás vezetett filozófiai alapállásának átalakulásához, eredeti elméleti intenciói kritikai fölülvizsgálásához. Itt keresendő, véleményem szerint, későbbi tudásszociológiájának eredete, abban a tényleges, élményszerű fölismerésben, amelyet egy bécsi emigráns folyóiratban magyar nyelven fogalmazott meg első ízben, hogy ti. az eszmék és hordozóik, az intellektuelek, sokkal kevésbé centrális szerepet játszanak a világban, a történelemben, mint ahogy azt gondolják magukról. Az eszmék, a szellemi értékek nem olyan időtlenek és föltétlenek, mint ahogy a szellem emberei, fölkentjei vagy inkább áldozatai — köztük a Lukács-kör tagjai is — eddig hitték. Mannheim a saját föladatát már ekkoriban, 1921–22-ben — bécsi tartózkodása idején — egy "kopernikuszi fordulat" végrehajtásában jelölte meg, az eszmék és hordozóik világbeli helyének fölfogásában: "az új időknek talán az lesz egyik csak lépésről lépésre megvalósítható reformja, hogy az íróember is megtanulja, hogy a földi rendben belül a társadalmi mozgások körpályájának nem a tudós, nem az újságíró a centruma. Nem az ő kérdései, nem az ő szempontjai azok, melyekhez a fejlődés igazodik, s meglehetősen szűk szögletből vannak meglátva a dolgok, ha csak a műveltek szemével nézzük a történéseket... Ez ellen csak egy segítség van: ráébredni erre az adottságra, s azt nyíltan bevallani."<sup>21</sup> Ez a vállalt föladat egyértelműen az ideológia-tan felé mutatott. S ebben Lukács nem egyszerűen hatott Mannheimra, hanem inkább kihívást jelentett számára, arra készítette, hogy eltérően válaszoljon az általa fölvetett problémára.

"A Lukács-kör Bécsben" — ez a címe előadásomnak. Mindeddig azonban csupán arról volt szó, hogy a Lukács-kör Bécsben a magyar emigráció részeként hogyan vetett számot — belülről, morálisan — a történelmi tapasztalatokkal,

<sup>20</sup> Sinkó Ervin: "Politika és a mai ifjúság", Korunk 1927. júl.—aug., 544. o., ill. lásd 15. j.

<sup>21</sup> Mannheim Károly: "Heidelbergi levél", i. k.

és milyen teoretikus konzekvenciákat vont le belőlük. Föl kell vetnünk azt a kérdést, hogy vajon nem csupán külsődleges, esetleges szerepet játszott-e Bécs ebben a számvetési folyamatban, de jelentett-e valamit az osztrák szellemi élet centrumaként a Lukács-kör számára? Mennyire voltak a magyar emigránsok elszigeteltek Bécsben, sikerült-e a korabeli nemzetközi, ill. osztrák szellemi, kulturális áramlatokhoz kapcsolódniuk? Lukács és Mannheim esetében ez a kérdés, a nemzetközi áramlatok tekintetében, megválaszoltak nyilvánítható. Sajátos középkelet-európai történelmi tapasztalataik teoretikus földolgozásával centrális alakjaivá váltak fontos európai szellemi irányzatoknak: a 20-as évek marxizmusának, ill. a tudásszociológiának.

Az osztrák szellemi élethez való kapcsolódás a bécsi művészettörténeti iskolához való viszonyban valósult meg a leggyümölcsözőbben. Ez a kapcsolat bizonyos mértékig fennállt már az emigrációt megelőzőleg is: a Lukács-kör néhány tagja, mint Antal Frigyes és Tolnay Károly, Bécsben tanult művészettörténetet, s elméleti teljesítményük éppen a két irányzat sikeres összekapcsolására épül.<sup>22</sup> Max Dvořák, a bécsi iskola vezető egyénisége elismerőleg nyilatkozott Lukács regényelméletéről, a szellemtörténeti irány megtestesítőjét üdvözölte benne,<sup>23</sup> s Lukács emlékezete szerint a műkincsek 1919-es szocializálását is (amelyben egyébként az ő egyik tanítványa, Otto Benesch is részt vett) pozitívan ítélte meg.<sup>24</sup> Fülep Lajos, a magyar szellemtudományi iskola nagy hatású képviselője pedig a bécsi iskola, Riegl, Dvořák — és saját tanítványa, Tolnay — művészettörténeti teljesítményét méltatta elismerőleg, annak bizonyítékát látva munkájukban, hogyan kerülhetők el a szellemtörténeti

<sup>22</sup>Tolnay Károly így nyilatkozott egy televíziós interjúban: "amikor Bécsbe mentem, akkor az volt az érzésem, hogy én olyan kincssel távoztam, ami hiányzik a nyugatiaknak, és amit Dvořáknak, ennek az egészen kiváló mesternek a tanítása ugyan ki tud egészíteni, de nem tud helyettesíteni... Dvořák /.../ szívesen vette, hogy új szint hozok a bécsi iskolába." A század nagy tanúi, szerk.: Borus Rózsa, Budapest 1978, 245–246. o.

<sup>23</sup>"Amikor 1920-ban Bécsben személyesen megismertem Max Dvořákot, azt mondta nekem, a szellemtudományi irányzat legjelentősebb publikációjának tartja ezt a munkát" — írta Lukács A regény elméletének 1967-es német előszavában.

<sup>24</sup>"Amikor én Bécsbe érkeztem, ezek az én fiatal ismerőseim, Wilde, Pogány Kálmán összehoztak egy akkor híres osztrák művészettörténésszel, Dvořákkal, aki az én régebbi dolgaimnak ismerője is volt. Első dolga az volt, hogy melegen gratulált nekem a szociális műkincsek megteremtéséhez. Azt mondta, ez egyike a világon a legszebb gyűjteményeknek. Bárcsak Bécsben is így össze lehetne gyűjteni a dolgokat. Dvořák egy politikailag konzervatív ember volt. De ezzel a részével a dolgoknak szimpatizált." Köves Erzsébet interjúja Lukács Györggyel 1970. jan. 29-én, Lukács-Archívum.

módszer alkalmazása mellett a historizmus relativizáló következményei, és hogyan lehet ezzel egész korszakokat és művészegyeniségeket fölfedezni a kultúrtörténet számára.<sup>25</sup>

A bécsi művészettörténeti iskola hatása azonban a Lukács-körnek nemcsak művészettörténész tagjainál mutatható ki, akik ennek a körnek a keretében és vonalán folytathatták Bécsben pályájukat.<sup>26</sup> Egy Sinkó-esszé a bécsi időszakból, "A modern kaland születése, élete és jelene" című, a Iestvérből, például kifejezetten a lukácsi regényelmélet és a dvořaki "Idealizmus és naturalizmus a gótikus szobrászatban és festészetben" című tanulmány gondolatmenetének szintéziseként jött létre. Sinkó le is szögezi: "Munkám sokat köszönhet a dvořaki műelemzések eredményeinek."<sup>27</sup> A közös háttér a lukácsi és a dvořaki törekvések mögött abban látja, hogy a történetfilozófia segítségével egységbe, értelmes összefüggésbe próbálják foglalni vallás, képzőművészet, költészet, szociális és művészi formák sokféleségét. "Semmiképp se véletlen, hogy épp ma került a szenvedélyes érdeklődés előterébe az a törekvés, mely bármely kor életének és szellemének legkülönbözőbb területein is azonos tartalmak kifejezését akarja megtalálni"<sup>28</sup> — írja Sinkó. Szerinte a mai ember azt kapja a történeti szemléletmódtól, amit vallásos korokban Istenbe vetett hitéből épített ki magának az ember: a lelki fölényt a jelennel szemben, annak a lehetőségét, hogy azt csak egy alakuló egész részének tekintse, a készülő jóért elviselni-érdemes rossznak. A bécsi iskola, a dvořaki tanítás azonban Mannheim teoretikus fejlődésében is konstitutív jelentőségű volt. A Vasárnapi Kör metodológiai pluralizmusának, az egyes kulturális szférák autonómiájára, függetlenségére vonatkozó fölfogásnak a szellemtörténet irányában való meghaladása valamilyen módon a Lukács-kör majd minden tagjánál végbement. Mannheim azonban a különböző szociális, ökonomiai, politikai, vallási, művészi és filozófiai szférák közti összefüggés kérdését, azt a kérdést, hogy ezt az összefüggést a megfelelés, a funkció, a kauzalitás vagy a kölcsönhatás kategóriájával kell-e leírni, kifejezetten a dvořaki értelemben válaszolta meg. "Adalékok a világnézetértelmezés elméletéhez" című tanulmányában a megfele-

<sup>25</sup>Fülep Lajos: "Szellemtörténet", Nyugat 1932. Lásd: Művészet és Világnézet. Válogatott cikkek és tanulmányok 1920—1970, szerk.: Tímár Árpád, Budapest 1976, 324. o.

<sup>26</sup>Vö. Ferenczi Béni: "Könyvekről", Írás és kép, Budapest 1961, 42—43. o.

<sup>27</sup>Sinkó Ervin: "A modern kaland születése, élete és jelene", Iestvér 1925/7—8. sz., 202. o.

<sup>28</sup>I. m. 197—198. o.

lés dvořaki megoldását választja, mint a leghelyesebb és legkörültekintőbb megoldást.<sup>29</sup>

A két iskola közti kapcsolat igazolásaként még arra is utalok, hogy a fõnt említett Mannheim-tanulmány a bécsi mővészettörténészek Jahrbuch für Kunstgeschichte c. folyóiratában jelent meg 1922-ben, és a mővészettörténeti elemzésekben használt világnézet-fogalom filozófiai elemzését választotta föladatának. Saját teoretikus tevékenységét szívesen fogta föl, a mővészi stílusok elemzésének analógiájára, a gondolkodási stílusok elemzéseként.<sup>30</sup> Ám a Lukács-kör és az osztrák szellemi élet között, ezen a legfontosabb szellemi kölcsönhatáson kívül is, van még számtalan kisebb érintkezési pont, amelyekre itt csak utalni tudok, s amelyek további föltárást és értelmezést igényelnek. Mégpedig: a Lukács-kör marxistáinak az ausztrómarxizmushoz való viszonya (Lukács nyilatkozata Otto Bauerről és kritikája Max Adlerről, Fogarasi kritikái Max Adlerről stb.),<sup>31</sup> Balázs Béla filmelméleti munkásságát megalapozó filmkritikusi tevékenysége a bécsi Der Tag című lapnál, Musilhoz fűzõdõ kapcsolata,<sup>32</sup> szerepe a bécsi Clarté-mozgalomban<sup>33</sup> stb.; Antal Frigyes értékelése a korabeli osztrák festészetrõl;<sup>34</sup> Sinkó Ervin naplõfõljegyzései az 1927-es júliusi fölkelésrõl<sup>35</sup> és így tovább. A Lukács-kör története Bécs-

<sup>29</sup>Karl Mannheim: Wissenssoziologie, hg. K. H. Wolff, Neuwied 1964, 151. o.

<sup>30</sup>Vö. Fülep Lajos: "A tudomány szociológiája", Nyugat 1932. Lásd: Mővészet és világnézet, i. k., 330. o.: "Az ó szeme elõtt a mővészi stílusok meghatározásának módszere lebeg, melyhez hasonlót õhajt a 'gondolkodás stílusai' számára a szociális hajtóerõkkel való kapcsolatuk felderítésével."

<sup>31</sup>Lukács a fõnt említett interjúbán ezt mondta: "Bécsben én állandó személyes érintkezésben álltam Otto Bauerral, /.../ hogy ott Otto Bauer mit gondol valamirõl, az engem érdekelt. Minden táborban vannak emberek, akiket az ember politikai egyéniségeknek tart /.../". Vö. még Lukács: "Max Adler: Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik", Internationale Presse-Korrespondenz 1924, Nr. 148., 202. o.

<sup>32</sup>Balázs Béla: Napló 1914—1922, i. k., 505. o.

<sup>33</sup>I. m. 499—500. o.: "Szóval a bécsi Clarté szellemi fiziognómiáját én rajzolom."

<sup>34</sup>Antal Frigyes: "Egy bécsi modern kiállítás", Tűz 1922. júl. 9., 9. o.

<sup>35</sup>Sinkó Ervin naplója, Bécs 1927. július 18.: "Három napja kábultan, le-törve, tehetetlenül. 50 és 100 halottról beszélnek, többszáz súlyos sebesültrõl... Permanens polgárháború, és folytatódni fog újabb és újabb kitörésekkel. A munkásság olyan állapotba kerülhet, hogy öngyilkos akciókat fog kezdeni Ausztriában. A szociáldemokrata vezérek legnagyobb része — a bécsi-ekre gondolok csak — nagyszerű, tiszta, igaz emberek, mindennek ellenére. Ha én politikával foglalkozni tudnék (ha nekem szabad volna), ma Bécsben

ben, minden — jórészt magyar nyelvű — dokumentumával: naplókkal, levelekkel, emlékezésekkel, regényrészletekkel, az emigráns lapokban és folyóiratokban publikált cikkekkkel, fontos forrása lehet tehát nemcsak a magyar, hanem az osztrák eszmetörténetnek is.

---

szociáldemokrata volnék. A szabadra nézve: épp tegnap éreztem, hogy egyszerűen nincs szükség magamfajtára, a munkásság dolgát fátumszerűen maga a munkásság dönti el, illetve a szituáció kommandója."

## A FÉL-LEGÁLIS BÉCS AVAGY LUKÁCS A BÉCSI FÖLDALATTIN

Mesterházi Miklós

Kétséges: beszélhetünk-e, a 20-as évek kapcsán, "Lukács és Bécs" témájáról egyáltalában, bármily paradoxan hangzik is ez, hiszen a filozófus (akit korábban Babits túlságosan is bécsiesnek talált) most tényleg Bécsben van. Empirikusan könnyen ellenőrizhetően, postai címmel: Wien VIII, Laudongasse 20., később Isbarygasse 12. — írásaiból azonban alig érzékelhetően. Egy recenzió, mely értőn méltatja Karl Kraust, "Az emberiség végnapjai"-t, egy-egy, lényegesen távolságtartóbb recenzió Karl Rennerről és Max Adlerről — talán csak ennyi, ami Bécsre utal, és esetleg még azok az Inprekorr-tudósítások, amelyek Lukácsnak tulajdoníthatók, és amelyeket a "Georg (Wien)" aláírás jegyez. Miközben Bécs újabb filozófiai és irodalmi virágkorát éli... És még ha az e tekintetben eddig nem épp előrehaladott kutatás a jövőben újabb (kapcsolatokra, érintkezésekre, találkozásokra vonatkozó) adatokat tudna is fölhalmozni — maga Lukács nem tartotta esedékesnek, hogy a bécsi impressziókról beszéljen. Amit írt, Berlinben is írhatta volna.

Mégis, Lukács Bécsben él, habár talán egy másik Bécsben. Formailag legálisan, mégis a föld alatt. A hivatalos Bécs mindenesetre kicsikarta belőle (is) az ígéretet, hogy távol tartja magát a politikától, mármint az osztráktól. Habár a bécsi rendőrség tiszteletben tartja a professzor urat, már csak azért is, mert a hivatalos Bécs védi őt — Schobernak, a bécsi Polizeidirektion vezetőjének Lukács kiutasítására tett javaslatait "der Bürgermeister als Landeshauptmann" (a polgármester mint tartományi főkapitány) rendre visszadobja. Nem az egyetlen paradox vonás Lukács bécsi tartózkodása alatt.

Ezt a "másik" Bécset inkább negatívra lehetne megragadni. Nincs messze Pesttől. Semmiképp sincs olyan messze, mint Moszkva, ahová a magyar kommunisták inkább csak akkor mennek, ha Bécsből kiutasították őket; és az sem feltűnő, ha valaki Magyarországon a bécsi gyorsra vált jegyet — föltéve, ha nem egy vidéki városka néptelen peronján száll föl rá. És később: nincs túl közel



Moszkvához, ahol a KMP ellenlábás frakciója szövö a frakcióharc hálóját a bécsi "likvidátorok" ellen. Még később: Berlinhez sincs túl közel, ahol a magyar kommunisták tekintélye először szenvedett csorbát, és amely város, gyilkos frakcióharcai révén, amúgy is elveszíti lassanként azt a vonzerőt, mellyel a 20-as évek legelején bírt.

Ennek alapján Bécs a "nem" városa lenne, vagy inkább a "még-nem"-é. A várakozásé. A várakozásé a német forradalomra, vagy a délkelet-európaira, amely a magyar forradalmat is föllobbantaná. Nem mellékes szempont, ha meggondoljuk, hogy Lukács a korai 20-as években a magyar kommunisták ama garnitúrájához tartozott, amely a "magyar forradalom tanulságai" alapján, igényt tartott rá, hogy az eljövendő (középkélet-)európai forradalom teoretikusa legyen — és ezt az igényt senki nem is vonta kétségbe. (Csak Paul Levi volt az, aki megengedte magának, hogy kételkedjen, anélkül azonban, hogy ebben meghallgatásra talált volna, és különben is, hamarosan minden hitelét elvesztette.)

Ám a "még-nem" egy furcsább értelemben is jelen van ennek a másik Bécsnek az atmoszférájában: ti. mert még sok minden elgondolható itt, ami később megtévesztőnek bizonyul. Ha a következőkben, a számos lehetőség közül, mellyel a korabeli Lukács, a Történelem és osztálytudat tanulmányainak első változatát író gondolkodó, megközelítéseként adódhat, épp a korszak politikai-filozófiai előföltévéseinek kérdésével foglalkozunk, azért tesszük, mert az említett "még-nem", mely ezt a másfajta "bécsiességet" teszi, ennek révén talán körüljárhatóvá válik. Kényszerűen vázlatos megjegyzéseink a bécsi emigráció első két évére szorítkoznak, amikor még létezett a Kommunismus című folyóirat, szimbólumaként annak, hogy Bécs a világforradalom tranzitállomása, bár maga a város mintha nem tartott volna sokat a forradalom felől, mióta Bettelheim Ernő nyomát nem őrizte más, mint az a szitokként használt kifejezés, hogy "Bettelheimerei". Bármely szűk is e kivágat, talán alkalmas rá, hogy tartózkodóvá tegyen bennünket némely, Lukácsról elterjedt föltételezés tekintetében. Ama föltézés tekintetében, mondjuk, hogy személyében a "filozófus" csöppent volna a politika közegébe, s a filozófussal a tőle megszo-kott "vésztőló konzekvenciagyártás", amely kaland alkalmából a filozófus, elkerülhetetlenül, olyan kétes attribútumok birtokába jutott, mint a csaknem szatanizmusként ható moralitása, vagy mint egy olyan történetfilozófiai gondolkodásé, mely nem szabadulhat az eszkatológia gyanújának árnyékától. Számunkra úgy tűnik: valami másról volt szó. Arról, hogy Lukácsnak éppen mint teoretikusnak adatott meg, hogy — münchenhauseni módon saját copfjánál ragadva meg magát — kirántsa magát az előítéletekké vált előföltévések mocsarából.

Az V. szociológiai világtalálkozón, 1962-ben, Lucien Goldmann, mint ismeretes, a Marx utáni marxista tradíció vizsgálatában egy, a szokásos nomenklatúrától — forradalmi baloldal, centrum, revizionista jobboldal — eltérő fölosztást proponált, olyan fölosztást, mely ahhoz igazodik, miképpen ragadják meg "a proletariátus és a tőkés társadalom közötti viszonyt" az egyes áramlatok. E fölosztás a következő tipológiát adná — Goldmant idézzük, kissé rövidítve:

"Egy olyan áramlat, amely a proletariátust a kapitalista társadalom minden más csoportjával radikálisan szembenálló osztálynak tekinti, olyan osztálynak, amelyet ez a társadalom nem integrált magába. Ennek az irányzatnak a legjelentősebb elméleti képviselője nyilvánvalóan Rosa Luxemburg. De többé vagy kevésbé megváltoztatott formában, ez a nézet szolgál alapul olyan politikusok vagy teoretikusok gondolkodásának, mint Parvus, Trockij, 1925-ig Lukács György, Korsch stb., továbbá a különböző ouvrierista tendenciáknak. Ami e csoport ideológiáját és politikai gyakorlatát jellemzi, az minden kompromisszum elutasítása, a proletariátus párttal szembeni elsőbbségének, valamint a munkásszervezet belső demokráciájának a követelése — a belső demokráciáé, mint egyetlen eszközé, mely az osztály számára lehetővé teszi, hogy az értelmiségiek és a káderek bürokratikus törekvéseit korigálja... Két másik, politikai végkövetkeztetéseiket tekintve egymással homlokegyenest szembenálló áramlat, melyek azonban, ennek ellenére, közös elméleti bázissal rendelkeznek abban az állításban, hogy a proletariátus nem lehet önmagában a kapitalizmus-ellenes társadalmi forradalom motorja, mert a fejlett nyugati társadalmakban részben vagy teljes egészében integrálódott a fönnálló társadalomba, a fejletlen országokban pedig túlságosan gyöngye társadalmi erőt képvisel, melyet egyébként az is fenyeget, hogy egy szimpla trade-unionizmus irányában fejlődik. E megállapításból kiindulva, az egyik áramlat hatékony reformizmusra törekszik, míg a másik egy olyan forradalmi gyakorlat követelményének jegyében működik, mely immár nem kizárólagosan a proletariátus spontán tudatosává válására épül, hanem egy minden elégedetlen és virtuális ellenzéki réteggel közös akció lehetőségére. Ez utóbbi beállítottság a szigorúan fegyvelzett párt prioritásának állításához vezet, amely párt képes megszervezni és egybehangolni a különböző társadalmi csoportokat, valamint ama kompromisszumok szükségszerűségének állításához, melyek mindezeknek a csoportoknak a közös cselekvését lehetővé teszik."

Nem áll szándékunkban Goldmant bírálni, egy és más talán mégis árnyalás-  
ra szorul. A magyarországi elvtársak ("ungarländische Kommunisten"), például, eleve mániákusai voltak annak, amit Goldmann "szigorúan fegyvelzett

pártnak" nevezett. Korlátozásként persze hozzá kell fűznünk ehhez azt a megjegyzést, hogy e vonzódás nem akadályozta meg őket a "fegyelemsértésben", abban mondjuk, hogy frakciózásba bonyolódjanak, vagy hogy, mint Lukács tette az "Organisationsfragen der dritten Internationale" c. cikkében, támadják a centralizáció diszfunkcionalitásait. Hiszen mindez a nagyon korai 20-as években volt. És voltaképpen mit sem változtatott azon, hogy a magyarországi emigráció, Lukáccsal (teoretikusával és egyebekben egyik vezető politikusával) egyetemben, eltökélten hirdette a "szigorúan fegyelmezett párt" elkerülhetlenségének gondolatát — részben éppen azért, mert korábban inkább a tanácsok mellett szavazott. Hogy ezért akkor — 1919-ben — "a párt kérdésének lebecsülése" volt-e a felelős, miként Lukács "Önkritika" c. cikkében — első önkritikájában... — állította, alkalmasint vitatható. Talán inkább a szituáció kényszere, ahol is alig volt szervezett kommunista párt, "tanácsok" viszont voltak, sőt "tanácskormány" is volt. Mégis, a "magyar forradalom tanulságairól" zajló vita, mely (Paul Levitől Radekig) nemzetközi részvétellel folyt, éppen ebben, "a párt szerepének alábecsülésében" mutatta föl a magyar kommunizmus fő hibáját — nem utolsósorban, mert a tanulságokat egy elkerülhetetlenül közelgő forradalom szempontjából igyekeztek levonni, s védekezni Paul Levi azon ellenvetésével szemben, hogy Magyarországon a helyzet nem is volt érett a hatalomátvételre, s így ennek fölkínálkozó lehetőségét el kellett volna utasítani.

A "kompromisszumok elutasítására" való hajlamról már több joggal lehetne beszélnünk. Csakhogy éppen e hajlíthatatlanság az, ami a "szigorú fegyelem" iránti vonzódásnak sajátos mellékízt, különös logikát kölcsönöz. Hadd idézzem ebben az összefüggésben Rudas Lászlót, a későbbi Lukács-kritikust, aki ekkor még semmiképp sem volt az, inkább híve Lukácsnak, vagy mindenképpen olyasvalaki, aki hasonló megfontolásokat fogalmazott meg, mint amilyenek Lukácsot vezették. Érvelése egyszerűbb, mint amelyet Lukácstól megszoktunk, ennek fejében az "érzékletesség plakátstílusával" bír, ami Rudasnak mindenkor sajátja volt. Amit idézünk, a "Zur Frage der kommunistischen Taktik" címet viseli, a Kommunismus 1920. évi 5. számában olvasható (február 22.), és vitairat voltaképpen, melyet szerzője Karl Radek ama brosúrájának bírálatául szánt, mely alapul szolgált a Komintern nyugat-európai titkársága számára, irányelv-tervezetének megfogalmazásakor. "A proletárforradalom" — olvashatjuk itt — "nemcsak az egész tőkés gazdasági és társadalmi renddel kell hogy — mint a múlt képződményével — megküzdjön, de bizonyos értelemben a proletáriátussal magával is meg kell küzdenie, amely a kapitalizmussal együtt fejlődött ki, és nemcsak az emberiség jövőjét hordja ölében, hanem meg van fer-

tözve a kapitalista osztályuralom nyomaival is." És: "a harc, melyet az ipari proletariátus és a szegényparasztok egy része ellen kell viselni, a legnehezebb". Hogy győzhessünk, így Rudas, a forradalmat dialektikusan kell fölfognunk, és épp ez az, amit a szerző Radeknál hiányol, aki úgymond "kompromisszumokra kacsint". Újra idézek: "A forradalom, akár rövid, akár hosszú, akár könnyű, akár nehéz, dialektikus folyamat, amelyben meghatározó, de nem döntő, hogy pl. a proletariátus minden pillanatnyilag létező szakszervezete forradalmi-e vagy sem, hogy mennyire erősek a szakszervezetek stb. Éppen mert a forradalom a kapitalizmus összeomlásának kísérőjelensége, ennek az összeomlásnak az előrehaladásától függ, hogy a forradalom kibontakozik-e, vagy egy helyben topog. /.../ A forradalom érdekében kifejtett agitáció nagymértékben elősegíti a kapitalizmus korhadását, 'a nyomor, az elnyomás, a szolgaság, az elfajzás, a kizsákmányolás tömegét', és nem szabad kishitűen, nem bízva egyedül a proletariátus erejében, rejtetten ugyan, de már az előkészítő fázisban, kompromisszumokon törni a fejünket. Ez a legnagyobb veszély, amely a forradalomra leselkedik. És talán nem veszik tőlünk rossz néven, ha újfent figyelmeztetünk a veszélyre. A magyar forradalomnak volna mesélnivalója arról, miként vonja az egyik kompromisszum maga után a másikat, míg csak romlásba nem dönti a forradalmat." (135. o.)

A Kommunizmus e kontribúciója a taktika kérdéséhez olyan beállítottságról tanúskodik, amely nehezen volna Goldmann tipológiájába beilleszthető. Bizonytalán találhatók a cikkben olyan mondatok, amelyek jól illenének egy a "szigorúan fegyelmezett párt" ügyében tartott védőbeszédhez, ám aligha érezhető ki belőle valamiféle előszeretettel egy olyasfajta praxis iránt, mely "egy minden elégedetlen és virtuálisan ellenzéki réteggel közös akció lehetőségére" épít. Pontosabban: a cikk elvontan elfogadja ezt a lehetőséget, hogy aztán veszélyforrásként érzékelje és érzékeltesse. Mert hát a harcostársak keresésének gesztusa e bécsi kommunisták előtt "kishitűségnek" mutatkozott. Vagy az orosz forradalom majmolásának, várakozásnak arra, hogy a történelem egy kedvező véletlen révén, miként annak idején a béke jelszavának a segítségével, eltakarítja az akadályokat a forradalom útjából — ahogyan Lukács, egy évvel később, ítél majd a Levi-féle 1920. decemberi nyílt levél taktikájáról. És, mindenekelőtt, fölösleges e gesztus. Hiszen a forradalmi taktikáról alkotott teóriák e kevercsének, e "melange"-nak, melyet Bécsben főztek, a háttérben az a bizonyosság állt, hogy a kapitalizmus "a múlt képződménye".

A "melange" Bécsben radikalizmus-ízűnek tűnt; talán, mert senki nem kósoltta meg. Ami a későbbi években fönmaradt belőle, az annak a keserű utóíze, amit E. J. Hobsbawm "confronting defeat"-nek nevezett. Mindenesetre, a-

hol megpróbálták megkóstolni, nem Bécs volt, hanem Berlin, a "márciusi akció" előestéjén. A történeti részletek ismertek, nem kell itt kitérnünk rájuk. Mindenesetre Lukács azóta az offenzíva-elmélet képviselőjének, sőt előharcosának számít az irodalomban. Csak félig-meddig jogosan. Az 1921 márciusában praktizált offenzíva-elméletnek megvan persze a maga előtörténete, és (talán bizonyos joggal) ehhez az előtörténethez szokás sorolni a defenzív és offenzív korszakok — annak idején a Baloldaliság szerzője által teljességgel "ki-agyaltnak" nevezett — megkülönböztetését, melyet Lukács tesz, híres parlamentarizmus-tanulmányában. Ám 1921 márciusában Lukács Bécsben ücsörög, látóhatólag teljes tudatlanságban afelől, hogy társai a pártban, Kun, Pogány, Münnich, már készek a rajtaütésre. "A tömegek spontaneitása, a párt aktivitása" vagy "A forradalmi kezdeményezés kérdései", az offenzíva-elméleti érvelésnek ezek a mesterművei, csak a vereség után születnek. Amit Lukács ír, a visszavonulás csatározásaiban keletkezett elmélet, amely teljesen a KPD-vezetés érvelését követi.

A márciusi akciót számos bírálat érte, már a Komintern III. kongresszusán, de a történetírásban is — Arthur Rosenbergtől Hermann Weberig. Ami azonban pillanatnyilag érdekesebb a számunkra, az az, hogy hamarosan Lukács sem leli már kedvét az offenzíva-teoretikus éleselméjűségben, és talán nemcsak azért, mert a KIVB-re sem tett lenyűgöző hatást ez az apologetikus irodalom. Lukács teljes elméleti fegyverzetben vetette bele magát a márciusi akció igazolását szolgáló fáradalmakba, ami már abból is kitűnhet, hogy a Történelem és osztálytudatban egész bekezdéseket idéz az említett cikkekből. Anélkül azonban, hogy offenzíva-elméleti származásukat átc sillanni hagyná. Talán, mert az egykori jó alkalom ekkor már elméletileg sem jött jól. Akkori érvelésének kemény magva, melyhez 1922-ben is ragaszkodott, és ami voltaképp híres könyvének is gerince, a spontaneitás kritikája volt. A forradalom, így Lukács, a proletariátus "szabad tette", és ez többet jelent számára, mint pusztán fichtei duktusú forradalmi türelmetlenséget. Egy olyan történelemelmélet megkockáztatása volt inkább, amely nem hagy érvényre jutni semmiféle üdvtörténetet, és amely az embernek nem pusztán bámulatra méltó alkalmazkodási készséget tulajdonít, hanem a képességet is, hogy a pusztán technikai és konkurencia-racionalitást a kultúra révén meghaladja. A "szabad tett" distancia a spontaneitással szemben, azzal szemben, ami "amúgy is megtörténik", azzal szemben, ami "tudatos hozzáátételünk nélkül absztrakt lehetőség, objektív korlát" maradna. Csakhogy az offenzíva-elmélet vélt akcionizmusában volt valami a katasztrófa-elméletből. Az óvatlan megfogalmazás, hogy "a forradalom a kapitalizmus összeomlásának kísérőjelensége", melyet Rudas 1920-ban még leír-

hatott, 1921-ben már otrombán hatott volna. De az a bizalom is, mellyel az offenzíva-elmélet a forradalmi akciók által tartott szemléltető oktatás sikerére tekintett, csakis úgy tűnhetett minden további nélkül hitelesnek, ha a "propaganda időszakának" egyszer s mindekorra vége. Általánosabban: ama föltevés mellett, hogy a forradalom, dialektikájával egyetemben, melyre Rudas esküdött, mégiscsak "egyirányú utca". Olyan hallgatólagos előföltevése volt ez az akcionizmusnak, amely a teoretikus Lukács számára, aki, midőn fölismerte, mindenféle üdvautomatikával szemben gyanakvó lett, semmiképp sem volt elfogadható. Hogy a "kompromisszumok elutasításából" és a katasztrófa-elméletből kevert taktika fonákja a csőd, ha hatalom és gazdaság mégsem tántorognak a végső válság felé, arról persze majd csak a későbbi évek tartanak — véres — szemléltető oktatást. Hogy másrészt a politikai gondolkodó Lukácsot a katasztrófa-elmélet kritikája mennyire tette képessé átlátni pártja politikai "vonzásait és választásait", csak a 20-as évek egy részletesebb elemzése mutathatná ki. Amire itt mi ki akartunk lyukadni, csupán annak jelzése, hogy a teoretikus Lukács, éppen messianisztikus inspirációja révén volt képes elméletét a későbbi "osztály-osztály-ellen"-taktikák korai ősfelműjére való ráutaltságtól megszabadítani. És ami a későbbiekkel illeti, megelégszünk az utalással arra, hogy Lukács 1924-es, az orosz forradalomról írt stúdiumának figyelmes olvasója a könyvecskében észrevehet egy törekvést ama bizonyos, Goldmann-nal szólva, "minden elégedetlen és virtuálisan ellenzéki csoporttal közös akcióra".

Bécsben még hihetőnek tűntek paradox föltevések. Mint ez, 1921 végéről: hogy a Kun-frakció "lélektelen bürokratizmusa" (Lukács) "balról megelőzhető" — ahogy azzal Lukács próbálkozott "Illúziópolitika" c. írásában. Vagy ama, következményterheesebb föltevés, amelyről mostanáig beszéltünk: hogy a kompromisszumellenességből és katasztrófaelméletből készült "melange" — "az" autentikus forradalmi kedély kedvenc kávékeveréke. Vagy egy harmadik, mely éppily sikertelen: hogy éppen a kompromisszumellenesség és elhatárolódás hivatott a mozgalom belső demokratizmusának védelmére. És ezzel újra Goldmann tipológiájához kanyarodtunk vissza, hiszen e tipológiának éppen az volt a célja, hogy föltárja a demokratikus tradíciót, a mozgalomnak ezt az elásott talentumát. A 20-as évek Lukácsát ritkán sorolják e tradícióhoz, ám Goldmann azok közé a kevesek közé tartozik, akik fölismerték, hogy Lukács mégsem a bürokratikus önkény filozófiai alibijét írta. Mérlegelendő volna, hogy a spontaneitás kritikája, ahogyan azt Lukács gyakorolta, elméletileg valóban összeférhetetlen volt-e azzal "az eszközzel, amely egyedül teszi az osztály számára lehetővé, hogy kontrollálja a káderek /.../ bürokratikus tendenciáit", mint ahogy ezt Lukácsról oly sokan állítják. Azoknak a baloldali ellenzéki-

eknek a sorsa, akiket felőrölt a kettős követelés — "kifelé" a "tisztaságé", ami egyben az intolerancia követelése is volt a "virtuálisan ellenzéki csoportokkal" szemben, és "befelé", hogy mégis őrzdjék meg a mozgalom demokracizmusát —, az ellenkezójét látszik tanúsítani.

Hogy Lukács a Történelem és osztálytudatot, mint az előszóban olvasható, "kényszerű szabadidejében" írta, amely kényszerű szabadidő tovább tartott, mint föltételezte; hogy Luxemburg iránti rokonszenvének kifejezést adandó, oly mértékben bírálta porig, ahogy azt akkor egyáltalában nem várták el — ez, s még sok más is, az 1921 utáni évek paradoxonja. Lukács még mindig Bécsben volt. De ezek a paradoxonok egy korszak számára és arra rendelt paradoxonok voltak, hogy ne legyenek alig két év alatt átláthatók.

## LUKÁCS DIALEKTIKA-FÖLFOGÁSA A TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDATBAN<sup>\*</sup>

Wolfgang Röd

Modern alakjában a dialektika az idealista filozófia talaján született, s az idealizmushoz fűződő kapcsolatát sohasem veszítette el teljes mértékben. Maga a dialektika, azon próbálkozások esetében — mint Engelsnél is —, hogy radikálisan leválasszák az idealizmusról, azonnal önmaga fölszámolásával fenyegedett. Ez azzal a körülménnyel függ össze, hogy az eredeti és tulajdonképpeni dialektika a szubjektum és objektum közötti viszony bizonyos értelmezésében gyökerezik, amit — a legrövidebben szólva — a következő két föltevéssel jellemezhetnénk: objektumról sohasem szerzünk tapasztalatot a többi objektumtól való teljes elválasztottságukban, hanem az objektumok mindig a szubjektum által konstituált összefüggésekben állnak; a szubjektumot nem lehet közvetlen módon megismerni, hanem önmaga tudatára mondhatni a tárgyak tükrében jut, s ebből adódik, hogy a szubjektum önmagát csak az általa létrehozott valóság közvetítésével tudja. Miként dialektikus terminológiával mondani szokták: a szubjektum önmagával közvetített, s jelesül az általa létrehozott tárgyak révén. Szubjektumról tárgyakhoz való vonatkozásaitól függetlenül éppoly kevésbé beszélhetünk, mint tárgyakról, figyelmen kívül hagyva függőségüket az őket tételező szubjektumtól. Szubjektum és objektum önmagában véve nem áll fönn, s ezért önmagukban véve megismerni sem lehet őket; valójában mozzanatai egy őket átfogó összefüggésnek, totalitásnak, melyet ugyanakkor nem gondolhatunk el mozzanatai, azaz a szubjektum és az objektum nélkül, s melynek ezért szintén közvetítettnek kell lennie.

Az ilyen fölfogás annyiban félreismerhetetlenül idealista, hogy a tudatos és önmaga tudatára jutó szellemen belüli vonatkozásokat érint. S azon próbálkozás nyomán, hogy a dialektikus vonatkozásokat leválasszák a tudathoz fűződő viszonyokról és materialista módon értelmezzék, nem lehet immár

<sup>\*</sup>A zárójelben megadott számok a Történelem és osztálytudat (Magvető, Budapest 1971) megfelelő oldalaira vonatkoznak.



"totalitásról" és "mozzanatokról" beszélni a kifejezések eredeti értelmében. Ekkor csak egészekről szólhatunk, melyek részekből állnak össze; ezek vonatkozását immár nem jellemezhetjük dialektikus közvetítésként, hanem csak mechanikus vagy kauzális, illetve kölcsönhatási összefüggésként határozhatjuk meg.

Ez az a helyzet, melybe a materialista természetfilozófiává átváltoztatott dialektika jutott. Lukács látta ezt és — hasonlóan különböző más neomarxista gondolkodókhoz — arra törekedett, hogy ismételten érvényre juttassa a dialektikus gondolkodás eredeti jellegzetességét. E célból a dialektikát — visszanyúlva az idealizmus terminológiájához — szubjektum—objektum-dialektikaként jellemezte, és a dialektikus összefüggéseket a tudatra vonatkoztatta, persze nem egy individuális tudatra, hanem osztályok tudatára. Mint marxistának arra is törekednie kellett, hogy számoljon Marx hozzájárulásával a dialektika fejlődéséhez. S számára mindeközben a dialektikus vonatkozások gyakorlati értelmezése állott előtérben, miként azt Marx már az 1944-es Gazdasági-filozófiai kéziratokban vázolta. Eszerint a szubjektumnak örömgághoz való viszonyát — az emberi munka által konstituált — tárgyaknak kell közvetíteniük, ahol is munkának elsősorban nem az izolált egyes ember individuális tevékenysége, hanem a társadalmi lényként fölfogott ember tevékenysége számít. Lukács rátalálhatott e fölfogásra a fiatal Marxnál, s ezért jelenthette ki, hogy Hegelhez visszanyúlva egyben Marxhoz tér vissza.

Lukács nem a marxi dialektika megjavításával vagy továbbfejlesztésének igényével lépett föl, hanem úgy vélte, hogy azt mindössze helyesen magyarázta, illetve megtisztította a torzításoktól. A dialektikus totalitásnak a szubjektum—objektum egységeként való fölfogása — melyet minden valódi dialektika középponti eszméjének vélt — egyúttal szembeállította az Engels-típusú természetdialektikával, melyet Lukács nem utasított el eleve, de elmarasztalta a marxi (és hegeli) dialektika lényeges tartalmának félreismerése miatt. A következőkben azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogy mennyiben fedti Lukács fölfogása a hegeli (vagy általánosan: idealista) szubjektum—objektum-dialektika magvát. Azt kívánjuk megmutatni, hogy Lukács fölfogása távolabb van Hegeltől annál, mint azt a részben idealista terminológia sejtetni enged.

Maga Lukács is kiemelt bizonyos különbségeket, melyek saját szemléletmódját a hegelitől elválasztják. Abban azonban, hogy a szubjektum—objektum-dialektika a tulajdonképpeni dialektika, és hogy középponti fogalma a totalitás, Hegelt akarta követni. Ám úgy tűnik, mintha e kifejezésekkel kapcsolatban változtatással élt volna, mely jobban eltávolította Hegeltől, mint az el-

ső pillantásra látszhat. Kitüntetett értelmében ugyanis a dialektikus totalitás Lukács számára — ellentétben Hegellel — az osztály volt, s a dialektikus közvetítési összefüggés modelljeként fungáló szubjektum—objektum egy osztály tudata, pontosabban egy meghatározott osztály, jelesül a proletariátus tudata. Az osztálytudatot szubjektum—objektumként jellemezve azonban a "tudat" és a "szubjektum" kifejezéseket Lukács immár nem a szokásos, hanem átvitt értelemben használja. Mindamellett összekapcsolja velük a dialektikus gondolkodást mint olyant, s ezzel a hegeli dialektika bizonyos jellemzőit is. A következő fölfogásokról van ugyanis szó, melyeket itt tételszerűen jelzünk:

(a) Minden különös közvetítettségének tétele:

Amikor a dialektikát — miként a Történelem és osztálytudatban Lukács — egy totalitás és mozzanatai, illetve valamely totalitásban tekintett mozzanatok viszonyaira vonatkoztatják, akkor a különösnek a totalitásban való meghaladását (Aufhebung) tételezik. Ez esetben a próbálkozás, hogy a különöst önmagában fogják föl és a totalitással szemben izolálják, elvételnek számít, hiszen egyoldalú, "absztrakt" szemléletmódhoz vezet. Lukács szerint a "polgári" tudomány elköveti ezt a hibát, amennyiben közvetlen adottságok föl-tételezéséből indul ki.

(b) A történetiség tétele:

A lukácsi dialektikában szemlélt totalitások — társadalmi képződményekként — konkrét alakzatok, és mint ilyenek történelmi változásnak vannak alávetve. Marxhoz kapcsolódva Lukács hangsúlyozta a társadalomtudományi kategóriák változékonyságát, amelyekben tehát nem szabad időn kívüli formákat látni. Ezek inkább a mindenkori történelmi valóságot fejezik ki. Lukács odáig megy, hogy a történelmi módszert önmagára alkalmazza (203), ami jószerivel azt jelenti, hogy a történelmi szemléletmódot magát is meghatározott történelmi fejlődés eredményeként, valamint történelmi faktorok által föltételezettként kell fölfogni.

(c) A gyakorlat primátusának tétele:

Amikor Lukács lényegileg gyakorlati jelleget tulajdonít a dialektikának, ez nemcsak azt jelenti, hogy a dialektika a gyakorlati viszonyokat — például a társadalmi valóságnak az emberi tevékenységtől való függését — vizsgálja, hanem azt is, hogy gyakorlati célokat követ. A dialektika "középponti problémája", mondja Lukács, "a valóság megváltoztatása" (214).

(d) Minden tény lényeg-meghatározottságának tétele:

A tények jelenségek, vagyis amiként a megfigyelés számára mutatkoznak, egy lényegiség vagy lényegi összefüggés megnyilatkozása, melyet a jelenségek

egyrészt ellepleznek, s melyre másrészt visszautalnak. Ezért Lukács szerint a "közvetlen lét egyidejű elismerése és megszüntetése a dialektikus viszony" (221).

Nyilvánvaló, hogy a későbbi tételek a korábbiaknál még nincsenek adva, avagy implikálva: beszélhetünk totalitás és mozzanat közötti dialektikus viszonyról anélkül, hogy a totalitásokat történelmi képződményeként fognánk föl; hívévül szegődhetünk a történelmi fölfogásmódnak anélkül, hogy a dialektikát a gyakorlat formájaként határoznánk meg; s végül tarthatjuk a dialektikát gyakorlati célok elérése eszközének, anélkül, hogy magunkénak vallanánk az esszencialista szemléletmódot.

Lukácsnak mégis teljességgel igaza van, amikor hangsúlyozza a jelzett nézetek összekapcsolását a marxista dialektikában. Ez az összekapcsolás azonban történetileg kontingens, s ezért hamis volna, ha a (b), (c) és (d) tételeket (a) következményeiként próbálnánk fölfogni. Hogy eljussunk a történetiség tételéhez, a totalitásokat társadalmi alakzatokként — jelesül osztályokként — kell értelmeznünk, hiszen a társadalmi képződmények valóban történetileg jöttek létre és képesek fejlődésre. A gyakorlat primátusának tételle is független a közvetítés és a történetiség tételétől, s ugyanez érvényes az esszencialista tételre. A két utóbbi tételt persze össze lehet kapcsolni, ha — miként Lukács teszi — átvesszük a marxi fölfogást, hogy bizonyos körülmények között a társadalmi viszonyok lecsapódását nem ismerik föl akként, ami tulajdonképpen, hanem a társadalmi viszonyoktól független önálló valóságként, s ezzel olyan látszatként fogják föl, amellyel lényegként lehet szembeállítani a föltételekként szolgáló összefüggéseket.

Bár Lukács, a dialektikus totalitást szubjektum—objektum egységként határozva meg, tisztán terminológiai idealista gondolatokhoz kapcsolódott, és ebben az összefüggésben többször utalt Hegelre, nem szabad e fogalmat kapcsolatba hoznunk azokkal a spekulatív előföltevésekkel, amelyektől a Kant utáni idealizmusban függött. Vagyis Lukács e fogalommal nem valamilyen abszolútumra gondol, mely a szubjektum és objektum különbözőségével szemben közbős volna, s önmagában ideális és reális jelenségeket bontakoztatna ki (miként Schelling tanította); de nem is olyan abszolútum ez, amely egyrészt szubsztancia, másrészt szubjektum (ahogyan Hegel fogalmaz); e fogalom inkább a saját szerepének és az ezt meghatározó faktoroknak a tudatára jutó osztályt jelenti, azaz a proletariátust, amely, szemben a polgársággal, nemcsak lehetősége szerint, hanem ténylegesen is szubjektum—objektum.

A proletariátus, Lukács szerint, mondjuk nem abban az értelemben szubjektum, ahogyan a szellemről mint szubjektumról beszélünk, és ahogy különösen

Hegel szól az általános szellemről mint szubjektumról, mely önmaga megismerésére képes; a proletariátus csak annyiban szubjektum, amennyiben megismeri azokat a társadalmi föltételeket, amelyek közepette létrejött, és amelyek közepette a jelenben van; s a proletariátus megismerése Lukács számára annyit tesz, mint hogy a párt ismer meg, hiszen, miként a "Rosa Luxemburg, a marxista" című tanulmányában írja, a párt "a proletariátus osztálytudatának hordozója" (265). Vajon azt a következtetést kell ebből levonnunk, hogy a párt a tulajdonképpeni szubjektum—objektum, ami a dialektika középpontjában áll? S vajon megengedhető-e, hogy a párttal kapcsolatban érveljünk úgy, miként a proletariátus vonatkozásában tettük, s a párton belül egy grémiumnak tulajdonítsunk (valódi szubjektum—objektumként) kitüntetett helyet?

Nem itt a helye, hogy nyomon kövessük az ilyenféle megfontolásokat. A jelen összefüggésben csak azt kell rögzítenünk, hogy a proletariátus nem a szó szoros értelmében szubjektum, amikor fölismeri saját társadalmi helyzetét. Ugyanakkor a szó tulajdonképpeni értelmében objektuma a megismerésnek. Lukács szerint nem véletlenül teszi az ismeret objektumává magát, hanem szükségképpen kerül sor erre, mert csak azáltal képes önmagát tételezni és érvényre juttatni, ha átlátja saját társadalmi szerepének föltételeit. A proletariátus önmegismerése a társadalom helyes megismerését jelenti, mert a proletariátus álláspontjáról — és csak onnan — esik egybe egy osztály önmegismerése a társadalom totalitásának megismerésével (238).

Fejtegetéseinek minden idealista színezete ellenére, Lukács határozottan elvetette Hegel "népszellem"-föltevését; nézete szerint ugyanis e föltevésben csak Hegel azon korlátozottsága jut kifejezésre, hogy nem képes megragadni a történelem tulajdonképpeni hajtóerőit — végső soron a termelés föltételeit —, ezért "kénytelen volt a népeket és tudatukat (amelynek reális szubsztrátumát a maga nem-egységes voltában Hegel nem veszi észre, és így 'népszellemmé' mitologizálja) tekinteni a történelmi fejlődés tulajdonképpeni hordozóinak" (235).

Ennek ellenére találhatóunk párhuzamokat Lukács és Hegel fölfogásában, például ami a történetiség elismerését illeti. Hegel filozófiája a népszellemet az "objektív szellem" cím, illetve az "erkölcsiség" alcím alatt tárgyalja, s ezért némileg a jog és a morál szintézisével van dolga. A népek olyan közösségek, amelyekben ténylegesen élnek a jogot és a morált, mégpedig alkotmányok kijelölte keretek között. Hegel világosan látta, hogy a népek életéhez kerektől szolgáló alkotmányokat, s ezzel az erkölcsiséget, történetileg kell fölfognunk. Mint az Enciklopédiában mondotta: a meghatározott népszellem, minthogy valójában és szabadságát tekintve természet, végső soron időben is van, s ebben

bírja valósága különös princípium által meghatározott fejlődését, a történelmet. Hegel figyelembe vette azt is, hogy a népek és az államok bizonyos materiális föltételektől függenek; beszélt ugyanis a földrajzi és éghajlati tényezőkről.

Az erkölcsiség és népszellem összefüggését tekintve is érdekes párhuzamosságot találhatunk Hegel és Lukács között, hiszen ez utóbbi a proletariátus osztálytudatát "etikaként" jellemezte; ugyanakkor persze a pártot tette a harcoló proletariátus etikájának hordozójává (266), történelmi küldetésének lelkiismeretévé (265).

A különbségek persze sokkal súlyosabbak: ha Lukács fölfogása egybe is esik a Hegelével abban, hogy e kollektív képződménynek öntudatot tulajdonít, ezen egészen mást ért, mint Hegel. Amikor Hegel a népeknek — a mindenkori fejlettségi foktól és annak föltételeitől függő — öntudatot tulajdonít, s megjegyzi, hogy valamely különös nép öntudata hordozója az általános szellem vonatkozó fejlődési fokának, akkor a népszellem és a világszellem, ill. az általában vett szellem közötti összefüggésből indul ki, s a népszellemeket az általános szellem megnyilatkozásaiként fogja föl. Lukács előföltevéseiben ezzel szemben nem szerepel olyan szellem, mely eszközévé tesz népeket és kiemelkedő személyiségeket. Munkájának egy döntő helyén Lukács fölismerhetővé teszi, hogy "osztálytudaton" egyáltalában nem valami valóságosan jelenlévőt ért, hanem e kifejezéssel valamiféle hipotetikusra utal, jelesül arra a módzatra, ahogyan az emberek egy osztály tagjaiként bizonyos föltételekre reagálnának, ha értelmes, azaz megfelelő és célszerű módon reagálnának valamely helyzet lényeges körülményeire. Lukács ebben az értelemben írja: az "osztálytudat mármost az a racionálisan meghatározott reakció, melyet ily módon hoz-zárendelünk a termelési folyamaton belüli meghatározott, tipikus helyzethez" (227). Az osztálytudat mindenkori mibenlétének fölismeréséhez tehát nem az emberek tényleges gondolataihoz, érzéseikhez, akarati aktusaihoz kell fordulnunk, hanem annak a megállapítására kell törekednünk, hogy milyen gondolataik stb. volnának, ha képesek volnának helyzetüket teljességgel megismerni. Innen világossá válik, miért is koncentrált Lukács a pártba az osztálytudatot: a párt ugyanis olyan instanciaként fogható föl, mely föltárja, hogy bizonyos helyzetben milyen reakció kell megfelelőnek számítson.

Itt ugyanúgy munkálnak összefüggések a weberi ideáltípus-konstrukcióval (könyve egyik megjegyzésében, melyet az általunk épp vázolt gondolataihoz fűz, Lukács hivatkozik M. Weberre), mint ahogy a kifejtetteknek Rousseau államfilozófiájával — különösen is a "volonté générale" eszméjével — való rokonsága is sejthető. Rousseau általános akarata sem fogható föl az egyes akaratok összegzéseként avagy átlagos akaratként, s ennél fogva nem azonosít-

ható individuumok egy többségének tényleges akaratával sem. Hasonló érvényes a lukácsi osztálytudattal kapcsolatban: "Ez a tudat tehát nem összege és nem is átlaga annak, amit az osztályt alkotó egyes egyének képzelnek, gondolnak, éreznek /.../ Ez a meghatározás kezdettől fogva rögzíti azt a distanciát, amely az osztálytudatot az emberekben élethelyzetükről kialakult empirikus—valóságos, pszichológiailag leírható és megmagyarázható gondolatoktól elválasztja" (277—278).

Ha az "osztálytudatot" e jelzések értelmében fogjuk föl, miként lehet akkor valamely osztályról mint nem tulajdonképpeni értelemben vett szubjektum—objektumról beszélni? Mi értelme van így ennek a kifejezésnek? Szerepét kézenfekvő módon mindenekelőtt abban láthatjuk, hogy lehetővé tegye a klasszikus szubjektum—objektum—dialektika princípiumainak behozatalát, s e dialektika osztályokra — különösen is egy meghatározott, kitüntetett osztályra, a proletariátusra — való vonatkoztatását, amelyek Lukács előföltevéseiben az igazi totalitások.

Lukács mindenekelőtt arra törekedett, hogy elméletébe behozza azt a gondolatot, mely szerint minden különösnek csak mozzanatként kell érvénnyel rendelkeznie, melyet mint ilyet nem szabad a totalitással — vagyis az osztályllyal — szemben önállósítani. E gondolat jelentősége különösen a konkretizálás során válik világossá, például a "polgári tudomány" megítélésével összefüggésben.

Lukács szerint a "polgári" tudományt és filozófiát az jellemzi, hogy a tényeket csupasza, értelmezetlen valóságokként fogja föl, és "tisztá" adatokból indul ki. A polgári elméletben ezt azzal igazolják, hogy a tudományos szabatosság céljára orientálódva kijelentik: ezt a célt csak azáltal lehet elérni, ha tiszta adatokra korlátozódnak. Ezzel szemben Lukács azt hozta föl, hogy a szabatosság ideálját egy izoláló "absztrakt" és ezzel helytelen beállítódás árán vásárolják meg, figyelmen kívül hagyva a konkrét társadalmi totalitásokat. Ezeket ugyanis nem lehet abban az értelemben szabatosan megragadni, miként azt a polgári tudomány célként megfogalmazza; ezzel ellentétben a dialektikus szemléletmódot kell a "polgárihoz" képest előnyben részesíteni, hiszen ez figyelembe veszi azt, ami kívül reked a polgári tudomány horizontján: a tények társadalmi összefüggésektől való függőségét, valamint történelmi föltételezettségüket. A polgári tudomány ezáltal nem ismeri föl, hogy vannak olyan tények, melyek a társadalom révén jönnek létre, s melyeket ezért a társadalom által kell megváltoztatni.

A tiszta adatok előföltevésén gyakorolt kritikájával Lukács nemcsak azt tartotta szem előtt, amit manapság a "ténykijelentések elméletterheltségének"

(Theoriebeladenheit von Tatsachenaussagen) szoktak nevezni, hanem azt a követelményt fogalmazta meg, hogy a ténymagyarázatokat mindig konkrét totalitások, azaz társadalmi összefüggések keretei között hozzák meg. Nézete szerint nem elegendő, ha a tényeket elvont törvények segítségével magyarázzák meg. Az a szemléletmód, mely a tényeket — s különösen is a társadalmi élet tényeit — meghagyja "a maguk absztrakt elszigeteltségében, és csak elvont, nem pedig a konkrét totalitásra vonatkoztatott törvényszerűségekkel magyarázza őket" (70), helytelen, még akkor is, ha nem polgári tudások, hanem marxisták képviselik, akik ez esetben persze vulgármarxistának számítanak.

A közvetlen adottságok föltevésének kritikája Lukácsnál összekapcsolódik az igazság korrespondencia-elméletének elutasításával. Lukács abból indult ki, hogy eszerint az igazságot csak az ítélet és a megítélt tény közötti egybeesés előfeltévéssel lehet meghatározni, hogy a tény valami közvetlen adottság. Ez különben nemcsak az individuális tudat és a tárgy viszonyára, hanem és mindenekelőtt az osztálytudat és a társadalmi valóság viszonyára érvényes. Az osztálytudat nem tőlünk független és előzetesen adott tényeket képez le, hanem olyan valóság a tárgya, melyet a társadalom határoz meg és befolyásol.

A "polgári" tudomány képviselőivel szemben irányított ellenvetés — miszerint figyelmen kívül hagyják a jelenségek "mögötti" lényegi vonatkozásokat — szintén rendelkezik gyakorlati aspektussal: minthogy a valóság, jelesül a szociális valóság lényege dinamikus, s az objektív kategóriák ezzel változhatnak és a fejlődés során ténylegesen változnak is, a lényeg elismerése a szociális valóság változékonyságának elismerését implicálná. A polgári tudománynak, illetve filozófiának ezzel szemben az a funkciója, hogy a főnnálló társadalmi viszonyokat elvileg megváltoztathatatatlannak mutassa be; ezért zárul le számára a lényeg szemlélésének minden útja.

Ha igaz is, hogy Lukács fölfogása szerint az osztályoknak tudatot csak metaforikus értelemben tulajdoníthatunk, akkor az osztályok a szó tulajdonképpeni értelmében nem szubjektumok, s ezért még kevésbé szubjektum—objektumok az eredeti, mondjuk hegeli dialektika értelmében. Hegelnél jogos volt, hogy az objektív szellemet és ezzel a népszellemet dialektikus szemléletnek vetette alá, hiszen azt az abszolút szellem — amit egyfajta szubjektumként fogott föl — megjelenési formájának tartotta, úgyhogy az abszolútum és annak világa között szabad volt fölvennie — hasonlóan az én és tárgyai közötti viszonylatokhoz — dialektikus vonatkozásokat. Ha ezzel szemben — miként ez Lukácsnál van — az osztálytudat csak "tudat", és ennél fogva nem szellem, nem valami énszerű, akkor lehetetlenné válik a Hegel-típusú dialektika is.

Lukács, aki a Történelem és osztálytudatban többször hivatkozik A filozófia nyomorúságára, nyilván ismeri az ott Proudhonnal szemben kifejtetteket: "E célból egy új észet talált fel", írja Marx Proudhonról, "amely sem nem a tiszta és szűzi abszolút ész, sem nem a különböző évszázadokban tevékeny és cselekvő emberek közönséges esze, hanem egy egészen különálló ész, a társadalom-személynek, az emberiségnek mint alanynak az esze" stb., stb. (MEM, 4. köt., 130. o.) Lukács az "osztálytudat" kifejezéssel valójában nem valamiféle "elkülönült tudatot", hanem egy olyan fogalmat akart bevezetni, melynek lehetővé kellene tennie a klasszikus dialektikus filozófia azon gondolatainak átvételét, melyeket ő termékenynek, mi több, nélkülözhetetlennek tartott.

(Fordította: Mezei György)



## A NEMZETKÖZI SCHELLING TÁRSASÁG KÖZLEMÉNYE

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling szülővárosában, Leonbergban került sor, 1986. október 15-én, a Nemzetközi Schelling Társaság megalapítására. A társaság célja terjeszteni a schellingi filozófia ismeretét, s előmozdítani annak kutatását. A társaság főadatának tekinti továbbá, hogy kutatási munkálátokat támogasson, hogy üléseket szervezzen, melyeken a Schellinggel foglalkozó kutatóknak alkalmuk nyílik egymással nemzetközi szinten párbeszédet folytatni, valamint hogy írásokat tegyen közzé, és előadásokat tartson Leonbergban, hogy ezáltal a filozófiai témákat a szélesebb nagyközönséggel is megismertethesse.

Időközben sor került a társaságnak egyesületként történő bejegyzésére; elismerést nyert a társaság közhasznú jellege.

Az alapító ülés a következő vezetőséget választotta meg: elnök: Dr. Hans Michael Baumgartner professzor (Bonn), alelnök: Dr. Kurt Weinmann (Leonberg), titkár: Dr. Wilhelm G. Jacobs magántanár (München), pénztáros: Karl-Heinz Fischötter (Leonberg).

A tudományos tanács elnökévé Dr. Francesco Moiso professzort (Macerata, Olaszország) választották. Rajta kívül a tanács tagjai lettek Manfred Buhr (Berlin, NDK), Walter E. Erhard (Hannover), Hermann Krings (München) és Walter Schulz (Tübingen) professzorok, valamint Dr. Dieter Ortlieb főpolgármester (Leonberg).

Munkáját a társaság az elnök és a titkár egy-egy előadásával kezdte meg Leonbergban. A társaság 1988. október 10 és 12 között Leonbergban főlolvasó-ülést fog tartani. 1989-re kongresszust vettünk tervbe.

Kérjük, hogy akik a társaság tagjai kívánnak lenni, vagy a társaság egyes rendezvényei iránt érdeklődnek, a következő címre írjanak:

Internationale Schelling-Gesellschaft e. V.

Postfach 14 29; D-7250 Leonberg, Bundesrepublik Deutschland

## S Z E M L E

### SZECESSZIÓ EGYKOR ÉS MA\*

Ferencz Éva

Filozófiatörténész írt könyvet a szecesszióról; már csak ezért is érdeklődéssel veheti kézbe az olvasó az egyébként itthon sem szegény szecesszióirodalom újabb darabját. Bár aki a témát és a szerzőt valamelyest is ismeri, nem fog csodálkozni e tényen két okból sem: Kiss Endre már korábban elárulta a korszak és a téma iránti vonzalmát, s eddig megjelent munkái után szinte várható volt tőle egy olyan összefoglaló mű, amely a modern eszmeiség és a művészetek kapcsolatával átfogóan foglalkozik. A bevezetőben maga a szerző említi, hogy Nietzsche magyarországi hatástörténetének föltárása során, az Osztrák—Magyar Monarchia szellemi életének vizsgálatakor, avagy Hermann Broch munkásságának elemzése kapcsán különösen közel került a szecesszió jelenségköréhez, melynek átfogó vizsgálatára hosszabb ideig készült. Másrészről a szecesszió, a szecessziós mozgalmak szinte kínálják magukat egy szélesebb rátekintésű, az egyes ágazat-esztétikai elemzéseken túlmutató eszmetörténeti, esztétikai, szociológiai vizsgálódásra: olyan elemzésre, amely képes megadni azokat a vezérfonalakat, amelyekre fűzve elrendeződhet a szecesszió sokfélesége, és amelyben igazolást nyerhetnek a szecesszióról szóló irodalom sokszor egymásnak ellentmondó, de egyformán igaznak tartható minősítő-jellemző kategóriái. Egy ilyen áttekintés szükségességét indokolja az a tény is, hogy néhány, nem a korszak és stílusirány átfogó elemzését célul tűző tanulmány már megkezdte a szecesszió világnézeti-filozófiai, még inkább szociológiai szempontú elemzését: talán elég itt Szabadi Judit munkáját vagy Pór Péternek az irodalmi szecesszióval foglalkozó írásait említeni. Biztonsággal használható rendezőelvek hiányáról árulkodik az a szinte követhet-

\*Kiss Endre: Szecesszió egykor és ma, Kossuth, Budapest 1984, 289 oldal.

lenül sokféle definíció(kísérlet) is, amivel — lásd a Pók Lajos szerkesztette kötetet — a szecessziót eddig megpróbálták meghatározni.

A szerző — műve logikai fölépítését ez határozza meg — már a bevezetőben fölvezetve mondandójának leglényegesebb tételeit, s néhány alapvető megállapítással indokolja is őket. A könyv további fejezetei tulajdonképpen részletezik, kibontják és műelemzésekkel, összehasonlító elemzésekkel több oldalról alátámasztják a bevezetőben előlegzett lényegi mondandóját. A mű logikájára és stílusára végig ez a határozottság és következetesség jellemző. Koncepcióját a szerző bátran megmeríti a szecesszió-irodalomban, s többszörös próbának veti alá az eltérő művészeti ágakat reprezentáló művek elemzésekor. Mégis a könyv — céljából adódóan is, nevezetesen egy szecesszió-meghatározás körvonalazása — mindenekelőtt elméleti; egyéb fontos szempontokat (történetiség, szociális háttér stb.) csak akkor alkalmaz, amikor az általánosan már definiált irányt differenciáltságában kívánja megmutatni. "A Jugendstil tipológiai-elméleti jelentőségét a mimetikus tradícióból való kilépése, a mimézis részlegesítése, a látvány egészének problematizálása, illetve az az adottság alapozta meg, hogy kellő mértékben állottak rendelkezésre művészi gondolatok, eszmei, szociális és más indíttatások, amelyek a mimézis részlegesítését sokirányúvá, kreatívvá és tartalmassá tették. Ezt történetileg árnyalja, hogy a mimetikus hagyomány impresszionista-posztimpresszionista vonulata csak Franciaországban fejlődött valóban klasszikusan, a Jugendstil-irányzatok mozgásterét, függetlenül a festészet egyes országokbeli fejlődésétől, mégis a mimetikus problematika tudatosodása és ezzel egyidejű kiéleződése teremti meg." (265. o.) A könyv összegző fejezetéből vett idézet tartalmazza mindazokat a lényeges megállapításokat, amelyeket a szerző a Jugendstil-irányzatok meghatározására művében használ: a mimetikus tradícióból való kilépés, a művészi gondolat önérvényesülése, ami részlegessé teszi a mimézist, átrendezi a látványt; bizonyos általános eszmei és társadalmi háttértől függő szociális indíttatás.

Ezek tehát azok az átfogó kategóriák, rendezőelvek, amelyekben belül a szerző a Jugendstil-irányzatok és értelmezések sokféleségét elrendezi. Megoldási javaslatát újszerűnek tekinthetjük még akkor is, ha másoknál is föllelhető szempontjainak némely vonatkozásai; a stilizáció, máshol a szimbólum, megint máshol a minden stílus alóli fölszabadulás, mindez a művészi gyakorlatnak azt a módját kívánta jelölni, amit Kiss Endre "részleges mimézisként" határoz meg. Míg azonban az előzőek hol szűkek (stilizálás), hol túl tágak (szimbolizmus), a "részleges mimézis" alkalmasint átfogja a Jugendstil-irány-

zatok jellemzésére használatos antinómiákat is, és egyben elhatárolja a szecessziót más irányzatoktól.

A szerző a részleges mimézist és a művészi gondolat önérvényesülését egymással a legmélyebben összefüggő és csak az elemzés módszertani megfontolásaiból szétválasztható folyamatnak tartja, mégis úgy tűnik, hogy viszonyukban a művészi gondolat a meghatározó. A művészi gondolat problematikája az, ami mintegy "kaput nyit az eszmetörténet felé: eszmének, gondolatiságnak és művészi gyakorlatnak új viszonyrendszere jön létre". (6. o.) Ennek fölismerése, vagyis a szecesszió-jelenség problematikájának eszmetörténeti jellegű elemzése lehetőséget ad a szecesszió művészettörténeti helyének és jelentőségének pontosabb megragadására is. Kiss Endre letér a művészettörténet-írás jelenlegi fő irányának útjáról, amely a mimetikus ábrázolás fejlődésének állomásait tekinti kritériumnak, amikor a Jugendstil-irányokat a mimetikus tradícióktól való elfordulással, ill. az azzal folytatott sajátos küzdelemmel értelmezi. A modernség első — Ibsen, Zola, Nietzsche nevével fémjelezhető — szakasza "antropológiájában individualista volt, tudományosságában a pozitív-evolucionista keretek között mozgott /.../ s kritikusan nyitott volt a társadalom problémái iránt". (11. o.) Művészi artikulációja mindenekelőtt a naturalizmus, bizonyos műfajokban az impresszionizmus; a mimetikus elv maradéktalanul érvényesül művészi gyakorlatában. A harmadik szakasz jellemzően kollektivistá, "a mimetikus elv csak többszörös közvetítéssel lehet jellemző művészi artikulációjukra, lényegében azonos azzal, amit avantgardizmusnak nevezünk, s a konstruktív, öntörvényű válik itt evidenciává". (12. o.) A modernség második — átmeneti szerepet is betöltő — hulláma, a szerző értelmezésében, magában foglalja a posztimpresszionizmust, az újromantikát, a szimbolizmust, a Jugendstil-irányokat egyaránt. Összetartozásuk legfőbb jellemzőjének modernségük legfontosabb megalapozó sajátosságának a Jugendstil meghatározó elveket: a részleges mimézist és a művészi gondolat önállóságát tartja. Megváltozik ezáltal a Jugendstil művészettörténeti státusa: lokális vagy mellérendelt jelenségből meghatározó, a művészi artikulációnak új utakat nyitó tényezővé lép elő. Így lesz értelmezhetővé a szecesszióval kapcsolatban gyakran használt "egységesítő" áramlat, "kiegyenlítő" tendencia megjelölés, amennyiben ezek a hagyományos historizáló, akadémikus művészi ábrázolásmód hegemoniájának megtörését, az alkotás folyamatában a művész személyiségének előtérbe-kerülését jelentik. Néhány országban — köztük nálunk is —, ahol az impresszionizmus nem törte meg (még a mimetikus keretek között) a historizáló ábrázolásmódot, egyenesen szabadságként, a modernség szinonimájaként említik a szecessziót. "A szecesszió nem stílus,

hanem szabadság. A művész lázadása az ellen a művészet ellen, amelyet nem ő teremt, hanem ami őt dirigálja. A fantázia forradalma a zsarnok forradalma ellen" — írta Gerő Ödön 1899-ben A Hét című folyóiratban. De Kiss Endre is "az első igazán modern áramlat"-ként ír a szecesszióról könyve egy helyén (32. o.).

A szerző annyiban tulajdonít kitüntetett szerepet az általa meghatározott Jugendstilnak, amennyiben belőle kiindulva válnak értelmezhetővé a későbbi, nem-mimetikus, amimetikus irányzatok. Művében kimerítően és meggyőzően elemzi az impresszionizmus, a posztimpresszionizmus és a szecesszió elvi összeférhetetlenségét: "/.../ mondanivalóját a mimetikus hagyomány továbbfejlesztésével, annak immanens, belső lehetőségei kibontakoztatásával, a mimézis esetleges tartalékainak mozgósításával akarja elérni, nem pedig a mimézis deformatív úton való részlegessé tételében" (65. o.); több oldalról bizonyítja a parttalanná szélesített szimbolizmus problematikus voltát, s fölhívja a figyelmet az esztétika és a művészettörténetírás néhány egyéb adósságára is a kérdéskörön belül (a szimbólum és az allegória megkülönböztetésének hiánya, a művészi gondolat festői közvetítése és a sajátlagosan festői gondolat megvalósítása közötti különbségtétel szükségessége stb.). A szerző Jugendstil-meghatározásának egyik próbája, amikor a kor elméleti igényű művészettörténeti koncepcióit vizsgálja, a kor keretein belül. A részleges mimézis és a művészi gondolat önállóságának elve mind a riegli Kunstwollennak, mind Worringer absztrakció-elméletének aktualitást és új értelmezési lehetőséget ad. "A mimetikus ábrázolás ilyen viszonylagossá-válásával természetesen nő meg a művészetakarás jelentősége, hiszen a tér megtervezése előzetesen választások, döntések, akarati momentumok sorozatát feltételezi, /.../ megjelenik a műalkotást végső soron determináló világnézet fogalma /.../ A műalkotásokat konstituáló művészi gondolat konkrét eszmei tartalmakat fogalmaz meg." (31–32. o.) A Kunstwollen nem teszi azonban föltétlenül személyessé, szubjektívá az alkotást. Pór Péternél olvashatjuk, hogy a Jugendstil művészei gyakran hangsúlyozták — valószerűbb művészetet igyekeznek teremteni: "/.../ dokumentumaikban kimondottan és megnevezetten gyakran visszatér a realizmus követelése (pl. B. Mitchell). Számukra nyilván nem stílus kategória volt ez, s még kevésbé ismeretelmélet /.../ a világ egészéből csak annak vetülete érdekelte őket, újfajta áttételes viszonya az egyénhez, pontosabban a művészegénységhez. Realizmusukból így éppen az objektivitás hiányzott tökéletesen." (Lásd "Az irodalmi szecesszió fogalmáról", Valóság, 1969/8. sz.) A megközelítésmód eltérő voltából (Pór a művészi magatartás, Kiss a művészi ábrázolás szempontjaiból vizsgálódik) adódik az idézett vélemény és a szerzőnk álláspontjának

különbsége: "A sajátos Jugendstil-irányzatú alkotás modellje tehát nem mimitikus, hanem az autonóm művészi gondolat önmegjelenítő szándéka, ami azonban jórészt mégis valóság-hű-naturális világot jelenít meg (ahol nem, ott bevaltott nyíltsággal is mindig dekoratív-ornamentális jellegű, nem absztrakt)." (33. o.) Worringer absztrakció-fogalma azért illeszkedik e koncepcióhoz, mert amimetikus elvet képvisel olyan szellemi milióban, amikor "a lippsi beleérés-elmélet immanensen szubjektív oldalai mintegy tálcán kínálnák fel számára egy mimitikus művészet-elmélet kidolgozását". (Uo.) A szerző ebből arra a következtetésre jut (s ezt az olvasók számára a következő fejezetben bizonyítja), hogy a művészi gondolat önérvényesülésének igénye mind a művészet immanens fejlődéséből, mind az általánosabb társadalmi fejlődésből fakadóan egyre sürgetőbben megfogalmazódott.

Az eddigiekben — nem követve szigorúan a könyv szerkezetét, inkább a szerző logikai építkezését — lényegében az első két fejezet tartalmáról esett szó. Mindenképpen külön kell említeni — s nemcsak témája miatt — a harmadik fejezetet, melyben a Jugendstil eszmei forrásvidékét és eszmei-világnézeti alapjait elemzi a szerző. A Jugendstil eszmei forrásvidékét az angol-szász eszmetörténeti folyamatokban, pontosabban az angol személyiség-idealizmusban jelöli meg. Szinte önálló tanulmányként is tekinthetnénk ezt a fejezetet, amelyben az ipari forradalom idejének angol társadalmát és művészetfilozófiáját tárgyalja, elemzi az angol és a kontinentális fejlődés közti különbségeket, s fölépíti a Jugendstil eszmei, társadalmi-szociológiai alapzatát, legfőképpen Carlyle, továbbá John Ruskin és William Morris munkásságának áttekintésével. A szerző filozófiatörténész volta ennek az elemzésnek a koncepciózusságán, sokoldalúságán, precízségén mutatkozik meg igazán. Annak ellenére érezzük ezt így, hogy az eddigi szecesszió-irodalom is foglalkozott az angol előzményekkel, a preraffaelita iskolának a szecessziós mozgalmakra gyakorolt hatásával stb.

Az angol XIX. század legáltalánosabb üzenete az esztétikum és az etikum, az életforma és a mindennapok átformálásának egysége volt. Carlyle "új valóságának" lényege: a művészeti, esztétikai, társadalmi, vallási, életvezetési kérdések egységben való szemlélete; Ruskin és Morris filozófiájában döntő a személyiség-idealizmus és esztéticizmus harmóniája, szintézise, az élet és a művészet egységébe vetett hit és a szociális érzékenység. Mindez a kontinens országainak szecessziós mozgalmaiban eltérő módon, más hangsúlyokkal lesz jelen. (Fölbomlik ez a törekeny harmónia persze Angliában is, már az őket követő első generáció néhány tagjánál, ahol látványosan az esztéticizmus kerekedik fölül — lásd Wilde vagy Beardsley művészetét.) A kontinens orszá-

gaiban — a polgári fejlődésben addig megjárta út függvényében — a politikai harcban való közvetlen részvételt is magukra kellett vállalniuk a Jugendstil lényegében angol eszmeiséget követő irányainak.

## KORTÁRSUNK-E FREUD?\*

Kapás István

Amint arra Ernest Jones Freud-monográfiájában utal, édesapjának 1896-ban bekövetkezett halála, egy ezt követő egyéni válságperiódus, majd az ugyan-csak ekkor önmagán elkezdett pszichoanalízis és az 1897—1899-ig terjedő időszakban megírt Álomfejtés című munka — mind Freud egyéni életében, mind a freudi életmű tekintetében, mind magának a freudizmusnak a kialakulása, a módszer kikristályosodása szempontjából történeti jelentőségű és elválaszthatatlan mozzanatok. Az álmelmélet fogadtatására jellemző, hogy amikor Freud 1900. május 14-én megkezdte az álommal kapcsolatos egyetemi előadássorozatot, mindössze háromfőnyi hallgatóság volt jelen: Hans Königstein, Freud egy közeli barátjának fia, Teleky Dóra és egy dr. Marcuse nevű hallgató. A könyv Bécsben 600 példányban jelent meg, az első két évben ebből 228 darab fogyott el. A megjelenést követően Freudnak — noha latba vetette minden befolyását — nem sikerült elérnie, hogy valamelyik hetilap szemlét közöljön a könyvről. A szakma és a közvélemény reagálása kimerült az értetlenségben, az idegenkedésben, de olyan vélemények is hangot kaptak, hogy a könyv nem egyéb ötletek játéknál, hogy a Freudban lakozó művész fantáziája győzött a tudományos kutató gondolatai fölött. Voltak azonban kedvezőbb reagálások is. Még a könyv megjelenésének évében, az Allgemeine Zeitungban, Ludwig Karell botanikus, zoológus és kémia-tanár írt elismerő sorokat, a Gegenwart című hetilapban pedig Eduard Sokal, 1902-ben, Freudot az álmokutatás Kolumbuszának nevezte. Tíz évre volt szükség ahhoz, hogy Freud munkásságának elismerésével szükség legyen a könyv második kiadására, amit továbbiak követtek, és 1929-ig nyolc kiadás került piacra.

Ferenczi Sándor, a pszichoanalízis budapesti iskolájának majdani vezéralakja az első olvasás után félreteresi a művet és csak kollégájának, Stein Fül-

\*Sigmund Freud: Álomfejtés, ford. Hollós István, Helikon Kiadó, Budapest 1985, 482 oldal.

löpnek ösztönzésére olvassa el ismét. Ekkor fedezi fel igazi jelentőségét, és a lelkesedés hevében ezt írja a könyv címlapjára: Aere perennius. Hollós István már 1917-ben lefordította a művet magyarra, ám kiadására csak 1935-ben került sor a budapesti Somló Béla Könyvkiadónál. Az érdeklődő szakmabeliek természetesen még a magyar kiadás előtt megismerkednek a könyvben kifejtett nézetekkel. Hárnik Jenő pszichoanalitikus, aki később, a Magyar Tanácsköztársaság idején, a budapesti Orvosegyetem Psychoanalytika: Klinikáján, Ferenczi Sándornak, a Psychoanalysis Tanszék vezetőjének asszisztense volt, a Szabadgondolat című folyóiratban a következőket írja, még 1911-ben:

"Freudot az öntudatlan megismerésére szolgáló legfontosabb módszernek, a szabad asszociációnak az álomra való alkalmazása vezette annak kimondására, hogy az álmoknak értelmük van. Szabad asszociáció alatt a gondolatkapcsolásnak azt a módját értjük, midőn valaki értelmi és erkölcsi ítéletének teljes felüggesztése mellett engedi képzetait egymáshoz társulni. Ilyenkor az egyébként tudatosan irányított képzettársítás az öntudatlanban levő érzelmek és vágyak befolyása alá kerül. S az ilyenkor felszínre kerülő képzettömegeből visszafelé lehet következtetni az öntudatlanra. A szabad asszociáció módszerét Freud az álmokra úgy alkalmazta, hogy a vizsgált álmat kisebb részekre osztotta, s felszólította az egyént, hogy mondja el kritika és válogatás nélkül mindazokat a gondolatokat, amelyek az egyes részletekhez eszébe jutnak — még ha értelmetleneknek, illetleneknek, ostobáknak és jelentőség nélkülieknek is látszanak előtte. Az így nyert gondolatsorokat összegyűjtve és egybevetve, minden esetben azt találta, hogy a kezdetben teljesen összefüggéstelen gondolatsorok egészen kialakulva, mintegy egy pont felé konvergálnak, egy értelmes és teljes pszichikai értékű gondolat felé." Az álomelmélet ismertetése ezután így folytatódik néhány sorral később: "Az álomképződés mechanizmusa mármost a következő: ébrenlétkor az erősen működő erkölcsi cenzúra az öntudatlanban élő vágyakat csaknem teljesen elnyomva tartja, cselekvéseinket tudatos vágyaink irányítják, elalváskor az erkölcsi cenzúra gyengül s az álomképek irányítását az addig elnyomott vágyak veszik át. Az álomkép anyagát tetszés szerinti képzetcsoportok szolgáltatják, rendszerint aktuális benyomások, a legutóbbi napok élményei játsszák köztük a legnagyobb szerepet. E képzetekből aztán az éppen előtérben levő öntudatlan vágy oly módon konstruálja meg az összefüggő — rendszeren eseményszerű — álomképet, hogy az a vágy teljesülését fejezi ki. Álomban sem nyilvánulnak meg tehát egészen leplezetlenül az öntudatlan vágyak, hiszen bizonyos fokú erkölcsi cenzúra mindig megmarad bennük, s ez a cenzúra okozza, hogy csak az álomkép által szimbolizálva jutnak kifejezésre. Freud álomelméletének helyességét Freudnak és követő-



inek igen nagy számban elvégzett pontos álomanalízisei bizonyítják. A rendszer további kiépítését a mind nagyobb arányokban folyó pszichoanalitikai vizsgálatok vannak hivatva meghozni. Az öntudatlan megismerésre irányuló kutatások mélyreható változásokra vezettek a lélektanban. Különösen a gyermeki lélekről és a nemi ösztön jelentőségéről való ismereteinket alakították át gyökeresen, de sok értékes, új megismerést köszönhetünk e vizsgálatoknak a lelki élet úgyszólván minden más terén is. E vizsgálatok legfontosabb esz- köze az álomelemzés. Freud álomelmélete által így a lelki életnek egy olyan nyilvánulásából, mely tudományos szempontból azelőtt teljesen használhatatlan volt, a pszichológiai kutatás értékes forrása lett."

Lassan tehát beáramlott az álomelmélet a szakmai körökbe, és egyre többen ismerték föl jelentőségét a szakmán kívüliek közül is. A könyv magyarországi megjelenésének évében, 1935-ben Feldmann Sándor, a művet a Századunk hasábjain recenzálva így ír: "Freud e könyvében egész tömegét adja a klinikai megfigyeléseknek. Megismertet a különböző közismert álomtípusokkal, és miközben elemzésükkel álomelmélete eredményeihez jut el, a megismeréseknek, a felfedezéseknek, az új tudásnak valóságos tárházával gazdagítja az olvasót." Freud a mű első oldalain programjával tüzi ki azt, hogy a könyvben természet tudományos exaktsággal fogja az álmokat vizsgálni és következtetéseit levonni. Ha ez a célkitűzés maradéktalanul nem is valósulhat meg, egyvalami bizonyos: úgy az Álomfejtésben, mint Freud egész életművében felfedezhető a törekvés, hogy a ráció pórázára igyekszik visszakötni a tudattalan ösztöne- rőt, megfékezni és megvilágítani a bennünk működő tudattalan motívumokat. Bálint György pedig 1939-ben ezt írja, a Nyugatban a Mestertől búcsúzva és életét méltatva: "Egész életművének ez volt a lényege: Több világosság. Fényt vinni a lélek legsötétebb területére, bevilágítani az én tudattalan mélyré- tegeibe, az ész éles és tiszta sugarával civilizálni lényünk démonlakta, kí- sérteties tájait — ez volt a hatalmas freudi expedíció célja. /.../ Tanítá- sa, melyet felületes bírálói gyakran illettek az erkölcstelenség vádjával, szigorúan etikus volt, a szó szókratészi és plátói értelmében. A felismerést, a tudást tekintette az erény alapfeltételének és az ösztönvilág infantilis anarchiáját azért tárta elénk kíméletlen módszerességgel, hogy az értelem felnőtt uralmával irányítsuk és hasznosítsuk. /.../ Tulajdonképpen folytatója Schopenhauernek és Nietzschének — amit azok elvont, spekulatív alapon sejte- nek az ösztönéletéről, azt ő természet tudományosan kutatja fel. Nem követi Nietz- schét a dionizoszi ős-zűrzavar ünneplésében: az apollói rend és harmónia híve."

A pszichoanalízisre ez a rövid mondat a legjellemzőbb talán: legyen én ott is, ahol eddig ösztönén volt. Tehát az analitikus terápia legfontosabb

célja a megismerés, amely természetesen nem pusztán egy racionalisztikus folyamat, hanem sajátos erőterbe helyezett, emóciókat mozgató újraátélési processzus. És ebben a processzusban — néhány egyéb eszköz mellett — az álm-elemzés a legjelentősebb a tudattalan megközelítésében. Freud kifejezésével élve: az álom a tudattalanhoz vezető királyi út. Tudjuk azonban, hogy a pszichoanalízis nem pusztán terápiás eszköz, mely nem maradt meg a medicinális szférában, hanem emberképünket nagyban átalakítva szinte valamennyi társadalmi tudatformára hatott. Nemzetközi méretekben is ismertté vált az a mozgalom, amely a pszichoanalízist és a marxizmust próbálta meg egyeztetni, s keresni az analógiákat az egyént megszállva tartó ösztönerők és a társadalmi represszió, valamint a tudattalan terapeutikus hozzáférhetővé-tétele és az osztályharc között. Freud halálának (1939) évében Gaál Gábor ezt írta a Korunk című folyóiratban: "Régi gyanúm különben, hogy a freudizmust az a levegő is vitte, mely a századeleji, a Richard Beer-Hofmann-i, a hofmannstali s csak harmadsorban a schnitzleri Bécsé. Így a pszichoanalízis kissé közép-európai társadalomtörténet is, s ez a történet egyszer talán világosabb képét adja, mint maga a tan."

Jól ismerjük azokat a törekvéseket, melyek a két világháború közötti Magyarország értelmiségének tevékenységét jellemzik a pszichoanalízis társadalmi hatásának jegyében. A magyar polgári radikális értelmiség (írók, filozófusok, publicisták, orvosok) szövetségesként ismerik föl a freudizmust, és társadalomformáló erőt látnak benne. Kolozsvárott 1926-tól 1940-ig szellemi műhely, emigráns és progresszív értelmiségi kör működött a Korunk c. folyóirat körül, élénken méltatva a freudizmus jelentőségét, vitázva és esélyeket latolgatva: hogyan lehetne a freudizmus a baloldali mozgalommal szövetséges hatóerő. Voltak olyan álláspontok is a vitában, hogy a pszichoanalízis nem formálhat jogot arra, hogy a társadalomról adott magyarázataival helyettesítse az ideológiát, és szigorúan meg kell maradnia a terapeutikus területen. Varjas Sándor, éppen Freud álmelméletéről írott könyvének utolsó lapjain, arról ír, hogy az elfojtást végző fölöttes instancia énünkben nem a társadalom által létrehozott képződmény. Szerinte Freud hibás alapokra helyezte elméletét, amikor úgy gondolta, hogy a társadalmi morál következményeként alakul ki az emberben az elfojtás, az egyéni lelki cenzúra. "A cenzúra maga is már alapvető, de egyéni lelki tulajdonságok folyamánya." Majd így ír: "/.../ nem azért felejtjük el a kizsorításra ítélt vágyakat, mert erre a társadalom kényszerít bennünket, hanem mert az egyén tudatának a szerkezete nem bír el bizonyos fajta vágyakat. Ezek külön mindenkiből kizsorulnak, és csakis ezért szorul ki az egész társadalom tudatából is, és minden felidézése erköl-

csi megrendülést kell, hogy létrehozzon. A társadalom cenzúrája tehát folyománya a tudat egyéni cenzúrájának, és nem fordítva." (Vö.: Az álomról. Freud álomelmélete, Athenaeum 1913.) E nézet tehát eleve igyekszik átvágni azokat a szálakat, amelyek lehetőséget adnának a pszichoanalízisnek arra, hogy pusztán pszichiátriai metodikánál többé váljon. Mindenki számára ismeretes, milyen eredménnyel járt a törekvés, hogy lépjen ki a medicinális szférából: sajnos nem válhatott a munkásmozgalomban társadalmi hatóerővé, s itt nagyrészt a húszas évek sztálini fordulata jelölhető meg okként.

Az is köztudott azonban, hogy a pszichoanalízis ma már teljes polgárjogot nyert. Ha nem is társadalmi méretekben és ha nem is minden társadalmi réteg számára egyaránt hozzáférhetően, de mint terápia rendelkezésre áll. Nálunk Magyarországon mintegy 30–40-re tehető azoknak az analitikusoknak a száma, akik aktívan terapizálnak és kiképzőanalízist végeznek. Az egyetemi pszichológusképzésben a hallgatók tantervszerűen ismerik meg a pszichoanalízist. Folyik a pszichoanalitikus könyvek, tanulmányok kiadása és újrakiadása. Ebben a keretben helyezhető el az Álomfejtés mostani kiadása is. Azt hiszem, a pszichoanalízis felé forduló megélénkült érdeklődés ellenére megfigyelhető a gondolatrendszer zártsága, ugyanaz a zártság, amely már a freudizmus keletkezésekor is tapasztalható volt. A zártság két irányban értendő: egyrészt az ismeretrendszer a jellege miatt, a terápiás módszer a költségessége és időigényessége miatt csak egy bizonyos társadalmi réteg számára teszi lehetővé az elsajátítást és a részesülést; másrészt a fölfelé irányuló zártság: a politikai és ideológiai szféra soha nem érdeklődött intenzíven a freudizmus iránt.

Korunk sajátosságai magukkal hozták azt, hogy terápiás módszerek, szocializációs modellek tekintetében is változott a társadalom igénye. A nem egy esetben 4–5 évig is eltartó analízist mostanában fölváltják a rövid, problémacentrikus, fokális terápiák, az analitikus–beteg viszony beteget kiszolgáltató és alárendelő formáját fölváltották azok a terápiák, ahol a beteg elfogadást, visszajelzést, kvázi-szeretetet kap a terapeutától. Ez még akkor is lényeges, ha ez a segítő, odaforduló és elfogadó attitűd a pszichiáter részéről egy megfizetett gesztus. Továbbá egyre kifejezettebb a csoportterápiák térhódítása, ahol kis és nagyobb csoportokban folyik a terápia a kórházakban, rendelőkben. Úgy érzem, az az igény, hogy pszichésen sérült emberek a közösség pótlékát találják meg a terápiás közösségben, valamint hogy a terapeuta beavatkozásában lényegként a meleg, elfogadó, törődő attitűdöt emelik ki, ez valami többről árulkodik nekünk, mint a pszichiátria divatjáról. Napjaink eldologiasodott társadalmi létében az ember izolálódott, elvesztette kapcsolatait a közösséggel, elvesztette a klasszikus, jól funkcionáló érté-

keit és referenciáit. A megváltozott társadalmi viszonyrendszer egyik következménye, hogy a pszichiátriai beteganyag is megváltozott. Freud nagyon csodálkozna, most betérvén egy elmeosztályra: eltűntek vagy nagyon megfogytak azok az esetek, amelyek a hisztéria látványos példányai voltak a századfordulón, és amelyek az 1895-ben Breuerral a hisztériáról közösen írott tanulmány alapját képezték, de lényegében az Álomfejtés elmunkálatainak tekinthető esetek is voltak. Megszaporodtak viszont az öngyilkosságok, határeseti szindrómák (neurózis és pszichózis határán lévő állapotok) és a pszichoszomatikus betegek.

Ebben a helyzetben az Álomfejtés új kiadása, szakmai értékén és tudománytörténeti érdekességén túl, mintegy figyelmeztetésül szolgálhat: a Mester ama fontos figyelmeztetése jusson itt eszünkbe, hogy emberi létünk velejárója kell legyen viszonyaink és önmagunk ismerete — ha más kontextusban és más összefüggések figyelembevételével kell is ehhez a tudáshoz eljutnunk, és ha a terápia is más kívánczik a bajainkra. Az Álomfejtésnek ez az üzenete független a kortól és a fölötte — nem nyomtalanul — elszállt időtől. Arra a felelősségünkre emlékeztet minket a mű, amelyről Bálint György a Nyugatban írt Freud halálakor: "Ő megtanította a fehér embert, hogy az eddigénél bátrabban és módszeresebben nézzen önmagába, hogy félelem nélkül forduljon szembe azzal, ami a lélekben félelmes és veszélyes. /.../ Minden korok egyik legbátrabb szelleme volt, és nagy kérdés, hogy az utána következő kor meri és tudja-e majd követni."

#### DILTHEY ÉS HUSSERL A "PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK" ÚJABB KÖTETEIBEN\*

Fehér M. István

A hamburgi Felix Meiner kiadó egyik legrégebbi és legnevesebb sorozata, a négyszázadik kötet felé közeledő "Philosophische Bibliothek" az elmúlt több mint száz év során elsősorban a klasszikus művek kiadásával tett szert méltó tekintélyre a filozófia iránt érdeklődők körében. Az elmúlt években-évtize-

\*W. Dilthey: Das Wesen der Philosophie, sajtó alá rendezte és a bevezető tanulmányt írta Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984 (Philosophische Bibliothek 370); XLVI + 96 oldal; E. Husserl: Die Konstitution der geistigen Welt, sajtó alá rendezte és a bevezető tanulmányt írta Manfred Sommer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984 (Philosophische Bibliothek 369), XLIV + 145 oldal.

dekben — melyeket az eredeti filozofálás visszaesése, a nagy filozófiai hagyomány alkotásainak feledésbe merülése, vagy még inkább irrelevánsként való kezelése, valamint egy egyre jobban elhúzódó kiadói válság jellemez — a kiadói elgondolások, a megváltozott szellemi klímához igazodva, két tiszteletreméltó törekvést igyekeztek a sorozaton belül egyre nagyobb súllyal érvényre juttatni: egyrészt a régebbi — ma már nehezen hozzáférhető — művek új kiadásokban történő közreadását, másrészt a klasszikus szerzők összkiadások keretében megjelentetett, illetve folyamatosan megjelenő (az összkiadások kötetének átlagos árát tekintve többnyire csupán könyvtárak, illetve kutatóintézetek számára elérhető) írásainak, a nagyközönség számára hozzáférhető formában és árban, némileg egyszerűsített apparátussal, ám változatlan szöveggel történő újrakiadását. (Az utóbbi törekvéssel kapcsolatban érdemes megjegyeznünk, hogy az ugyancsak a Meinernél megjelenő Hegel-összkiadás 4. és 7. kötete ebben az értelemben rendelkezésre áll a "Philosophische Bibliothek" keretében is, kiadás alatt áll pedig a 6., 11., 12. és 21. kötet; az ár itt az összkiadás kötetének körülbelül egynegyede-egyötöde.) Az alább recenzálható két kötet is e kettős törekvést tükrözi: Dilthey Das Wesen der Philosophiejának az 1908-as javított II. kiadás nyomán történő újrányomása (az értekezés azután Dilthey összegyűjtött írásainak 5. kötetében jelent meg, s a szerkesztés körültekintő munkáját dicséri, hogy e kötet lapszámait /339—416./ is föltüntették a lapok belső oldalán) egy ma már az eredeti kiadásban szinte elérhetetlen írást tesz hozzáférhetővé; míg Husserl Die Konstitution der geistigen Weltje, mely a "Husserliana" IV. kötetének részkiadása (§§ 48—64; az eredeti lapszámok /172—302./ itt is föl vannak tüntetve) az Ideen posztumusz megjelent II. könyvének középponti, 3. szakaszát teszi hozzáférhetővé — némileg könnyített apparátussal — az érdeklődők számára.<sup>1</sup>

\*

Dilthey értekezése 1907-ben, a "Kultur der Gegenwart" sorozat I. részének 6. szakaszaként megjelentetett "Systematische Philosophie" c. gyűjteményes kötetben látott napvilágot. A sorozat mind a "szellemtudományi", mind pedig a "matematikai és természettudományos kultúrterületeket" át kívánta fogni. Az első rész a kultúra általános alapjait, a vallást, a filozófiát, a nyelvet és az irodalmat törekedett bevezetések segítségével ábrázolni; az "Allgemeine

<sup>1</sup>A következőkben mindkét kötetre a szövegben zárójelk között fogunk utalni: a Dilthey-tanulmányra az összkiadás lapszámai szerint, a Husserl-kötetre pedig paragrafusok szerint.

Geschichte der Philosophie" c. 5. szakaszra következett a "Systematische Philosophie" c. kötet. Dilthey értekezése itt az "Allgemeines" cím alatt szerepelt, melyet a logikának és ismeretelméletnek, a metafizikának, a természetfilozófiának, a pszichológiának, a történelemfilozófiának, az etikának, a pedagógiának és az esztétikának szentelt részek követtek (a szerzők: A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, F. Paulsen, W. Münch és Th. Lipps). A kötetet a Paulsen által írt "Die Zukunftaufgaben der Philosophie" c. írás zárta.<sup>2</sup>

Az 1983-as év kettős Dilthey-évforduló volt: egyrészt születése 150-ik, másrészt fő műve, a "Bevezetés a szellemtudományokba" megjelenésének 100-ik évfordulója. Ha ötven évvel ezelőtt, ama szerencsétlen 1933-ban — írja bevezető tanulmányában Otto Pöggeler (VII. o.) — a Dilthey-iskola és a fenomenológiai filozófia közti éppen hogy megkezdődött párbeszéd végérvényesen megszakadt, úgy a mostani dátum alkalmat adott arra, hogy egymástól különböző, ám mégis egymás szomszédságában lévő filozófiák egymáshoz közeledjenek. A Dilthey írásainak megjelentetésére irányuló fáradozások s egy hatkötetes angol nyelvű fordítás folyamatban levő munkálatai azt mutatják, hogy Dilthey életműve új érdeklődés tárgya.<sup>3</sup> Mivel a "Philosophische Bibliothek" kötetei között Dilthey neve eddig nem szerepelt, jelen kötet nem pusztán hiánypótló jellegű, hanem egyúttal bevezetést is kíván nyújtani Dilthey gondolatainak tanulmányozásához. Erre pedig különösképp megfelelőnek tűnt ez a tanulmány, mellyel az idős Dilthey nem szakmai közönség előtt saját gondolatait ábrázolta.

A filozófia lényegének meghatározását Dilthey — gondolati beállítottságának megfelelően — történeti megfontolásokkal kezdi. "Megszoktuk — hangzik az első mondatban —, hogy bizonyos szellemi termékeket, melyek a történelem folyamán különböző nemzetek körében nagy számban keletkeztek, a filozófia általános képzete alatt foglaljunk össze." A filozófia elnevezéssel egy általános tárgyat vélünk jelölni, az egyedi tények mögött egy szellemi összefüggést előfeltételezünk. Hogy mármost a történeti jelenségek sokszorosán változó voltát figyelembe véve lehetséges-e a filozófia lényegéről beszélni, az ko-

<sup>2</sup>Az adatokat O. Pöggeler bevezető tanulmányából merítem (lásd XLI. o.).

<sup>3</sup>Ezt tanúsítja ugyancsak a Frithjof Rodi és Hans-Ulrich Lessing által nemrég kiadott Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984) c. kötet, valamint a Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften megalapítása (az első kötet 1983-ban jelent meg).

rántsem magától értetődő, hiszen az ehhez az elnevezéshez kapcsolt képződmények térben és időben oly sokszínűek, hogy joggal tűnhet föl: a különböző korok e görögöktől átvett szóhoz mindig más szellemi képződményeket társítottak. Ha pedig filozófián manapság egyesek az egyedi tudományok alapvetését értik, vagy éppenséggel az egyedi tudományoknak a filozófiából történő levezetését, mások viszont az egyedi tudományok összefüggésére korlátozzák, s így szellemtudományként, a belső tapasztalat tudományként definiálják; míg ismét mások számára a filozófia az életben való eligazításként, az általános értékek tudományaként jelenik meg — akkor igencsak kétséges, hogy a filozófia fogalmának ezen eltérő fölfogásaiban föl lehet-e mutatni egy olyan benső magot, mely őket összekapcsolja, s mely éppenséggel a filozófia egységes lényege lehetne. Ha ilyet nem lehet találni, akkor különböző teljesítményekkel van dolgunk, melyek a kultúra mindenkori szükségleteiből származtak, s csupán a névadás véletlenszerűsége által tettek szert ugyanarra az elnevezésre — akkor csupán filozófiák vannak, nem pedig valami olyan, mint a filozófia. A filozófia történetének ábrázolása ebben az esetben a filozófiatörténész egyéni fölfogásától függ; attól, hogy a filozófia történetét az egyedi tudományok egyre mélyebbre hatoló megalapozásaként, vagy a szellem egyre teljesebb önmegismeréséeként, avagy éppenséggel az életvitelre vagy az életértékekre vonatkozó növekvő tudományos belátásként ábrázolja-e.

A fentiekhez még egy logikai természetű probléma, a fogalomalkotásban föllépő körbenforgás problémája is járul. "A filozófia fogalmát ugyanis — írja Dilthey —, csakúgy mint a művészetét, a vallását vagy a jogét, csak annyiban lehet megtalálni, amennyiben az azt alkotó tényállásokból a fogalmat konstituáló jegyek viszonyait levezetjük. Itt azonban már előzetes döntést előfeltételezünk arra vonatkozóan, hogy milyen /.../ tényállások jelölendők filozófiaként. Ám ezt a döntést a gondolkodás végül is csak akkor tudta véghezvinni, ha már birtokában volt ama jegyeknek, melyek /bizonyos/ tényállásokon a filozófia jellegét rögzíteni képesek. Így úgy tűnik, az embernek már tudnia kell, mi a filozófia, amikor ezen fogalom tényekből történő megalkotásához nekilát." (343. o.)

E kört, írja Dilthey, nem lehet kikerülni. A filozófia elnevezéssel összefogott tárgyak tekintetében fönnálló bizonytalanságot csak úgy lehet meghaladni, ha a filozófia egyes meghatározásait rögzítjük, s belőlük, új eljárások segítségével, szélesebb körű megállapításokhoz jutunk, melyek azután a filozófia fogalmát fokozatosan kimerítik. A Dilthey által követett módszer így a filozófia lényegi jegyeinek egyedi eljárások révén történő rögzítése, a "filozófia" elnevezés alá eső tények behatárolása, s végül a filozófia ele-

ven valóságából történő levezetése annak, hogy miért maradnak fenn pontosabb meghatározás híján lévő határterületek. A vizsgálódás általános beállítódása pedig az, hogy a filozófia ily módon körvonalazott lényegi jegyeit a mindenkori individuumból és társadalmak struktúraösszefüggéseire vonatkoztatja — hogy a filozófiát az individuum és a társadalom eleven funkciójaként fogja föl (344—345. o.).

Formális természete szerint a filozófia — az egyedi tudományoktól eltérően — egyrészt az univerzalitásra tör, másrészt a szigorú, az alapokig hatoló megalapozásra. A filozófusokat mindenekelőtt a világnak és az életnek a rejtélye foglalkoztatja; a fogalmak, melyeket munkájuk során alkotnak, a történeti életben, annak kontinuitásában gyökereznek. A filozófia szókratészi—platóni fölfogását, melyben a tudás a személyiség fölfokozásában, a helyes életvitel s a közösségi élet szolgálatában áll, az arisztotelészi filozófia—fölfogás követi, melyben a tudás most már öncélként jelenik meg, s a filozófusi beállítódás egyértelműen teoretikus beállítódássá lesz (348—349. o.). Az ember számára ez utóbbi jelenik meg a legmagasabbrendű és legboldogabb életként; a tudás középpontjában pedig a lét univerzális tudománya, az "első filozófia" áll, melyből a valóság teljes összefüggését fogalmilag ki lehet fejteni. A hellenizmusban egyrészt a tudományok önállósodásának vagyunk a tanúi; másrészt a metafizikai világmegismerés iránti szkepszisnek, mely befeléfordulást eredményez. Az élet értékének és céljának problémája maga alá rendeli a világösszefüggés problémáját: kialakul az életfilozófiai beállítódás és a filozófia személyiségformáló oldala lép előtérbe. A filozófiát így Cicero "az élet tanítómestereként", Seneca pedig a helyes életvitel művészeteként határozza meg; a filozófia itt nem pusztán elmélet, hanem sokkal inkább "bölcesség".

A középkor évszázadai után — melyeket Dilthey szerint a filozófiának a vallás alá történő rendelése jellemez — a reneszánszban, s még inkább az újkorban, "a vezető népeket egy szigorú, általános érvényű tudásra s a világnak ez utóbbi által történő átalakítására való bátorság hevíti". (352. o.) Ebben a vállalkozásban filozófia és tudomány közösen a vallás ellen fordulnak, s maguk mögött hagyják az irodalmat, a művészetet és az életfilozófiát: így az objektív világmegismerésre való irányulás, mely az ókor nagy rendszereit is áthatotta, az általános-érvényűség jellegével gazdagodva, még céltudatosabban és módszeresebben jut kifejezésre. Ezzel a metafizika szerepe is megváltozik: a világhoz való naiv viszonyból, a kételyen keresztül, a gondolkodás világhoz való viszonyának tudatos megragadásává lép elő (353. o.). A módszertani bizonyosság az újkori rendszerekben konstruktív módszerként konk-



retizálódott; ennek kritikáját — az általa bevezetett transzcendentális módszer által — Kant nyújtotta: "az egyszerű fogalmak és tételek evidenciájából az objektív érvényességükre történő következtetés tarthatatlannak bizonyult." (354. o.) Hogy a tudatban rejlik a világösszefüggés megragadásának lehetősége — ebből a kanti belátásból a német idealisták fejlesztették ki az utolsó nagy, önálló filozófiai módszerre alapozott metafizikai rendszereket; ám amennyiben, fogalmaz Dilthey, "a tudatban általuk feltételezett összefüggést — mivel az a tudatban megjelenő világ feltétele — az univerzum összefüggésévé, a tiszta ént a világ alapjává vélték változtathatni, annyiban túlléptek minden tapasztalhatón /.../ Egyik hipotéziskomplexum itt éppoly lehetséges volt, mint bármely másik. Hogyan is lett volna képes ez a metafizika ama feladat megoldására, hogy a század nagy válságai közepette az egyén és a társadalom életének biztonságát és szilárdságát nyújtsa!" (356. o.).

A metafizikától való elfordulás során a filozófia más úton igyekezett az egyedi tudományokkal szemben a maga önállóságát biztosítani. "Ha nem lehet is találni olyan módszert, mely a filozófiának önálló tárgyat biztosít — egy létet, mint pl. a szubsztancia, Isten, lélek —, melyből az egyedi tudományok levezethetők volnának, úgy mindazonáltal lehetőség nyílik arra, hogy az egyedi tudományok tárgyi ismereteiből kiindulva, azokat az ismeretelméletben alapozzák meg /.../ Ha az egyedi tudományok az adott valóság birodalmát önmaguk között felosztották /.../ akkor épp ezáltal új birodalom keletkezik: ezen tudományok maguk. A pillantás a valóságról a róla szerzett tudás felé fordul, s olyan területet talál itt, mely az egyedi tudományokon túl fekszik." (357. o.)<sup>4</sup>

Az ismeretelméleti-tudományelméleti beállítottság mellett Dilthey még két másik jelentős anti-metafizikai irányzatot különít el; a filozófia főadatát az egyedi tudományok eredményeinek összegzésében, a tudományok egyfaj-

<sup>4</sup>Érdemes fölfigyelnünk arra, hogy Husserl és később Heidegger épp az ilyen jellegű megfontolások miatt — durván szólva: a metafizikaként fölfogott filozófia faktuális-történeti összeomlásának elvi helyeslése és igazolása, valamint a filozófia főadatának az ismeretelméletre-tudományelméletre való orientálása miatt — marasztalják el Diltheyt. (Vö. E. Husserl: Phänomenologische Psychologie, "Husserliana", Bd. IX., hrsg. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1962, 34, 354 skk. o.; M. Heidegger: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe, Bd. XX., hrsg. P. Jaeger, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1979, 19 skk. o.) A filozófiának a XIX. század második felében bekövetkezett átorientálódását Heidegger a diltheyihez egészen hasonló módon jellemzi — csak hogy alapvetően kritikái, s korántsem egyetértő-helyeslő hangsúllyal. Vö. Kant und das Problem der Metaphysik, 4. kiadás, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1973, 246. o.: "1850 körül /.../ az a kérdés vetődik fel: mi marad még a filozófiának, ha a tudományok a létező egészét önmaguk között felosztották? Már csak a tudománynak s nem a létezőnek a megismerése marad."

ta enciklopédiájának létrehozásában rögzítő — Bacon-re, a francia enciklopédistákra és Comte-ra visszanyúló — pozitivista irányultságot, mely a természetmegismerést a szellemi tények megismerése fölé helyezi, s emellett egyfajta világnézetet is szándékozik adni (nem képes azonban — s ez Dilthey szempontjából különösen érzékenyen jelentkezik — a történeti tudat valóságának s a közösségi értékeknek igazságot szolgáltatni); valamint a filozófiának a benső tapasztalat tudományaként, vagy egyszerűen szellemtudományként való, Hume-ra, J. St. Millre visszanyúló fölfogását, mely ugyan — Mill meghatározása szerint — "az embernek mint intellektuális, morális és társadalmi lénynek a megismerését" tartja szem előtt, nem képes azonban a tudományos megismerés iránt támasztott általánosérvényűség igényének megfelelni. A tanulmány első részét a filozófia vallás, irodalom és művészet felé közelítő formáinak a vázlata zárja.

A második rész az előkészítő szakasz úgymond induktív, tényföltáró vizsgálódásaira alapozva, s immár nagyobb módszertani bizonyossággal, a filozófiának a szellemi világ egészen belül elfoglalt helyét, individuum és társadalom összefüggését állítja vizsgálódásainak középpontjába. A lelki élet struktúrájának az általa kidolgozott leíró pszichológia elvei szerint történő rövid összefoglalásába ágyazza most Dilthey a filozófia meghatározását. "Ami a struktúra mélységeiben összefügg: világmegismerés, élettapasztalat, a cselekvés elvei — mindennek valamilyen egységben a gondolkodó tudatban kifejezésre kell jutnia. Így jön létre /.../ az individuumban a filozófia." (375. o.) Ugyanakkor "az egyedi ember mint izolált lény pusztá absztrakció". (Uo.) A közösségi élet szempontjából a filozófia az emberi társadalom kultúrájának egyik rendszereként, sajátos célközösségként jelenik meg. A filozófia közelebbi kifejtését Dilthey a világnézet típusainak taglalásába ágyazza. Világnézetben "az élettapasztalatoknak a világképhez való viszonya" értendő; olyan viszony, "melyből állandó jelleggel egy életeszmény vezethető le". (380. o.) A vallási világnézet alapvető jegye a láthatatlannal való kapcsolat /Verkehr/; olyan élettapasztalatról van szó, mely a láthatatlannal való érintkezésben a legmagasabb életértéket tapasztalja; melyben hit és cselekvés összekapcsolódik; mely a világ látható jelenségeit teleologikus rendre vezeti vissza, s legmagasabb fokán a fogalmi gondolkodásba, a filozófiába fordul át. Vallásban és filozófiában mármost ugyanazt a valósághoz való viszonyt, ugyanazt az értékadást találhatjuk; közös továbbá a teljes személyiséget átfogó kötődés s a személyes és közösségi élet alakítására való törekvés. Épp eme hasonlóságok, ugyanazon törekvések és igények okozzák ugyanakkor a közöttük szüntelenül megnyilvánuló konfliktusokat. Ha a vallási világnézet végső soron fogal-

mi világmegragadásba, filozófiába torkollik, akkor másfelől jelentős mértékben elő is készíti azt: így Ágoston Descartes-ot, a misztika Cusanust és Brunót, s általában a skolasztika az újkori filozófiát. A költői világnézet — mely "az élet megértésének organonja, a költő pedig olyan látnok, aki az élet értelmét megpillantja" (394. o.) — más módon kapcsolódik a filozófiához. A költői szemlélet a fogalmi megragadáshoz képest persze teljesen különmű, ám a költészet, írja Dilthey, mégis hatást gyakorolt a filozófiára; a filozófia görögországi keletkezését és a reneszánszban történő megújulását jelentős mértékben előkészítette, példaképként szolgált a pillantásnak a világegész fölött való szabad mozgása számára, s egy magasabb emberiség eszményét szabadabb, kötetlenebb módon mondta ki, mint ahogy arra a filozófia valaha is képes volt.

Ami közelebbről a filozófiai világnézetet illeti, Dilthey itt elsősorban az általánosérvényűségre támasztott igényt vizsgálja meg. "Vajon igaza volt-e Hegelnek abban — kérdi —, hogy a vallásosság és a művészet a filozófia lényegi kifejlődésének alacsonyabb formái volnának /.../? Ennek a kérdésnek az eldöntése kiváltképp attól függött, hogy egy tudományosan megalapozott világszemléletre törő akarat valaha is célba érhet-e." (400. o.) "Ha a világnézet fogalmi megragadásra, megalapozásra kerül, s így általánosérvényűségre emelkedik, akkor metafizikának nevezzük." (401. o.) Ennek számtalan alakzata jött létre a történelem folyamán. Már a görög filozófiában kialakul a teleologikus metafizika és a valóság oksági szemlélete közti ellentét. Ahogy azután a Sztoától kezdve a szabadság problémája egyre inkább előtérbe került, úgy különültek el egyre világosabban az objektív idealizmus rendszerei, "melyek szerint a dolgok alapja határozza meg a világösszefüggést, a szabadság idealizmusának rendszereitől, melyekben a szabad akarat megélt tapasztalata rögzül, s magába a világalapba vetítődik bele". (401. o.) A filozófiai világnézetek sokszínűségéből Dilthey számára a következő típusok rajzolódnak ki: Démokritosztól, Lucretiustól, Epikurosztól, Hobbeson és a francia materialistákon keresztül, Machig és Avenariusig egy materialisztikus vagy naturalisztikus beállítottság; Hérakleitosztól és a Sztoától kezdve, Spinozán, Leibnizen keresztül, Goethéig, Schellingig és Hegelig az objektív idealizmus; míg Platóntól, a hellenisztikus--római életfilozófián és a kereszténységen keresztül, Kantig és Fichtéig a szabadság idealizmusa. Az első típus a természetmegismerésre orientálódik, tapasztalati beállítottságú, fölfogásának uralkodó kategóriája az okság; értéknek és célnak nincs benne helye, a szellemi élet jelenségeit a fizikai világ jelenségeiből vezeti le. A második típusban az érzés dominál, a dolgok értékének, az életértékeknek, a világ je-

lentésének és értelmének nézőpontja érvényesül: a valóság így egy tudatosan vagy tudattalanul ható lelki összefüggés kifejlődéseként jelenik meg; alakzatai az objektív idealizmus, a pantheizmus vagy panentheizmus. Ha viszont — mint a harmadik típusban — az akarati beállítottság válik meghatározóvá, akkor a szellemnek a természettől való függetlenségét illető tanítás jön létre; az univerzum egészére történő kivetítés által jönnek létre az isteni személységnek, a teremtésnek, a személyiség szuverenitásának fogalmai.

Megoldható-e mármost a metafizika által önmaga elé tűzött föladat? — Megismerni a valóságot oksági relációkban, megélni értékeket, értelmet és jelentést, valamint az akarat önállósága, mely a tevékenység célja: ezek, írja Dilthey, a lelki élet különböző viszonyulásmódjai. "A szubjektum a tárgyakhoz ezen különböző módokon viszonyul; e tény mögé, annak valamiféle alapjához nem lehet visszamenni. Így a lét, az ok, a cél kategóriái /.../ sem egymásra, sem pedig egy magasabb elvre nem vezethetők vissza. A világot csak az alapkategóriák egyikének perspektívájából tudjuk megragadni." (405. o.)<sup>5</sup>

\*

Husserllal való levélváltásában Dilthey tagadta, hogy álláspontja szkepticismust sugallna.<sup>6</sup> Vizsgálódásai, legfőljebb, úgymond "eldöntetlenül" hagyják a metafizika lehetőségére vonatkozó kérdést — ezt pedig tévedés volna szkepticismussal azonosítani.<sup>7</sup> Hogy ez a beállítás vajon összeegyeztethető-e a Das Wesen der Philosophie főntebb röviden összefoglalt szemléletmódjával (valamint a Dilthey által a levélváltás során hivatkozott másik tanulmány, a Typen der Weltanschauung szellemével), azt nem föladatunk e helyen eldönteni. Lényegesebb inkább arra utalnunk, hogy Husserlnak Diltheyjal szembeni ellenvetései mélyén — túl a levélváltás során megfogalmazódó problémákon — az a főntartás látszik meghúzódni, hogy a Dilthey által a szellemtudományok alapjául szánt pszichológia (noha nem a kortársi, Dilthey által konstruktívnak nevezett, hanem az általa vázolt, ún. leíró pszichológia) képes-e betölteni azt a szerepet — a filozófiai alapvetés szerepét —, amit épp Dilthey szánt neki. Hogy a diltheyi leíró pszichológia végső soron nem más, mint "az emberi lelki élet deskriptív természettörténete", egy a modern természettudományos

<sup>5</sup>Magyarul lásd az Erdélyi Ágnes által szerkesztett, W. Dilthey: A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban c. kötet (Gondolat, Budapest 1974) 623 sk. oldalán.

<sup>6</sup>Vö. uo. 546 skk. o.

<sup>7</sup>Uo. 549. o.

beállítódás által befolyásolt "természettörténeti tipika", amely ily módon a vázolt föladatot egyáltalán nem képes betölteni — ezt Husserl csak 1925-ben fogja majd megfogalmazni.<sup>8</sup> Dilthey nem látta meg, mondja majd Husserl, hogy "van valami olyan, mint a szemléleten alapuló általános lényegleírás, és hogy a tudattárgyiságokra való vonatkozás alkotja a pszichikai élet radikális lényegét, s ez utóbbi a szisztematikus lélekanalízisek voltaképpen /.../ témája"<sup>9</sup> — oly megjegyzés, mely a kritikával párhuzamosan a kapcsolódást is nyilvánvalóvá teszi: a fenomenológia akkor, ebben a tekintetben, egyúttal a deskriptív pszichológia radikalizálásaként érti magát. Ha pedig — továbbá — konkrét elemzéseiben Dilthey többnyire azt mutatja meg, hogy "a szellemtudományok mindenkori témái hogyan vezetnek vissza az egyedi lélek bensőségében rejlő összefüggésekre és folyamatokra", míg "pillantása másfelől mégiscsak a társadalmi interszubszejtivitásra irányul" ("az egyedi ember mint izolált lény pusztá absztrakció", olvashattuk a fönti írásban is), akkor ez a feszültség még jobban kiemeli azt, hogy Dilthey alapvetése épp az általa elé tűzött föladatoknak mily kevésbé képes megfelelni: "ami itt hiányzik — írja Husserl —, az épp egy tisztán szellemi közösség valóságos problematikája";<sup>10</sup> az a problematika, amellyel Husserl — a fenomenológiai lényegelemzés módszerével — épp (mint címe is mutatja) a Die Konstitution der geistigen Weltben néz szembe.

\*

A Diltheyhoz való kapcsolódás azonban nem is pusztán látens. Az itt következő vizsgálódások, írja a bevezetésben Husserl, kifejezetten olyan metafizikai és tudományelméleti megkülönböztetéseket tárgyalnak, melyek forrása "a lélek és a szellem közti" megkülönböztetés, mely utóbbitól függenek "a természeti és szellemi világ, a természettudományok és szellemtudományok /.../ között fennálló ellentétek". "Ezen megkülönböztetések tisztázása határozza meg alapvetően egész világnézetünket /.../ A szellemtudományoknak pusztá leíró természettudományokként történő, a természettudományos kor számára magától értetődő naturalista értelmezésével szemben már évtizedek óta reakciók jelentkeznek. Elsősorban Dilthey szerzett itt elévülhetetlen érdemeket." (§ 48.)

<sup>8</sup>Phänomenologische Psychologie, i. k., 16 sk. o. Más beállításban lásd ugyancsak Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer, Gondolat, Budapest 1984, 173 sk. o.

<sup>9</sup>Phänomenologische Psychologie, i. k., 13. o.

<sup>10</sup>Uo. 357. o.

A fenomenológia alapvető szemléletmódjához tartozó "természetes beállítódás versus fenomenológiai beállítódás" kategóriái a jelen írásban a sokatmondó "naturalisztikus versus perszonalisztikus" beállítódás kategóriapárjával egészülnek ki, válnak árnyaltabbá s egyúttal bonyolultabbá. A naturalisztikus beállítódásban (ami itt kétértelműen elválik a "természetes beállítódástól") a fizikai természet egésze van jelen, beleértve a testeket, a fizikai és pszichikai folyamatokat; ide tartoznak a gondolkodási folyamatok is: pl. ez vagy az az ember lát és hall, az érzékelések alapján ítéel és értékel stb. Hogy az ember-"ben" itt vagy ott egy "én gondolkodom" bukkan föl — ez is egy természeti faktum, mely a testben és a testi folyamatokban alapozódik meg, hasonlóan azokhoz az aktusokhoz, melyekben természettudományt és pszichológiát művelünk, vagy a társadalmi-történeti világban tevékenykedünk. Mi tehát (itt) lélekkel ellátott testek, természeti objektumok, a vonatkozó természettudományok tárgyai vagyunk. — "Egészen másmilyen a perszonalisztikus beállítódás, melyben akkor vagyunk, amikor egymással élünk, egymáshoz beszélünk, üdvözlésként kezünket nyújtjuk, a szeretetben vagy ellenszenvben, az érzésben és a cselekvésben /.../ önmagunkat egymásra vonatkoztatjuk" — avagy környezeti tárgyainkra éppenséggel mint környezeti tárgyakra tekintünk, nem pedig mint "objektív" természetre, amint az a természettudományban szokásos (§ 49 e.). "Itt tehát egy teljesen természetes, nem pedig mesterséges beállítódásról van szó, melyet csupán különleges segédeszközök segítségével állíthatunk elő. /.../ A világra tehát a természetes /.../ életben nem mindig, sőt túlnyomórészt nem naturalisztikusan tekintünk — mintha fizikát vagy zoológiát akarnánk művelni /.../ Maga a zoológus vagy naturalista pszichológus számára sem mindig ez a helyzet; csakhogy ő azt a szilárd szokást alakította ki, melynek határait rendszerint nem képes áttörni, hogy nevezetesen mihelyt egyáltalán tudományos magatartást vesz fel, úgy azt feltétlenül a naturalisztikus /.../ formában teszi /.../ Mint kutató, csak 'természetet' lát. Ám mint személy, ő is úgy él, mint más, s önmagát állandóan saját környező világa szubjektumának 'tudja'." (Uo.)

A naturalisztikus és a perszonalisztikus beállítódás, fejti ki Husserl, közelebbi szemügyrevételkor mármost korántsem két egyenrangú, egymás mellé rendelt fölfogásmódként jelenik meg: "a naturalisztikus beállítódás a perszonalisztikusnak alárendelődik, s absztrakció révén, vagy még inkább a személyes én önfelejtése /Selbstvergessenheit/ révén keletkezik." (Uo.) Személyként az ember egy környező világ /Umwelt/ szubjektumaként az, ami. Az én és a környező világ fogalmai elszakíthatatlanul egymásra vonatkoznak. A személy éppenséggel a megjelenítő, érző, értékelő, törekvő, cselekvő személy, aki

környezetének tárgyaihoz viszonyul. A "fizikai valóság" tehát nem egyszerűen, sőt egyáltalán nem a személy környező világa — legföljebb csak annyiban, amennyiben "tud" róla (azaz: ilyenként "tud" róla). Ha tehát mondjuk nem tud semmit a fizika fölfedezéseiről, úgy a fizika terminusaiban jellemzett világ egyáltalán nem tartozik tényleges környező világához — s hasonló a helyzet a pszichológiával (§ 50). Környezetének tárgyai nem "a természet magábanvalóan létező dolgai"; a természeti valóságként fölfogott dolgok és emberek közti kauzális viszony helyett — fogalmaz Husserl — a személyek és dolgok közti "motivációs viszony" lép föl.

A személyek világához más személyek is tartoznak. "Az embereket tárgyként kezelni" — ennek a kifejezésnek eltérő jelentése van aszerint, hogy jogi-morális, vagy hogy tudományos értelemben használjuk-e. Ám e két eltérő jelentésben — mondja Husserl — mégis van valami közös. Morálisan akkor kezelek egy embert pusztá tárgyként, ha nem tekintem morális személynek, a morális közösség tagjának — melyhez mindketten tartozunk —, hanem pusztá tárgyként kezelem. Hasonlóképp nem kezelek egy embert jogi szubjektumként, amennyiben nem a jogi közösséghez tartozóként kezelem. Analóg módon, teoretikusan tárgyként kezelek egy embert, amennyiben őt nem a személyek közösségéhez számítom, egy közös környező világ szubjektumaként, hanem "természeti objektumok mint tiszta dolgok pusztá függelékeként, s így valami dologszerűként kezelem. Bizonyos határok között ennek megvan a maga jogosultsága, s csak akkor válik jogosulatlanná, ha szem elől tévesztem, hogy személyeknek /.../ a naturalizációja az objektív létnek /.../ csupán egyes függőségi viszonyait ismerteti meg, éppenséggel azokat, amelyek a természeti tárgyvilág /Sachwelt/ és a személyes szellemek között annyiban állnak fenn, amennyiben mindkettő az objektív tér-időbeli valóság világához tartozik; — ha tehát szem elől tévesztem, hogy a szellemek azonban még egy másik és jelentősebb vizsgálati módot is lehetővé tesznek és megkövetelnek /.../ Aki mindenütt csak természetet lát — természetet a természettudomány értelmében és úgyszólván annak szemével —, az éppen hogy vak a szellemi szféra, a szellemtudományok sajátos birodalma vonatkozásában. Az nem lát sem személyeket, sem pedig tárgyakat, melyek a személyek teljesítményéből nyernek értelmet — tehát nem lát 'kultúr'-tárgyakat sem —, bármennyire a naturalista pszichológus beállítódásában épp más személyekkel együtt fog hozzá az alkotáshoz." (§ 51.)

Husserl a továbbiakban a perszonalisztikus beállítódás álláspontjáról ábrázolja az ember környezeti-társas világát, a szellemi világot — a fenomenológiai látásmódjára jellemző igen nagy láttató erővel és aprólékos deskripciókkal. Érdemes kiemelni itt azt a megfigyelést, mely szerint a szellem-

tudományos beállítódásban (ez további szinonimája-variációja a perszonalisztikus beállítódásnak) a másik ember, az "idegen szellem", mint szellem jelenik meg, s nem a fizikai testben megalapozott módon (nem zoológiai lényként). Ez az emberi test /Leibkörper/, írja Husserl, tárgy persze, ám olyan tárgy, melynek szellemi jelentése van, mely egy szellemi lét, egy személy, s annak szellemi magatartása számára szolgál (§ 52, vö. § 62). "A világ az én környező világom, vagyis nem fizikai világ, hanem intencionális életem és életünk tematikus világa." (§ 55.) A természeti kauzalitásnak a természettudományban a természettörvény a korrelátuma; a természettörvény határozza meg, hogy bizonyos körülmények között minek kell történnie. A szellemtudományos szférában ezzel szemben "motivációkat" kutatunk; azt, hogy az illető emberek hogyan "jutottak oda", hogy ezt és ezt tegyék; "ha egyszer egy személy motivációját megértettük, semmiféle, mégoly beható kauzális vizsgálódás sem képes a megértést javítani." (§ 56 f.) Amikor a másik emberre irányulunk — beszélgetünk, vitatkozunk stb. —, vagy amikor figyeljük, ahogy ír, jár, olvas, akkor korántsem az a helyzet, hogy egy léleknek nevezett dolog egy testnek nevezett dologgal való összekapcsolódását tapasztaljuk. A test inkább keresztül-kasul lélekteli testként jelenik ekkor meg (§ 56 h.).

"A szellemi világ konstitúciója", amennyiben a pillantást az interszubjektív-társadalmi világra irányítja, bizonyos értelemben a későbbi "életvilág"-fölfogás előzményének tekinthető. Egyes megfogalmazások kifejezetten ebbe az irányba mutatnak. "A naturalisztikusan szemlélt világ" — olvasható egy helyen — "nem a világ. A világ sokkal inkább hétköznapi világgént /Alltagswelt/ van előzetesen adva; belőle nő ki az ember teoretikus érdeklődése, és belőle nőnek ki a világra vonatkozó tudományok, beleértve — a magábanvaló igazságokra vonatkozó eszményével — a természettudományt. Az előzetesen adott világ az utóbbiban mindenekelőtt a természetre való tekintettel kerül vizsgálatra." (§ 53.) Ez a korai életvilág-elmélet azonban — amint arra bevezetésében Manfred Sommer utal (XXXV. o.) — felemás marad. Az Ideen I. kötetében szereplő "természetes beállítódás" egyre formálisabbá válik: tartalmilag a "naturalisztikus", ill. a "perszonalisztikus" beállítódásban konkretizálódik, s így a "szellemi világ konstitúciója" maga is a transzcendentális fenomenológia részeként jelenik meg. Husserl ezáltal, írja Sommer, "egyrészt ahhoz kapcsolódik, amire Dilthey a szellemtudományok megalapozásának programjával törekedett, másrészt előkészíti az utat az ittlét, mint világban-való lét, heideggeri felfogása számára". (Uo.)

Az Ideen II. kötete Husserl életében nem jelent meg; először csak 1952-ben került kiadásra. Husserl munkatársa, Edith Stein 1918/19-ben állította



össze az Ideen II. kötetének kéziratát, s a jelenleg az anyagi világ és az állati világ konstitúcióját tárgyaló első két rész után szereplő, a szellemi világ konstitúcióját taglaló kézirat ekkor nyerte el végleges besorolását. Ha 1925-ben Heidegger úgy vélekedett, hogy "Dilthey volt az első, aki a fenomenológia szándékait megértette",<sup>11</sup> akkor a fordítottja is igaz. Hogy a hatás kölcsönös volt, azt nem utolsósorban ez az 1913-ban, alig két évvel a Dilthey-jel való levélváltás és Dilthey halála után papírra vetett kézirat is mutatja, valamint az, hogy Husserl 1912/13-tól kezdődően több alkalommal is tartott kollégiumot, ill. szemináriumot "természetről és szellemről", "a természettudomány és a szellemtudomány eszméiről". Husserl e kiadatlan kéziratát Heidegger azonban ismerte — a Sein und Zeitben kifejezetten utal is "E. Husserlnek a 'személyiségre' vonatkozó eieddig kiadatlan vizsgálódásaira"<sup>12</sup> —, fő művének szemléletmódjába bizonyos vonásait beépítette, 1925-ös előadásai-ban pedig a husserli gondolatkör összefoglaló ismertetése helyenként szinte szó szerint egyezik a husserli kézirat megfogalmazásaival.<sup>13</sup>

Ha azonban a perszonalisztikus beállítódásban — mint föntebb láthattuk — az ember a világra nem mint "objektív természetre" tekint, azaz nem naturalisztikusan viszonyul hozzá, éspedig maga a természettudós, mondjuk a zoológus vagy a naturalista pszichológus sem; akkor jogosult-e vajon Heideggernek az említett helyen kifejtett kritikája, mely szerint — összefoglalóan — a husserli "természetes beállítódás" nem is olyan "természetes"? Vajon jogosult-e ez a kritika még, ha Husserl — noha korántsem mindig világosan és következetesen — különbséget tesz már "természetes" és "naturalisztikus" beállítódás között? — "A természetes tapasztalásmódban" — hangzik Heidegger Husserlnek címzett kérdése — "az ember önmagát vajon /.../ zoológiailag tapasztalja?"<sup>14</sup> Hiszen ugyanezt látszik most mondani Husserl, éspedig szinte szó szerint; hogy ti. a hétköznapi életben még a zoológus sem tapasztalja magát általában zoológiailag (§ 49 e.) — Heidegger pedig ismeri ezt a kéziratot.

A kérdés igen összetett, s a jelen recenzióban csak néhány megfontolásra szorítkozhatunk. Egyrészt Heidegger előbb idézett kritikája az Ideen I. kötetét érinti, ahol nem pusztán nem tűnik még föl semmilyen, a "perszonalisz-

<sup>11</sup>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, i. k., 163. o.

<sup>12</sup>Sein und Zeit, M. Niemeyer, Tübingen 1979, 47. o.

<sup>13</sup>Prolegomena..., i. k., 167 skk. o.

<sup>14</sup>Uo. 155. o.

tikus" beállítódásra jellemző látásmód (és pedig épp ott nem, ahol később majd föl fog tűnni, azaz az énrre és az Umweltre vonatkozó, a 27. és következő paragrafusokban, ahol a differenciálatlanul jelölt "természetes beállítódás" úgyszólván csak a zárójelbetételre és a fenomenológiai epochéban történő kioltódásra vár), hanem a mű további kötetének terve is egészen másképp kerül fölvezetésre (a II. kötet jelenlegi három részének egymás után való elrendezését — ahogy Sommer utal rá (XXIII. o.) — Husserl ekkor még egyáltalán nem látta előre), vagyis az Ideen terve — s ezáltal Husserl látásmódja — a későbbiekben döntő pontokon módosult; s ebben a fejleményben Heidegger befolyását sem lehet kizárni.<sup>15</sup> Másrészt Heidegger rendkívül óvatosan fogalmaz: a fönti kritika után röviddel kifejti, hogy a perszonalisztikus pszichológiára vonatkozó gondolatait Husserl 1914 után többször is átdolgozta, és pedig 1916-tól kezdődően, amikor "Természet és szellem" címmel a későbbiekben többször is megismételt előadásokat tartott; gondolkodása így "teljességgel képlékeny állapotban van, úgyhogy a kritikával /.../ óvatosan kell eljárunk /.../; meg kell jegyezni, hogy /.../ Husserl lényegileg számot vet ellenvetéseimmel, s hogy kritikám teljes egészében ma már nem áll többé".<sup>16</sup> Harmadrészt — és lényegileg — azonban a perszonalisztikus beállítódásra és látásmódra való orientálódás Husserlnál, úgy tűnik, csupán részleges marad, és amennyiben Husserl a fenomenológiai szemléletmód más, korábban kidolgozott eleme mellett is ki óhajt tartani (tisztá éni, konstitúció-elmélet), úgy a régi és az új szemlélet számos ponton ütközik egymással. Míg ugyanis az Ideen I. kötetében — amint arra Sommer más összefüggésben utal (XXXVII. o.) — a redukció annyira, mint a "természet kioltása", beleértve a "kulturális képződményeket" is (vö. Ideen I, § 56), addig itt most ez utóbbiak épphogy a perszonalisztikus beállítódásban — ami persze maga is redukció eredménye — tűnnek egyáltalán föl! Sőt: a perszonalisztikus beállítódás során nyert "perszonális éni", "szellemi világ", "szellem" stb. új kategóriái a korábbi "tisztá éni", "transzcendentális éni" kategóriái mellé sorakoznak föl, az utóbbiakat határozottan "tisztátalanná" téve: "minden szellemnek" — fogalmaz egy helyen Husserl — "megvan a maga 'természeti oldala' /.../ A természeti oldalhoz tartozik köz-

<sup>15</sup>Elsősorban személyes eszmecserék útján. 1919. június 21-én pl. a Husserl házában szokásos szombati viták egyikén Heidegger azok között lépett föl, akik bírálták Husserlnek a tisztá énrre vonatkozó fölfogását. (Vö. Karl Schumann: Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, M. Nijhoff, Den Haag 1977, 235. o.)

<sup>16</sup>Prolegomena..., i. k., 167. o. E megjegyzés arra utal, hogy Heidegger 1925-ös előadás-kéziratának egyes részei korábban kerültek kidolgozásra.

vetlenül az alacsonyabbrendű érzelmi élet, az ösztönélet /.../" (§ 61); "ez a specifikusan szellemi én, a szellemi aktusok szubjektuma, a személyiség függőnek találja magát egy sötét háttértől /Untergrund/." (Uo.) Ugyanakkor viszont — amellett hogy a szellem "tisztátalansága" bizonyos mértékig valóban "zoológiailag", azaz naturalisztikusan, mert az ösztönélettel, kerül magyarázatra — igyekszik fönntartani a korábbi nézőpontot is: "/.../ ha kiküszöbölünk minden szellemet a világból", írja, "akkor természet sem marad többé. Ha viszont a természetet küszöböljük ki /.../ úgy mégis fennmarad valami: a szellem /.../" (§ 64.) Ez utóbbi állítást Heidegger idézi előadásában, s több hasonló helyet fölhozva, a következő kommentárt fűzi hozzá: "Ez itt a tiszta tudatra mint világmegsemmisítés /Weltvernichtung/ reziduumára vonatkozó /régi/ megfontolás. Husserl itt más elnevezéssel ugyan, de ismét csak saját létmegkülönböztetéséhez tér vissza. Ontológiailag viszont minden marad a régiben"; "a tény", zárja fejtegetéseit, "hogy a perszonalisztikus beállítódással Husserl számot vet, nem kényszerít /tehát/ a kritika visszavonására és revíziójára."<sup>17</sup> — Ugyanakkor megjegyzendő, hogy miként fönntebb Husserlnál a Dilthey-kritika után a Diltheyhoz való kapcsolódást is rögzíthetjük, úgy most a Husserl-kritika Heideggernál sem nélkülözi a kapcsolódást. Ha Husserl "A szellemi világ konstitúciójá"-ban saját fenomenológiai módszerével a diltheyi deskriptív pszichológiánál szilárdabb alapokat igyekezett vetni a szellemtudományok számára, akkor a fenomenológiát fundamentálonológiai irányban elmozdító heideggeri szemléletmód — radikalizálván — megőrizte ezt a törekvést: a fundamentálonológia — fogalmaz Heidegger a Sein und Zeit elején —, a maga hermeneutikai jellege folytán, az ittlét történetiségének ontológiai kidolgozásával, egyúttal "a történeti szellemtudományok metodológiája".<sup>18</sup> A Dilthey—Husserl—Heidegger sor, innen szemlélve, a kölcsönös kritikák ellenére — vagy talán éppen azért —, legalábbis egy alapvető törekvés tekintetében, kontinuitást mutat. Ez a folytonosság azonban nem is csak lineáris. A Dilthey-kiadás első hat kötete 1921 és 1924 között nagy gyorsasággal jelent meg — Husserl számára mindazonáltal (amint azt később, 1930-ban egy levélben megvallotta), "túl későn".<sup>19</sup> Nem úgy azonban Heidegger számára, akit épp a Sein und Zeit felé vezető út döntő éveiben ér a Dilthey-hatás. S a fő

<sup>17</sup>Uo. 170 sk. o. A reziduumra való utalással kapcsolatban lásd Ideen I., § 49.

<sup>18</sup>Sein und Zeit, i. k., 38. o.

<sup>19</sup>F. Rodi—H.-U. Lessing: "Einleitung". Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, i. k., 22. o.

mű 77. paragrafusa ezzel a mondattal kezdődik: "A történelem problémájának itt adott kifejtése Dilthey munkájának elsajátításából származik."<sup>20</sup>

x

Deskriptív pszichológia, transzcendentális fenomenológia, fundamentálon-tológia: a századforduló és a századelő német filozófiájának e kiemelkedő irányzatai között fönnálló viszonyok jelentős pontokon hosszú ideig homályban maradtak. Ami korántsem meglepő. Hiszen a kiadásra került művek itt elenyésző kisebbséget jelentettek a publikálatlan és hagyatékban maradt kéziratok tömegéhez képest. A lényeges hatások pedig — úgy tűnik — épp az utóbbiak vonalán mentek végbe. Ezáltal — természetesen — egyoldalú értelmezések alakulhattak ki és rögzülhettek. Hogy az Ideenből négy évtizeden keresztül csupán az első kötet volt hozzáférhető — fogalmaz Sommer —, elegendő idő volt ahhoz, hogy "kialakítsa és megszilárdítsa a karteziánus, idealista, transzcendentálfilozófus Husserl — nem hamis, de csak félig igaz — képét". (X. o.) Azzal a Dilthey-képpel pedig, mely Diltheyban a "finom érzékű" elemzőt és egy relativista ízű életfilozófia megalkotóját látta — ezzel a többszörösen elterjedt képpel az elsők között épp Heidegger fordult szembe.<sup>21</sup> Az a Heidegger, aki azután hosszú ideig egy nemkülönben relativista ízű egzisztencializmus képviselőjeként került beskatulyázásra. — A husserli és heideggeri életmű jelentős része a filozófusok életében nem került kiadásra; publikálásuk az elmúlt években-évtizedekben folyik. De a diltheyi hagyaték is tetemes; fő műve, a "Bevezetés a szellemtudományokba" — a husserli-heideggeri művekhez hasonlóan — befejezetlen maradt; ama kéziratok, melyek az egész mű szisztematikus fölépítését áttekinthetővé teszik, Dilthey összegyűjtött írásainak 19. köteteként csupán 1982-ben láttak napvilágot.

<sup>20</sup>Sein und Zeit, i. k., 397. o. Máig kiadatlan az a tíz előadás, amit Heidegger "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der Kampf um eine historische Weltanschauung" címmel 1925-ben Kasselban tartott. (Vö. F. Rodi-H.-U. Lessing, i. tanulmány, 37. o.)

<sup>21</sup>Sein und Zeit, i. k., 397 sk. o.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Demeter Katalin: Tanítóképző Főiskola, 1126 Budapest, Kiss János altb. u. 40.; Subert Mária: 1085 Budapest, József krt. 46.; Éles Csaba: Kossuth Tudományegyetem, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1.; Ambrus János, Mezei György, Mesterházi Miklós: MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívuma, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2.; Lukács József, Zoltai Dénes: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10.; Nyíri J. Kristóf, Lendvai L. Ferenc, Fehér M. István: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10.; Reinhard Pitsch: Obere Donaustrasse 9/4, A-1020 Wien, Ausztria; Peter Kampits: Institut für Philosophie der Universität Wien, Universitätstrasse 7, A-1010 Wien, Ausztria; Rudolf Haller: Geisteswissenschaftliche Fakultät der Karl-Franzens-Universität, Heinrichstrasse 26, A-8010 Graz, Ausztria; Elmar Waibl: Philosophisches Institut der Universität Innsbruck, Innrain 52, A-6020 Innsbruck, Ausztria; Barry Smith: Dept. Philosophy, University of Manchester, M 13 9 PL, Nagy-Britannia; Karádi Éva: Eötvös Tudományegyetem Jogi Kar, 1053 Budapest, Egyetem tér 1–3.; Wolfgang Röd: Geisteswissenschaftliche Fakultät der Leopold-Franzens-Universität, Innrain 52, A-6020 Innsbruck, Ausztria; Ferencz Éva: 1041 Budapest, Laborfalvi R. u. 6.; Kapás István: 2600 Vác, Vám u. 12.

A kéziratokat két példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

## СОДЕРЖАНИЕ

КАТАЛИН ДЕМЕТЕР: Естественные науки и позитивизм в венгерской культуре начала века . . . . .	403
МАРИЯ ШУБЕРТ: Молодой Лукач и Барток . . . . .	457
ЧАБА ЕЛЕШ: Оконченное творчество Арнолда Гаузера . . . . .	469

### ДОКУМЕНТ

Дьёрдь Лукач: Новые проблемы в исследовании Гегеля [1949] (Введение: Янош Амбруш, Дьёрдь Мезеи) . . . . .	486
---	-----

### ОБЗОР

Молодой Лукач и Австрия . . . . .	517
– ЙОЖЕФ ЛУКАЧ: . . . . .	519
– КРИШТОФ НЬИРИ: Лукач и Австрия — обзор . . . . .	529
– РЕЙНХАРДТ ПИЧ: Дьёрдь Лукач и „австрийская литература” . . . . .	535
– ПЕТЕР КАМПИЧ: Молодой Лукач и рецепция Кьеркегора в Австрии . . . . .	544
– ДЬЁРДЬ МЕЗЕИ: Молодой Лукач и Рудольф Каснер — очерк о мировоззрении импрессионизма . . . . .	551
– ДЕНЕШ ЗОЛТАИ: Дьёрдь Лукач, Лео Поппер и „венские эстетики” . . . . .	558
– РУДОЛЬФ ГАЛЛЕР: Форма и особенное в эстетике Лукача . . . . .	568
– ЭЛМАР ВАЙБЛ: Товарищ буржоа — политическая эстетика Дьёрдь Лукача . . . . .	576
– БАРРИ СМИТ: Бела Залаи и метафизика чистого бытия . . . . .	584
– ФЕРЕНЦ Л. ЛЕНДВАИ: Фрейд и Лукач . . . . .	594
– ЕВА КАРАДИ: Лукач-круг в Вене . . . . .	601
– МИКЛОШ МЕШТЕРХАЗИ: Полуподпольная Вена или Лукач и венское метро . . . . .	612
– ВОЛЬФГАНГ РЕД: Понимание диалектики Лукача в „Geschichte und Klassenbewusstsein” . . . . .	620
Коммюнике Международного Общества Шеллинга . . . . .	629

### РЕЦЕНЗИИ

ЕВА ФЕРЕНЦ: Сецессия — когда-то и сегодня . . . . .	630
ИШТВАН КАПАШ: Наш современник ли Фрейд? . . . . .	635
ИШТВАН М. ФЕХЕР: Дильтей и Гуссерль в новейших томах серии „Philosophisches Bibliothek” . . . . .	640

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Terjedelem: 22,4 (A/5) ív

87.16914 Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat, Budapest

Felelős vezető: Hazai György

## SZEMLE

FERENCZ ÉVA: Szecesszió egykor és ma (Kiss Endre: <i>Szecesszió egykor és ma</i> ) .....	630
KAPÁS ISTVÁN: Kortársunk-e Freud? (Sigmund Freud: <i>Álomfejtés</i> ) .....	635
FEHÉR M. ISTVÁN: Dilthey és Husserl a „Philosophische Bibliothek” újabb köteteiben (Dilthey: <i>Das Wesen der Philosophie</i> — Husserl: <i>Die Konstitution der geistigen Welt</i> ) .....	640

## CONTENTS

KATALIN DEMETER: Natural Science and Positivism in Hungarian Culture at the Beginning of the Century .....	403
MÁRIA SUBERT: The Young Lukács and Bartók .....	457
CSABA ÉLES: The Completed Work of Arnold Hauser .....	469

## DOCUMENT

GYÖRGY LUKÁCS: New Problems in the Hegel-Scholarship [1949] (Intr. János Ambrus and György Mezei) .....	486
---	-----

## REFLECTION

The Young Lukács and Austria .....	517
– [JÓZSEF LUKÁCS]: The Young Lukács and the Development of the Hungarian Intellectual Life .....	519
– KRISTÓF NYÍRI: Lukács and Austria – An Outline .....	529
– REINHARD PITSCH: György Lukács and the „Austrian Literature” .....	535
– PETER KAMPITS: The Young Lukács and the Reception of Kierkegaard in Austria .....	544
– GYÖRGY MEZEI: The Young Lukács and Rudolf Kassner — A Case Study on the Impressionist World Outlook .....	551
– DÉNES ZOLTAI: György Lukács, Leo Popper and the Viennese Aestheticians .....	558
– RUDOLF HALLER: Form and Particularity in the Aesthetics of Lukács .....	568
– ELMAR WAIBL: Comrade Bourgeois — The Political Aesthetics of György Lukács .....	576
– BARRY SMITH: Béla Zalai and the Metaphysics of Pure Being .....	584
– FERENC L. LENDVAI: Freud and Lukács .....	594
– ÉVA KARÁDI: Lukács’s Circle in Vienna .....	601
– MIKLÓS MESTERHÁZI: Half-legal Vienna or Lukács on the Viennese Underground .....	612
– WOLFGANG RÖD: Lukács’s Notion of Dialectics in the „Geschichte und Klassenbewusstsein” ..	620
A Communique of the International Schelling Society .....	629

## REVIEWS

ÉVA FERENCZ: Secession Once and Today .....	630
ISTVÁN KAPÁS: Is Freud Our Contemporary? .....	635
ISTVÁN M. FEHÉR: Dilthey and Husserl in the Recent Volumes of the „Philosophisches Bibliothek” ..	640

Ara: 35 Ft

Előfizetés egy évre: 210 Ft

ISSN 0025—0090

#### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézesítő 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).



23667

01220 T.

14

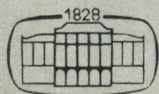
HARMINCEGYEDIK ÉVFOLYAM

1987/4



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYO  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIA  
BIZOTTSÁGÁNA  
FOLYÓIRAT.



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

## SZERKESZTŐK:

AMBRUS JÁNOS  
(technikai szerk.)  
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,  
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1987/4

## TARTALOM

TÓTH TAMÁS: Magyarság és egyetemesség Lukács György életművében .....	659
KARÁDI ÉVA: Lukács fordulatának heidelbergi fogadtatása .....	683
MESTERHÁZI MIKLÓS: A világszellem kabinetparancsai (A „Történelem és osztálytudat” utóéletéhez) .....	699
BESÉNYI SÁNDOR: Lukács György az elidegenedésről .....	728
ANTONINO INFRANCA: „A társadalmi lét ontológiájá”-tól a „Történelem és osztálytudat”-ig (Fenomenológia és ontológia mint a lukácsi marxizmus kontinuitásának jegyei) .....	770

## DOKUMENTUM

KÉRI ELEMÉR: Két évforduló — és egy harmadik (Lukács György 1985 — Antonio Banfi 1986 — Milánó 1987) .....	782
LUKÁCS GYÖRGY: A marxista filozófia feladatairól az új demokráciában (1947) (Ambrus János bevezetőjével) .....	795

## TÁJÉKOZÓDÁS

Német—magyar Lukács-konferencia Hamburgban .....	823
— MICHAEL TH. GREVEN: Az objektív ész válsága, elidegenedés és etikai decizionizmus Lukács Györgynél és Max Webernél .....	824
— UDO BERMBACH: A politika meghaladása a forradalmi filozófiában (Lukács György néhány korai írásáról) .....	851
— FRANK BENSELER: Lukács György „Ontológiájá”-ról .....	874
Lukács-ülésszakok a magyar egyetemeken	
— Budapest (Mezei György) .....	886
— Debrecen (Soós Pál) .....	889
— Pécs (P. Müller Péter) .....	892
— Szeged (Siroki Dénes) .....	897

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi órák: csütörtök 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

## MAGYARSÁG ÉS EGYETEMESSÉG LUKÁCS GYÖRGY ÉLETMŰVÉBEN

Tóth Tamás

Az ifjú Lukács Györgynek az első világháború előtti Magyarországhoz fűződő viszonyát talán az idős gondolkodó azon megfogalmazása fejezi ki a leg-tömörebben, amely szerint "hazám, a Habsburg-monarchia nekem /.../ lerombolásra érett emberi értelmetlenségnek tűnt".<sup>1</sup> Ami a kultúra szféráját, s ezen belül is a nálunk mindig megkülönböztetett jelentőséggel bíró irodalmi életet illeti, Lukács persze nem csupán "a művelt magyar konzervativizmust" vetette el, hanem lényegében az akkor uralkodó magyar irodalomtörténeti áramlatok mindegyikével éles ellentétben állt. Jellemző például, hogy A modern dráma fejlődésének története c. művével kapcsolatban még évtizedekkel későbből visszatekintve is megelégedéssel állapítja meg, hogy az megjelenésekor mind a hivatalos körök, mind pedig az ellenzéki irányzatok számára egyaránt kényelmetlen jelenségnek bizonyult.<sup>2</sup> Még tanulságosabb azonban a főnti összefüggésben Lukács következő megállapítása: "Az én addigi viszonyom az irodalomhoz, egészen fel a filozófiáig, végső fokon sohasem volt más, mint védekezés azon életformák embertorzító hatásaival szemben, amelyekbe születésem révén belekerültem, és amelyek, addig, amíg életviszonyaimat egyedül határozták meg, a maguk részéről, minden elidegenedésforma esetleges leküzdése után, azonnal új elidegenedett életformák problémái elé állítottak."<sup>3</sup> Itt ugyanis világosan megmutatkozik, hogy a jelzett elutasítás korántsem

<sup>1</sup>"Megélt gondolkodás", in: Curriculum vitae, válogatta, szerkesztette, az utószót és a jegyzeteket írta Ambrus János, Magvető Kiadó, 1982, 9–39. o., vö. különösen 22. o.

<sup>2</sup>Magyar irodalom, magyar kultúra, Előszó, Gondolat Kiadó, 1970, 12. o.; Előszó a Művészet és társadalom c. kötethez, in: Curriculum vitae, i. k., 320. o.

<sup>3</sup>Magyar irodalom..., i. k. 320. o.

korlátozódott a korabeli Magyarország kulturális életére. Sokkal inkább arról van szó, hogy a fiatal Lukácsban már nagyon korán "heves ellenzéki érzelmek" alakultak ki "a hivatalos Magyarország egészével szemben"; s hogy ez az ellenérzés, amely hamarosan egész akkori gondolatvilágát uralni kezdte, végül is "a fennálló magyar rendszer szenvedélyes elutasításába" torkollott.<sup>4</sup>

Ezen elutasítás végső indoka, Lukács gondolati fejlődésének egyik hosszabb időn keresztül konstans mozzanata, visszatekintve "a magyar feudalizmus maradványainak, annak a kapitalizmusnak a gyűlölete /volt/, mely ezen az alapon bontakozik ki". Korántsem véletlen, hogy az első világháború iránt érzett gyűlöletét Lukács később tartalmilag "a feudális Magyarországgal kapcsolatos fiatalkori beállítottsága folytatásaként" érzékeltte, "a feudalizmus összes maradványainak elsöprését" pedig a magyar proletárdiktatúra által bevezetendő társadalmi és kulturális reformok "magától értetődő feltételének" tekintette.<sup>5</sup>

A fentieket figyelembe véve talán nem meglepő az sem, hogy a magyarságot az ifjú Lukács lényegében a korabeli hivatalos világgal azonosította, és ennek megfelelően "korlátoltan konzervatívnak" értékelte, illetve, hogy azok az intellektuális erőfeszítések, amelyeket ekkoriban "a hivatalos Magyarország szellemi rabságából" való kiszabadulás érdekében tett, mint írja, "a nemzetközi modernség dicsőítésének hangsúlyát kapták".<sup>6</sup> Sőt, végső soron, akár még az a kérdés is fölvethető, hogy egyáltalán valóban magyar gondolkodó volt-e az ifjú Lukács György, hogy hamar nemzetközi jelentőségre szertevő szellemi pályája szempontjából vajon nem pusztán életrajzi véletlenként kezelendő-e budapesti születése, magyar anyanyelve, magyarországi kapcsolatainak természetesen adódó sokasága? Nem azoknak van-e inkább igazuk, akik Lukácsnak legalábbis szellemi hazáját kimondva-kimondatlanul Magyarországon kívül keresték, és többnyire Németországban vélték megtalálni? "Es muss daran erinnert werden — írhatta pl. H. E. Holthusen 1958-ban —, dass die geistige Heimat des ungarischen Professors im Umkreis der klassischen deutschen Literatur und Philosophie zu suchen ist. Hegel und Schelling, Novalis, Goethe und Schiller sind die Regenten seiner Erziehung gewesen; nirgends als in dem Klima jener hochherzigen Geisterrepublik /.../ hätten die Grundgedanken seiner Aesthetik und Geschichtsphilosophie gedeihen können. /.../ Man muss nur /.../ an die Stelle der 'Idee' das 'objektive Sein' (qua gesell-

<sup>4</sup>Uo. 6. o.

<sup>5</sup>"Megélt gondolkodás", i. k., 16., 23., 27—28. o.

<sup>6</sup>Magyar irodalom, i. k., 6—7. o.

schaftliche Wirklichkeit) und für das kommende Brautfest der Götter und Menschen die Diktatur des Proletariats einsetzen, dann hat man das Evangelium dieses sonderbaren Heiligen der im Lauf der Zeit zum Literaturpapst der kommunistischen Welt aufsteigen sollte, in den Grundzügen verstanden."<sup>7</sup> Nem azt a formulát kellene-e tehát inkább elfogadnunk, amely már többször elhangzott, s amely szerint Lukács György tulajdonképpen "magyar nemzetiségű német filozófus" (ein deutscher Philosoph ungarischer Nationalität) volt? A dolog azonban távolról sem ilyen egyszerű. A Lukácsot ért szellemi hatások igen bonyolult történetének mégoly vázlatos ábrázolására sem vállalkozhatom persze, csupán néhány, véleményem szerint azonban lényeges összefüggést szeretnék kiemelni, mégpedig mindenekeelőtt magának Lukácsnak a saját pályafutásával kapcsolatos késői elemzéseire támaszkodva.<sup>8</sup> Tisztában vagyok továbbá azzal, hogy valamely filozófiatörténeti szempontból jelentős gondolkodó öninterpretációja maga is tovább interpretálható, sőt, interpretálandó; tisztában vagyok azzal is, hogy Lukács "a szöveg ellenében" is olvasható.

Vessünk először is egy pillantást arra a korabeli modern külföldi irodalomra, amellyel Lukács 14–15 éves korában ismerkedett meg, s amelyből aztán megkísérelte összeállítani azt az "erőkomplexumot", amely hivatva lett volna az őt körülvevő speciális szellemi és társadalmi miliőt "szellemileg szét-törni". A Gelebtes Denken Baudelaire-t, Verlaine-t, Swinburne-t, Zolát, Ibsent és Tolsztojt sorolja föl mint "útmutató alakokat". Az idős Lukács egy másik visszaemlékezése ugyan, francia és angol szerzők mellett, a Hebbeltől és Kellertől Hauptmannig ívelő német fejlődést is említi, elsősorban azonban mégis a skandináv irodalom (főleg Ibsen) jelentőségét hangsúlyozza, és utal arra, hogy a későbbiekben nagy fontosságúvá vált számára az orosz irodalom.<sup>9</sup>

<sup>7</sup>"Emlékeztetnem kell arra, hogy a magyar professzor szellemi hazája a klasszikus német irodalom és filozófia birodalmában keresendő. Nevelését Hegel és Schelling, Novalis, Goethe és Schiller irányította, esztétikájának és történetfilozófiájának alap gondolatai sehol másutt nem érlelődhetek volna meg, mint a nemes szívű nagy szellemek e köztársaságában. Elegendő, ha az 'eszme' kategóriáját a társadalmi valóság értelmében vett 'objektív lét' kategóriájával, az istenek és emberek eljövendő lakodalmát pedig a proletariátus diktatúrájával helyettesítjük be, és alapvonalaisában máris megértettük ennek a különös szentnek az evangéliumát, aki, mint tudjuk, az idők folyamán a kommunista világ irodalmi pápájává emelkedett föl." Holt-husen, H. E.: "Georg Lukács und die moderne Literatur", Neue Zürcher Zeitung 1958. 11. 1.; újra megjelent in: Lukács-recepció Nyugat-Európában (1956–1963), Archívumi Füzetek III., szerkesztette, a bevezetőt írta és a bibliográfiát összeállította: Tallár Ferenc, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívuma 1983, 9–10. o.

<sup>8</sup>Curriculum vitae, i. k.

<sup>9</sup>Magyar irodalom..., i. k., 6. o.; "Megélt gondolkodás", i. k., 14. o.

Ha Ibsen művei "sokkhatást" váltottak ki az ifjú Lukácsban, majd pedig "mélyen és tartósan" meghatározták fiatalkori fejlődését, akkor ez alapvetően éppen arra vezethető vissza, hogy "a burzsoá környezet bizonytalan elutasítása" egy időre "Ibsen szigorú moralitásától kapott irányt és tartást egyszerre". "Bizonyos — írja 1965-ben —, hogy /.../ az a morális elemzés, amely a polgári osztály emberének érzelmi életében a hazugságot tekinti alapjelenségnek, a belső és külső életvitel ideális követelményei, legalább egy évtizedre előre döntően meghatározták magatartásomat."<sup>10</sup> Ehhez járul az a nem lényegtelen szempont is, hogy az idős Lukács értékelése szerint "a dráma ibseni felépítése" nyitotta meg előtte az utat a görög tragédia megértése előtt. Sőt maga Lukács hangsúlyozza végül azt is, hogy a skandináv irodalom hatása korántsem merült ki Ibsen hatásában. Legjobb reprezentánsai révén láthatólag a skandináv irodalom mint olyan válik "döntő hatalommá" szemében. Olyannyira, hogy már-már azon sem csodálkoznék, ha a szóban forgó önéletrajzi fejtegetések valamely elfogult olvasója a fiatal Lukácsban mondjuk "magyar nemzetiségű skandináv morálfilozófust" vélne fölfedezni. Valójában persze az történt, hogy Tolsztoj és mindenekelőtt Dosztojevskij előbb-utóbb kezdték fölvenni a versenyt ifjúkora skandináv hatásaival, és nyilvánvaló, hogy a későbbiekben aztán az északi irodalomnak már korántsem jutott az a "középponti szerep" fejlődésében, mint ifjúsága idején. Mindenesetre azonban nyilvánvaló az is, hogy "a skandináv és orosz irodalom radikalitásának csodálata"<sup>11</sup> az ifjú Lukács fejlődésének egyik döntő mozzanata volt, amelynek jelentőségét helytelen lenne alábecsülni. Helytelen lenne, már csak azért is, mert ifjúkorának ez a "skandináv orientációja" korántsem csupán a művészeti kérdések megítélésében befolyásolta Lukácsot, hanem — valamivel később — tulajdonképpen filozófiai fejlődésében is. "Ibsen — írja erről ő maga — azért is meghatározó volt fejlődésemben, mert rajta keresztül figyeltem fel Kierkegaard-ra. Diákkoromban és irodalmi szárnypróbálgatásaim idején kezdtem tanulmányozni Kierkegaard-t, és számos kortársammal összeütkezésbe kerültem emiatt, hisz ők mindenekelőtt Nietzsche hatása alatt álltak, és Nietzschétől többnyire Schopenhauerre nyúltak vissza. Engem Kierkegaard tanulmányozása megóvott az efféle hatásoktól, Schopenhauer és Nietzsche egyáltalán nem játszottak szerepet fejlődésemben, de a beható foglalkozás Kier-

<sup>10</sup>Die skandinavische Literatur in meiner Entwicklung (a német nyelvű kéziratot a Lukács Archívumban őrzik: LAK 427). Magyarul megjelent: Curriculum vitae, i. k., 271—276. o.

<sup>11</sup>"Megélt gondolkodás", i. k., 16. o.

kegaard filozófiájával /.../ arra késztetett, hogy megismerkedjem Hegel gondolatvilágával."<sup>12</sup>

A korai kezdetet Lukácsnál többévi írásszünet követte — a tanulás ideje. Erre az időszakra esik budapesti színházi tevékenysége is, amelynek lezárultával aztán megindult benne "az irodalmi formák lényegének elméleti és történelmi felkutatására való készülődés, az irányvétel a tudományos és filozófiai munka felé".<sup>13</sup> A külföldi befolyások jelentősége ezekben az években ismét nőtt, s ezek a befolyások most már valóban mindenekelőtt a német kultúra felől érték Lukácsot. Igaz ugyan, hogy a fiatal gondolkodó nemcsak a korabeli magyar irodalomtörténetet vetette el, hanem hamarosan a Berlinben megismert német irodalomtörténetírásból is kiábrándult. Kant, Dilthey, Simmel és Paul Ernst hatása azonban kétségkívül tartósabbnak bizonyult, és erős befolyással voltak rá egyéb német olvasmányai is. A lukácsi életmű egészét figyelembe véve pedig nyilvánvalóan elmondható az is, hogy, mint maga írja, a német filozófia hatása a gondolkodó egész életén át tartott, és hogy Lukács gondolati fejlődése ebből a szempontból, alapirányát tekintve, egy Kanttól Hegel, majd pedig egy Hegeltől Marx irányába mutató fejlődés volt. Lukács Marxhoz vezető útja persze alighanem érthetatlenné válna, ha nem vennénk figyelembe kellő nyomatékkal azt a mély hatást is, amelyet a német irodalom, Eckhart mestertől Goetheig és különösen Goethétől Thomas Mannig ívelő vonulata gyakorolt rá. Távol áll tehát tőlem, hogy alábecsüljem a német kultúrának Lukács szellemi fejlődésében játszott alapvető szerepét. Sőt: véleményem szerint joggal állítható, hogy századunk gondolkodói közül éppen Lukács tette a legjelentősebb kísérletet Németország irodalmi és filozófiai klasszikájának a marxizmus és szélesebb értelemben a modern kultúra felé való közvetítésére: "Németország körül csak akkor lesznek rendben a dolgok, Németország csak akkor talál önmagára — jegyezte meg néhány évtizeddel ezelőtt igen szellemesen Thomas Mann —, ha Karl Marx majd elolvasta Friedrich Hölderlint — e találkozás egyébként megvalósulóban van."<sup>14</sup> Nos, úgy tűnik, hogy ebben a manni értelemben — mint erre H. Arvon francia kutató is célzott<sup>15</sup> — Karl Marx valójában Lukács György személyében "olvasta el" Friedrich Hölderlint.

<sup>12</sup>Curriculum vitae, i. k., 271—272. o.

<sup>13</sup>Magyar irodalom..., i. k., 6—7. o.

<sup>14</sup>Thomas Mann: "Kultur und Sozialismus", in: Die Forderung des Tages (Reden und Aufsätze aus den Jahren 1925—1929), Fischer Verlag, Berlin 1930, 196. o.

<sup>15</sup>H. Arvon: Lukács, Seghers, Paris 1967 (Philosophes de tous les temps), 7. o.



A föntieket leszögezve azonban azt is szükségesnek tartom hangsúlyozni, hogy a német kultúra közegében kifejtett nagy horderejű tevékenység a rendkívül összetett lukácsi életműnek csupán egyik, persze igen lényeges dimenziója. Lukács György európai látóköri, autonóm gondolkodó volt, akinek kulturális tájékozottsága és valóságismerete messze túlterjedt Magyarországra, Skandinávia, sőt Németország határain; s akinek szellemi fejlődése természetesen nem fogható föl többé-kevésbé esetleges intellektuális hatások passzív befogadásának folyamataként. Mert igaz ugyan, hogy Lukács a legkülönfélébb szellemi hatások rendkívül széles körét fogadta be: ennyiben egyébként tulajdonképpen szellemi hazájának a szó széles értelmében nem egyik vagy másik ország kultúrája, hanem maga az európai kultúra tekintendő, s a magam részéről ezért Lukácsban — a szóban forgó szempontból — leginkább "magyar nemzetiségű európai értelmiségit" látok. Hangsúlyozni szeretném azonban, hogy a szellemi hatások befogadása nála erőteljesen szelektív folyamatnak bizonyult, amelynek kapcsán bizonyára helyesebb lenne különféle intellektuális hatásoknak és mindig meghatározott nemzeti keretek között kiépülő kulturális tradícióknak rendkívül szigorú kritikai szempontok szerinti megrostálásáról, tudatos elsajátításáról és alkotó fölhasználásáról beszélni. A kritikai elsajátítás és az alkotó fölhasználás szempontjai a gondolkodó hosszú pályája során természetesen számottevően módosultak, összességükben azonban figyelemre méltó kontinuitást mutatnak, és végső soron a lukácsi életmű sajátos társadalmi és kulturális irányultságában gyökereznek. Az említett önéletrajzi fejtegetéseket alapul véve mármost úgy gondolom, hogy magának a lukácsi életműnek ez a sajátos logikája viszont mindaddig érthetetlen marad, ameddig értelmezésében figyelembe nem vesszük a magyar társadalom és a magyar kultúra bizonyos fejlődéstendenciáit is, valamint azt a tényt, hogy Lukács mégiscsak magyar volt. Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy az életmű-fogalom szubjektivistá értelmezését Lukács súlyosan problematikusnak tartotta, és határozottan elvetette. Ez azonban nem akadályozta meg abban, hogy elismerje: meghatározott értelemben persze "az életmű egysége objektíve kétségkívül létező valami".<sup>16</sup> A magam részéről mármost a lukácsi életmű sajátos logikájáról éppen ebben a lukácsi értelemben kívánok beszélni. Miről van itt szó?

"Nem kérdés" — fejti ki Lukács egy magyar szerzővel folytatott polémiájában, és kimondatlanul a saját életművéről is szólva<sup>17</sup> —, "hogy Goethe

<sup>16</sup> Leszámolás a múlttal. Az 1946-ban írott vitacikk újból megjelent: Curriculum vitae, i. k., 136—142. o.

<sup>17</sup> Vö. Curriculum vitae, i. k., 136—142. o.



vagy Tolsztoj, Hegel vagy Marx művei, azonkívül, hogy mindegyik mű mit jelent a gondolkodás, illetve az irodalom fejlődésében, még minden szerzőnél egy sajátos egységgé állnak össze. Megmutatják, hogyan tükröződött valamely jelentékeny koponyában az emberiség egy fontos fejlődési szakasza. Ilyen összefüggés nélkül nincs életmű." A továbbiakban Lukács hangsúlyozza, hogy a tükrözés jelentőségének kiemelése nála korántsem az egyéniség jelentőségének kibérbítését célozza. Sőt ellenkezőleg: életmű szerinte eleve csak akkor jöhet létre, ha igazán nagy egyéniség az, amely e tükrözés extenzív és intenzív gazdagságában kifejeződik. Azt a modern polgári előítéletet azonban, amely az életmű alapját csakis az úgynevezett nagy személyiségben, csakis a szubjektív elemekben látja, Lukács helytelennek tartja: "Az igazi nagy egyéniség — szögezi le — mindig összefoglalása azoknak az irányzatoknak, amelyek az ő korában a társadalmat, az emberiséget mozgatják. Shakespeare-nek nem egy kortársa volt, akinek költői képessége, ha ma divatos mértékkel mérjük, felér hozzá. Ami őt kiemeli, ami nála igazi életművet teremt, az nagy egyéniségének az a normalitása, amely úgy éli át egyénileg a világ fejlődését, hogy egyéni továbbhaladásának egyes szakaszai, bár igen bonyolult kapcsolatokon keresztül, annak is egy-egy szakaszát tükrözik." Mi következik ebből? — veti föl a kérdést Lukács. "Az, hogy az igazán jelentékeny egyéniség számára — szubjektíve is, sőt éppen szubjektíve — nem az a fontos, hogy függenek össze benne az élmények, hanem hogyan oldandók meg helyesen minden egyes esetben a problémák maguk. Minél nagyobb az egyéniség, minél inkább életmű élete műve, az annál inkább csak mint utólagos összefoglalás, nem mint akart, mint szándékolt eredmény jön létre: állásfoglalások, ábrázolások utólagos szintéziséből, amelyekben a történelmi egyéniség igen gyakran szembefordul önmagával, radikálisan elveti azt, amit régebben gondolt vagy alkotott. Így vetette el az öreg Tolsztoj érett férfikora nagy műveit /.../" Végül, hadd idézzem a szóban forgó lukácsi gondolatmenet következtetését: "Éppen e miatt az objektív összefüggés miatt, mely a nagy egyéniség személyes fejlődése és a társadalom útja között fennáll — írja —, van joga és módja az utókornak életművet látni a különböző, sokszor egymásnak élesen ellentmondó állásfoglalások vagy ábrázolások sorozatában", ez az összefüggés pedig szerinte "éppen az által jön létre, hogy a jelentékeny ember mindenkor teljesen odaadja magát nagy történelmi feladatának; hogy fenntartás nélkül elveti azt, ami annak ellenszegül."<sup>18</sup>

<sup>18</sup>Uo. 137—139.

Véleményem szerint nem kétséges, hogy az az "objektív összefüggés", amelyet Lukács a társadalom útja és a nagy egyéniség személyes fejlődése között a főnti gondolatmenetben tételez, végső soron az ő életében is kimutatható; nem kétséges, hogy egy meghatározott értelemben az ő életműve is sajátos összefoglalása azoknak az irányzatoknak, amelyek korában a társadalmat, az emberiséget mozgatták. Sőt, azt lehetne mondani, hogy "a szubjektum partikularitásának meghaladása" — mint ezt a Gelebtes Denken is tanúsítja — Lukács személyes életében egy bizonyos ponttól kezdve egyenesen programmá vált. A Gelebtes Denken szándéka, mint írja, "az én fejlődésem közvetlen bemutatása", mindenekelőtt pedig annak bemutatása, hogy "miként /.../ bontakozott ki életemből ez a gondolkodási irány, ez a gondolkodásmód (magatartás) az élettel szemben". Ám ami a visszatekintő gondolkodót a leginkább foglalkoztatja, az korántsem az individualitás "mint kiindulópont vagy végcél". Hanem az a kérdés, hogy "hogyan lettek személyes tulajdonságok, hajlamok, tendenciák — a körülményekhez képest — maximális kibontakozás mellett társadalmilag tipikus mai szóhasználatom szerint nembelivé, igyekeztek nembeliségbe torkollni".<sup>19</sup> Azt hiszem, Lukácsot ennyiben joggal nevezhetjük a nembeliség meghódítására indult gondolkodónak.

Megjegyzendő persze, hogy az a "társadalom", az az "emberiség", amelynek "irányzatait" a lukácsi életmű tükrözni és szintetizálni igyekszik, ténylegesen csupán az európai társadalom, és az emberiség Európában élő része. Mint ilyen viszont ez az életmű nemcsak Nyugat-Európa, hanem Kelet-Európa bizonyos főbb fejlődéstendenciáit is igyekezett átfogni, sőt, mint még látni fogjuk, bizonyos értelemben éppen a kelet-európai valóságban és ezen belül nevezetesen a magyar valóságban gyökerezett. Éppen ezért, hangsúlyozni szeretném azt is, hogy az emberi nem egyetemes értékeinek keresésére indulva Lukács mindig a kulturális fejlődés több nemzeti útját is igyekezett bejárni, legalábbis főbb művészeti és filozófiai eredményeiben rekonstruálni. Mégpedig úgy, hogy egyben mindenütt a "klasszikus örökség" elkötelezett szószólójaként lépett föl. "Nem véletlen" — írja a második világháború végén, Magyarországra való végleges hazatérésének pillanatában<sup>20</sup> —, "hogy a nagy marxisták esztétikájukban is a klasszikus örökség hívei voltak. Ez a klasszikus örökség az esztétika részére azt a nagy művészetet jelenti, mely az ember egészét, a teljes embert ábrázolja a társadalmi világ egészében." Mint-

<sup>19</sup>"Megélt gondolkodás", i. k., 9—10. o.

<sup>20</sup>Előszó a "Balzac, Stendhal, Zola" c. kötethez (Hungária, Budapest 1945), vö. Curriculum vitae, i. k., 120—135. o., különösen 125—126. o.

hogy Lukács éppen ezt a szempontot tette a kulturális teljesítmények megítélésének döntő kritériumává, korántsem meglepő, hogy a klasszikus örökség legfőbb letéteményeseivé az ő szemében egészen különböző nemzeti fejlődéseket betetőző alkotók váltak. "A görögök, Dante, Shakespeare, Goethe, Balzac, Tolsztoj egyszerre az emberiség fejlődése egyes nagy szakaszainak adekvát képei, és iránymutatók az emberi teljességért folytatott ideológiai harcban" — állapítja meg.

Vessünk most egy pillantást a kulturális fejlődés néhány, Lukács által többé-kevésbé átfogóan tanulmányozott nemzeti útjára; amennyire lehet érzékeltetve azt a sajátos helyi értéket is, amellyel ezek az ő gondolkodói fejlődésében rendelkeztek. Igen érdekesnek tartom ebből a szempontból Lukács premarxista korszakának egyik tanulmányát, amely 1911-ben Budapesten jelent meg.<sup>21</sup>

"Ha /.../ a kultúra fogalmát egészen szigorúan fogjuk föl — írja ott —, akkor Európában egyáltalában csak a francia kultúra létezik, sőt még az sem lenne túlságosan paradox, ha azt mondanánk, nem is volt soha másik. Ebben az értelemben a megszelídített barbárság nem kultúra... A kultúra folytonosság, hagyomány, eltávolodás az 'eredettől'; lényege: a formáknak, a már megformáltak saját élete, színvonal, valami minimum, amelynek birtoklásába mintegy beleszületik az ember, amelynek elérése egészen bizonyosan nem probléma, és nem kíván semmiféle zsenialitást, hanem éppen ezt a kultúrát feltételezi. Ebben az értelemben csak a franciáknak van kultúrájuk." Sőt, ebben az értelemben — mint kifejti — "csak Franciaország volt a hagyomány földje. Mióta a francia kultúra az egyetemes középkort elhagyta, és valami egészen sajátos profilt kapott, sohasem volt benne nyugalom, megállás, és minden új kezdés a már megkezdett út folytatása volt. Ez a széles és világos áradás valami előkelő tompítotttságot ad Corneille vad pátoszának, ez teszi a misztikus Pascal nyelvét kristálytisztává és ragyogóvá: még az örvény is csillog benne, mint valami tükör; így Rabelais vagy Diderot, az Emberi színjáték vagy az Érzelmek iskolája francia káosza világosan tagolt és teljesen rendezett." "Én tökéletesen megértem a franciákat — jelenti ki valamivel alább Lukács —, ha még a legnagyobb külföldiekről sem akarnak semmit tudni. Mi lehetett Shakespeare Franciaországnak?"<sup>22</sup>

<sup>21</sup>Die romanische Gefahr (A romanikus /latin/ veszély: Pester Lloyd, 1911. 12. 14.); magyarul megjelent A gall veszély címmel: Ifjúkori művek (1902—1918), Magvető Kiadó, Budapest 1977, 562—568. o.

<sup>22</sup>Uo. 562—564. o.

A föntiek megállapítása azonban Lukács szerint korántsem elegendő. Sőt, mi több, a francia kultúra kérdéseit illetően a magyaroknak — figyelemre méltó megállapítása szerint — nem is annyira a helyes értékelés, mint inkább "az öfenntartás kedvéért" kell világosan látniuk. Ez pedig szerinte azt jelenti, hogy "meg kell tanulnunk belátni azt, amit Lessing mindig érzett, ám amelynek egészen világos megértéséhez nagy küzdelme szükségszerű igazságtalansága miatt sohasem jutott el: hogya a francia kultúra valami egyedülálló, kész, lezárt, valami irigylésre méltó földi paradicsom — de nem példakép, nem kánon".<sup>23</sup> Mire gondolt itt Lukács?

Először is arról van szó, hogy ekkori meggyőződése szerint — és ezzel egyben egy további nemzeti fejlődést von be vizsgálódásai körébe — kulturális szempontból a francia fejlődés mégoly kiemelkedő jelentősége ellenére is "a görögség marad a mértéket adó nép". Mégpedig "éppen azért, mert a görögök sohasem voltak készek, mert káoszukat sohasem tudták véglegesen legyőzni, és így mindig új nekikezdésekre kényszerültek: örökös és áldatlan tökéletlenségükből emelkedtek műveik az örökkévalóságba és a boldog tökélybe mindazoknak útjelzőiként, akik barbárságban élnek, szenvedik a káoszt, és saját tökéletességüket akarják és remélik".<sup>24</sup> Egyébként érdemes megemlíteni, hogy a görög fejlődés egyik kiemelkedő teljesítményének korszakos jelentőségét Lukács már valamivel korábban, az ún. esszé-korszak egyik főművében, A lélek és a formák bevezetőjében világosan megfogalmazta.<sup>25</sup> "A kísérletforma — írta ott — még nem tette meg mindmáig az elkülönülésnek azt az útját, amit testvére, a költészet, már megfutott: a kibontakozást, a tudománnyal, az erkölccsel, a vallással való primitív, differenciálatlan közösségből. Pedig a kezdet nagy volt, olyan nagy, hogy későbbi fejlődések nem érték azt el soha, alighogy megközelítették egypárszor. Platónra gondolok természetesen, a legnagyobb kritikusra, aki eddig élt és írt, akinek nem kellett semmi közvetítő, mert a közvetlenül előtte lejátszódó élet tragikus és komikus eseményeiben volt képes meglátni mindent... És a kísérlet-forma legnagyobb mesterét a legnagyobb szerencse érte, ami alkotót érhetett: előtte járt, mellette élt az az ember, akinek élete és sorsa paradigmaticus élet és sors lehetett az ő kifejezési lehetőségei számára... Platón találkozott Szókratésszal, és for-

<sup>23</sup>Uo. 563—564. o.

<sup>24</sup>Uo. 564. o.

<sup>25</sup>Levél a "kísérlet"-ről, in: Ifjúkori művek, i. k., 304—321. o., vö. különösen 318. o.; ezt az írást a Curriculum vitae kötet is tartalmazza: i. k., 40—57. o.

mát adhatott a Szókratész-mítosznak, és a Szókratész sorsán keresztül intézhette kérdéseit a sorsról az élethez. Szókratész sorsa a kísérlet-forma tipikus sorsa, oly tipikus, amilyen nincsen több egy műfaj számára sem — legfeljebb az Oidipuszé ha megközelíti tragikusságában. Szókratész a végső kérdésekben élt mindig, és minden eleven valóság oly kevésbé volt eleven számára, mint közönséges embereknek az ő kérdései." Ám térjünk most vissza a francia fejlődés jelentőségének problémájához.

Másodszor ugyanis Lukács arra is nyomatékosan föl hívja a figyelmet, hogy "a franciák erényei egy régi kultúra erényei", amelyekkel a történelmi fejlődésükben viszonylag elmaradt népek képviselői "semmit sem tudnak kezdeni", s amelyek ez utóbbiakban, ill. ez utóbbiak számára soha nem válhatnak "organikus".<sup>26</sup> Mely népekre gondol itt Lukács? Egyrészt természetesen a magyarrá. A francia kultúra színvonala persze Magyarországon is elbűvöli az átlagot. Ebben az összefüggésben azonban Lukács — a huszadik század első éveiben járunk — egyenesen egy a magyar kultúrát fenyegető "latin veszélyről" beszél, amely "hamis célt kényszerít ránk, meghamisítja fogalmainkat és értékelésünket". A francia irodalom magyarországi hatásának története ugyanis szerinte azt mutatja, hogy a huszadik század elejéig itt nem elsősorban a francia kultúra igazi nagyjai, hanem második és harmadik vonalbeli képviselői hatottak. Igaz persze, hogy "a francia kultúra evidenciáját és hatalmát /.../ elveszíthetetlen színvonala jellemzi, az, hogy a közönséges kézművesnek, a megformálásban gyenge tehetségnek, az üzletszerűségben agyafúrt literátornak még mindig elviselhető stílusa van". Valamely ifjú kultúra emberét azonban az e színvonal, e formai tökély elérésére irányuló — és különben is hiába való — erőfeszítés eltéríti a döntő összefüggések megragadásától... Másrészt azonban Lukács itt nemcsak a magyar, hanem bizonyos értelemben a német népre is gondol. "Téves és jogtalan, ha érthető is — szögezi le —, hogy a németek /.../ mindig szemére vetik a franciáknak felszínességüket." Valójában ugyanis a francia kultúrában szerinte mélység és felszín "egymás közelébe nyomultak, a mélység immanenssé vált". A francia "felszínesség" ezért valójában "gazdag, elsüllyedt mélységeket rejt", ez a felszínesség "az öregkor és a biztonság erénye", amelyen "évszázadok munkálkodtak", amelyet évszázadok "késztettek elő". Ezzel szemben a németeket, Goethe és Hegel nagy népét, a fiatal Lukács szerint "állandóan a külső és belső barbárság veszélye fenyegeti, harcuk a formáért mindig a múlt megtagadása, az egész világ szétzúzása, hogy

<sup>26</sup>Ifjúkori művek, i. k., 564—567. o.

legalább romokhoz, káoszhoz jussanak, mert a semmiből, az abszolút káoszból bontakozhat ki a beteljesedés, az új világ". Végül ezen a ponton bukkan föl a harmadik szempont is, amelynek nevében Lukács kétségbe vonja, hogy a francia kultúra betölthetné a példakép, a modell funkcióját. A felszínesség vádja ugyan — mint láttuk — téves és jogtalan. Ám Franciaország kulturális fejlődése, Lukács érdekes megfogalmazása szerint, mégis "inkább szociológiai, mint metafizikai ügy". Ezzel szemben ahhoz, hogy a huszadik század elejének Németországában "valami keletkezzék", ahhoz láthatólag mindent "egészen újra kellene kezdeni, legyen az akár irodalom, akár politika, akár filozófia, akár festészet".<sup>27</sup> Ilyen értelemben "a mélység Németországnak életszükséglet: ami nem egészen mély és nem egészen eredeti, az egyáltalán nem érhet el semmilyen egzisztenciát, semmilyen értéket"; maga ez a mélység pedig nem más, mint "küzdelem az önfenntartásért, végigmenés egy kétségbeejtő úton". Ebben az értelemben — nyomatékosan hangsúlyozva, hogy gondolatmenetében mindenütt a lényeges ellentét alapján stilizál —, Lukács 1911-ben úgy látja, hogy kulturális vonatkozásban a modern korban végső soron "a németek azok, amik a görögök voltak, a par excellence forradalmi nép, és a franciák az igazi konzervatívok". Ellenvetésül — jegyzi meg — ne hozzuk föl a három forradalmat: Franciaországban a forradalom gyorsan "hagyományt kapott", hamar "akadémikussá vált".

Ezek a stilizált és némiképpen túlfeszített megfogalmazások persze mit sem változtatnak azon, hogy a francia fejlődésnek Lukács mindazonáltal egész gondolkodói pályafutása során kiemelkedő jelentőséget tulajdonított. Itt természetesen meg kell elégednem a legfontosabb szempontok puszta föl sorolásával. Először is, Lukács szemében éppen Franciaország volt a haladó filozófiai kultúra kialakulásának egyik klasszikus példája; ismeretes továbbá, mekkora jelentőséget tulajdonított Lukács a nagy francia forradalomnak, mint a polgári átalakulás egyik klasszikus formájának, valamint a plebejus demokrácia Franciaországban honos közvetlen formáinak. Végül hadd utaljak egyszerűen arra, hogy milyen központi szerepet játszottak esztétikai munkásságában a nagy francia realisták, és általában a francia irodalom...

Stilizáltságuk, túlfeszítettségük ellenére is igen tanulságosak viszont a főntebb idézett 1911-es fejtegetések abból a szempontból, hogy világosan megmutatják: a francia, ill. a német kultúra jelentőségét a fiatal gondolkodó ekkor mindenekelőtt a magyar kultúra nézőpontjából ítélte meg. Így jelen-

<sup>27</sup>Uo. 564—565. o.

hetett meg az egyébként irigylésre méltó földi paradicsomként jellemzett francia kultúra, a magyar kultúrára gyakorolt hatása tekintetében, meghatározott értelemben "latin veszélyként". És így jelenhetett meg a bizonyos értelemben még a tegnapban élő Németországnak állandóan a külső és belső barbárság veszélye által fenyegetett kultúrája a franciánál mélyebbként, forradalmibbként. "A tegnapban élünk, mondotta Goethe a német népről. Mit mondjak ezek után magunkról?" — teszi föl a kérdést az ifjú Lukács. S a válasza az, hogy "bármily különböző is a német és a magyar fejlődés üteme és tartalma", bizonyos lényegi vonásaik mégis "közösek". Így például, "annak az energiának, amellyel Arany epikáját, Ady líráját a semmiből megteremtette", Lukács véleménye szerint "Franciaországban nem lehet analógiája", azok "jellege, ritmusa ellenben szükségképpen Kleistre és Kellerre, Hölderlinre és Hebbelre emlékeztet". Igaz persze, teszi hozzá, hogy "nálunk /.../ ezek a nagyok teljesen izoláltak maradnak". Mégpedig azért, mert "bár céljaikat mások is el akarták érni, nehéz és veszélyes útjukat el akarták kerülni; átsiklottak teljesítményük egyedülállóságán, soha-meg-nem-ismételhetőségén, és ezzel egyszermind átsiklottak tettük példaszerű és irányadó voltán is". Befejezésül még egy mondatot idézek a huszonhat éves Lukácstól, amely szinte úgy hangzik, mintha a fiatal gondolkodó itt saját maga számára fogalmazna életprogramot: "Arany és Ady — hogy csak a közeli múlt és a közvetlen jelen nagy neveit említsük — megjárták az elmélyülés és önállóvá válás útját: bár a jövőben ne csak lelkes tisztelőik és tehetséges utánpótlók lennének, hanem valóságos folytatóik is, akik életútjukat, mintaképként, újra megélik, és tettüket mindenütt megismétlik, ahol cselekedni kell."<sup>28</sup>

A fentiek alapján tehát nem túlzás föltételezni azt sem, hogy a német kultúrának Lukács gondolkodói fejlődésében játszott igen jelentős szerepe alighanem a következőkkel is összefügg. Az ifjú teoretikus láthatólag korán megsejtette, hogy a végül is porosz fönnhatóság alatt egyesített Németország számos vonatkozásban — s e vonatkozások egy részében Magyarországhoz hasonlóan — nem a polgári átalakulás "nyugat-európai", hanem "közép-kelet-európai" útját járta (Lukács ezt később, Lenin nyomán, "porosz utas" fejlődésnek fogja nevezni); hogy németek és magyarok ennek kapcsán gyakran részben hasonló típusú problémákkal szembesültek, hogy e problémák gondolati földolgozása tekintetében azonban a német kultúra egészében előbbre tartott a magyarnál...<sup>29</sup>

<sup>28</sup>Uo. 567—568. o.

<sup>29</sup>A magyar és a német fejlődés közötti hasonlóságok problémájára Fekete

Ez utóbbi megállapítás sem változtat azonban semmit azon, hogy — legalábbis német—francia, ill. német—orosz összehasonlításban — a német kultúra, különösen pedig a német filozófiai kultúra megítélése nemcsak az ifjú, hanem az érett Lukácsnál is határozottan kritikus marad. A német filozófia fejlődésének sajátos jellege — amint ezt Lukács a faszizmus keserű tapasztalatait is szem előtt tartva, egy 1948-as, magyar nyelven tartott előadásában leszögezi<sup>30</sup> — abban foglalható össze, "hogyan ennek az igen magasrendű gondolati általánosításnak és összefogásnak nincsen meg az az eleven és valóságos társadalmi talaja, amely a francia és az orosz filozófiát olyan bátorra és valóságot kimondóvá tette". A német filozófia ily módon Lukács szerint "alaptendenciájában idealista". Sikerült ugyan létrehozni a dialektikus módszernek — idealista alapon — legmagasabbrendű formáját, "a valóságra való vonatkozásában" azonban ez a filozófia "mindenütt ködösebb, elmaradottabb, kevésbé elszánt kell hogy legyen, mint az előbb vázolt fejlődések". Igaz, hogy "rendkívül magas színvonalat képvisel elvi megállapításaiban, de határozatlan, elvont és homályos az elveknek a gyakorlatra való alkalmazásában". Ezzel összhangban a német filozófia ugyan rendkívül mély hatást gyakorolt az ideológia csúcsteljesítményeire, "a népi fejlődés megújulásra törekvő irányzatait" azonban nem volt képes igazán befolyásolni. Éppen ezért Lukács szerint "nem véletlen, hogy ez a gondolati előkészítése a német demokratikus forradalomnak — egy levert forradalom előkészítése. Nem véletlen, hogy a Németországban létrejött legmagasabbrendű új filozófiának, a materialista dialektikának, éppen keletkezése országában van a leggyengébb hatása a kultúra fejlődésére. Nem véletlen az sem, hogy a 48-as forradalom bukása után e filozófiai fejlődés összes rossz oldalai hatványozott mértékben jelentkeznek Németországban/.../." A német fejlődés kritikus megítélése egyébként abban a programatikus tanulmányban is világosan kifejezésre jut, amelyet a gondolkodó "Über die Bewältigung der deutschen Vergangenheit" címmel, 1966-ban a Német Szövetségi Köztársaságban tett közzé.<sup>31</sup> Igaz ugyan, hogy a német filozófia, a német irodalom és a német sors mindig is az ő irodalmi tevékenységé-

---

Éva is fölhívja a figyelmet; vö.: "Lukács György esszé-korszakának magyar vonatkozásai", tanulmány a Lukács György és a magyar kultúra c. kötetben, szerk. Szerdahelyi I., Kossuth Könyvkiadó 1982, 50—51. o.

<sup>30</sup>A magyar kommunista párt és a magyar kultúra, in: Új magyar kultúráért, Szikra, Budapest 1948, különösen 17—19. o.

<sup>31</sup>Über die Bewältigung der deutschen Vergangenheit, in: "Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik", Fischer Bücherei, 1966.



nek középpontjában állott, hangsúlyozza; annak azonban — mint ezt Az ész trónfosztása c. műve németországi fogadtatásával kapcsolatban ugyanott határozottan leszögezi — semmi szükségét nem érzi, hogy mentegetőzzék olvasói előtt azon ítélet keménysége miatt, amelyet Németország múltjával kapcsolatban magyarként megfogalmazott.

Ha azonban Lukács egyes kritikusai, mondjuk Az ész trónfosztása c. művét alapul véve, olykor ma is sommásan a német fejlődés leegyszerűsítő vagy egyoldalú ábrázolását vetik a szemére, akkor véleményem szerint nem veszik kellőképpen figyelembe e mű keletkezési körülményeit és az életmű egészében elfoglalt helyét. Ebben az összefüggésben hadd hivatkozzam N. Tertulian fejtegetéseire.<sup>32</sup> Egyrészt arról van szó, hogy Tertulian — bizonyos kritikai főntartások ellenére is — számomra meggyőzően mutatja ki e mű alapvető elemzéseinek termékenységet és máig tartó aktualitását. Másrészt viszont arra is föl hívja a figyelmet, hogy ez a mű az érett Lukács nagy tetralógiájának részét képezi. Ebből a szemszögből pl. Az ifjú Hegel c. Lukács-mű Az ész trónfosztása pozitív kiegészítéseként jelenik meg, és az is világossá válik, hogy ez utóbbi könyv bizonyos alapkategóriái, mint pl. a racionalizmus-fogalom — lényegesen továbbfejlesztett formában — az Ontológiában is újra fölbukkannak...

Az orosz kultúrának, majd pedig a Szovjetunióban kibontakozó társadalmi, politikai és ideológiai fejlődésnek (és ezen belül mindenekelett Lenin teoretikus munkásságának) Lukács gondolkodására gyakorolt mély és sokrétű hatását itt még vázlatosan sem elemezhetem. Hadd utaljak viszont legalább arra, hogy Lukács az orosz kultúra hatását is alkotó módon dolgozta föl, olyannyira, hogy vonatkozó műveivel alighanem a russzisztika történetébe is beírta a nevét. Erre mutat pl. Tamara Motiljovának a Voproszú Lityeraturü c. szovjet irodalomkritikai és irodalomelméleti folyóirat 1983. novemberi számában közölt tanulmánya.<sup>33</sup> Először is, e tanulmány föl hívja a figyelmet arra, hogy "az imperialista világháború éveiben, az orosz forradalom előestéjén jelent meg az első olyan munka egy nyugati tudós tollából, amely kísérletet tett

<sup>32</sup>N. Tertulian: La destruction de la raison — trente ans après, előadás a "Réification et utopie" címmel, Lukács György és Ernst Bloch születésének centenáriuma alkalmából Párizsban 1985. március 26. és 29. között megrendezett nemzetközi konferencián. Az előadás szövege a Doxa 1985/4-es Lukács-számában is megjelent; vö. továbbá: "Die Ontologie Georg Lukács", Merkur 1985/4.

<sup>33</sup>T. Motileva: "Lityeratura, otkrütaja miru (Zametki o mezsdu narodnoj szugybe russzkoj klassziki)", in: Voproszú Lityeraturü, 1983/11, 15—17. o.; a tanulmányból kivonatokat közölt a Népszabadság 1983. XII. 24-i száma.

arra, hogy kijelölje az orosz irodalom helyét a világirodalom fejlődésében". Ez a könyv — szögezi le Motiljova — Lukács György munkája volt, A regény elmélete c. mű. Igaz ugyan, hogy e mű szerzője akkoriban még nem volt marxista. "Mégis, úgy tetszik — hagsúlyozza Motiljova —, hogy Lukács volt az első, aki az orosz regény mestereit nagy meggyőződéssel és átfogó módon bekapcsolta a világirodalom kontextusába, s annak legkiemelkedőbb képviselői közé sorolta őket." Továbbá, a szóban forgó tanulmány rámutat arra is, hogy a XIX. századi orosz irodalommal foglalkozó Lukács-munkáknak igen fontos aspektusa az orosz forradalmi demokrácia határozott, kategorikus védelme. "Lukács — emlékeztet Motiljova — még 1939-ben írta 'Az orosz forradalmi-demokrata irodalomkritika nemzetközi jelentősége' c. cikkét, amely a szakirodalom első ilyen témájú írása volt a világon", s amelyben Lukács "nagy meggyőződéssel lépett fel a nyugati russzisztikában szilárdan meggyökerezett hagyományok ellen". Végül, a Voproszű Lityeraturü tanulmánya megállapítja, hogy Lukácsnak "Az orosz realizmus a világirodalomban" c. gyűjteményes kötete "a háború utáni első russzicista nemzedék valóságos kézikönyve lett az NDK-ban, Magyarországon, és részben más szocialista országokban is"; és megjegyzi, hogy "ez a gyűjtemény, amely úgyszólván nem polemizál közvetlenül, elemzésének lényegénél fogva állt szemben a polgári irodalomtörténetben meggyökerezett nézetekkel".

Nézzük meg most — legalább vázlatosan — magának a magyar kultúrának Lukács György gondolkodói fejlődésére gyakorolt hatását. Anyanyelvének irodalmát és általában a magyar kultúrát Lukács természetesen "belülről" és igen alaposan ismerte. Ahhoz, hogy erről meggyőződjhessünk, elegendő belelapolni abba a közel 700 oldalas könyvbe, amelyben az idős gondolkodó 1970-ben közreadta válogatott, magyar vonatkozású tanulmányait.<sup>34</sup> Megjegyzendő persze, hogy Lukács — véleményem szerint egyébként az egyedül méltó módon eljárva — a magyar kultúra egyes teljesítményeinek megítélésekor természetesen éppoly szigorú világirodalmi, ill. világtörténelmi mércét alkalmazott, mint más kultúrák esetében; továbbá, hogy bizonyos problémák, ill. alkotók vonatkozásában véleménye kétségkívül jelentősen eltér például a mai magyar irodalomtörténészek kisebb-nagyobb részének, esetleg többségének véleményétől is. Kiemelkedő jelentőséget mármost Lukács a magyar kultúra klasszikus képviselői közül mindenekelőtt Petőfinek, Aranyinak, Adyának és Bartóknak tulajdonított. Ezek közül itt mindenekelőtt Ady Endrét emelem ki.

<sup>34</sup>Vö. Lukács: Magyar irodalom..., i. k.

Az egészen fiatal Lukács, mint már említettem, erős ellenérzéssel tekintett az egész magyar életre, történelemre, irodalomra; Petőfi mindenestre már ekkor lényeges kivételt képezett. Ezzel az elméleti egyirányúsággal szemben azonban — mint az idős Lukács írja — csakhamar "fontos ellenérők" léptek be életébe.<sup>35</sup> Így, 1906-ban, megjelent Ady híres verseskötete, az Új versek; az Ady költészetével való találkozás pedig elementáris erejű hatással volt az ekkor 21 éves Lukácsra. Hogy milyen nagy volt ez a hatás, az világosan megmutatkozik egyebek között az idős gondolkodó egy 1969-ben írott tanulmányában.<sup>36</sup> "Én az Új versek olvasása óta — tehát több mint hatvan éve — nem vesztettem el a kontaktust Adyval egyetlen napra sem" — írja ott. Ami mármost az Ady-hatás tulajdonképpeni, objektív alapját illeti, Lukács egyrészt Ady költői jelentőségére hivatkozik. "Az a nagy krízis — fejti ki —, amely Európát az első világháborúhoz vitte, különböző föld alatti göcökön, többé-kevésbé tudatosan megszólalt a világ csaknem minden irodalmában. Az a magánvéleményem, hogy ez a leghamarabb és a legadekvátábban Adyban szólalt meg — ebben a tekintetben Ady fölötte áll összes európai kortársának, kikben ez az elégedetlenség és ez a forradalmi szükséglet hangot kapott —, hogy tehát emberileg és költőileg is Ady ennek a kornak a legnagyobb lírikusa. Nem félek attól — teszi hozzá —, hogy emiatt a véleményem miatt sovínisztának tarthatnának." Másrészt viszont az Ady-versekkel való találkozás, láthatólag irodalmi vonatkozásain túlmenőleg is, egyike volt a legdőntőbb élményeknek Lukács életében.<sup>37</sup> Lukács maga ebben az összefüggésben mindenekelőtt "a valósággal való megbékélésnek" a német filozófia szempontjából oly jelentős problémájára utal, és hangsúlyozza: Adynak reá gyakorolt döntő hatása tulajdonképpen "éppen abban érte el csúcspontját, hogy ő soha, egy pillanatra sem békült ki a magyar valósággal és rajta keresztül az egész akkor létezővel sem".<sup>38</sup> Lukács gondolkodásában ily módon, Ady hatására, egy "olyan vegyülék jött létre, ami az akkori irodalomban nem létezett, hogy tudniillik valaki mint hegelianus és mint a szellemtudomány képviselője egyszermind baloldali, sőt bizonyos fokig forradalmi álláspontot foglalt el".<sup>39</sup> Szubjektíve, Lukács egyéni fejlődése szempontjából, az Ady-hatás jelentőségét csak

<sup>35</sup>Uo. 8. o.

<sup>36</sup>Ady jelentősége és hatása, in: Magyar irodalom..., i. k., 605—611. o.

<sup>37</sup>Beszélgetés Lukács Györggyel, in: Emlékezések, szerkesztette Vezér Erzsébet, Budapest 1967, 21. o.

<sup>38</sup>Magyar irodalom..., i. k., 8. o.

<sup>39</sup>Beszélgetés Lukács Györggyel, i. k., 28. o.

még fokozták a következő körülmények. Egyrészt: Lukácsban már kamaszkorában élt a vágy egy ilyen világnézet után, ezeket az érzéseit azonban akkor még nem volt képes fogalmilag általánosítani. Másrészt — mint ezt ugyancsak maga állapítja meg —, a fiatal Lukács hosszú ideig, többszöri olvasás ellenére sem értette meg igazán, hogy magánál Marxnál viszont a valósággal való megbékélés tételének elutasítása világosan kifejezésre jut, és így persze nem is volt képes fölhasználni azt a kanti és a hegeli filozófia alapvető bírálatára... Ennyiben viszont az emlékező Lukács joggal írhatja le a következő fontos mondatokat: "De amit itt /ti. Marxnál/ nem fogtam fel, az Ady költői magatartásában szíven ütött. Amióta Adyval megismerkedtem, ez a kibékíthetetlenség, mint kiküszöbölhetetlen kíséret jelen volt minden gondolatomban, bár hosszú ideig képtelen voltam mindezt jelentőségéhez mérten tudatosítani."<sup>40</sup>

Ady Endre költészetével való találkozása tehát döntő jelentőségű volt Lukács György világnézetének kialakulása szempontjából. S a fentiek figyelembevételével talán nem tűnik túlzásnak a Gelebtes Denken Lukácsának azon lényeges megállapítása sem, amely szerint, ha nem vett volna részt a magyar irodalmi mozgalomban, ha nem helyeselte volna föltétlenül Ady forradalmát, akkor emberi-gondolkodói fejlődése föltétlenül zsákutcába torkollott volna.<sup>41</sup> Van itt azonban egy további lényeges szempont is, amelyre röviden szeretném fölhívni a figyelmet. Arról van szó, hogy az Ady-hatás minden jel szerint a Lukácsot érő külföldi kulturális hatások kritikai elsajátításának, ill. alkotó fölhasználásának bonyolult folyamatában is fontos tényezőnek, egyfajta szelekciós kritériumnak tekinthető. A fiatal teoretikus ugyanis, mint erre a Gelebtes Denken határozottan utal, nem egy vonatkozásban láthatólag éppen Ady verseiből olvasta ki annak alapelveit, hogy "mit kell valójában 'újként' felfogni". Vegyünk néhány példát.

Először is — bár Lukács közvetlenül Ibsenen keresztül figyelt föl Kierkegaard-ra — az Ady-hatásnak minden bizonnyal jelentős szerepe volt Lukács Kierkegaard-értelmezésében és értékelésében. Aligha tekinthető véletlennek, hogy a magyar történelem, a magyar társadalom fejlődési alternatíváit antinomikus élességgel megfogalmazó Ady Endre hatása alatt álló Lukács az elsők közé tartozott hazájában, akik Kierkegaard-t mint a "vagy-vagy" etikusát fölfedezték és nagyra becsülték. (A magyar szakirodalomban erre az összefüg-

<sup>40</sup> Magyar irodalom..., i. k., 8–9. o.

<sup>41</sup> "Megélt gondolkodás", i. k., 16. o.

gésre Fekete Éva véleményem szerint teljes joggal mutatott rá.<sup>42)</sup> Ezenkívül jelentős szerepe volt Ady befolyásának abban is, hogy Lukács a nagy orosz írókat, elsősorban Dosztojevszkijt és Tolsztojt mint döntő forradalmi tényezőket építette be a világképébe. Továbbá, ezen a — jelentős részben Ady hatásával jellemezhető — fejlődési szakaszon vált fontos elméleti-politikai hatóerővé Lukács életében a francia szindikalizmus is. Az a körülmény — írja erről 1969-ben —, "hogy Szabó Ervin révén megismerkedtem Sorelrel, segített hozzá, hogy a kombinált Hegel—Ady—Dosztojevszkij-hatás valami világnézet-félébe állhatott össze bennem, amelyet akkor forradalminak éreztem, /.../ és (amely) különleges, 'outsider' helyet juttatott nekem későbbi német barátaim körében is".<sup>43</sup>

Végül, legalább utalni szeretnék arra a lényeges körülményre is, hogy az Ady-hatásnak Lukács fejlődésében a magyar kultúra egyes képviselőinek megítélése, legkiemelkedőbb, a világkultúra szempontjából is jelentős értékeinek korai fölismerése vonatkozásában is számottevő szerepe volt. Így Lukács alighanem már korán megsejtette, később pedig világosan meg is fogalmazta, hogy "Bartók és Ady közt nagyon sok közös vonás található".<sup>44</sup> A Magyar Tanácsköztársaság idején, 1919-ben, mindenesetre Lukács és a körülötte kialakult csoport már tisztán látta: "a XX. század elején bekövetkezett nagy magyar föllendülésnek van két abszolút kiemelkedő alakja, aki kimagaslik a többiek közül, az irodalom területén Ady Endre, a zene területén pedig Bartók Béla"<sup>45</sup> — s ennek a fölismerésnek Lukács, mint a Tanácsköztársaság közoktatásügyi népbiztosa, a kultúrpolitikai gyakorlatban is igyekezett levonni a konzekvenciáit. Ady és Bartók összefonódó hatása egyébként Lukács 1945 utáni fejlődési szakaszában is tartott. Ekkor, mint írja, "Ady mellett mind erősebb hatást gyakorolt rám Bartók művészetének plebejus demokratizmusa", nevezetesen a "Cantata Profana".<sup>46</sup>

Maga Lukács György, visszatekintve, úgy ítéli meg, hogy írásai 1935-től kezdve "már beletorkollnak a magyar irodalom legjobb hagyományába".<sup>47</sup> Sohasem tűntette föl azonban úgy a dolgot — és természetesen a jelen tanulmány

<sup>42</sup>Fekete Éva, i. m. 49—52. o.

<sup>43</sup>Magyar irodalom..., i. k., 9. o.

<sup>44</sup>Ady jelentősége és hatása, in: Magyar irodalom..., i. k., 607. o.

<sup>45</sup>Bartók és a magyar forradalom, in: Magyar irodalom..., i. k., 643—653. o., különösen 647. o.

<sup>46</sup>Magyar irodalom..., i. k., 20. o.

<sup>47</sup>Uo. 19. o.

szerzője sem kíván ilyen benyomást kelteni —, mintha munkásságának egészében valaha is a magyar irodalmi és kulturális tematika uralkodott volna. Ellenkezőleg: hangsúlyozza, hogy ideológiai tevékenysége súlypontját egész idő alatt általános filozófiai problémák tették ki, amelyeknek pedig természet-szerűleg túl kell mutatniuk a magyar valóságon. Pontosabban arról van szó, hogy — mint véleményem szerint rendkívül találóan írja — "filozófiát (természetesen az esztétikát is beleértve) a legnagyobb világtörténelmi nép fia sem gondolhat végig saját nemzeti tapasztalatai alapján". Ilyen értelemben a magyar irodalom, a magyar kultúra történetével és problémáival kapcsolatban kifejtett szerteágazó tevékenysége a nemzetközi tapasztalatszerzésnek egy — persze nem kis fontosságú — mozzanata volt.<sup>48</sup> Hangsúlyozni szeretném azonban, hogy amikor Lukács Györgyről itt mint — mindig nemzetközi összefüggésekben gondolkodó — magyar teoretikusról beszélek, korántsem csupán a magyar kulturális tematikának életművében játszott kisebb vagy nagyobb szerepét veszem figyelembe, hanem azt is, hogy ez az életmű szemmel láthatólag mélyen Magyarország társadalmi valóságában gyökerezett, és a magyar történelem bizonyos összefüggéseinek figyelembevétele nélkül aligha érthető meg.

Gyakori utazásai, hosszabb-rövidebb külföldi tartózkodásai ellenére, századunk első két évtizedében Lukács sokoldalúan jelen volt a magyar kulturális életben, és jelentős, elkötelezett szerepet játszott benne. "Tudom" — írta pl. 1918-ban —, hogy "kevés közösség van közöttem és azok között, akikkel a sors generációközösségbe hozott, de ez a generációkapocs mégis megvan."<sup>49</sup> Az első világháború történelmi jelentőségének általa adott értékelése mindenesetre nemcsak Budapest, hanem Heidelberg értelmiségi köreiből is mindinkább elszigetelte őt. A háborúban kifejezésre jutó társadalmi válság körülményei között a politikai kiút és az elméleti válasz körvonalait, mint visszatekintve írja, az orosz forradalom és annak kibontakozó magyarországi visszhangja sejtette meg vele. Lukács mindenesetre szükségesnek tartja hangsúlyozni a következőket: "Ha e válaszütt itthon tárult elém, az még nem volt világnézetileg tudatos hazatérés, nem szükségszerű okozati következménye addigi fejlődésemnek. Tárnyilagosan, szellemileg tekintve: véletlen. ("Hogy tisztán emberi fejlődésem szempontjából nem az volt" — teszi hozzá —, "hanem segítség, igaz utat mutató sors, az mint élettény, kívül esik ezeken a

<sup>48</sup>Uo. 20. o.

<sup>49</sup>Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete; ezt az 1918-ban írott tanulmányt itt a Curriculum vitae c. kötet alapján (i. k., 58–73. o.) idézem, vö. különösen a 73. oldalt.

fejtegetéseken.") De ha itthon-tartózkodásom a forradalmak előtt és alatt közvetlen eredetében véletlenszerű volt is, egészen új kapcsolatokat teremtett életem számára, amelyek évtizedek belső küzdelmeiben tudatosodva, egészen új magatartást teremtettek bennem."<sup>50</sup> Véleményem szerint itt mindennek előtt az idős gondolkodónak egy kettős értékítéletére kell föl hívni a figyelmet. Egyrészt arról van szó, hogy a Magyar Tanácsköztársaság kultúrpolitikáját (amelynek kidolgozásában, mint ismeretes, neki magának is meghatározó szerepe volt), Lukács ötven év távlatából visszatekintve is igen pozitívan ítéli meg. Ez a kultúrpolitika szerinte tulajdonképpen az "első összefogási kísérlete volt az igazán haladni akaró, a valódi megújulásra törekvő elemeknek a magyar társadalomban". Másrészt és ezzel összefüggésben viszont Lukács abban a szerepben, amelyet a körülmények alakulása itt neki juttatott, egyértelműen "gyakorlati életvitele fordulópontját" látja.<sup>51</sup>

Igaz persze, hogy Lukács ezt követően hamarosan emigrációba kényszerült, ahonnan, mint írja, csak "több mint 25 évi kényszerű távollét után" térhetett haza. A "magyar forradalom" elméleti és gyakorlati tapasztalatainak földolgozása azonban az emigráció körülményei között is folytatódott munkásságában. Emellett, természetesen, a bécsi emigrációban Lukács belekerült a nemzetközi munkásmozgalom áramába is. Ez utóbbin belül Lukács, mint ismeretes, a húszas évek messianisztikus-utópisztikus jellegű szektásságának legjelentősebb szószólójává vált. Ez a szektás tendencia azonban — amelyet antibürokratikus, antidogmatikus és szenvedélyesen kísérletező jellege mindenestre élesen elválasztott a későbbi, sztálini idők dogmatikus és bürokratikus szektásságától — nem jutott egyeduralomra Lukács gondolkodásában. Erről a kérdéskomplexumról Lukács saját értékélése egészen röviden a következő.<sup>52</sup> Egyrészt elismeri, hogy nemzetközi kérdésekben ezt a messianisztikus-szektás meggyőződését még hosszú ideig nem adta föl. Másrészt viszont nyomatékosan hangsúlyozza azt is, hogy gondolkodásában "végül is a magyar mozgalom reális problémáfelfogása kerekedett felül". Közvetlenül ezt a fordulatot a magyar munkásmozgalom egyik meghatározott, stratégiai elképzeléseiben a konkrét, magyarországi helyzet konkrét problémáit jobban figyelembe vevő frakciónak, a Landler-frakciónak politikai befolyására vezeti vissza. Hogy ennek a fordulatnak ugyanakkor nemcsak politikai, hanem mindennek előtt éppen elméleti

<sup>50</sup> Magyar irodalom..., i. k., 14. o.

<sup>51</sup> Uo. 14–15. o.

<sup>52</sup> Utam Marxhoz (Válogatott filozófiai tanulmányok), Előszó, I. kötet, 19–21. o., Magvető Kiadó, 1971.

jelentőséget tulajdonított, azt mutatják következő megállapításai. Legáltalánosabb megfogalmazása szerint, a magyar mozgalom reális problémafölfogásának fölülkerekedése nemcsak a messianisztikus szektásság fölötti végleges győzelmet hozta meg számára, hanem egyben marxizmusának megszilárdulását is, mégpedig, mint írja, "filozófiám módszerében és tartalmaiban" egyaránt. Nem kevésbé fontos ebben az összefüggésben az 1929-ben íródott híres Blum-tézisek megítélése sem, amelyekben a lukácsi gondolkodás fönti fordulata a legkorábban kifejezésre jutott. Egyrészt, mint ezt Lukács a Magyar irodalom, magyar kultúra c. kötet előszavában kifejti, a "Blum-téziseknek", mint a munkásmozgalom elméleti dokumentumának objektív értékéről — a korabeli politikai előítéleteknek taktikai okokból tett engedményeire való tekintettel — neki magának meglehetősen kétkedő véleménye van. Másrészt azonban hangsúlyozza: "Mindennek ellenére egyrészt történelmi tény, hogy a Blum-tézisek általános perspektíváját a magyar fejlődés igazolta, másrészt az, hogy mégiscsak én voltam az egyetlen, aki ezt a fejlődést előre látta." Talán még ennél is nagyobb jelentőséget tulajdonít mármost Lukács e téziseknek saját személyes fejlődése szempontjából. Erről így ír: "itt nőtt ki nálam először általános, sőt tovább általánosítható elmélet a közvetlen valóság helyes megfigyeléséből, itt lettem először olyan ideológus, aki magából a valóságból — mégpedig a magyar valóságból — vezeti le perspektíváit."<sup>53</sup> Ismeretes, hogy ez a mű a korabeli szektarianizmus képviselőiből olyan éles ideológiai-politikai kritikát váltott ki, hogy szerzője néhány évig nem tudott és nem akart a magyar munkásmozgalomban dolgozni. Erről itt még csupán annyit, hogy ezekről a vitákról és feszültségekről írva a Gelebtes Denken rendkívül lényegretörően határozza meg a Blum-téziseket: tudniillik "mint Magyarországon létrejött irányzatot általános elméleti igényekkel".<sup>54</sup> A Komintern VII. kongresszusa aztán, 1935-től, lehetővé tette Lukács számára a visszatérést a magyar pártba: amikor e kongresszus után megjelent a magyar népfront lapja, az Új Hang, a gondolkodó annak kezdettől fogva buzgó munkatársa lett, kísérletet téve a régi demokratikus tendenciák (Ady) marxista formában való megújítására.<sup>55</sup>

Lukács György 1945-ös, immár végleges hazatérése Magyarországra ezek után már "világnézetileg tudatos" hazatérés volt; mint a Gelebtes Denkenben olvashatjuk: "hazatérés reményekkel". Gondolkodói arculatának mélyreható át-

<sup>53</sup> Magyar irodalom..., i. k., 17—18. o.

<sup>54</sup> "Megélt gondolkodás", i. k., 32. o.

<sup>55</sup> Uo. 34. o.; Magyar irodalom..., i. k., 18—19. o.



alakulása következtében ez a hazatérés szerinte már semmiképpen sem hasonlított ahhoz a véletlenhez, amelynek következtében a 18-as forradalom itthon találta. Ellenkezőleg, mint írja, ez már "teljesen tudatos választás volt a hazatérés javára a német nyelvterület konkrét ajánlatával szemben".<sup>56</sup> Ezután pedig, mint kifejti, szerencsés körülmények egy ideig még lehetővé tették számára a népfrontvonal továbbvitelét: Rákosiék csak a Rajk-per megkezdése után szabadították rá "Rudas László úgynevezett bírálataát".<sup>57</sup> Itt természetesen nincs terem Lukács 1945 utáni korszakának részletesebb elemzésére.<sup>58</sup> Meg kell elégednem két, a jelen gondolatmenet szempontjából lényeges körülményre való utalással. Egyrészt arról van szó, hogy ami "a sztálini koncepciót és módszereket" illeti, ezt a kérdéskomplexumot Lukács 1969-es elemzése szerint csak a nagy perek magyarországi megfelelői, különösképp a Rajk-per világították meg számára végérvényesen.<sup>59</sup> Másrészt viszont igen jellemzőnek tartom, hogy Lukács ugyanott — és pedig éppen önéletrajzi szempontból — szükségesnek tartja megjegyezni: "nem véletlenül hirdetem és hirdetem a jelenlegi szocializmus radikális reformjának szükségességét éppen egy szocialista országban. Ismételten lehetőségem nyílt arra, hogy másutt telepedjek le, ezt a lehetőséget azonban mindig elutasítottam."

A fentieket alátámasztandó, befejezésül, még egyszer idézek a Magyar irodalom — magyar kultúra című kötet előszavából. Ez a kötet igyekszik képet adni arról — írja ott az akkor már közel hetven éves irodalmi tevékenységére visszatekintő gondolkodó —, "hogyan küszködtem kamaszkorom óta, nagyrészt irodalmi cikkek formájában, hivatalos magyar környezetemmel, hogyan váltam szellemileg az idegenség érzésétől áthatott tiltakozóból olyan ellenzékivé, aki a magyar fejlődést valódi és mély irányzatainak felismerése segítségével rendszeres ideológiai harcot folytat a magyar nép fejlődési akadályainak lerombolásáért".<sup>60</sup> E tanulmány szerzője úgy gondolja, hogy Lukács György nemzetközi látókörű és egyben nemzetközi jelentőségű gondolkodó volt,

<sup>56</sup>Uo. 19. o.; "Megélt gondolkodás", i. k., 36. o.

<sup>57</sup>Magyar irodalom..., i. k., 19. o.

<sup>58</sup>Az életpálya e fontos szakaszának alaposabb tanulmányozását bizonyára megkönnyíti majd, hogy a Lukács Archivum nemrég könyv formájában is nyilvánosságra hozta az 1949—1951-es Lukács-vita dokumentumait: A Lukács-vita (1949—1951), szerkesztette, a jegyzeteket és az utószót írta: Ambrus János, Műzsák Közművelődési Kiadó, Budapest 1985.

<sup>59</sup>A szocializmus mint radikális, kritikai reformok kora. Az 1969-ben keletkezett szöveg Magyarországon először a Curriculum vitae c. kötetben jelent meg, i. k., 374—379. o.

<sup>60</sup>Magyar irodalom..., i. k., 5. o.

a marxizmus történetének nagy alakja, akinek életműve azonban nem szakítható ki a magyar történelem, társadalom és kultúra szövetéből. Lukács a magyar kultúra klasszikusa, akinek életműve azonban túlmutat a magyar fejlődésen és az európai kultúra legjobb hagyományainak is részét képezi.

## R É S U M É

Tamás Tóth: György Lukács, un penseur hongrois en quête d'universalité

György Lukács était un penseur autonome, à l'horizon européen, dont la culture et la connaissance des réalités dépassaient largement les frontières, non seulement de la Hongrie, mais aussi de l'Allemagne, et dont le développement intellectuel ne peut bien entendu être envisagé comme un simple processus de réception passive d'influences intellectuelles plus ou moins accidentelles. L'exposé part de la supposition que Lukács, dans sa quête des valeurs universelles du genre humain, s'est aussi toujours attaché à suivre plusieurs voies nationales du développement culturel, ou du moins à les reconstituer à travers leurs principaux acquis artistiques et philosophiques, qui plus est en se faisant également dans tous les cas le porte-parole engagé de l' "héritage classique". A titre d'illustration, l'auteur examine brièvement quelques-unes des voies nationales de développement culturel que Lukács a

étudiées de façon plus ou moins étendue, en mettant en relief dans la mesure du possible la valeur locale spécifique qu'elles ont représentée dans le développement de sa pensée. Les voies en question sont celles de la culture scandinave et russe, de la culture française, de la culture allemande et, bien entendu, de la culture hongroise. L'auteur souligne aussi cependant que lorsqu'il parle de György Lukács comme d'un théoricien hongrois à l'horizon européen qui, partant, situa toujours tout dans un contexte international, il ne pense pas seulement, il s'en faut, au rôle plus ou moins grand qu'a joué la thématique culturelle hongroise dans son oeuvre, mais aussi au fait que l'oeuvre en question a de toute évidence des racines profondes dans la réalité sociale de la Hongrie et qu'il serait difficile de la comprendre si l'on ne tient pas compte de certains aspects de l'histoire hongroise.

## LUKÁCS FORDULATÁNAK HEIDELBERGI FOGADTATÁSA

Karádi Éva

### 1. LUKÁCS FORDULATÁNAK HEIDELBERGI ELŐZMÉNYEI

Milyen volt Lukács György 1918–19-es politikai fordulatának visszhangja a heidelbergi Max Weber-körben, melynek a megelőző években maga is elismert tagja volt?<sup>1</sup> Heidelbergi barátait nem érhetette teljesen váratlanul Lukácsnak a kommunista mozgalomhoz való csatlakozása, a magyar proletárdiktatúrában való kultúrpolitikai szerepvállalása. Ez a fordulat, bármennyire váratlannak látszott is, nem volt minden előzmény nélkül való — Heidelbergben sem. A hozzá közelállók Heidelbergben is észrevehették — s mint látni fogjuk, észre is vették — azt a változást, amely Lukács politikai és filozófiai beállítottságában a világháború, és kiváltképpen az oroszországi forradalom hatására végbement. Filozófiai radikalizmusa, minden főnálló teljes elutasítása egy utópisztikus történetfilozófia perspektívájából már A regény elmélete (1916) c. művében kifejezésre jutott, nem kis megütközést váltva ki a tudományos filozófia heidelbergi híveinek körében.<sup>2</sup>

Hasonló radikalizálódás természetesen a korabeli német intelligencián belül is jelentkezett: gondoljunk csak a Heidelbergben is jól ismert és Lukácssal együtt emlegetett Ernst Blochra, akinek Geist der Utopie (Az utópia szelleme, 1918) c. könyve minden szempontból rokona a Lukácsénak, vagy a Heidelbergben szintén Max Weber vonzáskörébe került Ernst Tollerra, aki később a müncheni tanácsköztársaságban játszott vezető szerepet. Mivel a világtörténelmi és morális dilemmák Németországban is hasonlóképpen vetődtek

<sup>1</sup>Vö. a "Lukács, Fülep és a magyar szellemtudományi iskola" c. tanulmányom "Lukács és Bloch a Max Weber-körben" c. fejezetét, Magyar Filozófiai Szemle 1985/1–2. sz., 16–33. o.

<sup>2</sup>Vö. Lukács György Levelezése (1902–1917), szerk. Fekete Éva és Karádi Éva, Magvető, 1981.

föl, mint Magyarországon, alaposan föltehető, hogy ha Lukács történetesen nem tér haza 1917 végén, s részt vesz a lauensteini értelmiségi találkozón, Max Weber és Ernst Toller antimilitarista, anarchista barátainak vitáján, amelyre ő is hivatalos volt, ha továbbá Németországban éri a bajorországi tanácsköztársaság megalakulása, ott is hasonló politikai és elméleti fordulaton mehetett volna keresztül, mint Magyarországon.

Nem minden alap nélkül sorolták Lukácsot Heidelbergben, antimilitarizmusa és az orosz forradalmárok iránti szimpátiái miatt, a "forradalmi szocialisták" közé. Ebben az értelemben szerepel Edgar Salin visszaemlékezéseiben, mint a forradalmi szocialisták föltörekvő nemzedékének filozófusa; Ernst Bloch, mint az ő prófétájuk és Emil Lederer, az ő ökonómusuk mellett.<sup>3</sup> A Max Weber-körről legrészletesebben számot adó Paul Honigsheim — kissé felületes, zsurnalisztikus — visszaemlékezéseiben is találhatunk Lukácsnak a szocialisták iránti érdeklődésére vonatkozó utalást. Honigsheim beszámol egy szocialista pártgyűlésről, melyen Lukácssal együtt vett részt, s Lukács elégedetlenségéről és fölháborodásáról, amikor a szónok az alkotmányosságot kérte számon a kormányzattól: "Egy szocialista, aki az alkotmányra hivatkozik!".<sup>4</sup> Idézi Lukács véleményét, mely szerint Max Weber volna a megfelelő ember, hogy a szocializmust kivesse nyomorúságos relativizmusából, melybe az ilyenfajta pártvezérek juttatták.<sup>5</sup> Hans Staudinger is úgy emlékszik, hogy Lukács határozottan baloldali beállítottságú volt a háború éveiben, és Max Weber kezdeti háborús patriotizmusa, nacionalizmusa nagyon elkésérítette.<sup>6</sup> Honigsheim-hoz hasonlóan emlékszik Staudinger arra, hogy Lukács sokat vitatkozott Max Weberrel a marxizmusról: emlékezete szerint Lukács már ekkor védelmébe vette a történelmi materializmust Weberrel szemben. Weber ugyanis azt mondta, hogy elismeri a történelmi materializmust mint heurisztikus elvet, de mint dogmát nem. Ugyanilyen heurisztikusnak tekintette a saját megfordított kérdésföltevését is A protestáns etikában; meg volt győződve róla, hogy lehet a vallás hatását is vizsgálni az ökonómiára, tehát nemcsak az alaptól haladhatunk a felépítmény felé, hanem fordítva is, a felépítménytől az alap felé. Lukács ezen a ponton állítíttalag szembehelyezkedett Weberrel, és azt mondta: "Ott van mögötte az alap."<sup>7</sup>

<sup>3</sup>Edgar Salin: "Max Weber und seine Freunde", Die Zeit 24. 4. 1964.

<sup>4</sup>Paul Honigsheim: "Erinnerungen an Max Weber", Kölner Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft 7., 1963, 185. o.

<sup>5</sup>I. m. 186. o.

<sup>6</sup>Vezér Erzsébet interjúja Hans Staudingerrel, New Yorkban 1974-ben.

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

Hogy milyen is lehetett Lukács marxizmus-felfogása a heidelbergi években, ebbe különleges, bár nem maradéktalanul hiteles betekintést kínál egy későbbi szociológus, Lukács fiatal heidelbergi ismerőseinek egyike, Albert Salomon, a Mannheimről írott megemlékezésének egyik passzusában. Lukács szerinte eredetileg egy eszkatologikus dialektika szükségszerű elemének tekintette a marxizmust. Úgy ítélte meg, hogy nincs ennél jobb eszköz az ipari társadalom szervezeti fogvatékosságainak és bizonytalanságainak orvoslására a kapitalista társadalom kalamitásai közepette. Csak miután már létrejött a totális szocializmus és a külsődleges intézmények mentesítették az egyént és a közösséget a bizonytalanság nyomasztó terhétől, csak akkor lesz a fölszabadult emberiség képes arra, hogy megértse és átérezze az igazi szenvedést, a valódi szenvedélyt és fájdalmat a társadalmi alakulatokon kívül. "Mert új és valódi reménytelenség és alázat hívhat csak életre vallási és eszkatologikus újjászületést."<sup>8</sup> A marxizmus itt, láthatólag, csak a dosztojevszkiánus etika és a messianisztikus világnép egyik alárendelt, szociologisztikus síkján kap egyfajta meghatározott szerepet. Hasonlóan a fiatal Blochhoz, aki szerint a gazdasági-politikai változások nem oldanak meg semmit, igazi megváltást csak egy vallási jellegű újjászületés, az élet egészét átfogó fordulat hozhat.<sup>9</sup>

Lukács 1919-es megnyilatkozásaiban szintén fölismerhető hasonló hierarchia, a magasabb rendű erkölcsi-szellemi és az alacsonyabb rendűnek tekintett gazdasági-politikai szféra között.<sup>10</sup> Közvetve még az is dokumentálható, hogy közoktatási-népbiztosi tevékenységét, a művelődési törvény tervezetének kidolgozását is ilyen teoretikus összefüggésben értelmezte, "a szellem önállósulását" kívánta vele szolgálni.<sup>11</sup> A politikai, intézményes változásokat alárendeltnek tartotta a lelki, szellemi jellegű megújuláshoz képest.

Közvetlen korabeli beszámoló is fennmaradt — az esetleges visszavetítésként nem mindig mentes utólagos visszaemlékezések mellett — arról, milyen is lehetett Lukács politikai beállítottsága 1918 végi "konverziója", sokat

<sup>8</sup> Albert Salomon: "Karl Mannheim", Social Research, 1947. Sept., 350—364. o.

<sup>9</sup> Vö. Ernst Bloch: "Wie ist Sozialismus möglich?" Die Weissen Blätter 1918, 193—201. o.

<sup>10</sup> Vö. pl. Lukács György: "A történelmi materializmus funkcióváltása", Internationale (Budapest) 1919 június.

<sup>11</sup> Paul Ernst idézi ezt a megfogalmazást, nyilvánvalóan Lukácsnak egy elveszett 1919-es levele nyomán. Vö. Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft, Hg. Karl August Kutzbach, Emsdetten 1974, 153. o.

emlegetett "pálfordulása" előtt. Mégpedig 1918 márciusából, "a konzervatív és progresszív idealizmus vitája" idejéből, amelyben Lukács már állást foglalt saját etikai idealizmusa és a progresszív politika szövetségének szükségessége mellett.<sup>12</sup> Egy olyan időszakból tehát, amelyből egyébként sajnos nem maradt fenn, nem őrződött meg olyan, minden fejlődési szakaszt és árnyalatot sokoldalúan megvilágító, gazdag dokumentumanyag, mint Lukács 1917 előtti levelezése.<sup>13</sup>

Eberhard Gothein, heidelbergi kultúrtörténész professzor 1918. március elején néhány napig Lukácsék vendége volt Budapesten. Feleségéhez írott levelei mintegy pillanatfelvételt adnak Lukács politikai fejlődésének akkori stációjáról s egyúttal megmutatják nézeteinek, gondolkodói attitűdjének heidelbergi megítélését is. Gothein úgy találja, hogy Lukács nézetei, amelyeket ő jórészt a környezetével való szembenállásából magyaráz, változatlanok: "Még mindig a maximalistákban látja a nagy jövőszmek képviselőit. Meggyőződése, hogy őket követi minden ország ifjúsága. Az oroszországi felfordulásról szóló híreket nem hiszi el, egyszerűen a burzsoázia csinálmányának tekinti, ebben az egyben minden ellenséges ország egyforma."<sup>14</sup> Gothein rezignáltan fűzi hozzá, hogy az ideálok, különösen egy filozófus ideáljai, nem engedik, hogy a tapasztalat cáfoljon rájuk — maguktól kell fölőrlődniük. Másfelől hangsúlyozza, hogy a Lukácssal folytatott vitában nem kell az embernek kijönnie a sodrából: "Lukács ért hozzá, hogy nézeteit udvariasan és dialektikusan fejtsse ki, saját autoritásaira való állandó hivatkozásokkal."

Megértő jóindulatot tükröznek a levelek címzettjének, Marie-Luise Gotheinnek e levelekhez fűzött utólagos reflexiói is. Azt írja könyvében Lukácsról és "individualista-szindikalista" csoportjának, "fiatal magyar akadémiajának" tagjairól, akik a forradalmakban később "olyan végzetes szerepet játszottak", hogy akkoriban csak szellemi téren voltak forradalmárok, s nem érdeklődtek a politika iránt: "Bizonyára csak idealizmusuk és lelkiismereti

<sup>12</sup>Vö. Lukács hozzászólása a "Konzervatív és progresszív idealizmus" vitáján, *Ifjúkori Művek*, szerk. Tímár Árpád, Magvető 1977.

<sup>13</sup>A Lukács ifjúkori levelezését — mintegy 1600 levelet — tartalmazó heidelbergi bőrönd anyaga 1917. november 7-ével zárul. A következő évekből csak elszórtnan maradt fenn levelezés.

<sup>14</sup>Eberhard Gothein levelei feleségéhez, Budapestről Heidelbergbe 1918. március 3-án, 5-én és 7-én. Gothein-hagyaték, Heidelbergi Egyetemi Könyvtár Kézirattára. A levelek szövege magyar fordításban is megjelent: "Bankárok, filozófusok, forradalmárok" címen, *História* 1981/4. sz.

kérdések vitték el őket odáig, hogy a forradalom vezetőivé váltak.<sup>15</sup> Ebben a megjegyzésben meglehetősen jól kifejeződik a heidelbergi szellemi közvéleménynek Lukács fordulatáról alkotott általános ítélete is.

## 2. MAX WEBER VISZONYA LUKÁCS FORDULATÁHOZ

Mit szolt Max Weber Lukács "konverziójához"? Állítólag úgy nyilatkozott, hogy Lukács esetében a meggyőződés és eszmék alapvető átalakulása vezethetett csak ehhez a változáshoz, nem pusztán az érzések zűrzavara, mint Ernst Toller esetében.<sup>16</sup> S bár Lukács utólag azt állította, hogy politikai fordulatát követően minden kapcsolata megszakadt Weberrel,<sup>17</sup> a föl kutatott dokumentumok ennél összetettebb képet mutatnak.

Lukács maga is mesélt tanítványainak egy 1920-as levélről,<sup>18</sup> amelyet Marianne Webertől kapott, azzal a kéréssel, hogy keresse föl őket. Erre a közeledésre válaszolva, levelében Lukács nem hozta szóba a heidelbergi barátok "sztrájkötörését"<sup>19</sup> az ő kiadatási ügyében, és kifejezésre juttatta ifjúkori tudományos példaképe iránti háláját, mégis azzal a kijelentéssel zárta levelét, hogy egy találkozásra Weber és közte már csak Hebbel "Gyges és Kandaules"-e módjára kerülhetne sor. (Gyges és Kandaules két egykori barát, akik,

<sup>15</sup>Marie-Luise Gothein: Eberhard Gothein, Stuttgart 1930, 292. o. Férjéről írott életrajzi monográfiájában a szerző erősen támaszkodik gazdag levelezésükre. A "jungungarische Akademie" kifejezés Gotheintől származik, az "individualistische-syndikalistische Gruppe" azonban minden bizonnyal magától Lukácstól. Egyik levelében Gothein beszámol a feleségének arról, hogy Lukácséknál előző este Szabó úrral (azaz Szabó Ervinnel) beszélgetett, akinek marxista csoportjával Lukácsék individualista-szindikalista csoportja épp aznap folytatott nagy vitát. Egyértelmű, hogy a Társadalomtudományi Társaságban tartott "Konzervatív és progresszív idealizmus" vitára vonatkozik az utalás.

<sup>16</sup>"Lukács on his Life and Work", New Left Review 1971, No. 68., 54. o.

<sup>17</sup>Uo. "I had no relations with him from that time on."

<sup>18</sup>Idézi Fehér Ferenc: "Am Scheidewege des romantischen Antikapitalismus", in: Heller et al.: Die Seele und das Leben, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 320—321. o.

<sup>19</sup>Bécsben 1919 októberében letartóztatták Lukácsot, a magyar kormánynak való kiadatás, s ami akkor ezzel egyet jelentett, életveszély fenyegette. Németországi barátai tiltakozóakciót szerveztek Lukács megmentésére, amiből csak a Baumgarten Ferenc fogalmazta föl hívás jelent meg, többek között Thomas Mann aláírásával, a Berliner Tageblatt-ban 1919. november 12-én. Az Emil Lederer által a heidelbergi körökben indított akció kudarcba fulladt, mert a "nagy nevek", Max és Alfred Weber, Troeltsch stb. nélkül, akik megtagadták a nyilatkozat aláírását, többet ártott volna, mint amennyit használ.

kölcsönös rokonszenvük ellenére, arra ítéltettek, hogy elpusztítsák egymást.) Ennek a levélváltásnak a szövege eddig nem került elő, de fönmaradt néhány más levél, amely közelebbről is megvilágítja kettőjük viszonyának alakulását, Weber reagálását Lukács fordulatára.

Előkerült például Webernek egy Lukácshoz írott levele 1920 tavaszáról, amely éppenséggel mintegy a "Gyges és Kandaules"-levél atyai nagyvonalúsággal és megértéssel való viszonzásaként értelmezhető. "Nagyra becsült barátom — írja ebben Weber —, természetes, hogy politikai nézeteink elválasztanak bennünket."<sup>20</sup> Mégsem tartja lehetetlennek a további érintkezést kettőjük között. Mindenesetre fontosnak érzi, hogy magyarázkodjon a Lukács megmentésére indított nyilvános tiltakozó-akciótól való távolmaradása miatt. Megpróbálja megértetni, akárcsak Lukács édesapjához és az akció egyik szervezőjéhez, Emil Ledererhez írott leveleiben,<sup>21</sup> miért volt lehetetlen számára egy nyilvános tiltakozásban való részvétel. Annak idején külön táviratban fordult a magyar igazságügyminisztériumhoz, hogy, "Magyarország jó hírveve érdekében", "sürgősen hagyjanak fel" Lukács György üldözésével, "akinek Németországban és Franciaországban egyaránt számos neves tisztelője van és aki hazájának dicsőségére válik".<sup>22</sup> Ennek fejében azonban ígéretet tett arra, hogy nyilvános nyilatkozathoz nem fog csatlakozni, hogy ezzel ne okozzon kárt a magyar kormányzatnak a béketárgyalások előtt: "Hiszen valamennyien idegen uralom alatt állunk."<sup>23</sup> Adott szava és a vesztes nemzetek közti szolidaritás fontossága tartotta tehát vissza a nyilvános nyilatkozat aláírásától.

Weber, saját legjobb meggyőződésétől vezetettve, ám egyúttal Lukács édesapjának kérésére is,<sup>24</sup> igyekszik visszatéríteni fiatal barátját a politika útjairól. Rosszallóan veszi tudomásul, amiről Lukács "atyjaurának elkeseredett leveléből értesült", hogy Lukács " még mindig nyakig ül a politikában vagy legalábbis annak következményeiben".<sup>25</sup> Weber úgy ítélte meg a helyzetet,

<sup>20</sup>Max Weber levele Lukács Györgyhez, 1920 tavaszán Münchenből Bécsbe — Max Weber-Schäfer tulajdonában. A Max Weber Edition hozzájárulásával idézem a még publikálatlan Weber-levelezés részleteit.

<sup>21</sup>Max Weber távirata Emil Ledererhez, Münchenből Heidelbergbe, 1919.

<sup>22</sup>Max Weber levele Lukács Józsefhez, Münchenből Budapestre 1920. január — Max Weber hagyatéka, Merseburg.

<sup>23</sup>Lásd 20. jegyzet.

<sup>24</sup>Lukács édesapja levélben fordult 1919 végén Lukács tekintélyes németországi barátaihoz, Max Weberhez, Eberhard Gotheinhez, Paul Ernsthez, próbálják "szerencsétlen fiát" visszatéríteni a végzetes politikától, félbehagyott reményteljes tudományos munkájához.

<sup>25</sup>Lásd 20. jegyzet.



s ezt éppen Lukácshoz írott szóban forgó levelében juttatta kifejezésre, hogy az 1918–19-es forradalmak, "ezek a kísérletek" csak a szocializmus 100 évre szóló diszkreditálásához vezethetnek, és fognak is vezetni. A németországi forradalmat is "véres karneválnak" nevezte, s óvott a nyomában járó káosztól és dilettantizmustól, gazdaságban és politikában egyaránt. A szocializmus ügyét kilátástalannak látta, "most, amikor minden, évtizedekre, reakcióssá válik", ezért is próbálta Lukácsot eltéríteni a politikától, s másfelől persze azért is, mert úgy ítélte meg, hogy ez semmiképpen nem Lukácsnak való hivatás. A "politika mint hivatás" vagy a "tudomány mint hivatás" intellektuel-dilemmájából Lukácsnak az utóbbi mellett kellene, Weber véleménye szerint, döntenie: "Ezenkívül — /.../ elválaszt bennünket a feltehetőleg eltérő válasz a másik kérdésre: ez volt-e az Ön 'feladata' — vagy valami más."

Weber úgy találta tehát, hogy Lukács számára nem a politika a megfelelő élethivatás. Ha félbehagyja tudományos pályáját, ezzel árt önmagának és a tudománynak is. Lukács György németországi barátai nevében biztosította Weber Lukács édesapját arról, hogy teljességgel oszttják nézetét, miszerint fiát "mindenekelőtt el kell szakítani ettől a tökéletesen terméketlen politikától, igazán kár érte, ha ezt csinálja — eltekintve a teljesen elhibázott úttól, amelyre ezáltal rákerül".<sup>26</sup> — "Ebből a bécsi atmoszférából — írta Lukácsnak is —, bármilyen legyen is a szándéka a továbbiakban, el kéne szabadulnia. Ott minden csak körben forog." Weber úgy gondolta, hogy Lukácsnak vissza kellene térnie a munkáihoz, azokhoz a feladatokhoz, amelyeket a képességei és önmaga állítottak eléje.

Weber kötelességének tartotta, hogy föltárja a Lukács által választott út veszélyeit, hogy óvjon az előrelátható és nemkívánatos következményektől. (Ebben az értelemben tekinthető Lukács a korabeli híres Weber-beszédek: "A tudomány mint hivatás" és "A politika mint hivatás" egyik címzettjének.<sup>27</sup>) Elveiből következően mégis tiszteletben kellett tartania a mások elhibázott döntéseit is. Lukácshoz írott levelében mindent elkövet, hogy meggyőzze fiatal barátját és visszatérítse a politikától a tudományhoz, de végül is kijelenti: "Erről azonban, értelemszerűen, csak Önnek van joga döntenie." És We-

<sup>26</sup>Lásd 22. jegyzet.

<sup>27</sup>Ezt a tézist fejtettem ki részletesen a hamburgi Lukács-konferencián tartott előadásomban. Magyar nyelven: "Max Weber és Lukács György", Valóság 1986/12.

bernek nem voltak illúziói, érezte, hogy reménytelenül próbál szembefordulni a veszélyesnek tartott tendenciákkal, de nem titkolta elkeseredését az egész ügy fölött: "Ha meggondolom, micsoda kétségtelen értékekbe került nekünk (1918 óta) az utóbbi idők politikai nyüzsgése, tekintet nélkül az 'irányokra'; pl. Schumpeter, most: Ön, és még mibe fog kerülni, anélkül, hogy ebből, meggyőződésem szerint, bármi jó is kijöhetne, /.../ akkor valami keserűség tölt el ezzel az értelmetlen végzettel szemben."

Hogy milyen sokat jelentett Lukács számára, minden politikai elszántsága, rendíthetetlensége, a választott ügy melletti morális kitartása és a világforradalom közelinek érzett perspektívája ellenére is, Max Weber barátságára, túl minden politikai véleménykülönbségen, ezt a Weber váratlan halála fölötti személyes veszteség érzése hozta felszínre és juttatta kifejezésre. "Rettenetes érzés — írta Marianne Weberhez<sup>28</sup> —, hogy az a távolság, amelyet az elmúlt évek külsődlegesen teremtettek közöttünk, nem szüntethető meg többé." Hangsúlyozta, hogy az elválás, a távollét tényét — s ide sorolja a térbeli távolság mellett a nézetek divergenciáját is — mindig értelmetlen, alárendelt, pusztán empirikus szükségszerűségnek érezte, s tudta, hogy mindazt a távolságot, ami ennek következtében választja el őket, néhány szemtől szembe elmondott szóval el lehetne oszlatni. "És ezeket a szavakat többé nem lehet elmondani..."

Nehezen kibukó vallomásából kiderül, hogy Lukács számára Max Weber azon kevés emberek egyike volt, akinek véleménye valóban fontos lehetett "mindannak emberi tartalmáról, amit átélünk — túl azon, hogy amit teszünk, helyese vagy sem". "Mert azon kevés remények közé, melyekkel mostanában emberi létezésemet tengetem, tartozott mindig, hogy eljön még a nap, amikor Max Weberrel ülhetek szemközt és beszélhetek vele..." A Max Weberrel folytatott dialógus a végső kérdésekről, a napi aktualitásokon túl, de ezekig ható konzekvenciákkal, a lehetséges álláspontok következetes végigvitele és szembesítése, a politikai tendenciáknak emberi tartalmuk felőli megítélése, mindez akkor vált igazán nélkülözhetetlenné Lukács számára, akkor tudatosodott benne igazán veszteségként, amikor már a lehetősége is örökre elveszett.

<sup>28</sup>Lukács György levele Marianne Weberhez 1920 nyarán, Max Weber Edition, Düsseldorf.

### 3. JASPERS SZÉLJEGYZETEI A "TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT"-HOZ

Lukács teoretikus fordulatára Webernek már nem állt módjában reagálni. Megtette ezt helyette és -- szándéka szerint -- az ő szellemében a Max Weber-kör egyik, egzisztencialista filozófusként ismertté vált alakja, Karl Jaspers. Könyvtárában fennmaradt Lukács Történelem és osztálytudat című művének első kiadása, Jaspers ceruzás megjegyzéseivel a lapszéleken.<sup>29</sup> Ezek segítségével rekonstruálhatók a lukácsi fordulattal és ennek teoretikus konzekvenciáival szembeni fönntartásai és kifogásai, a Lukács egész gondolkodói attitűdjéhez és teljesítményéhez való viszonya.

"Mint minden marxizmusban -- az elemzés hihetetlenül nyers egyirányúsága és szimplasága" -- így kezdődnek Jaspersnek a Lukács-könyvhöz írott széljegyzetei. "Semmi kérdés és kutatás, csak dogmatika és skolasztika. Mindig ugyanannak az ismételtetése." Jaspers mintegy a weberi alapértékeket kéri számon Lukácson: az individualitás, az emberi nagyság iránti érzéket és a tudományosságot. "Lukácsnak nincs érzéke a tudományhoz" -- írja, s a heidelbergi évek tapasztalataira, Webernek Lukáccsal szembeni elvárásaira utalva teszi hozzá: "még soha be nem fejezett egy valóban tudományos munkát". Elfogadhatatlannak találja továbbá teória és praxis egyesítésének lukácsi értelmezését. "Gondolkodásnak és cselekvésnek egygyé kell válnia -- mint a primitíveknél, a majomnál, a gyereknél" -- írja. Nem érti, hogyan lehet a gondolkodás dialektikus módszeréből egy cselekvést a valóságban levezetni. Kifogásolja a praxis "szó szerinti" értelmezését: a politikába való átfordítását. Sőt: morálisan sem érzi hitelesnek és meggyőzőnek Lukács pozícióját, s öszegeyztetetetlennek tartja a róla Heidelbergben kialakult képpel: "a szent Lukács mint a 'tettek embere' -- nevetséges" -- jegyzi meg a könyv 55. oldalán. Nagy tisztességtelenséget lát abban, hogy szerinte itt nem egy új szabadságra megy ki a dolog, hanem osztálygyűlöletre, rombolásra, primitívitásra.

Pszichológiailag próbálja ezért megragadni és megmagyarázni Lukács fordulatát: "Fanatizmus és felelőtlen vak cselekvés, dogmákból, princípiumokból, irracionális motívumokból (mint resszentiment, düh, öngyűlölet stb.)".<sup>30</sup> Tele van gyűlölettel és vak, dühöngő hittel, egy semmire nem vágyó, felelőt-

<sup>29</sup>Jaspers volt asszisztense, hagyatékának gondozója, Hans Saner (Basel) tette lehetővé számomra a betekintést ebbe az egyedülálló dokumentumba.

<sup>30</sup>A széljegyzetek a Geschichte und Klassenbewusstsein (1923) 112. oldaláról származnak.

len, szenttelen ember dühöngő hitével."<sup>31</sup> Heidelbergi ismeretségük emlékei és a weberi etika szempontjai, szándék- és felelősségetika szembeállításuk érvényesül abban a megállapításában, hogy "Lukács nem érezné a felelősséget, ha minden rosszra fordulna, hanem Jehovát, a haragvó istent vádolná érte".<sup>32</sup>

Elméletileg elfogultnak és teljesen kritikátlanak találja azután a proletár osztálytudat lukácsi elméletét. Az "osztály" mint magától értetődő végső kategória bevezetését "egészen naiv"-nak minősíti, gúnyolódik a "polgári" gondolkodás pejoratív tárgyalásán, s ahol az osztálykategóriák mellett Lukács azt a fordulatot használja, hogy "az ember számára", Jaspers odaírja: "nocsak, emberek is vagyunk?!".<sup>33</sup> Ahol Lukács arról ír, hogy a proletariátus osztálytudatának alakulásáról van szó, nem győzelemről vagy bukásról, Jaspers ezt így kommentálja: "utópikus és üres".<sup>34</sup> "Hol a különbség a kaotikus eufémizmusok között?" — kérdezi másutt.<sup>35</sup> "Hallatlan utópia és elbizakodottság!" — írja a margóra egy másik passzusnál.<sup>36</sup> Különösen fölháborítja Jaspers — s ebben láthatjuk a Max Weber-i kritériumok érvényesítésének szándékát is — a filozófiai, ismeretelméleti igazságproblémának az osztályelméletben, az ideológiakritikában való lukácsi föloldása. Az ideológiatan ismeretelméleti kihatásaiban: az osztályhelyzetből fakadó tisztánlátás, előjog a helyes megismerés, az igazság birtoklására — teljesen elfogadhatatlan Jaspers számára. Kiváltképpen abban a Lukács koncepciójának legmélyéről fakadó paradox megfogalmazásban, hogy a proletariátusnak úgymond akkor is igaza van, amikor téved — tudniillik, hogy Lukács szerint a proletariátusnak "a hamis tudatában, még ösztönében is benne rejlik a helyességre irányuló intenció". Jaspers itt ezt írja a lapszélre: "Ez aztán olcsó!"<sup>37</sup>

Az elidegenedés-elmélet kapcsán Jaspers ismét Max Weber-i álláspontokat próbál képviselni, hangsúlyozván, hogy ez a jelenség a modern termelésnek nemkívánatos, de elkerülhetetlen, kiküszöbölhetetlen velejárója. Szociológiailag nézve a kérdést éppen a Lukács által emlegetett nagy tömegek eltartá-

<sup>31</sup>I. m. 80. o.

<sup>32</sup>Uo. — Jaspers 1914-ben, pszichiáteri minőségében, személyes kapcsolatban állt Lukáccsal, ő adott neki igazolást a katonai szolgálat alóli fölmentéshez. Erre alapozza Lukács korabeli nézeteire vonatkozó értesüléseit.

<sup>33</sup>I. m. 84. o.

<sup>34</sup>I. m. 86. o.

<sup>35</sup>I. m. 81. o.

<sup>36</sup>I. m. 38. o.

<sup>37</sup>I. m. 85. o.

sa, a roppantul megnövekedett lakosság egzisztenciájának biztosítása érdekében van szükség a gépesítésre, a mechanizálásra az ipari termelésben. Jaspers szerint tehát éppen Lukács az, aki erről nem vesz tudomást, s ezzel "elleplezi" a világ "vagy-vagy"-ának végső tényeit.<sup>38</sup> Az elidegenedés megszüntethetőségében való hit, illetve kételkedés persze nyilvánvalóan a lukácsi és jaspersi pozíciók teoretikus választóvonalára. Ez jelentkezik egyébként a Történelem és osztálytudat filozófiai alap gondolatának, a dialektikus módszernek az értelmezésénél is. Ez a módszer Jaspers szerint nem ad irányt a cselekvésnek, inkább lehetővé teszi bármely cselekvés igazolását.<sup>39</sup> Úgy találja, hogy a totalitás lukácsi eszméje nem állja ki a kritikizmus, a tudományos racionalitás próbáját. Nem tudja elfogadni a szubjektum—objektum azonosság lukácsi megoldását, a dialektikát mint univerzális módszert a megismerés, az erkölcs és a történelem problémáinak megoldására. Az eldologiasodással kapcsolatban az az elméleti álláspontja, hogy éppenséggel a kritikizmus az a gondolkodásmód, amelyik a hamis eldologiasodás ellen irányul, nem a dialektika.<sup>40</sup> Ahol Lukács a fejlődés törvényeiről beszél, Jaspers megjegyzi — megint csak Max Weber disztinkcióját szem előtt tartva: "hiányzik a különbségtéves tiszta tudás és pusztá konstrukció között".<sup>41</sup>

A Lukács által bírált "polgári" egyoldalúság Jaspers szerint csak akkor küszöbölhető ki, "ha a helyes megismerés mércéje minden világrejtély és antinómia megoldása". Egészében véve úgy ítéli meg, hogy a lukácsi marxizmus, a freudizmushoz és minden más fanatizmushoz hasonlóan, az alapdogmák ráolvasászerű ismétléséből áll, leegyszerűsített formulákból, ahol nincs szükség kérdésre, kutatásra, csak az előre kész válaszok igazolására. A szerző csak mondja a magáét, és nem lehet vele vitatkozni, érvelni, leperegnek róla a racionális ellenvetések, előre kész skatulyája van a lehetséges eltérő álláspontokra (pl. "polgári" stb.)... A lukácsi mű filozófiai tartalmáról kialakult ítéletét Jaspersnek az a megjegyzése foglalja össze, hogy "majdnem csupa Hegel és Marx, fanatikusan leszűkítve, soha nem eléggé konkrétan. /.../ Nagyon szimpla ellentétek, /.../ a hit kísértése: az igazság birtoklására."<sup>42</sup> A 122. oldalon abba is maradnak Jaspers kommentárjai — föltehetőleg nem tar-

<sup>38</sup>I. m. 122. o.

<sup>39</sup>I. m. 37. o.

<sup>40</sup>I. m. 122. o.

<sup>41</sup>I. m. 61. o.

<sup>42</sup>I. m. 80. o.

totta érdemesnek továbbolvasni a könyvet: "mindig ugyanaz, semmi lényeges" -- ez az utolsó széljegyzet.<sup>43</sup>

#### 4. ALFRED WEBER ÉS MANNHEIM KÁROLY KÖZÖS SZEMINÁRIUMA LUKÁCS KÖNYVÉRŐL

A lukácsi fordulat heidelbergi fogadtatásának talán utolsó fejezete, a maga nemében mindaddig egyedülálló dokumentuma egy szemináriumi jegyzőkönyv, amely 1929 februárjában készült a heidelbergi egyetemen. A szemináriumot Mannheim Károly és Alfred Weber közösen tartotta Lukács György Történelem és osztálytudat c. művéről.<sup>44</sup>

A szeminárium az egyik szociológus-hallgató referátumával kezdődött, Lukácsnak a marxizmus dialektikus módszerével kapcsolatos fölfogásáról és az eldologiasodás elméletéről, majd ehhez kapcsolódott egy másik diák korreferátuma a szemben álló tézisek megfogalmazásával. Alfred Weber a szemináriumon először azokat a tendenciákat emelte ki a lukácsi műből, amelyekkel egyetért, majd a tisztázást igénylő kérdéseket fogalmazta meg. Jasperszal ellentétben ő nem elutasítóan és pszichologizálva közeledett Lukács művéhez, hanem a rá jellemző jóindulattal és liberális nyitottsággal. Ezért mindenképp előttről azt keresi, hogy mit tud Lukács gondolataiból akceptálni, saját törekvéseivel egyeztetni, saját gondolati irányába fölvenni. Igyekszik megérteni, a szerző szándékainak megfelelően értelmezni a művet, ezért kérdez rá néhány ponton, Mannheimtól várva a lukácsi koncepció autentikus értelmezését, mint akinek módja volt első kézből értesülni a szerző intencióiról.

Ez a nyitottság és befogadókészség persze nem állta útját annak, hogy Alfred Weber a kétségeit és fönntartásait is kifejezésre juttassa néhány elméleti probléma lukácsi megoldásával szemben. A Lukács által exponált marxizmust mindenesetre fontosnak tartja par excellence filozófiai attitűdként, filozófiailag megítélendő dialektikus materializmusként megkülönböztetni a történelmi materializmustól, mint a történelemszemlélet pozitív mód-

<sup>43</sup> Jaspers Lukács-hoz való viszonyának volt folytatása is, pl. 1946-ban Genfben. Az ész trónfosztásához is készített Jaspers széljegyzeteket, de ezek tárgyalása túlvinne e tanulmány keretein.

<sup>44</sup> Ennek a páratlan dokumentumnak a fölkutatása Gábor Éva érdeme. A följegyzéseket a szemináriumról Mannheim volt diákja, az NDK-ban élő Heinrich Taut őrizte meg. Ezúton mondok Gábor Évának köszönetet azért, hogy lehetővé tette ennek a ritka eszmetörténeti forrásmunkának a Lukács-kör és a Max Weber-kör viszonyáról írt elemzéseimbe való bevonását és a szöveg egy részének a Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Sandler, Frankfurt 1985 c. kötetben való közreadását.

szerétől (azaz a marxizmusnak a német szociológiában is ismert és fölhasznált aspektusától), melynek megítélése viszont empirikus kérdés, attól függ, mennyire bizonyul ténylegesen gyümölcsözőnek a történelmi kutatásban. Úgy látja, hogy Lukács műve kapcsán érdemes megvitatni a szociológiai álláspont (azaz az eszmék szociológiai vizsgálhatóságának) centrális problémáit. — Mannheim él is ezzel a lehetőséggel a vita folyamán.

Alfred Weber egyetértőleg emeli ki a lukácsi műből az intellektualizmus kritikájának vonalába eső, tehát a szellemtörténeti tendenciákkal párhuzamos gondolatokat. Hangsúlyozza, hogy a tudatfejlődést szerinte is a történelem totalitásába visszahelyezve kell szemlélni. Ezzel Mannheim is egyetért, az egyedi tényeket mindig a többivel koherensen totalitásba foglalva tartja csak megérthetőnek a történelmi szociológiában. A kérdéses csak ennek az összefüggésnek a hogyanja. Alfred Weber és Mannheim is kész elfogadni a perspektivizmus lukácsi elvét, azt a gondolatot, hogy csak akkor lehet megismerni a történelmet, ha akarunk valamit tőle, nem normatíve, hanem faktice. Helyeslőleg fogadja Alfred Weber a racionalitás és az intellektualizmus relativizálásának igényét, korlátainak megvonását a lukácsi műben. Ő maga is föladatának tekinti az intellektualizmus történelmi besorolását, határainak kijelölését. Az intellektuális gondolkodás szerinte csak az eszközök meghatározása a meta-intellektuális célok, az élet szolgálatában; s ennek a tendenciának a forrását Bergsonban jelöli meg. (Mannheim szerint egy történelmi korszak sajátja, hogy azt hiszi, lehet gondolati immanencia alapján helyes eredményekre jutni.) A negyedik tendencia, amelyet Alfred Weber magáévá tud tenni Lukács gondolkodásmódjából, a történelmi gondolkodás processzualizálására való törekvés, a rögzítettségek helyett folyamatokban való dinamikus szemlélet.

Ami azonban elfogadhatatlan Alfred Weber számára, az ennek a gondolkodásmódnak a proletariátussal való összekapcsolása. Úgy gondolja, hogy a szubjektum—objektum dualizmus meghaladása az alkotó tevékenységben is megvalósul, a filozófiai probléma megoldásához nincs szükség a proletár osztálytudat fogalmának bevezetésére. Azt mondhatjuk, hogy Alfred Webernek a lukácsi műhöz való nyitott közeledése oda vezet, hogy mintegy leemeli, leválasztja a lukácsi koncepció teoretikus, filozófiai aspektusát a politikai tendenciához kötött történetfilozófiai tartalmáról, s ezáltal önkéntelenül is megmutatja összefüggéseit és párhuzamosságát azzal a német kultúrfilozófiai fejlődéssel, amelyből leágazott. Azok az átértékelések és hangsúlyeltolódások, amelyeket Lukács "A polgári gondolkodás antinómiái" című fejezetben képvisel, a korabeli német szellemi életben is végbementek, a romantikus histori-

cista tradíció fölelevenítésével és a kései Dilthey-hez kapcsolódva, a szellemtörténet vonalán. Nem véletlen, hogy Troeltsch Historismus című munkája kapcsán tudja Mannheim a Történelem és osztálytudat teoretikus földolgozását is elvégezni.<sup>45</sup>

Alfred Webernek a lukácsi művel kapcsolatban megfogalmazott kérdésfeltevései a koncepció lényegét érintik, sarkalatos pontjait veszik célba. Érdekesnek találja mindazt, amit Lukács a dialektikus módszerről, annak filozófiai jelentőségéről ír, de fölteszi például azt a kérdést, hogy vajon a történelmi totalitás-fogalom (a történelem azonos szubjektum—objektumának elmélete) univerzális-e, tehát a történelem egészére vonatkozó, vagy csak parciális, azaz csak a történelem kapitalista korszakára akar érvényes lenni. Válaszában Mannheim arra hivatkozik, hogy Lukácsnál vannak olyan helyek, ahol kijelenti, hogy a történelmi materializmus megragadó ereje annál inkább gyöngül, minél inkább visszamegyünk a kapitalizmus korszakából a korábbiakba, és valószínűnek tartja, hogy a kapitalizmuson túljutva is meg fog szünni a materialista történelemmagyarázat érvényessége.<sup>46</sup> Mannheim a maga részéről a kapitalizmus korszakára nézve elfogadja a történelmi materializmus érvényességét, preferenciális heurisztikus értéket tulajdonít az ökonomizmusnak ebben a korszakban, ezt a szemléletet tartja a léthelyzettel adekvátnak.

Alfred Weber másik kérdése olyan pontot érint, amely a "hivatalos" marxizmus-fölfogások számára újra és újra centrálissá vált a különféle Lukács-vitákban: vajon a dialektika mint filozófiai szemlélet univerzális gondolkodásmód-e, vonatkozik-e a kozmoszra, a természet megismerésére is? Alfred Weber hajlamos föltételezni, hogy, amiként a polgári gondolkodás csak a természettudományi gondolkodásra orientálódott és így volt parciális, hasonlóképpen parciális a marxizmus is mint "proletár" gondolkodás — a természetre nem és a társadalomtörténetnek is csak egy korszakára, a kapitalizmusra érvényes. Mannheim nyitva hagyja ezt a kérdést, nem tartja fontosnak, úgy gondolja, hogy a marxizmus számára nem aktuális, bár egyszer még azzá válhat. Ma azonban a szellemtudományi föladatak állnak számára az előtérben.

Alfred Weber legfontosabb kérdése az ideológia-elméletet érinti. Milyen konzekvenciái vannak, ha a tudati folyamatot bekapcsoljuk a történelmi folyamatba? A történelmi folyamatban szociális antinómiák lépnek föl, s ezek vonatkozásában relativizáltatik a tudat. Vajon meddig mehet el ez a relati-

<sup>45</sup>Vö. Karl Mannheim: "Historismus", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1925.

<sup>46</sup>Vö. 10. jegyzet.



vizálás, funkcionalizálás — vannak-e határai? Mi marad meg ez után? A megítélés helyét átveszi a szociális pozíció megállapítása? Lehetséges-e még egyáltalán a különböző álláspontok diskussziója, képesek-e szót érteni, szót váltani, vitatkozni egymással? Van-e még általános érvényessége, nem normatív, hanem faktice, vagy a szociális nézőpont a végső instancia? Van-e olyan megismerési területek, amelyek érintetlenek maradhatnak ettől a relativizálástól? S a végső megformulázása ennek a kérdésnek, mely egyúttal Alfred Weber válaszát is sejteti: Biztos-e, hogy itt az ismeret az, ami relativizálható, s nem valami más: a szándékok, intenciók, beállítottságok? Weber saját álláspontja ebben a kérdésben az, hogy végső soron nem az ismeret az, ami szociologizálható, relativizálható, hanem éppen ezek az akarati beállítottságok, szándékok és intenciók, hiszen az objektum, amire, ha eltérő módon is, de irányulnak, nem hasadt meg, azonos maradt.

Mannheim ehhez a kérdéshez kapcsolódva nem annyira Lukács álláspontjának megvilágítását tekinti főadatának, hanem saját — a lukácsi koncepció ösztönzésére és kihívására kialakított — tudásszociológiai pozíciójának kifejtését. Neki az az álláspontja, hogy nincsenek olyan megismerési területek, amelyekbe ne játszanának bele a létmeghatározottságból fakadó szempontok, amelyek érintetlenek maradhatnának az ideológiakritika létre-vonatkozató, relationalizáló hatásától. Véleménye szerint a szociális léthelyzet belejárt-szik még a fogalomalkotásba is. Éppen ezt igyekezett a konzervatív gondolkodásról készített munkájában kimutatni.<sup>47</sup> Úgy ítéli meg, hogy tény, bár nem örvendetes tény, hogy a különböző osztályálláspontok mint végső, teoretikusan és immanensen egymásra nem redukálható megismerési pozíciók állnak szemben egymással. A gondolkodás áramlata meghasadt, a szociális létalapok határozzák meg a szándékok megfogalmazásának kategoriális apparátusát is, ezért parciális minden megismerés. Lukács fölfogásával szemben Mannheim annak hangsúlyozását tartja fontosnak, hogy nemcsak a proletariátusnak van esélye az igazságra. Meggyőződése szerint a tudásszociológiai kutatás vezethetne túl azon a stádiumon, amelyben a különböző gondolati pozíciók egymás iránt vakon álltak szemben egymással az ideológiai harcban, az egyedüli igazság nevében.

A lukácsi fordulat teoretikus következményeinek földolgozása Alfred Weber és Mannheim Károly közös heidelbergi szemináriumán úgy ment végbe, hogy nem speciális politikai tendenciájának gyűjtőpontjába illesztve vizsgálták

<sup>47</sup>Ez volt Mannheim habilitációs munkája Heidelbergben 1926-ban.

a lukácsi marxizmusfölfogás egyes összetevőit, hanem — benső egységéből kiemelve, radikalizmusától megfosztva — azt keresték, ami ezekből "békés célokra", akadémikus keretek között is fölhasználható, más elméleti tendenciákkal összeegyeztethető.

A lukácsi mű hatástörténetének heidelbergi korszaka lezárult Mannheimnak Frankfurtba való költözésével — amikor is a Frankfurti Iskola fiatal képviselői éppen a lukácsi marxizmus radikális szellemének fölelevenítésével vívták meg saját ideológiai küzdelmüket Mannheim ellenében, a 20-as—30-as évek fordulóján kibontakozó ideológia-vitában.

## R E S Ü M É E

Eva Karadi: Heidelberger Reflexionen auf die Lukácssche Wende

Die Studie beschäftigt sich mit einem besonderen Kapitel der Lukácsschen Wirkungsgeschichte. Sie untersucht die Reflexionen des Heidelberger Max Weber-Kreises auf den politischen und theoretischen Wandel seines ehemaligen Mitgliedes, des Philosophen Georg Lukács in den Jahren 1918—19. Das Verhältnis Weber—Lukács wird auf Grund unpubli-

zierter Briefe in den nachrevolutionären Jahren dargelegt. Die Aufnahme des Werkes Geschichte und Klassenbewusstsein (1923) wird anhand der bisher unbekanntenen Randbemerkungen von Karl Jaspers und den ebenfalls manuskriptlichen Aufzeichnungen einer gemeinsamen Seminare von Alfred Weber und Karl Mannheim vorgestellt.

## A VILÁGSZELLEM KABINETPARANCSAI

(A "Történelem és osztálytudat" utóéletéhez)

Mesterházi Miklós

Lukács nem "in". Mintha holt nyelvet beszélne — s nemcsak, ahol tiltás, illem, kötelező idézet töri meg a dikcióját. Mintha az archívumok pora áradna merész megfogalmazásaiból is: senki sem kapja fel a fejét. S porszagúak a magyarázatok arról, miért kellene vonzónak látnunk a műben, ami riasztó, fölka-varónak, ami száraz — de hiszen milyen szagot árásszon a porolás? S csak ront a dolgon, hogy nemrég még "in" volt. Nincs nevetségesebb, mint az utolsó előtti divat. S különösképp mulatságosnak tűnik a 20-as évek Lukácsának divatja (a 60-as—70-es évek fordulóján viselték, bármily hihetetlen!), mely harsány volt, csak épp előbb ért véget, mintsem igazából megkezdődhetett volna. Le-került az átkötőszalag, melyre a "The Golden Twenties" reklámszlogenje volt írva; már nem viszi az árut. Az évtized, mely korábban a szabadság, a forradalom, az avantgárd évtizedének tűnt, most inkább úgy jelenik meg, mint az a kor, amely a kritikátlanságot, a racionális kontroll föladását, a hit arcátlan magabiztosságát tenyésztette ki, talán gyanútlanul, ám következetesen. És e bizonytalan évtizednek inkább elkerülendő kiállítótermében, valamikor előkelőnek számító helyen áll Lukács 1922—23-as műve, a Történelem és osztálytu-dat, egyfajta technikai régiségként, vagyis — szemben a művészeti régiségekkel — nem várva föltámadást. Mert, mondják, átlátni már a szerkezetén. Otromba, az "ész vallásának" korában gyártott csápok és karok hadonásznak benne, s próbálják egy mégiscsak jól olajozott világgépezet illúzióját kelteni.

### I

Voltaképp a benjamini történetfilozófiai töredék gépezete ez. "Ismeretes, volt egyszer egy sakkozó automata — írta Benjamin 1940-ben —, mely úgy volt megszerkesztve, hogy bármilyen lépésre megfelelő ellenlépéssel válaszolt, s biztosan megnyert minden játszmát. A tábla jókora asztalra volt fölhelyezve,

mögötte török ruhás bábu ült, szájában vízipipa. Tükrök segítségével azt az illúziót keltették, hogy minden oldalról át lehet látni az asztal alatt. Valójában egy púpos törpe ült ott, aki mestere volt a sakknak, és zsinóron mozgatta a bábu kezét. Egy ennek megfelelő filozófiai berendezést is elképzelhetünk. Mindig a 'történelmi materializmus' nevezetű bábu fog nyerni. Bármivel szemben megállja a helyét, ha szolgálatába fogadja a teológiát, amely manapság köztudomásúlag kicsi és csúf, és amúgy sem szabad szem előtt lennie."<sup>1</sup> Csakhogy Benjamin törpéje a reményt kínálja szemérmesen, míg Lukács törpéje — mondják — egy marxista mitológia agresszív szörnyecsskéje. Nem sakkozik szabályosan, s ami fönntartja, az átejtés, amiből elégünk van. Hiszen — egy epés méltatója szerint<sup>2</sup> — a csillogás, mellyel a Történelem és osztálytudat sokáig elvakított, misztikus forrásból ragyog. Módszertani krédója, hogy ti. a totalitás kategóriája a tényeknél előbbre való a megismerésben, elvetése mindannak, ami az emberi megismerésnek tartást ad. Megismerésünk az empíriának veti a hátát és racionalitásunk generalizációs—bizonyításelméleti szabályai szerint jár el a műveleteiben, mindenütt meghagyva az empíriának az elsőbbséget, s csak szükséges formalizálásban térve el tőle. Lukács teljessége — teljességgel hozzáférhetetlen, hiszen az empíria tényei az ő logikája szerint egy nem-igaz világról adnak hírt, és az a megismerés, amely rájuk vél támaszkodhatni, számára csak a megismerő szubjektivitás korlátoltságáról tanúskodik. És épp itt, a szubjektivitás bevonása révén nyeri el a Történelem és osztálytudat hibás köre — túl most már a logikai felhám sérültségén — mélyebb, misztikus értelmét. Hogy a totalitás csak a totalitás hozzárendelt szubjektuma számára látható, s hozzárendelt szubjektummá éppen a totalitás belátása teszi a szubjektivitást, mely e belátás híján racionális eszközök alkalmazására kárhóztatott és beavatatlan — ez voltaképpen csak logikai bukfenc volna. Ártalmatlan lenne, ha nem azt mondaná, hogy az igazság (a racionálisan hozzáférhetőnél mélyebb igazság) csak a beavatottak számára hozzáférhető, s hogy — persze — a beavatottakat maga a "valóság" (a mélyebb valóság) avatja be. A beavatottak küldetése így válik megföllebbezhetetlenné — mert hozzáférhetetlenné. Ama megváltás-ígéretnek a nevében, mellyel a szubjektum—objektum azonosság gondolata kecsegtetett, Lukács hol egy mitologikus történelmet játszott ki egy "csak" empirikus szubjektivitás, hogy egy mitologikus szubjektivitást — a pártot — egy

<sup>1</sup>Walter Benjamin: Angelus Novus, Helikon, Bp. 1980, 961. o.

<sup>2</sup>Leszek Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 3., Piper, München 1979, 277—336. o.

"csak" empirikus történelem ellen. A történelmi materializmus bábuja így, tényleg, bármivel szemben megállja a helyét. Amit Lukács a forradalmi cselekvésként hirdet — egy Isten látóképességéről van mintázva: Istennél egy a terv és a megvalósulás, a szándék és az anyag. Az érvelés cáfolhatatlan; igaz, éppoly cáfolhatatlan, mint hasznavehetetlen.

Amikor tehát a Történelem és osztálytudat Lukácsa azt vallja — mondja Lukács szellemes és kiábrándult bírálója —, hogy a történelem csak akkor néz ránk értelmesen, ha anyagát emberi termékek látjuk, magunkat tehát "belekomponálnak"; ha a természetszerűséget látszatnak látjuk, amely azonban a lényeghez tartozik, egy elidegenült, de nem-végső világ lényegéhez; s hogy ugyanakkor a történelem lehetőségeit csak akkor látjuk lehetőségként, ha megváltó tekintetünkkel (melyre rászorul) "kalkulálunk", s nem úgy szemléljük, ahogy "nélkülünk van" — logikai bukfcenet vet: megváltás-igényünket a történelem megváltás-igényével igazolja, s hogy ez viszont létezhet, annak bizonyítékaival a mi megváltás-igényünk szolgál. Ámde, van-e más lehetőség az ember előtt, éppen mint nem-mitologikus, hanem "véges" szellem előtt, mint hogy önmagától várja a megváltást, s a megváltásra irányuló akaratát a megváltás föltételei közé sorolja? Van-e más lehetőség, mint föltételezni, hogy ha így néz a tárgyra, az maga is mintha a megváltásra várna, míg ha elfordítja a tekintetét, valóban pusztá tények maradnak ama tárgykomplexus helyén, mely korábban csak arra várt, hogy — Blochhal szólva — az ember legyen "ökle és célja". "Tudatos hozzátételünk" valóban változtat a tárgyon, s pusztán várni, hogy a "nélkülünk" nézett absztrakt lehetőségek és objektív korlátok megszűnjenek pusztán absztrakt lehetőségek és objektív korlátok lenni, annyi, mintha meg akarnánk mosni a bundánkat, anélkül, hogy vizes legyen. Amely óvatosság, amellet, hogy kilátástalan, magában rejti azt a problémát is, hogy ha mégis szóba kerül a megváltás, nem lehet másként gondolni rá, mint egy üdvtörténetként elgondolt világtörténet tetteként. Egy olyan nevelődési regény gyümölcseként, amelyben az ember pusztán szereplő. S a megváltás: visszautasíthatatlan kegyelem. Kockázatos óvatosság.

Mégis, az 1923-as Lukács olvasójában mintha e belátás hiába próbálná csitítani a gyanút, hogy a "véges szellem" ügyleteibe "valaki" belenyúlt. A filozófus modora mintha azé a Hegelé lenne, akitől a következő bekezdés származik: "Ezek a világszellem tettei, Uraim, s ezért a sors tettei. A filozófusok ebben közelebb vannak az Úrhoz, mint azok, akik a szellem morzsáiból táplálkoznak; mindjárt eredetiben olvassák vagy írják ezeket a kabinetparancsokat: rendeltetésük, hogy egyidejűleg írják őket. A filozófusok *μύσται* — beavatottak, akik a hirtelen előretörésnél a legbensőbb szentélyben jelen

voltak; a többieknek megvan a maga külön érdeke: ez az uralom, ez a gazdagság, ez a leány."<sup>3</sup> Furcsa dolog e beavatott modorban írni olyasvalaki részéről, aki mintha nem volna elragadtatva a hegeli történelem-konstrukciótól, akinek a szemében éppen a gondolkodás nagyszerű, hegeli történeti-dialektikus fordulatára vet némiképpen kétes fényt az, ami különben nem lényegtelen mozzanata Hegel filozófiai építményének, a "List der Vernunft" túlfeszítése maga, hiszen az 1923-as Lukács éppen a "List der Vernunft" gondolatának nagyszerű módszertani kritikáját írja — vagy legyünk magunk is óvatosabbak: a Történelem és osztálytudatnak egy ilyen értelmű olvasata is elképzelhető. Mármost épp e — mint Bloch mondja, nagyon idealista és nagyon hamis — hegeli bekezdés láttatja sajátos fényben a korai 20-as évek Lukácsát. Rávilágít nagyságára — és ijesztő árnyékot vetít a háta mögé.

Az 1923-as Lukács valóban egy olyan kor filozófiáját nyújtja, amikor a filozófusok írták a világszellem kabinetparancsait. Pontosabban, éppen hogy nem a filozófusok, hanem a forradalmi tömegek. A proletariátus, amely (és: ha) vállalja "szabad tettét". És: ha valóban írják, nem pusztán helyesírási készségüket csiszolják a világszellem tollbamondása nyomán. A Történelem és osztálytudat látszólag oly megfoghatatlan központi gondolatában, hogy a forradalom a proletariátus szabad tette, valamint hogy "sorsa" és a forradalom sorsával az emberiség is "az osztálytudattól függ" — amely gondolatban mintha alig rezdülne más, mint a klasszikus német filozófia "szubjektivizmusainak" visszhangja —, Blochhal szólva újra a leglényegesebb kérdés, a mi-probléma volt fölvetve. Az a kérdés, amely A szellemi vezetés kérdése és a "szellemi munkások"-ban így hangzott; "milyen természetűek lehetnek a társadalmat mozgató erők és azok törvényszerűségei, hogy azokat az emberi öntudat felfoghassa, hogy azokba emberi akaratok és célkitűzések értelmesen bekapcsolhatók legyenek"; és másrészt "milyen irányúnak és összetételűnek kell az emberi öntudatnak lennie, hogy a társadalmi fejlődésbe értelmesen és irányítóan bekapcsolódhassék".<sup>4</sup> Lukács szerint ennek a sajátos összefonódásnak az a kulcsa, hogy az ember: a történelem azonos szubjektum—objektuma. (E megfogalmazás nem interpretáció: a Történelem és osztálytudat nem csak a proletariátusnak juttatja ezt a státust.) A társadalomtudományos megismerés az önismeret rangjára tarthat igényt: nem az kell, hogy érdekelje, miként vannak a dolgok nélkülünk. A megismerés pusztá ténye itt "lénye-

<sup>3</sup>Hegel: Előadások a filozófia történetéről, III. k., Akadémiai, Bp. 1960, 73. o.

<sup>4</sup>Lukács György: Utam Marxhoz, I. k., Magvető, Bp. 1970, 201. o.

ges változást idéz elő a megismert tárgyban: az az irány, amely benne már előzőleg működött, a megismerés által létrehozott tudatosítás következtében biztosabb és erőteljesebb lesz, mint anélkül lehetett volna".<sup>5</sup> Az emberi szubjektivitás lapja így belekeveredik a világszellem kártyajátékába. S kell is, hogy belekeveredjék; nélküle "az elmélet egy hamis 'objektivitás' hangsúlyát kapja: fetisiztikussá válik".<sup>6</sup>

Ha tetszik, valóban régi gondolatról van szó, a Vicóéről, melyet Marx is idéz, és amelyet Lukács most Marx nyomán idéz: "az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket csináltuk, a másikat pedig nem csináltuk". Arról a gondolatról, mely furcsa elidegenülésen ment keresztül, éppen, amikor szellemének megfelelően az emberi "hozzájárulás" (Hinzutun) konstitutivitásának kérdése vált a filozófiai gondolkodás középponti problémájává. A konstrukciós idealizmus, melynek saroktétele, hogy a megismerés tárgyát azért és annyiban ismerhetjük meg, amiért és amennyiben mi magunk hoztuk létre, minden dogmatikus világmagyarázattal szakított, rögtön maga is dogmatikusan korlátozta az emberi megismerés és cselekvés áthatóképességét. A gondolkodás kritikai fordulatával a filozófia megszűnt a világot a megismerés szubjektumától függetlenként elfogadni, ám elmulasztotta föltenni a kérdést, hogy valóban pusztán a matematika modelljére formált gondolkodás tekinthető-e racionálisnak, a nekünk rendelt racionalitásnak. "Az a kérdés — írja Lukács —, hogy az emberi értelem miért, milyen alapon tekinti ezeket — és éppen ezeket — a formarendszereket önmaga lényegének (szemben a formák tartalmának 'adott', idegen, megismerhetetlen jellegével) fel sem merült."<sup>7</sup> Ami e gyanútlanágban megmutatkozik: a szellemnek az az elidegenülése, melynek alapja a "darabjaira tépett" (Zerstückelt) ember sajátos viszonya eldologiasodott valóságához, melynek egésze lidérces irracionálisként veszi körül a számára kalkulálható univerzumot. Amaz oly termékeny intentio obliqua, amely oly ragyogóan mutatott rá a "szubjektív spontaneitás", az értelem szabályrendszereinek teremtő hatalmára, látszólag igen kézenfekvő korlátot szabott. Csak maguk a szabályrendszerek hasonlítanak ránk; csak róluk van bizonyosságunk, és csak ők érintkeznek általános hatalmakkal. Ami túl fekszik rajtuk (amire vonatkoznak, anyaguk), irracionális adottság. Melynek ráadásul a kritikai beállítottság csillámló értelmet adott: a Ding an sich, ami túl van azon, ami szükségszerűként és mindenki számára hozzá-

<sup>5</sup>Uo. 202. o.

<sup>6</sup>Uo. 459. o.

<sup>7</sup>Lukács György: Történelem és osztálytudat, Magvető, Bp. 1970, 361. o.

férhetőként kimondható empíriánk tárgya, de nemcsak "lent" van, hanem "fönt" is, nemcsak a bennünket megérintő empírián-túlinak, hanem a totalitásnak problémája is. Az "irracionalitás-probléma" semmiképp sincs kívül magán a gondolkodás rendszerén. Hiszen a filozófia, írja Lukács, éppen ekkor teremti meg a rendszergondolatot is, amelyben immár a gondolkodás racionalizált részterületei nem hagyhatják önmagában fönnállni, kényelmes lazasággal, ami az irracionális birodalmából való. Az irracionális bosszúja pedig, hogy nem lehet tudomást nem venni róla, hiszen az ember hatalmára irányul a kérdés, és ahogy benyomul a rendszerbe, úgy teszi egyre formálisabbá, pusztán rendszerező, külsődleges hatalommá az értelmet. Általános hatalommá, mely egyre közömbösebbé válik ama tartalom iránt, melynek "formáját" adja, és így egyre inkább pusztán csak "absztrakt kombinatorikáját" nyújtja azoknak az eszközöknek és az általuk uralt és elvontan kezelt viszonyoknak, melyek hátlóját az értelem a valóságra teríti. Az értelem munkájának ilyen korlátszabása, amely a "mi csináltuk" kifejezés jelentését a teoretikus cselekvésre szűkítette és nem kérdezett az értelem szabályalkotásának föltételeire, a valóságot kalkulálhatóvá teszi — ám megváltoztathatatlaná. Konstruktívójában az, amit az "egyetemes kalkulálhatóság" nem érint (a genezis, a "természet"), az idegenség új akcentusát kapja, magának a rendszernek a nehézkedésénél fogva; az "egész" végső alapjában és teljességében nem megragadható, csak részei kalkulálhatók és előreláthatók. E kiszámíthatóság fonákja, hogy "minden emberi viszony a /.../ természettörvényszerűségek szintjére kerül", s hogy ennek megfelelően a "cselekvő" szubjektum egyre inkább a "felismert törvényszerűség-lehetőségek pusztá felfogószervévé válik", beállítottsága tisztán kontemplatív lesz. Éspedig annál inkább, minél "kritikaiban" beláthatóvá válik: magának a konstrukciónak a logikájából fakad, hogy "a megismerés tárgyának egészen tisztán kidolgozott forma fogalma, a matematikai összefüggés, a természettörvényszerű szükségszerűség a megismerés ideáljaként a megismerést egyre inkább azoknak a tiszta formaösszefüggéseknek, azoknak a 'törvényeknek' metodikailag tudatos kontemplációjává változtatja, amelyek az objektív valóságban a szubjektum hozzájárulása nélkül működnek". A kritikai tisztázás következetesen arra törekszik, hogy "saját magatartásából minden antropomorf jelleget kiirtson", "a megismerés szubjektumát az 'embertől' egyre erőteljesebben elválassza, és azt egy tiszta — tisztán formális — szubjektummá változtassa".<sup>8</sup>

<sup>8</sup>Uo. 386. o.



A kritikai beállítottság "szubjektívizmusának" elidegenülése ily módon visszafelé (is) vág, a szubjektum felé. Szabadságunk zsugorodni látszik, a "befelé vezető útra", az etikai szándék birodalmára, amelynek mintha valóban szubjektumai volnának — ha a kritikai beállítottság nem volna kénytelen itt is korlátozásokat tenni: "Köztudomású, hogy Kant — kritikailag — megállt az egyén tudatában lévő etikai tényállások filozófiai megvilágításának fókán. Ezáltal azonban ez a tényállás először is merő — adottként lelt, és immáron nem 'létrehozottként' gondolható — fakticitássá változott. Másodszor, ezáltal még jobban fokozódott a 'természettörvényeknek' alávetett világ 'intelligibilis véletlenszerűsége'. Ez a szabadság és szükségszerűség, voluntarizmus és fatalizmus dilemmáját, ahelyett hogy konkrétan és valóságosan megoldotta volna, módszertani mellékvágányra terelte, vagyis a 'külvilág' a természet vonatkozásában megtartotta a törvények kérlelhetetlen szükségszerűségét, míg a szabadság, az autonómia, melyet az etikai szféra felfedezése által kell megalapozni, arra redukálódik, hogy a szabadság a belső tényállások megítélésének szempontjává lesz, melyek valamennyi okukkal és következményükkel együtt, még ami az őket létrehozó pszichológiai elemeket illeti is, maradéktalanul alá vannak vetve az objektív szükségszerűség fatalisztikus mechanizmusának."<sup>9</sup> A kritikai beállítottság "szubjektívizmusának" elidegenülése, így Lukács, nem egyszerűen akaratlanul paradoxra sikeredett gondolati végeredmény; inkább gondolati lenyomata a természettörvényszerűség uralma objektív látszatának, melyet a polgári társadalom hozott létre: "/.../ a modern, racionalisztikus formarendszerek szubjektivitása és objektivitása között itt jelentkező ellentmondás, mindazok a problémaösszefonódások és ekvivokációk, amelyek azok szubjektum- és objektumfogalmaiban rejlenek, lényegük — mint 'általunk' 'létrehozott' rendszereké — és embertől idegen, embertől távoli fatalisztikus szükségszerűségük szembenállása, mindez nem egyéb, mint a modern társadalmi állapotok logikai módszertani megfogalmazása: olyan állapotoké, amelyek közt az emberek egyrészt egyre fokozottabb mértékben szétszakítják, levetik magukról és maguk mögött hagyják a csupán 'természetadta', irracionális-tényszerű kötöttségeket, másrészt azonban ugyanakkor ebben a maguk által teremtett, 'maguk által létrehozott' valóságban egyfajta második természetet építenek fel maguk körül, melynek folyamata ugyanolyan kérlelhetetlenséggel lép fel velük szemben, ahogyan korábban az irracionális természeti erők (pontosabban: az ebben a formában megjelenő társadalmi vi-

<sup>9</sup>Uo. 380—381. o.

szonyok)." <sup>10</sup> A történelem teszi itt láthatatlanná magát; az emberek társadalmi mozgása ölti magára a dolgok mozgásának formáját, "amelynek ellenőrzése alatt állnak, ahelyett, hogy ők gyakorolnának ellenőrzést felette". <sup>11</sup>

Ám a látszat csak úgy föloldható, ha a történelmet "ránk szorulónak" gondoljuk el, és nem "nélkülünk". Mert aki maga semmi, kívül sem talál semmit, mint Bloch írta; s ez sértheti előföltevés-mentességet igénylő logikai érzékünket, mégis pontos megfogalmazás. Valóban kérdéses, oly termékeny-e a resignáltság iróniája, mely logikai bukfcenet lát abban, ha "mi" is belépünk a megismerés körébe, s megváltozik a dolgok arculata. Nem termékenyebb-e nem félni attól, hogy benedvesítjük a bundánkat?... A természettörvényszerűség látszatának "legjobb sírásója", írta, már 1918-ban, szintén Bloch, a "teljesen konkrét fogalom", vagyis Hegel és dialektikája, <sup>12</sup> melynek lényegjegye nem annyira a "folyékonyág", a kategóriák elaszticitása, hanem, hogy nála a "szubjektum sem nem változatlan szemlélődje csupán a lét és a fogalmak objektív dialektikájának (mint az eleátáknál vagy magánál Platónnál), sem nem tisztán gondolati lehetőségek gyakorlatias beállítottságú ura (mint a görög szofistáknál), hanem /.../ a dialektikus folyamat, merev formák merev szembenállásának feloldása, lényegszerűen, szubjektum és objektum között zajlik le". <sup>13</sup> S éppen ezáltal a legjobb sírásó: azáltal, hogy Hegel nemcsak "kidolgozta az új, először megmutatkozó szubsztanciát /.../: a történelmet" — hogy a történelmet tette a dialektika legsajátabb életelemévé —, de a történelem a szemében nemcsak szükségszerűségből, hanem szabadságból is van. Így jön létre az a beállítottság, amely számára immár adódik a tárgyiasságnak az a szintje, melyen szubjektum és objektum meghasonlottságának megszűnése tételvezhető, ahol "szubjektum és objektum a tartalmi közvetítések beteljesülésrendszerében valóságosan egybeesnek" <sup>14</sup> — vagy egybeeshetnek (Bloch). Csak-hogy: a szubjektum, mint tudjuk, Hegelnél "mindenhová" későn érkezik", mert Hegel maga "túlságosan tisztán gondolkodóian szemlélődő marad" (Bloch). A filozófia túlságosan is saját körén belül mozog, sub specie aeternitatis — így Bloch. Hegel nem lelte föl a történelem valódi azonos szubjektum—objek-

<sup>10</sup>Uo. 386—387. o.

<sup>11</sup>Uo. 387. o.

<sup>12</sup>Ernst Bloch: Geist der Utopie (Zweite Fassung), Suhrkamp, Frankfurt 1969, 226. o.

<sup>13</sup>Lukács György, i. m. 409. o.

<sup>14</sup>Ernst Bloch: "Aktualität und Utopie" (1923), in: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Suhrkamp, Frankfurt 1969, 620. o.

tumát — így Lukács: az embert, aki maga csinálja történelmét, de nem a maga választotta körülmények között; a proletariátust, amely létezésének titkával a polgári társadalom pusztulását mondja ki. A rendszert lezáró Hegel végül magát a történelmet is elhagyja, és ezzel "a történelem visszacsúszik (éppen hogy elhagyott) fakticitásába és irracionálisába".<sup>15</sup> A szubjektum, akit Hegel a történelemben ténykedni lát, a világszellem, illetve megbízottai, az egyes népszellemekek; csak hogy a népszellemekek csak látszólag "tettesei tetteiknek"; csak "természeti meghatározottságai" a mögöttük saját játszmáját játszó világszellemekek. Vagyis "a tevés maga a tettes számára transzcendens lesz itt is", és — így hangzik a Történelem és osztálytudat talán kulcsmondata — "a látszólag kivívott szabadság észrevétlenül az embert mozgató törvényekre való reflexió szabadsága lesz, mellyel a Spinoza-féle kőnek is rendelkeznie kellene, ha tudata lenne".<sup>16</sup> A "polgári gondolkodás antinómiáinak" lukácsi ábrázolása 1922-ben éppen ezzel, a "List der Vernunft" kritikájával zárul. Hadd idézzük: "Hegel az így készen talált történelmi struktúra számára, melynek létezését realista zsenialitása sem nem tudta, sem nem akarta tagadni, az 'ész cselében' keresett magyarázatot. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy az 'ész csele' csak akkor lehet több mitológiánál, ha a valódi ész fellelhető és valóban konkrétan felmutatható. Abban az esetben ez valóban zseniális magyarázat a történelem még nem tudatos fokozataira. Ezeket azonban csupán az önmagát már meglett ész már elért állapotából lehet egyáltalán fokozatoknak érteni és értékelni."<sup>17</sup>

Úgy tűnik, igaza van Blochnak: Lukács számára "Hegel és a Hegel-kritika együtt tesz szabaddá az utat az aktuális lét logikájához, az éppannyira jelenvaló mint transzhisztorikus totalitás dialektikájához".<sup>18</sup> Így látta Bloch a filozófus barátot, bár sokan másképp látták: a Történelem és osztálytudat valóban többet akart (és tett), mint pusztán "Hegelre visszavezetni Marxot". Ezért tűnhetett Bloch szemében Lukács könyve az "egyetlen legitim Hegel-renezánsznak", még ha Lukács, akit — Bloch szerint — a hegeli konkréciós dialektika és a kálvini evilági aszkézis pátozának sajátos elegye hatott át, egy ponton belefeledkezett is a barátja fölött gyakorolt kritikába. Ám mintha Bloch, Lukács minden Hegel-kritikája ellenére, méltatlanra pa-

<sup>15</sup>Lukács György, i. m. 417. o.

<sup>16</sup>Uo. 416. o. (a fordítás javítva).

<sup>17</sup>Uo.

<sup>18</sup>Ernst Bloch, i. m. 601. o.

zarolta volna bizalmát. Lukács könyve máig nem tud megszabadulni a gyanútól, hogy maga is valami nehezen áttekinthető játékot játszik a történelemben mindenképpen érvényesülő ésszerűség gondolatával... A materialista történetfölfogás az egyesnek a többi egyessel való szolidaritására apellál, amely szolidaritásról aligha dönthet előre valamiféle "abszolút szubjektum", hangzik Habermas egy fejtegetése. "A történelmi materializmusban az osztálynak mint olyannak, ami a történelem azonos szubjektum—objektumává tökéletesíti magát, nincs helye. Ezt a helyet csak a Lukács-féle újhegeliánus változatban tölti be."<sup>19</sup> Lukács könyve, amely az ellenőrizetlen általánosságoknak való meg-nem-engedett alávetettséget hirdeti, egy "részvétlen történelem" apoteózisa. És valóban, egy elgondolkodtató mondat a Történelem és osztálytudat-ból: "A proletariátus objektív önismerete /.../ egyszersmind a társadalom lényegének felismerése. A proletariátus osztálycéljainak követése egyszersmind a társadalom objektív-fejlődési céljainak tudatos megvalósítását jelenti, amelyek azonban a proletariátus hozzájárulása nélkül absztrakt lehetőségek, objektív korlátok kell hogy maradjanak." (Az én kiemelésem — M. M.) Furcsa mondat; részleteit, kifejezéseit idéztük már korábban, egyetértőleg, ám miért beszél Lukács "objektív-fejlődési célokról", mikor — a mondat folytatása szerint — voltaképp csak lehetőségekről volna szabad beszélnie. S tulajdonképp csak a rövidség kedvéért idéztük e kétértelmű mondatot, olyan mozzanatokat helyettesítve vele, melyek nehezebben idézhetők, de amelyek (az összeomláselmélettől a "pártfegyelem" filozófiájáig) mintha azt sugallnák, hogy Lukács, kételye ellenére, melyet egy történetfilozófiába rejtett gondviselés iránt érez, mégiscsak be akarja csapni az olvasót, belecsábítva egy — autoritárius módon meghatározott — "ész" hatalmának bűvkörébe.

Ám úgy véljük, mégsem a "holizmus" — bevezetőben már említett — trükkjéről van itt szó, nem arról tehát, hogy Lukács a racionális mérlegelés terhe alól kibújva hivatkozna a Történelem ama sugallatára, mely csak a kiválasztottak számára hallható (voltaképp tehát csak azok hallják, akik — hallják). Hanem, a Történelem és osztálytudat valóban arról akart beszélni, hogy nem moshatjuk meg a bundánkat, ha nem akarjuk bevizezni, s hogy kritikailag nézve a történelem valóban másképp néz vissza, mintha átengedjük a fetisizmusnak. Legalábbis ennyit elgondolhatónak kell tartanunk, ha a történelmet ránk-szorulónak akarjuk tételezni. A csalódás pillanataiban mintha a megfoghatatlanság fényében irizálna Lukács 1923-as könyve, csakhogy — úgy tűnik

<sup>19</sup>Jürgen Habermas: Theorie und Praxis, Suhrkamp, Frankfurt 1963, 443. o.

— kevésbé valamely logikai tarthatatlanság miatt. A csalódottság mintha inkább azoknak a föltevéseknek és ígéreteknek szólna, melyek túlon túl rabulejtővé tették a konstrukciót — többet ígérve, mint amennyi beváltható volt.

## II

Habár első pillantásra mintha minden rendben volna: mintha a filozófus joggal tekintené magát a világszellem titkárának. A Történelem és osztálytudat zsúfolva van a párt dokumentumokra, kongresszusi jegyzőkönyvekre, párttörténetbe ágyazódó elméleti vitákra való hivatkozásokkal — aligha van belőlük kevesebb, mint Marx- vagy Hegel-citátumokból. De, a statisztikai tényeken túl, Lukács 1920–22-es cikkei — s a 20-as évek Lukács-írásainak egy teljes kiadása (és a háttéranyagok) kimutathatná — maguk is politikai dokumentumok (elméleti vitacikkek vagy apológiák), s mellesleg nem is csak a magyar pártéi, hanem — legalábbis a Kommunismus c. lap (rövid) működésének idején és talán a német Die Internationaléban, 1921 tavaszán — egy közép-európai forradalom anyagai. Hiszen a magyar kommunisták ekkor egy bár elbukott, de egykoron mégiscsak győzedelmes forradalomnak olyan tapasztalataira hivatkoztak, melyek értékükben és jelentőségükben már-már a bolsevikok forradalmi tapasztalataival látszottak föllérni, s amikor a német forradalom (vagyis ahogy akkor tűnt: a világforradalom) kérdéseire szólt hozzá, magát Lukácsot sem egyébként oly jelentékeny irodalmi múltjának, hanem a magyar kommunistáké e — közösen élvezett — tekintélye övezte. Mármost közismert és különösebb filológiai ármánykodás nélkül is észrevehető, hogy az 1920–22-es években született írások sok mindent előlegeztek a Történelem és osztálytudat gondolatmenetéből, már csak azért is, mert némelyikük, némi átdolgozás után, beválogatódott a könyv szövegébe, s így a könyv e különös politikusi korszak összefoglalása is. Ami, persze, egy "csipetnyi sóval" értendő; központi motívumában valóban összefoglalás, abban a gondolatban ti., hogy a forradalom és vele az emberiség sorsa az osztálytudattól függ, márpedig éppen itt futnak össze a könyv filozófiatörténeti, társadalomelméleti és politikai száilai. Ám a Történelem és osztálytudatot író Lukács már túl van az 1920–21-es időszak némely önkritikáján és néhány kudarcán is, s túl két fejmosáson. Melyek közül az egyik épp Lenin részéről érte és személyesen őt érte (igaz, Kun Bélával együtt), a másik voltaképp a német pártnak, illetve az "offenzíva-elméletnek" kijutott fejmosás volt, ám az ő szemét is csípte (joggal, hisz elég vehemensen szállt be a nem éppen győzedelmesen végződött "márciusi akció" apologetikus irodalmába). Bár voltaképp akár három fejmosásról is be-

szélhetnek. A Történelem és osztálytudatot, hogy a könyv 1922 karácsonyán írt előszavát idézzük, szerzője "kényszerű szabad idejében", politikusi tevékenysége ideiglenesnek tekintett kényszerszünetében írta: a Komintern őt is — aki hiszen a teoretikus elemzéstől a röpiratokig és a kongresszusi föl-szólalásig a frakcióharc minden műfajában részt vett a KMP belvitáiban —, akárcsak a frakcióharcokban különösen exponált más magyar forradalmárokat, kivonta a KMP vezetéséből.

Aligha arról van szó, hogy a Történelem és osztálytudatnak ebben, a kor-szakra oly jellemző műfaji "kevertségében" Lukács csak mintegy filozófiailag "megfejelte" volna a kommunista párt éppen adódó taktikai lépéseit és elgon-dolásait, hogy tehát egy alkata szerint "szisztematikus" gondolkodó (akár öntudatlanul) pusztán ugródeszkeként használta volna a történelmet és empí-riáját, hogy tető alá hozhassa "rendszerét"; s közben, mintegy cserébe, e magasabb és magasztosabb szférából az igazolás eszközeivel szolgált az empí-riának. A filozófia ugyan valóban valaminek a szolgálóleányává szegődik, ám megtévesztő a kifejezés, mert ez nem depravációja, ellenkezőleg, fölemelke-dése, hiszen amit szolgál, a proletariátus emancipációja, amelytől az embe-riség sorsa is függ. Fölemelkedés, mert a filozófia, éppen azért, hogy rá-ébred előföltételezettségére és kritikailag elveti magasztos különállását, mely önáltatásként lepleződött le előtte, visszanyerhette küldetését, hogy ti. ráébbresszen arra, amiről "a világnak régóta megvan az álma". Lukács nem földadja filozófusi küldetését, mint még az oly értő Bloch is vélte, amikor látszólag a filozófia fényét árasztja az "aktualitásra", hanem épp betölteni véli azt ebben az "új közegben". A korai 20-as évek Lukácsa nem engedmény-képp, aránytévesztésből vagy szerencsétlen véletlen folytán koronázza meg voltaképpen a Történelem és osztálytudat fejtegetéseit a Módszertani meg-jegyzések a szervezeti kérdéstről c. írásával, tehát — többek között — a bolsevik szervezeti elvek és bizonyos intézkedések filozófiai "átiratával". Hanem, mert tudja és vállalja, hogy "nem elég, ha a gondolat megvalósulásra tör, a valóságnak is a gondolatra kell törekednie", hogy tehát a filozófiai tudatnak nemcsak külsődlegesen, hanem belsődlegesen is át kell éreznie a harc kínjait. Ami persze az 1922—23-as Lukács számára sajátos magatartásbe-li konzekvenciával jár, egy olyan tartás magáraöltésével, melyet Bloch, ta-lálóan, "felelősségből fakadó agnoszticizmusnak" nevezett. "Kálvin — írta Bloch — a hátsó világot a predesztináció-tan segítségével távolította el a tudatból; Lukács a konstitúciós gyakorlat teoretikusaként az evilági aszké-zisnek és a tiszta hegeli konkréciós dialektikának sajátos összekapcsolásá-val éri el ugyanezt. E heroikus, ideiglenes és dialektikus agnoszticizmus

mélyebb értelme azonban kétségtelenül az elrejtettől való irtózás, felelős magatartás a titokkal szemben, elhatárolásának és minden látszólagos konkrétummal és elszigetelten absztrakt konstrukcióval szemben való félrevezetetlen statuálásának szigorú szükséglete."<sup>20</sup> Ami tilalom alá esik: az utópia, avagy mindaz, ami utópikus lehet, amire tehát a "nap követelménye" nem utal. "Utópikus illúzió lenne /.../ azt hinni" — int óva Lukács, s ez csak az egyik, ebben az összefüggésben idézhető hely —, "hogy a forradalmi munkásmozgalom már meghaladta az utópizmust első, primitív megjelenési formáinak azon gondolati leküzdése révén, amelyet Marx munkássága jelent. A kérdés, amely végső soron 'végcél' és 'mozgalom', elmélet és gyakorlat kapcsolatának kérdése, a forradalmi fejlődés minden döntő szakaszán, egyre fejlettebb formában és állandóan változó tartalommal, újra és újra felbukkan. Egy feladat elvont lehetősége ugyanis mindig korábban ismerhető fel, mint megvalósításának konkrét formái. A kérdésfeltevések helyessége vagy helytelensége csak akkor válik eldönthetővé, /.../ ha már megismerhető az a konkrét totalitás, amely meghatározza a kérdésfelvetés környezetét és megvalósításának útjait."<sup>21</sup> Az utópia tilalom alá esik, mert megbontja vagy tagadja azt, ami pedig oly drága a gondolkodás számára: elmélet és gyakorlat egységét, azt a konstellációt, amelyben a gondolkodás immár nem eszményeket kényszerül — oly kilátástalanul — a valóság elé állítani, hanem e valóság titkát kimondva tud valóban fölszabadító erővel hatni.

Lukács e meggyőződésétől mi sem áll távolabb, mint valamiféle pragmatizmus, amely egyszerűen elismeri a valóság hatalmát, s csak arra mer gondolni, ami amúgy is sikerül. Az eszme elnyert hatalmának gondolata mélyebb meggondoláson alapul, azon, hogy a kontemplativitás leküzdésének gondolati előfeltétele valóban egy olyan teória tételezése, melynek alapelve, hogy az ember a történelem azonos szubjektum—objektuma, s hogy kiszabadítható az alól, ami merőben természeti hatalomnak látszik, holott saját hatalma. Hogy tehát a történelem szabadságból is van. Az a gondolkodás azonban, amely föl akarja szabadítani az embert a dologi fétisek uralma alól, aligha tekintheti a történelmet merő külsődlegességnek, úgy sem, ha nem az ember semmisségét mondja ki, hanem éppen rá apellál a világgal szemben. Hiszen ember és történelem dialogikus viszonyban állnak, s ebben a közvetítettségben ismerhető föl, innek betűzhető ki az ember küldetése. Az utópia — így Lukács — midőn hátat fordít a közvetítéseknek, éppen a marxi gondolati forradalom lényegéről nem vesz

<sup>20</sup>Ernst Bloch, i. m. 616. o.

<sup>21</sup>Lukács György, i. m. 604. o.

tudomást, Marx új, "dialektikus humanizmusát" veti el, kockáztatva, hogy éppen arra kárhozzatja az embert, amitől megszabadítani ígerte: a pusztá kontemplativitásra való kárhozzatottságra. A Történelem és osztálytudat egész logikája készíti Lukácsot arra, hogy csak arról beszéljen, ami aktuális, és a könyv egész logikája szavatol — és szavatol — azért, hogy a nap követelményének való eleget-tevést a szerző nem pragmatikusan értette.

Lukács "felelősségteljes agnoszticizmusát" így éppen nem az arról való lemondás gesztusa kísérti, hogy a lényegről beszéljen. Ellenkezőleg, a közvetítésekre való triumfáló rámutatásé. Mert épp a közvetítés — a forradalom, a párt — az, ami kitapogatható, adott, győzedelmes. "E cikkek módszertani jellege csak ritkán tette lehetővé konkrét jelenkori kérdések tárgyalását. Így a szerzőnek itt kell rámutatnia, hogy véleménye szerint a forradalmi évek tapasztalatai minden lényeges mozzanatában fényesen igazolták az ortodox (tehát kommunista) módon felfogott marxizmust. A háborút, a válságot és forradalmat, a forradalom fejlődésének úgynevezett lassúbb ütemét és Szovjet-Oroszország új gazdasági politikáját is beleértve, csupa olyan probléma vetődött fel, amelyet az így felfogott dialektikus módszerrel meg lehetett, és kizárólag vele lehetett megoldani"<sup>22</sup> — konstatálja Lukács elégtétellel a könyv előszavában. A forradalom, most már az 1924-es Lenin-tanulmányt idézve, "elmélet és gyakorlat egységének eddig soha el nem ért fokát" hozta el. Ám mi történik, ha a közvetítések távolról sem kínálják magukat a gondolkodó számára ilyen evidensen, a történést által előre kimunkáltan?

A magabiztos rigorozitás, amellyel Lukács minden Sollent elutasít, mint ha nem volna elfogulatlan. Öntudatlanul a forradalom-hozta szakítás nagy és talán kivételes korszakára építi meg gondolásait, márpedig, mint tudjuk, nem mindig vagyunk ily közel Istenhez. Talán helyénvalóbb volna egy nagyobb tolerancia az utópiával szemben, amely tolerancia teret engedhetne annak a belátásnak, amely Lukácsé is volt, hogy ti. a teória nem független saját sorsától, a történelemtől. S ilyenformán alighanem kockáztatnia kell valamely utópikus mozzanatot, melyről jobb, ha tud, mintha öntudatlanul hagyná működni. Mert, úgy tűnik, aligha legitim a biztos sikerre, a történelem "sikerülésére" spekulálnunk, aligha elvethető kötelesség gondolni a kudarcra is, éppen, mert mi csináljuk a történelmünket. Elfogadni, hogy toleránsabbak legyünk az utópiával szemben, annyi, mint elismerni gondolatmenetünk függőségét a történelemtől, olyasvalami hát, amit a Történelem és osztálytudat Lu-

<sup>22</sup>Uo. 203—204. o.



kácsa maga is vallott, akivel így önmagát korrigáltuk — aminthogy abban is őt juttatjuk szóhoz, ha az előbbiekhöz hozzátesszük, hogy természetesen a "megengedett" utópikusság is a gondolat elidegenülésének kísértését jelenti, s rászorul, hogy történetileg-kritikailag kezeljék. A rigorozitáson Lukács — később, amikor már problémaként mutatkozik a közvetítés — maga old, leírván, 1926-ban, a tanulságos mondatot: "/.../ a Legyen, az utópikusan a jövőre irányuló gondolkodás elutasítása, a filozófia összpontosítása a /.../ jelen megismerésére úgy jelenik meg, mint az egyedüli lehetséges út a jövő valóban megismerhető mozzanatainak, a jelen konkrétan és valóságosan a jövő felé hajtó tendenciáinak megismeréséhez. Mégis, ugyanebben a tendenciában: Hegel realizmusában, mindenfajta utópia és minden pusztán formális Legyen elutasításában rejlettek a korlátok, amelyek nemcsak a továbblépésben akadályozták meg őt, hanem ráadásul mind reakciósabb magatartásba hajszolták. Jelene ezáltal /.../ elvesztette dialektikus jellegét." (Az én kiemelésem — M. M.)<sup>23</sup>

A Történelem és osztálytudat azonban még hallgat a kimondhatatlanról, hogy annál nagyobb nyomaték essék arra, ami aktuális. Ebben áll Lukács, felelősségteljeségből adódó agnoszticizmusa, melyből azután olyan megfogalmazások fakadnak, mint az a sokat vitatott bekezdés is, amely szerint "az egyén soha nem lehet a dolgok mértéke, mert az egyén az objektív valósággal szükségszerűen mint merev dolgok komplexumával áll szemközt, melyeket készen talál, melyekkel kapcsolatban csak az elfogadás vagy az elutasítás szubjektív ítéletéig juthat el."<sup>24</sup> Voltaképp egyetértünk Maurice Merleau-Pontyval — aki (a Lukács által oly élesen elutasított A dialektika kalandjaiban) talán a legértőbben interpretálja az 1922-es Lukács intencióit — abban, hogy ami Lukácsot a "humanizmus" ellen ingerli, az annak hajlama az adott lét csodálatára, az a fajta eudaimonizmus, amely, amikor az egyént "ahogy van" teszi kiindulópontjává, már most "megérkezettnek" látja, és nem alkalmazván az emberre is a dialektikus formulát, hogy van is és nincs is, mert még nincs, az apologetikusság veszélyével játszik. Lukács mindenesetre elhallgatni látszik, amikor az egyénig lehatoló megváltásról ejtethetne szót, láthatólag, mert erről beszélni még nem az a föladat, melyet a világszellem kabinetparancsa kitűzött. A tilalom, amely alá az egyénig lehatoló megváltás esik, mégis paradox a Történelem és osztálytudatban, ha az, aki elhall-

<sup>23</sup>Lukács György: Utam Marxhoz, i. k. 503. o.

<sup>24</sup>Lukács György: Történelem és osztálytudat, i. k. 485. o.

gat, úgy tesz, mintha amiről hallgat, nem is volna. A kontemplatív magatartás kényszerének és fölszámolásának olyan fogalmi építménye, melyben a filozófus megfedkezhet az egyénről és szenvedéséről, fából vaskarika, legalábbis a Történelem és osztálytudat gondolatmenetén belül, ahol mégiscsak az ember a történelem azonos szubjektum—objektuma. Már csak azért is, mert egy ilyen konstrukció mögött — a hallgatás áraként — a történelem gondviselésébe vetett ama bizodalom húzódik (húzódhat) meg, melyet Lukács oly kevésbé kedvelt ekkor: a föltevés, hogy a történelem "nélkülünk" is megvalósítja "céljait".

A filozófus a világszellem kabinetparancsait írja, és mintha túlzottan tisztelné főnökét. De hát miért is ne: az a történelem, melyre Lukács támaszkodott, bizonyítvány volt amellest, hogy a történelem nem elidegenült természeti hatalom. Találkozott az aktualitás és a legmélyebb ígéret kimondására való törekvés, és jogosultnak mutatkozhatott a párthatározatok filozófiai szemlélete, mert azok mintha az emberi emancipációról beszéltek volna. Így beszélhetett és így is beszélt Lukács a bolsevik párt szervezeti szabályzatának történetfilozófiai nóvumáról, a pártfegyelem etikájáról és a párttisztítások filozófiai küldetéséről. És így harcolhatta végig a Kommunista Internacionálénak Rosa Luxemburggal folytatott vitáját. Ez az utóbb említett kritikai hadjárat különösen érdekes. Mert éppen a Történelem és osztálytudat zárótanulmányaiban folyik. Mert Lukács itt "alkalmi költészet" művel: nyilvánvalóan a Kommunista Internacionálé "kabinetparancsát" írja (némiképp talán túl is menve azon, ami föltétlenül szükséges). És mert, minden — utólag kiderült — problematikussága ellenére, mégsem hagy kételyt afelől, hogy a szerző érvényre juttatja könyvének alapvető logikáját, amely mégiscsak utal az egyénig lehatoló megváltásra, és mégsem enged, ahogy már Bloch kimondta, a látszólagos konkrétcióknak és az elsietetten absztrakt konstrukcióknak.

Nem tudjuk itt akár csak futólagosan is földidézni a luxemburgi Az orosz forradalom problematikáját, sem azt, hogy a Lukács által oly nagyra értékelt Rosa Luxemburg alakja miként szövi át magát a Történelem és osztálytudatot. Hadd idézzük itt föl azonban legalább a kitűnő Luxemburg-monográfus, Norman Geras ítéletét: Lukács vitája a Luxemburg-művel jellegzetes kommunista reagálás volt, sajátlagosan éppen azért, mert az egyik legalaposabb kísérlet volt arra, hogy Az orosz forradalmat rendszeres összefüggésbe hozza Luxemburg és a bolsevikok korábbi vitáival, a Junius-brosúrával, a Spartacus-szövetség programjával stb., és ezzel akaratlanul előlegezte azt a teratológiai besorolást, mely később Rosa Luxemburnak — aki Lenin szemében még "sas"

volt — osztályrészül jutott. Egyébként Luxemburg "hibáinak" rendszerezése ekkor még nem kötelező eljárás: példa rá Adolf Warski Rosa Luxemburg a forradalom taktikai problémáiról című írása, amely ugyancsak Az orosz forradalomról írt kritikai elemzés volt, és amely voltaképp tagadta, hogy amit Luxemburg a bolsevikok ellenében fölhoz, mintegy tévedéseinek foglalata volna — inkább egyszerű taktikai és mindenekelőtt Luxemburnak az orosz forradalom körülményeiről való hiányos tájékozottságából fakadó ellentétként állította be őket. (S a lap, a német párt elméleti folyóirata, mely Lukács írását közli — egy szerkesztőségi megjegyzésből úgy tűnik —, inkább Warski álláspontját osztja.) Bár Lukács ily módon "szisztematizálja" Luxemburg "tévedéseit", értékelésének tenorja mégsem a későbbi ördögüzéssel rokon, s nemcsak azért, mert a filozófusnak volt érzéke az érvelés bonyolultsága iránt és ismerte Luxemburg életművét. Miért mégis a tévedések rendszerezésének kényszere? Ami kézenfekvő: Lukács sajátos történelmi pillanatban és ezzel sajátos preformáltságban találkozik Luxemburg írásával; megjelentetésére "a német kommunista párt és a III. Internacionálé elleni leghevesebb harcok időszakájában" került sor, s mellesleg (vagy talán nem is annyira mellesleg) az a Paul Levi publikálta az eredetileg Luxemburg által — részben éppen a négy évvel korábbi Paul Levi rábeszélésére — megjelentetni nem akart szöveget, aki ekkor talán a leggyűlöltebb figura volt a kommunisták szemében. De az apológia kényszere közvetettebben és áttételesebben is jelen volt. Bármennyire bűnös és tragikus mulasztásnak tartotta is Luxemburg a német forradalom késlekedését és, ami ebből fakadt, az orosz forradalom cserbenhagyását, írása mégiscsak a bekövetkező nemzetközi forradalom várakozásában született. 1922-ben azonban a német párt mögött már számos kudarc állt — Luxemburg bizonyos értelemben egy elvetélt forradalom teoretikusának mutatkozott. Olyan valakinek, akit a történelem nem igazolt, és akivel szemben a Komintern úgy vélhette, hogy éppen a bolsevik organizatorikus elvek érvényesítése és számonkérése fogja világra segíteni a várva várt nemzetközi forradalmat. Ez az a gyógyszer, amit Lukács maga is ajánl a proletariátus ideológiai válsága, a kapitalista társadalomban való, az oroszországinál mélyebb begyökerezettségé ellen. Ma már megállapítható, hogy "a kommunista pártok bolsevizálása" nem segítette győzelemre az európai kommunista pártokat, s a pártok elméleti érzékenysége és politikai ütőereje szempontjából inkább mélyen problematikus volt az a folyamat, melyet e jelszó — lényegében 1924-től — elindított. 1922-ben siker és kudarc, történelmi igazoltság és cáfolat vitathatatlanul látszottak tenni, hogy a "luxemburgizmus" lényege éppen a szervezeti kérdés-

ben a bolsevikokétól eltérő álláspont, hogy van, és hogy ez a "luxemburgizmus", melyet minden megnyilatkozásában bírálni kell.

Luxemburg "a nap követelményével szemben állandóan a forradalom eljövendő szakaszainak elveit konfrontálja" — írja egy helyütt Lukács. Utópistának tekintené tehát? Ha szigorú elméleti értelmet tulajdonítanánk saját metaforikus megfogalmazásának, akkor Lukács alkalmasint önmagának mondana ellent. Hiszen ő fogalmazza meg azt a gondolatot, hogy éppen a végcéllal való összefüggését elvesztett reálpolitika utópikus, mert valóban utópiává degradálja céljait. Mindenesetre Lukács jobban akceptálja a proletárforradalom jakobinus vonásait, kitüntetett szerepet szán a pártnak mint közvetítésnek és az eldologiasult viszonyokon túlnyúlni képes tudatosságnak, hiszen a "forradalom sorsa /.../ az osztálytudattól függ" — habár ebben a tekintetben akár Luxemburgra is támaszkodhatott, hiszen Geras nem joggal mutat rá: Luxemburg korántsem a spontaneitásnak az a teoretikusa, akinek a későbbi interpretáció őt beállítani igyekezett. Ám a Történelem és osztálytudat némenklatúrájában, és nem függetlenül minden Luxemburg-hatástól, a jakobinus, fogalma szerint, nem a szükségszerűség spontán logikájának "templomszolgája", hanem annak ellentéte. Mindezekkel a megkötésekkel és magyarázatokkal együtt is igaz Geras, harapós iróniával megfogalmazott karakterizációja a lukácsi Luxemburg-kritikáról: "Tulajdonképpen a Történelem és osztálytudat e néhány oldalán egészen furcsa és legjobb tudásunk szerint ez ideig fel nem fedezett előadás található: egyik hangján Lukács olyan elképzelésekért vonja felelősségre Luxemburgot, amelyekről a másik hangján elismeri, hogy nem Luxemburg elképzelései, és az első hangon így neki tulajdonított elképzelésekkel szemben alkalmazott érvei oly meglepően hasonlítanak — mind formájukban, mind tartalmukban — Luxemburg saját érveihöz, hogy Lukács valószínűleg Luxemburgtól tanulta őket."<sup>25</sup>

Akár Luxemburgtól tanulta, akár nem, ezek az érvek a korszak forradalmi marxista gondolatvilágából valók, ahogy oda tartozik a luxemburgi Az orosz forradalomnak az az alapvető módszertani megjegyzése is, hogy "a szocialista demokrácia /.../ nem az ígéret földjén kezdődik, amikor már megteremtették a szocialista gazdaság alapjait, nem kész karácsonyi ajándék a derék nép számára, amely időközben híven támogatta a maroknyi szocialista diktátort. A szocialista demokrácia rögtön az osztályuralom leépítésével, a hatalomnak a

<sup>25</sup>Rosa Luxemburg és az orosz forradalom (Politikatudományi Füzetek 2.), szerk. Béládi László és Mészáros Ferenc, ELTE ÁJK Tud. Szoc. Tanszék. Bp. 1982. 179. o.

szocialista párt általi megragadásával kezdődik. A szocialista demokrácia nem más, mint a proletariátus diktatúrája."<sup>26</sup> Az, hogy Az orosz forradalom hatását tompítani igyekvő Zetkin és Warski olyan fontosnak tartották hangsúlyozni azokat a taktikai részleteket, amelyekben Luxemburg, szerintük, megváltoztatta nézeteit, mikor a börtönből kikerült és alaposabban tájékozódhatt az orosz viszonyokról, talán kevésbé annak a jele, hogy kommunista bírálói vakok voltak Luxemburg elméleti igazságaival szemben, mint inkább azé, hogy elfogadták — a "szocialista demokrácia" az ő szemükben sem "karácsonyi ajándék" volt. A Luxemburg tévedéseit oly buzgalommal rendszerező Lukács mindenesetre éppen a szervezeti kérdés kapcsán, amely könyvének történetfilozófiai "kimenetele" szempontjából oly perdöntő, a következőket írta: "Miénél mélyebben jutnak érvényre e tendenciák /ti. a párt belső demokratizálódásának tendenciái — M. M./, annál gyorsabban tűnik el a párt struktúrájából tömegnek és vezérnek a polgári pártoktól örökölt merev és átmenet nélküli szembenállása; ebbe az irányba hat a funkcionáriushierarchia változása is. Az egyelőre még elkerülhetetlenül post festum kritika egyre inkább a konkrét és általános, taktikai és szervezeti tapasztalatok cseréjévé válik, amelyek egyre erőteljesebben a jövőre irányulnak. A szabadság ugyanis — amint ezt már a klasszikus német filozófia felismerte — gyakorlati jellegű, tevékenység. A kommunista párt csak akkor lesz képes leküzdeni a polgári ember kontemplációját a megfoghatatlan történés szükségszerűségével szemben (ennek ideológiai formája a polgári demokrácia formális szabadsága), ha minden egyes tagja számára a tevékenység világává válik."<sup>27</sup> Amit idéztünk: csaknem Luxemburg-parafrázis.

Talán nem joggal írta Norman Geras, hogy Lukács némelykor csak annyit tud Luxemburg kétségeire válaszolni, hogy "a párt tudja". Ám éppen a szervezeti kérdéseknek szentelt tanulmány oszlatja el a kételyeket, s teszi egyértelművé, hogy Lukács ridegen elutasítja a marxi gondolatnak azt az interpretációját, amelyben az, egy pusztán mechanikusan a talpára állított hegelianizmusként, a szükségszerűséggel szemben tanúsított pusztá kontemplációvá torzul. A szabadság, melyet Lukács propagál, nem "az embereket mozgató törvényekre való reflexió fiktív szabadsága" — "mellyel a Spinoza-féle kőnek is rendelkeznie kellene, ha tudata lenne".

<sup>26</sup>Uo. 33—34. o.

<sup>27</sup>Lukács György, i. m. 657. o.

### III

Ha, legalábbis szerintünk, a korai 20-as évek Lukácsa, bármily nagy volt is a kísértés, mégsem bízta rá magát a "látszólagos konkrécióra és elszieteten absztrakt konstrukcióra", mégis kényelmes lehetett, ha nem is a szó hétköznapi értelmében, úgy írnia, hogy a filozófust "fényesen igazolják" a történelem tapasztalatai, s így, mint már utaltunk rá, a filozófus úgy érezhette: beavatott. Mindenesetre kényelmesebb, mint amikor a titkárokhoz már csak érthetetlen dödörgés hallatszott ki a világszellem szobájából. E dödörgésből azonban Lukács annyit — zseniálisan! — kihallott, hogy újra kell definiálnia filozófusi magatartását, hogy megőrizhesse azt. Így konkretizálja a Történelem és osztálytudat álláspontját a 20-as évek közepének nagy tanulmányában — aligha sejtve, hogy a 30-as évek hajnalán meg fogja tagadni könyvét. Lukács újra Hegelhez fordul segítségért, hogy megérthesse a kor kabinetparancsát — most a megbékélő Hegelhez.

Mert bár Lukács két nagy, a húszas évek közepén keletkezett filozófiatörténeti tanulmányát Lassalle-nak és Moses Hessnek szentelte, titkos, vagy nem is annyira titkos hősük valójában Hegel. Akinek megbékélését radikális, de teoretikusan "ortodox hegelianus" tanítványai, mint Lassalle és Hess, elvetették, és egyfajta aktivizmussal korrigálták, ám ez a korrekció és ez az egyébként szükségszerű továbbvitel a jövőbe inkább — így Lukács — Hegeltől Fichtéhez való visszalépésnek, a nagy hegeli elméleti-metodológiai vívmányok visszavételének bizonyult. Hegel politikailag reakciós, filozófiailag-módszertanilag kontemplatív megbékélése — hangzik Lukács alaptézise — éppen mint megbékélés, mint a történetfilozófiának a jelenben való kicsúcsosodása, intimebb kapcsolatot teremtett a logikai kategóriák és a polgári társadalom struktúraformái között, és ezzel nagyobb valóságközelítést biztosított, mint kritikusaiknak a jövőre vonatkoztatott, a történelem végének gondolatával radikálisan szakító elméleti törekvése. Látszólag tehát Lukács e két filozófiatörténeti tanulmánya Hegel "nagyszerű realizmusát", a radikális utópia elvetését dicsőíti. És az is érezhető, hogy Lukács azért teszi tanulmányai hőségévé Hegelt, hogy új filozófiai önismerethez jusson. A megbékélő Hegel ábrázolása mégsem saját megbékélésének metaforája — ugyanis a hegeli történetfilozófia kritikájaként koncipiálódik.

Hegel nagyszerű filozófiai tette az volt — így Lukács a szóban forgó két tanulmányban —, hogy a tradicionális filozófiai problematikát, az ember szabadságának és alávetettségének, egyetemességének és végességének dilemmáit, a nem föltétlenül legitim metafizikai (üdv-történeti) reménynek és a tör-

ténelem "nehézkességének" antinómiáját a polgári társadalom kategóriáinak dinamikáján keresztül próbálta megfejteni, s ezzel hozzájárult a kategóriák aprioritásának és a filozófiai "elfogulatlanság" titkának fölfejtéséhez. A szellem fenomenológiájának nagyvonalú konstrukciója az ember önteremtésének gondolatát rajzolja elő, melyben semmi más abszolútum nem marad fenn, mint magának e folyamatnak a menete. E filozófiai tett azonban rászorult a megbékélés segédkonstrukciójára. Általa jelent meg szükségszerűként a jelen: Hegelnél már nem pusztán tényyszerűségként kerül szembe egy eszmei konstrukcióval. A jelen bekebeleztetik a történelembe, s maga a történelem egy filozófiai szemlélet tárgyává lesz. Hiszen a hegeli konstrukció a történelem filozófiai és a filozófia történeti kritikája. Vagy legalábbis: volna, dialektikus módszerének nehézkedése szerint.

Mármost Hegel radikális és egyben ortodox tanítványai nem követték a mesternek a filozófiai problematika fölfejtésére irányuló nagyvonalú útmutatását, melynek révén a filozófia "többlete", az, amit az ember küldetéséről a polgári próza ellenében kimond, megmenthető, és/mert megvalósítható volna. Marx a filozófia "új közegben" való fölépítésének útjára lépett — s ami Lassalle-t és Hess-t megakadályozta abban (Hessnél az ellene irányuló marxi bírálat jogosultságának elismerése ellenére), hogy ezt az utat járják, az, Lukács szerint, maga a hegeli filozófia; az, hogy a hegeli megbékélés reakciós következményeivel szemben érzett minden ellenszenv ellenére nem törekedtek a hegeli konstrukció belső reformjára. (Maga Marx, Lukács szerint, soha nem volt hegeliánus: eleve szembefordította a mesterrel az, ami vonzotta benne.) Ezáltal azonban Lassalle és Hess épp Hegel elfogult előföltevéseivel szemben váltak érzéktelenné, és épp azokat a motívumokat vették föl, ahol Hegel maga is vaknak mutatkozott történetfilozófiájának dinamikája iránt. Hagyták magukat megtéveszteni egy pusztán "gondolati dialektika", a kategóriák örökkévalóságába és egy "rossz valósággal" szembeni fölényükbe vetett hit által. Reprodukálták, amit filozófiájában gyűlöltek és amiért filozófiájának radikalizálására törekedtek. Frázissá vált náluk, amiben Marxhoz kapcsolódtak vagy kapcsolódni törekedtek: a filozófia megvalósításának gondolata mint emberi emancipációé, melynek folyamatában a filozófia a fej és a proletariátus a szív. Elmélet és gyakorlat egymástól elválasztott elvekként jelennek meg nála — írta Lukács Lassalle-ról; és ily módon fölszaporodik a Sollen momentuma az elméletben, ami Lukács szemében csak fonákja a jelennel szembeni kritika letompulásának. A megbékélő Hegel fölénye velük szemben abból fakad, hogy a történelem nem degradálódik pusztán múlt idejű tényyszerűséggé a szemében, hanem szükségszerűségében is az ember szabadságának hordozó-

ja. A megbékélés, mely értelmes történelemmé, történetfilozófiává teszi azt, ami csak megtörtént, így nézve csak logikailag üdvözlendő konstrukció egy olyan metodológia kialakulásában, amely a filozófiailag megragadott szabadságot történetileg szükségszerű elvként ábrázolja.

Hegel megbékélése persze ennél többet is jelentett; és meg is bosszulta magát. Éppen Hegel realizmusában, minden utópia és minden Sollen elvetésében rejlettek azok a korlátok — állítja Lukács —, melyek nemcsak a jövő felé tett lépést gátolták meg, hanem egy egyre reakciósabbá váló magatartást is rákényszerítettek Hegelre. A kritikátlanul elfogadott jelenben (habár annyira kritikátlan Hegel aligha lehetett, különben nem akarta volna az abszolút szellem szférájába menteni a szabadságot) megszűnik az "egyszer volt" történelem, és visszamenőleg üdvtörténetként lepleződik le az, ami, Hegel módszertani intenciói szerint — mint mondtuk — a történelem filozófiai kritikájának készült. Hiszen a jelen egyáltalában "a" történetfilozófia kitüntetett helye, az a hely, ahonnan a múltnak értelmet adhatunk. Ő totalizálja a történetet értelmes egésszé, teszi tehát egyáltalában lehetségessé a történetfilozófiát. Ha azonban immunissá teszik a kritikával szemben, úgy ez az a hely, ahol a történelem üdvtörténetté lép vissza, ahol arra a föltételezésre kényszerülünk, hogy a történelem megszűnt a lehetőség modalitásában létezni, s hogy az emberi racionalitásnak való alávetés híján is "értelme" van. Lukács két, a húszas évek közepén született filozófiatörténeti tanulmánya tehát arról a módszertani kényszerről szól, hogy a filozófusnak "szükségszerűnek" kell elismernie a jelent, hogy föl kell benne ismernie az ésszerűség mértékét (mondja majd Horkheimer tíz évvel később), s hogy a jelen mégiscsak egy nem-létezőnek, a jövőnek a tételezése révén válik történetfilozófiailag hozzáférhetővé. Lukács 1926-ban valóban szkeptikusnak mutatkozik az utópiákkal szemben, valószínűleg nem szkeptikusabbnak azonban, mint "messianisztikus" könyvének, a Történelem és osztálytudatnak talán túlfeszített Sollen-kritikájában volt. De, úgy tűnik, szkeptikus ama rejtett utópiával szemben is, amely az ész vallásának jegyében az embert a szükségszerűség pusztá bábjává fokozná le. S talán nem kevésbé szkeptikus, mint — állítólagos megbékélése előtt — a Történelem és osztálytudatban volt. Az a Lukács, aki a megbékélő Hegelt azért vizsgálta, hogy a filozófus érvényes módszertani tartására bukkanjon, tisztában volt a megbékélést érintő tilalommal.

Amögött, hogy Lukács a jelen elismerésének a filozófus számára adódó módszertani szükségszerűségéről beszél, könnyű fölismerni a belátást, hogy ti. eltolódott magának a jelennek a problematikája. Nem mehetünk itt bele a kérdésbe, csak jelezhetjük: a Lassalle-ról és Hessről írt tanulmányok mege-



rősítik a Történelem és osztálytudat "marxológiai" belátásait, fönntartják annak a Marx-rekonstrukciónak a gondolatait, melyet Lukács 1923-ban adott. Míg azonban 1923-ban a "proletariátus álláspontjának" teoretikus ábrázolása összefonódott a politikatörténeti analízissel (s most mindegy, mennyire igazolódtak Lukács várakozásai, avagy mennyire bizonyultak "messianisztikusan" túlfeszítettnek), a húszas évek közepén írt két tanulmány pusztán egy magatartás metodológiai szabályaival szolgál. Lukács gondosan taglalja, ami metodológiai; a dologról magáról hallgat. (Hogy a Lassalle-tanulmány nem teljesen "néma" politikailag sem, itt most nem tárgyalható kérdés.) Habár a jelen problémáját Lukács egy másik, 1926-os írása is érinti. Csakhogy egy esztétikai probléma sajátosan szublimált formájában, úgyhogy nem is elvtársai-val keveredik a cikk révén vitába, hanem — Paul Ernsttel, az egykor mértékadónak tekintett drámaíróval. Ha messianisztikus könyv volt a Történelem és osztálytudat (habár a jelzővel felette könnyű kézzel szokás bánni), úgy talán elsősorban annyiban, amennyiben fogalmi architektúrájában (nem keletkezési dátumában) forradalom-előtti könyv volt. Gyakorlatnak és elméletnek abban az egységében, melyet számára a forradalom reprezentált, Lukács, nem jogtalanul, a "gyakorlat elmélete" "gyakorlati elméletté" válásának ígérését pillantotta meg: a forradalom, mint a proletariátus szabad tette, olyan struktúrát előlegzett meg, melyben kiküszöbölődik a kontemplativitás, ama beállítottság, amelyben az ember pusztán elszenvedője egy nem általa írt nevelődési regény cselekményének. A Történelem és osztálytudat központi tanulmányának utolsó oldalain, melyek a gyakorlat elméletének gyakorlati elméletté válását érintik, föltűnik ugyan az aggály, hogy a forradalom folyamata talán még nem érintett mindent a dialektika varázsvesszejével — ám ez a problematika olyan elmosódottságban jelentkezik, mint a természet mozdíthatatlanságáé, melynek — "egyelőre", írja meggondolkodtató módon Lukács — még nem leltük föl szubjektum-korrelátumát. Az a Lukács, aki oly tartózkodónak mutatkozott az egyén emancipációjának pillanatnyi esélyeit illetően, korunk történetfilozófiai stigmájának tartva, hogy az egyén számára elkerülhetetlenül merev dologi alapjukban jelennek meg külső és belső viszonyai, mégis óvatlannak bizonyult, ami fogalmainak architektonikus "hazaérkezését" illeti. Az a cikk, melyre előbb utaltunk — a L'art pour l'art és proletárköltészet — már egy programatikusan nem-messianisztikus tartást jelez. És egyben kimondja, amiben a jelen problematikája más, mint aminek 1923-ban látzott: "/.../ a proletariátus, nemcsak addig, amíg a kapitalizmust meg nem döntötte, hanem — mint ezt Marx A gothai program kritikájában összehasonlíthatatlan élességgel megmutatta — a kommunizmus első, kezdeti szakaszában

is olyan világban él, melynek alapstruktúrája (az érték törvény uralma, munkamegosztás, egyenlő és elvont jog stb.) minden forradalmi változás ellenére megőrzi a kapitalizmus struktúraformáit."<sup>28</sup>

A hallgatás, melyről beszéltünk, elhúzódik. A húszas—harmincas évek fordulójának lényegbevágó filozófiai eseményei, amelyek újra fölvetették a jelen problémáját, Korsch Antikritikája, Landshut és Mayer, Marcuse fiatal Marx-interpretációja, a frankfurti iskola korai éveinek termése — mind megszólították, sőt meginvitálták Lukácsot, akinek 1923-as könyvét hiszen, kimondva vagy kimondatlanul, legfontosabb forrásuknak tartották vagy tarthatták. Lukács e megszólításokra nem reagált — s e jelenség elhúzódó válságra utal. Mert a jelen, amelyre a hegeli megbékélés nagyságát és bukását körüljáró tanulmányok utaltak: 1926. Válságév: az az év, amelyben Lukács, mint egyébként a magyar párt egésze, Sztálin mellett döntött. Az az év, amelyben Lukács előtt végképp lezárult az út, amelyen Karl Korsch járt, aki három évvel korábban lelkesülten üdvözölte, 1924-ben pedig a német párt elméleti lapjában hevesen védelmébe vette Lukácsot. És bár a két gondolkodó politikai nézetei már régebbi idő óta eltértek — ez kitűnik Lukács 1924-es Lenin-tanulmányából —, Korsch bukása mégsem lehetett közömbös előtte: annak a baloldali radikalizmusnak a bukását jelentette, mely oly nagy tekintélyt élvezett — vagy látszott élvezni — kommunista körökben. És jelentette a várakozások, és ezzel egyben az elméleti elemzés egy irányzatának csődjét is.

A krízis ott is jelen van, ahol Lukács — 1930—32-es berlini periódusában — oly kiteljesedetten, oly készen lép elénk: esztétikai fordulatában. 1922—23-ban Lukács több irodalmi—esztétörténeti tárgyú írást publikált a berlini Die Rote Fahne tárcarovatában — alkalmasint ennyi az, ami egy korábbi tervből megvalósult, melyről Balázs Béla naplójából tudunk: hogy ti. Lukács Berlinbe megy, mint Balázs írja "rendet teremteni" a megzavarodott német baloldali értelmiség körében. Távolról sem érdektelen tény: e cikksozortban (húsz kisebb írásról van szó) Lukács két alkalommal is ír Dosztojevszkijről, a fordulat előtt írt A regény elméletének Lukács számára filozófiailag paradigmatisz záróalakjáról, s teszi ezt nagyjából a Történelem és osztálytudat születésével egyidőben. Lukács mindkét cikkben hangsúlyozza a költő és a pamflet-író, a politikai gondolkodó Dosztojevszkij ellentétét, s azt, amiben Dosztojevszkij gondolkodása reakciós. Mégis: Dosztojevszkij — örökség. "Nem szükséges — írja —, hogy a Dosztojevszkijt olvasó proletárok

<sup>28</sup> Lukács György: L'art pour l'art és proletárvilágosság, Világosság 1973/12. sz., 53. o.

a munkások ügyének 'igazi prófétáját', a forradalom előfutárát lássák benne — aki Dosztojevszkij nem volt. Ám meg kell tanulniok megérteni a belső igazságért harcoló titánt /.../, aki /.../ a befelé élő, a társadalmilag és gazdaságilag már felszabadult ember 'előfutáraként' megpróbálta a jövő emberének lelkét ábrázolni."<sup>29</sup> Hogy mennyiben jelenti Dosztojevszkijnek ez a változatlanul középponti helye Lukács esztétikai eszményei között A regény elemelete és a Történelem és osztálytudat "kedélyének" egységét, melyről élete végén Lukács beszél, s hogy miben is állna a kedélynek ez az egysége, arra itt aligha térhetünk ki. Pillanatnyilag lényegesebb, hogy a korai 20-as évek e két cikkéhez Lukács 1943-ban, nagy Dosztojevszkij-tanulmányában visszatér — egész pontosan: szövegrészeket emel át belőlük —, míg viszont 1931-ben leírja azt a hírhedt mondatot, melyet majd Bloch idéz tőle egy interjújában felhördülve: "Ézt a társadalmi réteget azonban /ti. amelynek ideológiai és művészeti szükségleteit Dosztojevszkij kielégítette — M. M./ a történelem fejlődésre pusztulásra ítélte. S vele együtt Dosztojevszkij dicsősége is dicstelen véget kell hogy érjen."<sup>30</sup>

E furcsa váltás mögött politikai és eszmetörténeti változások állnak, de ott áll mögötte egy metodológiai válság is, amelyben, Blochhal szólva, az "utópikus" műértelmezést fölváltotta "a detektivistikus". S amely Lukács és a mozgalom filozófiai és eszmetörténeti szótárának leszűkülésére utal. A húszas évek elejének kedélye a művészetben mintha a proletariátus messianisztikus küldetésének előfutárát pillantotta volna meg. Hisz e küldetés (A történelmi materializmus funkcióváltozása szerint), hogy "ami eddig pusztá 'ideológiként' kíséerte az emberiség törvényszerű fejlődésmenetét" ("az ember emberként való élete") "az emberiség életének tulajdonképpeni tartalmává válik". A proletariátus küldetése az ember meghatározottságának, mint a történelem azonos szubjektum—objektumának a megvalósítása — s e sajátos művészethez való affinitásnak a tételezése magával hozta, hogy Lukács e messianisztikus beállítottság afirmációját pillantotta meg a művészet absztraktabb és diszharmonikusabb jelenségeiben, pl. Karl Kraus vagy Strindberg később mellőzött művészetében. "Hermeneutikai" nehézséget inkább csak az jelentett, érthetők lesznek-e egyáltalán az előtörténet lelki kínjai a jövő embere számára.

<sup>29</sup>Georg Lukács: Dostojewski: Novellen, Die Rote Fahne (Berlin), 4. 3. 1923.

<sup>30</sup>Lukács György: Esztétikai írások 1930—1945, Kossuth, Bp. 1982, 65. o.

Mármost a már idézett L'art pour l'art és proletárköltészetben Lukács megpendíti azt a gondolatot, hogy talán a kommunista tudatosság az, ami képes túlemelni a művészetet a polgári próza művészetellenességén: "semmiképp sem találok véletlennek, hogy a legbiztosabb kézzel formált mű, amely mind ez idáig ebből a fejlődésből előttem ismert, Libegyinszkij 'Egy hete', e költők között a legtudatosabb proletár és kommunista alkotása volt".<sup>31</sup> A kontextus, melyben a motívum szerepel, elárulja a tudatosság e kritériumáról, hogy nem az a manipulatív ellenőrző eszköz, melyként később szerepel; a tudatosság itt inkább azt a lehetőséget tűnik kínálni, melynek révén a művészet kivonhatja magát az eldologiasodás hatalma alól. A tudatosság kritériuma révén Lukács megpróbálja megőrizni egy az eldologiasodásnak ellenálló művészet perspektíváját. A tudatosság az az azilum, melybe a szubjektum—objektum—azonosság gondolata dezillúziója után menekülhetett vagy menekülhetni vélt, de amely mégis megcsalta a szándékot, mely életre hívta. Éspedig közvetve is, amennyiben védtelenné tette Lukácsot a húszas évek végén a mozgalomban kialakuló, mondjuk úgy: átlagos esztétikai—metodológiai gondolattal szemben. Ez a metodológia a marxista esztétika kiformalásánál a hegeli logika némely kategóriájának formális alkalmazását jelentette, ahol is a dialektikának ez a formális kezelése túlságosan is jól megfért a vulgáris szociológiával. Ezzel eltűnt az esztétikai elméletből a módszer történetfilozófiai és szubjektív feltöltöttsége, ahogy a marxi dialektikának e lényegi jegyei eltűntek a dialektikus materializmus filozófiájából is. Eltűnt e logicizált—detektivistikus metodológiából az elidegenülés visszavételének problémája. E metodológia tehát tagadta a Történelem és osztálytudat szellemét — amit nem árt meggondolni, amikor beleütközünk annak a formális rokonságnak a problémájába, amely Lukács 1923-as könyvének és a 30-as évek elején írt esztétikai írásainak a fogalomhasználatában föllelhető. Ezt az ellentétet közvetlenül érzékelhetjük K. A. Wittfogel írásain, aki hiszen — a Linkskurvében publikált cikksorozatával — a klasszikusa volt a detektivistikus szemlélet és a formálisan kezelt dialektika esztétikai kombinációjának, és aki egy cikkében, amely egy naturalista és módszertanilag az egyszerűből kiinduló marxizmus mellett tört lándzsát, élesen megtámadta a Történelem és osztálytudat "aktivista összkoncepcióját".

E védtelenség révén Lukács esztétikai fordulata a válság jeleit viseli magán, melyek közül talán a kategóriák történetiség-vesztése a leginkább kö-

<sup>31</sup>Lukács György: "L'art pour l'art és proletárköltészet", 753. o.

vetkezményterhes. Mégis, e fordulat annak a filozófusnak a tette volt, aki régi filozófiai kérdéseit akarta új módon föltenni, s nem a megbékélőé, aki elejti eredeti filozófiai kérdéseit. Az esztéta Lukács is a jelen problémájára keresett választ; az esztétikai írások kérdése is: hol az ész a történelemben? S a marxi filozófia ezen újabb rekonstrukciójának is Hegel a védőszenjtje. Szimbóluma annak, hogy a forradalom szükségszerűségének és ésszerűségének gondolata a forradalom utáni realizmusban is meg kell hogy őrződjék. Csakhogy a hegeli modell termékenysége nem a "realizmus" automatikusan adódó eredménye; végső fokon a jelen viszonyainak átláthatóságától függ. Az átláthatatlanság pontjain Hegel azzal szolgál, amit Lukács aligha akart tőle: metafizikai hidakkal. Ez a realizmus csapdája. Lukács félretolta a Történelem és osztálytudat álláspontját, mert tartott tőle, hogy apológiává fordulhat, félretolta, hogy esztétikai fordulata révén újra saját kérdéseit tehesse föl. A kíméletlenség, amellyel a jelen problémájához nyúlt, aligha értelmezhető megbékélésként. S mégis jelenvaló a megbékélés kísértése. A filozófus nem maga választotta körülmények között tevékenykedik. A megbékélés csapdái azért lehetnek hatékonyak, mert a jelen nem tiszta formájában jelenik meg, ahogy csak később mutatkozik, hanem a történelem tálalásában. Azt a goromba önkritikát, melyet Lukács 1934-ben múltjáról és a Történelem és osztálytudatról adott, ilyen értelemben, az érvelés nyersesége ellenére, akár jelentős filozófiai tettként ismerhetnénk el. Ám illúzió volna azt hinni, ezzel Lukács a tévelygések korszakát zárta volna le — vagy hogy lezárta volna e korszakot. Ám a még lehetséges műfajokból, amelyek még lehetségesek voltak, de amelyekben filozófiai áttételekbe rejtőzött a kritika, eltűnt a korai évek kockázatos, de egyedül legitim bizonyossága, a "győzedelmes proletárforradalom bizonyossága", amely számára azonban nem létezik "anyagi garancia", csak módszertani, és "még ez is csak a cselekvésben, a forradalomban, a forradalomért való életben és halálban nyerhető el és próbálható ki. A dolgozószobai objektivitás marxistája számára éppoly keveset nyújthat, mint a világforradalom győzelmének 'természettörvények által garantált bizonyossága'."<sup>32</sup> Helyére a realizmus lépett, bizonytalan fölfogászerve egy egyre elmosódottabbá váló totalitásnak, s vele a bizonytalan hitelű sugallat, hogy a haladás mégiscsak föltartóztathatatlan. Nem méltányosan, de ebből a szempontból mégsem egészen jogtalanul idézhetnénk Hegelt: "ezen, hogy mivel elégszik meg a szellem, mérhető meg veszteségének nagysága".<sup>33</sup>

<sup>32</sup>Lukács György: Történelem és osztálytudat, 268. o.

<sup>33</sup>Hegel: A szellem fenomenológiája, Akadémiai, Bp. 1973, 13. o.

A főnti megjegyzések afféle vázlatot akartak adni a 20-as évek Lukácsáról. Afféle használati utasítást az olvasáshoz; annyiban nyugtalanítót, hogy sem arra a konklúzióra nem jutottunk, hogy a 20-as évek második felétől, állítólag, egyre realistább Lukács joggal dobta félre korábbi énjét mint afféle forradalmi csörgősipkát, sem arra, bármilyen jogosan soroltatik is a Történelem és osztálytudat a XX. század marxizmusának legnagyobb művei közé, hogy lám, milyen hűtlenül hagyta el "őszinte ifjúkori gondolatát" a megbékélés útján haladva. Ilyenképp nem tudunk a bevezetésre, mely azon látszott keseregni, hogy Lukács nem "in", a befejezésben tetszetős divatkollekcióval rárimelni, melyet a még hordható lukácsi gondolatdarabokból állítottunk volna össze. A 20-as évek lukácsi fejlődéstörténetének színére és visszájára csupán azért tértünk ki, mert a forradalmi szakítás kifejeződésének és a visszavonulásnak olyan problémátörténete ez, amely, történeti kritikával kezelve, a problémák történetévé válik, ahogy azzá válik a tündöklések és bukások története másoknál is (Korschnál például), és így esély nyílhat arra, hogy "az irodalomtörténeti problémakezelés /.../ a legtisztábban fejezheti ki a történelmi folyamat problematikáját". Egy hozzánk vezető út szakaszként fölfogva, vagyis belátva, hogy mégsem egészen archaikus problémák történetéről van szó, "a filozófia története történetfilozófiává alakul"(-hat).<sup>34</sup>

E szempontból talán mégsem megnyugtató az az ásító unalom, mely a főnti sorok tárgyát övezi, mégsem oly szellemes a frivolitás, mellyel bejelentik, hogy nincs kártékonyabb a messianizmus oly ártatlannak látszó költőiségénél, mégsem oly vidám a tréfa, amely szerint "a filozófusok a világot csak különbözőképpen változtatták meg; a feladat, hogy megmentsük" (Odo Marquard). Így nézve az elmélyülés talán csak "a szellem morzsáiból való táplálkozás" egy olyan korszakban, melynek csak "külön érdeke van", "ez az uralom, ez a gazdagság". — A Hegel-idézet utolsó részét ("ez a leány") szándékosan hagytam el a "többi" "külön érdekének" felsorolásából. Hogy hatásosabb, konkrétabb utalást tartalmazó legyen az utolsó idézet: "Figyelmükért, amelyet e kísérlennél tanúsítottak irántam, köszönetet mondok Önöknek... Éljenek boldogul."<sup>35</sup>

<sup>34</sup>Lukács György, i. m. 256. o.

<sup>35</sup>Hegel: Előadások a filozófia történetéről, i. k. 73., ill. 487. o.

## RESÜMÉE

Miklós Mesterházi: Kabinettordren des Weltgeistes

Der Aufsatz möchte eine Deutung, nach der die vieldiskutierten Wandlungen im Werke von Georg Lukács aus den 20er Jahren als Neuformulierungen einer constanten Haltung oder Selbstbestimmung des Philosophen, d.h. als Versuche zur geschichtsphilosophischen Enträtselung des Problems der Gegenwart zu entziffern wären, glaubhaft machen. Der Verfasser meint, die verbreitete Auffassung, dass der von der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre an immer mehr realistisch gewordene Lukács sein früheres Selbst als eine Art revolutio-

näre Schellenkappe mit Recht beiseitegesetzt hätte, genauso wenig richtig sei, als die entgegengesetzte, nach der er, nunmehr auf den Weg der Versöhnung getreten, seinem "aufrichtigen Jugendgedanken" ein für allemal abtrünnig geworden wäre. Die Geschichte der Philosophie kann sich, wenn wir sie als einen zu uns führenden Weg betrachten, d. h. wenn wir einsehen, dass es sich doch wohl nicht um eine Geschichte ganz archaisch gewordener Probleme handelt, in eine Philosophie der Geschichte verwandeln.

## LUKÁCS GYÖRGY AZ ELIDEGENEDÉSRŐL

Besenyi Sándor

A marxista filozófiának aligha van időszerűbb föladata ma, mint az ember helyének, szerepének, világgal kapcsolatos magatartásának, valóságának és lehetőségeinek, útjainak és tévútjainak elemzése. Hogy mivé lett az ember és mivé lehetne — hogy az önteremtés ne csapjon át önpusztításba, a világteremtés világpusztításba. Hiszen kozmikus ma már a védelem, és kozmikus a védtelenségünk. A bőség hús- és vajhegyei az éhezők millióit takarják. Heringvárosokba zsúfolódunk, s mind hosszab "az út lélektől lélelig". A kultúra gazdag svédasztala mellett a szellemi kommerszek generálszószát kanalizgatjuk hétről hétre. Az emberi képességek csodái mellett a személyiségüket elveszejtő önpusztítók, a neurózis, a drog, az alkohol áldozatai sokasodnak. Valóságos végletek ezek: a valóság végletei. A marxizmustól azonban mi sem áll távolabb, mint a társadalmi valóságnak merev, dichotomikus megragadása, s az igazi társadalmi mozgást, az okokat és az okozatokat, a meghatározókat és a következményeket, a folyamatokat és az összetevőket, a genezist elfedő, végletesen defetista pesszimizmus, a valóságos ellentmondásokat antinómiák-ként megjelenítő fatalizmus. De akkor: hová is tart hát ez a világ? Hová tart az ember?

A Lukács-centenárium illő és egyben kötelező alkalom volt arra, hogy hangsúlyozzuk: Lukács Györgynek nagy szerepe van abban, hogy a XX. századi elméleti gondolkodásban mély gyökereket eresztett az elidegenedés-gondolat, hogy megtermékenyítőleg hatott az elidegenedés művészi megjelenítésére, s hatással van a mindennapi gondolkodásra is. Lukács György sokat tett a marxizmus elidegenedés-elmélet elsajátításáért, rekonstrukciójáért, alkotó alkalmazásáért és továbbfejlesztéséért. Az "írástudó felelőségétől" áthatott elméleti és közéleti munkával fáradozott évtizedekig, hogy megértesse Marx nagy fölismerését: "az emberi nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az



emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe, végül áttöri ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyed kifejlődésével, hogy tehát az egyéniség magasabb kifejlődése csak olyan történelmi folyamat árán vásárolható meg, amelyben az egyedeket feláldozzák".<sup>1</sup>

Lukács, ifjúkori "szociológus Marx"-olvasata nyomán, eleinte hegeli hangsúlyokkal, majd "úton Marxhoz", fokozatosan jutott el az elidegenedés elméleti fölfejtéséhez és megszüntetése programjának mind gyakorlatibb fölvezetéséhez.

Kezdetben a "kultúra kontra civilizáció" antinomikus "módszertani szemüvegén" át tekint kora valóságára,<sup>2</sup> s ismeri föl, hogy "értelmes élet a kapitalizmusban lehetetlen".<sup>3</sup> A fiatal Lukács a tagadás alternatívái mentén,<sup>4</sup> a "progresszív idealizmus" szándékával, a "protestáló hit s küldetéses vétő" Ady-élményével keres kiutat a polgári világból. A "formák" és a "lélek" antinómiáját, az erkölcs és a valóság, az eszmények és a gyakorlat szembenállását kezdetben esztétikailag, majd erkölcsileg helyesnek gondolt cél-, esz- köz- és következmény-relációk tételzésével, etikus életvitellel kísérli meghaladni. A kor ellentmondásait tehát még nem ott kívánja leküzdeni, ahol ténylegesen létrejönnek, hanem csupán a szubjektumban.<sup>5</sup>

Az októberi oroszországi forradalom, illetve a magyar forradalmak, a Kommunista Magyarországi Pártjának megalakulása és belépése a pártba — sorsfordító hatással voltak Lukács Györgyre.<sup>6</sup> Az elméleti megfontolások láncreak-

<sup>1</sup>Marx: Értéktöbblet-elméletek, Második rész, Kossuth, Bp. 1961, 100--101. o.

<sup>2</sup>Hermann István ezt a módszertani megközelítést Alfred Weber hatásának tulajdonítja: "Alfred Webernél merül fel először az az oppozíció, mely valójában a polgári válságtudat egyik szimptomatikus jele. Weber szerint tudniillik a technikai kultúra és a hagyományos kultúra — vagy ahogy ő nevezi az előbbit: a civilizáció, és az utóbbit: kultúra — fejlődési folyamata ellentmondásos. Ahol a civilizáció fejlődik, ott a kultúra szükségképpen háttérbe szorul, és ahol a kultúra előtérbe kerül, ott a civilizációs technikai fejlődés látja kárát. Ezt a weberi gondolatot később többen átveszik." Hermann István: Lukács György élete, Corvina, Bp. 1985, 63. o.

<sup>3</sup>Lukács György: Megélt gondolkodás, in: "Curriculum vitae", Magvető, Bp. 1982, 17. o.

<sup>4</sup>Bővebben lásd Novák Zoltán: A Vasárnap Társaság. Lukács Györgynek és csoportosulásának eszmei válsága, kiűtkeresésük az első világháború időszakában, Kossuth, Bp. 1979.

<sup>5</sup>"Az elidegenedés visszavételének kísérletei a fiatal Lukácsnál" c. téma kutatásában ígéretes programot dolgozott ki Karácsonyi Péter, nagyon fiatalon elhunyt munkatársunk és barátunk.

<sup>6</sup>"Kommunistává fejlődésem életem kétségtelenül legnagyobb fordulata, fejlődési eredménye." Lukács György: Megélt gondolkodás, i. k., 27. o.

cióját beindító történelmi változások nyomán "akkori gondolatvilágomban — írja 1967 márciusában — egyidejű tendenciaként jelentkezik egyfelől a marxizmus elsajátítása, egy politikai aktivizálódás, és másfelől az, hogy egyre intenzívebbé válnak a tisztán idealisztikus, etikai kérdésfelvetések".<sup>7</sup> Az ebben a korszakában formálódó nézeteinek összefoglalását Történelem és osztálytudat c., 1922-ben elkészült munkájában adja, amelyben egyértelműen az elidegenedés problematikájának kutatása került vizsgálódásainak középpontjába. Mint az MSZMP KB Művelődéspolitikai Munkaközösségének Lukács-centenáriummi Irányelvei is megállapítják: "A marxi módszernek, a kapitalizmus elidegenedett viszonyainak, a polgári gondolkodásmódnak és a proletariátus osztálytudatának lukácsi értelmezése a dialektika számos fogalmának tartalmát újszerűen és maradandó érvénnyel világítja meg. Lukács Marx dialektikus módszerének következetes történetiségét, eszméinek forradalmi kritikai egyetemességét, megbonthatatlan egységét hangsúlyozza."<sup>8</sup> A huszadik századi gondolkodás alakításában nagy jelentőségűvé vált ez a mű — marxisták és polgári gondolkodók körében egyaránt. Úgy véljük, itt helyes önértékelést adnak Lukács vonatkozó 1967-es megállapításai: "Az akkori hatás és az esetleges jelenkori időszerűség szempontjából azonban minden egyedi vizsgálódáson túl egyetlen problémának van döntő jelentősége: az elidegenedésnek, amelyet a könyv Marx óta először tárgyal a kapitalizmus forradalmi kritikájának középponti kérdéseként, és amelynek elmélettörténeti és módszertani gyökereit a hegeli dialektikára vezet vissza. A probléma természetesen a levegőben volt."<sup>9</sup> (Az én kiemelésem — B. S.)

<sup>7</sup>Lukács György: Marxista fejlődésem 1918—1930, in: "Történelem és osztálytudat", Magvető, Bp. 1971, Függelék, 697. o.

<sup>8</sup>Irányelvek Lukács György születésének 100. évfordulójára, az MSZMP KB mellett működő Művelődéspolitikai Munkaközösség állásfoglalása, Iársadalmi Szemle 1983. aug.—szept., 56—67. o.

<sup>9</sup>Lukács György: Marxista fejlődésem 1918—1930, i. k., 712—713. o. — Krausz Tamás— Mesterházi Miklós Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években című munkájukban (Gondolat, Bp. 1985) imponáló politikai és ideológiai háttérellemzéssel mutatják be Lukács György írásainak bolshevik recepcióját, s tesznek kísérletet Lukács korabeli írásainak, jelesül a "Történelem és osztálytudat"-nak értékelési korrekciójára. Helyesen mutatnak rá Lukács megítélésének történelmi, politikai, elméleti differenciálatlanságára, a "baloldali szektarianizmus" vádjának túlzásaira. Több vonatkozásban (lásd a 15., 43—54., 67—73., 133—134., 146—153. és a 160—171. oldalakat) a késői Lukács önértékeléseivel szemben is vitatják Lukács "ideológiai poggyászának" Rudastól eredeztetett (146—147. o.) túlhangsúlyozását a "Történelem és osztálytudat" számos problémakörével kapcsolatban; így az eldologiasodás elméletét, a totalitás-koncepciót, a "hozzárendelt" osztálytudatot, a szubjektum—objektum azonosságának tételét, s a természet

Vitathatatlan tehát Lukács érdeme az elidegenedés-problematika e száza-  
di, úttörő jellegű exponálásában, bár a mű — ebben a vonatkozásban is — vi-  
tatható egyoldalúságokkal terhes. Lukács későbbi kritikai fönntartásainak a-  
lapvető oka itt az, hogy úgymond hegelianus módon azonosította a tárgyasu-  
lást és az elidegenedést, s ily módon előlegezte az elidegenedés forradalmi-  
szubjektivista, messianisztikus-baloldali föloldását is. A problémát magát  
az eldologiasodás kategóriájában tárgyalta, amelyben fölhasználta az 1859-es  
Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához és A tőke áru- és pénz-fetisz-  
mus elméletét, de kiszakítva azt a munka és termelés átfogó elméletéből, s  
így a Történelem és osztálytudat — állapítja meg Lukács 1967-ben, hatalmas  
késői munkájának írása közben — "a gazdasági jelenségek elemzése során nem  
a munkában, hanem csupán a fejlett árugazdaság bonyulult struktúráiban kere-  
si a kiindulópontot".<sup>10</sup>

Az elidegenedés marxi elméletének számos elemét önállóan föl ismeri Lu-  
kács,<sup>11</sup> majd 10 évvel a Gazdasági-filozófiai kéziratokkal, A német ideoló-  
giával, A tőke "Nyersfogalmazvány"-ával történő moszkvai találkozása, s e  
művek későbbi megjelentetése előtt. Föl ismeri, hogy a munkamegosztás elmé-  
lyülése, az áru- és pénzviszonyok általánossá-válása nyomán "az ember tevé-  
kenysége magával az emberrel szemben objektiválódik, áruvá lesz, mely a tár-  
sadalmi természettörvények embertől idegen objektivitásának alávetve, éppen  
úgy az embertől függetlenül folytatja mozgását, mint a szükségletek kielégíté-  
sének valamely árudologgá vált tárgya".<sup>12</sup> A megfogalmazás azonban nem ál-  
lítja elég világosan szembe a tárgyasulást (objektiválódást) az elidegenü-  
léssel, habár egyértelműen számol az áruforma és a használati érték közötti

---

dialektikáját illetően is; "pusztán terminológiai természetűnek" és "lát-  
szatnak" tartják a hegeli hatást (i. m. 153. o.). Lukács azonban kritikai-  
lag és expressis verbis majd A fiatal Hegelben, éppen a marxi kéziratok ha-  
gyaték tanulmányozása nyomán haladja meg igazán a hegeli álláspontokat, teo-  
retikusan pedig az Ontológiában igyekszik tisztázni a tárgyasítás, külsővé-  
válás, eldologiasodás és elidegenedés mibenlétét és viszonyát.

<sup>10</sup>I. m. 710. o.

<sup>11</sup>"Az egyik oldalon felfedezik a Történelem és osztálytudatot mint olyan  
művet, amely ismeretlenül is megelőlegezte az ekkoriban az érdeklődés hom-  
lokterébe kerülő fiatal Marx ez idő tájt publikált gondolatait. Ezzel Lu-  
kács könyve részévé vált annak a szellemi fejlődésnek, melyet a fiatal Marx  
inspirált, módszertani gondolatai a kritikai filozófia ősvé tették." Kra-  
usz Tamás—Mesterházi Miklós: "A korai marxista Lukács bolsevik fogadtatá-  
sáról", Filozófiai Figyelő 1982/3—4. sz., 29. o.

<sup>12</sup>Lukács György: "Történelem és osztálytudat", 325. o.

különbséggel.<sup>13</sup> Lukács rámutat, hogy a manufakturális és a gépi munka révén, a csereérték világában, "eltűnik az egységes termék mint a munkafolyamat tárgya. A folyamat racionalizált részrendszerek objektív összefoglalásává lesz, részrendszerekké, melyek egységét merőben kalkulációs úton határozzák meg, melyek tehát egymással szemben véletlenszerűnek kell, hogy feltűnjenek"<sup>14</sup>; "a termelés objektumának ez a szétszakítása szükségképpen szubjektuma szétszakítását is jelenti, /.../ mechanizált részként illesztődik bele egy mechanikus rendszerbe, amit már eleve készen talál, mint tőle teljesen függetlenül funkcionálót, s aminek a törvényszerűségeibe akaratának teljes feladásával bele kell illeszkednie".<sup>15</sup> Szétesik a termék, mint objektum. Szétesik a termelő folyamat. Szétesik a személyiség. A szubjektum szembeke-  
rül a maga teremtette objektummal: "A termelési folyamat mechanizálódó le-  
bontása azokat a kötelékeket is széttépi, melyek a munka egyes szubjektuma-  
it, a 'szerves' termelés során közösséggé fűzték össze."<sup>16</sup> Végbemegy tehát az egyén önelidegenedése, személyiségének és munkaerőáru-mivoltának szembe-  
kerülése; a személyiség devalválódik, közösségi kapcsolatai szétszakadnak. A  
részek differenciálódnak, az izoláltság és az atomizáltság általánossá vá-  
lik. A személyek viszonyai dologi közvetítettségben, dolgok kapcsolataiként  
jelennek meg; a részek különállása, véletlenszerű idegensége elleplezi ösz-  
szefüggésüket, folyamatszerűségüket, s ezzel létük is fatalisztikus dolog-  
szerűséget ölt.

Olyan kibontását adja az eldologiasodás elméletének itt Lukács, amely majd — fontos "mozaikok" alakjában — az Ontológia elidegenedés-elméletében is visszatér. A használati érték áruvá-válása, "kísérteties tárgyiassággá" való alakulása, az árukapcsolat dologi megjelenése, a szubjektum mint munkaerő személyiségvesztő árujellege nyomán mind a szubjektum, mind az objektum az árutermelési struktúra részeivé torzultak, amelyben fetisiztikus látszatokat öltének (áru- és pénz-fetisizmus), s átláthatatlan társadalmi erőkként jelennek meg. "Ebben a maguk által megteremtett, 'maguk által létrehozott' valóságban egyfajta második természetet építenek fel maguk körül, amelynek folyamata ugyanolyan kérlelhetetlen törvényszerűséggel lép fel velük szem-

<sup>13</sup>I. m. 327. o.

<sup>14</sup>Uo.

<sup>15</sup>I. m. 328. o.

<sup>16</sup>I. m. 330. o.

ben, ahogyan korábban az irracionális természeti erők (pontosabban: az ebben a formában megjelenő társadalmi viszonyok)".<sup>17</sup>

A szubjektum és az általa teremtett objektum azonosságának tételezése ("a proletariátus mint a történelem azonos szubjektum—objektuma")<sup>18</sup> vezet a totalitás-kategória "túlfeszített" hegelianus értelmezéséhez ("a totalitás kategóriaprobléma, méghozzá a forradalmasító cselekvés problémája"),<sup>19</sup> végül is a totalitást helyreállító gondolkodás túlértékeléséhez,<sup>20</sup> a "hozzárendelt" osztálytudat álláspontjához, a társadalmi-gazdasági érdekviszonyok szerepének alábecsüléséhez ("közvetlenség"), és végső soron: normativista "messianisztikus utópizmus"-hoz.<sup>21</sup> "A hozzárendelt tudatnak forradalmi gyakorlatba való átcsapása itt — objektíve tekintve — tisztára csodaként jelent meg"<sup>22</sup> — írja korábbi álláspontjáról Lukács az Ontológia kimunkálása idején.

A Történelem és osztálytudat jelzett egyoldalúságainak leküzdésében óriási jelentősége volt Lukács számára a marxi kézíratos hagyaték legfőbb részeinek tanulmányozása, megismerése 1930—31-ben, Moszkvában. A marxista dialektikának, a marxi történelem- és társadalomfölfogásnak, s benne az elidegenedésemélet marxi koncepciójának jobb megismerése nyomán, Lukács ezt a szellemi bázist használta föl a marxista kultúrkritika és művészetfilozófia megteremtéséhez, majd pedig a marxista esztétika alapjainak kimunkálásához. Erre a bázisra építve dolgozta ki nagy jelentőségű munkáit a polgári racionalizmus (A fiatal Hegel) és a polgári irracionálizmus (Az ész trónfosztása) történetéről, elemezte a fasizmus mibenlétét,<sup>23</sup> s vívta a maga partizánhar-

<sup>17</sup>I. m. 387. o., ill. hasonló szellemben a 398. oldalon: "a kapitalista társadalom embere úgy áll szemben — a saját maga által (mint osztály által) — 'csinált' valósággal, mint valami lényegétől idegen 'természettel'; ellenállás nélkül ki van szolgáltatva e természet 'törvényeinek' /.../".

<sup>18</sup>I. m. 492. o.

<sup>19</sup>I. m. 493. o.

<sup>20</sup>"Hogy az átalakulást egyáltalán megérthesse, a gondolkodásnak túl kell lépnie tárgyai egymás iránti merev zártságán, tételeznie kell azok egymással való viszonyát, a 'viszonyok' és a 'dolgok' kölcsönhatását a valóságnak egyazon síkjára kell helyezni. Minél nagyobb ez az eltávolodás a puszta közvetlenségtől, /.../ az átalakulás leveti megérthetetlenségét, katasztrófaszerű lényegét, s ily módon megérthetővé lesz." I. m. 427. o.

<sup>21</sup>Lukács György: Marxista fejlődésem 1918—1930, i. k., 708. o.

<sup>22</sup>A "Történelem és osztálytudat" sajátos értelmezését némelyek fölhasználják az "emancipatórikus kommunista forradalom" lukácsi víziójának és a kommunista mozgalom későbbi bürokratizálódásának szembeállítására. Lásd pl. Andrew Arato—Paul Breines: The Young Lukács and the Origins of Western Marxism, Seabury Press, New York 1979, 170. o.

<sup>23</sup>Sziklai László: Lukács és a fasizmus kora, Magvető, Bp. 1981.

cát<sup>24</sup> a sztálinista voluntarizmus és dogmatizmus ellen. A marxizmus "re-  
szánszának" filozófiai előkészítésében, a marxi örökség valódi birtokbavéte-  
lének megindításában, előremutató példaként hatottak Lukács Marx-tanulmá-  
nyai.<sup>25</sup>

Az elidegenedés-problematika teoretikus elemzésére, filozófiatörténeti  
megközelítésben, A fiatal Hegelben ("Az 'elidegenedés' mint A szellem feno-  
menológiájának középponti filozófiai fogalma") és a Marx-tanulmányokban ke-  
rült sor, amelyekben Lukács tisztázta a hegeli és marxi elidegenedés-koncep-  
ció különbségeit, leszámolt saját korábbi gondolkodásának hegeliánus mozza-  
nataival és ugyanakkor fölvezolta a történelmi materializmus hegeli csíráit,  
s egészében roppant értékes föltáró munkát végzett a marxi elidegenedés-kon-  
cepció genezisének rekonstrukciójáért.

Az elidegenedés-elmélet lukácsi továbbgondolására most már ezen a bázi-  
son, Az esztétikum sajátossága<sup>26</sup> című monumentális munkában került sor. E  
munkájában Lukács részletekbe menően elemzi a társadalmi tudat történelmi  
genezisének a kezdeti szinkretizmusból kiindulva, a vallási elidegenedés és az  
esztétikum világának kialakulási folyamatát, a mindennapi élet sajátosságait,  
a mindennapi tudat és a nembeli tudat viszonyát, a művészet és tudo-  
mány szabadságharcának történelmi útját. Kibontja a magábanvaló (néma) nembe-  
liség és a magáértvaló nembeliség viszonyának értelmét, a partikularitás és  
a nembeliség dialektikájának koncepcióját. Lévén, hogy e nézetei közvetlen  
folytonossággal föllelhetők nagy összegző művében, az Ontológiában, ezért a  
gondolatokat, a különbségek részletezése nélkül, az ott kifejtett koncepció  
összetevői között interpretáljuk.

x

Lukács György életművének szintetizáló koronájául szánta A társadalmi  
lét ontológiájáról<sup>27</sup> készült hatalmas munkát. Ez az összegzés — számításba  
véve természetesen a mű töredék-jellegét is — témánk szempontjából ezért  
mérvadónak minősül. Bár az eredmény mindig mintegy rejti genezisének bonyo-

<sup>24</sup>Lukács György: Utam Marxhoz. Utóirat 1957, in: "Utam Marxhoz" II. köt.,  
Magvető, Bp. 1971, 311. o.

<sup>25</sup>Lukács György: Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez (1840—  
1844), in: "Utam Marxhoz", i. k., 209—300. o.

<sup>26</sup>Lukács György: Az esztétikum sajátossága I—II., Akadémiai, Bp. 1965.

<sup>27</sup>Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról I—III., Magvető, Bp.  
1976.

lult történetiségét, meghatározóinak sokrétű komplexitását, s az Ontológia is így rejti a gondolat kihordásának folyamatát, viszont mégis ötvözi mind az elidegenedés-gondolat lukácsi filozófiatörténeti kutatásának korábbi eredményeit (a "Történeti fejezetek"-ben<sup>28</sup> és "A vallás mint elidegenedés" című fejezetben<sup>29</sup>), mind pedig az elidegenedés lukácsi kutatásának elméleti és módszertani eredményeit — ötvözi tematikusan és szisztematikusan, a társadalomontológiai megközelítés rendszerében és a differenciált tematikai sokféleségben egyaránt.

Az Ontológiában szintetizált elidegenedés-konceptió egyrészt szervesen kapcsolódik a munka, a reprodukció, az eszmei mozzanat és az ideológia szisztematikus lukácsi elemzéséhez, másrészt — kritikailag — a Történelem és osztálytudat eldologiasodás-elemzésére is épül. Itt ezúttal az elidegenedés kategoriális megközelítését, főbb történetfilozófiai sajátosságait, jellemző aktuális szimptómiáit és föloldásának lukácsi koncepcióját emeljük ki. Az elidegenedés-problematika megközelítésének ugyanis nélkülözhetetlen kategoriális előfeltétele az objektíválódás, eldologiasodás, fetisizmus és elidegenedés fogalmi elhatárolása, tartalmuk meghatározása, összefüggésük tisztázása.

Lukács az "eszmei mozzanat" tárgyalásánál differenciálja az emberi objektivációs tevékenység két alapvető oldalát: "a gyakorlat objektumának tárgyi-asulása során minden aktus egyúttal szubjektumának külsővé-válási aktusa is"<sup>30</sup> — írja. Az emberi tevékenység objektíválódása eszerint tárgyi-asulás és külsővé-válás egysége, amelyben a tárgyi-asulással valósítja meg a tevékeny szubjektum a dolog formaváltását, teremt új tárgyaságot, társadalmi tartalmat ("tartalom mint az anyag és a forma egysége"<sup>31</sup> — írja Hegel nyomán Lukács), a külsővé-válás pedig a szubjektum önobjektíválódása, megvalósulása, kivételése és önfejlődése. "Lényegük abban rejlik, hogy az egységük alapjául szolgáló, önmagában egységes szubjektum—objektum viszony a tárgyi-asulás során a tárgyi világot a társadalmasodás felé fejleszti, míg a

<sup>28</sup>I. m. I. köt., "Történeti fejezetek"; III. fejezet: Hegel hamis és igaz ontológiája, IV. fejezet: Marx ontológiai alapelvei.

<sup>29</sup>I. m. II. köt., "Szisztematikus fejezetek", 626—673. o.

<sup>30</sup>I. m. 405. o. A "targyi-asulás és külsővé-válás" problematika elemzését lásd a 400—447. oldalakon. Lukács utal a hegeli kiindulásra (i. m. 400. o.), s annak marxi kritikájára, az 1844-es Hegel-kritikára (Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok: A hegeli dialektika és egyáltalában a hegeli filozófia kritikája; Kossuth, Bp. 1962, 99—118. o.

<sup>31</sup>I. m. 403. o.

külsővé-válás a szubjektum fejlődésének mozgatóerejét hajtja ugyanebbe az irányba."<sup>32</sup>

Lukács a tárgyiasítás és külsővé-válás illetően megkülönböztetésével elemzési föltételeket teremtett az emberi tevékenység lényegi kettősségének további analíziséhez (hogyan ti. az a természet humanizálásának és az ember önteremtésének folyamata) és utat nyitott az érték kettős természetének (realitás és idealitás egysége)<sup>33</sup> föltáráshoz is.

"A tárgyiasulás és a külsővé-válás egyazon gyakorlati aktus aspektusai, és csak azért jogosult egyáltalán a megkülönböztetésük, mivel a tárgyiasulásban az ember olyasmint hoz gyakorlatilag létre, még ha ez csak érzéseink nyelv által történő kifejezése is, amely lényegileg túlnyomórészt nembeli, s bizonyos mértékig annak alkotóeleme, ami éppen a nem, míg a külsővé-válás aspektusa ugyanebben az aktusban arra utal, hogy ezt egy individuális ember hozta mozgásba, és pozitív vagy negatív értelemben kifejezi és befolyásolja ennek az embernek egyéni kibontakozását."<sup>34</sup> (Az én kiemelésem — B. S.) A dolog formaváltása csak történelmileg-társadalmilag konkrét objektum—szubjektum viszonyban, a konkrét hús-vér emberek személyes tevékenysége révén valósítható meg. Föltételezi egyrészt a nembeli megoldások (objektívációs formák, tárgyi tevékenységek és együttműködés-módok) elsajátítását és alkalmazását, s ehhez másik előfeltételként a személyiség fölkészültségét (ismeret—képesség—beállítódás) az értéktételezés szimpla reprodukatív (standard) avagy individuálisan modulált megvalósítását, a gyakorlati értékteremtés folyamatában. "Értéket csak a tárgyiasulás—külsővé-válás hozhat létre, az egyszerű tárgyiaság elvileg közönyös az értékek iránt, és csak akkor juthat értékhez /társadalmi minőséghez — B. S./, ha valamiképpen bevonják a tárgyiasulások—külsővé-válások rendszerébe /.../"<sup>35</sup>

A tárgyiasulás—külsővé-válás ebben a megközelítésben az emberi tevékenység általános vonása ("ahol egy valami úgy jelenik meg, mint ami sok dologban közös, mindenben közös"<sup>36</sup>), ugyanakkor történelmileg-társadalmilag

<sup>32</sup>I. m. 407. o.

<sup>33</sup>Bővebben lásd erről Besenyi Sándor: "Az érték helye, szerepe a társadalmi reprodukció szabályozásában", in: Tanulmányok az értékelmélet köréből, "A filozófia időszerű kérdései" sorozat 41. köt., Bp. 1980, 83—131.; szorosabban 95—104. o.

<sup>34</sup>Lukács György, i. m. 521. o.

<sup>35</sup>I. m. 407. o.

<sup>36</sup>Marx: A politikai gazdaságtan bírálatainak alapvonalai, Marx és Engels Művei 46/I. köt., 30. o. (A továbbiakban Alapvonalak.)



konkrét is, hisz csak a kor és a vonatkozó közösségek nívóján realizálódó tevékenység integrálódik a közösségi-társadalmi tevékenységek rendszerébe. Az objektiválódó tevékenységek "a lehetőségek konkrét erőterét hozzák létre",<sup>37</sup> ezek válnak az új tevékenységek kiindulópontjává, alternatíváivá, megítélésük-értékelésük kritériumává is. Az, hogy ezek a társadalmi tényezők, gazdasági és gazdaságon kívüli előfeltételek, meghatározó korlátok "ösztönzik vagy gátolják, vagy akár teljesen megakadályozzák-e /a tevékeny szubjektum — B. S./ egyéniséggé való kifejlődését",<sup>38</sup> témánk szempontjából döntő kérdés, mert "az elidegenedés ma széles körökben vitatott problémáját csak innen kiindulva lehet megérteni"<sup>39</sup> — írja Lukács.

A társadalmi viszonyok történetileg adott rendszere által tagolt társadalmi struktúra objektív státusban határolja körül az egyének—csoportok társadalmi mozgásterét. E státusból fakadnak cselekvési alternatíváik, a közösségi-társadalmi értékekhez való hozzájutásuk-hozzájárulásuk és a saját soruk közösségi vonatkozásait determináló viszonyok alakításának lehetőségei.<sup>40</sup> Az egyén autonomitása, társadalmi helyzetéhez való viszonyának, érdeklődésének és értékorientációinak manifesztációi, tevékenységének külsővé-válásai vissza is hathatnak ezekre a meghatározókra, s formálhatják is őket. "Ennek az egyéniség felé való fejlődésnek a társadalmi jellege a maga ellentmondásaiban nyilatkozik meg: az egyéniség a maga külsővé-válásaiban csak akkor található meg önmaga és főként környezete szempontjából az önigazolást, ha a bennük rejlő önigenlést valamely általa igenelt társadalmi réteg, társadalmi irányzat képviselétévé emeli."<sup>41</sup>

Roppant fontos csomópont Lukács gondolatmenetében ez a mozzanat. A kiemelkedés a partikularitásból, az általánosabb-egyetemesebb társadalmi ügy iránti elkötelezettség, az elidegenedés leküzdésének és az egyéniség kibontakozásának egyazon lehetősége, az egyén ilyen irányú felelőssége — Lukács el-

<sup>37</sup>Lukács György, i. m. 412. o.

<sup>38</sup>I. m. 413. o.

<sup>39</sup>Uo.

<sup>40</sup>"/.../ az összes olyan alternatívák, amelyekben az ember dönt, annak a társadalmi hic et nunc-nak a termékei, melyben élnie és működnie kell; de a társadalmi környezet nem csupán azokat a kérdéseket veti fel, amelyekre mindenkor válaszol, hanem minden ilyen kérdésnél a valódi válaszok konkrétan társadalmilag determinált lehetőségeinek mozgásterét is adva van": i. m. 524. o. — Lásd még i. m. 456. o.: "az érdekeket szükségképpen a társadalmi struktúra határozza meg", ill. "a tudat közvetlenül abból a helyzetből alakul ki, amelyet minden egyes ember a társadalomban elfoglal", i. m. 520. o.

<sup>41</sup>I. m. 433. o.

idegenedés-elméletének perdöntő momentuma. "Az ember, ha nem adja oda magát valamely társadalmi 'ügynek', bármilyen jelentéktelen legyen is ez önmagában véve, akkor kötve marad partikularitásának szintjéhez és védtelenül ki van szolgáltatva minden elidegenedési tendenciának"<sup>42</sup> — írja. A kérdés mármost az, hogy objektíve mennyiben lehetséges a különböző társadalmi fejlettségi szinteken az eltérő társadalmi helyzetű egyének és csoportok számára saját partikularitásuk meghaladása, egy általánosabb társadalmi program fölvállalása?

Az emberi tevékenység történelmi kibontakozásával mind összetettebb és gazdagabb szubjektum—objektum viszony alakul ki, amelyben a szubjektum oldalán a képességek és szükségletek differenciált rendszere jön létre, az objektum oldalán pedig előrehalad a természet humanizálása. A társadalmi fejlődés alapvető áramlatának megítélését — vissza-visszatérő megfogalmazásban — Lukács a következőképpen summázza: "Az elsődleges mozzanat /.../ a munkatermelékenység szakadatlan növekedése, ami mindinkább csökkenti a reprodukcióhoz társadalmilag szükséges munkát, bármennyire megnövekedjenek is minden vonatkozásban, a fogyasztási szükségletek /.../ A második tendenciát Marx nyomatékosan a természeti korlátok visszaszorításában jelölte meg /.../ A harmadik tendencia, az eredetileg kisebb társadalmi csoportok integrációja, amely végső soron az egységes emberi nem tényéhez vezet /.../ a munka megjelenésével megszűnik a természet néma nembelisége, és egy artikulált módon megnyilvánuló nembeliség váltja ezt fel, a nembeliség, amely a természetben csak mint magábanvaló lét fordulhatott elő (minden egyes egyed magábanvalóan hozzátartozik a fajhoz és ez úgyszintén csoport összege ezeknek az egyedeknek), más a társadalmi lét legprimitívebb formáiban is létszerű, tudatossá vált összetartozásról tanúskodik, hiszen valamely közösség minden egyes tagja nemcsak szükségképpen tudatában van a közösséghez való tartozásnak, hanem ez egyben egész életvitelének egyik döntő meghatározása lesz. És noha a világgpiac az emberiség egységes nembeliségének gazdasági alapja, mindmáig igen ellentmondásos formákban mutatkozott meg /.../ a jelenkor társadalmi létének fontos mozzanatává vált."<sup>43</sup>

<sup>42</sup>I. m. 773. o. — Lukács itt rámutat, hogy "kettős dialektiká"-ról van szó, egyrészt, hogy az ügy "mivé tudja alakítani az egyént", másrészt hogy "mit képvisel valójában ez az 'ügy' a társadalmi fejlődésben".

<sup>43</sup>Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról III., "Prolegomena", 366—367. o. — Lényegében hasonló megfogalmazásokat találunk a "Történeti fejezetek"-ben a 344—345. oldalakon, a "Szisztematikus fejezetek"-ben a 368—369., 515. és 599. oldalon stb.

A társadalmi fejlődésnek ezek az alapvető tendenciái azonban — az eddigi történelem tanúsága szerint — ellentmondásos folyamatként bontakoznak ki. Az "emberi nem képességeinek" ez a kifejlődése a létrehozott nembeli erők visszajára-fordulásával, illetve az egyének—tömegek "förláldozásával", a nembeli és az individuális fejlődés szakadásával valósult meg. Lukács az elidegenedésnek ezt az utóbbi aspektusát, a képességek és a személyiség fejlődésének vonatkozását részletesen vizsgálja elemzésében, egyértelműen épít a vonatkozó marxi elméleti örökségre is, de megközelítésében talán háttérbe szorul némileg a visszajára-fordulás aspektusa.

Marxnál, mint ismeretes, munkásságának teljes időszakában, mind az ifjúkori írásokban, mind a Gazdasági-filozófiai kéziratokban,<sup>44</sup> mind A német ideológiában,<sup>45</sup> mind A filozófia nyomorúságában,<sup>46</sup> mind az Alapvonalakban<sup>47</sup> és A tőke kézírataiban,<sup>48</sup> s magában A tőke köteteiben<sup>49</sup> is meghatározó jelentő-

<sup>44</sup>"A tárgy, amelyet a munka termel, a munka terméke mint idegen lényeg, mint a termelőtől független hatalom lép vele szembe." Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, 45. o.

<sup>45</sup>"/.../ ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigazza, ahelyett hogy ő uralkodnék felette /.../" — A német ideológia, Marx és Engels Művei, 3. köt., 34. o.

<sup>46</sup>"Napról napra nyilvánvalóbbá válik tehát, hogy azoknak a termelési viszonyoknak, amelyekben a burzsoázia mozog, nem egységes, egyszerű, hanem kettős jellege van; hogy ugyanazon viszonyok között, amelyek között a gazdagságot termelik, termelik a nyomorúságot is, hogy ugyanazon viszonyok között, amelyek között a termelőerők fejlődnek, van egy olyan erő is, amely az elnyomást termeli; hogy ezek a viszonyok a polgári gazdagságot, azaz a burzsoá osztály gazdagságát csak úgy termelik, hogy közben állandóan megsemmisítik ezen osztály egyes tagjainak gazdagságát és kitermelnek egy folytonosan növekvő proletariátust." Marx: A filozófia nyomorúsága, Marx és Engels Művei 4. köt., 135. o.

<sup>47</sup>"A munkás számára "/.../ ez a tárgyasult munka — létezésének ezek a rajta kívül létező feltételei és ezeknek a dologi feltételeknek az önálló rajtakülvülisége — mint saját terméke, mint tőle magától tételezett jelenik meg, mind a saját objektíválódásaként, mind magának egy önmagától független és rajta éppenséggel uralkodó, a saját tette által uralkodó hatalomként való objektíválódásaként." — Alapvonalak..., MEM 46/I., 399. o.

<sup>48</sup>"/.../ a tőkének ez a keletkezése egyszersmind úgy jelenik meg, mint a munka külsővé—idegenné válási folyamata, mint a saját társadalmi formáinak elidegenülése, idegen hatalmakként való kifejezése." Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861—1863), Karl Marx—Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin 1976, II. 3. 1. k., 312. o.

<sup>49</sup>"Az az önállósult és elidegenült alak tehát, amelyet egyáltalában a tőkés termelési mód a munkafeltételeknek és a munkatermékeknek a munkással szemben ad, a gépi berendezés bevezetésével teljes ellentétte fejlődik." Marx: A tőke I. köt. Marx—Engels Művei 23. k., 403. o. stb.

sége van az emberi lényegi erők visszajára-fordulásának. Történelem- és társadalomfölfogásának alapvető megállapítása, hogy az ember tettei, tevékenységének termékei szembefordulnak alkotóikkal, s ugyanezt élettevékenységükről, együttműködésükről, lényegükről, nembeli viszonyaikról is kimutatta. Marx az elidegenült lét elemzéséből, az elidegenült munka sajátosságainak vizsgálatából kiindulva írta le az elidegenedés jelentkezési formáit, mutatta meg okait és kibontakozási folyamatát a társadalmi létezés különböző szféráiban, s tette végül is történetivé az elidegenedés értelmezését. A termelőmunka fejlődésének, az eleven- és holt-munka dialektikájának, a munka—érték—közösség összefüggésének, a társadalmi lét és tudat történelmi genezisének elemzésével tárta föl az áru- és pénz-viszonyok kialakulásával kibontakozó eldologiasodási folyamatokat, az áru- és pénz-fetisizmus okait, sajátosságait, s ezekkel összefüggésben az elidegenült tudat (vallás, ideológia) és a politikai elidegenedésformák történeti sajátságait. Mint másutt rámutattam,<sup>50</sup> az elidegenült munka elmélete volt Marx számára a kulcs az értéktöbblet fölfedezéséhez a "Grundrissé"-ben, a társadalmi fejlődés alapvető korszakolásához és a tőkés fejlődési szakasz törvényszerűségeinek, kialakulásának, kibontakozásának föltárásához is. Vizsgálva a tőkének való formális és reális alávetés viszonyait,<sup>51</sup> az abszolút értéktöbblet, majd a relatív értéktöbblet dominanciájának érvényesülését, az ökonómiai, politikai, tudati elidegenedési formák összefüggéseit, Marx végül is a tudomány elidegenülési tendenciáit,<sup>52</sup> a tőkének való alávetési folyamatát is elemezte. A termék, az együttműködés, a viszonyok elidegenüléséből vezette le az önelidegenedési, a közösségi-nembeli elidegenedési tendenciákat, a nembeli és individuális fejlődés szakadását is, és így vázolta az elidegenedés fölszámolásának, az elidegenülési viszonyok gyakorlati forradalmasításának és átalakításának, a nembeli gazdagság és az individuális fejlődés összhangja megteremtésének elméletét, valóságos előfeltételei megteremtésének föladatait.

<sup>50</sup>Besenyi Sándor: "Az elidegenült munka és az értéktöbblet elméletének összefüggései Marxnál", in: Marx öröksége, Szeged 1983, 39—50. o.

<sup>51</sup>A folyamat összefoglalásáról ld. "A közvetlen termelési folyamat eredményei", Magyar Filozófiai Szemle 1966/6. sz., 978—1009. o.

<sup>52</sup>"A munka manufaktúraszertű megosztásának egyik terméke az, hogy az anyagi termelési folyamat szellemi potenciáit mint idegen tulajdont és mint rajtuk uralkodó hatalmat szembeállítja a részmunkásokkal. Ez az elválási folyamat elkezdődik az egyszerű kooperációban /.../ Kiteljesedik a nagyiparban, amely a tudományt mint önálló termelési potenciát a munkától elválasztja és a tőke szolgálatába hajtja." A tőke I. k., i. k.; 339., 359—360., 395. stb. o.

Lukács György az elidegenedés általános ontológiai vonásait mind a "Szisztematikus fejezetek"-ben, mind a "Prolegomená"-ban<sup>53</sup> lényegében közös logikai fonal mentén tekinti át, azzal a különbséggel, hogy a "Prolegomená"-ban kezdettől fogva egyértelműbb hangsúlyt kap az elidegenedés objektív meghatározottsága, míg a "Szisztematikus fejezetek"-ben csak az ideológiai megjelenési formák elemzése (és a marxi elidegenedés-elmélet filozófiatörténeti vázolata) után vizsgálja az elidegenedésnek és megszüntetésének objektív alapjait, az objektív és szubjektív megjelenési formák összefüggéseit. Ez a megközelítésmód — mint majd még rámutatunk — olykor erősen vitatható hangsúlyeltolódásokkal jár.

Elemzésében Lukács a képességek és a személyiségfejlődés diszkrepanciájából, szakadásából és ellentétéből indul ki, s ennek keresi a magyarázatát. Rámutat, hogy az emberi nembeli tevékenység történelmi kibontakozásával, hatékonyságának — a természeti korlátokat mind az objektumban, mind a szubjektumban visszaszorító — növekedésével, nembeli vonásai mind differenciáltabb és ugyanakkor a társadalmi integráció extenzív és intenzív kiteljesedésével, mind általánosabbá-válásával, tehát az emberi képességek világtörténelmi kiművelésével nem tartott lépést az emberi személyiség szintetizáló gazdagodása. Furcsa paradoxon, hiszen az emberi nem mindenkor csak hús-vér egyének alakjában aktualizált képességek szintjén létezik — a képességek differenciálódó együttese még nem ötvöződött harmonikus és teljes személyiséggé, illetve a történelem konkrét "egész" emberei még nem váltak emberré "egészen". Mi okozza hát ezt a szakadást? Hogyan jön létre mégis — visszajára-fordult, elidegenült alakban — a megszerzett emberi erők, a kimunkált társadalmi minőségek, a nembeli önmeghatározások szintézise?

Az első ilyen szintézis a vallás,<sup>54</sup> Lukács Az esztétikum sajátosságában kimunkált nyomvonalon tekinti át a vallás kialakulási folyamatát és ősi formáit. A mágia a maga erejében bízó primitív közösség reprodukciójának tradi-

<sup>53</sup>A "Prolegomena" összefüggő szövegfolyamában az elidegenedésproblematika elemzésével a 221–242., 254–271., 284–291., 305–309. oldalakon foglalkozik Lukács.

<sup>54</sup>A vallási elidegenedés marxista szemléletének kimunkálásában mérvadó Lukács József: "Vallási elidegenülés és vallási típus" c. tanulmánya, in: Is-tenek útjai, Kossuth, Bp. 1974, 7–105. o.; ld. továbbá: "A vallás és az irracionális problémái Lukács György életművében", in: Történelem, filozófia, vallásosság, Gondolat, Bp. 1979, 83–97. o. — A vallási elidegenedés marxi elméletének összefüggését Marx általános elidegenedés-konceptiójával orientáló módon elemzi Lucien Sève: "Az elidegenülés marxista elemzése. A vallás és a politikai gazdaságtan" c. írása, in: A filozófia és a vallás, Kossuth, Bp. 1977, 203–267. o.

cionális szabályozási gyakorlata, ahol a közösség a járt út biztonságába kapaszkodva, analógiás alapon határozza meg, először a tevékenység rituális előképében, saját önkondicionáló közösségi erejét. A tradíciókövetés (standardok) hatékonyságát csorbító ismeretlen, majd a megnevezetlen (ld. Jahve alakját a korai időszakban), majd a totem-alakban megszemélyesített természeti erők működését saját teleologikus tevékenységük analógiájára, antropomorf módon értelmezik.<sup>55</sup> Lukács föltárja, hogy a közösségi tevékenység önkondicionáló rituális előképe hogyan vált át a különböző alakokat öltő transzcendencia illuzórikus befolyásolásának praktikájává, a valóság profán alakításának előképe illuzórikus kultikus technikává.<sup>56</sup> A közösségi tevékenység belső munkamegosztásának analógiájára pedig — amelyben a közösségi döntés-szabályozásnak személyes szereppé válásával és a közösség erejével sokszorozzák meg bizonyos személyek személyes, konkrét fizikai és szellemi képességein túli közösségi súlyát<sup>57</sup> — a közösségi szabályozás mindinkább emberfölötti hatalommá válik, ahogyan a közösség többi tagjának tevékenységétől differenciálódnak, pozicionális effektussá szilárdulnak és a személyiség adottságán túli tevékenységmodellé (szereppé és intézménnyé) ötvöződnek a közösségi tevékenységek. A közösségi kapcsolatok növekvő bonyolultsága, komplexitása, gazdagodó közösségi identitása ezen a földi bázison, a döntési szféra földi elidegenülésével teremt meg azt az alapot, amelynek tükre az a fetisiztikus látszat, hogy létüket transzcendens hatalmak határozzák meg. "Az emberek saját létük genesisét, lényegét, funkcióit olyan idegen hatalmakra ruházták át, melyeknek tulajdonságait kezdetben igen egyszerűen, később mind körmönfontabb gondolati eszközökkel, saját meghatározott létük analógiás következtetéseiből építették fel. Az emberek teleologikus munkájából létrejött a transzcendens hatalmak alkotta világ elidegenedési formája, s ezen belül maguké az embereké, akiket e hatalmak teremtettek."<sup>58</sup>

<sup>55</sup>"A munkatapasztalatoknak a lét totalitására való kiterjesztése", "Szisztematikus fejezetek", 648. o.

<sup>56</sup>"A mágiáról a vallásra való átmenet, amely persze rendkívül változatos formákban, igen sokféle módon ment végbe, lényegileg abban állt, hogy az embernek le kellett mondania a természeti folyamatok fölötti — munkaanalógiás — mágikus, tehát közvetlen uralom-akarásáról, és hogy — ismét analógiásan — e folyamatok mögé ezeket tételező hatalmakat (isteneket, démonokat, félisteneket stb.) vetített, és törekvése most már arra irányult, hogy különböző eljárásokkal megnyerje ezek kegyét, s így ezek a maguk részéről a mindenkori társadalmi-emberi értékeknek megfelelően szabályozzák az események lefolyását." (Az én kiemelésem — B. S.) I. m. 649. o.

<sup>57</sup>Ld. Murányi Mihály: Vallás és illúziók (Első rész: "Társadalmi szabályozás és vallási illúziók" Kossuth, Budapest 1974, 23—134. o.

<sup>58</sup>Lukács György, i. m., "Prolegomena", 284—285. o.

A vallás kezdeti formái mögött is tehát már a közösségiség és az egyén szakadását találjuk, amikor is saját közösségiségük "kísérteties tárgyiság"<sup>59</sup> alakjában szilárdul transzcendens erővé az egyének fölött. Már a fétisektől kezdődően megfigyelhetjük ezt a szakadást és megkettőződést, a konkrét tárgyiság és a "kísérteties tárgyiság", a fizikai tulajdonságok és az illuzórikus többlet kettősségét. A totemizmusban az állat közvetlen természeti lény (és használati érték) alakjában, illetve a közösséggel genetikus kapcsolatban álló általános-elvont alakban realizálja ezt a megkettőzést; az animizmus pedig elvi jellegűvé teszi a lélek és a test megkettőzését. S nem az egyes és az általános szakadása, az általánosnak dolog-szerű hatalommá való válása figyelhető meg a személyi függés történeti formáinak, az intézményi szabályozás politikai elidegenedési formáinak metamorfózisában is? Az önmagukkal beérő, naturál-gazdálkodó faluközösségek többlettermékét (adók) és többletmunkáját (köz munkák: csatornák, templomok, paloták stb.) kisajátító erőszak, a gazdaság-teremtette mozgástérben föllépő és fölépülő intézményrendszer mint visszajára-fordult, elidegenült közösségi vonatkozás teremt önmagának palotákat és templomokat, műveket, úgymond az égi más számára.<sup>60</sup> "A munka, azzal, hogy túlnő a reprodukció pusztá lehetőségén (többletmunka a szó legtágabb értelmében), kifejleszti társadalmi szinten azt a szükségszerűséget, hogy ennek a többletmunkának a gyümölcsét (s egyben előállításuk társadalmi feltételeit) elszakítsák a tulajdonképpeni termelőktől, ezáltal a munkának olyan formájára kényszerítve ezeket, amelyben egy nemdolgozó kisebbség tulajdonává lesznek. Ezzel az egyes ember és a nem kapcsolata az emberi nem egész elkövetkező előtörténetében a megszüntethetetlen ellentmondásosságnak olyan állapotába jutott, amelyben az egyes ember nem léphet közvetlen és általános kapcsolatra a nemmel (következésképpen saját nembeliségével sem)."<sup>61</sup> (Az én kiemelésem — B. S.) Az egyén, ill. a vérségi, etnikai, lakóhelyi, gazdasági közösségek és a politikai integrációs formákban kibontakozó közösségi-nembeli általánosság viszonya ezáltal közvetítetté vált. A

<sup>59</sup>Marx: A tőke I. k., i. k., 44. o.

<sup>60</sup>"/.../ az általános egyáltalában illuzórikus formája a közösségiségnek, ezt mint számukra 'idegen' és tőlük 'független', mint magában ismét különös és sajátos 'általános' érdeket juttatják érvényre /.../" A német ideológia, i. k. — Lukács a gazdaság és erőszak viszonyát a "Szisztematikus fejezetek"-ben, a 740—744. oldalakon elemzi. Eszerint a gazdaság a többletmunkával teremt meg az erőszak mozgásterét, a többlettermék az előfeltétel, mégis úgy tűnik, genetikailag az erőszak az elsődleges, az eredendő.

<sup>61</sup>Lukács György, i. m. "Prolegomena", 222. o.

többletmunka bázisára épülő személyi függés rendszereiben a politikai hatalommá szilárdult, megszemélyesült és elidegenült többletmunka közvetíti a társadalom különböző csoportjainak és egyéneinek viszonyát a politikai integráció keretein belül, egymáshoz, ill. az elidegenült alakban kikristályosodó nembeli értékekhez. A társadalmi reprodukció standardokra (eszköz-, tevékenységi-, együttműködési-érintkezési-, translációs standardok) épülő tradicionális szabályozás mellett az érdekmeghatározott intézményi és ideológiai szabályozás mind nagyobb szerephez jut a társadalom életében.

Mi van e váltás mögött? Lukács az emberi tevékenység fejlődésfolyamatának elemzésével és a marxi eldologiasodás-elmélet rekonstrukciójával, megközelítően a marxi értelmezés alapján, határozta meg az eldologiasodás helyétsajátosságait a társadalomtörténetben, s vizsgálta az eldologiasodás és elidegenedés genetikai és történeti összefüggéseit. A társadalmi munkamegosztás és a tevékenységcsere kiszélesedésével, a közvetlen szellemi-fizikai adottságok és a pozicionális szerepek kettősségéhez hasonló további megkettőződésben differenciálódik az árutertermelő munka kettős jellege. Míg az első megkettőződés a döntően biológiai meghatározottságú munkamegosztásra épülő közöségi-kooperatív szintű együttműködés fejlődési sajátossága, az utóbbi már a kibontakozó egyéni munka és egymásra-vonatkozás, a munkamegosztás jellegzetessége. A társadalmi munkamegosztás elmélyülése, a kimunkált képességek és megszerzett ismeretek tevékenységmodellé ötvöződő együttese tevékenységcserevel teremt vonatkozást a különböző közösségek és egyének között. A tevékenységcsere utat nyit az emberi képességek további differenciálódásához és fejlődéséhez, illetőleg a szükségletek gazdagításához és általánossá-tételéhez. Ebben a folyamatban azonban megszűnik a közösségi-kooperatív szint közösségi és egyéni közvetlensége, az előállított termékek közvetítik az egyén kapcsolatait másokhoz. Az egyének kapcsolatai dolgok kapcsolataivá lesznek, amelyben eltűnik és közömbössé lesz az előállító személy, eltűnik az előállító tevékenység, a termék genezise, az értékképző munka valóságos természeté.<sup>62</sup> "Ha a termelési eszközök érvényesítik a munkafolyamatban azt a jellegüket, hogy múltbeli munka termékei, ezt hiányosságaik révén teszik /.../ A

<sup>62</sup>Nem csoda, hogy még mai elemzők is szem elől tévesztik, hogy az érték a kor nivóján álló, meghatározott minőségű és mennyiségű társadalmi tevékenység tárgyasulása és külsővé-válása, s csak dologi alakjának megjelenési formái a csereérték és a használati érték. Az érték alapvető sajátossága genezisében érhető tetten, s nem a forgalomban avagy kész dologi adottságként megjelenő funkciójában. Az emberi munka lényegi vonása, hogy meghatározott mintát követő (megújító-újáteremtő) eszköztermelés, s e sajátosság összetevője az eszközhasználat.



sikerült terméken eltűnt a nyoma annak, hogy használati tulajdonságait múltbeli munka közvetíti"<sup>63</sup> — írja erről Marx. A termék tehát dologszerű alakot ölt. A folyamatszerűség és a genezis eltűnése a munkamegosztás folyamatában az eldologiasodás első, még nem par excellence formája, amellyel kapcsolatban Lukács úgymond "ártatlan" eldologiasodásokról<sup>64</sup> beszél.

A tevékenységcsere folyamatában kibontakozó árutermelésben a termék sajátos, meghatározott minőségű és mennyiségű társadalmi átlagmunka megjelenítésévé lesz, s ennek alapján "nő ki az árucseréből mint az emberi társadalom anyagi-szellemi reprodukciós formájából a tulajdonképpeni, a társadalmilag lényeges eldologiasodás".<sup>65</sup> Azzal, hogy a sajátos képességek együttesével előállított termék mások szükségleteire vonatkozik, az egyének munkája csak akkor minősül közösségi-társadalmi tevékenységnek, ha termékeik vevőre találhatnak. Kapcsolataik és közösséghez-társadalomhoz tartozásuk, egyáltalán egész egzisztenciájuk termékük függvényévé lesz, vonatkozásaik, viszonyaik dologszerű megjelenési formát kapnak. "Az áruforma titokzatossága tehát egyszerűen abban áll, hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek a tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak a társadalmi-természeti tulajdonságait, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát. E quid pro quo /felcserélés/ révén a munkatermékek árukká, érzékfölötti vagy társadalmi dolgokká válnak /.../ Csak maguknak az embereknek a meghatározott viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti."<sup>66</sup>

Az áruformában újabb megkettőződés megy végbe, amelynél az áru konkrét természeti adottságai, minősége mellé dologi alakjában újabb, most már tisztán társadalmi minőség járul. A csereérték, a különbség-nélküli társadalmi összmunka részegysége kapcsolja mások teljesítményéhez, produktumaihoz az egyént. Ennek mértékében alakul egzisztenciája, ez határozza meg saját termékeire fordítható erőfeszítéseit, a termékeibe ráfizetés nélkül realizálható ráfordítás és funkció arányait. Ez a "kísérteties tárgyiség" csak saját közösségiségének, munkája társadalmi jellegének közvetítője. A használati érték — csereérték forma e differenciálódásával az egyéni és a közösségi újabb szakadása következik be, amelyben a közösség csak illuzórikus és elide-

<sup>63</sup>Marx: A tőke I. k., i. k., 173. o.

<sup>64</sup>Lukács György, i. m., "Szisztematikus fejezetek", 654. o.

<sup>65</sup>Uo.

<sup>66</sup>Marx, i. m. 75. o.

genült alakban (vallás és állam) jelenik meg. Az egyéni társadalmi létezés atomizálódásával, a privát szféra és az illuzórikus közösségiség megkettőződésével "az emberi lény számára már nem ösztönző, védő, értelemadó elv az, hogy egyedi élete abban a közösségben gyökeredzik, amelybe beleszületett, ha számára immár a magánemberi élete a lényeges".<sup>67</sup>

Az eldologiasodás elmélyíti az egyén és a közösség szakadását, megadja a végső lökést az eredeti, bornírt, természetadta közösség fölbomlasztásához, viszont az új társadalmi vonatkozásokat mind átláthatatlanabb, fatalisztikus rendszerként cementezi az egyének fölé. "A csereérték új, 'kísérteties' tárgyiassági formája itt — a gazdasági fejlődéssel növekvő mértékben — mind felfokozottabb, mind egyetemlegesebb eldologiasodásokat teremt, amelyek a legmagasabb fokon, a kapitalizmusban már közvetlenül csapnak át elidegenedésekre, öneldegenedésekre."<sup>68</sup> (Az én kiemelésem — B. S.)

Az eldologiasodás — a folyamatszerűség és a genezis elvesztése, a dolgok viszonyaivá váló emberi kapcsolatok és a közösségi-társadalmi egész komplexitásának átláthatatlansága, fatalisztikus-fetiszizált megjelenési módja — közvetítésével alakulnak át és újulnak meg az elidegenedés első genetikai formái, a vallási és politikai elidegenedés változó történeti formái. A termelőmunka és az értékgenezis eme metamorfózisában alakul ki tehát az egyén és a közösségiség-nembeliség szakadása, ellentéte, közvetítettsége, a közösségiség visszájára fordult, elidegenült hatalmakként való megjelenése.

Lukács — a partikularitás—nembeliség ellentétpár gyakran merev, dichotomikus kezelése miatt — elsősorban a szakadást, ellentétet, közvetítettséget hangsúlyozza; a partikularitással a magábanvaló nembeliség világát azonosítja, szemben a totalitást átfogó magáértvaló nembeliséggel. Pedig itt az elidegenült nembeliség értékformái, az intézmények, a politika, az ideológia áthatják a differenciálódó erkölcsi-esztétikai értékeket, a tudományos ismeretek korabeli fölhasználását is, így ezek szintén visszájára-fordult, elidegenült alakban jelennek meg. Az erkölcsi, esztétikai, jogi-politikai értékek, a tudomány fölismerései meghatározott érdekszférába vontan, annak alárendelten kibontakoztatott, alkalmazott értékek, bár rendre túlmutatnak ezen a kisajátításon, mivel általánosabb, egyetemesebb nembeli potencialitások. Ez, az elidegenült megjelenési módon túlmutató potencialitás a megszólaltatandó nembeliség valóságos bázisa. E különbségtétel nélkül — mint jeleztük — elsikkadhat a visszájára-fordulás mozzanata.

<sup>67</sup>Lukács György, i. m. 664. o.

<sup>68</sup>I. m. 657. o.

Az egyéninek és nembelinek a szakadása, a nembelinek visszájára-fordulása másként érinti ugyanis a társadalom különböző csoportjait és egyéneit. Bár a nembeli fejlődés szolgáltatja az egyén kibontakozásának lehetőségeit, tartalmát, mozgásterét, a nembeliség reprodukciójának és gazdagításának folyamatában, "az osztálytársadalmak torzító életkorlátai"<sup>69</sup> között, a társadalmi termelés történelmileg meghatározott módja, az általa meghatározott tulajdon-, munkamegosztási, elosztási<sup>70</sup> és kommunikációs viszonyok között, alapvetően különbözővé lesz ez a valóságos mozgástér a társadalom különböző egyénei, csoportjai, osztályai számára. "De a történelmi fejlődés folyamán és éppen a társadalmi viszonyoknak a munka megosztásán belül elkerülhetetlen önállósulása következtében különbség ütközik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá", "az osztály kijelöli élethelyzetüket és ezzel személyes fejlődésüket is maga alá besorolja őket"<sup>71</sup> — írja erről Marx.

A társadalmi termelés hatékonyságának növekedésével olyan képességek, ill. "szükségletek és kielégítésükre olyan lehetőségek jönnek létre, amelyek mind távolabb esnek a puszta élet közvetlen reprodukciójától".<sup>72</sup> A tömegek — bár erőfeszítéseik eredménye az a többletmunka-bázis, amely a nembeli létezés mozgásterét biztosítja — az elemi létezésnek, "a puszta élet közvetlen reprodukciójának" keserves és küzdelmes biztosítására ítéltettek, s csak kevesek osztályrészévé lett a valódi nembeli létezés föltételeiből lehetségessé vált igazi személyiségépítkezés. Lukács az elidegenedés-történetre általánosítja Marxnak A szent családból ismert<sup>73</sup> különbségtevését. A többletmunka kisajátítói dologszerű "természetadta" magátólértetődőséggel és elégedettséggel élnek át "az emberi létezés látszatát", míg a többletmunka teremtői számára "egy embertelen létezés valóságát" jelenti kifosztottságuk és a-lávetettségük.

<sup>69</sup>I. m. 579. o.

<sup>70</sup>Lenin: A nagy kezdeményezés, Lenin Összes Művei 30. k., 15. o.

<sup>71</sup>A német ideológia, i. k., 63. és 62. o.

<sup>72</sup>Lukács György, i. m. 582. o.

<sup>73</sup>"A tulajdonos osztály és a proletariátus osztálya ugyanazt az emberi önelidegenedést képviseli. De az első osztály ebben az önelidegenedésben jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenedést saját hatalmának tudja, és benne egy emberi létezés látszatát bírja; a második osztály megsemmisülnék érzi magát az elidegenedésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne." Marx és Engels: A szent család, Marx és Engels Művei, 2. k., 34. o.

Az elidegenedés, az egyénnek és közösségiségének—nembeliségének szakadása, a nembeli erők visszájára-fordult hatalmakká szilárdulása azonban a személyiség belső meghasonlásával is jár, s így önelidegenülésként is megjelenik. Lukács fontos törekvése, hogy hangsúlyozza az elidegenedésnek, objektív karaktere melletti "személyes jellegét",<sup>74</sup> differenciálja az elidegenüléshez való szubjektív viszonyulás lehetőségeit és konkrét alternatíváit, hogy rámutathasson az elidegenedéssel kapcsolatos egyéni felelősségre.

Az, hogy az egyén öneldologiasodásként, a világ illetén berendezkedésébe való beletörődésként, a meghasonlottság végzetszerű elfogadásaként, a mindennapi életvitelnek pozitív rutinná való merevedéseként, végső soron önfeladásként, saját elidegenült partikularitása spontán elfogadásaként éli-e át társadalmi helyzetét és a belőle következő korlátolt társadalmi mozgásteret,<sup>75</sup> vagy pedig tiltakozik, lázad ellene, fölülemelkedik pusztá partikularitásán<sup>75</sup> és utat keres a magábanvaló nembeliség bázisán kirajzolódó magáértvaló nembeliséghez<sup>76</sup> — ez a szubjektív viszonyulás dilemmája. De valódi alternatívák rejlenek-e a dilemma mögött? Hogyan lehetséges kitörni a partikularitásból, fölemelkedni a történelmileg-társadalmilag konkrét státusokból a magáértvaló nembeliséghez? Van-e itt az egyéni felelősségnek valóságos mozgásteret? (Az egyéni és a nembeli szakadásához, a nembeli visszájára-fordulásához, az elidegenedéshez való különböző, objektív és szubjektív viszonyulás elemzése után visszakanyarodunk — most már új elemzési pozícióban — kezdeti kérdéseinkhez.) Nos, Lukács rámutat e "fölemelkedés", az egyén és a nem közötti közvetítések különböző, történelmileg ellentmondásos, felemás jellegére is.

A vallás például illuzórikus módon emeli föl a hívőt saját partikularitásából egy illuzórikus, földöntúli világba. A vallásban "az ember lényege önmaga számára transzcendenssé válik — írja Lukács —, híradássá a (társadalmi) emberi élet túlvilágából; hiszen éppen a túlvilágban keresi beteljesedését, saját partikularitása fölé való emelkedését, amelyet saját társadalmi léte az eldologiasodás következtében még immanens lehetőségként sem

<sup>74</sup>Lukács György, i. m., "Prolegomena", 223. o.

<sup>75</sup>"Az egyes ember akkor válhatott (és válhat) nembelivé, ha helyesli és megpróbálja megvalósítani a mindenkori társadalomban azokat a meghatározásokat mint saját létét és lényegét, amelyek túlmutatnak a partikularitáson." Lukács György, i. m., "Szisztematikus fejezetek", 667. o.

<sup>76</sup>"Az egyik oldalon az ember mindenkor adott partikularitása objektíve mindig a mindenkori magábanvaló nembeliség megvalósulása. Mármost mivel ez, mint láttuk, objektíve mindig megalkotja a magáértvaló nembeliség lehetőségének mozgásterét /.../" Uo.

tud felmutatni neki. /.../ a partikularitás lefokozódik, minthogy az ember pusztán teremtményszerű, emberi-emberalatti elemévé dologiasodik el, olyasvalamivé, ami csak transzcendens segítséggel szabadítható ki ebből az ember számára egyszeri természeti és méltatlan állapotból."<sup>77</sup> Tiltakozási forma és vigasz, s közben igazolja — végérvényesíti — az eldologiasodást és az alávetettséget.<sup>78</sup> A vallás így válhat a partikularitásból való kitörésnek és a partikularitás erősítésének is eszközévé. Lukács differenciálja a vallás eme belső ellentmondásosságát antinomikusan megjelenítő szerkezetet, a mindennapok világát szabályozni igyekvő, a fönnálló berendezkedést apologizáló egyház, illetőleg a tiltakozást, a partikularitásból való "ugrást" nagyon is túlhangsúlyozó szekták szerepét és funkcióját, és közös gyökerüket a vallási elidegenedésben.<sup>79</sup> A vallás funkciója tehát kettős: a vallással kapcsolatos szükségletek "ópiuma", de a társadalmi szabályozással kapcsolatos érdekek érvényesítésének eszköze is egyben, és az érdekérvényesítés közel sem mindenkor reakciós jellegű, hanem progresszív törekvéseket is szolgál.<sup>80</sup>

Az intézmények és a jog szintűgy közvetítések — mondja Lukács — a privát egyén, illetve a közösségi, majd állampolgári általánosság között.<sup>81</sup> Az egyének teleológiai tételezéseit, magatartását és tevékenységét, tárgyi és személyes vonatkozásait befolyásoló gyakorlati, majd szankcionáltan normatív eszközrendszerek, amelyek kezdetben a szokások, ill. a közvélemény erejével, majd az intézményesült erőszak vagy a (szankcióktól való félelemtől az azonosulásig terjedő motiváltságú) társadalmi önszabályozás révén funkcionálnak.

<sup>77</sup>I. m. 667—668. o.

<sup>78</sup>"A vallás ennek a világnak az általános elmélete, enciklopedikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása, mert az emberi lényeknek nincs igazi valósága." Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, Marx és Engels Művei, I. k., 378. o.

<sup>79</sup>Lukács György, i. m. 685—697. o.

<sup>80</sup>"/.../ a vallás gyakorlatilag rendkívül hasonló feladatokat lát el, mint mondjuk a jog vagy az állam, mégpedig a mindenkori társadalmiság (nem-beliség) erkölcsileg igazoló konzerválását, az eretnekmozgalmak pedig — minden említett különbség ellenére — azoknak a kísérleteknek a sorába tartoznak, amelyek ezt a társadalmiságot gyakorlatilag—reálisan meg akarták változtatni." Lukács György, i. m., "Prolegomena", 239. o. — Lukács ilyen értelemben beszél pl. Jézusról ("Szisztematikus fejezetek, 695. o.), az eretnekmozgalmakról és a reformációról is. (I. m. 688—693. o.)

<sup>81</sup>Lukács György jogfölfogását bővebben taglalja Varga Csaba: A jog helye Lukács György világképében, Magvető, Bp. 1981, szorosabban: "Az Ontológia jogszemlélete", 164—180. o.

Biztosítják a társadalmi újratermelés olyan egyensúlyi állapotát, amely vagy a valóságos közakaratra, vagy az önmagát általánosoként megjelenítő többlet-munka-kisajátítók külön érdekeinek megfelel. Az alárendelés rendszerének, az uralkodó társadalmi viszonyok konzerválásának, az elidegenült hatalmi rendszerek újratermelésének olyan eszközei, amelyek normatív és szankcionált általánossága megőrzi az egyén és a közösségi, ill. integrációs szint általánosságának látszatát. Az intézményi és a jogi szabályozás, sajátos magatartási- és tevékenység-minta követelményével azt célozza, hogy az egyes emberek mindennapi gyakorlata összhangba kerüljön ezzel a meghasonlott közös érdekekkel, az általánossá emelt különérdekkel, azaz az illuzórikus közösségséggel, s ezért érvényesülését, a meghasonlás érdekében, a közvetlen vagy szankcionált erőszak, avagy az ideologikus manipuláció eszközeivel biztosítja. A "van" és a különérdekre hangszerelt "kell" eme távolsága a létből fakadó alternatíva-mező része, de különös, az elidegenült hatalmaktól biztosított alternatíva.

Lukács éppen a joggal kapcsolatban mutat rá a van és a kell dialektikájának alapvető sajátosságára. A "van" és a "kell" kettőssége eszerint önmagában nem elidegenült kettősség, hanem a társadalmi gyakorlat lényegi, általános jellegzetessége. "Minden Sollen, mint ezt a munkafolyamat elemzéséből tudjuk, a teleológiai tételezéseknek és helyes megvalósításuknak irányításából és szabályozásából fakad, természetesen a lét meghatározott fokán, és a tételezések ebből következő meghatározott tartalmi alapján. Minden "Sollen"-nek előfeltételei tehát mind előzményeiben, mind várható következményeiben, a lét meghatározott formái, elválása a léttől, Sollenként való érvényesülése tehát sohasem szerezheti meg a léttől való teljes függetlenség státusát, ahogy például Kant és követői gondolták, amikor a Sollen abszolutizáló 'tételezéséről' beszéltek."<sup>82</sup> (Az én kiemelésem — B. S.)

A "van" és a "kell" távolságát, organikus kettősségét a társadalmi reprodukció alapkategóriája, az érték konkretizálja történelmileg és társadalmilag. A tárgyasulások és külsővé-válások együttesében megjeleníti az emberi reprodukciós tevékenység történelmi nívóját és az adott társadalmi integrációs csoport és egyén sajátos sajátságait. Az érték kettős természetű, mindenkor realitás (van) és idealitás (kell) egysége. Az intézmények és a jog mint sajátos gyakorlati és normatív tevékenységmodellek jól példázzák az értékek reprodukciós funkcióját és egyben elidegenült torzulásukat is.

<sup>82</sup>Lukács György, i. m., "Szisztematikus fejezetek", 679. o.

Az elidegenült alakban kibontakozó közösségi—nembe-  
li általánosság és a meghasonlott privát létezés közvetítései mellett — "példaszerűen" — találunk közvetlen kapcsolódásokat is az egyéni létezés és a magáértvaló nembe-  
liség között. A polisz-polgárság megteremti — mondja Lukács — "különösen  
heroikus-demokratikus korszakaiban, az értékes-példaképszerű cselekvés olyan  
területét, amely látszólag képes háttérbe szorítani az életnek azt az elide-  
genedett alapját, amely már csak az uralkodó rabszolgagazdaság miatt is meg-  
szüntethetetlen. Az olyan élet, amely egy ilyen nembeliség törvényeit köve-  
ti, nem pusztán illúziókat ébreszt az elidegenedés leküzdésének lehetőségeit  
illetően, hanem olyan személyes magatartásmódokat is kialakít (tudatos ideo-  
lógiai megalapozásaikkal együtt), amelyben megjelennek az ember kapcsolatai  
saját nembeliségéhez."<sup>83</sup> Az egyéni élet és a nembeliség közvetlen kapcsoló-  
dása azonban csak elidegenült bázison jöhetett létre. Marx szavaival minősí-  
ti Lukács is ezt a közvetlenséget visszatérően "bornírt" beteljesülésnek,<sup>84</sup>  
amelyet a termelőerők fejlődése bomlaszt és szétzúz. A polisz világának föl-  
bomlásával, a privát-szféra elkülönülésével a nembeliség a "morális általá-  
nosság" szintjén tudatosan vonatkoztatási rendszerre, s tengelyében az áll,  
hogy az elidegenült világ jelenségei méltatlanok az emberhez. E morális-ál-  
talánosság-vezette, mind tudatosabbá váló életvitel az egyéni élet és a nem-  
beliség közvetlen kapcsolatának megteremtésére törekszik, de ez a filozófia-  
ilag megalapozott út csak az intellektuális és erkölcsi arisztokráciának, a  
bölcseknek az útja lehetett, a tömegről — a szabadok tömegéről is — eleve  
lemondtak.<sup>85</sup>

A partikuláris világnak arisztokratikusan hátat fordító bölcs magatartá-  
sát ideológiailag, az istenben való egyenlőség eszménye jegyében, a korai  
kereszténység és Jézus alakja demokratizálja. Így alakul az elidegenült lét  
tagadása "mindennapi demokratikus követeléssé"<sup>86</sup> — a vallásos magatartás és  
eszmeiség formájában. (Egy elidegenedés meghaladása — elidegenült tudat-  
tal...<sup>87</sup>) Az egyén és a nem kapcsolódásának valóságos közvetlenségét csak

<sup>83</sup>I. m., "Prolegomena", 235—238. o.

<sup>84</sup>Pl. i. m., "Szisztematikus fejezetek": 573., 611., 615., 731., 759.  
stb. o. "Az antik világ egy korlátolt állásponton való elégedettség /.../";  
Alapvonalak, I. 368. o.

<sup>85</sup>Lukács György, i. m., "Szisztematikus fejezetek", 665. o.

<sup>86</sup>Lukács György, i. m., "Prolegomena", 237. o.

<sup>87</sup>"Olyan gyakorlati útmutatás, bármilyen jellegű legyen is, amelyik a  
dolgok mindenkori állását utópikusan átugorja, szükségképpen elbukik a való-  
ságban." I. m. 238. o.

"a nagy filozófia és a jelentős költészet"<sup>88</sup> (az én kiemelésem — B. S.),  
egyáltalán a művészet képes biztosítani, mondja Lukács.

A művészet "konkrét emberek meghatározott, konkrét létében jeleníti meg azokat a társadalmi-emberi energiákat, azokat a konkrét életmeghatározásokat, amelyekből egy meghatározott társadalomban a benne lehetőségként rejlő magáértvaló nembeliség a konkrét magábanvaló nembeliségből kinőhet és — nagyon gyakran csak tragikusan — megvalósulhat".<sup>89</sup> Leleplezi az ábrázolt társadalmi helyzetek embertelenségét, s egy "valami más kellene!"-attitűdöt sugall. Erősíti az elhatárolódás és a szembefordulás szemléletét az adott valósággal szemben. Egy emberibb világ szükségletét teremti meg, s ezzel is túlmutat az elidegenült világon. A realitás és a benne lehetőségként formálódó idealitás belső feszültségéből rajzolja ki a továbblépés irányát a meghaladás-eszmény fölsvillantásával. Még alakjai és eszményei bukásában is heroizál és azonosulást kelt. "A valódi, többé nem elidegenedett nembeliség időszerű-gyakorlati szempontból megvalósíthatatlan voltát gyakorlatilag nem megvalósíthatónak, de egyúttal a helyes emberi életvitel magasabbrendű, megvalósítandó feladatának is ábrázolja."<sup>90</sup> Defetiszizálja, emberi léptékűnek, átformalhatóknak, átgyúrhatóknak mutatja be az emberfölöttivé fetiszizálódott világot, impulzusokat ad és magatartási-cselekvési alternatívákat példáz. "Megformálásai lehetnek ugyan fantasztikusak, és nem vágnak feltétlenül egybe a kor meghatározott empirikus létével, de mélyebb történelmi igazsággal rendelkeznek, amelynek semmi köze sincs az utópiákhoz, ellenkezőleg, a legmagasabbrendű, nem mindig megvalósított, de a történelmi folyamatban reális lehetőségként bennerejlő tendenciákat világítják meg."<sup>91</sup>

A művészet eközben sosem állítja tárgyáról, hogy közvetlen valóság, vagy a valóság (mint a vallás teszi), hanem, saját mimetikus természetéből eredően, hangsúlyozza is tárgya képmás-jellegét. Lukács egyértelmű határt von a művészet és a vallás közé azzal is, hogy rámutat: a művészet eme közvetítő szerepét a "teljes fizikai-társadalmi ember"-re irányultán látja el, míg a "vallásban az egész ember széthasad egy szellemi és egy fizikai részre, ahol is az előbbi a transzcendenciából származik és ott érzi magát otthon, az utóbbi pedig biológiailag-társadalmilag determinált életkörülményhez van bilin-

<sup>88</sup>I. m. 239. o.

<sup>89</sup>Lukács György, i. m., "Szisztematikus fejezetek", 699. o.

<sup>90</sup>Lukács György, i. m., "Prolegomena", 240. o.

<sup>91</sup>Lukács György, i. m., "Szisztematikus fejezetek", 700. o.



cselve".<sup>92</sup> A vallás így végül a partikuláris világ konzerválásának eszközévé lesz, a maga elvagyódásával és tiltakozási módjaival egyetemben is, míg a művészet mindenkor egy emberhez méltóbb világ alakításának tényezője. Olyan objektívációs szféra, amely (hangsúlyos külsővé-válási aspektusával, személyes jellegével, az átlagos objektívációk személytelenségével szemben) túlmutat a közvetlen valóság változatlan reprodukcióján. Szélesebb távlatot, tágabb horizontot teremt, s közben vissza tud hatni a mindennapi valóságra azzal, hogy az egyén valósághoz való viszonyát differenciáltabbá, tudatosabbá, őt magát cselekvőképesebbé teszi. "A művészet, amely ezzel az ábrázolással a saját partikularitásán túltörekvő embert mutatja fel, bizonyos körülmények között a magáértvaló nembeliség előharcosává válhat, annak kényszere nélkül, hogy valamely — közvetlenül kimondott — politikai vagy társadalmi ellenzéki ideológiával azonosulna. Olyasvalamit valósít meg, ami nélküle teljesen kimondatlan maradna; de eközben mindig olyasmit valósít meg, amit mint lehetőséget minden egyes ember minden alternatív döntése — legalábbis az emberben rejtve, lappangva — tartalmazhatna."<sup>93</sup>

Az egyéni példák és a művészet elidegenedés-kritikája csak fölvillantják az elidegenült világból való kiemelkedés lehetőségét ("a magáértvaló nembeliség előlegzését"), a magáértvaló emberi létezés tágabb horizontját — s ezzel az egyén elidegenedéssel-szembeni felelősségének mozgásterét. Fölvillantják, jobbára csak lehetőségként, eszmeileg. — Az alternatívát kereső ember kérdéseire, hogy ti. milyen magatartást tanúsítson életföltételeivel, másokkal és az egész társadalommal szemben, az ideológiák adnak általánosító választ. Társadalmi látásmóddá szélesítik az egyének és csoportok saját szerű viszonyát léthelyzetükhöz. Lukács hangsúlyozza, hogy az ideológiáknak "mindig kettős arculatuk van: egyrészt tartalmukat az egyedi ember (valódi vagy képzelt) életszükségletei határozzák meg, másrészt e tartalom kifejezésének szándéka elméletileg és gyakorlatilag egyaránt arra irányul, hogy az így létrejövő személyes aktust valami társadalmi létszükségletnek állítsa be".<sup>94</sup> Az ideológia a társadalmi konfliktusok megharcolásának szellemi fegyvere, tehát az egyének konkrét szükségleteit általánosítja. A helyzetet azonban történelmileg bonyolítja — s ez a szempont az egyes és az általános kapcsolatá-

<sup>92</sup>I. m. 701. o.

<sup>93</sup>I. m. 765. o.

<sup>94</sup>I. m. 522. o.

nak vizsgálatára koncentráló Lukácsnál alkalmasint háttérbe szorul<sup>95</sup> —, hogy e szükségletkielégítésre konfliktusos társadalmi helyzetben törekednek az egyének és csoportok, amelyeknek a tagolódását, elkülönülését és szembekerülését is ugyanazok a tényezők eredményezik, amelyek szükségletkielégítésük társadalmi mozgásterét (érdek) is meghatározzák. E tényezők — a termelőerők történelmi fejlettségi szintje, a termelőmunka hatékonysági nivója, ill. az általuk tételezett gazdasági és társadalmi viszonyok — behatárolják, korlátozzák e mozgástereket; az egyének és csoportok érdekei ütköznek egymással. E determinánsok az emberi tevékenység termékei, de további kibontakozásuk, a társadalmi és egyéni reprodukció meghatározói is egyben.

Az érdekpolarizációt és antagonizmust elsődlegesen az intézményesült erőszak és a normatív és szankcionált jogi szabályozás törekszenek áthidalni, majd a valamelyest konszolidált politikai integrációk keretében az ideológia is a kölcsönhatás katalizációs tényezőjévé válik — az előbbiek mellett és, lehetségesen, helyett. Az önmagát általánosként megjelenítő különös érdek szellemi manifesztációi — a partikularitást közvetlenül nyers, bornírt alakban megjelenítő politikai erőszak mellett és helyett — a társadalmi egész reprodukciójának konszolidálására, konzerválására vagy megújítására irányulnak. Lukács szerint a társadalmi totalitás felől, a politikai integráció általánossága szintjén, közvetve szolgálják az érdekek érvényesítését. A különös érdeket — az illuzórikus általánosan keresztül. Kontinuitást teremtenek a múlt, a jelen és a jövő közé. Társadalmi hatékonyságuknak nem ismeretelméletileg igaz vagy hamis voltak az előfeltétele, hanem hogy mennyire alkalmasak az érdekek nagyobb társadalmi ráfordításokat (anyagiak és erőszak) kiváltó érvényesítésére.

Az ideológia a "van" és a "kell" objektív erőterének — a különös érdekekkel adekvát — gondolati-szellemi visszatükrözése. A társadalmi reprodukció objektívációkban és szubjektívációkban elért szintjének és a különös érdekekkel összhangban alakított viszonyoknak olyan eszmei összehangolási módja, amely vagy a főnnálló konzerválását, vagy meghaladását célozza, és a valóságban rejlő lehetőségekre koncentrál. Lukács azonban részleteiben nem elemzi a "van" és a "kell" történelmi dialektikáját, az érték- és érdekviszonyoknak társadalmi gyakorlatban, osztályharcban formálódó metamorfózisát. Elemzése így, az elidegenült viszonyok vizsgálata helyett, elsődlegesen sokszor csak

<sup>95</sup>"A társadalmi magatartás minden szabályozási formájának az őserkölcstől, a hagyománytól és a szokástól a jogig és a morálig szükségképpen általánosító jellege van, amely a mindenkor létező társadalmiságra irányul." I. m. 729. o.

az elidegenült tudat történeti formáinak és sajátosságainak, illetve az elidegenedés eszmei, tudatszerű egyéni fölszámolása<sup>96</sup> lehetőségeinek föltárására irányul. Bár rendre utal az eszmei szféra objektív meghatározottságára, az elidegenült létviszonyok történeti vizsgálatától — többszöri mentegetéssel<sup>97</sup> — eltekint. Utalásai, elemzési vázlatái azonban roppant fontos elméleti és módszertani segítséget jelentenek az összefüggésrendszer további kutatásához.

A társadalom az objektív társadalmi totalitás és az egyéni életvitel polarizált egysége. Közvetítési formáinak elemzéséből kitűnik, hogy "az elidegenedés minden fajtája, bármilyen töményen gazdasági meghatározottságú is, csak ideológiai formák közvetítésével fejlődhet megfelelően, és e közvetítés nélkül nem is küzdhető le elméletileg helyesen és gyakorlatilag hatásosan.

De az ideológiai közvetítésnek ez a kiiktathatatlansága korántsem jelenti azt, hogy az elidegenedést valamilyen vonatkozásban tisztán ideológiai jelenségnek lehetne tekinteni; /.../ objektív gazdasági alapokra épülnek fel az olyan folyamatok is, amelyek látszólag tisztán ideológiailag mennek végbe".<sup>98</sup> (Az én kiemelésem — B. S.) Az ideológiai közvetítés tehát az elidegenedés folyamatának organikus összetevője, az elidegenedési és önelidegenedési folyamatok elmélyítésének és megjelenítésének eszköze. De funkciója van az elidegenedéssel való gyakorlati szembefordulás objektív lehetőségeinek fölsvillantásában és előkészítésében is. Lukács nagy tette az elidegenedés ideológiai aspektusa történeti megjelenési formáinak, funkciójának, kölcsönhatásrendszerének föltárása. A társadalmiság genezisének megismerésében és megértésében, az elidegenedés elleni harc tudatosságának fokozásában nélkülözhetetlen ennek az aspektusnak a vizsgálata is.

A privát szféra és a közösségiség-nembeliség szakadásának sajátos történelmi megnyilvánulása, amelyet Lukács az elidegenedés mai valósága analízisének bevezetéseként is elemez: a citoyen és a burzsoá viszonya (s háttérében a gazdasági-társadalmi struktúra és a politikai állam viszonya).

Lukács mind a "Szisztematikus fejezetek"-ben, mind a "Prolegomená"-ban idézi Marxnak A zsidókérdéshez című írását, annak hangsúlyozására, hogy "a tőkés társadalomban reálisan új megvilágításba kerülnek az ember nembeli éle-

<sup>96</sup>I. m. 595. o.

<sup>97</sup>"Az elidegenedés az emberi élet egyik társadalmi-történelmi módja. Itt természetesen nem vállalkozhatunk arra a kísérletre, hogy akár csak vázlatosan is kifejtsük ezt a folyamatot." I. m. 615., 763. o.; ill. "Prolegomena", 234—235. o.

<sup>98</sup>I. m. 740. o.

tének problémái",<sup>99</sup> hisz a burzsoá államban, "ahol a politikai állam elérte igazi kialakultságát, ott az ember nemcsak gondolatban, a tudatban, hanem a valóságban, az életben is kettős életet él, egy égit és egy földit, a politikai közösségben (Gemeinwesen) való életet, amelyben önmaga előtt közösségi lénynek (Gemeinwesen) számít, és a polgári társadalomban való életet, amelyben magánemberként tevékenykedik, a többi embert eszközének tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le, és idegen erők játékszerévé válik. A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz éppen olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz."<sup>100</sup>

A természetes gazdálkodás rendszerében képződő többlettermék-hányad és a mozgósítható többletmunka bázisára épülő feudális felépítmény rendszerében a gazdasági-társadalmi struktúra közvetlenül politikai formában jelenik meg. "A politikai emancipáció — írja Marx — egyúttal felbomlása annak a régi társadalomnak, amelyen a néptől elidegenült államiság, az uralkodói hatalom nyugszik /.../ A régi polgári társadalomnak közvetlenül volt politikai jellege, azaz a polgári élet elemeit, mint például a birtokot, vagy a családot, vagy a munka módját, a földesuraság, a rend és a korporáció formájában az állami élet elemeivé emelték. Ebben a formában ezek meghatározták az egyes egyének az államegészhez való viszonyát, azaz politikai viszonyát, azaz azt a viszonyt, amelyben az egyén el van választva a társadalom többi alkotórésztől és ki van zárva belőlük."<sup>101</sup> A harmadik rend — a kibontakozó áruteremelés bázisán izmosodó polgár, együtt a feudalizmus nyűgéből szabadulni igyekvő más társadalmi erőkkel — szétzúzta a privilégiumokra épülő politikai berendezkedést az ember politikai egalizációja és emancipációja jegyében. "A nagy forradalmak citoyen-eszménye, mindenekelőtt a francia forradalmaké /.../ létszerűen sokkal inkább a forradalmi átmenetben, a feudalizmus lerombolásának forradalmi kísérleteiben gyökerezik, mintsem magában a tőkés társadalom létében"<sup>102</sup> — írja Lukács. Hangsúlyozva, hogy itt elsődleges meghatározó a tagadás, amelyet ideológiakölcsönzéssel, az antik eszmények földidézésével készítettek elő, s a politikai emancipáció érdekében használták föl "azokat az eszményeket és művészi formákat, azokat az önámításokat, amelyekre szükségük volt, hogy harcaik polgárian korlátolt tartalmát önmaguk előtt elrejt-

<sup>99</sup>I. m., "Prolegomena", 265. o.

<sup>100</sup>Marx: A zsidókérdéshez, Marx és Engels Művei, 1. k., 356—357. o.

<sup>101</sup>I. m. 369. o.

<sup>102</sup>Lukács Gy., i. m., "Prolegomena", 265. o.

sék, és szenvedélyüket a nagy történelmi tragédia magaslatán tartásák"<sup>103</sup> — idézi Marxot a citoyen-eszmények valóságos funkciójának megvilágítására. A "polgárian korlátolt tartalom" azonban a tőke uralmának megerősödésével lelepleződik, s nyilvánvalóvá lesz az is, hogy az anyagi magánember hogyan rendeli maga alá a "nembeliség idealista képviselőjét, a citoyent". — "Végül is az ember mint a polgári társadalom tagja számít tulajdonképpeni embernek, a citoyentől megkülönböztetett homme-nak, mert ő az ember a maga érzi egyéni legközelebbi létezésében, míg a politikai ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint allegorikus, erkölcsi személy. A valódi embert csak az önző egyén alakjában, az igazi embert csak az elvonatkoztatott citoyen alakjában ismerik el."<sup>104</sup>

A polgári jogegyenlőség kivívásával tehát lelepleződik a citoyen—homme dichotómia, lehullanak drapériái, s nyilvánvalóvá válnak a pőre anyagi érdekek. A privát szféra győzelme az elidegenült közösségi szféra fölött valójában az újabb különérdeknek az illuzórikus közösségiség ideologikus lepleben való uralomra jutása, a munka tőkének való drasztikus formális, majd teljes reális alávetését jelenti. Az elidegenedés lényegi formájává ebben a folyamatban most már nem a magánember—közember szakadása, az elidegenedés közvetítő politikai formája lesz, hanem magában a tőkés termelési viszonyokban, magában a munkában közvetlenül termelődő elidegenedések és önelidegenedések válnak dominánssá és meghatározóakká, hatják át az egyéni és társadalmi létezés valamennyi szféráját és egészét.

Lukács ugyan hangsúlyozza: az elidegenedés-történetnek a kapitalizmussal alapvetően új szakasza kezdődött, részletesebben azonban nem elemzi az eldologiasodás és a (személyes) elidegenedés minőségi különbségét, az elidegenedés klasszikus-kapitalizmusbeli és imperializmus-korabeli sajátzerű megjelenési formáit és kölcsönhatásrendszerait. Utal és épít a vonatkozó marxi elemzésekre, de az eldologiasodás- és elidegenedés-elmélet érdemi rekonstruk-

<sup>103</sup>Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája, Marx és Engels Művei, 8. k., 106. o.

<sup>104</sup>A zsidókérdéshez, i. k., 370. o. Ismeretes, hogy az ebből levont elméleti konzekvenciák milyen roppant jelentősek voltak a marxizmus létrejöttében: "Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az emberi nem lényévé vált, csak ha az ember a maga 'force propre-jait' társadalmi erőként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a politikai erő alakjában, csak akkor valósítható meg az emberi emancipáció." I. m. 371. o.

ciójára nem vállalkozik.<sup>105</sup> Ezzel együtt nagy jelentőségű módszertani útmutatása az, hogy — az elidegenedés-problematikának a Gazdasági-filozófiai kéziratokbeli, A szent családbeli és A német ideológiában vázolt megközelítésére szorítókozó mai marxista tradícióval szemben — hangsúlyozza az Alapvonalak és A tőke elidegenedés-elemzéseit, az elidegenedés lényegi összefüggését az értéktöbblettel és alapvető történeti formáival. Utal az eredeti tőkefölhalmozás marxi elemzésére, az abszolút értéktöbblet termelésének elidegenedési és kizsákmányolási formáira, s hogy hogyan hívják ezek életre a forradalmi ellenerőket és a XIX. század munkásmozgalmát. Rámutat, hogy "a közvetlenül gazdaságilag meghatározott létben való szilárd megalapozottság ezért irányt mutat a mozgalom számára: egy anyagilag valamennyire is emberhez méltó életért folytatott harcból hogyan nőhet ki szervesen az egész társadalom totális forradalmasítása. Kétségtelenül ez volt az az anyagi és ideológiai alap, amely ideológiailag meghatározta a múlt század közepének és második felének forradalmi munkásmozgalmait."<sup>106</sup>

Lukács jelzi, hogy a proletariátus osztályharca ebben az időszakban nem irányult közvetlenül az elidegenedés fölszámolására. Harcának, mozgalmának mozgatói a spontán napi érdekek érvényesítése (a gyermek- és női munka alkalmazása elleni harc, az embertelen bánásmód elleni tiltakozás, a munkanap meghosszabbítása elleni föllépés, a béremelésért folytatott harc) volt, "de mivel ezek alkották az akkoriban ható elidegenedések anyagi alapját, elkerülhetetlen volt, hogy a közvetlen gazdasági napi követelményekért folytatott osztályharc objektíve mindig tartalmazza az elidegenedések ellen folytatott harc elemeit is".<sup>107</sup> Lukács két okból marad lényegében adós azzal, hogy módszeresen vizsgálja az elidegenedés elleni egyéni föllépés és az eszmei harc összekapcsolódásait a néptömegek osztályharcának tendenciáival. Az egyik okra már utaltunk. Lukács a társadalmi termelés genezisének, a társadalom gazdasági és szociális szerkezetének, érdekviszonyainak és az elidegenült lét sajátosságainak vizsgálata helyett elsősorban az elidegenült tudat és az elidegenedés elleni egyéni föllépés lehetőségeit és felelősségét vizsgálja. A másik ok, hogy Lukács szerint "a tudatosan irányított proletárforradalom, hogy saját terminológiánkat használjuk, közvetlenül az újonnan kialakult ma-

<sup>105</sup> Az egyszerű ártermelés eldologiasodási és a klasszikus kapitalizmus elidegenedési tendenciáit Lukács nem differenciálja a vonatkozó marxi koncepció alapján. Ld. i. m., "Szisztematikus fejezetek": 653—682., 741—762., 787—788. o.; "Prolegomena", 264—271. o.

<sup>106</sup> I. m., "Prolegomena", 267. o.

<sup>107</sup> I. m., "Szisztematikus fejezetek", 791. o.

gábanvaló nembeliséget tűzi ki célul, másrészt, ennek közvetítésével, a magáértvaló nembeliség jelenik meg mint a gyakorlat perspektívája, mint valóban megtett következő lépés e magábanvaló nembeliség továbbfejlesztésének kezdetén".<sup>108</sup> (A későbbiekben még visszatérünk e "terminológiai" problémára.) Lukács szerint e proletárharc a magábanvaló nembeliség átalakítására irányul, megmarad a magábanvaló nembeliség szférájában, bár spontán módon is objektíve összekapcsolódhat a közvetlenül a magáértvaló nembeliség megteremtésére irányuló törekvésekkel. Hangsúlyozza, hogy a proletár osztályküzdelmek közvetlen, spontán érdek meghatározottsága és a társadalmi totalitás humanista elméletének szövetsége biztosíthatja az elidegenedés elleni harc, a magáértvaló nembeliség kivívásának nélkülözhetetlen szubjektív előfeltételét. Rendre idézi Lenin megállapítását, hogy "a politikai osztálytudatot a munkás csak kívülről, vagyis csakis olyan területről kaphatja, amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kapcsolatai körén. Ez a tudás kizárólag egyetlen forrásból meríthető, ez pedig az összes osztályoknak és rétegeknek az államhoz és a kormányhoz való viszonya, az összes osztály kölcsönös kapcsolatainak a területe."<sup>109</sup>

Lukács nagy érdeme, hogy — Marx elemzései alapján — figyelmeztet: a kapitalizmus történetében minőségileg új szakaszt jelent a relatív értéktöbblet termelésének uralkodóvá válása és kiteljesedése, amely az elidegenedések és önelidegenülések korszakos új kölcsönhatásrendszerét teremt meg. Mindez alapvető konzekvenciákkal jár a proletariátus osztályharca, az elidegenedés ellen folytatott küzdelem számára, s a tradicionális kapitalizmuskép és szocializmuskoncepció megújítását sürgeti. "Az elidegenedésnek az a formája, amely a jelenkori kapitalizmus gazdaságilag legfejlettebb részeiben mindegyütt megjelenik, gazdasági okokból különbözik korábbi tőkés formáitól. Minél inkább eltűnik, legalábbis a magasan fejlett fokokon, a kizsákmányolás kezdeti, közvetlen formája (a munkaidő meghosszabbítása, a bér csökkentése), minél inkább reális alárendeléssé teszi a munka formális alárendelését a tőkének, annál kevésbé esik közvetlenül egybe a munkásmozgalom gyakorlatában az a harc, amelyet még a kizsákmányolás és ennek az embereket elidegenítő következményei ellen vívnak. A kategóriaváltás a kizsákmányoláson belül élesen

<sup>108</sup>I. m. 772. o.

<sup>109</sup>Lenin: Mi a teendő? Mozgalmunk égető kérdései, ld. Lenin Összes Művei 6. k., 69. o. — Lukácsnál ez az utalás és interpretálása megtalálható pl. a "Szisztematikus fejezetek"-ben, 613–614., 751. o. stb.; a "Prolegomená"-ban a 67–68. és a 269. oldalakon.

elválasztja a két mozzanatot. Az elidegenedés ellen vívott harc, amely magától értetődő módon még mindig szükséges, a gazdasági átalakulás következtében túlnyomórészt ideológiai jelleget ölt."<sup>110</sup> (Az én kiemelésem — B. S.) Úgy vélem ezek után, hogy jogosult önkritikát is rejt Lukács egyik, Leninnel kapcsolatos kritikai észrevétele: "Lenin nagyvonalú, Marxot a jelennel valóban forradalmi módon szembeesítő koncepciójának egyetlen fontos gyengéje, amelyet akkoriban nem láthattak és ezért tévesen bíráltak, hogy túlságosan kizáró módon és túlságosan feltétel nélkül az ideológia forradalmasítására összpontosít, és éppen ezért ezt az ideológiát nem irányítja elég konkrétan a forradalmasítandó tárgy, a tőkés gazdaság megváltoztatására."<sup>111</sup>

Lukács ugyanakkor sürgeti a modern kapitalizmus törvényszerűségeinek marxista elemzését,<sup>112</sup> és gazdag szimptóma-leltárt sorol föl az elidegenedés modern megjelenési formáiról. Beszél a fogyasztás, a reklám, a szabadidő, az unalom, a szórakozási formák, a hobbik, a "happening"-ek, a telekommunikációs jelenségvilág, a kultúra, a tudomány, a politikai látásmód és gyakorlat, az ideológia, a történelemszemlélet szintjén jelentkező új típusú elidegenedési módokról, amelyek háttérben közös tendenciát és meghatározókat lát és hangsúlyoz. "Ha az 1945 utáni időszakot ezeknek az elidegenedéseknek a nézőpontjából tekintjük át — írja —, akkor olyan, minden társadalmi megnyilatkozást átfogó tendenciára bukkanunk, amely az embert a maga partikularitásában akarja fogvatartani és végérvényesen rögzíteni, és ezt a létszintet, mint egyedül valóságosan létezőt és egyúttal mint egyedül kívánatos, úgy dicsóí-ti, mint valami nagy társadalmi vívmányt."<sup>113</sup> (Az én kiemelésem — B. S.)

A termelési eszközök előállításának nagytőkés és monopolitőkés meghódítása után a fogyasztási cikkek termelését-forgalmazását, és a szolgáltatást a nagytőke rendelte maga alá. (Napjainkban az energiahordozók kitermelésének és forgalmazásának, a nyersanyagbázisok további monopolizálásának előrehaladása mellett az informatika és a minden határon túli hadiipari termelés a nagytőke további kibontakozási területe.) A mai kapitalista társadalom embe-rének mindennapjait minden ízében-mozzanatában a nagytőke érdekei szerint

<sup>110</sup>I. m., "Prolegomena", 291. o.

<sup>111</sup>I. m. 270. o.

<sup>112</sup>"A marxizmus harminc éven át tartó elméleti stagnálása alakította ki azt a szégyenletes helyzetet, hogy ma, csaknem egy évszázaddal Marx születése után a marxisták még mindig nem képesek arra, hogy akár csak némiképpen is megfelelő gazdasági elemzést adjanak a jelenlegi kapitalizmusról." Lukács, i. m., "Szisztematikus fejezetek", 796. o.

<sup>113</sup>I. m. 706—707. o.



manipulálják. A nagytőke olyan manipulatív rendszert teremtett és működtet, amely a társadalmi újratermelés valamennyi szféráját áthatja, és fókuszában az egyén mindennapi létezése áll, születésétől haláláig, és naponta hajnal-tól hajnalig. A manipuláció a partikuláris lét célba vett mozzanataiból konstruált "nembeli" eszményt, roppant alapos, naponta kiegészített használati utasítással: "vagyis az ember nem önmaga kedvéért öltözködik, dohányzik, utazik, lép szexuális kapcsolatokba, hanem azért, hogy saját életkörén belül bemutassa egy ilyenformán nagyrebecsült típus 'image'-át".<sup>114</sup> Ez az "image", ez a partikuláris eszménykép, az eldologiasodás, az áru- és pénz-fetiszmus napi megjelenítése, az elidegenedés és önelidegenedés mindennapi katalizátora. "Olyan irányban hat, hogy ne csak legyőzhetetlennek, sőt titkon kívánatosnak tüntesse fel az ember partikularitását, hanem ezt a mindennapi életben fétissé, bírálhatatlan tabuvá stilizálja."<sup>115</sup>

A manipulatív partikularitás általánossága új karaktert ad az elidegenedésnek. Elhalványul az elidegenedés brutalitása, emberhez méltatlan jellege, s "önként" vállalt, helyeselt léthelyzetté, magatartási és tevékenységmóddá lesz. "Mindez leszereli az emberek saját elidegenedésével szemben tanúsított ellenállását/.../, a gondolatok és érzések olyan látszólag legyőzhetetlen rendszere épül fel itt — a nonkonformista kritikusokat is beleértve ebbe —, amely ezt a helyzetet az emberek számára végérvényesnek tünteti fel, olyan-  
nak, amely csak immanens továbbfejlesztés által tökéletesíthető."<sup>116</sup>

A mindennapok szorításából fakadó érdekek eleddig eléggé megbízható iránytűnek bizonyultak a társadalmi erőterben az elidegenedés jelenségeivel, viszonyaival, rendszerével való szembeforduláshoz. A relatív értéktöbblet termelésének bázisán alakuló mindennapoknak ez az ezerszálú manipulálása, amely éppen a közvetlen érdekek nyomvonalával egybehangzóan sugall fogyasztói magatartást, fétissé emeli az áruvilág csodáit, s áruvá zülleszt minden természeti és emberi csodát. Trónra ülteti a fétisek közös lényegét, minden "szabadság" biztosítékát, az általános egyenértékest, a társadalmi létezés általánosságát dologi módon megjelenítő, mindenható pénzt. Az eszménnyé tett és eszményített partikularitás, az érdekek eme "közvetlensége" nem mutathat túl a kapitalizmus horizontján. "Az uralkodó rendszernek egyszerre célja és következménye: lehetőleg minden egyes embert szervezeti, gazdasági és ideológiai redukció által formálnak meg, és így a partikularitás megszüntethe-

<sup>114</sup>I. m. 707. o.

<sup>115</sup>I. m. 716—717. o.

<sup>116</sup>I. m. 717. o.

tetlennek látszó korlátai közé szorítják őket."<sup>117</sup> Lukács beszél az elidegenedést bíráló polgári intellektuális-kritikai magatartásformákról (protest-mozgalmak, "happening"), amelyek azonban "sok esetben a nonkonformista konformizmus belsőleg képmutató és ezért a tényleges elidegenedést elmélyítő formáját"<sup>118</sup> veszik föl.

Az egyéni létezés és partikularitás szintjén megfogalmazott "nembeli" általánosság közvetlensége tehát egy redukált nembeli létezés. (A hetvenes évek -- Lukács halála utáni -- mélyreható világgazdasági változásai helyenként megrendítették ezt az új típusú "bornírt" teljességet, s az elmúlt évek gazdasági-társadalmi jelenségei-tendenciái mind több repedést, termelődő újabb ellentmondást, sebezhető felületeket tettek nyilvánvalóvá e látszólagos teljességen.) Közben azonban az imperialista multinacionális monopoltőke főerői föladták liberális arcukat, s nyíltan — és nem sikertelenül — konzervatív pózokkal és reakciókkal, hajthatatlan haladás-, szocializmus- és kommunistaellenességgel léptek föl, sőt nemzetgazdasági és világgazdasági doktrínává emelték a hadiipari érdekekre hangszerelt szocializmusellenességet. Kozmikussá tették a két világrendszer szembenállását, s a világgazdaság és a nemzetközi pénzügyi rendszer uralmi pozícióiból még gáttalanabban és még újabb módszerekkel folytatják a fejlődő országok kizsigerezését, amikor, mintegy a multinacionális monopol tőke oltárán bemutatott áldozatként, elvonják tőlük fejlesztési forrásaikat. A tőkének Marx által fölismerett kettős természete, hogy ti. minden határon túl, profit-orientáltan fejleszti a termelőerőket, s közben egy dehumanizált világot teremt, így még egyértelműbben és még veszélyesebben nyilvánul meg napjainkban. Az elidegenedés ezzel az emberiség és a földi bioszféra fönmaradását veszélyeztető erővé, földrészek lakosságának társadalmi reprodukcióját fékező világgazdasági rendszerré, az emberi személyiség kibontakozása elé tornyosuló akadályok és deformáló tényezők együttesévé lett. Gátat vet — a termelőerők mai történelmi fejlettségi színvonalán már megalapozott — nembelileg lehetséges individuális létezés kifejlődése útjába. E visszajára-fordulás és redukció hat az ember társadalmi helyére, lehetőségeire és valóságos vonatkozásaira: külső és belső deformálódása újabb formájú elidegenedését és önelidegenülését eredményezi. Se szeri, se száma az ebből eredő társadalmi—emberi devianciáknak...

Ez a visszajára-fordulás és redukció pedig alapvetően az elidegenedés tőkés viszonyrendszeréből fakad. Az elidegenedés elleni harcnak ezért elsőd-

<sup>117</sup>I. m. 786. o.

<sup>118</sup>I. m. 803. o.

legesen az elidegenedést okozó objektív társadalmi viszonyrendszer gyakorlati, forradalmi átalakítására kell irányulnia, amely azonban — épp ezáltal — nem mentheti föl az egyes embert az elidegenedés elleni harc társadalmi, ill. a saját önelidegenülésével szembeni egyéni küzdelem felelősségétől és földataitól. Lukács fontos gondolkodói tette, hogy hangsúlyozza: "ezt az elidegenedést csak az egész rendszernek mint általános és objektív tömegjelenségnek az alapvető gazdasági-politikai-társadalmi forradalmasítása szüntetheti meg. Mindenesetre ismételten utaltunk már arra — írja —, hogy minden egyes egyénnek mégis lehetősége és — valódi egyéniséggé való fejlődésének állás-pontjáról nézve — belső kötelessége lehet az, hogy önállóan legyőzze a saját elidegenedését, bárhogyan alakult és bontakozott is ki ez."<sup>119</sup> (Az én kiemelésem — B. S.)

Lukács (az elidegenedést különböző történelmi formációiban leleplező és az elidegenedés elleni harcra a történelmi-társadalmi kontinuitásban mozgósító művészet és a magasabb rendű nembeli ideológiai objektívációk, a magáértvaló nembeliség fölsvillantására és megvalósítására irányuló kiemelkedő egyéni tettek mellett) korunkban, az alapvetően a tőkés viszonyokban gyökerező elidegenedések és önelidegenülések tagadásának és megszüntetésének döntő erejét — haláláig következetesen — a társadalmi-történelmi totalitás tendenciáit és szempontjait föltáró, mérlegelő és képviselő marxista elméletben és a kommunista mozgalomban látta. Ilyen elkötelezettségben sürgette és szorgalmazta kiemelkedő gondolkodói teljesítményével a marxizmus reneszánszát és a szocialista építőmunka megújítását. Támogatta állásfoglalásaival és elméleti munkásságával is a magyar gazdasági mechanizmus reformját; sürgette annak általános társadalmi reformfolyamattá szélesítését. Szorgalmazta a szocialista demokratizmus viszonyrendszerének kimunkálását és valóságos társadalmi hajtóerőként, az egyéni és nembeli létezés közötti valóságos közvetítőrendszerként való kibontakoztatását.<sup>120</sup>

Lukács figyelmeztetett, hogy a szocializmus lényege az elidegenedés és önelidegenülés megszüntetése, az emberi személyiség kibontakozását gátló társadalmi akadályok lerombolása, de az átmenet időszakában a szocializmus

<sup>119</sup> I. m. 786. o. — "Azok a konkrét feltételek, amelyek között mégis végbemeget egy áttörés az elidegenedés rendszeréből az igazi emberi társadalmi-ság és szabadság megvalósításának irányában, részletes történeti elemzést igényelnek. Erre Lukács műve nem tud kitérni, a legfőbb vonalakat azonban felvázolja" — írja Lendvai L. Ferenc: "Lukács György a társadalmi lét ontológiájáról" című írásában, Társadalmi Szemle 1985/3. sz., 47. o.

<sup>120</sup> Lukács György: "Demokratizálás ma és holnap" (részlet), Világosság 1981/8—9. sz., 552—559. o.

építésére irányuló tevékenységek maguk is termelnek elidegenedéseket és ön-elidegenüléseket. Az "útját kereső szocializmusban két, egymáshoz képest különböző elidegenedést találunk, azokat, amelyek saját talaján alakultak ki a brutális manipuláció következtében, és azokat, amelyek mint a jelenlegi termelőerők általános állásának behatásai bizonyos kényszerűséggel bontakoznak ki minden iparilag csak némiképpen is fejlett társadalomban, amennyiben nem elég erősek az ellentendenciák. Ez az elidegenedés legyőzésének problémáját fölöttébb bonyolulttá teszi."<sup>121</sup> A szocializmus eddigi történelme, sajnos, a bürokratikus-centralisztikus gyakorlattal, annak a szocializmus ügye számára oly nyomasztó és romboló csúcsteljesítményeivel, az elidegenedések és ön-elidegenülések sajátos típusait produkálta. Lukács azonban nem elemzi részletesen e politikai elidegenedési formák társadalmi-gazdasági összefüggéseit.<sup>122</sup>

A nemzetközi kommunista mozgalomnak a világtörténelmi társadalmi mozgások alakításában és befolyásolásában, még a szocializmus építésének napi erőfeszítései során is, az eddigieknél sokkal nagyobb és a marxista elméleti tudatosság szívonálán álló figyelmet és gyakorlati tetteket kell fordítania a nembeli fejlődésben jelzett belső ellentmondásosságra, az elidegenedés-elidegenülés rendszere és megnyilvánulási formái, újratermelő jelenségei elleni következetes küzdelemre. Lukács az elidegenedés és az ön-elidegenülés elleni egyéni föllépés felelősségének és feladatainak hangsúlyozása mellett arra is figyelmeztet, hogy terméketlen illúzió a partikularitás fogságából való egyénileg és pusztán gondolatilag történő kiemelkedés. Az egyén és a nembeliség közvetlenségére irányuló, csak eszmei és morális egyéni erőfeszítés elégtelen, ha az nem kapcsolódik a társadalmi közvetítőrendszerek tudatos megteremtését szolgáló konkrét, történelmi, forradalmi és reformgyakorlat közösségi küzdelmeihez. A közvetítőrendszer gazdagítása korszakos humanista feladatunk, amelyben "az emberiség nembeli értékeinek védelme /.../ összekapcsolódik a világ megváltoztatásának marxi feladatával, ami viszont az elmélet és a gyakorlat, a kultúra és a politika addig meg nem valósított mélységű kapcsolatát is feltételezi".<sup>123</sup>

\*

<sup>121</sup>Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról, "Szisztematikus fejezetek", 779. o.

<sup>122</sup>"/.../ az elidegenedés problémáját a politikai szféra, a vezetés és a végrehajtás viszonyára korlátozza"; Balogh István: "A társadalmi formáció és a lukácsi Ontológia", Társadalomtudományi Közlemények 1981/2. sz., 157. o.

<sup>123</sup>Lukács József: "Lukács György a kulturális örökség és a szocialista kulturális fejlődés problémáiról", Világosság 1985/6. sz., 343. o.

Dolgozatunk az elidegenedés-problematikának a lukácsi életművön belüli elmélettörténetét tanulmányozó vázlat, az elidegenedés kategoriális megközelítésének, s történeti alapformái lukácsi föltárásának rekonstrukciós kísérlete — Lukács elidegenedés-konceptiójának áttekintésére irányult. Viszonylag bő forrás-argumentációt idéztünk meg, mert Lukács hatalmas esszéisztikus, szabad-asszociációs szövegfolyamában tematikailag nem kis nehézséggel jár, az elidegenedés elemzésére irányuló többszöri nekirugaszkodásban, a probléma nyomkövetése és mégoly hozzávetőleges elméleti rekonstrukciója. Rekonstrukciós kísérletünkben a marxi és lukácsi megközelítés összevetésével demonstráltuk a marxi elméleti bázis meghatározó erejét, organikus gazdagságát, s a lukácsi elemzés kapcsolódásait a marxi örökséghez. Alkalmanként jeleztük a megközelítési módok és interpretációk bizonyos eltéréseit. Kiemeltük a marxi elidegenedés-elmélet lukácsi rekonstrukciójának, alkotó alkalmazásának és továbbgazdagításának jelentőségét a XX. századi művészi látásmód, társadalomtudományi gondolkodás és kommunista mozgalom számára. Váztuk, hogy az elidegenült lét marxi történetfilozófiai, gazdasági és társadalomtörténeti elemzésének bázisán, a marxi módszertan alkotó alkalmazásával Lukács hogyan tekintette át az elidegenült tudat genezisést, meghatározottságát és funkcionális összefüggéseit az elidegenült lét reprodukciós folyamataival, a nembeli erők történelmi kibontakozásával és az egyéni képességek és a személyiség viszonyának történelmi alakulásával.

Lukács György a marxi munkaérték-elmélet történetfilozófiai, gazdaság- és társadalomtörténeti elemzésének elméleti hátterére, a munka-ontológia és érték-konceptió önmaga-kimunkálta elméleti föltételeire támaszkodva, alapvető jelentőségű kategóriaelemzéssel tisztázta a tárgyasulás és külsővé-válás ontológiai sajátosságait, láttatta az eldologiasodás és fetisizmus társadalomtörténeti hátterét, genetikus szerepüket az elidegenedés kialakulásában, összefüggésüket a szellemi értékformák genezisével.<sup>124</sup> Körvonalazta az elidegenedés létrejöttének, alakváltozásainak, kibontakozásuknak és történelmi korszakainak sajátosságait, fölbomlásuk és meghaladásuk folyamatát, bár nem differenciálta az egyszerű áru-termelésen alapuló és a tőkés elidegenedési formák lényegi különbségeit. Nagy érdeme, hogy rámutatott az elidegenedés elleni tiltakozás és szembefordulás különböző történelmi-társadalmi és

<sup>124</sup>Ágh Attila: "Az eldologiasodás, avagy 'az ember halála'" című tanulmányában (Magyar Filozófiai Szemle 1980/3. sz., 297–324. o.) elemzi az eldologiasodás Történelem és osztálytudat-, illetve Ontológia-beli értelmezését, a goldmanni eldologiasodás-konceptiót, és rekonstruálja az eldologiasodás-fetisizmus-elidegenedés marxi koncepcióját.

személyes formáira, bár mint jeleztük, több okból nem vizsgálta kapcsolódásait az osztályküzdelmek történeti formáival. Áttekintette azonban az egyéni és nembeli fejlődés szakadásának és alapvető közvetítési módjainak főbb jellemzőit, okait, korlátait. Hangsúlyozta a kapitalizmus történetében bekövetkezett, XX. századi korszakváltást, az elidegenedés megjelenési formáinak újszerű vonásait, s közös tendenciájukat: a manipuláció tökéletes rendszerét. Rámutatott a manipuláció szerves kapcsolódására a kapitalizmus lényegi gazdasági-társadalmi folyamataihoz, s az ezeken belüli funkcionalitására. Fölvívta a figyelmet a marxista elmélet és a kommunista mozgalom számára adódó konzekvenciákra. Alapvető jelentőségű gondolkodói tette, hogy hangsúlyozta az elidegenedés és önelidegenülés elleni, történelmileg és társadalmilag különböző egyéni föllépések lehetőségeit, fölvillantotta felelősségük és föladataik mozgásterét. A modern elidegenedési formák jelenségrajza és marxista kritikája alapvető hozzájárulás az elidegenedés marxi organikus elméletének mai továbbgondolásához és gazdagításához, még ha, mint az eddigiekben is jeleztük, vitatható megközelítéseket, interpretációkat és megoldásokat is tartalmaz.

A nembeliség és partikularitás lukácsi elemzési módja, szerzőjének nyilvánított álláspontja szerint sem helyettesítheti a munka- és értékgenézis, s az általuk tételezett társadalmi viszonyok és formációk történelmi metamorfózisának vizsgálatát, a közösségi és integrációs formák, a gazdasági és társadalmi struktúra erőterében kialakult érdekvizonyok meghatározó erejének mérlegelését. A mindennapiság és partikularitás azonosítása az érdekmeghatározottsággal, az érdekek érvényesítési törekvéseinek a magábanvaló nembeliség szférájába való utalása a lét egyfajta "lefokozását" sugallja az adott történeti szinten lehetőségként mutatkozó magáértvaló nembeliséggel, annak kellésként való megfogalmazási kísérleteivel szemben.<sup>125</sup> Bár így a nembeliség különböző szintjeinek belső tagolódásáról, szakadásáról van szó, a magábanvaló nembeliséggel szemben a magasabb rendű nembeli objektivációk szintjén zajlik a valóságos történelem, a magáértvaló nembeliség történelmi

<sup>125</sup>"/.../ a lukácsi filozófia értékei nem választhatók el a filozófiának és a valóságnak a szembeállításától. Az, hogy a lukácsi filozófia mint Sollen kerül szembe a léttel" — mutat rá, I. Mészáros: Lukács Concept of Dialectics (Merlin Press, London 1972, 79—83. o.) c. munkájában megfogalmazottak alapján, az Ontológiáról szólván Gedeon Péter — nem csupán a lukácsi filozófia korlátja, hanem egyben legnagyobb teljesítményeinek is forrása." ld. Gedeon Péter: "Kísérlet a marxi elmélet filozófiai rekonstrukciójára Lukács György: Történelem és osztálytudat c. művében", Magyar Filozófiai Szemle 1983/2. sz., 166. o.

kibontakozása. Lukács rendre hangsúlyozza, hogy a magábanvaló nembeliség teremti meg a magáértvaló nembeliség történelmi mozgásterét, bár a valóságos történelmi kölcsönhatásrendszert nem világítja meg. A munka és nembeliség történelmi szakadását megjelenítő dichotómiát a munka általános teleológiai jellegének közös kiindulóponttá emelésével törekszik áthidalni. Helyesen mutatott rá Rózsahegyi Edit, hogy "elméletileg ki kellett lépni a munkából, ki kellett emelni belőle a 'motort', hogy konstatálhassuk ebben a társadalmi lét lényegi modelljét".<sup>126</sup> A társadalmiság lényegi teremtőereje így nem egyszerűen a munka, hanem annak általános oldala, a teleológia lesz. — Az elidegenedés kialakulási és kibontakozási folyamatát is csak a munka társadalmi formameghatározottságából lehet ugyanakkor levezetni, s mindez föltételezi a reprodukáció-elmélet komplexebb kidolgozását, a társadalmi létszférák dialektikájának rekonstrukcióját. Ez lehet talán a híd "az Ontológia kettős kiindulópontja"<sup>127</sup> között. — Az átmenet lukácsi kísérlete a "munka általában"-ról a "kísérteties tárgyiség" világába: az eldologiasodás és elidegenedés genetikai kapcsolatának tisztázásában rendkívül fontos lépés, azonban még "nem vezet el a gazdaság specifikumának feltárásáig, azaz a gazdaság szféráját nem belülről, immanens törvényei szerint, hanem kívülről és negatíve, tehát más szférák specifikumának felvázolásán keresztül jellemzi"<sup>128</sup> — ahogyan Ágh Attila írja "Lukács György 'hiányzó' ökonómiaja" című tanulmányában. Ezek a "más szférák": a vallás, a jog, a politika, az ideológiák, a művészet — ennyiben nem véletlen tehát, hogy a lukácsi elidegenedés-elemzés is elsődlegesen az elidegenedett tudat vizsgálatára, annak ideológiai jellegére, fölszámolásának eszmei megközelítésére irányul.

A társadalmi totalitás megragadására irányuló lukácsi elmélet kiemelkedő hozzájárulás az elidegenedés ösztársadalmi és egyéni megjelenési formái elleni gyakorlati tagadás előkészítéséhez, a magasabb rendű objektivációs szférákban való további konkretizálásához, a kommunista mozgalom és a valóságos társadalmi-gazdasági átalakító tevékenység föladatainak meghatározásához és megvalósításuk kibontakoztatásához. Lukács újra elméleti érvényű bizonyosságát adta, hogy az elidegenedés-önelidegenülés a marxista történelem és társadalomfölfogás alapvető relevanciájú kategóriája, kiszakíthatatlan és

<sup>126</sup>Rózsahegyi Edit: Elmélet és filozófia, Gondolat, Bp. 1981, 261. o.

<sup>127</sup>Gedeon Péter: "Munka és eldologiasodás. A Történelem és osztálytudat kritikája az Ontológia álláspontjáról", Filozófiai Figyelő 1984/1. sz., 21. o.

<sup>128</sup>Ágh Attila: "Lukács György 'hiányzó' ökonómiaja", Filozófiai Figyelő 1984/1. sz., 38. o.

domináns összetevője, a marxista humanizmus alapproblémája, korunk kapitalizmuskritikájának és szocialista önkritikájának nélkülözhetetlen elméleti fegyvere. Megújításával, a továbbgazdagítására tett erőfeszítéseivel Lukács újra igazolta, hogy a marxista elmélet az ember föltszabadításának, az individuális és nembeli fejlődés egysége megteremtésének szellemi előfeltétele, a közös gyakorlati cselekvés szükséges gondolati bázisa. Az elidegenedés lukácsi elemzése alapvető elméleti hozzájárulás a bevezetőnkben jelzett, antinomikus végletek kialakulási folyamatának, okainak, meghatározóinak, társadalmi kölcsönhatásrendszerének föltárásához, az antinómiák föloldásához, a magáértvaló nembeliségre irányuló felelős egyéni tevékenységek orientálásához és az osztársadalom gyakorlati forradalmi átalakításához.

## RESÜMÉE

Sándor Besenyi: Georg Lukács über die Entfremdung

Die Arbeit ist ein Überblick der Entfremdungskonzeption von Georg Lukács. Sie stellt kurz die Theoriegeschichte der Entfremdungsproblematik in dem Lebenswerk von Lukács dar, weiter rekonstruiert sie die Lukácssche kategoriale Annäherung der Entfremdung und die Analyse ihrer historischen Grundformen. Sie stellt die Hauptlinien der Marxschen und Lukácsschen Entfremdungskonzeption nebeneinander und Fall zu Fall deutet sie gewisse Abweichungen der Annäherungsmethoden und Interpretationen an. Die Arbeit stellt dar, wie Lukács auf der Basis der Marxschen geschichtsphilosophischen, ökonomischen und gesellschaftsgeschichtlichen Analyse des entfremdeten Seins und mit der schöpferischen Verwendung der Marxschen Methode, die Genese, die Bestimmtheiten des entfremdeten Bewusstseins, seine genetischen und funktionellen Zusammenhänge mit den Reproduktionsprozessen des entfremdeten Seins, mit der historischen Entfaltung der Gattungskräfte, mit der historischen Gestaltung der persönlichen Fähigkeiten und des Verhältnisses der Persönlichkeit überblickte.

Georg Lukács basiert auf den Hintergrund der Marxschen Arbeitswerttheorie, Geschichtsphilosophie, Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie, und er klärt sich auf die von sich selbst ausgearbeiteten theoretischen Bedingungen der Arbeitsontologie und der Wertkonzeption stützend, mit einer Kategorieanalyse von grundlegender Bedeutung die ontologischen Eigenheiten der Vergegenständlichung und Veräusserlichung auf lässt das Charakteristikum der Verdinglichung und des Fetischismus sehen, und zeigt ihren Zusammenhang mit der Genese der geistigen Wertformen.

Lukács umriss die Eigenarten der Entstehung, der Formwechsel, der Entfaltungen und der historischen Perioden von der Entfremdung, den Prozess ihrer Aufhebung, aber er differenzierte nicht den wesentlichen Unterschied der sich auf der einfachen Warenproduktion gründenden und der kapitalistischen Entfremdungsformen.

Das grosse Verdienst von Lukács besteht darin, dass er auf die verschiedenen historisch-gesellschaftlichen und individuellen Formen des Protestes gegen die Entfremdung hin-



deutete, aber ihre Anknüpfungen mit den historischen Formen der Klassenkämpfe untersuchte er nicht.

Er überblickte die wichtigsten Charakterzüge, Gründe, Schranken der Spaltung der individuellen und der Gattungs-Entwicklung und ihre grundlegenden Vermittlungsarten. Er betonte den Epochenwechsel, der in der Geschichte des Kapitalismus im zwan-

zigsten Jahrhundert erfolgte, die neuartigen Züge der Erscheinungsformen der Entfremdung, ihre Gründe: die Welt des relativen Mehrwerts und ihre gemeinsame Tendenz: das kapitalistische System der Manipulation. Lukács machte die marxistische Theorie und die kommunistische Bewegung auf die sich aus dem Obigen ergebenden Konsequenzen aufmerksam.

## "A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJÁ"-TÓL A "TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT"-IG

(Fenomenológia és ontológia mint a lukácsi marxizmus  
kontinuitásának jegyei)

Antonino Infranca

Ismeretes, hogy a munka a késői Lukács filozófiai munkásságában a társadalmi létet megalapozó kategóriaként szerepel; kevésbé nyilvánvaló viszont, hogy a munka problémája már a Történelem és osztálytudatban is a társadalmi létnek, ha nem is megalapozó, de legalábbis alapvető elemeként bukkant föl. A munka problémájára vonatkozó lukácsi elemzések különbsége a lukácsi marxizmus két korszaka közti szemléleti különbséget tükrözi. Az alábbiakban azt szeretném megmutatni, hogy az említett különbség nem szükségképpen az összeegyeztethetlenség vagy a kölcsönös ellentmondás terminusaiban olvasandó, hanem a logikai folytonosság értelmében is fölfogható. Mindenekelőtt azt kell szem előtt tartani, hogy a Történelem és osztálytudatban Lukács általa maga elé tűzött cél a proletariátus tudatának, az elidegenítő munkafolyamat struktúrájának-genezisének révén történő, genetikus rekonstrukciója; azé a munkafolyamaté, amely a munkást a munkatermékhez hasonlatossá teszi, s amelyet a maga részéről az árufetisizmus ural. A munkás tudata ezen a ponton a tárgynak a tudata maga, s ugyanezen dologi állapot meghaladása nyitja meg a proletariátus előtt a kapitalista társadalom megdöntésének perspektíváját; a nem elidegenült öntudat fölrajzolásának irányában megtett lukácsi út sok szempontból látszik követni azt a módszert, amelyet Hegelnél a tudat tapasztalatának tudománya követ. A Történelem és osztálytudat perspektívája ugyanis fenomenológiai perspektíva; és miként a hegeli Fenomenológia, úgy Lukács nézőpontja is előfeltételezi a szigorúan vett ontológiai dimenziót (mely felé ugyanakkor vezet is), noha éppenséggel a munkafolyamat történeti éppígy-létéből kénytelen kiindulni. Az áruforma alkotja tehát azt a fenomenikus horizontot, melynek dialektikus folyamatából a munkafolyamat valódi és eredeti lényegének ki kell emelkednie.

A közvetítések ezen kerete jelen van még A társadalmi lét ontológiájában is — immár azonban szigorúan előfeltételezettként: olyannyira, hogy a tár-

sadalmi lét elmélete minden további rekonstrukció nélkül a munkában rögzíteti tárgya ontológiai kifejtésének adekvát kiindulópontját, amint azt Lukács a mű II. kötetének nyitó soraiban drasztikusan meg is fogalmazza: "Ha ontológiailag ki akarjuk fejteni a társadalmi lét specifikus kategóriáit, azt, hogy miként nőnek ki a korábbi létformákból, miként kapcsolódnak hozzájuk, miként épülnek fel rájuk, miben különböznek tőlük, akkor ezt a kísérletet a munka elemzésével kell megkezdenünk."<sup>1</sup> A két lukácsi mű viszonyát illetően ezen interpretációs hipotézis — melyet a következőkben röviden megpróbálok kibontani — nem óhajtja persze félreismerni azokat a — bizonyos szempontból igencsak alapvető — különbségeket, melyeket a lukácsi gondolkodás két fázisa között rögzíthetünk. Különösképp nem szabad szem elől téveszteni Lukács idevágó explicit álláspontját; a Történelem és osztálytudat 1967-es Előszavában pl. arra emlékeztet, hogy a tárgyasulás — mint az embernek a természet fölötti uralmát kifejező kategória — és az elidegenülés — mint a tárgyasulás egy történetileg meghatározott formája — közti különbségtevés elmulasztásában áll éppenséggel a Történelem és osztálytudat specifikus hibája.<sup>2</sup> Így tehát alapvető eltérés mutatkozik a két mű értékelésében, amit másfelől Lukácsnak Hegelhez és Marxhoz való viszonya éppannyira fontos átalakulásának eredményeként kell értelmeznünk. Ezt az eltérést sem szükségszerű azonban olyan terminusokban fölfogni, melyek drasztikusan szembeállítják egymással a lukácsi gondolkodás hegeli és marxi mátrixát. Épp ellenkezőleg. Ahogyan igaz az, hogy az 1923-as Lukács igen közel áll a munkának Marx által, A tőkében és az Értéktöbblet-elméletekben adott értékelésével, szem előtt tartva a Hegellel való dialektikus viszonyt, úgy az is igaz, hogy az Ontológia Lukácsa nem pusztán hasznosítja a hegeli dialektikát, hanem a hegeli kategóriák mellett a klasszikus filozófia (mindenekelőtt Arisztotelész) kategóriáit is újra föleleveníti.<sup>3</sup>

Kérdéses, hogy mennyire szabad olyannyira szó szerint venni Lukács önkritikáját, ahogy azt pl. Il marxismo e Hegel c. művében Lucio Colletti teszi,<sup>4</sup>

<sup>1</sup>G. Lukács: Ontologia dell'essere sociale, a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma 1981, II/1, 11. o. /A társadalmi lét ontológiájáról, II. köt., Magvető, Budapest 1976, 11. o./

<sup>2</sup>G. Lukács: Storia e coscienza di classe, Sugar, Milano 1978, XXV. sk. o. /Történelem és osztálytudat, Magvető, Budapest 1971, 715 sk. o./

<sup>3</sup>Elegendő emlékeztetni arra, hogy saját munka-kategóriájának elméleti keretét Lukács a potencia és aktus, a poiesis és a poiesis arisztotelészi kategóriáinak felhasználásával alkotja meg. Vö. Ontológia, i. k., 24. o. /id. magyar kiadás, II. köt., 23 sk. o./

<sup>4</sup>Vö. L. Colletti: Il marxismo e Hegel, Laterza, Bari 1977.

amikor megállapítja, hogy az elidegenülés elméletének a Történelem és osztálytudatban történt kifejtése ellentétes az idevágó marxi elmélettel.<sup>5</sup> Szerinte Lukács összekeveri a hegeli elidegenülést, mely a külsődlegességnek és a lét gondolkodással szembeni heterogenitásának mozzanataként azonosított természeti objektivitásra vonatkozik, a marxival, melyben a tárgy azért idegen, mert áru és tőke, s ily módon a munka tőke alá való rendelésének eszköze. Lukács álláspontja valóban tartalmaz ilyen elemeket; ám nem szabad elfelejteni, hogy, ezen kezdeti "impasse" és a Történelem és osztálytudat néhány kulcscategóriájának valóban jórészt hegeli megalapozottsága ellenére, az elidegenülés problémáját Lukács mégiscsak tipikusan marxi szemszögből fogalmazza meg. Lukács természetesen nem tévesztette szem elől Hegel és Marx elidegenülés-fogalmának különbségét. Szem előtt tartva a lukácsi önkritika motívumait, azaz hogy a Történelem és osztálytudat megírásának idején Lukács még nem ismerte Marx Gazdasági-filozófiai kéziratait, aláhúzendő, hogy az elidegenülés elemzéséből nem hiányzik az érett Marx műveinek alapos ismerete; azé a Marxé, aki oly kevéssé "humanista", és oly hatásosan dolgozta ki a kapitalista termelési mód tudományos elemzését. Lukács önkritikájának polemikus élett így, azt hiszem, enyhíteni kellene, azt a tényt is figyelembe véve, hogy éppen Lukács ama fáradozásai, hogy A tőkéből és az Értéktöbblet-elméletekből rekonstruálja az elidegenülés marxi kritikáját, előlegzik és előrajzolják a Gazdasági-filozófiai kéziratok megjelenését követően erről a problémáról később kirobbant vitát. Valójában a késői Lukács is Marx hegeli örökségét igyekszik föltérképezni, bizonyos szempontból továbbra is túllépve Marxon, abból a célból, hogy közvetlenül Hegelhez kapcsolódjon, s így magának Marxnak is egyfajta ideális "iskolatársa" legyen.

<sup>5</sup> Colletti kritikája tematikusan visszatér tanítványainak Lukács-interpretációiban. Ld. ebben az értelemben A. Bolaffi előszavát a G. Lukács, Il giovane Marx c. kötetben (a cura di A. Bolaffi, Editori Riuniti, Roma 1978, 18. o.): "A Történelem és osztálytudathoz képest persze hiányzik ebben a tanulmányban az öntudatosodás aktusa, a proletariátusnak a magábanvaló létből a magáértvaló létbe való átmenete, s a forradalmi folyamat, illetve a proletár létmód abszolút 'negativitásának' fölfedezése és az univerzális emancipáció közti azonosság hegeli emfázisa. Ám, ezen azonossággal összhangban, Lukács az elidegenülés elméletének olyan olvasatát adja, mely nyilvánvalóan egyoldalú. A marxi életmű egységességének védelmében ugyanis ellaposítja annak benső fejlődését, homályban hagyja az elidegenülés elméletének a fiatalkori művekben, illetve a Grundrissében és A tőkében adott megfogalmazásai között, a verkehrte Weltnek az ember mint 'természeti nembeli lény' nevében megfogalmazott fiatalkori kritika, illetve az "Árufetisizmus" c. fejezetben — vagyis a klasszikus politikai gazdaságtan kritikája és az értéktöbblet végleges fölfedezése után — adott kritika között mégiscsak fönnálló különbségeket. Ez egyébiránt a Történelem és osztálytudat régi hibája, amit Lukács sohasem haladott meg."

Eme rekonstrukció egyik fontos állomása A fiatal Hegel — az a mű, amelyben Hegel egész fiatalkori fejlődését épp az elidegenülés és a munka elemzésére hegyezi ki Lukács. Ezek volnának azok a kategóriák, melyeket Marx, a "talpára-állítás" értelmében, átvett. A fiatal Hegel épp azt törekszik megmutatni, hogy a marxi dialektikus módszer a hegeli értelemben abszolúte ortodox, amennyiben ugyanazon kategóriákra alkalmazható, amelyek által eredetileg kifejlődött. Marx, más szóval, a hegeli kategóriákat sajátlagos módon, azaz dialektikusan veszi át. A következőkben látni fogjuk, hogy Lukács átveszi ezt a módszert, amikor a Történelem és osztálytudatban "a munkás tudatának fenomenológiáját" próbálja körülírni.<sup>6</sup>

Bizonyos értelemben nagyobb jelentőséggel bír a lukácsi önkritika másik mozzanata, mely szerint a Történelem és osztálytudat lényegi korlátja a munka ontológiai-genetikus elemzésének hiányában rejlik — egy olyan elemzés hiányában, mely lehetővé tenné az elidegenülés jelenségének egy nem pusztán a szubjektív dimenzió által történő megalapozását, valamint a teljes társadalmi totalitásnak a maga összes alapvető aspektusában történő magyarázatát. Amint Lukács írja, ez a hiányosság az 1923-as mű idealisztikus jellegének alapvető oka: "Kísérlet történik ugyan arra, hogy az összes ideológiai jelenségek gazdasági alapzatukból kapjanak magyarázatot, de a gazdaság mégis beszűkül, amennyiben kiesik belőle annak marxista alapkategóriája, a munka, mint a társadalom természetel való anyagcseréjének közvetítője. Ez azonban természetes következménye az ilyen módszertani alapbeállítottságnak. Az folyik belőle, hogy eltűnnek a marxista világkép legfontosabb, reális pillérei és óhatatlanul híjával marad az igazi gazdasági megalapozásnak az a kísérlet, hogy a legvégletesebb radikalitással levonjuk a marxizmus legvégső forradalmi következtetéseit. Magától értetődik, hogy a természet ontológiai objektivitásának, amely ennek az anyagcserének a létszerű alapzatát alkotja, el kell tűnnie. De ezzel együtt eltűnik az a kölcsönhatás is, amely az igazán materialista módon tekintett munka és a dolgozó ember fejlődése között fennáll."<sup>7</sup> Ezen kritika értelme világosabbá válhat, ha figyelembe vesszük, hogy attól a Lukácstól származik, aki az Ontológián dolgozik, s hogy az immár teljességgel megszilárdult ontológiai perspektíva által sugallt kritikáról van szó. S ha igaz az, hogy a Lukács által fölemlegetett hiányosság okozza a mű úgymond idealista jellegét, akkor igaz az is, hogy ezen "idealiz-

<sup>6</sup>Lukács az Esztétikában is a forma és tartalom, minőség és mennyiség hegeli kategóriáit használja, a hegeli sorrendet ugyanakkor megfordítja.

<sup>7</sup>Storia e coscienza di classe, i. k., 11. o. /id. magyar kiadás, 706 sk. o./

mus" kiküszöbölésére Lukácsnak alaposabban át kellett gondolnia Arisztotelészhez és Hegelhez fűződő viszonyát, s újra kellett tárgyalnia azt is, amit a marxi problematika ettől a két gondolkodótól örökölt.<sup>8</sup> S végül, ami a Történelem és osztálytudatnak az idős Lukács általi kritikáját illeti, azt is figyelembe kell venni, hogy ítéletét szükségképp befolyásolta annak a szerepnek, sok szempontból zavaró tudata, amelyet egy a Történelem és osztálytudathoz hasonló mű nem pusztán a marxista, hanem az ún. polgári gondolkodáson belül is játszott. Mindenesetre tény, hogy a magyar filozófus életének épp utolsó éveiben ez az ítélet, úgy tűnik, enyhült, amint azt Lukács önéletrajzára, a Megélt gondolkodásra hivatkozva Tertulian kimutatta: Lukács, "úgy tűnik, ily módon újragondolta a fiatalkori könyv által képviselt tézissel kapcsolatos, teljességgel elmarasztó önkritikus attitűdjét. A Történelem és osztálytudatot szerzője teljességgel kedvező fénybe helyezi, amennyiben azt egy felszabadító, antibürokratikus és antiszektárius tendencia kifejeződéséként mutatja be."<sup>9</sup> Épp Lukács nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy a Történelem és osztálytudat kétértelmű hatása mit sem von le amaz érdemből, hogy a marxizmus számára megnyitotta az elidegenülés problematikájának horizontját, s hogy ily módon — amint azt tanítványai maguk is megfogalmazták — egy filozófiai "szituációt" teremtett;<sup>10</sup> annál is inkább — tennem hozzá —, mivel egy ilyen filozófiai szituáció éppannyira egy történeti "szituációt" is körvonalaz. A marxizmus történetének fejlődése szempontjából, s egyúttal amaz irány tekintetében, melyet a Történelem és osztálytudat nyitott meg, éppenséggel nem közömbös, hogy épp ez a mű tette lehetővé több tucat értelmiségi számára a marxizmushoz való csatlakozást, s hogy azután a frankfurti iskola kritikai elméletének egyik hivatkozási pontjává vált.

<sup>8</sup>Szükséges fölhívni a figyelmet Lukács tanítványainak idevágó kritikáira. Heller Ágnes számára a munka lukácsi kategóriájának arisztotelészi öröksége csupán általánosságban érvényes, különösen pedig kategoriális elszegényedést jelent. Másfelől viszont Heller kritikája önmaga is az általánosságok szintjén mozog, amennyiben nem néz szembe a praxis és a poiesis arisztotelészi viszonyának központi problémájával. Nézetem szerint épp ezen a ponton válnak láthatóvá Lukács arisztotelészi örökségének korlátai. Itt csak utalhatok erre a kérdésre (vö. A. Heller: "Paradigma del lavoro e paradigma della prassi", Critica Marxista, XIX, 1981, 103—114. o.).

<sup>9</sup>N. Tertulian: "Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács", Critica Marxista, XVIII, 1980, 101. o.

<sup>10</sup>Vö. F. Fehér—A. Heller—G. Markus—M. Vajda: "Premessa alle 'Annotazioni per l'ontologia del compagno Lukács'", Aut Aut, 1977 jan.—ápr. /"Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról", Magyar Filozófiai Szemle 1978/1. sz./

A Lukács által a hegeli—marxi gondolatkörrel létesített állandó kapcsolat, valamint a külsővé-idegenné válás, az elidegenülés és a munka elemzése alkotják azokat a terminusokat, amelyekből kiindulva föl lehet vetni egy a Történelem és osztálytudat és az Ontológia közti kontinuitásra vonatkozó hipotézist.

Mielőtt ennek tárgyalásába némiképp részletesebben belebocsátkoznánk, szeretnék még egy rövid kitérőt tenni a külsővé-idegenné válás és az elidegenülés viszonyát illetően. Az Ontológiában Lukács terminológiailag is pontosítja a két fogalom közti viszonyt. Külsővé-idegenné váláson /Entäusserung/ azt a mozzanatot érti, amely az embernek a külvilággal való minden külsővé válási aktusában jelen van. Elidegenülésen /Entfremdung/ viszont azt az idegenné válási folyamatot, melyet a termék a tevékeny szubjektumban hoz létre, s amely a kapitalista termelési módra jellemző. A félreértések elkerülése végett a Történelem és osztálytudat tematikájának jellemzésében is ehhez a megkülönböztetéshez fogom tartani magam.

A fiatal Hegel a külsővé-idegenné válásnak mint A szellem fenomenológiája központi kategóriájának az elemzésével zárul. A Fenomenológiára vonatkozó, mindeddig kiadatlan lukácsi följegyzésekben<sup>11</sup> — melyek valószínűleg A fiatal Hegel egy első vázlatát tartalmazzák — explicit utalások találhatók a külsővé-idegenné válásra. Mindenekelőtt figyelmet érdemel, hogy a "Szellem" részben előforduló "hasznosság"-kategória<sup>12</sup> Lukácsot a következő lapidáris megjegyzésre sarkallja: "Az áru!"<sup>13</sup>; s hogy a "Vallás" résznek a "világ teremtéséről" szóló szakaszához<sup>14</sup> Lukács a következő megjegyzést fűzi: "Hegel számára tehát a 'világ teremtése' mitologikus kifejezés a szellem külsővé-idegenné válására"<sup>15</sup>; valamint hogy Hegelnek ahhoz a mondatához, mely sze-

<sup>11</sup>Ezek a jegyzetek 39 lapból állnak. Nem lehet pontosan kideríteni, hogy Lukács használta-e őket A fiatal Hegel megírásakor, amennyiben a könyvben Hegel műveinek 1832-es első berlini kiadását idézi, a jegyzetekben viszont az 1909-es lipcseit. Az a tény, hogy ezt a kötetet — mint könyveinek nagy részét — Lukács Moszkvában is megőrizte, arra enged következtetni, hogy az 1909-es kiadást tanulmányozta, s azután a filológiai korrektség kedvéért idézte az 1832-es kiadást.

<sup>12</sup>Ld. Hegel: Fenomenologia dello spirito, La Nuova Italia, Firenze 1976, II. köt., 120 skk. o. /A szellem fenomenológiája, Akadémiai, Budapest 1971, 298 skk. o./

<sup>13</sup>Lukács, idézett kézirat, Lukács Archívum, 23. lap. A lap oldalára Lukács még ezt írta: "az áru metafizikája".

<sup>14</sup>Hegel, i. m. 271. o. /id. magyar kiadás, 392. o./

<sup>15</sup>Lukács, idézett kézirat, 34. lap.

rint "a közvetlen létezés gondolkodássá változik",<sup>16</sup> Lukács azt jegyzi föl: "Ezáltal a jellemző munka az állatiság."<sup>17</sup> (Mint látható, Lukács megjegyzései a Fenomenológia ama részeire vonatkoznak, ahol a munkára való utalás nem ölt kifejezett formát.)

A munkát és a külsővé-idegenné válást Lukács komplementer, a Fenomenológia egész struktúráját megmagyarázni-képes fogalomként kezeli. Ez a hipotézis annyiban korrekt, amennyiben a munka olyan folyamatként kerül értelmezésre, mint amely a szubjektum külsővé-idegenné válását meghatározza. A munka a külsővé-idegenné válást megelőző kategóriává válik, ezen utóbbinak egyfajta "modelljévé", annak eredeti struktúrájává.

A munka és a külsővé-idegenné válás közti viszony eme formája már a Történelem és osztálytudatban is megjelent — egyúttal a munka, a reprodukció és az elidegenülés kategoriális viszonyát előlegzi, úgy, amint az az Ontológiában kifejtésre kerül.

Mint ismeretes, a Történelem és osztálytudatban Lukács az árufetisizmusban rögzíti a társadalmi lét meghatározó mozzanatát, s ebből a szempontból az eldologiasodás jelenik meg számára a társadalom létmódját és az embereknek a társadalommal kapcsolatos viszonyát meghatározó univerzális kategóriaként. A társadalmi lét úgy jelenik meg, mint amit a maga lényegében az eredeti struktúráját elidegenítő árufetisizmus deformál. Az árufetisizmus nem pusztán dologgá tette a szubjektumot, hanem fölforgatta azt a civilizációs folyamatot is, amely a természet fölötti uralomként indult, és amelyet egészen a kapitalizmus kibontakozásáig a természetes viszonyoknak a természettel történő organikus anyagcserében és a társadalmi lét formáiban való túlsúlya jellemzett. Az eldologiasodás, amit az árufetisizmus által uralt munkafolyamat hozott létre, végül is rányomja bélyegét a polgári társadalom egész totalitására. Az eldologiasodás irányítja a világnak és a tudatnak a közvetlen fenomenikus jelenségformáit. Innen az elemzés ama modellja, amely maga is annak az árufetisizmusnak a bizonyos értelemben vett eredeti jellegéből kell hogy kiinduljon, amely a munkafolyamatra és a termelő szubjektumra való, általa rákényszerített eldologiasodás révén, a társadalom egészét mint a kapitalista társadalom fenomenikus formáját beburkolja.

A társadalmi totalitás részekre esik szét, a szubjektum nem képes többé a társadalom egészével kapcsolatba lépni, hanem legföljebb csupán ama részével, amellyel időről időre szembetalálja magát. A totalitás eltűnik, és a

<sup>16</sup>Hegel, i. m. 251. o.

<sup>17</sup>Lukács, idézett kézirat 34. lap.



szubjektum—objektum közti interakció nem közvetlenül megy végbe, hanem az árufetisizmus által közvetítetten. Az ipari termelés folyamatában szereplő sémák a társadalom egészére kiterjednek. A munkafolyamat domináns eleme többé nem a szubjektum—objektum reláció, mely részleges egyedi műveletekké esett szét, hanem épp ezen reláció fölparcellázása. A szubjektum így a földarabolt termelési folyamattal áll szemben, amelyet az áru fetisiztikus jellege határoz meg — nem pedig a tárggyal. A földarabolttság az életnek, s nem csupán a társadalmi lét termelésének egy módjává válik. Mivel a termelési folyamatot azért darabolják föl, hogy növeljék a termelést és több árut termeljenek, így az árufetisizmus nem csupán a termelés uralkodó elemévé válik, hanem egyúttal azzá az elemmé is, amellyel a szubjektum interakcióba lép. Az árufetisizmus azért vált a kapitalista társadalom uralkodó elemévé, mert a társadalom a gazdaság túlsúlya alá került. A társadalmi totalitás a munkás-szubjektum számára az árufetisizmus közegében jelenik meg.

Anélkül, hogy tovább részleteznénk a Történelem és osztálytudat gondolatrendszerének egyes további problémáit, a gondolatmenetet a továbbiakban a kapitalista társadalom totalitására vonatkozó megfontolások körére szűkítve, világos, hogy nem kis megütközést kelthet az a kijelentés, mely szerint az objektiváció — marxi értelemben, mint a munkafolyamat természetes és örök formája — és az elidegenülés — mint a kapitalista társadalomban megvalósuló munka létmódja — közti elmaradt különbségtevéis Lukács hibájául róható föl. A hiba kétségtől fönnállna, ha a Történelem és osztálytudat célkitűzése már a munkának és a társadalmi lét kategóriáinak az ontológiai expozíciója volna. Ám a Történelem és osztálytudat gondolatmenete, teljes tudatossággal, a munkafolyamat struktúrájának a kapitalista termelési forma által előidézett történeti módosulásából mint tényből indul ki; mivel pedig a munkafolyamat, ezen megszorítás teljes tudatában, már a társadalmi létnek és megértésének tengelyét alkotja, így az elidegenült munka struktúrája a lukácsi elemzésnek nem pusztán tartalmi, hanem egyúttal formai kiindulópontját is alkotja. Épp a munka és a társadalmi lét közti — később tematikussá is váló — kapocs ontológiai fontosságára tekintettel, a Történelem és osztálytudat elemzéseinek szemléleti perspektívája a munka elidegenült formájának megjelenéséből indul ki. A tárgyiasulás és az elidegenülés közti megkülönböztetés, vagyis az alternatívának ama formát illető megjelenése aligha alkothatja akkor a kezdeti kiindulópontot, hiszen épp azt az eredményt jelenti, amelybe a Történelem és osztálytudat dialektikus mozgása torkollik.

S íme, Lukács hegelianizmusa akkor nem csupán abban az értelemben bír értékkel, hogy a hegeli dialektikát a kapitalista társadalom belülről törté-

nő elemzésére hasznosítja, hanem abban is, hogy a Történelem és osztálytudat és az Ontológia perspektívája között — még ha szerzőjük számára nem is tudatosan — feszültségek és relációk egy olyan játékra keletkeznek, mely hasonlatos a Fenomenológia és A logika tudománya közti viszonyhoz.

Hogy a Történelem és osztálytudat perspektívája fenomenológiai — e megjegyzés persze korántsem új keletű a lukácsi stúdiumokban. "Lukács és Korsch" c. tanulmányában Lobomir Sochor a következőket írja: "Első pillantásra nyilvánvalónak tűnik, hogy a Történelem és osztálytudatnak Hegel ama műve /a Fenomenológia — A. I./ ellentétének kellett volna lennie, vagyis a proletár osztálytudat egyfajta fenomenológiájának; ama evolúció rekonstrukciójának, melyet az osztálytudat az eldologiasult közvetlenségtől a tárgyával való előfeltételezett forradalmi azonosságig fut be."<sup>18</sup> Ha azonban így áll a dolog, nem nehéz belátni, hogy a Történelem és osztálytudat és az Ontológia közti viszony a perspektíva-váltás terminusaiban értelmezhető, anélkül, hogy ennek az átmenetnek megtagadnia vagy visszavonnia kellene egy olyan elméleti út érvényességét, amely — mint a Történelem és osztálytudaté — csak azért és akkor haladható meg, mert és amikor már befutották. A Történelem és osztálytudat fenomenológiai elemzése alapján véve az ontológiai perspektíva érvényességét előfeltételezi, amikor a kapitalista társadalom princípiumát az áru-fetisizmusban rögzíti; azt a princípiumot, amely — mint mondtam — az egész társadalmi totalitást áthatja, beleértve az ezen társadalomban élő individuumok egyéni egzisztenciáját magát is. Előfeltételezi akkor is, amikor a proletariátust — amelyet az eldologiasult termelés ezen folyamata ural, sőt bizonyos értelemben teremt — jelöli meg az eldologiasító folyamat tárgyaként, olyannyira, hogy — mint Lukács írja — a proletariátus tudata a tárgy tudataként születik meg: "A munkás mindenekelőtt csak akkor ébredhet társadalmi létének tudatára, ha tudatába kerül saját áru mivoltának. Közvetlen léte — mint megmutattuk — tiszta és merő objektumként illeszti bele őt a termelési folyamatba. Ahogy ez a közvetlenség sokszoros közvetítés következményének

<sup>18</sup>L. Sochor: "Lukács e Korsch: la discussione filosofica degli anni Venti", Storia del marxismo, vol. III, tomo I, a cura di E. Hobsbawm, Einaudi, Torino 1980, 740. o. Egyébiránt a Lukács és Hegel közti "azonosítás" nem korlátozódik a Történelem és osztálytudat fenomenológiai beállítottságára, hanem kiterjeszhető Lukács gondolkodásának egyéb aspektusaira; A fiatal Hegelt többen különböző szempontból ebben az értelemben fogták föl. A mű "önéletrajzi" jellegére hivatkozott N. Tertulian (vö. "Appunti su Lukács, Adorno e la filosofia classica tedesca", in: Il marxismo della maturità di Lukács, a cura di G. Oldrini, Prismi, Napoli 1983, 191–219. o.), Sziklai László (vö. Lukács és a fasizmus kora, Magvető, Budapest 1985) és Hermann István (vö. Die Gedankenwelt von Georg Lukács, Akadémiai, Budapest 1978).

bizonyul, ahogy kezd világossá válni, mennyi mindent előfeltételez ez a közvetlenség, kezdenek széthullani az árustruktúra fetiszizált formái: a munkás felismeri önmagát és saját magának a tőkéhez való viszonyát az áruban. Bár még nem képes arra, hogy gyakorlatilag felülemelkedjen ezen az objektumszerepen, tudata: az áru öntudata; vagy másképp kifejezve: az árutermelésre, áruforgalomra épülő tőkés társadalom önismerete, önleleplezése."<sup>19</sup> Világos, hogy ez az elemzés továbbra is abból a fenomenológiai adottságból indul ki, amelyből a tudat genezise ered. Ugyanakkor azonban, ami itt lényeges, az annak az ontológiai dimenzióknak a maga saját terminusaiban való kiemelkedése, mely csak a tudat és tárgyának öntudata közti viszony fenomenológiai síkján túl, ám tőle nem függetlenül mehet végbe. Ez még világosabban kitűnik néhány oldallal később: "A kapitalista munka fentebb idézett marxi meghatározásában találkoztunk az elkülönült egyesnek az absztrakt általánossal való ellentétével, ami közvetíti számára munkájának a társadalomhoz való viszonyát."<sup>20</sup>

Épp ez az az ontológiai dimenzió, amelyet az Ontológia később részletesen ki fog dolgozni: az egyes munkájának a társadalom egészére való vonatkozása. Az árufetiszizmus ugyanis elrejti az alatta lévő lényegét; azt, hogy az áru emberi munka terméke, kikristályosodott emberi lényeg. A fenomenológiai szint kettéhasad és az áru lényegi-ontológiai jellegét érinti — a munkát. Ám ezen új szint előfeltételezi a Történelem és osztálytudatot: szükségképpen előfeltételezi, hiszen a totalitás problémáját szükségképp megelőző fenomenológiai elemzést reprezentálja, amely a probléma új, ontológiai definíciója előtt nyitja meg az utat. Az Ontológiában a központi probléma immár nem a meghasadt totalitásnak — helyreállítása céljából történő — elemzése, hanem annak földerítése, hogy ez a totalitás honnan ered. Ebből az okból az Ontológiát a Történelem és osztálytudatban végzett fenomenológiai elemzés természetes kiteljesítésének lehet tekinteni.

Ismét a lukácsi önkritika egyes részeire emlékeztethetünk: "Csak ha a tárgyasult formák a társadalomban olyan funkciókat kapnak, amelyek az ember lényegét létével ellentmondásba hozzák, az emberi lényegét a társadalmi léttel leigázzák, kiforgatják, eltorzítják stb., akkor jön létre az elidegenedés objektív társadalmi viszonya, s ennek szükségszerű kíséretében a belső elidegenedés valamennyi szubjektív ismérve. Ezt a dualitást a Történelem és osztálytudat nem ismerte fel."<sup>21</sup> A Lukács által említett hiányosság épp an-

<sup>19</sup> Storia e coscienza di classe, 222. o. /id. magyar kiadás, 448. o./.

<sup>20</sup> Uo. 225. o. /451. o./.

<sup>21</sup> Uo. XXVI. o. /716. o./.

nak tudható be, hogy hiányzik az ontológiai elemzés, mely meghatározná a társadalmi lét és az emberi lényeg közti viszony síkját; a szóban forgó dualitást csak egy ilyen elemzés fényénél lehet fölsismerni, ám egy ilyen elemzés hiányát nem lehet hiányosságnak tartani. A Történelem és osztálytudatban Lukács szükségképpen a munkafolyamat szubjektuma és objektuma közti viszonyok fenomenológiai síkjának megértésére törekszik, amint az a kapitalista társadalomban megjelenik. Ezen a ponton csupán az Ontológia magyarázhatja meg a lét és lényeg közti — a munka ontológiai-genetikus elemzéséből származó — eme viszonyt.

Ha a két mű közti viszonyt úgy fogjuk föl, hogy az idős Lukács közvetlenül ontológiai perspektívája valójában előfeltételezi a Történelem és osztálytudat által bejárt egész fenomenológiai utat, akkor ezáltal veszítenek erejükből azok a kritikák is, amelyeket az idős Lukáccsal szemben azok fogalmaztak meg, akik a Történelem és osztálytudatnak az Ontológiával szembeni nagyobb teoretikus súlya mellett érveltek. Így tehát nem arról van szó, hogy az egyik művet részesítsük előnyben a másikkal szemben vagy fordítva, hanem hogy lássuk Lukács fejlődésének szükségszerű átmenetét.

És ha az Ontológia alapvető kategóriája a munka, s immár nem — mint a Történelem és osztálytudatban — az elidegenülés, akkor az elidegenülés mindazonáltal jelen van a tudati manipuláció kérdésének tárgyalásában. E manipuláció a tömegkommunikációs eszközök műve, melyek egyre inkább a szubjektum és a társadalmi egész közti viszony közvetítő eszközévé válnak. Miként a fölaprózódás esetében, a tudati manipuláció is arra ösztönzi a szubjektumot, hogy a társadalom egyedi aspektusaival lépjen kapcsolatba, nem pedig a társadalom totalitásával. Az elemzés panorámája jócskán megváltozott ugyan, ám a fönnálló kontinuitás jelzésére arra emlékeztetnék, hogy már a Történelem és osztálytudatban is föltűnt a tudati manipuláció problémája azokon a lapokon, amelyeket Lukács a hivatalnokok munkájában jelentkező elidegenülés elemzésének szentelt. Ott Lukács azt húzta alá, hogy a hivatalnokok, noha elidegenült munkának vannak alávetve, föltehetően azért nem tiltakoznak ellene, mivel a tudati manipuláció különösképpen hat rájuk.

Az a különbség, ami — a kapitalista termelési folyamatból eredő — elidegenülés, valamint — az egész társadalmat átható jelenségként értett — tömegkommunikáció általi tudati manipuláció között Lukács eme kettős szemléletében fönnáll, bizonyos értelemben a marxista Lukács gondolkodásának különböző mozzanatai közti különbséget és kontinuitást tükrözi. Elsősorban persze a különbség tűnik szembe, annál is inkább, mivel maga Lukács állandóan erre helyezte a hangsúlyt; ám ez nem jelenti azt, hogy a kontinuitás nem

az elmélet terméke, hanem Lukács filozófiai erőfeszítéseinek az eredménye. Nem véletlen, hogy csupán azután válik láthatóvá, hogy Lukács lezárta egy marxista ontológia megalkotásának alapmunkálatait. És épp az Ontológia perspektívájából kiindulva próbáltam ösztönzést meríteni egy olyan értelmezési hipotézis föllállítására, mely azt mutatja meg, hogy a Történelem és osztálytudat eredetiségét nem az Ontológiával szembeállítva, hanem rajta keresztül lehet megközelíteni.

(Fordította: Fehér M. István)

#### SUMMARY

Antonino Infranca: From "The Ontology of Social Being" to "History and Class Consciousness"

The thesis of the paper is that the relation between Lukács' History and Class Consciousness and his Ontology is similar to that between Hegel's Phenomenology and Logic. Lukács' ontological perspective in fact presupposes the phenomenological analysis contained in History and Class Consciousness. The early work provides mainly a phenomenological description of labour, as it appears on the level of capitalist development, i.e. in its reified form, dominated by commodity fetishism. The analysis of labour in its last historical form leads then to its ontological appraisal in the On-

tology and, as such, constitutes its necessary presupposition. What indeed has already been revealed and assessed in its appearance form, i.e. phenomenologically, may only become object of an ontological investigation. Thus, History and Class Consciousness, far from being in contrast with the ontological perspective, offers rather its necessary presupposition. Without the phenomenological dimension there is, in this sense, no ontological perspective, precisely as in Hegel the Phenomenology leads up to and prepares the dimension of Logic.

## DOKUMENTUM

### KÉT ÉVFORDULÓ — ÉS EGY HARMADIK

(Lukács György 1985 — Antonio Banfi 1986 — Milánó 1987)

Kéri Elemér

1985 — Lukács György, 1986 — Antonio Banfi születésének századik évfordulója. Mi kapcsolja össze a két évfordulót? Egy harmadik. 1947-ben tartották a marxista filozófusok első nemzetközi kongresszusát, Milánóban, a Casa della Culturában. A kongresszust Banfi kezdeményezte és szervezte, ő hívta meg Lukácsot is.<sup>1</sup> Ez adja az alapot arra, hogy a "Lukács-év" kapcsán Banfira is, Banfi évfordulóján pedig Lukácsra is emlékezzünk.

\*

<sup>1</sup>A kongresszust előkészítő levelezés Lukács és Banfi (ill. Remo Cantoni) között 1947-ben szinte folyamatos volt. A budapesti Lukács Archívumban nyolc levelet találtam. Kettőt Banfinak címzett Lukács (1947. március 21. és október 29.), kettőt R. Cantoninak. Hármat Cantoni írt Lukácsnak (1947. július 22., 24. és október 20.). Ezekben a levelekben a kongresszus témáiról, a résztvevőkről, az utazás módjáról stb. van szó. Cantoni július 22-i leveléből az is kiderül, miért tervezik a kongresszus időpontját december 15-ével kezdődően. Cantoni azt írja, hogy akkor szünet van az egyetemeken, így a tanárok, oktatók, diákok is részt tudnak venni a találkozón. Az elhangzott előadásokat pedig a folyóirat közölni akarja. Témajavaslat is van: "A marxizmus és a jelenkori kultúra". Az utóiratban Cantoni tolmácsolja Banfi köszönetét és üdvözlését. Két nappal később (július 24.) Cantoni arról is ír, hogy ha Lukács augusztus utolsó napjaiban Svájcban lenne, elmennének érte autóval, hogy pár napot Milánóban töltsön, találkozzék Banfival, megbeszéljék a kongresszus programját és Lukács több írásának kiadásáról is, Mondadorival együtt, döntsenek. — Lukács, Banfihoz írott levelében (1947. március 21.) saját, tervezett előadásáról ír, s ismerteti is főbb pontjait: (a) népi demokrácia és szocializmus, (b) a vallási kérdés, (c) marxizmus és morál. Lukács október 29-i levelében hivatkozik Kardos Tibor professzorra, aki Rómából tájékoztatta a milánói kongresszus előkészületeiről, s azt írja, hogy német nyelven küldi előadását, amelyet azután majd franciára fordítanak. A referátum a marxisták föladatairól és a népi demokráciákban kialakult új helyzetről szól. Kérdezi: lesznek-e a kongresszuson nem-marxista meghívott előadók is, s hogy mi lesz a napirend? Postafordultával kér választ, hogy előadása tónusát e szerint alakíthassa. — Lukács 1947. július 9-i, Cantonihoz küldött levele már beszél a Goethe és kora és Az ész trónfosztása olasz kiadásáról is. — Cantoni 1948. január 27-i, olasz nyelvű levelében megkö-

Az a hét-nyolc évtized, amelyet Lukács György és Antonio Banfi élete átfog, a világtörténelem egyik legnagyobb korszakfordulója. A két gondolkodó élete azonban nem csupán átfogja ezt a nagy világtörténelmi korszakot, mert mindketten — sokszor életüket is kockáztatva — harcosai is ennek az időszaknak, a szellemi élet legkülönbözőbb területein, mindenekelőtt a filozófiában, de a politikában, sőt a fegyveres forradalmi küzdelmekben is. Lukács a Magyar Tanácsköztársaságért, a szocialista hagyományokért, Banfi az olasz ellenállási és partizánharc sikeréért, s mindketten az emberi kultúra értékeiért, a humánumért dolgoztak. Ezekben a küzdelmekben jutnak el Marxhoz és a szocializmushoz, hogy azután a marxizmus huszadik századi fejlesztőivé váljanak.

Az ezredforduló közeledtével egyre jelentősebbnek látjuk erőfeszítéseiket és eredményeiket. Ők a XIX. század Marxában és a XX. század Leninjében máig érvényes filozófiát találtak, az emberi fejlődés egyetemes törvényét, a "marxizmus egyetemességét", amelyet századunkra érvényes módon és formában voltak képesek kifejteni, újrafogalmazni, fejleszteni, mert — önmagukat is folytonosan bírálva — szembe tudtak nézni koruk, korunk valóságos, konkrét nemzeti, nemzetközi, s az egész emberi fejlődést érintő ellentmondásaival, föladataival. Ezért lehetnek majd a huszonegyedik század kutatói számára is értékesek.

Banfit és Lukácsot tehát nem mi kapcsoljuk össze, haláluk után — mert ők maguk találkoztak össze, már életükben. S most nem privát életükre gondolok, nem is esetleges rokon- és ellenszenvreikre — amelyek épp a lényegyet tekintve lényegtelenek —, hanem arra a reájuk "bízott", vállalt történelmi küzdelemre, amelyben egymástól függetlenül végezték munkájukat, vívták harcaikat, de amely szükségképpen összekapcsolta őket 1947-ben. Ez a találkozás meghatározó tényező Lukács műveinek itáliai sorsában és Banfi filozófiai tevékenységében is.

#### MILÁNÓ — 1947

1947. december 14-én jelenik meg A. Banfi írása,<sup>2</sup> amelyben hírül adja, hogy december 18-a és 21-e között, a Casa della Culturában, az olasz marxis-

---

szöni Lukácsnak a Heideggerről írott tanulmányát — Lukács 1948. február 23-i levelében, a kongresszus után, már a Deutsche Realismus des XIX. und XX. Jahrhunderts kiadási tervéről ír.

<sup>2</sup>"A Milano dal 18 al 21 dicembre, marxisti italiani e stranieri terranno il loro primo convegno", l'Unità, 14. dicembre 1947.

ta filozófusok és a legnevesebb külföldi marxisták megtartják első kongresszusukat. Banfi azt írja, hogy ez baráti találkozó lesz, minden akadémiai vagy más hivatalos formáság nélkül, amelyen részt vesznek: A. Cornu és H. Lefebvre — Franciaországból, Libois — Belgiumból, Lukács — Magyarországról, Pos — Hollandiából, Fischer — Ausztriából, Szilasi — Svájcban stb. Kiemeli a személyes kapcsolatok fontosságát, amelyek minél erőteljesebbek, annál inkább lehetővé teszik a közös munkán fáradozók tapasztalatcseréjét. Úgy véli, hogy az első igen fontos és érdekes benyomás majd az lesz, hogy e különböző gondolkodók milyen szerfölött eltérő utakon jutottak el a marxizmushoz. Lesznek, akik a marxista pártokban végzett közvetlen gyakorlati munkából, a szabadságért való küzdelmekből jönnek, akiknek további tevékenysége egyre szélesebb és árnyaltabb elméleti megalapozást követel, s éppen ezért fordulnak a marxista gondolkodás klasszikusaihoz, ott találva meg a valóság új területei és aspektusai elemzéséhez szükséges termékeny elméletet és módszert. Mások pedig valamely konkrét tudomány vagy művészet művelésében érkeztek el ahhoz a ponthoz, hogy a művészet és tudomány egyetemességének követelményén át váljanak marxistává. Végül jönnek azok is, akik a legkomolyabb klasszikus filozófiai hagyományokon és a mai filozófiai áramlatokon és kritikáikon át jutottak el Marxhoz, gondolkodói felelősségüket átérzve.

Mindezek a gondolkodók megtapasztalták, átélték koruk válságát, a háborút, az éhséget, a terrort, az elnyomást, a jogfosztottságot, s az erkölcsi válságot; a cinizmust, az absztrakt megoldásokat kínáló eszmények tehetetlenségét, s éppen ezért nem veszik komolyan a széplelkeket és a valóságos bajok evilágon-kívüli megoldási javaslatait. A marxizmus tette számukra lehetővé, hogy a válság okait fölfedezzék, s hogy a dolgozó osztályok harcában találják meg az embernek az ember általi kizsákmányolás alóli fölszabadítását. Ebben van az ő bizonyosságuk és reményük. A marxista gondolkodásnak ugyanis az a természete, hogy küzdjön a dogmatizmus maradványai ellen, amelyek korlátozzák az értelem útját, valósággal való kapcsolatát, a világosságot, amely lehetővé teszi a történelmi folyamatok megértését, s azt, hogy az értelem az alkotó cselekvés támasza legyen, egy konkrét történelmi úton, az igazságosságért, a békéért, egy termékeny és szabad kultúráért. Így kapcsolódik össze a harc és az alkotás akarása: "Nagyok tehát, meglehetősen nagyok a mi ambícióink, elvtársak, nagyok és komolyak kötelezettségeink, amelyeknek sorában a milánói kongresszus nem lehet más, mint próbálkozás, mint kezdet."

Banfi hangsúlyozza a kongresszus rendkívüli történelmi fontosságát: "Az egész világon, ott is, ahol éles harc folyik a reakcióval, a marxizmus a forradalmi osztály ideológiája, polemikus pozícióban jelenik meg, magába öt-



vöztvén a modern ember egész kulturális hagyományát, s megerősíti egyetemes teremtő képességét mind a politikai és társadalmi életben, mind a gondolkodás és a kultúra területén."

### MI TÖRTÉNT A KONGRESSZUSON?

Az Unità 1947. december 20-i száma cikket közöl "Il convegno filosofico. I compito dei marxisti in una relazione di Lukács" címmel. Az írás kiemeli Lukács előadásában a formális demokrácia bírálását és az új demokráciák társadalmi-politikai lényegének elemzését. Az Omnibus 1947. decemberi számában<sup>3</sup> arról ír, hogy a kongresszuson olyan nagy tömeg volt, hogy sokan kiszorultak a folyosókra. Ami pedig már a lényegre érinti: "Lukács volt az érdeklődés középpontjában, /.../ két óránál is hosszabb, s bizonytalan francia nyelven felolvasott előadásából" — írják — a hallgatók egy szót sem akartak elveszíteni. Mondadori és Cantoni pedig arról vitáztak barátilag, hogyan is publikálják az előadást. A cikkből megtudjuk, hogy Kardos Tibor professzor is részt vett a kongresszuson, Lefèbre viszont hiányzott a találkozóról. Az írás még azt is megjegyzi, hogy Lukács Simmeltől fejlődött a marxizmusig.<sup>4</sup> — A kongresszusról 1948 januárjában is írnak az újságok. A Voce Comunista 1948. január 3-i számában cikk jelenik meg "A filozófiai fronton is folyik a harc az imperializmus ellen" címmel. Az írás hangsúlyozza, hogy "nem hiányzott a vita a marxista gondolkodás olasz és külföldi képviselői között".

A Calendario del Popolo 1948-as száma is ismerteti a kongresszust, "Filozófiai kongresszus Milánóban" címmel, Banfi, Berti, Lukács és Luporini karikatúrájával. S hogy miről beszéltek az előadók? Galvano della Volpe és Lombardi — Marx humanizmusáról, Cantoni — az élő Marxról, Cornu — Marx történelmi humanizmusáról. Majd ezt írja Arturo Lazzari, a cikk szerzője: "Valójában azonban a legfontosabb és a leginkább várt előadás a Lukácsé volt." Két okból is: a legidősebb és a legelőbb problémákról beszélt. Az előadás címe: "A marxista filozófia feladatai és az új demokráciák". A cikk kiemeli

<sup>3</sup>Lukács naponta húsz szivarnál is többet szív — jegyzi föl Carlo Bernari.

<sup>4</sup>Uo. — Kardos Tibor professzornak szoros kapcsolata volt Banfival és a Casa della Culturával, ahol kiállításokat és előadásokat is szerveztek. 1948-ban itt ünnepelték az 1848-as magyar forradalom évfordulóját, Tolnay Gábor is tartott itt előadást Petőfiről. A Banfi Intézet Kardos professzor több levelét őrzi (Banfihoz és Clelia Abatéhoz szólókat). Itt van Kardos olasz nyelvű előadása 1848-ról; a levelekben fölbukkan Elio Vittorini és Hanák professzor neve is a közös munkával kapcsolatban.

Lukács rendkívüli fölkészültségét és a marxizmus antidogmatikus természetéről kifejtett gondolatait: "A marxizmus, a proletariátus filozófiája, az új társadalom ideológiája, ma, az imperializmus korában, a vita korszakában, konstruktív fázisban van."

A legalaposabb elemzést a Rinascità 1948. januári számában találjuk. A cikk szerzője azt írja, hogy az A. Banfi és R. Cantoni kezdeményezésére szervezett kongresszusnak nemzetközi jellege volt, s a városnak sikerült széles körű érdeklődést keltenie iránta, az értelmiség (elsősorban a filozófusok) között, de a diákok és a munkások között is. "Jó jel, hogy munkásmozgalmunk, demokratikus mozgalmunk és az olasz kultúra általában, immáron nemcsak érett a marxista elmélet új és mélyebb megértésére és asszimilálására, hanem azt élő szükségletnek is érzi/.../ A filozófia olasz kutatói viszont még bizonytalannak, félszegnek látszanak, s távol állnak még a társadalmi élet egész valóságával való közvetlen kapcsolattól, amely a marxista filozófia lényege. Természetesen olyan hagyomány nehezedik rájuk, amelyet nehéz lenne egycsapásra összetörni, /.../ még létezik a nem-likvidált elvontság, a teológiai homály, a nehezen érthető szakzsargon." Mert mi is a főadata a marxista filozófiának? S miért kell bírálnia az idealista filozófiákat? A marxizmusban az elmélet és a gyakorlat dialektikus egységben van, "a hatalom megszerzéséért folyó forradalmi harcban, a szocialista állam megteremtésében, és ma, minden országban, annak a sajátos, konkrét útnak a kutatásában, amely elvezet — új formákban — a kapitalizmus megszüntetéséhez és az új, demokratikus társadalmak felépítéséhez. A marxizmus fejlődésének eme konkrét szükség-szerűségét — a modern világ új valóságával való összefüggésében — a legjobban a külföldi kutatók világították meg, és mindenekelőtt Lukács György /.../". És a következtetés: "Ahol nincs egységben az elmélet és a gyakorlat, ott nincs többé marxizmus."

Talán ennyi elég a sajtóvisszhangból, s talán már ebből is sejthető, miért is váltott ki Lukács előadása ilyen rendkívüli figyelmet és érdeklődést. Lukács előadásának teljes, francia nyelvű szövegét egyébként a Studi Filosoficiből, Banfi folyóiratából ismerhetjük meg.<sup>5</sup> Ezért is, meg hogy Banfi és

<sup>5</sup>Az 1985-ös budapesti nemzetközi Lukács-konferencián — 38 év után — megjelenik Lukács 1947-es milánói előadásának értékelése. Tóth István történész "Lukács György nézetei a koalíciós korszak művelődéspolitikai kérdéseiről (1945—1948)" c. előadásában fölhívja a figyelmet arra, hogy Lukács milánói előadásában "az ideológiai helyzetfeltáráson túl /.../ felvázolta a filozófiai kutatás fejlesztésének irányát meghatározó tematikai programját. S vajon vitatható-e a lényeglátás, amikor Lukács a kelet-európai népi demokráci-

Lukács összetalálkozását jobban megértsük, hasznos szólnunk a folyóiratról is.<sup>6</sup>

#### A "STUDI FILOSOFICI"

A folyóirat 1940-től 1949 végéig élt, de 1944-ben a náci-fasiszta hatóságok betiltották. "A SF első sorozata, amely 1940-től jelenik meg, leszögezi, hogy szembeáll minden olyan próbálkozással, hogy az olasz gondolkodás meghátráljon a politikai vagy vallási konformizmus előtt, ezért a folyóirat utat nyit e problémák megvitatásának, a jelenkori európai filozófiai irányok értékelésének, orientálva a vitát egy racionálisan kritikai és konstruktív irányba."<sup>7</sup>

A szerkesztőség<sup>8</sup> 1940-ben, a folyóirat "Parole d'introduzione"-jában pontosan megjelölte a folyóirat jellegét. A folyóirat tudományos, antidogma-

---

ák filozófusai számára a nemzeti kérdés, a vallás, az etika és a kulturális hagyomány kutatását szorgalmazta, mint amelyek, véleménye szerint, a népi demokráciáért vívott harc szempontjából a legidősebbek és legfontosabbak." — Lukács, a tudomány és a művészet szabadságáért küzdve, azt is hangsúlyozta, hogy a "legélesebben kell harcolni az olyan szabadság ellen, amely 'objektíve a reakció támogatása', s hogy 'pontosan megkülönböztetendő a formalista megfogalmazású szabadság az ideológiai harcban', és hogy 'a fasiszmus és a kimondott reakció számára az új demokráciában nem lehet szabadság'. /.../ Hozzátette azonban, hogy 'e kereten belül feltétlenül szükség van a véleménymondás szabadságára, alkotásban és kritikában'. 1947—48 fordulóján több hónapig volt Lukács Olaszországban. Visszatérte után már érezhette az általános politikai eldurvulás kezdetét. 1948 februárjában Horváth Márton már sommásan 'londoni vásár'-nak titulálja az irodalmi életet" — mutat rá Tóth a változás irányára. Éppen ebben az időben jelenik meg Lukács Milánóban tartott előadásának teljes szövege a Studi Filosofici-ban, itthon pedig A marxista filozófia feladatai az új demokráciában címmel (Székesfehérvári Irodalmi és Művészeti Intézet Házinyomda, Bp. 1948). Tóth rámutat arra is, hogy Lukács szerint — a milánói kongresszus tapasztalatai alapján is — "a marxista filozófusok gyakori nemzetközi találkozása ma már a mozgalom eleven szükségletének tekinthető" (vö. Szabad Nép 1948. III. 7.). — Lukács első írása olasz fordításban egyébként 1947 decemberében jelenik meg, Elio Vittorini folyóiratában: Il Politecnico, n. 39, "A polgári filozófia válsága és a válságfilozófiák" címmel.

<sup>6</sup>Eugenio Garin foglalta össze a folyóirat történetét és jellemezte annak szellemét: "Premessa alla ristampa di Studi Filosofici" — Studi Filosofici, Ristampato a cura del Centro Antonio Banfi; Enti promotori Provincia e Comune di Reggio Emilia — Arnaldo Forni Editore.

<sup>7</sup>Uo.

<sup>8</sup>A folyóirat vezetője Antonio Banfi, főszerkesztője Remo Cantoni, a szerkesztők: Giulio Preti, majd Giovanni Maria Bertin, a szerkesztőség titkára M. Adalgisa Denti; később Enzo Paci is a szerkesztőség tagja lesz. A folyóirat szellemét Banfi határozta meg.

tikus, a történetiség elvét érvényesítő, a konkrét helyzet elemzését megkövetelő, a klasszikus filozófiai örökséget ápoló stb. tanulmányokat kíván közzéadni. A folyóirat 1940/41-es számainak recenziós rovata is igen jó tájékoztató. Kierkegaard-tól Diltheyig, Croce-ig, a XX. századi egzisztencializmusig, sőt az okkultizmusig tekinti át és elemzi a filozófiai irodalmat, s bírálja az irracionálismust. Nálunk az ilyenfajta filozófiai munka csak jóval a főszerkesztés után kezdődött — nagy kár, hogy a folyóirat számai nem jutottak el Magyarországra...

1942-ben tematikus számot szentelnek Hegel időszerűségének: Banfi, Pretti, Paci kitűnő tanulmányai jelennek meg e témáról. Itt fejti ki Banfi a saját kritikai racionalizmusát, amely Hegelből táplálkozik, de már minőségileg különbözik is Hegeltől, s beleillik a marxizmusba. — A tematikus számokban általában is az ész, az értelem, a történetiség védelme valósul meg az irracionálismustal, a miszticizmusmal, a fasizmusmal szemben. Filozófiai formája ez az osztályküzdelemnek, s már nem is távol — mint az előző korszakban — a gyakorlati, politikai harctól, mert Banfi 1941 óta az OKP-hoz tartozik, s 1943-tól az ellenállási és partizánmozgalomnak egyik vezetője.

1946-ban új szakasz kezdődik a folyóirat munkájában. A fasizmus vereséget szenvedett — a folyóirat újra élt. Az 1946-os szám első mondatában bejelentik, hogy "a publikációt mártól kezdve a régi ritmusban újrakezdik". Majd így folytatják, jellemzve azt a szellemi légkört, amellyel szembe kellett nézniük: "századunk kezdetén, miközben az imperialista kapitalizmus éppen arra készült, hogy Európát és a világot /.../ pusztulásba és gyászba döntse, az uralkodó osztály elvesztette hitét saját egyetemességében, és kultúrája /.../ a szellemi menekülés kultúrájává vált; filozófiája a spiritalizmus vagy idealizmus, az egyik a transzcendens értékekben teorizálja az absztrakt hitet, a másik a valóság közvetlen eszményítésében ugyancsak egy fölöttebb absztrakt hitet. Az élet által meghatározott problematikus, amely /.../ követeli a történelmi és emberi felelősség konkrét értelmét, s így az egyik — a széplelkek megelégedésére — a transzcendenstől való eltávolodás nosztalgijában jelenik meg, a másik — tengernyi tiltakozás és szenvedés /.../ ellenére — a valóságnak, a történelemnek mint az Abszolút Szellem aktusának sznobisztikus értékelésében."<sup>9</sup> A válságfilozófiák; a relativizmus, az irracionálismust, egészen a szélsőséges egzisztencializmusig, "amelyben az elvont problematikus sötét szakadéka elnyelte a kultúrának és

<sup>9</sup>Studi Filosofici 1946, No. 1., Ripresa.

a történelemnek a valóságát, s felfüggesztette az emberi életet a reményvesztettség és az üres választás fonalára".<sup>10</sup>

Az 1946. évi 1—2. számban R. Cantoni tanulmányt ír "Motivi platonici e pessimistici nella filosofia di Piero Martinetti", G. M. Bertin "L'attualismo", G. Preti pedig "Lo spiritualismo cattolico" címmel. — G. Preti "I limiti del neopositivismo", E. Paci "Thomas Mann e la filosofia", M. Martini "I piani fondamentali della deformazione estetica" címmel. — A 3—4. számban — a többi között — A. Banfi "Filosofia d'oggi" és Dino Formaggio "Arte e problematico" c. tanulmánya található.<sup>11</sup> A "Note" rovatban Cantoni "Il materialismo storico" címen értekezik, G. M. Bertin "L'esistenzialismo" címmel. — Az 1947. évi szám közli Banfi nagy tanulmányát "Verità ed umanità nella filosofia contemporanea" címmel; a 2. számban újabb jelentős Banfi-munka jelenik meg, címe: "Sul materialismo storico", itt találjuk továbbá Dino Formaggio igen fontos munkáját, a "Le antinomie romantiche e l'arte contemporanea" címűt, G. Della Volpe pedig "I presupposti critici di un'estetica materialistica" címen írt tanulmányt.

A milánói kongresszus után ismét új, gazdagabb korszaka kezdődik a Studi Filosoficinak, sőt ekkoriban — a kongresszust megelőző évben, 1946-ban — következik be a legnagyobb fordulat Banfi filozófiai munkásságában is. Banfi és munkatársai, a Casa della Cultura műhelye már 1946-ban fölkészültek az 1947-es milánói kongresszusra. Világos, hogy az önmagát kommunistává, marxistává fejlesztő-küzdő Banfi hívja meg Lukácsot, aki ugyancsak megharcolta a maga kommunista és marxista minőségét. Számukra a marxizmus nem megtanult filozófia, hanem megküzdött gondolkodás és életmód. Találkoznuk kellett tehát. Ennek a találkozásnak a szükségszerűsége nemcsak a két gondolkodó fejlődésében, hanem a második világháború utáni három-négy év marxista szellemi életében is benne volt — noha a találkozás nem jöhetett volna létre Banfi személyes munkája és kezdeményezése nélkül.

A folyóirat viszonyulási pontja, szemlélete, most kinyilvánítottan is a marxizmus lesz. Itt jelenik meg Lukács németből franciára fordított és a milánói kongresszuson elmondott előadása: "Les taches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie". Ez az előadás nyitja meg a 48-as kötetet, mintegy a programját is megadva a folyóirat további munkájának. (Az előadás itteni alcímei: "Az új demokráciák", "A kultúra általános problémái", "Az e-

<sup>10</sup>Uo.

<sup>11</sup>Uo. No. 1—2—3—4. Az 1—2. sz. a milánói Casa della Culturában tartott júniusi filozófiai konferencia előadásait tartalmazza.

tika problémái", "A vallás problémái", "A nemzet problémái".) A Lukácsé után A. Cornu tanulmánya következik: "Karl Marx et la pensée moderne", majd Galvano Della Volpeé: "Originalità dell'umanismo socialista", azután R. Cantonié: "L'uomo assurdo di Albert Camus". — Majd az Amszterdami Filozófiai Kongresszus (1948) előadásai következnek. Banfi előadása: "Il problema della responsabilità", E. Paci "La responsabilità e il problema della storia" és G. Preti "Libertà e responsabilità" c. előadásai. — Ezután következnek: R. Cantoni: "A. Gramsci e la responsabilità della cultura", Lukács: "Heidegger redivivus I—II.", Cantoni: "Franz Kafka e la crisi dell' umanesimo", és végül Banfi utolsó tanulmánya a folyóiratban, 1949-ben, "L'uomo copernicano".

"1948 után a gondolkodó számára a megújulás hosszú és nehéz útjainak leg-  
égetőbb problémái jelentek meg."<sup>12</sup> Banfi nagyon fontosnak tartotta a folyóirat munkáját mind az 1940—44-es, mind az 1946—49-es időszakban, és "azt gondolta, hogy célszerű lenne újra kezdeni, s különösen 1957-ben — egy másik, súlyos eseményekkel terhelt korszakban —, s rögzíteni egy program-vonalat, a kialakult helyzetre való tekintettel. /.../ Nem tudjuk nem kiemelni azt a válságot, amely ma átjárja a filozófiai gondolkodást, s amely megnyilvánul (a) az intuíció javára bekövetkezett racionális gondolkodás válságában, (b) a partikuláris ideológiák megerősödésében, (c) a filozófia elméleti funkciójának elbizonytalanodásában — a különböző tudományokhoz képest, (d) abban a törekvésben, hogy a filozófiát a klasszikus problematikára vezessék vissza, hogy a formális 'tisza' bizonyosság pozícióira helyezkedjenek, (e) a gyengülő bizalomban, a kutatások szétforgácsolódása miatt — sajátos értelemben, (f) a tudománytörténetbe való menekülésben, anélkül, hogy elméletileg beavatkoznának vagy elmélyítenék a történelem megismerését, (g) a módszer és a filozófia problémájának felvetésében". — E válságtünetek számbavétele a következő korszak elméleti munkájának nélkülözhetetlen föltétele. E diagnózis pedig egyben az akkori olasz marxista irodalom elméleti irányain belüli feszültségeket és vitákat is figyelembe veszi.<sup>13</sup>

<sup>12</sup>E. Garin, i. m. XXIV—XXV. o.

<sup>13</sup>Livio Sichirollo így emlékezik: "Itt volt az ellenállás, az Ifjúsági Front Banfija, a párt parlamenti harcosa, akit fiatal tanítványai már akkor is csodáltak, amikor még filozófusként nem is ismerték" — idézi E. Garin, uo.

## LUKÁCS ÍRÁSAI ITÁLIÁBAN

Írásainak itáliai fogadtatása nem kényeztethette el Lukácsot. Az 1947-es milánói kongresszuson a figyelem középpontjába került, de utána a csend, az ellenszenv, az előítéletek felhője borította be a kialakuló Lukács-irodalmat, s alig-alig csillant át e felhőzeten a tudományos értelem napja, amely valóban megérteni akarta Lukács munkáit, s nem különböző ideológiai vagy politikai célokra fölhasználni. Azóta ugyan javult a helyzet, azonban Guido Oldrini mégis jogosan írja, hogy "súlyos elferdítések és fonákságok jellemzik a Lukács-irodalmat általában", noha vannak "teljességre törő, igaz és (legalábbis céljaikban, de semlegesen magyarázó) becsületes" írások is Itáliában, pl. Furio Cerutti, Boella munkái.<sup>14</sup> Azt hiszem, 1981 után is (akkor írta Oldrini az idézett sorokat) több "becsületes" írás jelent meg, amelyek már nem is "semlegesen magyarázók".

Tény, hogy a Studi Filosofici-ben megjelent első írások szinte észrevétlenek maradtak. A Goethe e il suo tempo sem váltott ki nagy figyelmet, amikor 1949-ben megjelent, s különösen az aggastyán Croce heves, szidalmakkal teli, elítélő recenziója után nem.<sup>15</sup> Az első írások, amelyek erősen fölhev-

<sup>14</sup>Guido Oldrini részletesen elemzi az 1981 decemberében a Római Magyar Akadémián szervezett Lukács konferencián tartott előadásában, milyen orientációk és tendenciák vannak a Lukács-irodalomban. Ez az irodalom rendkívül elmentmondásos: "Számos alkalommal voltam kénytelen megbélyegezni azt az értetlenséget, amely a lukácsi gondolattal, s főleg az érett Lukács marxizmusával szemben nyilvánult meg a hazai és a nemzetközi történetírásban /.../ Lukács kulturális életünkben soha nem örvendett nagy bizalomnak, /.../ egyes kivételektől eltekintve, összességében lesújtó képpel állunk szemben, /.../ leggyakrabban előítéletek miatti visszautasítást vagy nyilvánvaló meg nem értést tapasztalunk, amit — a Lukács iránti személyes viszolygást megelőzően — a marxizmussal mint elmélettel szembeni bizalmatlanság diktál /.../ A sztálini dogmatizmus idején alkalmazott módszerekkel való szembenállás egyedülálló és páratlanul torz következménye az a tény, hogy gondolkodás nélkül likvidálnak minden elméletet, /marxista/ koncepciót, egy hitelét vesztett elmélettel együtt." (Magyar Filozófiai Szemle 1983/2. sz., 173. o.)

<sup>15</sup>Croce kritikáját idézi F. Fortini: "Lukács in Italia", Nuove serie No. 2, 1959, Officina Discorso Critico. — 1949-ben "Il marxismo e Goethe. Goethe e il suo tempo" címmel Aldo Bizzarri ír ismertetést: Il Mondo, 26. Nov. 1949. — 1949. okt. 23-án a La fiera letteraria-ban F. Di Giannatteo "Le contraddizioni di Georg Lukács" címen írt cikket. — Az Il Paesé-ben, 1949. okt. 30-án Paolo Romano beszélgetése jelenik meg: "Una polemica aperta. Colloquio col prof. Lukács". A beszélgetés abból az alkalomból készült, hogy Lukács 1949 októberében fontos konferenciára érkezett Rómába, ahol Tolnay Gábor magyar nagykövet fogadta (aki ismerte Banfit is). A "grande critico e esteta", amint P. Romano írja, részt vett a "Convegno del Comitato Mondiale dei Partigiani della pace"-n. Az interjú azonban valójában azért készült, mert az a hír terjedt el Itáliában, hogy Lukács nem utazhat, sőt, hogy letartóztatták,

ták magukra a figyelmet: a Saggi sul marxismo (1950) és az Il marxismo e la critica letteraria (1953) voltak.<sup>16</sup>

Tény az is, hogy Banfi az első, aki Lukácsban fölfedezi a jelentős marxista gondolkodót. Banfi sem értett egyet sok mindenben Lukácssal, de komolyan elemezte az említett két munkát.<sup>17</sup> Lukács műveit magas színvonalúnak tartja, és igen hasznosnak. A dialektikus materializmus lehetővé teszi Lukácsnak — írja Banfi —, hogy a marxista esztétika alapvető elveit kifejtse, hogy a művészetet mint "a valóság emberi tudatban való visszatükröződését" fogalmazza meg és mint a felépítmény elemét vizsgálja. Rámutat a történetiség, a tartalom és a forma lukácsi kifejtésének értékeire. A művészi tükrözés és a művészi objektivitás lukácsi kifejtését azonban nem tartja megnyugtatónak. Banfi, mint marxista, érzékenyen reagál a Lukács munkáiban általa észrevett hegelizmusra vagy dogmatizmusra, de éppen emiatt is veszti észre jobban Lukács írásainak értékeit. Banfi is úgy véli, hogy a realizmus kifejezi "az elidegenülés elleni harcot és általa a szabadságot /.../", hogy "/.../ a művészet az ember és a valóság együttes felfedezése, /.../ az élet felfedezése, amely éppen e kapcsolatokból ered/.../ Ebből származik minden műalkotás történetisége és érvényessége, nem örök érvényessége, miként tévesen szokták volt mondani, hanem megszakítás nélküli újjáalakulásban, megújulásban való érvényessége, /.../ amelyből az emberiség biztonsága fakad. A valóság felfedezése és a humanitás megerősítése tehát egybeesnek a művészetben, s éppen ez ama realizmus és humanizmus alapja, amelyek együtt jellemzik a nagy művészetet. Ebből származik az a tény, hogy ahol a valóság árnyékban marad vagy tagadtatik, ott a humanitás is elvész, s ahol a humanitás meg-

---

pedig ebben az időben Lukács állandóan úton volt, s ekkor választották be a Magyar Írók Szövetségébe is. A hír tehát nem volt igaz, de jelzett egyfajta politikai hangulatot.

<sup>16</sup>Banfi 1950-ben fölfigyelt Lukács francia nyelven is megjelent munkájára: La littérature et la démocratie populaire, éd. de la Nouvelle Critique, valamint az 1949-es Lukács-vitára, Révai József írásaira. (Antonio Banfi: "Marxismo e critica letteraria", Rinascita 9. settembre 1950.) — Banfi 1954-ben cikket írt "A proposito di Lukács e del realismo in arte" címmel (Realismo — mensile di arti figurative 1954, No. 18.). Contessi Lukácsban olyan tendenciát lát, amelynek lényege, hogy Lukács kulturális és politikai közvetítő szerepet akar vállalni a kommunista és a nyugati világ között (Il mulino 1954, No. 32.), s ezt a következtetését Banfi idézett írására és Carretti cikkére ('Itinerario 1953, No. 5—6.) hivatkozva teszi.

<sup>17</sup>Tény, hogy elsőnek Banfi írt Lukácsról elismeréssel és tudományos igény-nyel. Ennélfogva van előzménye a ma kibontakozó tudományos Lukács-irodalomnak. Természetesen igaza van Oldrininek, amikor azt írja, hogy a "kritikai irodalomnak sok még a tennivalója, főleg Lukács hosszú és termékeny érettkorának elemzése terén. Ennek pedig a kezdetén vagyunk." (Idézett hely.)



csonkul és elidegenül, ott a valóság is elszegényedik, külsődlegessé válik, s kapcsolatuk kiüresedik, hamissá válik, retorizálódik."<sup>18</sup> Banfi úgy látja, hogy Lukács kategóriái könnyen kanonizálttá is válhatnak, s belőlük egy abszolút megítélés-rendszer kialakulása is fenyegethet. Ezzel pedig nem lehet megbékélni, s nem is felel meg a marxizmus dialektikájának és történetiségének.

Kritikai észrevételei ellenére Banfi kiváló tanulmányoknak tekinti Lukács írásait, s nem csupán írójuk személyes képességei, gondolkodó éleselméjűsége, klasszikusokon nevelkedett ízlése, művészi érzékenysége miatt, hanem leginkább marxista módszerük és a problémafelvetés módja miatt — bizonyítván, hogy a marxizmus sohasem dogma.<sup>19</sup> Igen tanulságos lenne, most, negyven év távlatából, újra számba venni és összegezni mindazokat a vitákat, amelyek Lukács műveiről Itáliában folytak, s azokat a különbségeket is érdemes lenne részletesen megvizsgálni, amelyek Banfi és Lukács művészetfölfogása, ill. esztétikai nézeteik között fennállnak. Tanulságos lenne Banfinak és Lukácsnak az irracionalista filozófiákról kifejtett gondolatait is alaposabban egybevetnünk, már csak azért is, mert hisz mindketten küzdöttek az irracionizmus ellen. E munka még előttünk áll.

\*

Itáliában már kialakulóban van Lukács műveinek tudományos, marxista földolgozása.<sup>20</sup> Ehhez hozzájárultak az utóbbi években lezajlott Lukács-konferenciák és közös tanácskozások is,<sup>21</sup> különösen várható, hogy a Lukács-év találkozási kedvezően hatnak a további munkára. — Különösen jelentős szerepe van és lehet itt a Banfi Intézetnek, de a Gramsci Intézetnek és a Critica marxistának is. A mi adósságunk és mulasztásunk törlesztésére is szükség van;

<sup>18</sup>A. Banfi, *uo.*

<sup>19</sup>Hogy ez a találkozás mégsem személyi találkozás volt, azt mutatja az is, hogy Lukács nem figyelt föl Banfi munkásságára, írásaiban meg sem említi. Ez a fogyatékosága Lukácsnak, akinél a német szellemi élettel való szimbiózisa "lefedte" az olasz filozófiai teljesítmények iránti érdeklődését. Emiatt sajnos a magyar filozófiai élet is szegényebb lett.

<sup>20</sup>Ilyen fontos, kiváló tudományos munka Fulvio Papi Il pensiero di Antonio Banfi (Parenti Ed., Firenze 1960) c. munkája, amelyben Lukács és Banfi filozófiai fejlődését is elemzi a szerző. Fontosak Dino Formaggio professzor gondolatai Lukács esztétikai fölfogásáról (Studi di estetica, Renon Editore, Milano 1962) és Gabriele Scaramuzza észrevételei (La ragione e l'estetica, Clemp ed.).

<sup>21</sup>Az 1985-ös centenáriumi évben több Lukács-konferenciára is sor került Itáliában.

Banfi magyarországi megismertetésére, amely éppen csak elkezdődött néhány évvel ezelőtt. 1969-ben és 1970-ben Banfi nyolc rövid tanulmánya jelent meg, folyóiratban és válogatásban<sup>22</sup> — az első önálló Banfi-kötet 1974-ben látott napvilágot.<sup>23</sup> A magyar sajtó is megemlékezett Banfiról,<sup>24</sup> s néhány egyetemünkön Banfi írásai "kötelező irodalom" is váltak. A budapesti Lukács Archivum és a Banfi Intézet jövőendő együttműködése is javíthatna a mai állapotokon. S milyen izgalmas lenne az 1947-es milánói kongresszusra emlékezve egy mai nemzetközi kongresszus, hogy negyven év után ismét megkíséreljük közös erővel elemezni "a marxista filozófia föladatait" a mai világban!

"Lukács — halála előtt néhány hónappal — bennünket is meggyőzött arról, hogy a legjobb módja annak, hogy megbecsüljük egy nagy gondolkodó emlékét, az, ha elkerüljük mindenekelőtt az apologetikus, dicsőítő nekrológ megaláztatását, ha nyíltan, előítéletek nélkül számolunk vele..."<sup>25</sup> Úgy gondolom, valóban így méltó emlékeznünk Antonio Banfira és Lukács Györgyre, mert mind Lukács, mind Banfi szellemi erejére szükségünk van ma is. .

(Köszönetet mondok Daria Banfi Malaguzzi Valeri asszonynak és Rodolfo Banfinak, akik segítették munkámat. Köszönet Dino Formaggio, Livio Sichirollo, Paolo Rossi, Gabriele Scaramuzza, Paolo Bagni, Luigi Rustichelli, Luigi Salsi baráti segítségéért, s minden tanácsért is, amelyet 1972 óta tőlük kaptam.)

<sup>22</sup>A. Banfi: "A marxizmus egyetemességéről" (Sull 'universalità del marxismo), Valóság 1969/12. sz. — A. Banfi hét tanulmányából részletek az Olasz marxista filozófusok írásaiból c. kötetben, Gondolat, Budapest 1970.

<sup>23</sup>Antonio Banfi válogatott írásai, szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta Kéri Elemér, Kossuth, Budapest 1974.

<sup>24</sup>Ld. Kéri Elemér: "Antonio Banfi — a humanizmus útján I—II."; Tájékoztató 1982/5. sz. és 1983/2. sz.; Éles Csaba: "Antonio Banfi válogatott írásai", Valóság 1975/4. sz.; Magyarország 1974. nov. 15.; Kéri Elemér: "Antonio Banfi élete", Magyar Hírlap 1972. július 29.; "Egy olasz marxista gondolkodó életútja", Népszabadság 1974. július 20.; Gabriele Scaramuzza: Egy alig ismert Banfi-írás Lukácsról; Antonio Banfi: Lukács és a realizmus a művészetben, Világosság 1986/12.

<sup>25</sup>Domenico Taranto—Carmine Finamore: "Rileggendo Storia e coscienza di classe", Il marxismo italiano degli anni sessanta, Ed. Riuniti—Ist. Gramsci; idézik R. Carronit ("Il pensiero estetico" in Paese Sera) a 667. oldalon.

## BEVEZETÉS A LUKÁCS-DOKUMENTUMHOZ

A második világháborút követően — nem összefüggés nélkül az olasz kommunisták által kidolgozott új hegemonia koncepció elvi és gyakorlati programjával — élénk érdeklődés mutatkozott Lukács művei iránt. A Mondadori Editore már 1947 elején foglalkozott a Történelem és osztálytudat újrakiadásának gondolatával. A kiadó terveiről 1947. február 8-án írt levelében Kardos Tibor, a Római Magyar Intézet igazgatója tájékoztatta Lukácsot, aki — akárcsak 1945 őszén Emil Oprecht (Europa Verlag) hasonló javaslatát — udvariasan elutasította az ajánlatot. Jelzett levelében Kardos Tibor tolmácsolta egyben a Magyar Intézet meghívását is: "Az Intézet kitüntetésnek venné az Ön jelenlétét és a haladó olasz irodalom és szellemiség emberei is szívesen üdvözölnék." Nagyjából ezzel egyidőben, az olasz filozófusok tervezte marxista konferencia hírére kezdett Lukács olaszországi utazása konkrét alakot ölteni. A tanácskozással kapcsolatos előzetes álláspontját — a szervezésnek még egy korai szakaszában — Lukács Antonio Banfihoz írott, 1947. március 21-én kelt levelében foglalta össze:

Tisztelt Banfi Elvtárs!

Barátunk, dr. Bretzel közölte velem az Önök marxista konferenciára vonatkozó terveit. Röviden szeretném itt összefoglalni erre vonatkozó nézeteimet, hangsúlyozva, hogy itt a személyes véleményemről van szó: 1. A konferencia csak akkor lehet sikeres, ha egy párt rendez, erre való meghívásait pártoknak (és nem személyeknek) küldi. 2. Úgy vélem, szükséges lenne először, még mielőtt a nyilvános konferenciára sor kerülne, egy zárt, belső, előzetes konferenciát tartani, melynek során az összes kérdést intim körben lehetne megvitatni. 3. Témákként ajánlanám a követ-

kezőket: a) Népi demokrácia és szocializmus; b) A vallási kérdés; c) Marxizmus és erkölcs. 4. Úgy gondolom, hogy a konferencia helyét illetően Párizs alkalmasabb lenne, mint Milánó. A keleten élő elvtársak számára mindkét város egyforma távolságra van. Az angol elvtársak ellenben, akiknek részvételét nagyon fontosnak tartanám, sokkal könnyebben tudnának Párizsba jönni. Ugyanez vonatkozik az északi országokra is.

Kommunista üdvözléssel

Lukács György

A konferenciával összefüggő további kérdésekről Lukács a későbbiekben élnék levelezést folytatott a tanácskozás egyik szervezőjével, Remo Cantoni-val.

A konferenciát végül — A marxizmus és a mai kultúra címmel — 1947. december 18—21. között rendezték meg Milánóban. Lukács A marxista filozófia feladatai az új demokráciában c. előadása december 20-án hangzott el. Az előadás eredeti, német nyelvű szövege, amelyet Lukács december 1-én küldött el Remo Cantoninak, a Lukács Archívumban található (LAK, 303). Lukács írása először, olasz nyelven, a Società c. firenzei folyóiratban jelent meg (3. évf., 1947. 5. sz., 581—602. o.). Megtalálható Lukács hagyatékában a konferencián elhangzott francia szöveg is, amely a tanácskozás után — A. Cornu, A. Della Volpe és R. Cantoni cikkeivel együtt — megjelent az Antonio Banfi szerkesztette Studi Filosofici c. folyóiratban (9. évf., 1948. 1. sz. 3—33. o.). Az előadás magyar szövege — önálló kiadványként, brosúra formában — 1948-ban a Budapest Székesfővárosi Irodalmi Intézet kiadásában jelent meg. Referátumát Lukács később kötetbe nem vette fel.

Az írásban — mint szerkezete is mutatja — különleges hangsúlyt kapott gazdaság és kultúra végső összefüggése, az örökség gondolatköre, valamint etikai, vallási és nemzeti kérdések. Hasonlóan az 1946-os genfi értelmiségi találkozón elhangzott előadásához, Lukács most is abból indul ki, hogy a "második világháború meghozta a fasizmus bukását, de nem döntötte meg a kapitalizmust". Ugyanakkor realitássá vált úgy Keleten, mint Nyugaton, a demokratikus fejlődés új formája, amely "megadja a dolgozóknak azt a lehetőséget, hogy felépítsenek egy társadalmat, ahol /.../ a nép anyagi és kulturális létérdekei az uralkodók". Lukács előadásának egyik érdekessége, hogy számos helyen — pl. a totalitás kategóriájáról szólva, ill. a terv marxista fogalmát (a korabeli elvi és empirikus lehetőségek "szintjén") elemezve — későbbi Ontológiájának "előképei" is megjelennek. Hasonlóan feltűnő a nemzeti

probléma relatíve önálló megjelenése és tárgyalása. Ugyanakkor a tanulmány több pontján tetten érhető a lukácsi fogalomhasználat "elnagyoltsága". Így pl. Lukács a formális demokrácia visszaállításáról szólva azonosítja ezt a burzsoázia diktatúrájával, "ami ma majdnem mindig a fasizmus fokenkénti visszaállításával egyértelmű". A liberális polgári demokrácia és a fasizmus — majd a szöveg későbbi részeiben a reakció — fogalmának tartalmi, terjedelmi definiálatlansága, differenciálatlansága így több helyen is eltorlaszolja az utat az elvileg és történetileg helyes összefüggések feltárása előtt.

Az itt közölt szöveg a fennmaradt német nyelvű gépirat új fordítása a föntebb jelzett magyar kiadás szövegének felhasználásával.

Ambrus János

## A MARXISTA FILOZÓFIA FELADATAIRÓL AZ ÚJ DEMOKRÁCIÁBAN (1947)

Lukács György

A következő előadástól ne várjuk a filozófia alapkérdéseinek beható taglalását. Szándékunk szerint a fő feladatokat tekintjük vázlatosan át, ezért csak utalásokat tehetünk, tulajdonképpen csak egyfajta katalógusát kínálhatjuk a problémáknak. Annál is inkább, mert elkerülhetetlenül szükségessé vált, hogy a specifikus filozófiai problémákat az új gazdasági-társadalmi helyzettel, s az ebből keletkező stratégiai és taktikai problémákkal összefüggésben tárgyaljuk.

Lenin világosan kiemelte, hogy a marxista filozófia az imperializmus korában új hangsúlyra tett szert. Mint rámutatott, e hangsúlyeltolódás, lényegét tekintve abban rejlik, hogy a dialektikus materializmusért folytatott harcban Marxnak és Engelsnek a dialektikus módszert kellett előtérbe állítania, ma viszont a materializmus védelme és kiépítése áll előtérben. Fölvetődik a kérdés, hogy e tekintetben a második imperialista világháború, a fasiszmus összeomlása, az új demokrácia létrejötte és az érte folytatott harc nem hoz-e magával valami lényegileg újat?

Úgy hisszük, adódnak új kérdések, ám ezen a Lenin által meghatározott keretben belül. Az új tehát gyakran éppenséggel a régi élesebb hangsúlyozását jelenti, s gyakran kell magyarázatot adnunk, hogy a dialektikus materializmusnak miért épp bizonyos oldalait kell most különösen hangsúlyoznunk. A középponti kérdés tehát ma is a marxista filozófia materiális oldalának kiépítése marad.

S mindeközben, a mai marxista filozófusok egy része esetében, két ellentétes, de egymást kiegészítő gyöngeséggel kell megküzdenünk. Egyrészt megfelelően hangsúlyozzák ugyan a materializmus jelentőségét, ezt azonban lényegében a régi materializmus mintájára, tehát a marxizmus előtti módon fogják föl. Figyelmen kívül marad az, hogy — csak a társadalmi oldalt hangsúlyozva

— a régi materializmus a francia forradalom előtt érte el virágkorát, dolgozta ki módszerét, s ezért nem tud megbirkózni a polgári társadalom azon problematikájával, mely épp a forradalom győzelmének nyomán jött létre. Ezért indult hanyatlásnak a régi materializmus már a XIX. század folyamán; egyes képviselőinél már a kapitalista társadalmi rend apologetikáját is megtaláljuk, másoknál pedig a pesszimizmus, a polgári filozófia perspektívtalanságának befolyását. Csak megemlítjük: ez a materializmus arra is teljességgel képtelen, hogy gondolatilag megbirkózzon korunk természettudományának problémáival.

A régi materializmusnak ez a gyöngesége sok marxistánál a dialektikus módszer materialista alapjainak elhanyagolását idézi elő. Azonosítják a régi materializmust az újjal, s miközben úgy vélik, hogy meghaladták az előbbinek nem-dialektikus jellegét, figyelmen kívül hagyják az utóbbinak lényeges eredményeit, kritikátlanul támaszkodnak az idealista dialektikára, ezáltal korunk polgári filozófiájának hatása alá kerülnek.

## 1. AZ ÚJ DEMOKRÁCIA

Mindez az imperialista korszaknak még csak általános problémáját jelzi. Miben rejlik a probléma új vetülete? A második világháború a faszizmus vereségéhez vezetett, a kapitalizmust azonban nem döntötte meg. Csaknem mindenütt törekednek Európában arra — amit kevés országban értek el —, hogy a demokrácia új formáját valósítsák meg, mely nem a "kétszáz család" uralmának formája, hanem a dolgozó népnek ad lehetőséget egy olyan társadalom fölépítésére, ahol fönnáll ugyan még a kapitalista magántulajdon — még ha korlátozásokkal, ellenőrzés alatt stb. is —, ám a nép materiális és kulturális életérdekei a meghatározók.

E helyzetből új problémák adódnak. Mindenekelőtt az, hogy a polgári demokrácia marxista kritikája elméletileg Lenin klasszikus művére, az Állam és forradalomra épül. Érvényes-e azonban ma ez a kritika a demokrácia új fölfogásának fényében? Úgy hisszük, kétségtelenül érvényes. Ha nem tudjuk világosan föllismerni és éppily világosan fölmutatni, hogy a formális demokrácia újjáépítése a burzsoázia diktatúráját jelenti — ami ma csaknem mindig a faszizmus fokozatos visszaállításával egyértelmű —, akkor nem jutunk előbbre sem elméletileg, sem gyakorlatilag. Éppily alapvető marad a fent említett tétel lenini kiegészítése, hogy a proletariátus diktatúrája egyben a proletárdemokrácia kibontakozását jelenti. Ma a szocializmushoz új, lassúbb és talán kevesebb áldozatot igénylő út vezet, amit csak a lenini kritika irány-

tűként való megőrzésével tudunk megtenni. E kritika megköveteli azon politikai-gazdasági fetiszizálás legteljesebb megsemmisítését, mely ma még uralja a közgondolkodást, s a filozófiát is. E kritika módszertani motívumainak átgondolása tehát éppen ma rendelkezik rendkívüli gyakorlati jelentőséggel.

Mindenekelőtt az összes társadalmi és politikai jelenség formális megítélésének megszüntetésében. Világosan kell látnunk, hogy önmagában semmi sem értékes, amit bármiféle demokrácia formálisan nyújtani tud. Adott körülmények között minden a kizsákmányolás, az elnyomatás, a politikai reakció eszközévé válhat. A marxista filozófia e politikai föladatok módszertani tisztázásában nem jelentéktelen szerepet játszhat. Érvényre kell juttatnia a tartalomnak a formával szembeni módszertani elsődlegességét; ez aktuálisan-gyakorlatilag a politikai-társadalmi tartalom mindenkori prioritását jelenti a jogi formával szemben. Az átmeneti időszakban szükségképpen létrejönnek olyan ellentmondásos, paradox helyzetek, melyek a demokratikus érzelmű tömegeket is megzavarhatják. A formális gondolkodás — a kapitalista rendszer gazdasági struktúrája, a formális-demokratikus burzsoá ideológia másfél évszázados befolyása következtében — olyannyira a mai ember második természetévé vált, hogy mondhatni világnézeti fordulatra van szükség ahhoz, hogy a tartalomnak a formával szembeni prioritása gyakorlati gondolkodási szokássá váljék.

A marxista filozófia föladata itt azért oly sürgető, mert pontos dialektikus arányt kell tartani a forma—tartalom-viszonyban. Először is el kell határolnunk a tartalom prioritásának materialista-dialektikus fogalmát — mint konkrét, történelmi és dinamikus fogalmat — azon polgári fölfogások statikájától, melyek, az imperialista valóság befolyására, szintén hajlanak a tartalmi fölfogásra. (Gondoljunk a fenomenológiára és az ebből kinövő ontológiára.) Másodsor nem szabad megengednünk, hogy a tartalom e prioritása minden forma megsemmisülésévé fajulhasson. Ez a legkirívóbban a német fasizmusban történt, ahol teljességgel megszűnt minden egyes jogi forma érvényesége, s ezzel önkényes egyeduralom jött létre. A tartalom formával szembeni elsődlegességének hangsúlyozása az új demokráciában azonban a jog új állapotára törekszik, új jogbiztonságra, éppenséggel a káosz és anarchia fölszámolására. E viszony filozófiai tisztázása tehát igen jelentős lehet gyakorlatilag.

A tartalomhoz konkrét és történelmi kritériumot keresve azonban filozófiailag elkerülhetetlen, hogy megtaláljuk a totalitás dialektikus meghatározását. Ugyanis valamely intézkedés, törvény stb. tartalmi helyességét mindig az a funkció határozza meg, amit azon a konkrét totalitáson belül kell tel-



jesítenük ezeknek az intézkedéseknek, amelyben kifejtik hatásukat. Meggondolandó azonban, hogy a totalitás kategóriája rossz hírűvé vált a fasiszták visszaélése nyomán. A marxista filozófusokat ez a helyzet azonban nem tartja vissza attól, hogy alkalmazzák a materialista dialektika e fontos kategóriáját, ugyanakkor éles kritikával kell elhatárolniuk magukat attól a használatától, ami a kategóriát a fasisztáknál és már a prefasiszta filozófiában is jellemezte. Hangsúlyoznunk kell tehát, hogy a totalitás a reakciós burzsoá filozófiában először is abszolutizálódott, teljességgel merevvé vált; másodsorú kizáró ellentétbe állították az okság elvével; harmadsorú poláris ellentétekként kezelték a totalitást, valamint a történelmi folyamatot, történelmi változást. A prefasiszta és a fasiszta totális kategóriáit (nemzet, faj stb.) kiemelték a történelem menetéből, s a totális kategóriák fölhasználása mindenekelőtt azt célozta, hogy gondolatilag megsemmisítsék a történelmi fejlődés hajtóerőit, elsősorban az osztályharcot.

A valódi, materialista-dialektikus totalitás, ezzel szemben, először is harcoló ellentmondások konkrét egysége, ami annyit jelent, hogy kauzalitás nélkül nincs eleven totalitás; másodsorú, hogy minden totalitás relatív, és pedig mind fölfelé, mind lefelé: minden egyes totalitás alárendelt totalitásokból áll, s a maga részéről egy fölérendelt totalitás mozzanata, amiből az is következik, hogy a fent említett funkciót magát is jellemzi ez a relativitás; harmadsorú, hogy minden totalitás történelmileg is relatív, változó, széteshet összetevőire, totalitásjellege csak meghatározott, konkrét történelmi körülmények között áll fenn. A totalitás ilyen szemlélete kínálja a legjobb kritikai lehetőséget azon próbálkozásokkal szemben, melyek fetisizálni akarják a formális demokrácia intézményeit. Másfelől azonban a marxista filozófusoknak óvakodniuk kell attól, hogy ez a módszertanilag szükségszerű relativálás átcsapjon relativizmusba. Energikusan ki kell emelniük az abszolút és relatív dialektikus összetartozásának marxista gondolatát.

Minél inkább rátérünk az általános kultúra kérdéseire, annál inkább világossá válik, hogy materialista alap nélkül nem lehet a problémákat helyes dialektikus módon kezelni. Hadd szemléltessük ezt röviden a gazdaság és kultúra központi kérdésével, a terv fogalmával. A fogalmi tisztázatlanság ebben a kérdésben két szélsőséget mutat. Egyrészt a polgári ideológia idealisztikusan túlhangsúlyozza a terv teleologikus jellegét, másrészt a marxisták néha mintha félnének attól, hogy elismerjék ezt a teleológiát. Pedig a munka marxi fölfogásában lényeges mozzanatként van benne a teleológia; az emberi munka épp abban különbözik minden állati tevékenységtől, hogy a céltételezés megelőzi magát a tevékenységet, hogy ez a céltételezés meghatározza az egész

munkafolyamatot. A munka e teleológiai jellege azonban csak egy mozzanata az összefolyamatnak. Előfeltételezi egyrészt a munka-program minden objektív, emberi tudattól független mozzanatának megismerését (az anyag, a munkaeszköz tulajdonságai stb.), másrészt maga a céltételezés és az objektív társadalmi helyzetnek, a termelőerők fejlődésének a terméke.

Ez a dialektika minden tervezés tisztázásában elengedhetetlen. Fől kell ismernünk, hogy a kapitalista fejlődés spontaneitása szükségképpen a monopoltőke megerősödésének irányába dolgozik. A tervezés tehát csak akkor nem puszta demagógia vagy üres tervezgetés, ha e spontán mozgás minden törvényét ténylegesen föl ismerik a marxista gazdaságtan alapján (a piac, a tőkekoncentráció törvényei, a tőke, profitráta által meghatározott, különböző ágazatok közötti áramlásának törvényszerűségei stb.). Csak e törvények megismerése teszi lehetővé a tervezést, ugyanis annak a tervezését, hogy e mozgásokat milyen gazdasági és politikai hatalmi eszközökkel lehet ténylegesen a kívánatos irányba terelni. A terv céltételezését másfelől az osztályok közötti hatalmi viszonyok, a dolgozó tömegek életszükségletei határozzák meg. Gazdasági tisztánlátásra van tehát szükség, hogy a gazdasági élet minden területén mozgósítani lehessen a kapitalista spontaneitás ellen ható társadalmi erőket. A jogi oldal szükségképpen felépítmény ugyan, ám csak felépítmény, és önmagában véve erőtlenséget a kapitalista fejlődés spontaneitásával szemben.

A tervezésre irányuló minden polgári törekvés, a legjobb esetben is legfőljebb csak utópia, hiszen a polgári gazdaságtan nem képes átlátni ezeket az összefüggéseket, s mert a polgári osztály nem akarja akadályozni, s még kevésbé fölszámolni a tőkemozgás spontaneitását. Tökéletes tervezés ezért csak a szocializmusban lehetséges, ahol minden termelőerőt a társadalom ural. Az új demokráciák számára fölvetődik az a teljesen új gazdasági probléma, hogy, meghatározott gazdasági hatalmi pozíciók valóságos irányításával, a kívánt újabb irányokba tereljék a még fönnálló kapitalista rendszer spontán mozgását. Ez természetesen konkrét, mind elméletileg, mind gyakorlatilag gazdasági kérdés. Az itt elvégzendő munka módszertani alapjairól nem szerezhetünk azonban teljes áttekinthetőséget, ha nem értjük meg filozófiailag a tervezés egész módszerét.

E metodológia először is azon a föl ismerésen alapul, hogy a döntő termelőerők fölött prioritása van a dolgozó nép demokráciája uralmának; másodsor azon törvények megismerésére épül, melyek a konkrét mozgásában vett gazdaság totalitását határozzák meg. Csak ebben az átfogó összefüggésben lehet az egyes intézkedéseket helyesen meghozni és tervszerűen végrehajtani. (Az álla-

mosított bankok hatása a tőkemozgásra; a centralizált, államilag támogatott szövetkezetek befolyása a piacra stb.) Módszertanilag tehát nincs terv világos teleológia nélkül, egyúttal azonban nem lehetséges valóságos teleológia, mely nem a gazdaság objektív-materiális mozgástörvényeire, nem az osztályok valóságos erőviszonyaira és ezek belátható fejlődési tendenciájára alapozódik és orientálódik.

## 2. A KULTÚRA ÁLTALÁNOS KÉRDÉSEI

A kultúra kérdésénél talán még világosabbá válik a tervnek ez a materialista-dialektikus megalapozottsága. Az ilyen tervezés célkitűzése az új demokráciában csak az lehet, hogy a munkások és parasztok kulturális színvonalát olyan fokra emelje, melynek révén a régi kultúra elsajátításával és a maguk eddig elnyomott kulturális erőinek kibontakoztatásával és kiképzésével képessé válnak az államban, a gazdasági és kulturális életben a hatalmi pozíciók betöltésére. Ez tervezés nélkül lehetetlen. Szükségképpen marad utópia azonban az a terv, amely nem a valóságos szabadidőből, mint az ember kulturális mozgási és fejlődési teréből indul ki. A gazdasági terv minden kulturális terv elengedhetetlen előfeltétele és alapja.

Ez a legszorosabban összefügg a nevelés kérdésével. Azt hiszem, Schiller mondta ki először, hogy előbb meg kell lenni az új embernek, s az új társadalmat csak azután lehet létrehozni. E koncepció általánosságban véve ma is uralja a polgári gondolkodást, s az UNESCO keretében szervezeti-ideológiai központot is kapott. Minden marxistának be kell látnia, hogy az "új ember" létrehozása vagy nevelése ilyen módon csak üres tervezgetés vagy demagógia lehet. Hiszen figyelmen kívül hagyják a társadalmi megszokásnak Lenin által energikusan kiemelt, szükségszerűen ható erejét. Nem látják azt, hogy a szűkebb értelemben vett nevelés minden egyes ember tényleges nevelésének csak kis részét alkotja, figyelmen kívül hagyják, hogy a mindennapi élet formái és tartalmi milyen döntő módon — jó vagy rossz irányban — nevelő hatásúak. Az életformákkal nem harmonizáló, sőt ellentétes nevelés objektíve értetlen, s szubjektíve is könnyen képmutatáshoz vezethet. (Vegyük például azokat a gyerekeket, akik háborúellenes nevelést kapnak, otthon azonban az amerikai rádiót hallgatva szüleik a Wall Street-sajtó szellemében befolyásolják őket stb.)

Vajon ez a fölfogás fatalisztikus várakozást jelent-e az új ember automatikus létrejöttével kapcsolatban? Korántsem. A mindennapi környezet és ezért a szokás hatása ugyanis sohasem egyértelmű és egyvágányú. Már Marx u-

talt arra, hogy a kapitalista társadalomban még az egyes embernek valamely osztályhoz való tartozása is a véletlenszerűség mozzanatait rejti magában; s e véletlenszerűségek megerősödhetnek vagy elhalhatnak. A kapitalizmus általánosságban véve "zoológiai individualizmusra" (Gorkij) nevel, az ugyanebben a kapitalizmusban végzett üzemi munka és osztályharc egyúttal azonban szolidaritásra nevelhet. Föltételes módban fogalmazunk, hiszen ez a hatás is ellentmondásos lehet, és tartalmazhatja a véletlenszerűség mozzanatait. Minden ellentmondásosság ellenére azonban itt reális támpontokat és tendenciákat találunk, melyekhez kötődhet a nevelés tervezése. Magától értetődő módon vannak más társadalmi rétegekben is olyan tények és tendenciák, melyekhez kapcsolódni lehet. (A háború, a fasizmus alatti tapasztalatok stb.)

Másodsor átalakíthatók, vagy legalábbis emberre gyakorolt hatásukban módosíthatók a lenini megszokás társadalmi körülményei, objektív alapjai. Gazdasági tervében az új demokrácia egyrészt létrehoz ilyen intézményeket. (A szövetkezeti mozgalom parasztokra gyakorolt pszichológiai-morális hatáslehetőségei stb.) Ehhez jön még az, hogy a dolgozó népesség tudatára ébredjen saját társadalmi helyzetének. S az új demokráciában a nevelés kérdéseinek centruma éppen itt keresendő. Ehelyütt csak egész röviden sorolhatjuk föl a legfontosabb pontokat: meg kell változtatni a gazdaság döntő hatalmi pozícióit, az állam és a gazdaság viszonyát. (A "kétszáz család" névtelen uralmának helyére a gazdaság népi szervek révén történő nyilvános vezetése lép.) Meg kell változtatni az államapparátus összetételét. Elsőséget itt is az élvez, hogy az új hatalmi helyzetnek megfelelően változtassuk meg az új káderek nevelését. Mindezen célokhoz elkerülhetetlen az új káderek képzése, az emberek azonban itt is — Hegel szavaival — csak a vízben tanulhatnak meg úszni. Csak e változtatások nyomán, csak a dolgozó népesség életfeltételeinek átalakítása révén jöhet létre bennük az az új tudat, az állam és a gazdaság azon más szemlélete, melynek nyomán az államot és a gazdaságot saját szerveikként, nem pedig önmaguktól idegen és ellenséges hatalomként fogják föl. Itt persze dialektikus kölcsönhatásról van szó: a dolgozó nép élcsapata már most rendelkezik ezzel a tudattal, s tömegszervezeteik egyre erőteljesebben vihetik be a tömegekbe ezt a tudatosságot.

A szűkebb értelemben vett nevelés tervezése csak akkor lehet helyes, ha az egész folyamat mozzanataként — persze nagyon fontos mozzanataként — fogjuk föl.

Mindezen kérdéseknek nemcsak gyakorlatilag van döntő jelentőségük, hanem a legszorosabban összefüggenek a marxista világnézettel: eszerint ugyanis az

ember önmaga teremti önmagát munkájában és munkája révén. Az új társadalmi ember önmagát hozza létre, miközben fölépíti az új társadalmat.

Valamilyen új társadalom mindenkor új kultúrát teremt. S azonnal fölvetődik az ezzel kapcsolatos kérdés: mennyire valóban új ez a kultúra? E kérdés már a szocializmus kezdeteikor is fölvetődött. Lenin mindig is elutasította az úgynevezett radikálisan újnak a meghirdetését. (Gondoljunk az imperializmusról folytatott vitájára Buharinnal.) Egész megszokás-elmélete a kultúra társadalmi kontinuitásának elmélete. Persze dialektikus értelemben vett kontinuitásról van szó, vagyis olyan folytonosságról, mely egyúttal a diszkontinuitást, a kvalitatíve újnak a keletkezését, az ugrást is tartalmazza. Filozófiájába a marxizmus átvette Hegeltől a "mértékviszonyok csomópontvonalát": a forradalmak a történelem folytonosságának döntő mozzanatai.

Mindez rendkívül fontos az új demokráciák szempontjából, melyeknek a kezdetén a legtöbbször nem ilyen minőségi ugrások állnak. Itt még inkább életkérdés, hogy tisztán lássuk, mi vehető át egyáltalában a múltból, és milyen átdolgozás után. Itt röviden csak néhány problémakomplexumra utalhatunk.

Elsőször is harcolnunk kell a formális demokráciával és annak ideológiájával. A formális ideológia napjainkban mindinkább a reakció és a fasiszmus leplévé válik. Másfelől a fasiszta elnyomás alól épp csak fölszabadult tömegek joggal követelik a legszélesebb demokráciát. Szükség van tehát rá, hogy politikai, társadalmi, jogi stb. téren megvizsgáljuk a demokratikus fejlődés egész örökségét. Nem lehet megkerülni a francia forradalom nagysága és korlátai elvi kérdéseinek vizsgálatát, vagy a XIX. és XX. századi forradalmak kritikáját. S még inkább szükség van arra, hogy tanuljunk a nagy orosz forradalom tapasztalataiból; hogy tanulmányozzuk: ezen átalakulás mely demokratikus mozzanatait és főként hogyan lehet átvenni és fölhasználni azoknak az országoknak a kultúrájában, melyek gazdasága még nem szocialista.

Döntően fontos a harc a polgári dekadencia ideológiájával. Itt az "avantgardizmus" ideológiája, baloldali körökben és még marxisták között is, akadály. Mert ezek minden kulturális újítást kritikátlanul haladónak és forradalminak fognak föl. Itt nézetünk szerint az ilyen álláspontok igen pontos, konkrét szociális tartalomból kiinduló tanulmányozására és kritikájára van szükség. Itt sem mehetünk bele a részletekbe, csak a legeslegfontosabb kérdéseket érinthetjük.

Elsősorban a nihilista világnézetre gondolok. Nagyon világosan meg kell értenünk a fasiszmus ideológiája és a modern nihilizmus és irracionálizmus közötti összefüggést. Mert ezeknek a tendenciáknak a baloldali, sőt kommunista értelmiség között is mély gyökerei vannak, és sokan nem ismerik föl a

nihilista alaptendenciákat Nietzschében, Spenglerben, az egzisztencializmusban. Ehhez járul még az, hogy — gyakran persze nem tudatosan — a modern irodalmat és művészetet ez a nihilista világnézeti alapzat uralja. Ez tökéletesen érthető, hiszen a monopolkapitalista társadalomban az ember szétrombolása olyannyira alapvető élettény, hogy a művészetet is meg kell határoznia. Persze a kérdést itt másképpen kell konkretizálnunk, mint a szűkebb értelemben vett világnézetek esetében. Itt is energikusan el kell utasítanunk a nihilizmust, elvileg azonban problematikus világnézeti alapon sem zárható ki jelentős műalkotások lehetősége.

A tartalmi kritérium az ideológiai dekadencia társadalmi alapjainak föl-tárásában található. A centrális pont az, hogy a kultúra elidegenedett a dolgozó nép, s ezzel a nemzet és az emberiség nagy érdekeitől. Az imperializmus nemcsak a tömeges népbuítítás alacsonyabb rendű ideológiáját termeli, hanem a kultúrát hordozó értelmiségben, spontán módon, hamis arisztokratizmust kelt. Azért beszélünk spontaneitásról, mert ezek az ideológiai mozgalmak eredetileg csaknem minden esetben ellenzéki beállítódásúak. Tartalmukat a becsületes értelmiség elemi lázadása adja a kapitalista kulturálatlanság, az embernek a monopolkapitalizmusban előállott elszegényedése és eltorzulása ellen. Minthogy azonban ezekre a lázadásokra társadalmi bázis nélkül, a nép progresszív törekvéseihez való kapcsolódás nélkül kerül sor, szükségképpen kell irányt veszíteniük. S mindez befeléfordulást eredményez: a megzabolázatlan szubjektivizmus túltengését és csömörét, a társadalmi-történelmi perspektívák teljes elvesztését, amiből organikusan és szükségképpen bontakozik ki a nihilizmus. A nihilizmushoz vezető tendencia még azáltal is erősödik, hogy ezen az alapon a becsületesen kétségbeesett értelmiségieknél legtöbbször kifejlődik a tetszélges, az önmagukban való gyönyörködés hajlama. Ha mármost ezen az alapon összeütközésre kerül sor a társadalmi környezettel, ha ez a környezet értetlenséget tanúsít, akkor spontán módon jön létre itt az arisztokratizmus, a tömegek megvetése.

Mindennek szükségszerű következményeként az ilyen értelmiség — legjobb szándéka mellett is — védtelen a reakciós ideológiákkal szemben, és pedig annál inkább, minél erősebben lép föl a szélsőséges reakció a fölszabadítás, a forradalom, a kapitalizmusellenesség gesztusával. Az imperialista reakció egyre inkább tudatában van az itt adódó lehetőségeknek. Egyre jobban látja, hogy föl tudja használni saját céljaira az új arisztokratizmust, a perspektívtalan nihilizmust, a tömeggyűlölő ideológiákat. (Céline, Malraux, Köstler stb. sorsa társadalmilag tipikus.) De ha a dolog egyénileg nem is jut

idáig, a dekadenciából adódó fölhívás a társadalmi passzivitásra — még ha szubjektíve szimpatizál is a haladással — objektíve a reakciót támogatja.

Az ilyen ideológiák ellen a legélesebb harcra van szükség. De ha a kultúra, s különösen is az irodalom és a művészet kérdéseiről van szó, mindig fölbukkan egy olyan ellenállás, mely a veszélyeztetett szabadságra hivatkozik. Az ideológiai harcban itt is pontosan meg kell különböztetnünk a nem-formálisan megragadott szabadság értelmét. S ebből mindenekelőtt az következik, hogy a fasizmus és a kimondott reakció úgy látja: az új demokráciában nincs szabadság. Legyen bármily fontos is a művészet, az irodalom vagy a filozófia, ez nem lehet ürügy a reakciós (egészen vagy félig fasiszta) nézetek terjesztésére.

E kereten belül föltétlenül szükség van a véleményalkotás szabadságára az alkotás és a kritika számára. Itt is, néha még marxistáknál is, hamis szélsőségeket látunk. Egyrészt a kulturális jelenségek túlzott bürokratikus ellenőrzését tapasztaljuk, másrészt hajlandóságot arra, hogy kulturális téren minden véleménynek szabadságot biztosítsanak. Amikor itt a kritika szabadságáról beszéltünk, ez elsősorban a dekadens polgári kultúra — még ha világhírű tekintélyekre hivatkozik, s még ha saját sorainkban mutatkozik is — marxista kritikájának szabadságát jelenti. A kommunista pártnak mint ilyennek természetesen nincs esztétikája abban az értelemben, hogy a pártba való fölvételt valamilyen művészi hitvalláshoz kötné. A marxistáknak ugyanakkor van marxista filozófiájuk, etikájuk, esztétikájuk, kultúrafölfogásuk stb., amit a párton belül és kívül az ideológiai meggyőzés fegyverével igyekeznek érvényre juttatni. A marxizmus mindeme részterületeit elvi szinten ki kell munkálnunk, korunk sajátos föladatai szempontjából kell konkretizálnunk, s e munka nagyrészt még előttünk áll.

### 3. AZ ÖRÖKSÉG PROBLÉMÁI

"A marxizmus azzal nyerte el világtörténeti jelentőségét, mint a forradalmi proletariátus ideológiája, hogy a polgári korszak legértékesebb eredményeit egyáltalában nem utasította el, hanem ellenkezőleg, elsajátított és feldolgozott minden értéket, amelyet az emberi gondolkodás és az emberi kultúra több mint kétezer éves fejlődésében létrehozott." Leninnek ez a megállapítása semmiképpen sem mond ellent annak, hogy a marxizmus a gondolkodás történetében valami minőségileg újat, döntő fordulópontot jelent. A marxizmus éppen azért hajthatta végre ezt a fordulatot, mert az emberiség fejlődé-

sének minden haladó tendenciáját a hegeli aufheben háromszoros értelmében megszüntette, megőrizte és magasabb szintre emelte.

Hogy csak jelezzük e fordulat nagyságát, rámutatunk a filozófiatörténet egy összefüggésére. Bár általánosságban véve a filozófia, s így a filozófiatörténet számára is a materializmus és az idealizmus ellentéte a döntő, ezek harca a marxizmus előtti periódusban igen összetett képet mutat: a materializmus az idealizmus ellen, a dialektika a metafizikus gondolkodás ellen harcolt. Mindkét harcvonal szüntelenül kereszteződik; minthogy az idealizmus gyakran hordozza a dialektikus gondolkodást, a marxizmus előtti korszak egyes időszakaiban bizonyos progresszív jelentőséggel, bizonyos tudományos termékenységgel rendelkezik. A dialektikus materializmus létrejötte óta leegyszerűsödött ez a filozófiai küzdelem: a materialista dialektika áll szemben az egyre reakciósabbá és természetlenebbé váló idealista dialektikával.

Ehhez még jegyezzük meg azt, hogy a marxizmus a gyakorlatnak egészen új helyet juttat a világnézet egyetemes összefüggésében. A korábbi filozófiában a gyakorlatot vagy félretolták a bölcseleti kontemplációja kedvéért (ókor, Spinoza, Hegel), vagy másfelől a gyakorlat hangsúlyozása az elmélet megszorítását és szubjektívizálódást hozott magával (Kant). A marxizmus ebben a kérdésben is teljesen új világnézeti típusnak bizonyul.

A marxizmus újdonságának ezen energikus kiemelése nem áll ellentétben az örökség elismerésének szükségszerűségével. S ebben rejlik az a fontos szempont, hogy a korábbi történelmi fejlődés tényleges csúcspontjaihoz kapcsolódjunk. Ekképpen — hogy a legújabb kornál maradjunk — a lényegi örökséghez kell soroljuk a XVII—XVIII. századi nagy materialista filozófiát, a dialektikus módszer fejlődését a klasszikus német filozófiában. Ricardo klaszszikus gazdaságtanát, a Ricardo-iskola követőit és az utópikus szocializmus klasszikusait, a XIX. század eleji nagy történészeket, az oroszországi demokratikus-forradalmi tendenciát.

Csak ezen örökség kritikai földolgozása teszi lehetővé, hogy éles és eredményes harcot folytassunk az ideológiai dekadencia ellen: Kierkegaard, Nietzsche és követők, a szubjektivisták gazdaságtan és a módszerré vált történelemhamisítás ellen. A társadalomtudományok e modern irányzatainak általános elutasítása persze nem zárja ki azt, hogy ténykutatásaikból, részletvizsgálataikból stb. tanuljunk. Ezeknek az eredményeknek a fölhasználásánál azonban a legnagyobb óvatosságra van szükség, mert a módszer és a ténymegállapítás között igen gyakran szoros és tévútra vezető összefüggések állhatnak fenn.



A marxizmus természetesen az ideológiai kérdésekben is az egyenlőtlen fejlődés elismerésének álláspontját vallja. Ebből két fontos problémakomplekszum következik a jelenlegi helyzet számára.

Először is a természettudományok roppant föllendülésének és egyúttal mélységes benső válságának vagyunk tanúi. Az exakt természettudományok szakadatlan továbbfejlődése gazdasági szükségszerűség a burzsoázia általános ideológiai hanyatlása közepette is. A hanyatlási periódus — különösen az imperialista korba való belépés óta — ugyanakkor megmutatkozik azokban a filozófiai következtetésekben, melyeket a természettudományok vívmányaiból levonnak, s melyek egyre reakciósabbá lesznek. A polgári kultúra föllendülésének korában éppen a természettudományok eredményeinek és módszereinek filozófiai általánosítása volt a haladás legfontosabb mozzanata az emberi gondolkodás fejlődésében, manapság viszont a természettudományos filozófia többnyire ezzel ellentétes szerepet játszik.

Itt nagy föladat áll a marxista filozófusok előtt. Hiszen objektíve a természettudományok minden eredménye a dialektikus materializmust támasztja alá. Módszereikből és eredményeikből csak ki kellene emelni és tudatossá kellene tenni a bennük adott materialista dialektikát. Ehhez természetesen olyan marxista filozófusok kellene, akik a természettudományokat konkrétan és magabiztosan ismerik. Mert az az általános ismeretelméleti-módszertani cáfolat, mely kimutatja, hogy a modern természettudomány filozófiai általánosításai idealisztikusak, önmagában helyes és hasznos ugyan, ám mégis teljességgel elégtelen. Az ilyen cáfolatokkal egyidejűleg szükség volna a problémák valóságos helyzetének konkrét bemutatására a dialektikus materializmus alapján, annak kidolgozására, hogy miként győzhetők le a megoldatlan kérdések vagy a mesterkélt kompromisszumok a dialektikus materializmus segítségével.

A második ilyen komplexumot a modern irodalom és művészet alkotja. Itt is meglehetősen kuszált helyzetet találunk, gyakran még marxisták között is. Egyrészt külön nézik a mesterkélten izolált tartalmat és csak a kimondottan forradalmi, kimondottan proletárművészetet fogadják el, minden egyebet pedig válogatás nélkül elvetnek. Másrészt mesterkélten izolálják a művészi formát. Itt az a furcsa fölfogás jelentkezik, mintha a társadalmi forradalom mechanikus párhuzamossággal forradalmasítaná a művészeti formát, mintha csak formai forradalom fejezhetné ki szabatosan a valóságos forradalmat. Ebből a szemszögből nézve minden régi művészet elavultnak, nyárspolgárinak tűnik, s csak a modern avantgardizmus látszik forradalminak. Ez a hamis antinómia a

hamis állásfoglalások egész sorát idézi elő. Először is csak a közvetlenül harcra kész művészetet ismerik el valódinak, s előáll a lenini "pártosság" túlságosan leszűkített fölfogása. Másodszor pedig néhány marxista tartózkodik a formai és stíluskérdésekben való állásfoglalástól, s ezzel lemond az esztétikában a "pártosságról".

Ki kell emelnünk mindezzel szemben az általunk alkalmazott módszer objektívizmusát. Arra kell rákérdeznünk, hogy mit ábrázol a mű objektíve, szerzője ideológiai programjától viszonylag függetlenül. A marxista állásfoglalás tehát nem a szerző szándékára, hanem a művészileg megformált valóságra irányul. A valóságról alkotott ítéletünkben azonban nem tartózkodhatunk a formai és stíluskérdésektől, nem utalhatjuk az ilyen vonatkozásokat a szubjektív ízlés ítéletének területére. Természetesen a marxi állásfoglalás alapja a formai és stíluskérdésekben sem formális. Mintegy a következőképpen hangzik: mi segít elő vagy gátol egy meghatározott stílustörekvést általában, és bizonyos művész, bizonyos mű stílustörekvését különösen?

Ez a kérdésfeltevés az esztétika alapkérdéseivel kapcsolatos állásfoglalást involvál. Először a valóságnak művészet általi visszatükrözését és a művészi visszatükrözés specifikus sajátosságát illetően. Ez egyrészt harcra jelent a dialektikátlanul másoló tükrözési elmélet és gyakorlat (a naturalizmus) ellen, másrészt a valóságtól való elrugaszzkodás, a tartalmi és formai valótlanság ellen. Továbbá föl kell ismernünk és ki kell emelnünk a művészet humanisztikus funkcióját: a művészet ugyanis kedvezőtlen korokban az ember, az emberi megmentőjének, kedvező korokban pedig átnemesítőjének bizonyul. A művészet a humanista princípium megpróbáltatásának útját és végső győzelmét mutatja be, ennek az útnak a "ravaszágát" (Lenin) és az individuális életben rejlő tipikusát. Ez a mindvégig érvényesülő emberi princípium teszi a művészetet pótolhatatlanná az emberiség kialakulásában és továbbfejlődésében. Csak ezen elvek révén alapozható meg filozófiailag a nagy realizmussal (mely Homérosztól Gorkijig ível) kapcsolatos marxista állásfoglalás. Csak innen tekintve válik lehetségessé a múlt és a jelen helyes megítélése.

A jelenkor problematikájának bemutatása különösen fontos probléma. E marxista kritika alapzatát az ember szétforgácsolódása és eltorzulása képezi, mely a kapitalizmusban, s különösen az imperializmusban és a fasizmusban megy végbe. A művészetnek erre az objektív-társadalmi folyamatra adott választ mindig konkrétan kell vizsgálni. Mert nagyon is lehetséges, s néhányszor ténylegesen létre is jött olyan jelentős realista művészet, mely mondhatni a korszak árjával szemben keletkezett. Emellett a kor elleni eltévelyedett lázadás becsületes voltát szintén el kell ismernünk, fölmutatva per-

sze az eredmények problematikusságát. Az új művészet nagy részének — részben tudattalan — világnézeti alapját korunk burzsoáziájának uralkodó ideológiai áramlata, a nihilizmus képezi, s a legtöbb avantgárdista forma többnyire nem egyéb e nihilizmus artisztikus kifejeződésénél. Itt persze — ha nem akarunk a vulgarizálás bűnébe esni — pontosan ki kell dolgoznunk egyrészt a perspektíva és az optimizmus, másrészt a nihilizmus művészeti fogalmát. (Az orosz demokrata kritikusok ezekben a kérdésekben mintaszerű eredményekhez jutottak.)

#### 4. ETIKAI PROBLÉMÁK

Külön komplexumot alkotnak az etika kérdései. Nem véletlen, hogy központi helyet foglalnak el korunk ideológiai válságában. Mert az emberiség ritkán volt még korunkhoz hasonlóan olyannyira tudatában annak, hogy a saját sorsáról való döntés letéteményese. Az emberek újra és újra választás előtt állnak, mind világtörténelmi kérdésekben (háború vagy béke, az új demokrácia problémái stb.), mind az egyéni életüket érintő döntéseikben. Állást kellett foglalniuk a faszizmus mellett vagy ellen; s manapság minden egyes ember a politika minden napi fordulatóban következményekkel terhes döntésekkel szembesül. Ilyen jellegű problémák persze más korokban is fölvetődtek. A hasonló kérdések forradalmi korokban azonban mindig élesebben és felelősségteljesebben vetődnek föl, mint az úgynevezett nyugodt időkben, mert minden döntésnek sokkal közvetlenebbül láthatók és érezhetők a következményei. Ehhez járul az, hogy korunk, az évszázadok óta átélt forradalmi megrázkódtatások következtében, nagyobb tudatosságot, kifinomultabb felelősségérzetet ébreszt, mint az más korokban, például az első világháború után tapasztalható volt.

Ezért kerülnek általánosan az ilyen kérdések előtérbe: Van választás?, Van döntés?, Éspedig egyéni és társadalmi értelemben egyaránt?, S ha igen, milyen mértékben egyeztethető össze e döntés a történelmi szükségszerűség felismerésével?, Befolyásolja az egyes ember (és erkölcsi magatartása) a történelmi eseményeket? (Az ilyen jellegű kérdések megválaszolásának tömegszükségletével magyarázható az egzisztencializmus elterjedtsége.) Mindeme kérdések az etika alapkérdései. Nálunk marxistáknál azonban fölvetődik a kérdés: van-e marxista etika, tehát külön etika a marxizmuson belül? Nem egyszerűen csak a párthatározatok végrehajtása jelenti a marxista etikát? Ezekre a kérdésekre világos válaszokat kell adnunk, először a marxista világnézet konkretizálása érdekében, másodsor a polgári ideológia elleni

harcban, amely az etika különböző formáit állítja szembe a marxizmussal, és pedig mindig az etikát az állítólagos marxista erkölcsnélküliséggel szemben.

Azt hisszük, erre a kérdésre a marxista módszer szempontjából azzal kell válaszolnunk, hogy az etika egy része, mozzanata az egész emberi gyakorlatnak. Akárcsak az esztétikában, itt is fontos, hogy szakítsunk a valósághoz való emberi viszonyulás egyes részterületeinek a polgári filozófia által vallott, állítólagos autonómiájával. A polgári filozófia elkülöníti az etikát az emberi gyakorlat egyéb részeitől s ezáltal például hamisan szembeállítják egymással a legalitást és a moralitást --, elkülöníti az emberi megismeréstől, s ezzel megreked az irracionalizmus mocsarában (existencialista etika); izolálja az etikát a történelemtől, például a kanti morál időtlenségében, ha pedig elismeri a történelmet, akkor relativista nihilizmusba esik vissza; az etikát az absztrakt individuális döntés bensőségére korlátozza, létrehozva ezzel a szándék- és következmény-etika látszólagos dilemmáját.

Mindezen ellentmondások természetesen korántsem valamiféle "immanens" filozófiai fejlődés következményei. Valamennyiben, különböző módon, az a hatás tükröződik, amit a kapitalista munkamegosztás gyakorol az ember létére és gondolkodására. A polgári etika valamennyi megoldatlan kérdése, valamennyi föloldhatatlan antinómiája, valamennyi látszatproblémája abból adódik, hogy a polgári társadalom struktúrája és fejlődése miként tükröződik vissza a gyakorlat fölfogásában.

Ennélfogva itt is elengedhetetlenül szükséges az örökség kritikája. Itt is figyelembe kell vennünk a tudományos etika haladó tendenciáit Spinozától a fölvilágosodásig, a dialektikus általánosságra irányuló hegeli tendenciát, s ezen túl az antik etika erősen hangsúlyozott társadalmiságát. Természetesen itt is az örökség kritikai elsajátításáról van szó. Ugyanakkor energikus gyakorlati küzdelmet kell kibontakoztatnunk az etikai individualizmus ellen, mely Kanttól indult, és az existencializmusban érte el csúcspontját, ahol is nihilisztikussá vált. Minden kifejtendő kritika ellenére, az emberi gyakorlat nagy tradícióiban a marxista etika számára pótolhatatlan örökség rejlik, amit Lenin, megszokás-elméletében is, kifejezetten elismert.

A polgári társadalom elválasztja egymástól a közélet emberét a magánembertől, a citoyent a bourgeois-tól. S e társadalom kifejlődése szükségszerűen magával hozza az ember citoyeni oldalának elhalását, ami a polgári társadalomban már kezdettől fogva elvont és ellentmondásokkal terhes volt. Meg kell állapítanunk e folyamat objektív szükségszerűségét, látnunk kell ugyanakkor, hogy az embernek a pusztá magánemberre való korlátozása az egész és sokoldalú ember megcsönkítését jelenti, érezze bár magát a polgári indivi-

dualizmus — még a legkétségbeesettebb is — öntelt módon otthonosan ebben az állapotban.

A sokoldalú emberért folytatott harc a forradalmi demokrácia régi jel-szava; ez ma olyan föltételek között újítható föl, amelyek minden eddiginél jobban kedveznek a megvalósításának, jóllehet ma tisztán látjuk, hogy a mindenoldalú embert csak a szocializmus valósíthatja meg. Épp a polgári ideológiával szemben kell azonban megértenünk és hangsúlyoznunk, hogy a közéletben való aktív részvétel nélkül nem érhető el az emberi sokoldalúság. S továbbá, hogy a valóságos demokrácia éppen abban nyilvánul meg és éppen az adja lényegi ellentétét a formális demokráciával, hogy, tendenciáját tekintve, minden egyes ember magán-tevékenységét minél erősebben és minél sokoldalúbban kapcsolja össze a közélettel. Az igazi, az új demokrácia mindenütt megteremti magán- és közélet között az élet reális, dialektikus átmeneteit. Természetesen az ember, objektíve, mindig része a közéletnek. S az imperializmus válságában különös erősséggel érvényesül a társadalmi fejlődés ezen oldala, de csak magábanvalóan és spontánul, csak abban a mértékben, amennyire a magánember szüntelenül és egyre inkább szenvedő tárgyává válik a közéletnek. (Az egzisztencializmus olyan kategóriái, mint az "együttlét", "világbanlevés" karikatúraszerű világossággal fejezik ki ezt a tényállást.) Az új demokráciában azonban sor kerül arra a fordulatra, hogy az ember tevékeny alanyként, és nem szenvedő tárgyként vesz részt a magán- és közélet e kapcsolódásaiban.

Itt világnézeti téren is fordulat áll be. A polgári társadalomban a közélet az "általános" kérdések elvont területe, s minden konkrétum (gazdaság stb.) a magánélet szférájába tartozik. Emögött eredendően a polgári közgazdaságtan klasszikus elmélete áll, az az elgondolás, hogy a gazdasági élet szabadjára engedett, immanens mozgása spontán módon mindenki boldogulását, minden emberi lehetőség kibontakozását eredményezi. Ez az elképzelés Smith vagy Ricardo korában jogos illúzió volt. Ez a világnézeti alap — mely még ma is kimondatlan föltevése a polgári erkölcsnek — képmutatásba csap át, mióta a kapitalista gazdálkodás gyakorlatilag bebizonyította ennek az ellenkezőjét. Ha tehát Nietzsche erkölskritikájában néha a föllendülés korának moralitásához, például Mandeville-hez hasonló gondolatokat találunk, ez csak látszat, mert fejtegetéseik értelme szögesen ellentétes.

Még fontosabb, hogy minden polgári etika — tudatosan vagy öntudatlanul — abból indul ki, hogy az egyik ember szabadsága szükségképpen korlátja a másikénak és az etika arra hivatott, hogy egy ilyen világban megmentse az etikus cselekvés morális tisztaságát. Ebből egyrészt a legalitás (etikai minimum) és moralitás szembeállítása adódik, másrészt a befelé fordulás, a

korlátozódás a pusztá magánemberi létre. Az objektivitást tagadják vagy transzcendensnek tételezik.

Az etikában most előálló fordulat mindenekelőtt azt mutatja, hogy a másik ember nem korlátja az egyik ember szabadságának, hanem előfeltétele. Az egyén csak szabad társadalomban lehet igazán szabad. Ebből azonban a személyiség kibontakozásának új fogalma is következik. A polgári etika ezt csak az izolált egyéniség fölfokozásában vagy kiterjesztésében keresheti, a marxizmus számára viszont a személyiség kibontakozása kezdettől fogva az élet gazdagságát, mindenekelőtt a legkülönfélébb emberi vonatkozások gazdagságát, a különböző életterületek fölötti széles körű uralmat jelenti. Aki más embereket elnyom és kizsákmányol, maga sem lehet szabad, egyéni értelemben sem. (Ez a fölismerés, negatív, megvolt már a sztoikusoknál és Epikurosznál.)

A marxista etika további alapját az a fölismerés képezi, hogy a szabadság nem más, mint a fölismert szükségyszerűség. Ezzel a legszorosabb összefüggésben áll, hogy az emberek önmagukat az emberi nem részeiként fogják föl. Objektíve ez mindig is fennállott. De minőségi különbséget jelent, hogy most tudatossá, a gyakorlati cselekvés tudatos motívumává lett. Korunk lényeges ismérve, hogy, az emberiség fejlődésével való összefüggésükben, konkrétan láthatóvá lettek azok a közvetlenül kollektív kötöttségek, melyekben az ember gyakorlatilag cselekszik. Az egyes ember összefüggése osztályával — ez természetesen csak a dolgozó nép osztályairól és mindenekelőtt a proletariátusról igaz — most az emberiség sorsával való összefüggésben jelentkezik.

Ezen összefüggések tudatossá válása, áttételük a mindennapi élet tudatos gyakorlatába, amaz állati lét utolsó maradványainak elhalását jelenti, amit épp az egyed nembeli tudatosságának hiánya jellemez. A történelem hallatlanul nagy jelentőségű haladása, hogy a közösség tudattalan életéből megszületett az individuális tudat. Ma ugyanennek a folyamatnak egy minőségileg magasabb fokán állunk: az egyes emberben létrejön az emberi nem tudata. A kollektivitás eddigi történelmi alakjaiban, melyek totalitása adja az emberi nemet, ez idáig messzemenően kollektív formában vett "zoológiai individualizmus" uralkodott. Az egyes emberrel kapcsolatos humanizálás már régóta létrejött; először a proletariátus osztálytudatában bukkan föl azonban a konkrét-tudatos összefüggés az emberi nem sorsával. A jelenkor nagy kérdéseként vetődik föl, hogy humanizálódjék az emberi tudat, ellentétben a nemzetek "zoológiai individualizmusát" kifejtő imperializmussal.

S mindeme fölfogások alapjául a marxizmus amaz általános világnézeti tétele szolgál, hogy mi magunk csináljuk történelmünket, mi magunk formáljuk

sorsunkat. Engels, ismeretesen, épp attól kezdődően jelölte ki a történelem kezdetét, hogy az ember a munkája révén létrehozta önmagát. A történelem folyamán csak nagyon lassan és egyenlőtlenül jött létre annak a tudata, hogy az emberek mit cselekszenek, miként hozzák önmagukat létre. Az emberi nem most kialakuló tudata és öntudata perspektívaként az "emberiség előtörténetének" lezárulását idézi föl. Ezzel új hangsúlyt nyer az ember önteremtése: tendenciájukat tekintve összekapcsolódik az egyén és az emberiség önmegteremtése. Az etika mármost fontos összekötő láncszem ebben az egész folyamatban. Éppen mert az autonómia minden fajtajáról lemond, mert magában tudatosan az emberiség egész gyakorlatának egy mozzanatát látja, mozzanata lehet ennek a roppant átalakulási folyamatnak, az ember igazi emberréválásának.

## 5. A VALLÁS PROBLÉMÁI

Itt világosan látható a marxizmus és a vallás közti áthidalhatatlan el-lentét. A természetbeli dialektika megismeréséből nyert világkép az univerzumot önmozgásában ragadja meg (gondoljunk Engelsnek Newton elleni polémiájára, vagy a világ mint hatalmas óragépezet koncepciójával szembeni ellenvetéseire). A történelmi materializmus és benne a marxista etika az emberiség önmozgását, az ember önteremtését mutatja be.

Lehetőség és szükség van arra, hogy a marxisták minél több vallásos érzelmű emberrel működjenek gyakorlatilag-politikailag együtt, ez azonban nem jelenti azt, hogy a világnézeteik között fönnálló szakadék áthidalható volna, vagy hogy át kellene hidalni. Itt is két rossz véglettel találkozunk. Egyfelől túlzó baloldali ellenállást látunk a marxista pártok helyes demokratikus taktikájával szemben, amelyek szoros együttműködést követelnek minden demokratikus érzésű emberrel és csoporttal, tekintet nélkül azok világnézeti vagy vallási fölfogására. Az elzárkózás ennek az együttműködésnek a szükségessége elől: szűk látókörű szektarianizmus. Lenin már egy emberöltővel ezelőtt rámutatott annak a helytelenségére, "hogy az igazán forradalmi, gazdasági és politikai harc erőt harmadrangú vélemények, vagy agyrémek miatt szétforgácsoljuk..." Most, amikor a fasizmus maradványai és megújulási kísérletei ellen, s az új demokrácia fölépítéséért küzdünk, e világnézeti különbségek fölvetésével, előtérbeállításával, kiélezésével csak a reakciónak tennénk szolgálatot.

Másfelől fölösleges engedmények keletkeznek a vallásos világnézetek javára, ha félreértjük vagy eltúlozzuk az ezen összefüggésekkel kapcsolatos belátásainkat. Ilyenek például az olyan fölfogások, hogy mondjuk etikai kér-

désekben világnézeti megegyezésre juthatnánk a vallásokkal. Tévesnek tartjuk ezeket a fölfogásokat. Senki sem vitatja a keresztény etika nagy történelmi jelentőségét például a Hegyibeszédben vagy az Apostolok Cselekedeteiben — ám a szakadék itt is áthidalhatatlan, ha fölidézzük, hogy a marxista világnézet magva elutasít minden túlvilágiságot, minden túlvilági segítséget, s az emberiséget önmozgásában tekinti.

E különbségek világos meglátása nem akadályozhatja meg, és nem is szabad, hogy megakadályozza a taktikai együttműködést. Sőt helytelen az a nézet, hogy a világnézeti koncessziók, a világnézeti különbségek elkenése által nagyobb bizalmat lehet teremteni a marxisták és a vallásos érületű emberek között. Mindez hitünk szerint éppen ellentétes hatást ér el: az ilyen engedmények az intelligens embereknek őszintétlenül hatnak, rossz értelemben vett taktikának tűnhetnek. A kölcsönös bizalomnak ezt a légkörét épp a világnézeti kérdésekben való nyíltság idézheti elő, mely társul a politikai együttműködés őszinteségével és azzal a becsületes szándékkal, hogy világnézeti különbségeket csak a demokrácia eszközeivel oldjunk meg.

Marx és Lenin világosan fölismerte a mai vallásos érzések társadalmi alapjait és a vallásos érzések szociális természetét. A kapitalista élet kilátástalannak tűnő félelmetességéből és bizonytalanságából adódnak. E meglátás fényében nem meglepő, hogy a vallások és egyházak hatása a faszizmus, a háború és az azt követő időszak nyomán megerősödött és nem gyöngült. A marxisták föladata az, hogy a mozgásba jött tömegek figyelmét korunk társadalmának lényegére irányítsák, a tényleges föl szabadulásra, a faszizmus megsemmisítésére, az imperializmus és a háború elleni harcra stb. Mindezt ma minden gyakorlati ember tudja. Elméletileg pedig fontos, Lenin nyomán, belátunk azt, hogy ez nem áll ellentétben a marxizmussal, amely, materializmus lévén, ateista. Meg kell értenünk, hogy csak a lenini meglátások és taktika alapján halhatnak el — nagyon lassan és nagyon egyenlőtlenül — a vallások társadalmi gyökerei, s hogy közben a munkások és parasztok élcsapatának materialista nevelése továbbmehet és tovább kell menjen; hogy a szövetség a becsületesen haladó érzelmű, de vallásos emberekkel éppen ezen az alapon lehet valóban szilárd.

Röviden értékelnünk kell itt külön is az értelmiség egy része modern ateizmusának kérdését. Ez lassanként, a XIX. és XX. század folyamán fejlődött ki. Előbb csak egy szubjektíve nyomasztó vigasztalanság és perspektívatlanság mutatkozott. Ezekből nőtt ki lassanként Nietzsche és néhány dosztojevszkiji hős vallásos ateizmusa. Ma pedig Heidegger és Sartre képviseli a vallásos ateizmus filozófiáját. A nihilista összetevő folyton erősebb lesz



ebben a fejlődésben. S e fölfogások ugyanakkor nyitottak maradnak minden reakciós és dekadens szellemi áramlat felé.

Úgy hisszük, éppen itt kell éles ideológiai harccal, fölmutatnunk, hogy ez az ateizmus semmiképpen sem küszöböli ki a reakciós nézeteket. Mert számunkra az ateizmus csak egyik következménye, egyik negatív következménye annak, hogy a világ az anyag önmozgásán alapul, hogy a társadalom — mióta az emberiség társadalmi tudatra ébredt — tudatos és öntudatos önmozgással rendelkezik. E világképből Isten nyomtalanul eltűnt. Nietzsche-nél és Dosztojevskij-nél ezzel szemben Isten meghalt; korábban értelemmel teli, istennel-áthatott volt a világ, mely Isten nélkül üres és értelmetlen. Heidegger-nél és Sartre-nál ugyancsak nincs Isten, de a világ náluk is istentől-elhagyott, üres világ. A vallásos szükséglet megmaradt, meg kellett maradnia, mert e filozófiák "ontológiai" alaptényének társadalmi alapja az élet borzalmassága és bizonytalansága. E gondolkodóknak ezért kell, minden ateizmusuk ellenére, a vallásos szükségletek misztikus-mitológiai kielégülését keresniük, sőt Heidegger, ateizmusa ellenére, átvehette Kierkegaard teológiai fogalom-meghatározásait. A marxista ateizmus azonban részét képezi annak a társadalmi gyakorlatnak, mely majdan az egész emberiség számára olyan életet fog teremteni, amelyben a vallásos szükségletek elhalnak. S az e célért tudatosan küzdő emberben már ma sem találunk ilyen szükségleteket. Hiszen számára a valóság az emberiség önfelszabadításának harcmezejeként jelenik meg, s így az isten-nélküli világ itt nem a vigasztalan prózaiság világa. Ellenkezőleg. E tökéletes evilágiság olyan pátozra tesz szert, hogy teljességgel megszűnik minden lelki és erkölcsi érték, amely addig vallásos és félig-vallásos formákban élt. Abból a tényből, hogy az ember saját munkájával teremtette meg önmagát, abból a perspektívából, hogy tudatosan kollektív munkájával készül az emberiség önmagát megteremteni, ezen emberré válás nyugodt, ám patetikus tudata következik, az a tudat, hogy a történelemben fordulóponton állunk; e pátoz magában foglalja azon perspektíva erkölcsi oldalát, hogy az emberiség "előtörténete" véget fog érni.

Minthogy a világtörténelmi folyamat egységes, a vallásos ateizmus ugyanabból a világhelyzetből keletkezett, mint a marxi. Ennek azonban csak misztifikált karikatúrája; már Kierkegaard akaratlanul a fiatal Marx műveinek karikatúraszerű párhuzamát alkotta meg. S ez az ellentétesség minden kérdésben tükröződik. Az ateizmus a marxisták számára az összefolyamat mozzanata. A vallásos ateizmus pedig itt a kapitalista társadalomban elszigetelt egyén világnézeti kérdésével szembesül. A marxizmus tagad minden túlvilágiságot. A vallásos ateizmus úgy fogalmaz, hogy Isten meghalt, vagy Isten nincs —

tehát az embernek kell istenként szerepelnie; a vallásos ateizmus szükségképpen csap át a nihilizmus és a misztika eklektikus egységébe.

## 6. A NEMZET PROBLÉMÁI

Olyan általános átalakulás kellős közepén állunk, melynek problémái a legnagyobb nemzeti különbségek ellenére mindenütt rokonvonásokat mutatnak. Az új demokráciáért vívott harc mindenütt hasonló gazdasági és társadalmi problémákat vet föl, mindenütt — önmaga mellett és ellen — hasonló társadalmi erőket mozgósít. Ez elkerülhetetlen, mert a társadalmi célkitűzések és osztálytendenciák hasonlósága szükségképpen hoz létre rokon csoportosulásokat, rokon taktikai kérdéseket stb.

Ugyanakkor ezzel nem áll ellentétben, hogy mindenütt rendkívül jelentős nemzeti különbségek mutatkoznak. A proletariátus és a parasztság törekvései általában hasonlóak, megvalósításuk mikéntje azonban igen különböző. (Gondoljunk a szociáldemokrácia különböző föllépésére Franciaországban vagy Olaszországban, a kapitalista befolyás eltérő jellegére a különböző országok parasztpártjaiban.) Ez a tény senkit sem lephet meg; már a Kommunista Kiáltvány rámutat, hogy a proletariátus nemzetközi forradalma először nemzeti keretekben fog jelentkezni.

A mai helyzet azonban történelmi szükségszerűséggel haladja meg e vonatkozásokat. Európa legtöbb nemzete a polgári osztály kialakulásával egyidejűleg, annak vezetése alatt jött létre. E fejlődés csúcspontját a nagy francia forradalom jelzi. Jellegzetes körülmény, hogy a "hazafi" szó sokáig, még a restauráció korában is egyet jelentett a forradalmárral. A burzsoázia teljes győzelmével, a burzsoá uralom végleges megszilárdulásával megváltozik ez a helyzet. Nemcsak arról van szó, hogy a nemzet és a nemzeti törekvés (a forradalmról nem is szólva) nem esik egybe többé a haladással, hogy a nemzeti törekvések mindinkább más népek elnyomásává és kizsákmányolásává válnak, hogy a dolgozó nép érdekeit — még ha egybeesnek is közvetlenül fontos nemzeti érdekekkel — alárendelik az uralkodó osztály szűk és reakciós osztályérdekeinek (gondoljunk az olaszországi vagy magyarországi földbirtokmegosztásra, mint a tömeges kivándorlások okára) — mindehhez mérten még elmélyül a dialektikus ellentmondás az oly bonyolult állítólagos nemzeti érdekek, valamint a nép, az emberiség érdekei között.

A proletariátus nemzetközisége az első polemikus válasz volt erre a tényállásra. Az internacionalizmus a munkásosztály társadalmi létében es tudatában mély gyökerekkel és mély világtörténelmi jogosultsággal rendelke-

zik. Alapjául szolgált a proletár élgárda gyakori hősie ellenállásának. E nemzetköziség azonban — miként a két világháború bizonyítja — nem volt hatós ellenszer a nagy tömegek, köztük a munkástömegek imperialista és sovniszta demagógiával fölkorbácsolt nemzeti érzése ellen. A dolgozó tömegek csak akkor léphetnek föl eredményesen az imperialista sovinizmus ellen, ha magában a nemzeti életben is fölismerik a dialektikus ellentmondásokat, s azokat gyakorlatukban kibontakoztatják.

Ez az ellentmondásosság épp a második imperialista világháborúban mutatkozik meg a maga egész teljességében. Mindig is igaz volt, hogy minden néptulajdonképpen "két nemzetből" áll, melyek diametriálisan ellentétes érdekek. Ám a második világháborúra való készülődés időszaka és maga a világháború még magasabb szinten mutatja ezt az ellentétet. A "kétszáz család" politikája, az uralkodó osztály nacionalizmusa magát a nemzetet fenyegeti megsemmisüléssel, kirívóan ellentmond még a nem proletár tömegek eleven nemzeti érzéseinek is. Ez a politika kifejezetten hazaáruláshoz vezetett, lefegyverzette a nemzetet a reális életérdekeiért, sőt nemzeti létéért folytatott küzdelemben (Lengyelország, Jugoszlávia, Franciaország); e politika más országokat lelkiismeretlen kalandorsággal, bestiálisan szélsőséges imperialista sovinizmussal, a szakadék szélére vitt, a nemzetet szintén veszélyeztette nemzeti létében (Németország, Olaszország és Magyarország). Ami régebben kisebb rétegek hazaárulása volt (francia nemesi emigráció a nagy francia forradalom idején), most, a "kétszáz család" vezetése, a Wall Street imperializmusának befolyása alatt, tömegjelenséggé vált. Másfelől ott, ahol a "két nemzet" harca a "lentiek", a dolgozó nép győzelmével végződött, mindenütt nemzeti föllendülést látunk gazdasági, politikai és kulturális téren.

A "két nemzet" küzdelme csak ezzel találja meg valódi nemzeti terepét. Az igazi nemzeti érdekeket védő plebejus nemzeti érzés ellentéte a sovinizmussal és az imperializmussal egyre jobban kidomborodik. A valódi nemzeti érdekek fölismerése és érvényesítése egyúttal azonban a kapitalista vezetésű nemzetek "zoológiai individualizmusának", a "sacro egoismo" és a "heroikus realizmus" nihilista ideológiájának legyőzését is jelenti. Egyben föllelednek a valódi nemzeti érzések, az igazi nemzeti érdekek védelmére kel a nép eddig elnyomott "nemzete", mely ez idáig ki volt zárva a nemzeti sorsról való döntésből, mely e sorsnak csak tárgya és nem alapja lehetett, nem vehetett részt a nemzetközi kultúra megteremtésében és befogadásában. Most valóban a "két nemzet" mérkőzik minden egyes nemzet virágzásáért vagy katasztrófájáért.

Egyes marxisták részéről a szocialista nemzetköziség nevében bizonyos ellenállás mutatkozik a helyzet ilyen fölfogásával és az abból következő föladatakkal szemben. Ezek a marxisták mindenekelőtt arról feledkeznek meg, hogy a megvalósított szocializmus — miként a harmincéves Szovjetunióban látjuk — számtalan nagy és kis náció nemzeti életét kapcsolja testvéri módon össze, hogy a szocializmus megvalósítása nem a nemzetek nivellálódását vonja maga után, hanem éppenséggel eddig eltemetett nemzeti kultúrák fölvi-rágzását idézte elő, mégpedig a Szovjetunió szocialista egységének csorbítása nélkül, sőt annak rendkívüli erősítésével. A nemzeti problémákkal kapcsolatos állásfoglalás számára meghatározó e folyamat, mely párhuzamos a kapitalista országokban a "két nemzet" fűntebb leírt nyílt, ellenséges ellentétével. Az új demokráciákban a szocializmushoz vezető új, sajátyszerű utat látunk, s talán sehol sem olyan szembetűnő ez az összefüggés, mint itt.

Elfelejtődik továbbá, hogy a nemzet így fölfogott igenlése semmiképpen sem áll ellentétben a helyesen értelmezett nemzetköziséggel. Már Marx megmondotta, hogy egyetlen elnyomó nép sem lehet szabad. A szabadság és ezzel a nemzeti élet, a nemzeti kultúra szabadsága csak a dolgozó népből kialakult valóságos nemzetek ezen érdekközösségének fölismerése és konkrét nemzetközisége alapján lehetséges. Mielőtt a kapitalizmus nem torzította el a demokráciát, mindenütt — Anacharsis Clootstól Petőfiig, Gottfried Kellerig vagy Csernyisevszkijig — volt ilyen demokratikus és ugyanakkor nemzeti nemzetköziség. Törekvéseik azonban meghiúsultak a konkrét politikai életben, mert a korábbi demokratikus forradalmak mindig a burzsoázia uralmához, ezzel agresszív sovinizmushoz, saját népük és idegen népek elnyomásához vezettek. Az új demokráciák ténylegesen keresztülvitt belső, politikai és társadalmi szerkezetében megvalósíthatóak ezek a régi forradalmi-demokrata eszmények, ami egyúttal a népek szocialista testvériességének útját egyengeti. Ebben az új demokráciában az a specifikusan új, hogy már a szocializmus előtt kezdi megvalósítani a népek kapcsolatának ezt az új formáját, melynek tényleges létrehozásához csak a Szovjetunióban, a szocializmus győzelme után foghattak hozzá.

Ez a helyzet fontos föladatokat állít a marxista filozófia elé. A marxista történelemtudománynak úgy kell bemutatnia a nemzeti múltat, mint a "két nemzetnek" a jelenkor felé vezető harcát. A filozófia föladata az, hogy kidolgozza e munka alapelveit és ellenőrizze megvalósítását. Újra kell értékelnie az egész nemzeti örökséget, kíméletlenül ki kell rekesztenie mindent, ami az elnyomó soviniszta hagyományoknak szolgált és ma is szolgálhat. Egyúttal óvakodnia kell minden szűk látókörű ítélettől a múlt lényegileg haladó

törekvéseket képviselő szereplőivel és tendenciáival kapcsolatban, még ha ezek megrekedtek is koruk meghatározott ideológiai előítéleteiben, még ha sok kérdésben tévedtek vagy épp eltévelyedtek is.

Ezenkívül megfontolandó, hogy az utolsó évtizedekben minden nemzeti problémát tudatosan misztifikáltak. A marxista filozófia főadata az, hogy a nemzet konkrét történetéből kibontsa a specifikusan nemzeti elveket és törekvéseket. Ezzel nemcsak a nemzeti megújulás lényeges forrását tárja föl, hanem napvilágra hozza, s ezzel gyógyíthatóvá teszi azokat a tipikus nemzeti gyöngeségeket is, melyek a nemzeti történelem gazdasági, politikai és kulturális fejlődéséből keletkeztek. Azoknak a marxistáknak, akik ellenzik a kérdés ilyenén fölvetését, annyit mondhatunk, hogy mindez a munkásmozgalomra is vonatkozik. A nemzeti munkásmozgalmak minden erénye és gyöngesége megmutatkozik olyan jelentős személyiségekben, mint Lafargue vagy Labriola, Mehring vagy Plehanov, s az egyes munkásmozgalmak nemzeti erényei és gyöngéi éppilyen jelentős alakjaikban tárható föl a legvilágosabban. Arról nem is szólva, hogy a nemzetközi munkásmozgalom általános megismerése szempontjából a legkifejezettebb értelemben tanulságos azoknak az összefüggéseknek a fölfejtése, melyek Marx és Engels munkásságát a német, Lenin és Sztálin munkásságát pedig az orosz munkásmozgalomhoz és egyáltalában ezekhez a nemzeti kultúrákhoz, eredetüket és hatásukat tekintve, fűzik.

Itt is kétféleképpen tévedhetünk. Már rámutattunk az elvont tagadás hibáira. S akárcsak a vallás kérdésében, a nemzeti fejlődéssel szemben is lehetséges a kritikátlan magatartás. Az első hibatípus nem korrigálható anélkül, hogy a második hibaforrással szemben ne tanúsítanánk nagy éberséget és szükség esetén ne lépünk föl ellene. Mert a nemzet igenlésének elvont tagadása kétségtelenül visszavezethető az 1914-es "szociálsovinizmustól" és következményeitől való páni rémületre is. Kielégítő megoldást csak az a belátás hozhat, hogy új helyzetben vagyunk, hogy itt a szocializmus felé vezető új út tárul föl előttünk.

Ez az egészen új helyzet — melyet néhány fontos probléma szemszögéből igyekeztem bemutatni — a marxista filozófiát nagy főadatok elé állítja. Megoldásuknál új nehézségek keletkeznek. Egyrészt ugyanis az ilyen új és bonyolult problémák megoldása rendkívül elmélyült, konkrét, átfogó és pontos anyagismeretre támaszkodó kutatást kíván. Ugyanilyen parancsoló másrészt a gyors és sokoldalú népszerűsítés szükségessége. Így tehát egyfelől az életidegen akadémizmus, másfelől a vulgarizálás kettős veszélyével állunk szemben. A helyes irányt csak az mutathatja meg, ha elsajátítjuk klasszikusaink, Marx, Engels, Lenin és Sztálin e dilemmával mindig dialektikusan megbirkózó

módszerét. Különösen figyelniünk kell arra, hogy a kérdések általánosítása sohasem történhet az anyag konkrét kutatásának rovására. Nem szabad előfordulnia annak, amitől az idős Engels a 90-es években óvott, hogy "a marxizmus ürügyül szolgáljon a történelem meg nem tanulására".

Végül legyen szabad még egy figyelmeztető szót intézнем, tapasztalataim alapján, a fiatalabb nemzedék marxista filozófusaihoz. Lehetetlen a marxizmus filozófiáját konkrétan kezelni a marxista gazdaságtan alapelveinek, módszerének és eredményeinek legpontosabb ismerete nélkül. Jó harminc évvel ezelőtt írta Lenin, hogy lehetetlen Marx Tőkéjét megértenie annak, aki Hegel Logikáját nem tanulmányozta. Azóta, úgy hiszem, a marxisták tanulmányi rendje kissé eltolódott. Legyen szabad ezért Lenin mondását időszerűen variálnom: lehetetlen Hegel Logikájának (vagy akár a múlt, akár a jelen valamely más filozófiai művének) helyes megértése a marxista klasszikusok valamennyi közgazdasági művének tanulmányozása nélkül.

## T Á J É K O Z Ó D Á S

### NÉMET—MAGYAR LUKÁCS-KONFERENCIA HAMBURGBAN

A hamburgi és a budapesti egyetem között fönálló partnerkapcsolat alapján, 1985. november 19-től 23-ig, német és magyar kutatók részvételével, Lukács-konferenciára került sor a Hamburgi Egyetemen. A kerekasztal-konferenciát az egyetem Politikatudományi Tanszéke (Institut für Politische Wissenschaft, igazgató: Hans-Herman Hartwich), ill. Udo Bermbach professzor szervezte. A szimpózium keretében az egyetemnek Oskar Kokoschka freskóival díszített nagy előadótermében Lukács József akadémikus adott tájékoztatást a Lukács-centenárium jelentőségéről és eseményeiről; magára a nyilvános kerekasztal-beszélgetésre az ún. Amerika-Haus konferenciatermében került sor. Ennek során Tóth Tamás Lukács magyarságáról és egyetemességéről, Nyíri J. Kristóf a fiatal Lukács és Dosztojevszkij történetfilozófiájáról, Michael Th. Greven (Marburg), Dirk Käsler és Karádi Éva Lukács György és Max Weber viszonyáról, Günter Trautmann a kulturális elvnek a politikaival szembeni elsődlegességéről Lukácsnál, Udo Bermbach és Lendvai L. Ferenc a "Történelem és osztálytudat" problematikájáról, Herbert Schnädelbach és Sziklai László a lukácsi irracionális-kritikáról, Jörg Zimmermann és Zoltai Dénes Lukács esztétikájáról, Frank Bensele és Almási Miklós az "Ontológiá"-ról adott elő. A kerekasztal-konferencián a diszkussziókban részt vettek még Michael Buckmiller (Hannover), Walter Euchner és Richard Saage (Göttingen), Gerhard Göhler (Nyugat-Berlin), Antonia Grunenberg (Bréma). A konferencia anyaga németül megjelenik a Westdeutscher Verlag gondozásában. Magyarul a budapesti résztvevők előadásai hozzáférhetők másutt, a német résztvevők előadásai közül az alábbiakban mi azt a hármat közöljük, amelyek a legplastikusabban, ill. a magyar olvasó számára leginkább informatívan vagy új szempontokat adva mutatják be Lukács György három alkotói korszakát. — A fordítás Mezei György munkája.

AZ OBJEKTÍV ÉSZ VÁLSÁGA, ELIDEGENEDÉS ÉS ETIKAI DECIZIONIZMUS  
LUKÁCS GYÖRGYNÉL ÉS MAX WEBERNÉL

Michael Th. Greven

"Die Zukunft kommt von allein,  
der Fortschritt nicht."<sup>1</sup>

(Lukács)

Dolgozatunkban nem annyira Weber és Lukács életrajzával és recepciós viszonyával foglalkozunk, mint inkább teoretikus problémákat hasonlítunk össze.<sup>2</sup> Ezen egybevetésnek már korábban is azért tulajdonítottak gyakran jelentőséget az irodalomban, mert Lukács — mindenekelőtt a Történelem és osztálytudat révén — kétségtelenül az úgynevezett "nyugati marxizmus" egyik legjelentősebb alapítójának számít, s így Weber és Lukács elemzésével és összehasonlításával mindig egyúttal a marxizmus és Weber szociológiai cselekvés- és társadalomelmélete paradigmaticus egybevetésének kontextusában mozgunk (Bader et al. 1976). A jelentőség továbbá abból is adódhat, hogy a paradigmaticus alternatíva és a nyilvánvaló tanítvány—tanár viszony itt tartalmilag is kölcsönhatásba lép. A két kiemelkedő gondolkodó közelségét és távolságát az eddigi munkák különböző hangsúlyokkal mérték föl, s meggyőzőek mindenekelőtt metodológiai vonatkozásban,<sup>3</sup> ezen belül is elsősorban a "raci-

<sup>1</sup>Benseler nyomán idézem (1965, 25. o.)

<sup>2</sup>Ld. ehhez részletesebben: A. Grunenberg (1976), aki a Történelem és osztálytudat Weber-recepciójára is részletesen kitér (191 skk. o.), s különben megállapítja: "Weber elmélete valójában nagyon kapóra jött Lukács világlátásának... Lukácsot továbbá éppen az kapcsolta össze a Max Weber által képviselt tudományos iránnyal, hogy ő nem egyszerűen elvetette a marxizmust, hanem arra törekedett, hogy elméletét marxista mozzanatokkal gazdagítsa." (23 sk. o.) Kammlernél (1974) nézetem szerint az a tendencia érvényesül, hogy Lukács Weber-recepcióját az "igazi marxizmustól" való "eltérésként" értelmezze, ugyanis másfelől nem értékeli a weberi kapitalizmus-kritika "Marxszal analóg" részeit, hanem Marxot és Webert már eleve ellenlábassokként határozza meg. Így nem véletlen, hogy tartalmilag döntő megállapításában átveszi Marezky értékelését. (I. m. 180 skk. o.)

<sup>3</sup>Itt megfigyelhető egy olyan tendencia — melytől leginkább P. Ludznak (1967) sikerül mentesnek maradnia —, hogy egyoldalúan Weber hatására és sze-



onalitás", az "objektív lehetőség" és az "ideáltípus" weberi fogalmait illetően voltak. Ezen elemzések szerint Lukács abban állt közel Weberhez, hogy nyilvánvalóan hatott rá a weberi metodológia az e fogalmak által meghatározott metszetben. A párhuzam ezen kívül kiterjed arra is, hogy az újkor és a kapitalizmus materiális társadalomtörténetét azonos vagy hasonló módon értékelték, aminek elemzésünkben nagy jelentőséget tulajdonítunk. Az őket elválasztó távolság ezzel szemben Lukács azon sajátos próbálkozásában keresendő, hogy weberi fogalmakat és tartalmakat integráljon egy filozófiailag revidált "marxizmus" és egy ennek megfelelő történelemfilozófia, Weber premisszáival összeegyeztethetetlen tervezetébe. A Történelem és osztálytudatban Lukács által végigvitt revízió — mely részben példaképpül szolgált más "nyugati" marxistáknak (Anderson 1978, 94. o.), részben messzemenően egybeesett az általuk már kifejtettekkel — intencióját tekintve nem annyira magára Marxra vonatkozott, mint inkább a II. Internacionálé Kautsky-féle marxizmusával, az ismeretelmélettel, ill. a dialektika filozófiai megalapozásával (miként az Engels kései természetfilozófiájában és Lenin Materializmus és empiriokritizmusában a korszak kommunista dogmájává merevedett), s végül a kantianizmus és a marxizmus akkoriban virulens összekapcsolásával foglalkozott.<sup>4</sup>

Az értelmezések tartalmilag messzemenően egyetértenek abban, hogy mindezekelőtt az "eldologiasodás" Lukácsnál középponti kategóriája egyesíti az "árufétis" marxi analízisét a formális racionalitás weberi elemzésével. Habermas szerint (1981, 473 skk. o.) Lukács az eldologiasodás kategóriáját mindenekelőtt arra használta, hogy "a társadalmi racionalizálás weberi elemzését eloldja cselekvéseméleti kereteitől, s a gazdasági rendszer anonim értékesülési folyamataira vonatkoztassa". Míg ez messzemenően egybeesik Fettscher értékelésével (1973), addig Weyembergh (1973, 474 skk. o.) erősebben hangsúlyozza a hegelizáló, objektív-idealista perspektíva hatását. Ezzel

---

repére koncentráljanak; úgy tűnik, ez a tendencia inkább a baloldal körében az utóbbi 15 évben megnövekedett, Weber iránti érdeklődésnek köszönhető, semmint az alapos történeti tanulmányoknak. A Lukácsot ért hatásokat áttekintő és a mondottaktól különböző munkának nézetem szerint nagyobb súlyt kellene fektetnie Simmel, Lask, Natorp, Staudinger és Dilthey szerepére — hogy csak a német filozófusokat említsm.

<sup>4</sup>Ez utóbbi pont taglalásába mindenekelőtt Goldmann megy bele (1966, 213 skk. o.), aki élesen szembefordul azzal a megállapítással, hogy Lukács gondolkodása etikai irányultságú (229. o.). Eközben azonban egy kanti sémából indul ki, megalapozatlan módon; Lukács a későbbiekben azonban szisztematikusan azon a ponton lép föl, amelyen Hegel mond le az etika kibontásáról. Hogy Lukács gondolkodása egy "etikából" táplálkozott, az ma vitán fölüll áll; hogy ez milyen lett volna, az mindenekelőtt A társadalmi lét ontológiájáról utalásaiból vehető ki. (Vö. 10. jegyzet.)

szemben Weiss (1981, 78 skk., különösen 103 skk. o.) arra az érdekes kísérletre vállalkozik, hogy épp egy "helyesen olvasott marxizmus" cselekvéseméleti perspektíváit dolgozza ki a "társadalmi cselekvés" weberi fogalmával való hasonlóság értelmében, az objektív lehetőség (amit Weber gyakran eshetőségnek /Chance/ nevez) kategóriájának ontologizáló és normativisztikus értelmezését a Marx és Weber között fennálló, talán pointírozott rokonság révén hangsúlyozandó. Míg tehát egyes értelmezők, durván szólva, a Marx és Weber közötti paradigmatiság különbségéből indulnak ki, s Lukácsot inkább ehhez vagy inkább ahhoz a látásmódhoz hajló közvetítési kísérletként fogják föl, addig Weiss, Marxnak és Webernek premisszáikban nagy affinitást tulajdonítva, abban marasztalja el Lukácsot, hogy mindkét pozíciót elvétette. Egyértelműsége miatt nem illeszkedik ebbe a keretbe Maretzky (1970) nyilvánvalóan kevésbé ismert munkájának ítélete: Marx zárt és ellentmondásmentes rendszerként megjelenő kései munkásságát igencsak ortodox szempontból értelmezve, Lukácsot weberizáló elhajlásként bélyegzi meg (48 sk. o.). A sorba nem illeszkedik Krahl (1971) sem, aki a Történelem és osztálytudatot szintén a "jelenkori történelem spekulatív elemzésének" (199. o.) mondja ugyan, ám, ellentétben az eddig említett szerzőkkel, a könyvnek "a nyugat-európai politikai tiltakozó mozgalmak recepciója" szempontjából "aktualitást" tulajdonít, mely abban rejlene, hogy e mű "fölfedte a marxizmus emancipatív szubjektivitás-dimenzióját, amit a Második Internacionálé teoretikusai háttérbe szorítottak" (200. o.). A marxizmus (és nemcsak a marxizmus) "háttérbe szorított emancipatív szubjektivitásának" problémája, úgy tűnik, aktuális és politikailag releváns szerveződési jelenségekkel kapcsolatban sem veszített jelentőségéből. Tanulmányunk, ellentétben a tudományos egybevetés tisztán történelmi vagy elméletlettörténelmi szempontjával, a korszak filozófiai, illetve szociológiai diagnózisát célozza. Nem alkotunk előzetes ítéletet arról, hogy mindez ma vajon érint-e bennünket, s ha igen, mennyiben. Tehát magukról azokról a problémákról szólnunk, melyekre Lukács és Weber filozófiája és szociológiája reagálni próbált, a korról adott diagnózisuk ama közös vonásait, intencióik ama hasonlóságait elemezzük, amelyek, egyébként előtérbe-állított politikai és tudományelméleti különbségeik mellett is fölvetődnek. Nem szabad hagynunk mindamellelt, hogy alapvető különbségük háttérbe szoruljon, hiszen épp ennek alapján válik sokatmondóvá kordiagnózisuk párhuzamossága és hasonlósága, amit csak azok próbálnak figyelmen kívül hagyni, akik az elméleti kezdemények és tanítások dogmatikus tisztaságával, nem pedig a kordiagnózis magjának igazságával törődnek; a dogmatikus tisztaság igyekezete ezzel "el-dologiasítja" magát a történelmi gondolkodást és — talán akaratlanul — im-

munissá teszi minden gyakorlati igénybevétellel szemben. Mi, a két nagyszabású elméleti vázlat hasonlóságairól és különbségeiről adott alábbi megfontolásainkkal, a nekik tulajdonított világnézeti jelleget emeljük ki és elemzzük. E két teoretikus kezdeménynek — hasonlóan minden nagy elmülethez — a kor diagnózisával és a történelmi reflexióval kapcsolatos magvat tulajdoníthatunk, ami az egyes materiális elemzésekben és elméleti konstrukciókban jelentkezik, és közvetíti őket. Mindeközben szem előtt tartjuk Lukács azon megjegyzését, hogy "nincs ártatlan világnézet".<sup>5</sup> Ebben az első megközelítésben mindkét gondolkodót inkább még csak alaptendenciájában vesszük, egy részletesebb elemzésnek azonban nem abból kellene kiindulnia, hogy Lukács, illetve Weber mindenkori világnézeti szintézise önmagában ellentmondásmentes és zárt rendszert alkot. A kordiagnózis, legyen bármily nagy léptékű, megtörik a történelmi pillanat prizmáján, amit Webernél másként kell meghatározunk, mint Lukácsnál. Az összehasonlításnak az ilyen világnézeti kordiagnózis három komponensére kell vonatkoznia, mindenkor vizsgálva ezek beszűremelését is a vonatkozó elméletbe, s végül a mindenkori "megoldás" plauzibilitás-tételére is törekedve. Az eddig idézett irodalommal ellentétben, vizsgálódásunkba legalább helyenként bevonjuk Lukácsnak A társadalmi lét ontológiájáról írott művét. Három problémáról ejtünk szót: az objektív ész válságáról, az elidegenedésről és végül az etikai decizionizmusról.

\*

Az objektív ész válságát — melyre Lukács és Weber, mind a helyzetelemzést, mind a javasolt gyógymódokat illetően mindig is eltérően reagált — Horkheimerral a következőképpen fogalmazhatnánk meg: "Eredetileg a politikai alkotmányt azon konkrét elvek kifejeződésének gondolták, melyek az objektív észre alapozódnak; a jogosság, az egyenlőség, a boldogság, a demokrácia, a tulajdon eszméi meg kell feleljenek az észnek, az eszből kell következniök... Az ész jelenkori válsága lényegében azon tényben rejlik, hogy a gondolkodás egy bizonyos szinten vagy azt a képességét veszítette el, hogy egy ilyen objektivitást egyáltalában fölfogjon, vagy örültségként kezdte el kétségbe vonni azt." (1967, 30, 18. o.) Ami eszerint mindenestre maradna, az a szubjektív ésszerűség és a történelmi relativizmus. Bár a Weberről és Lukácsról szóló eddigi irodalom középpontjában épp a "racionalitás" fogalma áll, mel-

<sup>5</sup>Nem foglalkozom Az ész trónfosztása Weber-fejezetével, mert ez a mű, a téma tudatosan szelektív és egyoldalú megközelítése miatt, nem ad anyagot a tanulmányunkban célzott elméleti egybevetéshez.

tatóik nem vagy csak alig vették figyelembe, hogy a korszak mindkét értelmezése — ami ismét csak szorosan kapcsolódik a történetileg kialakult társadalmi és gazdasági rend elemzéséhez — az objektív ész válságából indul ki. Weber marxista, kritikai recepciója (Lukács elemzése is ide tartozik) legtöbbször a "formális racionalitás" fogalmával folytatott polémiára koncentrált, mellyel szemben ideológia-kritikai álláspontot alakít ki. Ideológia-kritikán itt azt értjük, hogy egyrészt elismerik és részben átveszik saját gondolkodásukba a racionalizálási folyamat analitikus és történelmi ábrázolásának weberi eredményeit, ugyanakkor azonban azt állítják, hogy Weber analitikus és történelmi ábrázolása — azonosítván a kapitalista racionalitást az egyáltalában vett racionalitással, ill. ésszel — a történetileg létrejött kapitalizmus apológiájába fordul át. Ez a gondolat még Lukácshoz képest is világosabban fejeződik ki Marcuse következő ítéletében: "Bármit tegyen is a kapitalizmus az emberrel, azt Max Weber szerint, mindenekelőtt és minden értékelés szerint, szükségszerű ésként kell megértenünk." (1965, 107. o.) A "formális racionalitás" és az "objektív ész" azonosítását azonban legutoljára vethetjük Weber szemére, ha ebben a vonatkozásban tudomást veszünk műveiről. Hiszen egyébként nem kerülheti el figyelmünket, hogy Weber a kapitalizmus domináns cselekvési típusát egyáltalában nem az ésszel, hanem csak az ész egy specifikus típusának tartja, s hogy másrészt e típus — őt láthatóan faszcináló — teljesítőképességének elemzését ő mindig összekapcsolja az ész gyakorlatában rejlő korlátok fölmutatásával, s hogy végül — s Lukács és Weber a korról adott elemzésükben e ponton közelednek egymáshoz — az ész specifikusan formális típusának, az össztársadalmilag hatékony individuális cselekvés meghatározásaként való, érvényrejutását az "objektív esztelenség" /objektive Unvernunft/ igen mély válságaként érzékeli, melyre politikai megfontolásaiban megoldásokat és kiutakat keres.

A racionalitás fogalmát Weber, ismeretesen, a "társadalmi cselekvés" ideáltípusaként, a szociológia általa adott szisztematikus alapvetésének első paragrafusához fűzött megjegyzéseiben vezette be, ahol rögtön elhangzik a figyelmeztetés: "A szigorúan célracionális cselekvés konstrukciója a szociológia ezen eseteiben — nyilvánvaló érthetősége és a racionalitáshoz kapcsolódó egyértelműsége érdekében — típusnak ('ideáltípusnak') számít, azért, hogy a valóságos, mindenfajta irracionalitás (affektusok, tévedések) révén befolyásolt cselekvést a racionális viselkedésnél megvalósuló menettől való 'eltérésként' fogjuk fel. Ennyiben és csak a metodológiai célszerűség okán 'racionálisztikus' a 'megértő szociológia' módszere. Ám ezt az eljárást természetesen nem tarthatjuk a szociológia racionalisztikus előítéletének, ha-

nem csak módszertani eszközt kell látnunk benne, s nem szabad például úgy értelmeznünk, mintha a racionálisnak az élet feletti tényleges uralmát akarná jelenteni." (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. o.) A racionalitásnak ideáltípusként bevezetett ezen cél—eszköz-jellegét Weber mármost a "gazdálkodás" példáján "formális" és "materiális" racionalitásként differenciálja tovább. A "gazdálkodás formális racionalitásáról" mondja Weber azt, hogy cselekvési típusként a kapitalista gazdálkodási mód érvényre jutásával válik az egész modern társadalomra nézve meghatározóvá — ennyiben tehát hasonlóan Marxnak az "átkapitalizálódásról" /*Durchkapitalisierung*/ és mondjuk Habermasnak a "kolonializálásról" /*Kolonisierung*/ szóló téziséhez —, és hogy a megértő szociológia, rekonstruktív módon, mind a gazdálkodás, mind a célracionális cselekvés kontextusában képes racionálisként értékelni az alkalmazott eszközöket a mindenkor-kitűzött célok fényében. A formális racionalitás így meszesemenően megfelel annak a szemléletnek, mely a cselekvéseket hatékonyságuk szempontjából tekinti. A hatékonyság ezen megítélésének már előfeltételeznie kell a cselekvés célját, és Weber számára historióailag (hasonlóan Marxhoz vagy Lukácshoz) a magántőkés gazdálkodás történetileg előfeltételezett célja: az individuális "szerzés" vagy "nyereség". A "materiális racionalitás" fogalma ezzel szemben arra irányul, hogy a "társadalmi cselekvést" épp céljainak, vagy miként Max Weber mondja, "követelményeinek" bevonásával értse meg (uo. 45. o.). "Az érték lehetséges és ebben az értelemben racionális mértékeiből elvileg korlátlanul sok van, s a magukban ismét csak nem egyértelmű szocialista és kommunista, bizonyos fokig mindig etikai és egalitárius értékmérők, magától értetődően, csak egy csoportját alkotják ennek a sokféleségnek." (I. m. 45. o.) Nem kell itt közelebbről érinteniünk azokat a tudományelméleti okokat, amelyek Webert arra készítetik, hogy tudományosan ne ítélje meg a cselekvés ilyen "materiálisan célracionális" meghatározó alapjait és céljait. Marcuse állításával ellentétben azonban fontos megállapítanunk, hogy Weber a formális racionalitás uralkodóvá-válását az individuális cselekvési motiváció síkján — mely együtt haladt a kapitalista gazdasági rendszer érvényrejutásával — párhuzamban látja a materiális racionalitás-fölfogásoknak "osztályhelyzetben" alapuló, alapvető pluralizmusával. A tőkés magánvállalkozás történetileg fokozódó hatékonyságának, valamint az ebből a kontextusból a társadalomban széleskörűvé-váló individuális cselekvési típusnak, össztársadalmilag, a modern világnézetek létrejöttével, épp a materiális racionalitás közös és ezáltal egyértelmű mértékének elvesztése felel meg. Horkheimer nyelvezetével szólva: az individuumok társadalmi érintkezésében a magánérdek szemszögéből vett szubjektív ésszerűség lép az objektív

ész helyébe; vagy Weber-t idézve: "materiális és formális racionalitás, elkerülhetetlen módon, messzemenően eltávolodik egymástól: a gazdaság ezen alapvető és végső soron szükségképpen irracionális minden 'szociális' probléma forrása..." (Uo. 60. o.) Weber, más helyütt, levonja ebből a haladás fogalmával kapcsolatban számára elkerülhetetlen konzekvenciát: "A cselekvés előrehaladó szubjektív racionalizálása tehát nem jelent szükség-szerűen 'haladást' a racionálisan 'helyes' cselekvés irányában." (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre, 526. o.) A "haladás" kimutatásához immár egyáltalában nem állnak rendelkezésre általános kritériumok. A szubjektív és objektív ész ezen elválása egymástól, a modern ipari társadalom fejlődésének ismérveként, fölbukkan a modern társadalmi fejlődés másik centrális tartalmi komplexumának, a bürokráciának weberi elemzésében, ábrázolásában és értékelésében. Anélkül, hogy ezt itt a maga részleteiben ki kellene fejtenünk, megállapíthatjuk: a bürokrácia esetében, a meghatározott feladatok véghezvitelénél és a tételzett célok megvalósításánál elért legnagyobb hatékonyságnak és formális racionalitásnak, nem felel meg semmilyen, történelmileg bármiféleképpen is konkretizált erő, amely "objektív ésszel", tehát általános érvényességgel tételzethetné a bürokrácia céljait és feladatait. Egyben épp a weberi demokrácia-elmélet — hasonlóan Schumpeter meghatározásához, aki a demokráciát mindenekelőtt mint "a vezetőkiválasztás módszerét" fogta föl — mond le minden olyan próbálkozásról, hogy a demokratikus eljárást, a politikai vezető bizonyos időre szóló megválasztásának aspektusa mellett, a célok tartalmi meghatározásának és demokratikus eljárás révén való érvényesítésüknek irányában valamiképpen tovább vezesse. Maga a demokratikus eljárás tehát, a politikai vezető meghatározásának puszta módszereként fogva föl, teljesen anti-rousseau-iánus, nem eredményez materiális racionalitást, s tulajdonképpen értelemben nem jelent "akaratképzést" vagy tartalmi plebiszcitumot sem.

A kordiagnózis ily módon — mely a jelenkor elméletéből bontakozik ki — a materiális racionalitás kettős válságának megállapításához vezet. Ebben az összefüggésben említésre méltónak tűnik: a szekunder irodalom alig figyelt föl arra a körülményre, hogy Webernek — eltérően a klasszikus liberalizmustól — gyakorlatilag nem volt kidolgozott elmélete a "piacról". A klasszikus liberalizmusban a szubjektív és objektív ész közötti "ollót", hagyományos módon, azzal a föltevessel próbálják persze áthidalni, hogy a piac konstitutív benső működésmechanizmusai, mindenekelőtt a verseny, a piac szereplőinek mindenkor szubjektív cselekvési racionalitását egy az osztársadalom szempontjából optimális és az objektív ész igényeit messzemenően kielégítő eredménnyé transzformálják. Szerződés-elméleti konstrukciók járulnak még e

föltevés megalapozásához. Weber nem osztja ezt az álláspontot: a piacot kizárólagosan az individuális gazdasági szubjektum "cselekvési lehetőségeinek" és azon közvetett hatásoknak a szempontjából tekinti, melyek a verseny-közvetítette cselekvési imperatívuszokból a gazdasági cselekvés hatékonyabbá-tétele számára adódnak (Wirtschaft und Gesellschaft, 43. o.).

Az eddigiekkel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell: Weber elemzése az újkorról egyáltalában nem olvasható a kapitalista társadalmi rendszer pusztá apológiájaként; analízise sokkal inkább egy objektív válságelemzés mozzanatait vonultatja föl. Miként a "politikai" Weber elemzése is mutatja: Weber messze-mően inkább a kortárs politika és társadalom radikális kritikusa, semmint ideológusa és apológétája volt (Mommsen 1974a, 1974b). Történelmi álláspontja a jövőt tekintve szkeptikus, ha nem is pesszimista. "Pragmatikáját" — ami életútjának különböző fázisaiban arra készteti, hogy, explicit szerepváltásokat is vállalva, állást foglaljon a szükségesnek tartott politikai vagy, társadalmi változásokkal kapcsolatban — ez a szkepticizmus hordozza. Ez mindenestre — s erre vissza kell még térnünk — az objektív ész válságából adódik, s a gyakran majdhogynem patetikus szorongató érzésből /Unbehagen/ ama korszak miatt, mely a cél—eszköz-racionalitásra épülő viselkedés domináns sémáját nemcsak a kapitalista üzem mikrokörnyezetében, hanem a társadalmi és politikai társadalmasodásnak egészében vett síkján is dominanciához juttatja. Weber politikai állásfoglalásait — a német nemzetállam melletti emfaticus kiállását, időleges imperialista beállítódását, vagy 1914-ben nagy személyes radikalitással és következetességgel vállalt próbálkozását, hogy önmagát "a haza szolgálatának" szentelje — méltányosan csak az objektív ész általa konstatált válságának fényében értelmezhetjük.

Kordiagnózisát Lukács is az objektív ész válsága meghatározásának horizontjáról dolgozta ki, s e Weberrel való párhuzam kevésbé lephet meg bennünket annál a megállapításnál, hogy e válság történelmi minőségének konkrét marxista, vagy legalábbis marxistának szánt meghatározása nagy hasonlóságokat mutat Weber fölfogásmódjával, még ha nem is főleg az ő hatása nyomán jött létre. Az ebben az összehasonlításban szereplő nem-meglepő mozzanatok nem kell azzal a részletességgel ecsetelnünk, amint azt Webernél tettük. Lukács számára — egészen a kapitalizmus és a polgári társadalom "történelmi materialista fejlődéstörténetének" Marx által adott kontextusában — a profitrealizálásnak az egész társadalmi reprodukcióban dominánssá-váló tőkés magánérdeke a (célracionális cselekvési modell értelmében vett) szubjektív ész megvalósulásaként jelenik meg, miközben a társadalmi össztermelés a lehető legnagyobb irracionalitásnak van alávetve. A magántőke szempontjából

vett kalkulálhatóságnak (mely nemcsak a nyereségre vonatkozik), az ügyviteli és tervezési módszerek racionalitásának, társadalmi szinten az újratermelés "anarchiája" felel meg (amit Lukács és Marx, teljességgel eltérően az anarchistáktól, a megvalósult rendezetlenségként fognak föl!), melynek jellege belülről "osztályharcként", kívülről pedig "imperialista háborúként" tesz szert legfélelmetesebb hatásaira.

Lukács egyetért a korábbiakban idézett Horkheimer-gondolat azon részével — s ennyiben ezzel sem kell a továbbiakban foglalkoznunk —, miszerint az objektív ész bármiféleképpen való "előzetes adottságának", a kapitalizmus és a fölvilágosodás sikeres érvényre jutása után, immár nincs esélye arra, hogy sikerrel tarthasson igényt elismert érvényességre. S itt persze már a különbség kezdődik. Míg ugyanis, kettőjük absztrakt módon fölállított közösségének e síkján, Weber számára történelmileg fölszámolhatatlan a "végső értékek relativizmusa", s ezzel a történelem, a társadalmi gyakorlat megítélésére és a társadalmak alakítására szolgáló objektív észalapok hiánya, addig Lukács az objektív ész válságát, a maga teljes nagyságában, történelmi folyamatként próbálja fölfogni, vagyis ebben az összefüggésben arra törekszik, hogy a krízist a jövőre nézve nyitottként és visszavonhatóként ragadja meg. Mindeközben persze ne gondoljunk valamiféle visszaesésre a fölvilágosodás történelmi eredményei mögé: az objektív ész immár sohasem tarthat ismét igényt valamiféle transzcendentális vagy metafizikai érvényességre. A valláskritika előtti stádiumhoz nincs visszavezető út. Lukács a relativizmust — mely az itt jelzett elemzés nyomán olyan kortárs gondolkodóknál bukkan föl, mint Weber, Simmel, vagy a Lukács által jól ismert Mannheim — nem rezignatív kétséggel, hanem korai-marxista pátozzsal és hegeli bizonyossággal fogadja.<sup>6</sup> A rezignatív szkepszis nála irodalmi tanulmányaiban jelenik meg, mindenekelőtt a kortárs "modern" polgári irodalomról adott pejoratív értékelésében, amit a nem-beli történelem polgári társadalomban való stagnálásának apologetikus kifejeződéseként fogott föl, mely azáltal véti el az önmagáról alkotott lehetséges tudatot, hogy önmagát, történelmietlen módon, általában-vett tudatként tételezi. A polgári társadalom ilyen kritikáját szisztematikusan persze "kívülről" és egyben nem metafizikailag kell megalapozni, hogy ehhez az ítélethez eljuthassunk. Lukács ezzel — meglátásunk szerint — életművében, különböző módokon, kétszer próbálkozott. Egyszer a Történelem és osztálytudatban,

<sup>6</sup>"Lukács a forradalmi marxizmust tehát Hegelen keresztül, és megfordítva, fedezi föl." (Dutschke 1974, 194. o.)



amelyről a későbbiekben önmaga ismerte be, hogy elvétette a történelmi-dialektikus, tehát anti-metafizikus és anti-transzcendentálisztikus érvelés követelményét; másodsor A társadalmi lét ontológiájáról című munkában, melynek recepciója a Lukács-irodalomban, késői megjelenése miatt, ez idáig csak részlegesen ment végbe, s melynek elemzésével itt is csak a vizsgálódásunk meghatározta egyetlen szempontból és mintegy csak kísérletképpen próbálkozhatunk.

A Történelem és osztálytudatban Lukács úgy jellemzi az objektív ész válságát, hogy egyrészt az uralkodó polgári osztály "tragikus" helyzetben van (298. o.): "a burzsoáziánál is ellentétben, ellentmondásban áll egymással az osztálytudat és osztályérdek" (292. o.). Ezen ellentmondás abban rejlik, hogy a polgárság, mivel érdekelve van uralmának és társadalmi-gazdasági tulajdonosi pozíciójának fönntartásában, nem engedheti meg magának a polgári és kapitalista társadalom teljes elemzését és adekvát megismerését, hiszen ezekkel az ismeretekkel együtt azon viszonyok történelmi meghaladhatóságának tudatára is szert tenne, melyeket a polgári ideológia "természetesnek" tétélezett.<sup>7</sup> Az objektív ész — melyet Lukács ebben az időben messzemenően azonosít a "tervgazdálkodással" (i. m. 300. o.), mindenesetre az emberek társadalmi viszonyainak és materiális reprodukciójuknak tudatos alakításával — ellentmondana tehát a domináló osztály uralmi és osztályérdekeinek, s emiatt (annak ellenére, hogy e kezdemények az ő "leghaladóbb elemeinek tudatában" jöttek létre) az objektív ész alul kell maradjon a társadalmi valóság ideologikus elemzésével és meghatározásával szemben. Marad a proletariátus osztálytudata, az ő számára ugyanis "Életszükséglet" és egzisztenciális kérdés, hogy "a lehető legteljesebben tisztában legyen saját osztályhelyzetével" (i. m. 239. o.). Ez azonban csak egy általános érdek álláspontjáról lehetséges. — Az objektív ész válsága másrészt abból, a történelmi kordiagnózisban félreismerhetetlen tényből adódik Lukács számára, hogy a proletariátus osztálytudata nem közvetlenül evidens, és hogy maguknak a proletároknak empirikus tudataként jelentkezik. Lukács ezzel fedésbe hozza a "proletár osztálytudat válságát" az objektív ész krízisével. Nemcsak a munkásmozgalom történelmi megosztottsága, hanem, a Lukács által számba vett különböző társadalmakban, a munkások még túlságosan differenciált véleményeiben kifejeződő empirikus tudat sem teszi tehát lehetővé, hogy szó lehessen a proletártudat, a történelmi materialista elmélet és a forradalomelmélet — Marx ál-

<sup>7</sup>Amint Marx mondja az Alapvonalakban: "Ez az érzékcsalódás eddig minden új korszak sajátja volt."

tal posztulált — lehetséges azonosságának tényként való megállapításáról. (Sieferle 1979, 168. o.) Az "osztálytudat" mint az objektív ész nembeli képviselője — miként az, Lukács marxi történelemelméletének értelmében, megalapozást kell nyerjen — nem "a proletárok individuális tudata", nem "az osztály empirikus tudata", de esetében nem lehet szó "tudományos ismeretről" sem; ugyanakkor mégsem "puszta fikció". E kiindulási helyzet alapján Lukács a bolsevik pártot, idealista, transzcendentálfilozófiai meghatározás révén, a proletariátus "hozzárendelt" osztálytudatának tényleges képviselőjévé teszi (Dutschke 1974, 190 skk. o.; Greven 1977, 145 skk., 211. o.), s mindeközben e konstrukciójába beépíti az "objektív lehetőség" és az "ideáltípus" weberi fogalmait (Krahl 1971; Fetscher 1973; Weyembergh 1973, különösen 480 skk. o.). Lukács ezen eljárás módját ismertnek tételvezhetjük föl, hiszen ez alkotja a vele folytatott polémia fő pontját. Ám itt döntő az a körülmény, hogy, a konstrukció idealista jellege alapján, a "hozzárendelt osztálytudat" és az objektív ész azonosításának épp azon a kritikai folyamaton kellett zátonyra futnia, melynek fölvilágosító kritikai hatására már a tanulmányunk elején idézett Horkheimer-gondolattal is utaltunk. Lukács ezzel számot vetett a Történelem és osztálytudat egy kései értékelésében, midőn azt írta, hogy "a hozzárendelt tudatnak forradalmi gyakorlatba való átcsapása itt — objektíve tekintve — tisztára csodaként jelenik meg". (Lukács, i. m. 708. o.) A proletariátus Történelem és osztálytudatbeli "hozzárendelt tudata" tehát nem szolgálhatott megoldással sem "a proletariátus tudatának válságában" (melyet a 20-as években Lukács folyamatosan fölvezolt), sem pedig az objektív ész krízisében (amit Lukács azonosított az előbbivel).

"Ha a munkásság az általános osztály, ha érdekei az emberi nemet képviselik, s ha egyben a forradalom szubjektumává kell válnia, ... akkor Lukácsnak igaza volna." (Benseler 1984, 169. o.) Lukács kései munkásságának, mindenekelőtt A társadalmi lét ontológiájáról című műnek az elemzése világosan azt mutatja, hogy a gondolkodó alaporientációja folytonos: a kizsákmányolás és elidegenedés kapitalista társadalmának meghaladását, a forradalmat — melynek mérvadó szubjektuma elgondolhatatlan a proletariátus nélkül —, a szabadság és a szocializmus összekapcsolását célozza. A kapitalizmus és a szocializmus társadalmi berendezkedésének ütköztetésekor Lukács végül is nem válik disszidenssé; még a legrosszabb (létező) szocializmus is alkalmas alapnak tűnik számára azon, emberhez méltó társadalom fejlődéséhez, mely meghaladná az objektív ész válságát. E kontinuitás fényében még inkább föltűnik, hogy az objektív ész társadalmi realizálásának lehetséges alapjait illető hangsúlyok itt, a Történelem és osztálytudat "magában- és magáértvaló"

proletariátusáról, eltolódtak a munka "történelmi-dialektikus ontológiájának" területére. Lukács kései művének alapvető, németül előzetesen publikált, a munkáról szóló fejezetét érintem itt, mely a munka meghatározását mindeneke-  
lőtt Arisztotelészhez és a fiatal Marx műveihez kapcsolja. A kategóriát mind-  
közben leválasztja realizálódásának történelmileg domináns formájáról: a ki-  
zskálmányolt és kívülről meghatározott, kapitalista munkáról, s ezzel az e vi-  
szonyok közötti lényegi hordozójáról. A munka, miként a fiatal Marxnál, "nem-  
beli tevékenységként", "a nem élettevékenységeként" jelenik meg. Eltérően az  
Alapvonalak és A tőke Marxától — aki a munkára mint értékteremtő tevékeny-  
ségre koncentrált, hogy kimutassa a "szabad bér munkaviszony" kizskálmányoló  
jellegét, hogy leleplezze e viszonyok a polgári politikai gazdaságtanban, az  
állítólagos "egyenérték-csere" révén történő, ideologizálását — Lukács ezen  
"élettevékenység" nemet-meghatározó különös jellegére összpontosít, mely tar-  
talmazza "a szabadság ontológiai magját". Az emberi élettevékenység e külö-  
nös jellege mindenekeelőtt a munka "teleologikus" jellegében rejlik, ami őt  
minden állati viselkedésmódtól megkülönbözteti. Ez "a céloknak és az eszkö-  
zöknek a tudat révén való tétélezésével" fejeződik ki: "Csak a munkában, a  
célnak és eszközeinek tétélezésében jut el odáig a tudat, egy önmaga által  
irányított aktusnak, a teleológiai tétélezésnek az útján, hogy ne csupán al-  
kalmazkodjék környezetéhez — mint azok az állatok is, amelyek objektíve, a-  
karatlanul megváltoztatják tevékenységükkel a természetet —, hanem olyan  
változásokat idézzen elő, amelyekre a természet magától képtelen lenne. Mi-  
vel tehát a megvalósulás természetet átformáló, újraformáló elvvé vált, a  
tudat, mely ehhez impulzust és irányt adott, ontológiailag nem maradhat epi-  
fenomenon. Ez a megállapítás választja el egymástól a dialektikus és a me-  
chanikus materializmust." (I. m. 34. o.)<sup>8</sup> Az élettevékenység e "finálisként"  
való meghatározásának következményei vannak a megismerés "visszatükröző jel-  
legével" kapcsolatosan, ami mármost nem redukálódik a determinisztikus ter-  
mészeti törvényszerűségek pusztá "leképezésére", hanem, a gyakorlati élette-  
vékenység fényében, valamely "tétélezett kauzalitás" reflexiójává lesz (i.  
m. 43. o.). Azért van szó "tétélezett kauzalitásról", mert a munka mint élet-  
tevékenység teleológiai jellegét, megvalósításának minden fázisában — a cé-  
lok meghatározásánál, az eszközök kiválasztásánál, miként a "kauzális lánc-

<sup>8</sup> Anélkül, hogy az Ontológiát és Lukács kései munkásságát egyáltalán is-  
merhette volna, Merleau-Ponty már az ötvenes években a következőket írta:  
"amit Lukács ideológia- és irodalomelméletével meg akar őrizni, ... az az a  
marxizmus, melyben a szubjektivitás anélkül kap helyet a történelemben, hogy  
epifenomenonná kellene válnia". (52. o.)

latok (melyek által kell a teleológiai elgondolt folyamatnak eredményhez vezetnie) értékelésénél is — döntően jellemzi "alternatív jellege". "A munkafolyamatnak mint alternatívák láncolatának ezt az ontológiai szerkezetét nem homályosíthatja el, hogy a fejlődés során, bizonyára már viszonylag alacsony fejlettségi fokokon, a munkafolyamat egyes alternatívái a begyakorlás és a megszokás révén feltételes reflexekké válnak, és ezért a tudat szempontjából 'öntudatlanul' hajthatók végre." (I. m. 44. o.) Az eldologiasító gondolkodás ismérve eszerint mindenekelőtt abban rejlik, hogy eltünteteti az objektív társadalmi viszonyok "tétélezett" jellegét; mondjuk a történelmi és társadalmi "törvények" azon fogalmában, mely feledésre ítéli az objektív társadalom e gyakorlati jellegét. (Fleischer 1970, 33 skk. o.) A szükségletkielégítés<sup>9</sup> alkotja azt az egzisztenciális alapproblémát, mely az ember önteremtési folyamatára és társadalmi létére épül. S miként a munkafolyamat különböző fázisaiban alternatívák vannak adva, a szükségletkielégítés e folyamatában is, individuális és társadalmi értelemben, jelen van "a döntés, a választás mozzanata" (i. m. 48. o.), amiben a szabadság már említett "ontológiai magva" rejlik. A szabadságot e síkon ontológiai elgondolással az határozza meg, hogy az ember e reprodukív önteremtési folyamatában a célok nem eleve-adottak, de alternatívákat engednek meg, s hogy a munka és az emberi önteremtés egész eddigi történelme ilyen választási aktusok eredménye. Másrészt innen nyer magyarázatot, hogy Lukács érvelésében — korai írásai fonálát szöve tovább — mindig ismét az "etika" problematikájához jut, melynek kifejtésére már nem volt módja. Frank Benseler — a filozófus személyének és életművének intim ismeretében — az etika problémáiról és kezdeményeiről a következőt írja: "Lukács a Történelem és osztálytudatban arra törekszik, hogy a szükségszerűséget történelmileg kényszerítő módon kapcsolja össze az etikával. ... Kései alkotó periódusában abból indult ki, hogy egy új, nem-polgári korszak etikáját kell megírnia. Mindenütt találhatunk utalásokat arra vonatkozóan, hogy mit kellene tartalmaznia ennek az etikának, így mindezekelőtt hátrahagyott, A demokratizálódás jelene és jövője című írásában /A társadalmi lét ontológiájáról című munka állandó utalásain kívül — M. G./.

<sup>9</sup>Fontos látnunk azt, hogy az Ontológia — éppúgy, mint Marx — nem az ember "lényegéből" indul ki, hanem "természetéből, mely szükségleteiből és ösztöneiből álló egész" (Marx: Alapvonalak), és az életnek abból a szükségszerűségéből, hogy ezek kielégítéséhez tevékenységre van szükség. Itt lép be — mind Marxnál, mind Lukácsnál — a munka fogalma, mely ezzel a természet átalakítását éppúgy magában foglalja, mint az együttműködés gyakorlatát, amely, következésképpen, átfogja a "munkát" és az "interakciót", s így elkerüli azt a dichotómiát, ami oly sok fejtörést okoz Habermasnak.

Ott az áll, hogy az etikát nem szabad az individuumra szűkíteni, s hogy a másikat immár nem foghatjuk föl az egyes embert korlátozóként. Lukács szerint az új, szocialista etika bizonyos értelemben inkább abban a fourier-i föltevésben rejlik, hogy az új világban 'inkább csak különbségek volnának, úgy hogy önmagunkat a többiektől megkülönböztetve nem záránk ki magunkat közülük, s az eltérések és a konfliktusok a másik megelégedésére volnának'" (1985. 708. o.).<sup>10</sup>

E jelzéseink Lukács Ontológiájáról, meglepő módon, két középponti jelentőségű aspektusban is konvergálnak a weberi törekvéshez. Egyrészt nem kerülheti el figyelmünket a lukácsi "munka" és a weberi "cselekvés" alapkategóriájának affinitása, másrészt föltűnő, hogy az objektív ész válságából való lehetséges kiútként mindketten az etikai tételezésre orientálódnak. Weber szociológiai cselekvéseméletének központi kategóriáját, ismeretesen, egyrészt szubjektíve tételezett értelmessége, másrészt, társadalmi cselekvésként, "a másik viselkedésére" való vonatkozása határozza meg kategoriálisan. Lukács mármost, azon eljárása során, hogy a társadalmi lét valamely "létkomplexumát" először "analitikus-absztraháló módon szétbontsa" (i. m. 11. o.), úgy választja meg középponti kategóriáját, hogy — párhuzamosan a társadalmi cselekvés weberi meghatározásával — magában foglalja a "szubjektív teleológia" (mely egyszer értelem-, egyszer célmeghatározás) és "a másokra való társadalmi vonatkozás" mindkét komponensét. Ezzel összefüggésben pedig nem szabad elsiklanunk afölött, hogy Lukács a munka kategóriáját — eloldva azon történelmi jellegétől, mely Marx kései írásaiban meghatározó — az ember legáltalánosabb élettevékenységére vonatkoztatja, az egész gyakorlatra, melyben a természettől és a többi emberrel érintkezik. Ennyiben mindkét ka-

<sup>10</sup>Számomra egyébként úgy tűnik, hogy Lukács "korai" és "kései" munkássága nagyjából kontinuitást mutat — ami ez idáig figyelmen kívül maradt, amint, hogy a Történelem és osztálytudat periódusának (az életmű "középső fázisának") "elhajlása" állt az érdeklődés előterében —, ugyanis mindvégig az etika alkotja a történelemfilozófia és az ontológia iránypontját. A Taktika és etikában Lukács a következőt írta: "Hegel rendszerének nincs etikája; nála az etikát azon anyagi, szellemi és társadalmi javaknak rendszere pótolja, amelyekben társadalomfilozófiája kulminál. Az etikának ezt a formáját a marxizmus lényegében átvette (ld. pl. Kautsky könyvét)." Lukács ezzel szemben nyilvánvalónak tartja, hogy az etikai kérdésföltevés csak a társadalmilag helyes célokból indulhat ki, "mely viszont egyedül embercsoportok kollektív cselekvésére vonatkozólag találhat egyértelmű megoldásra". (Utam Marxhoz, I. k., 192. sk. o.) Az Ontológiában persze, úgy tűnik, fölerősödik az individuális aspektus, anélkül, hogy ellentétbe kerülne a kollektívizmus igényével. Ludz (1967, XXXIX. o.) a Történelem és osztálytudatot is elhelyezi ebben a kontinuitásban. A Történelem és osztálytudatban az osztálytudat regulatív elve következetes módon a proletariátus 'etikájának' szinonimájává válik." Ezt az értelmezést túlzónak tartom.

tegória az ember fundamentális "élettevékenységére" vonatkozik. Lukács, valamely "ortodox" történelmi materializmussal ellentétben, az emberi élettevékenység így meghatározott alapkategóriáját egyrészt sokkal általánosabban ragadja meg, s bár nem választja el az élet materiális reprodukciójától, de nem is tartja valamely mesterkelt fedésben vele; s másodsor, ezen élettevékenység jellegének teleológiai meghatározásakor, a társadalmi létezés szubjektív oldala — miként azt Lukács kifejezetten megállapítja — immár nem pusztán epifenomenon, ami az alap—felépítmény kategóriáira építő ortodox marxizmus—leninizmusban volt. Csak a szubjektív oldal bevonásával lehet megoldani a Történelem és osztálytudatban még föloldatlan dilemmát — a közvetítést szükségszerűség és szabadság között —, mert az "objektív" társadalmi viszonyok, a "törvényszerűségek" kategoriálisan immár a gyakorlat területére esnek. Az áttérés az ortodox marxizmus—leninizmusról egy marxista "praxis-filozófiára" persze, a szabadság problémáján kívül, fölveti a relativizmus problematikáját is. Weber és Lukács érvelésének menete ezen a ponton válik el egymástól: bár hasonlóképpen határozták meg a társadalmi reprodukció alapkategóriáját, innen kezdve egészen különböző irányokban haladnak. Az elemzés azt mutatja, hogy e különbség egyfelől a weberi cselekvésmodell nem-dialektikus szubjektivizmusának,<sup>11</sup> másfelől annak tudható be, hogy Lukácsnál a történelmi szubjektum—objektum-dialektika csak, a társadalmi objektivitást a munka folyamatában konstituáló, teleológiai tételezés nyomán jön létre. Webernél a cselekvés "szubjektív értelme" a "társadalmi valóság konstrukciója" szempontjából ismeretesen következmények nélkül marad; a következetes szubjektivizmus — melyből végeredményben a relativizmus adódik — lemondást jelent bármifajta ontológiáról. Azok az ellenvetések azonban, melyek Weber álláspontjáról adódnak az ontológiai szemléletmód ellen, nem érintik a történelmi-dialektikus ontológiát, melyben a társadalmi valóság objektív létmódja már, történelmi-konstitutív módon, szubjektum által közvetített. Másfelől itt nem kell foglalkoznunk azzal, hogy Lukács, a történetiség és a "szubjektivitás" elvének következetes alkalmazásával, megfelel-e az ontológia tradicionális követelményeinek. Weberhez hasonlóan természetesen Lukács sem számol a társadalmi létnek valamiféle olyan dimenziójával, mely leválna a társadalmi gyakorlatról. Magát az emberi létezés ontológiai alapjává való objektíválást is történetileg, teljességgel mint a gyakorlat meg-nem-értett

<sup>11</sup>"Ha végül is szociológus lettem (megbízólevelemben ez áll), úgy erre lényegében azért került sor, mert véget akartam vetni annak a még mindig kísértő gyakorlatnak, mely kollektíva-fogalmakat alkalmaz." Max Weber 1920. március 9-én kelt levele, idézi Mommsen 1974b, 256. o.

és nem-szándékolt eredményét fogja föl. Lukács tehát, az elveket tekintve, ugyanazt a redukcionista utat követi, mint a weberi program, mely szerint minden társadalmi "objektivitást" (intézményeket stb.) az emberi gyakorlatra kell visszavezetni.<sup>12</sup> A különbség ismeretelméleti síkon abban rejlik, hogy Lukácsnál a "szubjektív értelem", a társadalmi kulcskategóriát tekintve, nem egyszerűen tetszőleges módon van tételezve, hanem szervesen kötődik egyrészt az ismeretszerű valóságreprodukció mozzanataihoz, másrészt szükségletek kielégítéséhez. Végezetül és legfontosabb körülményként, a szubjektivitás a "társadalmi viszonyok" objektív valóságába közvetítődik. Csak e tényleges történelmi közvetítési és konstitúciós folyamat alapján van másfelől értelme annak, amikor Marx az "emberi lényegről" mint "a társadalmi viszonyok összességéről" beszél. Ezen kívül a "munka" kategóriája, eltérően a "társadalmi cselekvés" fogalmától, kezdettől fogva "társadalmiasult" szubjektumra vonatkozik (ld. az etikáról szóló fönti megjegyzést!), nem pedig a társadalomelőtti individuuum polgári fikciójából indul ki. Ezáltal a "kollektivitás" fogalma egészen más minőségre tesz szert, mint amit Webernél valaha is kaphatott; nem individuális társadalmi cselekvések ex-post létrejött összegzésére vonatkozik, hanem abból indul ki, hogy a teleológiai munkafolyamat minden komponensének, már korábban főnnálló társadalmi aktivitása fölöttébb meghatároz minden individuális cselekvést.<sup>13</sup>

<sup>12</sup>Egyet kell értenünk Weiss-szal (1981, 109. o.), aki ezen kívül, a marxizmus egészének vonatkozásában, megállapítja: "Nem világos, miként teljesítheti kritikai ügyletét a marxista elemzés speciálisan a kapitalista társadalmi alakulatot jellemző 'eldologiasodásokkal' szemben, ha ezeket szisztematikusan nem egy sajátos 'együtcselekvés' sajátos eredményeiként fogja föl. Az az állandó igyekezet, hogy a társadalmi viszonyok anyagiságát a tulajdonképpeni emberi cselekvéstől elvonatkoztatva ragadják meg, éppoly kritika- és fölvilágosodás-ellenes, mint az, a weberi cselekvés-konceptió 'individualizmusával' szemben megfogalmazott tétel, hogy a materialista eljárásmodnak 'az individuális viselkedést a tömegek, csoportok s különösen osztályok viselkedésére, az individuálisat a társadalmira kell visszavezetnie'."

<sup>13</sup>Azzal az ortodox ellenvetéssel szemben -- amit például Maretzky fogalmazott meg --, hogy Lukács a "polgári szubjektivizmus" útját járja, idézzük még egyszer Marxot az ilyen gondolatok "ortodox" forrásaként: "Az emberek azonban egyáltalában nem azzal kezdik, hogy a külvilág dolgaihoz ilyen elméleti viszonyban állnának. Hasonlóan minden állathoz, az evéssel, ivással stb. kezdik, tehát nem egy viszonyban-'állással', hanem aktív viselkedéssel..." (Szélgjegyzetek Wagner könyvéhez). Ezáltal hozzák létre azokat a viszonyokat, melyek, később, objektíve velük szemben állni látszanak. (Marx az idézetben Wagner egy megfogalmazását idézi.) Vagy, hogy még egy ismert passzust idézzünk: "az individuuumok viszonyai csak kölcsönös tevékenységük révén alakulhatnak ki..." A jelen történelmi kor "azt a feladatot állítja eléjük, hogy a viszonyok és a véletlen individuuumok-fölötti uralmának helyébe az egyének uralmát állítsák a véletlenek és a viszonyok fölött... Ez a feladat egybeesik a társadalom kommunista megszervezésének feladatával". (Marx és Engels: A német ideológia.)

Lukács számára, az "alternatív jelleget" és az ezért szükségszerű "választási aktusokat" tekintve, "a társadalmi lét ontológiájából" — amelyben az emberek szükségletkielégítésre-irányuló élettevékenységének alapvető orientációja és ama lényegük konstituálódik, mely az objektív valóság tartalmi jellegét a szubjektív gyakorlat "mezejeként" határozza meg — egyáltalában nem magától-értetődően adódik az objektív ész egy mértéke. Jellegük már eleve adott társadalmi meghatározottsága, szükségletkielégítésre való orientálódásuk és, bizonyos előfeltételek mellett, tudatosan és tervszerűen megvalósítandó karakterük kidolgozása mindenkor lehetőségfeltételekként viszonyul az ilyen történelmi gyakorlat lehetséges tartalmaihoz és céljaihoz; ennyiben "a társadalmi lét ontológiája" az emberi gyakorlat transzcendentális reflexiójára emlékeztet, konkrét céljának tartalmilag kielégítően konkrét és általánosan érvényes meghatározását azonban nem tartalmazza. Az individuális döntéshez és a kollektív választási aktusok és politikai tételezések társadalmi helyességéhez ezzel azonban oly általános mértéket kapunk, hogy még nem indulhatunk ki abból, miszerint Lukács koncepciója jelentősen különbözne Weber relativizmusától. A két álláspontot közelíti egymáshoz a redukcionista jelleg, mely igényt formál arra, hogy a társadalmi valóságnak a mindennapi tudatban és a tudományok különböző diszciplínáiban jelentkező, történelmileg keletkezett eldologiasodását a cselekvés objektív adottságaként lássa át. Mindkét álláspont gyakorlatilag-elvileg az ember diszpozíciójához rendeli "a társadalmi valóság konstrukcióját", ugyanakkor e gyakorlat számára egyik sem mutat föl kielégítően meghatározott, általános érvényességgel rendelkező, irányt mutató mértéket — s erre mindkét álláspont (miként tanulmányunk befejezéseként ki fogjuk mutatni) hasonlóképpen decizionista módon reagál.

×

Előbb azonban még röviden megvizsgáljuk az "eldologiasodás" — mely az ember "elidegenedéséhez" vezetett a modern világban — történelmi-materiális meghatározásában rejlő konvergenciát vagy hasonlóságot. Talán meglepőnek tűnhet, hogy — miként már többször jeleztük — abból indulunk ki: mind Lukács, mind Weber kordiagnózisát az elidegenedés elméleteként is olvashatjuk. Az "elidegenedés" és "eldologiasodás" kategóriáinak Lukács korai munkásságában elfoglalt helyéről annyit írtak és értekeztek már, hogy tételünket ezzel kapcsolatban nem kell még plauzibilisabbá tennünk. Ezen elemzések eredményeire csak akkor fogunk visszatérni, miután előadtuk azt a kevésbé evidens tézist, hogy Webernél egy elidegenedés-elmélet található — hogy az így lehetővé vált összehasonlítás alapján rámutassunk eltéréseikre. A Weberről szóló



(s különösen is a marxista) szekunder irodalom közhelyének nevezhetnénk, hogy Webernek nincs "elidegenedés"-elmélete, s hogy következőképpen a kor-ról adott diagnózisa "vak" az elidegenedés-elmélet által vizsgált problémák iránt. Így például Israelnek, az elidegenedés-elméletekről szóló, széles körben ismert áttekintésében, a Weber elméletéről szóló, fölöttébb informált és differenciált ismertetése, arra a kérdésre, hogy "vajon megtalálható-e Weber ábrázolásában is ugyanaz a kritikai társadalmelemzés, s vajon a le-írt fejlődésben ő is az elidegenedés jelét látta-e", röviden azt válaszolja: "egyáltalán nem". (1972, 128. o.) Ítéletének általa adott megalapozását nagy leegyszerűsítéssel a következőképpen foglalhatjuk össze: az elidegenedés-el-méletek, az adott társadalmi valóság történelmi-leíró elemzése mellett, elő-föltételeznek egy, elidegenedés-mentes társadalmi alternatíva-állapotról al-kotott, normatív képzetet, amit vagy történelmileg korábbi stádiumként állít-hatnak be, mely az elidegenedési folyamatok nyomán fölbomlott, vagy pedig, bizonyos elvek alapján, egy jövőbeli társadalom normatív eszméjeként rajzol-ják ezt föl. Webernél mármost — ellentétben Lukáccsal és Marxszal is — sze-rinte hiányzik egy ilyen, az elidegenedés-elmülethez szükséges második kom-ponens. Webernek a tudományos ítélet jogköréről alkotott programatikus el-képzelései alapján e komponensnek valójában hiányoznia is kell. Az a kérdés persze fölvetődik, írja, hogy a Weber által megkívánt "értékmentesség" ilyen elvi módon egyáltalán lehetséges-e, s hogy vajon saját társadalmelemzéseiben és történelmi ítéleteiben tartja-e magát hozzá, ha pedig nem, akkor mi is alkotná Weber kordiagnózisában a normatív komponenset, ami lehetővé tenné számára az "elidegenedés" megállapítását.

Israel tételével és a szekunder irodalom implicit állásfoglalásával el-lentétben mi azt mutatjuk meg, hogy Weber rendelkezett egy, ha részleteiben nem is kidolgozott, de a társadalmi fejlődésről szóló lényegesebb ítéletei-nek alapul szolgáló elidegenedés-elmülelettel. S hogy későbbi fejlődésének e-gyes, híressé vált tételei és értékelései ebből az implicit elidegenedés-el-müleletből táplálkoztak. Weber ezen elidegenedés-elmüleletét a racionalitásról alkotott elmüleletének kontextusában kell megértenünk. Röviden abban a formu-lában foglalhatnánk össze, hogy az "eszközök" társadalmilag önállósodnak a tudatosan immár nem reflektált és nem meghatározott társadalmi "célokkal" szemben. Weber elidegenedés-elmülelete — eltérően a marxi és a lukácsi kon-cepciótól — lényegét tekintve nem a "munkára" vonatkozik, hanem közvetlenül a politikai és társadalmi döntéshozatal területére. Lukácsot nem utolsósor-ban a Marx és Weber közötti jelentős egybecsengések — a kapitalista üzem és a hivatali bürokrácia eldologiasodott struktúráinak empirikus vizsgálatában

— készítették arra, hogy a Történelem és osztálytudatban szereplő eldologia-sodás-tanulmány középponti helyén megfelelőnek és helyesnek (ami Lukácsnál annyit jelent: Marx szellemében valónak) nevezze a kapitalista üzem és a kapitalista társadalom állama között vont formai és strukturális analógiát (i. m. 270. o.). Weber valójában még ezen túl is adottnak tartja e formai és strukturális analógiát a társadalmi-gazdasági előföltevések és a hatalmi következmények vonatkozásában: az üzem a kapitalista gazdaságban, miként az állam a kapitalista társadalomban, azon alapul, hogy elválasztja a bennük foglalkoztatott munkások és hivatalnokok túlnyomó részét a termelési eszközöktől; valamint: az üzem és az államgépezet működése számára az autoritási és hatalmi viszonyokat biztosító hierarchikus uralmi rendszer bensőleg elkerülhetetlen, és mindkét esetben történelmi összehasonlításban a legnagyobb mértékben megvalósult a Weber által pozitívnak és hatékonynak ítélt formális racionalitás. Itt jelentkezik persze az a döntő különbség, amit a weberi racionalitás-koncepció marxista kritikája többnyire figyelmen kívül hagy: eltérően a kapitalista üzemtől, melynek empirikusan-realisztikusan a "nyereség" benső, piacra-irányuló tevékenységeit meghatározó, materiális célértékét tulajdonítják, az államgépezetnek sem történelmi, sem történelmietlen módon nincsenek előzetes, egyértelműen adott céljai. A politikában hiányzik a siker racionális értékelésének olyanféle közege, mint a gazdaságban a pénz. A politikai folyamatnak — eltérően a kapitalista üzemben hozott döntéstől — ezért nemcsak az alkalmas eszközökre, hanem a kívánatosnak tartott célok rögzítésére is koncentrálnia kell, s éppen ebben nyeri el végső meghatározását Webernél. Ha a politikai céltételezés abba a veszélybe kerül, hogy a bürokratikus hatalomgyakorlás önállósuló és terebélyesedő folyamatát immár nem képes egyértelműen irányítani, akkor abba a Weber által mélyen — és ismert módon — leírt helyzetbe jut, mely megfelelően és méltóan illeszkedik az "elidegenedés" és az "eldologiasodás" képeibe, úgy, miként azok a marxista tradíciókban és a vonatkozó szépirodalomban, mondjuk Kafkánál, létrejöttek: "Az érzés nélküli gép testet öltött szellem. Csak ezáltal nyeri hatalmát, hogy szolgálatába kényszerítse az embereket és munkával töltött életük mindennapjait oly ellentmondást nem tűrő módon határozza meg, miként az ténylegesen a gyárakban történik. Testet öltött szellem az az eleven gépezet is, amit a bürokrácia szervezete alkot az iskolázott szakember-gárda specializációjával, a kompetenciák elválasztásával, utasításaival és az engedelmesség hierarchikusan tagolt viszonylataival egyetemben. Az eleven gépezet és a halott gép együtt hozza létre a jövőbeli alávetettség azon zárkáját, melybe az emberek majdan talán — hasonlóan a fellahok óegyiptomi államban el-

foglalt helyéhez — tehetetlenül bevonulni kényszerülnek, ha végső és egyetlen értéként a tisztán technikailag jó, azaz a racionális hivatalnoki igazgatást tisztelik, ami ügyeik irányításának módozatáról dönteni hivatott. Hiszen mindezt a bürokrácia az uralom bármiféle más struktúrájához képest összehasonlíthatatlanul jobban ellátja." (Gesammelte politische Schriften, 320. o.) Gyakran elsiklanak amellett, hogy ebben a sokat idézett mondatban szerepel a döntő "ha" szó, hogy tehát Weber föltételes módon gondolkodik. Beszél ugyan "a bürokratizálódás feltartóztathatatlan előretörésének alaptényéről" (uo. 321. o.), de épp ez vezet ahhoz a kérdéshez, ami 1917/1918-ban, a már láthatóan elveszített háború utáni időszakra nézve, Németország újjászervezésének kontextusában nemcsak teoretikusan, hanem gyakorlati-politikai és történelmileg anticipáló szempontból is fölvetődött: jelesül, hogy "a bürokratizálódás e tendenciájának fényében lehetséges-e még egyáltalában megőrizni valamiféle 'individuális' mozgási szabadság egy maradvékát"? Hogy "a minket itt érdeklő állami hivatalnoki réteg egyre nagyobb nélkülözhetetlenségének és ezáltal meghatározott egyre nagyobb hatalmi pozíciójának fényében lehet-e valamiféle garanciát találni olyan hatalmak létezésére, melyek ezen egyre nagyobb jelentőséggel rendelkező réteg hallatlan túlsúlyát képesek korlátok között tartani és hatékonyan ellenőrizni?". S végül a Weber által legfontosabbnak nevezett kérdés: miként lehet elvégezni azt és döntést hozni abban, "amire a bürokrácia mint olyan nem alkalmas"? E történelmi kérdések — melyeket racionalitás-elméletének alapján fogalmazott meg Weber — egyértelműen olyan elidegenedési válságot rögzítenek, melyben a politika területén (azaz abban a szférában, ahol az emberek együttélésük föltételeit történelmileg együtt alakíthatnák) a formális racionalitás dominánssá válása nem pozitív értékelést nyer, hanem a szekuláris válság döntő kritériumát alkotja. Gyakran idézik a politikának hatalomnyerésként és hatalomgyakorlásként való ismert meghatározását, figyelmen kívül hagyva, hogy reflexióiban Weber nem korlátozódik erre az empirikus-analitikus és minden értékelésről lemondó szempontra. Hiszen Weber "elmélete az újkorról" nem korlátozódik a cselekvés formális-racionális típusának a gazdaság és a közigazgatás területén való érvényre-jutására, hanem egyben a társadalmi berendezkedésekről alkotott ama hagyományos elképzelések fölbomlásával is foglalkozik, amelyek számára úgy tűnt, hogy a társadalom eleve és természetesen adott, és így nincs alávetve a társadalmi cselekvés hatókörének. E fölbomlási folyamat nyomán azonban egyetlen társadalmi rend sem tarthat igényt az érvényességre, ha egyedül a hagyományra építi, s ettől fogva a legitimitásról alkotott tényleges-empirikus hit kérdése, hogy a társadalmi cselekvés mennyire mozog a fönnálló

rend ama keretei között, melyeket a tevékenység föltételeiként egyszerűen elfogad, vagy hogy e társadalmi cselekvés maga, új érték-tételező és legitimitás-teremtő döntéseket hozva, mennyire változtatja meg a társadalom berendezkedését. Weber kordiagnózisa és élettapasztalata telítve van a késő wilhelmiánus társadalmi rend fölbomlásának érzékelésével, és épp az első világháborút megelőző időszakban találhatunk Weber és Lukács látásmódjában és értékelésében sok egybeesést, amire utal is a szekunder irodalom. Weber szempontjából azonban az a fölismerés jelentős, hogy a cselekvés domináns formális-racionális típusa — mely a (párt-)politika professzionalizálódásában és a hatalmas hivatalnoki bürokrácia létrehozásában csapódik le — nem alkalmas egy új berendezkedéshez szükséges értékválasztások meghozatalára. Hogy egy ilyen új berendezkedés csak fundamentális értékválasztásokon alapulhatna, hogy kontinuitása és legitimitása a népesség részéről demokratikus módon adott, tényleges hozzájárulást kívánna, s hogy egyben anélkül volna szükség a formális-racionális cselekvés hatékonysági előnyének fönntartására az igazgatásban, hogy le kellene mondani az értéktételező politikai döntésekről — mindezen problémák miatt tettek szert Weber kései politikai írásai arra a bonyolult összetettségre, amit talán Mommsen (1974b) ábrázolt a legtalálóbban. Weber, előnyben részesítve a vezetőkiválasztás formális-demokratikus modelljét, e preferenciát összekapcsolta az ezen eljárás révén legitimált karizmatikus államférfiak alig leplezett védelmével, akiknek arisztokratikus magányát ő éppenséggel történelmi-politikai szerepük összetevőjeként jellemzi — s e körülményeket az irodalom ez idáig legtöbbször csak demokratikus szempontok alapján tárgyalta. E koncepcióban én mindenekeüzt Weber azon törekvését látom, hogy kiutat találjon a modern emberi társadalomnak a formális racionalitás dominanciája révén létrejött elidegenedéséből, hogy az idézetben jelzett, általa egyértelműen veszélyként értékelt fejlődések visszafordíthatókká váljanak. A racionalitás e válságára adott válasza azonban nyilvánvalóan decizionisztikus, s nem kapcsolódik általános ész-kritériumokhoz.

Hogy Weber a modern föltételek közepette élő ember elidegenedését egyáltalában nem látta a politikai szférára korlátozottnak, s hogy ennyiben — elmentében a szekunder irodalomban lépten-nyomon olvasható megállapítással — egyáltalán nem teljesen kritikátlanul állt szemben a modern kapitalizmus fejlődésével, azt az alábbi híres idézet is mutatja, melyben azon pietista képhez kapcsolódik, miszerint az anyagi boldogulásért folytatott mindennapi küzdelem csak "vékony kabát" azon ember tulajdonképpeni lelkén, akinek az égi boldogság a fontos: "A végzet azonban a kabátot páncélkeménységű zub-

bonnyá, hovatovább cellává változtatta. Amíg az aszkézis arra vállalkozott, hogy átformálja és áthassa a világot, addig e világ külsődleges javai egyre nagyobb és végül fölszámolhatatlan hatalomra tettek szert az ember fölött, példa nélkül a történelemben. E cellából szellemük — ki tudja, véglegesen-e? — mára már elillant. A győzelmes kapitalizmusnak mindenesetre, mióta mechanikus alapokra épül, immár nincs szüksége erre a támaszra. Nevető örökösének, a fölvilágosodásnak rózsás hangulata is, úgy tűnik, visszavonhatatlanul megfakult, s a 'hivatásbéli kötelesség' /Berufspflicht/ gondolata a hit egykor vallásos tartalmainak árnyaként bolyong életünkben... A vallási-etikai értelméből kivetkőzött szerzésvágy kibontakozásának színhelyén, az Egyesült Államokban ma afelé tart, hogy tisztán agonális szenvedélyekkel társuljon, melyek nemritkán egyszerűen sportjellegű kölcsönöznek neki... Senki sem tudja még, hogy ki fogja lakni a jövőben azt a cellát, s hogy e hallatlan fejlődés végeredményben egészen új prófétákhoz vagy régi gondolatok és eszmék hatalmas újjászületéséhez vezet-e, s ha egyikhez sem, akkor mechanikus megmerevedés lesz-e az eredmény, amit az a görcsös igyekezet színezt, hogy önmagunkat fontosnak véljük. Akkor persze e kultúrafejlődés 'utolsó emberei' számára igazgá válna: 'Szellemtelen szakemberek és szívtelen élvuhajhászok: ez a semmi képzelte be magáról azt, hogy az emberiség egy korábban soha el nem ért szintjére jutott föl.'" (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 203 sk. o.) Nem kerülheti el figyelmünket, hogy itt, a részletek megfogalmazásában, társadalmi és individuális szinten, jelen van a klasszikus elidegenedési elmélet minden mozzanata. A marxi megfogalmazásokhoz való hasonlóság nemcsak a képszerűségben rejlik; a rokonság mindkét idézetben kiterjed az eldologiasodás történelmi-genetikus folyamatának ábrázolására is. Különös nyomatékkal kell megállapítanunk, hogy épp a Weber tudományfölfogásában rejlő módszertani aggályosság miatt nem kételkedhetünk benne: ezekben és más megfogalmazásaiban — melyeket itt idézhetnénk — Weber elmélete, középponti aspektusait tekintve, nem a status quo lapos apológiája, hanem inkább távolabbi perspektívákat is tartalmazó kritikai elmélet arról, hogy az ember miként idegenedett el saját tulajdonképpeni lényegétől az adott kapitalista és politikai viszonyok közepette. Bizonytal magának Webernek egyes megfogalmazásai is kézenfekvővé teszik, hogy e tényt, a mondott értékelésnek valamely lehetséges szocializmusra való kiterjesztésével, helytelen fényben látják, s a szilárd paradigmával rendelkező marxista szempontú elemzés is visszaretten tőle, mint ördög a szenteltvíztől. Itt rejtőzik a tulajdonképpeni különbség. Weber sok megjegyzésében — és még olyan szisztematikus művében is, mint a Gazdaság és társadalom —, mint ismeretes, explicit módon állást

foglalt a "kapitalizmus vagy szocializmus" történelmi-politikai kérdésében. Állásfoglalásának lényegét röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy a cselekvés formális-rationális modellje hatékonyságának — beleértve szervezeti és materiális előfeltéveit is —, amiként ez a gazdálkodás kapitalista társadalmában létrejött, a szocializmusban sincsen alternatívája. Azaz a szocializmus vagy alkalmazkodik e formális-rationális hatékonyság megvalósításának föltételeihez, vagy rosszabb eredményt ér el a materiális siker vonatkozásában. Ezzel ugyanakkor még semmi sem lett kimondva a dolog kívánatos voltáról. Azon szocialista követelmény nyomán, hogy a társadalmi viszonyokat — s nemcsak a gazdasági nyereséget — a maguk egészében tervszerűen és tudatosan alakítsák ki, a Weber értékelése szerint az embertől, a mondott értelemben, elidegenedett bürokrácia jelentős mértékben bővülne. Ezért végül is az individuumnak társadalmisítás-elméletileg közvetített elidegenedése — amit az utóbbi, hosszabb idézet azon társadalom specifikumának ábrázol, melyben dominánssá vált a cselekvés formális-rationális típusa — lényegét tekintve maradna a régiben. A szocializmus tehát talán lehetséges, talán kívánatos — ám épp az utóbbi, Weber számára döntő síkon nem tudja meghaladni az elidegenedést.

Itt be kell érünk ezen összefoglaló megjegyzésekkel, azon állításunkat bizonyítandó, hogy nemcsak Lukácsnál, hanem Weber tudományos művében is jelen van a kornak elidegenedés-elméletileg értékelő diagnózisa, ami lényeges impulzusokat ad magának ennek a tudományos vizsgálódásnak is. Befejezésül röviden érintenünk kell a Weber és Lukács között fennálló különbségeket is, mely egyben átvezet vizsgálatunk utolsó pontjához. Említettük már, hogy elidegenedés-fogalmát Weber — eltérően az elidegenülés marxi fogalmától és az erre épülő, Lukácsot is magában foglaló hagyománytól — nemcsak hogy nem a munka kategóriájához, de nem is az individuális társadalmi cselekvés fogalmához kapcsolva vezeti be, habár az módszertani individualizmusának fényében meglepőnek tűnhet. Bár elgondolható és fölépíthető volna az elidegenedés elméletének egy ilyen "cselekvés-elméleti" koncepciója,<sup>14</sup> amelyben, Weber redukcionista beállítódásának megfelelően, a formális és a materiális racionalitás széttartása már a társadalmi cselekvés mikroterületén megkezdődne, Weber nem erre a kézenfekvő (és egyéb premisszáival összeegyeztethető) útra lépett. Ennek okai számomra nem ismeretesek, és hipotézisem sincs, amivel magyarázatot adhatnék a weberi elmélet e központi helyén található, föltűnő

<sup>14</sup>E koncepciót meglátásom szerint Berger és Luckmann (1971) fejtette ki a legkövetkezetesebben.

törésre. Weber és Lukács összehasonlítása szempontjából persze jelentős az a körülmény, hogy, meglepő módon, épp a marxista elidegenedés-fogalom, az elidegenedett történelmi szituáció pusztá konstatálását meghaladva, megengedi és szükségképpeniként megkívánja a mikroszintre, az ember individuális életgyakorlatára való redukciót. Midőn Lukács a történelmileg létrejött társadalmi elidegenedést — melyet mindkét gondolkodó a modern kapitalista fejlődés következményeként fogott föl — visszavezeti a cselekvés individuális síkjára, lehetővé téve egybevetését az emberi élettevékenység gyakorlati természetéről alkotott képzetrel, marxista fölfogásmódja kapcsolódni tud a változtatás azon perspektívájának nemcsak értékeléséhez, hanem gyakorlati dimenziójához is, melyben az emberek, megfelelő ismeretfolyamatok nyomán, viszonyaikat megváltoztatva visszavehetnék a saját tulajdonképpeni természetüktől való elidegenedésüket. Ilyen olvasatban kézenfekvő arra az eredményre jutnunk, hogy az elidegenedés-elmélet marxista variánsa Lukácsnál — az áru-termelés kapitalista viszonyai közepette előrehaladó elidegenedés minden perhorreszkálása ellenére — abból indul ki, hogy az individuum magjában kontinuuus módon tovább él az érintetlen emberi természet, mely megőrzi ellenálló jellegét a kapitalista társadalmisítás külsődleges folyamataival szemben, és kapcsolódási lehetőséget nyújt a forradalmi gyakorlat követelményei számára. Ezzel szemben Weber — miként az a vallászociológiai írásaiból idézettek alapján világos — e vonatkozásban egy következetes szocializációs hipotézist képvisel, amely szerint az emberi léleknek nincs olyan reziduuma, mely ellentállna az újkori kapitalista világnak. Ezért mondhatjuk, hogy Weber perspektívája, a Lukácsétól eltérően, történetfilozófiai szempontból nem optimista. Weber nihilizmusa — melyet Lukács maga is konstatált — ennyiben inkább "heroikus pesszimizmusnak" (Mommsen 1974b, 21. o.) mutatkozik, melynek affinitását a Frankfurter Iskola — különösen Adorno és Horkheimer — kritikai elméletével itt csak jelezhetjük. Lukács történelemfilozófiai optimizmusa ezzel szemben — kiindulópontjának hasonlósága mellett — az emberi természet optimista meghatározásán alapul, ami nem utolsósorban A társadalmi lét ontológiájában nyert kifejezést, és hasonlóan a Párizsi Kéziratok fiatal Marxához — az emberi lényeg fogalmában és annak tartalmi magvában, a történelmileg kikezdehetetlen kreatív élettevékenység képzetében kulminál.

A Weberre és Lukácsra is végső soron olyannyira jellemző etikai dezizionizmus ezért, a strukturális hasonlóság ellenére, tartalmilag egészen különböző irányba vezet. Az etikai dezizicció — amit Weber a saját életútjának vonatkozásában stilizál és amit a karizmával rendelkező politikus képében objektívál — a történelemfilozófiai optimizmus hiányában és az objektív ész

válsága által kiváltott, visszavonhatatlan értékrelativizmus következtében<sup>15</sup> félreismerhetetlenül tragikus-heroikus vonásokra tesz szert. A benne rejlő politikai program alkalmatlan az objektív ész válságának pozitív meghaladására; a hagyomány általános összetevőit visszavonhatatlanul fölbomlasztó történelmi folyamat miatt immár sohasem lehetséges az objektív észre alapozott társadalmi berendezkedés. Webernek az értékekről alkotott relativisztikus perspektívája nem befolyásolja és alakítja pozitív módon a jövőbeli fejlődést, hanem már eleve a történelmi visszavonulás álláspontjaként, a polgári individualitás azon maradékainak defenzívájaként jelenik meg, melyeket, a szabad és tudatos individuum fogalmában, egykoron fölöttébb emfatikusan vezettek be a történelem menetébe. Weber úgy látja, hogy az ilyen individualitás megvalósításának föltételei egyre inkább veszendőbe mennek, jövőbeli általánosabbá-tételüket lehetetlennek tartja, s e két premissza következményeként számára a társadalomban és a politikában megvalósult individualitásra immár csak egy történelmileg defenzív elit fogalmával asszociálódhat.

Lukács ezzel szemben éppen az ember történelem-előtti természetének emfatikus fogalmához kapcsolódva várja ennek megvalósulását és általános elterjedését ama jövőben, mely mindazon ígéretnek beváltása lesz, amelyeket a polgári fölvilágosodás csak részlegesen tétélezett. Míg Lukács a szocializmust a fölvilágosodás — melynek hagyományaiban önmagát is elhelyezi — megvalósulásának tartja, addig Weber szerint ez immár egyszer s mindenkorra a múlté; Weber ezért sokkal közelebb áll Nietzschéhez, s a Dialektik der Aufklärung értelmében aktualitásra tarthat számot, amelyhez képest Lukácsnak tradicionalisztikusként kell megjelennie. A valamely meghaladhatatlan társadalmi formáció érvényre-jutásának történelmi eredményeként fölfogott elidegenedés megakadályozza a ma emberét abban, hogy a szabadságnak és az észnek, a megvalósult individuum emfatikus fogalmában megkívánt mértékét egyáltalában realizálja. Lukács a munka történelmileg létrejött alakját és a proletariátusban való kollektív-szubjektív kifejeződését összekapcsolva, s az ember lényegének képzetét — mely már korábban is alapul szolgált a "gyakorlat" és a "munka" fogalmaihoz — A társadalmi lét ontológiájában kidolgozva,

<sup>15</sup>E kérdés általam adott értelmezéséhez ld.: Merleau-Ponty (40. o.): "Ez az a kérdés, melyet Lukács György fölvet tanítómesterének, Max Webernek. Nem azt veti szemére, hogy túlságosan relativista volt, hanem hogy túl kevésbé volt az, s hogy nem ment el 'a szubjektum és objektum fogalmának relativálásáig'. Ha ezt tesszük, ismét visszajutunk egyfajta totalitáshoz. Az persze nem küszöbölhető ki, hogy tudásunk részleges és pártos legyen. Tudásunk (ha a szó rendelkezik értelemmel) sohasem fog egybeesni a magábanvalóval a történelemben."



ezzel szemben, olyan alternatívát rajzol föl, mely megfelelőnek tűnik számára ahhoz, hogy a társadalmi viszonyok forradalmasítását célzó történelmi de-  
cíziót etikailag is általánosan megalapozza. A forradalom eszerint nemcsak  
az osztálytudattól, hanem céljainak etikai általánosításra alkalmas tartal-  
maitól is függene. Szubjektuma azt az individuális "nembeli embert" képvil-  
selné, aki általa küzdené ki saját lehetőségeinek fölszabadítását.

#### I R O D A L O M

- Anderson, P. (1978): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt/Main.
- Bader, V. et al. (1976): Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesell-  
schaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber, 2 kötet, Frankfurt/Main.
- Benseler, F. (1965): "Ein Lokalpatriot der Kultur", in: Festschrift zum acht-  
zigsten Geburtstag von Georg Lukács, Neuwied und Berlin, 13—26. o.
- Benseler, F. (1984): Revolutionäres Denken: Georg Lukács. Eine Einführung in  
Leben und Werk, Darmstadt und Neuwied.
- Benseler, F. (1985): "Materialismus und Innovation", Neue Gesellschaft/Frank-  
furter Hefte, 32, Heft 8, 702—709. o.
- Berger, P. L. és Luckmann, T. (1971): Die gesellschaftliche Konstruktion der  
Wirklichkeit, Frankfurt/Main.
- Dutschke, R. (1974): Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen. Über den halb-  
asiatischen und den westeuropäischen Weg zum Sozialismus. Lenin, Lukács  
und die Dritte Internationale, Berlin (West).
- Fetscher, I. (1973): "Zum Begriff der 'objektiven Möglichkeit' bei Max Weber  
und Georg Lukács", Revue Internationale de Philosophie, 501—525. o.
- Fleischer, H. (1970): Marxismus und Geschichte, Frankfurt/Main.
- Goldmann, L. (1966): Dialektische Untersuchungen, Neuwied und Berlin.
- Greven, M. Th. (1977): Parteien und politische Herrschaft, Meisenheim/Glan.
- Grunenberg, A. (1976): Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918—1928,  
Frankfurt/Main.
- Habermas, J. (1981): Theorie des kommunikativen Handelns, 2 kötet, Frank-  
furt/Main.
- Horkheimer, M. (1967): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/  
Main.
- Israel, J. (1972): Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung  
von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Reinbeck bei Hamburg.

- Kammler, J. (1974): Politische Theorie von Georg Lukács, Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929, Darmstadt und Neuwied.
- Krahl, H. J. (1971): "Zu Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein", in: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt/Main.
- Lukács Gy.: Az ész trónfosztása, Akadémiai, 1965.
- Lukács Gy.: Történelem és osztálytudat, Magvető, 1971.
- Lukács Gy.: Utam Marxhoz, 1. kötet, Magvető, 1971.
- Lukács Gy.: A társadalmi lét ontológiájáról, 2. kötet, Magvető, 1976.
- Lukács Gy.: Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog, Frankfurt/Main.
- Ludz, P. (1967): "Der Begriff der 'demokratischen Diktatur' in der politischen Philosophie von Georg Lukács", in: G. Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied und Berlin.
- Marcuse, H. (1965): "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers", in: Kultur und Gesellschaft, 2. kötet, Frankfurt/Main, 107—129. o.
- Maretzky, K. D. (1970): "Geschichte und Klassenbewusstsein. Probleme der Marx-Rezeption in Georg Lukács geschichtphilosophischen Werk", Disszertáció, Berlin.
- Marx K.: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai, Marx és Engels Művei 46/I—II. kötet.
- Marx K.: Gazdasági-filozófiai kéziratok, Budapest 1962.
- Marx—Engels: A német ideológia, Marx és Engels Művei 3. kötet.
- Marx K.: Szélgyűjzetek A. Wagner: "Lehrbuch der politischen Ökonomie" c. művéhez, uo. 19. kötet.
- Merleau-Ponty, M.: Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt/Main 1974.
- Mommsen, W. (1974a): Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920, Tübingen, 2. kiad.
- Mommsen, W. (1974b): Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt/Main.
- Sieferle, R. P. (1979): Die Revolution in der Theorie von Karl Marx, Frankfurt—Berlin—Wien.
- Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920.
- Weber, M.: Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1958.
- Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre, Tübingen 1968.
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972.
- Weyembergh, M. (1973): "M. Weber et G. Lukács", Revue Internationale de Philosophie, 474—500. o.

## A POLITIKA MEGHALADÁSA A FORRADALMI FILOZÓFIÁBAN

(Lukács György néhány korai írásáról)

Udo Bermbach

A nem-specialista számára nem kis kockázatot jelent, hogy Lukács hatalmas életművének akár csak egyetlen részével is polémiába bocsátkozzon. Hiszen a gyorsan meghozott és mindenképpen részleges megalapozottságú ítélettel szemben egy egész — az irodalomtól és esztétikától a filozófián át egészen a politikáig terjedő — életmű áll, melyben ismét testet ölt a képzett polgári tudósság eszméje, azzal a szándékkal persze, hogy az európai polgárság fejlődésének kulturális folyamát "igazi", azaz forradalmi lezárásához juttassa; egy olyan gondolkodó, aki átfogó vállalkozásával nemcsak a marxista filozófia és elmélet fejlődésére gyakorolt maradandó hatást, hanem ezen túl azt a gondolkodást is befolyásolta, melyre egész kritikai tevékenysége vonatkozott; egy tudós, akinek politikai föllépése a maga következetes ellentmondásosságában nemcsak életművének ellentmondásosságát tükrözi vissza, hanem rendkívül megnehezíti az ezzel kapcsolatos ítéletalkotást is. S végül nem feledkezhetünk meg az életművével és személyiségével foglalkozó számtalan publikációról sem, melyek — mindenkor különböző, gyakran ellentétes értékelésükkel, tiszteletteljes vagy elítélő hangvételükkel — éppenséggel nem könnyítik meg a saját orientáció kialakítását.

Kétségtelen: Lukács művei nehezen illeszkednének valamely hirtelen és leegyszerűsítő skatulyázás kereteibe, munkáit aligha lehetne szabvány címkékkel ellátni. E művekben egy olyan gondolkodó életútja csapódik le, aki kívülről tekintve látszólag hirtelen, lényegében azonban fokozatos módon és váltásokon át talált utat a marxizmushoz, aki, az általa említett elvi kontinuitás ellenére, mindig szituációra-vonatkoztatott és látszólag opportunistá módon cselekedett. Mind a konzisztens értelmezésre való törekvés, mind az egész életmű egyértelmű klasszifikációja szempontjából jelentős nehézséget jelent az a különbség, mely egyrészt a marxizmushoz, a végigvitt forra-

dalmi elméletalkotáshoz való állandó odafordulás és az ebből igazolást nyerő gyakorlat, másrészt az ezen az alapon politikai napiproblémákat tematizáló, mindenkor pártpolitikailag közvetített, aktuális helyzetmeghatározásokat adó írások között fönnáll. Lukács — akit "sztálinistaként" és "revizionistaként" egyaránt támadások értek — mindig is rámutatott állandó hűségére az autentikus marxista gondolkodás (miként azt ő értette) princípiumaihoz, s számos önéletrajzi megnyilatkozásában taktikai követelményekkel magyarázta azt, hogy miért alkalmazkodott látszólag a mindenkori pártvonalhoz, illetve hogy miért vonta vissza korábbi állásfoglalásait.<sup>1</sup> Önmaga elé állított célja az volt, hogy a restriktív szervezeti kötelek föltételei közepette is a forradalmi gondolkodás és cselekvés "partizánja" legyen, s e hitvallását illene már komolyan vennünk.

Azonban minden reflexív értékelésen, minden, írásaihoz maga Lukács által adott aposteriori olvasási módozaton túl, e művek sajátos helyet foglalnak el a marxista filozófia és elmélet fejlődésének történetében. A Történelem és osztálytudat például olyan mélyenszántó hatást gyakorolt elsősorban az európai baloldal gondolkodására,<sup>2</sup> hogy — függetlenül a kései Lukács distanciózó állásfoglalásaitól<sup>3</sup> — e mű a marxista filozófia centrális dokumentumának kell számítson. S ugyanezt mondhatjuk kisebb írásainak ama soráról, mely írások 1919 és 1928 között keletkeztek és láttak napvilágot. E tanulmányokat leginkább "politikai" írásokként jellemezhetjük, s közülük sokban tükröződnek a korabeli munkásmozgalom problémái és Lukács velük kapcsolatos állásfoglalásai. Ezek az írások "messianisztikus—utópisztikus céltételezé-

<sup>1</sup>Ld. ehhez a Történelem és osztálytudathoz 1967-ben írott előszót: "Marxista fejlődésem 1918—1930", Történelem és osztálytudat (a továbbiakban: TÖ), Magvető 1971. Ld. még: Gelebtes Denken, Eine Autobiographie im Dialog, Frankfurt 1981, 174 sk., 200. o. Lukács életrajzához ld.: Fritz J. Raddatz: Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1972; Hanák Tibor: Lukács war anders, Meisenheim am Glan 1973.

<sup>2</sup>Ld. a Lukács Archívum kiadványát: "Geschichte und Klassenbewusstsein in den politischen Debatten der 20er Jahre", 1—4. kötet, Budapest 1981. Ezen kívül: Georg Lukács und der Revisionismus, hrsg. v. Hans Koch, Kelet-Berlin 1960, új kiadása Nyugat-Berlinben 1977; Furio Cerrutti et al.: Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Diskussion und Dokumentation, Amsterdam 1971; Klaus-Dieter Maretzky: "Geschichte und Klassenbewusstsein. Probleme der Marx-Rezeption in Georg Lukács geschichtsphilosophischen Werk", disszertáció, Berlin 1970; Mészáros István (hrsg.) Aspekte von Geschichte und Klassenbewusstsein, München 1972; Georg Lukács — Verdinglichung und Bewusstsein (tanulmánykötet), Nyugat-Berlin 1975; Hermann István, Die Gedankenwelt von Georg Lukács, Budapest 1978, 109 skk. o.

<sup>3</sup>Gelebtes Denken, 125. o.

seikkel" és "antibürokratikus tendenciáikkal",<sup>4</sup> reprezentatívak azon marxizmus szempontjából, mely filozófiai érvelésének — Hegel által meghatározott — struktúrájában messzemenően a fiatal Marx munkáihoz kapcsolódik, elsősorban a hegeli filozófiáról adott kritikai elemzéséhez.

A következőkben e korai munkák alapján, tudatosan kiélezett és pointírozott módon fogalmazom meg — minden fölbukkanó nehézség, valamint az azzal kapcsolatos fönn tartásom ellenére, hogy Lukács gondolkodásának értelmezése velős interpretációkra redukálódjék — tételtemet: Lukács nemcsak hogy politikai nem volt, miként azt ő maga is gyakran hangsúlyozta,<sup>5</sup> hanem éppily kevésbé rendelkezett politikaelmélettel, ami persze azzal a súlyos következménnyel járt, hogy gondolkodásával "dogmatikus" álláspontokról vissza lehetett élni. A Lukács-irodalomban már megállapítást nyert, hogy az újkantianizmus által színezett empirizmus kritikája Lukács gondolkodását olyan, történetfilozófiailag meghatározott absztrakciós szintre emelte, amely már nemcsak az ellenőrzést nyújtó ellenérvelés — legalábbis ha ez empirikus ismeretekkel fölvértezve lépett föl — hatóköre alól vonta ki magát, hanem (a politikai gyakorlathoz közvetítést nyújtó politikaelmélet hiányában) tehetetlenül ki volt szolgáltatva a mindenkor hatalompolitikailag, tehát spontán tömegmozgalmak, illetve párthatározatok által meghatározott gyakorlatnak. Az általa kifejtetteket azután persze arra lehetett használni, hogy ezt a gyakorlatot — ha föl tudott mutatni sikereket — a történelem amúgy is realizálódó folyamatának részeként fogják föl. Az ilyen filozófiai gondolkodás következményeként fölszámolta magát az eredetileg emancipációra-irányuló remény — s ezt Lukács persze nem akarta, s talán nem is láthatta előre —, ugyanis magáról az emancipáció tervszerű szervezetéről kiderült: nem képes az elméletre, s Lukács ennél fogva nem tematizálta intézményes biztosítását. Ez a politikaelméleti hiányosság persze nemcsak a korai, általunk itt elemzendő Lukácsot jellemzi; kései munkáira is karakterisztikus, vehetnének például az Ontológiát, még ha itt akadnak is politikaelméleti kezdemények.<sup>6</sup> Ám e politikaelméleti hiányosság azért rendelkezik különös jelentőséggel a "korai" Lukács esetében, mert nála hosszú időn keresztül párhuzamosan halad a filozófiai-elmélet-

<sup>4</sup>"Előszó", IO 703. o.

<sup>5</sup>Gelebtes Denken, 131. o.

<sup>6</sup>Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról, Magvető 1976. Lukács e művében "antropológiát" vázol "a szervetlen és szerves természet, valamint a társadalom" összefüggései alapján, ami egy politikaelméleti alapvetésként is szolgálhatna. Vö. ezzel összefüggésben Heller Ágnes: Az ösztönök — Az érzelmelek elmélete (németül: Hamburg 1977, ill. 1981).

ti érvelés és a gyakorlati-politikai tevékenység, s ezért azt váránk, hogy politikai tapasztalatai megfelelő politikaelméleti lecsapódást nyernek — amire azonban nem került sor.

## I

Lukács korai filozófiai gondolkodásának centrumát a "totalitás" fogalma alkotja. Premarxista irodalomelméleti munkáiban ez eredetileg esztétikai kategória volt,<sup>7</sup> a filozófiai-politikai kontextusba bekerülve viszont már tapasztalat-fölötti, átfogó, rendkívül összetett minőségre tesz szert. A "totalitás" immár a valóság azon egyetemes összefüggését jelenti, melyet a mindennapi élet gondolkodása vagy a polgári tudomány csak részlegesen képes megragadni, a totalitás "a valóság gondolati reprodukciója",<sup>8</sup> persze azé a valóságé, mely a gondolkodásnak nem közvetlenül adott, s melyhez a történelmi fejlődés éppúgy hozzátartozik, mint a gyökeres társadalmi változások jövőbeli lehetőségei. E fogalomban fejeződik ki az, hogy "a 'tények' és összefüggéseik belső struktúráját lényegüknek megfelelően történetileg, tehát a szakadatlan átalakulás folyamatában ragadjuk meg".<sup>9</sup> A "totalitás", filozófiailag tekintve, "reflexiós összefüggést" jelöl,<sup>10</sup> amelyben az egész elsődleges a részekkel szemben, mely egész több mint részei összegzése és melyben a tények "reális létezését" meg kell különböztetnünk "belső mag-alakjuktól".<sup>11</sup> A totalitás kategóriája adja szisztematikusan azt a fundamentumot, melyen a marxista társadalomelmélet egyáltalán megalapozható és kifejleszthető. Módszertanilag ez teszi lehetővé a pozitívisztikusan rövidre-zárt empirizmus elleni támadást, politikailag, végezetül, azon lapos, mechanikus materializmussal szembeni kritika kiindulópontjául szolgál, mely a kor marxizmuson-belső vitáit (gondoljunk mindenekelőtt a II. Internacionáléra) messzemenően uralta.

A totalitás kategóriájának ilyen "funkcionalisztikus", a modern tudományos diszciplínák differenciálására orientált értelmezése persze annyiban

<sup>7</sup>Hermann István: Lukács György gondolatvilága; Martin Jay: Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas, New York/Cambridge 1984, különösen 102 skk. o.

<sup>8</sup>TQ, 222. o.

<sup>9</sup>TQ, 219. o.

<sup>10</sup>TQ, 222. o.

<sup>11</sup>TQ, 220. o.

problematicus lehet, hogy a Lukács által szándékolt meghatározásnak bizonyosan ellentmond. Lukács számára a "totalitás" ugyanis nem egyes különböző funkciók együttes elgondolása révén jön létre, hanem őket mindenkor principiálisan megelőzi, s egyben a szaktudományos eredmények értelmes és helyes interpretatív hozzárendelésének föltétele: "a dialektikus totalitátszemlélet, amely látszólag annyira eltávolodik a közvetlen valóságtól, látszólag oly 'tudománytalanul' konstruálja a valóságot, valójában a valóság gondolati reprodukciójának és megragadásának egyetlen módszere. A konkrét totalitás tehát a tulajdonképpeni valóságkategória."<sup>12</sup>

A "totalitás" e fogalma továbbá empirikus, analitikus és normatív elemeket tartalmaz, melyeket persze csak nehezen lehet egymástól elválasztani. Empirikus annyiban, hogy a föltalálható realitást nem tagadja egyszerűen meg, hanem számol a szubjektív érzékelés közvetlenségével — még ha azt eldologiasodott tudatként fogja is föl. Analitikus azáltal, hogy az ésszerű társadalmi szintézis perspektíváját a polgári társadalom vélt irracionálisával szemben kritikai mértékként alkalmazza; s normatív jellege végezetül abban rejlik, hogy a gyökeres társadalmi változások "objektív lehetőségét"<sup>13</sup> mindig gyakorlati érvényre-juttatásuk képességének perspektívájával együtt gondolja el. A szempontok ilyen gazdagságának kibontakoztatásában letagadhatatlan vonzerő rejlik, ami a "totalitásnak" ezt a — Hegel által inspirált — kategóriáját, mindenekelőtt immanens, kritikai potenciálja miatt, nem utolsósorban intellektuelek számára teszi faszcinálóvá; másrészt azonban épp a különböző elemeknek nem pontosan meghatározott, kölcsönös áthatásából adódik az a benső, összetett fogalmi struktúra, mely végső soron rendszertani alapját alkotja Lukács fönt említett politikaelméleti hiányosságának.

"A totalitás kategóriája tehát", olvashatjuk, "semmiképpen sem oldja fel mozzanatait egy megkülönböztetés nélküli egységben, azonosságban."<sup>14</sup> Ezt bizonyonnyal úgy kell értenünk, hogy a totalitás "mozzanatainak" mindegyike önmagában azonosítható marad, bárhogyan határozódják is meg összefüggésük. Lukács persze nem teszi világossá azt, hogy e mozzanatok, melyek együttesen konstituálják a "totalitást", maguk mi által konstituálódnak és minek a ré-

<sup>12</sup> IO, 223. o. A totalitás-kategória elemzéséhez, Martin Jay: i. m. mellett, ld. még: Leszek Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung, Entwicklung, Zerfall, 3. köt., München 1979, 289 skk. o.

<sup>13</sup> "Taktik und Ethik", in: Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, Luchterhand, Neuwied 1968, 51. o. Vö.: Utam Marxhoz, 1. köt., Magvető 1971 (a továbbiakban: UM), 187 skk. o.

<sup>14</sup> IO, 227. o.

vén válnak el egymástól. A "totalitás"-nak "dialektikájára", "történelmi jellegére" és "folyamatszerűségére" történő utalások jellemzők ugyan azokra az intenciókra, melyeket Lukács ezzel a fogalommal összekapcsolt; nem szüntetik meg azonban azt a problémát, hogy e "mozzanatok" meghatározásának viszonya nem nyer pontos megfogalmazást, hogy kapcsolatukat mindössze a "kölcsonhatás" fogalma írja körül. Ezzel persze adva van a fogalom strukturális nyitottsága, ami lehetővé teszi, hogy a "totalitás" különböző elemeit és szempontjait egymással szemben szükség szerint lehessen mobilizálni és ki játszani.

Ebből a lehetőségből, hogy a "totalitás"-nak a "mozzanatai" kijátszhatók egymás ellen, adódik többek között az "eldologiasodás" tétele az osztály nélküli társadalom történelemfilozófiai-normatív fejlődési perspektívájának alapján. Lukács, a marxista gondolkodás számára rendkívül következménygazdag gondolatvezetésében, az áru marxi elemzéséhez azzal a megállapítással kapcsolódik, hogy az áruforma "a kapitalista társadalom központi, alapvető, szerkezeti problémájaként, annak minden megnyilvánulásában" jelen van, hogy az áruviszonyok struktúrájában találhatjuk "a polgári társadalomban jelentkező minden tárgyiség-forma és az ezeknek megfelelő valamennyi szubjektívitásforma ősképét".<sup>15</sup>

Másként és igen röviden szólva: a modern kapitalizmus — így Lukács — az áruformát érintkezési formájaként<sup>16</sup> egyetemessé-téve, önmagához minden vonatkozásban "elidegenedett" világgá vált, melyben az emberrel valami tőle függetlenként lép szembe saját tevékenysége és kommunikációja: "kész dolgok és dologi kapcsolatok egész világa jön létre (az áruk és piaci mozgásuk világa), melynek törvényeit az ember fokozatosan felismeri ugyan, de ezek a törvények akkor is leküzdhetetlen, önmagukban ható erőkként állnak szemben vele".<sup>17</sup> Az "eldologiasodás" jelensége itt éppúgy vonatkozik a polgári tár-

<sup>15</sup>TÖ, 319. o.

<sup>16</sup>TÖ, 323. o. Itt a következő áll: "Mert csak az ösztársadalmi lét egyetemes kategóriájaként válik felfoghatóvá az áru a maga hamisítatlan lényegében."

<sup>17</sup>TÖ, 324. o. Ismeretes, hogy Lukács a későbbiekben az eldologiasodás és elidegenedés azonosítását döntő jelentőségű hibának nevezte: "Ezáltal egy társadalmi-történelmi probléma ontológiáivá válik, vagy — amint az ma is gyakran történik — társadalmi kategória antropológiáivá lesz. Mindkét eset történelmi fatalizmust szül az érintett jelenségekkel kapcsolatban"; s mint hozzátesszi: ezáltal "elméleti zsákutcába" jutott. Idézi Frank Benseler: "Ein Lokalpatriot der Kultur", in: Festschrift zum achtzigsten Geburtstag, hrsg. v. Frank Benseler, Neuwied 1965, 18. o. Ld. még "Előszó", TÖ, 713 skk. o.



sadalom manifeszt szervezeteire és intézményeire, mint az individuális és kollektív tudat struktúráira.

Lukács, az adott társadalmi szerveződés síkján, az "eldologiasodás" folyamatát — tehát a termelés és az elosztás átformálását az áruforgalom szempontjainak megfelelően — az állandó átracionalizálás folyamatként jellemzi. Max Weber tételéhez kapcsolódva — miszerint a modern, kapitalista ipari társadalom a tőkés vállalkozás mintaképének megfelelően, célracionálisan szervezi meg adminisztratív apparátusait — Lukács az átracionalizálást a társadalom köz- és magánszektorát egyaránt strukturáló folyamatként látja. Az "exakt kalkuláció" Weber által megállapított szükséglete,<sup>18</sup> a hozzá kapcsolódó "specializáció" és "a munkafolyamat egyre továbbhaladó tagolása"<sup>19</sup> a munka- és életösszefüggések izoláló partikularizálódásához vezet, melyek empirikus tapasztalhatóságának az individuális tudati struktúrák megfelelő partikularitása korrespondál. Az "eldologiasodás" így egyetemes átstrukturálási folyamatot jelöl, mely a polgári társadalom minden életterületére és cselekvési lehetőségére fölszámolhatatlanul gyakorol hatást, s melynek következményeként minden ember — legyen munkás vagy polgár — a "legmélyebb elembertelenedésnek" ugyanabba a helyzetébe kerül.<sup>20</sup>

Az "eldologiasodás" e folyamatát a "totalitás" azon empirikus "mozzanataként" is fölfoghatjuk, mely többek között a polgári társadalom intézményeire és szervezeteire vonatkozik. Miként Marx, korai Hegel-kritikájában, az állam, a társadalom és a polgári szubjektum szétválását a kapitalista termelési szervezetnek, valamint osztálypolitikai stabilizálódásának specifikus eredményeként fogta föl — olyan eredményként, melyet azután vissza lehet venni az "igazi államban" (a demokráciában), ahol az egyes ember gazdasági, társadalmi és politikai létezése ismét egybeesik<sup>21</sup> —; úgy, mondhatni analóg módon, a polgári társadalom Lukácsnál szereplő "eldologiasodását" — az empiriát meghaladó "totalitás"-képzet fényében, mely az "objektív lehetőség" normatív mozzanatát állítja kritikailag szembe a status quóval — a közvetlenül adott realitásként érthetjük. Persze abban az értelemben, hogy a föla-

<sup>18</sup>TQ, 340. o.

<sup>19</sup>TQ, 326. o.

<sup>20</sup>TQ, 421. o.

<sup>21</sup>Ld. ehhez Udo Bermbach: "Defizite marxistischer Politik-Theorie", in: Politische Vierteljahresschrift, 1983/1. sz., 15 skk. o.; valamint Helmut Reichelt: "Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels", in: Eike Henning et al.: Karl Marx, Friedrich Engels, Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, Frankfurt/Berlin/Wien 1979.

dott valóság csak azért jelenik meg föladottként és objektívként, mert a polgári tudat a megszenvedett "eldologiasodást" társadalmi viszonyainak objektíválódási folyamataként tapasztalja.

Ezáltal azonban — s itt számunkra ez a fontos — a létező intézmények és szervezetek az eldologiasodás a priori kifejeződései. Az olyan intézményeket, mint például a házasság, jog, tulajdon; miként a polgári társadalom olyan szervezeteit is, mint pártok, szövetségek, parlamentek, kormányzatok és bürokráciák, s végül maga az állam is: a mondottak szerint az eldologiasodás egyre általánosabbá és mélyebbé váló folyamatának kifejeződéseként kell fölfognunk, s ez magától értetődően érvényes a politikára és a politikai cselekvésre is, hiszen mindkettő — amint az az újkori politikai gondolkodásnak megfelel — föltételezi intézmények, illetve szervezetek létezését.

Az a tétel, miszerint a polgári társadalom — a neki alapul szolgáló áruforma és az élet minden területének a kapitalista termelési szervezet által mozgásba hozott átracionalizálása miatt — teljes "eldologiasodásnak" van alávetve, s miszerint ez egyben az a közvetlen, empirikusan föltalálható valóság, melyet mondjuk az empirikus társadalomtudományok leírnak és elemeznek, ahhoz a következményhez vezet, hogy ha Lukács egyáltalában kidolgozta volna a politika egy elméletét, akkor azt csak a polgári társadalom politikaelméleteként önthette volna formába. Ehhez azonban nem kötötte szisztematikus érdeklődés. Ugyanis, mivel a polgári társadalom intézményeinek és szervezeteinek története egyben mindig "eldologiasodásuk" története is, ezért a polgári társadalom a történetileg mondhatni helytelen irányt vett fejlődést példázza; s e megállapítás következésékképp érvényes kell legyen a politika és a politikai cselekvés intézményes-szervezeti megalapozásával kapcsolatban is.

A racionalizálásnak a polgári társadalom történetében megfigyelhető folyamatát — melyről Lukács beszél — mármost le lehet írni és föl lehet fogni bizonyos rész- és életterületek differenciálódásának folyamataként.<sup>22</sup> Ebből a szempontból — melyet itt nem fejtünk ki a maga részleteiben — a politika újkori fölfogását (amit legkésőbb a szuverenitás XVI. századi doktrínájának létrejöttétől számíthatunk) olyan törekvésként értelmezhetjük, hogy mondjuk a gazdasági, társadalmi és kulturális területek ilyen differenciálódásával és azzal a veszéllyel szemben, hogy a részleges autonómiát megha-

<sup>22</sup>Ezen fejlődéselméleti aspektusban konvergálnak Jürgen Habermas és Niklas Luhmann teoretikus próbálkozásai. Vö.: Jürgen Habermas: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976; Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik, 1. köt., Frankfurt 1980.

ladó önállóságra és adott esetben teljes autonómiára tegyenek szert, érvényre juttassák az egység és általánosság szempontját. Ezért a politika újkori elméleteiben — legalábbis amennyiben "polgáriaknak" számítanak — a garanciákat nyújtó világképek és világértelmezések egysége szétesésének és az individuális érdekorientációk ezzel együtt járó igazolásának nyomása alatt, mindig ismételtlen megfogalmazódott a javaslat: a társadalmi és politikai intézmények szükségszerűségét és tartós stabilizálódását oly módon kell megalapozni, hogy egyetemes (azaz főleg: minden érintett számára kötelező és elfogadható) érvényességük ne legyen kétségbe vonható; mindenekelőtt azonban partikuláris beavatkozással ne legyen ténylegesen fölszámolható. A javaslatok közismertek: az önfenntartás követelményei alapján vállalt szerződésjogi kötelezvények fikciójától a kvázi-természettudományos antropológiák megfogalmazásán át egészen az autonóm szubjektivitás önlétrehozása formális meghatározásának variánsaiig terjednek. Függetlenül attól, hogy a mindenkori megalapozási módok miként nyernek szisztematikus alakot, s mire lehet végső soron visszavezetni őket, az mégis mindannyiukban közös, hogy a politikát azon átfogó strukturáló összefüggésként fogják föl, melyben a konkuráló érdekeknek és az ütköző individuális és kollektív tételezéseknek egy általános kiegyenlítődéssre kell jutniuk. Általában hasonlóképpen alapozzák meg az intézményeket is: cselekvést-vezető szabályozásokként,<sup>23</sup> melyek szükségképpen adódnak a — mindenkor különbözőképpen interpretált — conditio humanaból, melynek az érvényességre való igénye elvileg belátható, gyakorlati ésszerűségéből adódik; az engedelmességnek ténylegesen jelenlévő vagy jelenem-lévő individuális, ill. kollektív motívumaival ellentétben. Hasonló a helyzet a "polgári" politikaelméletekben előadott szervezeti modellekkel: velük is és bennük is megjelenik az általánosságnak, az általános elismertségnek és kötelező erőnek az igénye, az ezek hiányában fölbomló társadalom képe, mert másként az egész egysége — amiről persze mindig fölismerik, hogy fikció, még ha szükségszerű is — nem mutatható föl és legalább szimbolikusán nem tartható fönn.

Az intézményesülés újkori elméleteit, melyek szerint az intézményeket és szervezeteket<sup>24</sup> a társadalmi fejlődés által elért történelmi szituációra adott reflexként kell fölfogni — mely fejlődésben a hagyományos intézményi

<sup>23</sup>A különböző intézményelméleti irányokról áttekintést ad Ephrem Else Lau könyve: Interaktion und Institution. Zur Theorie der Institutionalisierung aus der Perspektive einer verstehend-interaktionistischen Soziologie, Berlin 1978, különösen 51 skk. o.

<sup>24</sup>vö. 23. jegyzet.

és szervezeti keretek differenciálódása van napirenden, tehát egy azáltal jellemzett differenciálódás, hogy következményeként a polgári társadalmat megelőző materiális cselekvési minták korábbi intézményesülései, állandósulásuk révén, leválnak az egységesülés és integráció eljárásairól és mintegy önmagukat múlják fölül —, a polgári társadalom ön-reflexivitásának és önkonstitúciójának e folyamatát Lukács kizárólag abból a szempontból értelmezi, hogy az életmód, a munka módja, s ennek megfelelően a tudat is, miként idomul "a kapitalista gazdasági rend általános társadalmi-gazdasági előfeltételeihez".<sup>25</sup> Nem vitatjuk, hogy ez az értelmezés fontos aspektusokat is érint; ugyanakkor azonban meg kell állapítanunk: túlságosan rövidre zárja az összefüggéseket, amikor pusztán ismétlődő "hozzáidomulásként" írja le azt, ami inkább mint egy kollektív tanulási folyamatban megtett lépés, egy társadalmi formáció öngazolásának és önértelmezésének távolabbi, absztraktabb szintje. Ám Lukács számára a polgári társadalom egy föltételezett, mondhatni lineáris történelmi fejlődésfolyamat végpontját jelenti, melyben az intézmények és szervezetek a racionalizálási előrelépések eredményeit és csomópontjait jelzik, nem pedig — amit meggondolni és ellenőrizni kellene — olyan szabályozásokat, amelyekre minden társadalomnak (beleértve a szocialista társadalmat) szüksége van, ha társadalomként fenn akar maradni.

Lukács szándéka, mely szerint "az eldologiasodást az egész polgári társadalom általános strukturáló alapjelenségeként" akarja értelmezni,<sup>26</sup> több, politikai következményeket is maga után vonó konzekvenciával bír, melyekből röviden a következőket említjük meg:

1. A polgári társadalomról tett kijelentéseit Lukács ezzel teljességgel kivonja az empirikus ellenőrizhetőség hatóköréből. Az empirizmusról adott kritikája teljes élességgel vonatkozik az empirikusan eljáró társadalomtudományokra is, melyek egyetemi és társadalmi intézményesülése Lukács számára már önmagában is szükségképpen eldologiasodási folyamatokat fejez ki, s így e tudományok eredményei csak azt erősíthetik meg, ami már amúgy is megtalálható a polgári tudat látómezejében, ami azonban a marxista társadalomfilozófia számára nem jelentős. A tudomány differenciált, empirikus orientációval is rendelkező rendszerének helyébe, a mindenkor saját diszciplináris leágazásokkal rendelkező gazdaság-, társadalom- és szellemtudományok helyére Lukácsnál — történetileg mondhatni a múlt felé tett fordulatként — ismét a

<sup>25</sup>TO, 341. o.

<sup>26</sup>TO, 342. o.

filozófia, pontosabban a marxizmus lép. A filozófiának, illetve a marxista elméletnek kell teljesítenie azt, ami a szaktudományoknak és eredményeiknek immár, elképzelhető összefoglalásuk és interdiszciplináris integrációjuk mellett sem sikerülhet, s amiről így módszertanilag le kell mondaniuk, hogy ugyanis az elmélet szintjén a társadalmat mint egészet rekonstruálják és értsek meg, a "valóság totalitását" gyakorlati, azaz forradalmi szándék szerint írják le.

2. Az eldologiasodás tétele a polgári intézmények és szervezetek empirikus vagy legalábbis empirikusan tájékozódó elemzését fölöslegessé, sőt lehetetlenné teszi. Minthogy Lukács számára az intézmények és szervezetek a polgári társadalom átmeneti létezéséhez kötődnek, s minthogy másrészt Lukács nem kételkedik a polgári társadalom közeljövőbeli túlhaladásában; sem szisztematikus, sem gyakorlati értelemben nem kényszerül arra, hogy megvizsgálja ezen intézményeket, illetve szervezeteket, létezésük principiális szükség-szerűségének szempontjából. Nem véletlen, hogy Lukács korai munkáiban nem találunk olyan helyet, ahol, a szervezeti és a párttal kapcsolatos kérdésekben, korának szervezet-szociológiai vizsgálódásaira utalt volna. Hasonlóképpen, csaknem teljességgel figyelmen kívül hagyja a társadalomtudományokat, merthogy — miként Max Weber racionalizálási tételének és módszertani konstrukciójának, az "ideáltípusnak" az esetében — történelemfilozófiailag vagy módszertanilag beemelhetők. Hogy csak egy, különösen pregnáns példát említsünk: Robert Michel Soziologie des Parteiwesens című könyvéről — melynek első kiadása 1911-ben, második kiadása 1925-ben jelent meg, s mely a politikai szervezetek elemzésében úttörő alkotás és lényegi eredményei ma is fontosságra tarthatnak igényt — Lukács tudomást vett ugyan (mint az egyetlen, erről a témáról szóló társadalomtudományi műről), ám csak 1928-as recenziójában, ahol is e művet "konceptiótlan és kritikátlan módon összehordott anyagként", "mérhetetlenül tudatlanként" és teljességgel "értéktelenként" minősíti, s abban is elmarasztalja, hogy nem más, mint "a munkásarisztokrácia kialakulásának és térnyerésének hatására, az imperialista kor szociáldemokráciájában bekövetkezett opportunistá fejlődés" deskriptív leírása.<sup>27</sup>

3. Lukács az "eldologiasodást", a "totalitás" empirikus "mozzanatainak" konkretizálásaként, konfrontálja a "totalitás" azon normatív szempontjával, melyet néhányszor "objektív lehetőségként" próbál fogalmilag megragadni.<sup>28</sup>

<sup>27</sup>A Robert Michel könyvéről írott recenzió az Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 13. évfolyamában jelent meg (hrsg. v. Carl Grünberg, Leipzig 1928, 309 skk. o.).

<sup>28</sup>Vö. 13. jegyzet.

Lukács e kategóriával — amit talán leginkább még a kanti "regulatív eszme" értelmében lehetne adekvát módon fölfogni — azt a történelem-teleológiai többletet jelöli, melyet minden történelmi fejlődés magával hoz az "önmagánvaló-túlmenés" részeként. Empirikusan azért meghatározhatatlan e kategória, mert az ilyen meghatározásnak benn kellene rekednie az "eldologiasodás" horizontjában; Lukács ezért ezzel az "eldologiatlanítás" lehetőségére utal, amit meglepő módon — egészen a weberi értelemben — felelősség-etikailag a következőképpen ír körül: "Ez az objektív lehetőség egyénenként és esetenként különböző ugyan, de lényegében — egyénenként és esetenként — mindig meghatározható. /.../ Az erkölcsileg helyes cselekvés tehát minden szocialista számára a legmélyebben összefügg az adott történetfilozófiai helyzet helyes felmérésével, s ennek útja csak az lehet, hogy mindenki egyénenként ezt az öntudatot igyekszik magában tudatosságra váltani."<sup>29</sup> Azért figyelemre méltó ez a hely, mert Lukács itt világossá teszi: a "totalitás" normatív "mozzanata" cselekvéseméletileg tekintve decizionizmust implicál, ami itt, ezenkívül, csupán individuál-etikailag van visszacsatolva, ámde sem intézményesen, sem szervezetenként nincs biztosítva — ezzel azonban elmarad saját történetfilozófiai gondolkodásának igényétől. Strukturálisan e decizionizmus persze akkor is jellemző maradna, ha az egyes embert a cselekvés szubjektumaként valamiféle kollektívum váltaná föl.

4. Az újkor politikai gondolkodása, általánosságban, a politikai cselekvést a nem-politikaitól többek között azáltal határolja el, hogy a politikumot, a nyilvánosság közegeiben, intézményekhez és szervezetekhez kapcsolja, s ezeknek egyben az általánosság követelményét tulajdonítja. Lukács nem veheti át az ilyen megkülönböztetést és hozzárendelést, ideológiaiként fogva föl őket, mert — amint már rámutattunk — az intézmények és szervezetek az ő számára már eleve eldologiasodási folyamatok (és ezzel uralmi viszonyok) kifejeződései. Ennek, miként meg fogjuk mutatni, következményei vannak a proletár pártszervezet és a munkástanácsok megítélésével kapcsolatban is.

Lukács e cselekvést elsődlegesen aszerint differenciálja, hogy a polgári társadalom kereteinek szétfeszítésére irányul-e vagy sem. A "puszta szemlélődésnek" polgári álláspontja és "a gyakorlati ezen túllépő princípiumának" pozíciója között<sup>30</sup> nem lehet intézményes közvetítést találni, mert ez már

<sup>29</sup>UM, 195. o. Ld. még Tring Fetscher: "Zum Begriff der 'objektiven Möglichkeiten' bei Max Weber und Georg Lukács", in: Revue Internationale de Philosophie 1973, Nr. 106, 501 skk. o.

<sup>30</sup>TD, 376. o.

ismét csak a gyakorlatról a polgári társadalom keretei között adott teoretikus reflexió volna. Az intézmények elméletének vagy legalább az ezekről adott reflexiónak a helyére ezért — a történelmi fejlődésfolyamatok végén álló kommunista társadalom perspektívájának fényében — egyetemes morál lép, amelyben "a cselekvések szabályozásában a jog kényszerének helyét az erkölcs szabadsága veszi át".<sup>31</sup> A principiális intézményelméleti megfontolások azonban a polgári társadalom leküzdésének ezt megelőző fázisában azért fölöslegesek, mert arról van szó, hogy a proletariátus megvalósítja "az erkölcs uralmát az intézmények és a gazdaság fölött",<sup>32</sup> tehát fölbomlasztja a fönnálló intézményeket és szervezeteket, s megszünteti azon okokat, amelyek egyáltalában szükségessé teszik az intézményesülés politikai folyamatait. A "morál" itt amaz osztálytudat értelmében veendő, mely, az osztályharc történelmileg helyes értelmezése révén, túlemelkedik a puszta valóságon, és így a proletariátus etikájaként működhet.

## II

Miként jut mármost az "eldologiasodott tudat" önmaga világos fölismerésére, s miként érheti el azokat a gyakorlati-forradalmi cselekvéseket, melyek meghaladják a polgári osztálytársadalom határait — ezekre a bizonyosan nem új kérdésekre Lukács a meggondolással válaszol, hogy az "empíria közvetlenségén és ugyanilyen merőben közvetlenül racionális tükrözéseiben való túllépés" a "sajátos, objektív tárgyi struktúrájuknak a megnyilatkozásá"-ban keresendő,<sup>33</sup> s e megjegyzést az empíriára orientálódó társadalomtudományok aligha tudják kamatoztatni. Mert a "megnyilvánulás" az elmélet szintjén nyilván azt jelenti, hogy belelátunk a polgári társadalom meghaladásának történelemfilozófiailag előzetesen eldöntött folyamatába — ahol meg kellene ismételni a kérdést: miként teszünk szert erre a belátásra, ha nem akarjuk a tudatnak az eldologiasodás immanens korlátját tulajdonítani, amit aztán persze (például az egyértelműen meghatározott osztályhoz tartozás révén) empirikusan vissza kellene utasítanunk. Lukács nem élt ezzel az argumentációval — a "megnyilvánulás" a társadalmi cselekvés síkján szükségképpen vezet "a tett filozófiájához", melyben a sikeres, forradalmi gyakorlat még csak megerősíti a korábban elfoglalt történelemfilozófiai álláspontot.

<sup>31</sup>T<sub>0</sub>, 22. o.

<sup>32</sup>U<sub>0</sub>. 17. o.

<sup>33</sup>U<sub>0</sub>.

Ez utóbbi radikális intézmény- és szervezet-kritikai pozíciót von maga után, amely persze ambivalens jellegű. Ugyanis Lukács kritikai intenciója — melyet a "totalitás", az "eldologiasodás" és az "objektív lehetőség" összefüggésének meghatározásából nyer — nemcsak a polgári társadalom és intézményei ellen, hanem minden intézmény (így a proletariátus intézményei) ellen is alkalmazható. Ez a kritikai intenció azonban tehetetlenül áll szemben annak szükségességével, hogy a gyakorlati-társadalmi cselekvést meg kell szervezni; mindez kettős következménnyel jár: a tömegek spontaneitásába — mint a rendszert tulajdonképpen romboló és meghaladó mozzanatba — vetett bizalom mellett ott áll egyúttal az a kényszer is, hogy a mindenkor létező proletár pártszervezetet ne csak elfogadják, hanem adott esetben igazolják is.

Lukács mélyen "intézményellenes gondolkodásának"<sup>34</sup> ezen ambivalens jellegét azzal is illusztrálhatjuk, hogy miként ítélte meg a parlamentarizmus és a munkástanácsok viszonyát. Lukács számára a parlamentarizmus és a parlamentáris kormányzás a "polgárság legsajátlagosabb eszköze",<sup>35</sup> ami azon a "fikción" nyugszik, hogy "nem az osztályelnyomás szervét, hanem az 'egész nép' szervét" képezi.<sup>36</sup> Ezen a mondhatni deskriptív megállapításon túl Lukácsot csak a parlamentnek a forradalmi stratégia szempontjából lehetséges instrumentális értéke érdekli, tehát az a kérdés, hogy a forradalmi gyakorlat mennyiben képes, a parlamentben és a parlament révén, "kiűzni" a parlamentet és a parlamentarizmust. Válasza jól ismert: lényegében abban áll, hogy provokálva a burzsoáziát, "nyílt eljárásra, tettek által történő önleplezésre kényszerítsük",<sup>37</sup> megindítva így a parlamentarizmus önfelszámolását.

A parlament pusztán stratégiai fölhasználására vonatkozó meggondolások lényegében a munkástanácsokról alkotott modell-elképzelésekre orientálódtak, melyek mondhatni a parlamentarizmus "meghatározott tagadásaiaként" jelentek meg. Ez, Marx Kommün-írása óta, a tanács-demokratikus megalapozási törekvések hagyományához tartozik, mely Marx-tanulmány elsőként konkretizálta a

<sup>34</sup>Peter Ludz: "Der Begriff der 'demokratischen Diktatur' in der politischen Philosophie von Georg Lukács", in: Schriften zur Ideologie und Politik, válogatta és bevezette Peter Ludz, Neuwied/Berlin 1967, LI. o.

<sup>35</sup>IO, 95. o.

<sup>36</sup>IO, 97. o.

<sup>37</sup>IO, 95—96. o. Hogy Lukács először csak a parlamentarizmus ellen volt, nem is sejtve, mi léphetne a berendezkedés helyére, ő maga is megállapítja: Gelebtes Denken, 70. o.



polgári parlamentarizmus ellenmodelljeként a tanács-demokratikus szervezeti elveket: itt, a hatalom megosztásának, a bürokratizálódásnak és a pártszerveződésnek, a képviselők szabad mandátumának stb. "polgári" elveivel szemben, a tanács-szervezés azon princípiumai állnak, melyek a hatalom egyesítését kívánják meg, a társadalmi össz-szervezet decentralizálása mellett, s melyeket a mindenki tevékenysége révén megvalósuló antibürokratizmus, a pártellenes és frakcióellenes hitvallás, valamint a képviselők kötött mandátuma és visszahívhatósága jellemez.<sup>38</sup> Persze: amennyiben a tanácsokról alkotott elméletek saját szervezeti elképzeléseiket a képviseleti—parlamentari modellekkel szemben való közvetlen és negativisztikus ellentételezésben próbálják megfogalmazni, miközben ellentétes értelmű intézményesítést fogalmaznak meg, maguk is kötve maradnak a polgári társadalom- és politikaelmélet szervezeti princípiumaihoz; s ez nem a hegeli meghaladás értelmében igaz, hanem csak egy közvetlen ellen-modell tervének értelmében. A tanács-elméleteknek a liberális parlamentarizmusra való e közvetlen vonatkozását szisztematikusan — ha egyáltalában, akkor — legtöbbször azzal az utalással alapozzák meg, hogy a képviseletnek a parlamentáris szervezeti modellben megfogalmazódó igénye csak a tanács-modellekben rendelkezik tényleges megvalósulásának lehetőségével, mert csak itt szakad át és bomlik föl a restriktív osztályszerkezet, az osztályérdek és a szervezet közötti összefüggés.

Ez az argumentáció kézenfekvővé teszi azt a gondolatot, hogy a parlamentarizmus a polgári társadalomnak történelmileg nem véletlenszerű vagy tetzőleges, hanem fundamentális elvű szervezeti modelljeként — mely mögé nem szabad visszalépni történetileg — tematizálódjék, olyan modellként, melyben a szabad és minden egyes emberrel egyenlőként szembenálló szubjektum fölvilágosodásbeli álláspontjának szert kell tennie szervezet-technikai megvalósulására. A parlamentarizmust hordozó szervezeti princípiumokat — mint mondjuk a hatalomnak szabadságot biztosító megosztását, a kormányzat felelősségre-vonhatóságát, a rendszerbeli ellenzékét, a rendszeres, általános és titkos választásokat, a konfliktus-szabályozó akaratképzési és döntési folyamatok nyilvánosságát — így azon fölvilágosodásbeli álláspont egyik első konkretizálódásaként kellene értelmezni, melyek szervezet-technikai, azaz gyakorlati-politikai megvalósulása, a mindenkor különböző társadalmi föltételeknek megfelelően, különbözőképpen mehet végbe. Hogy történelmileg a parlamentarizmus szervezet-technikai létrehozása a polgári társadalmakban osz-

<sup>38</sup>Vö. Udo Bernbach: Theorie und Praxis direkter Demokratie. Texte und Materialien zur Räte-Diskussion, Opladen 1973, különösen 22 sk. o.

tályuralommal párosult, elsődlegesen az egyáltalában vett osztályuralom létezésének következménye, s közvetlenül keveset mond a kormányzás parlamentáris formáinak intézményelméleti igazolásáról. Mindössze arra a történelmileg vitathatatlan tényre utal, hogy a polgárság a parlamentarizmust osztályuralmának sajátlagos formájaként vette igénybe, hogy tehát az individuális autonómia és egyenlőség, a parlamentarizmusnak alapul szolgáló, egyetemes motívuma itt, az uralom vitelének gyakorlata során, kiiktatózott. E történelmi utalással mindenesetre nem szabadna elintézettnak tudni azt a kérdést, hogy a parlamentarizmus pusztán polgári modell-e, s hogy vajon a polgári társadalom leköszöntével maga is idejétmúlttá válik-e.

Ezt nem utolsósorban az a tény is mutatja, hogy minden eddigi tanácsmozgalom, legkésőbb a forradalmat követő stabilizáció időszakában — legalábbis a saját maga által megfogalmazott igényekhez mérten —, zátonyra futott. Bármilyen okok következtében került is erre sor,<sup>39</sup> egy vonatkozásban a történelmi tanácsmozgalmakról készült elemzések egybevágóan: abban a megállapításban ugyanis, hogy a tanácsok benső, szervezet-strukturális fejlődései igen hamar ugyanazokat a problémákat vetették föl, melyek a parlamentarizmus számára is ismertek voltak, s melyek minden nagy és összetett szervezetben viszonylag gyorsan és nyilván elkerülhetetlenül adódnak: a frakció-képződésre, hierarchizálódásra, bürokratizálódásra, az informális kommunikációs struktúrák képződésére, egyes eljárásmodok egészen más célokra való instrumentalizálására gondolunk — hogy csak néhány ilyen említsünk.

Lukács a legkisebb figyelmet sem szenteli az ilyen strukturális problémáknak és ezek pontosabb elemzésének, pedig e kérdéseket a korabeli társadalomtudomány sok vonatkozásban már tematizálta. Minthogy a parlamentarizmust történelmileg a polgári társadalom létezéséhez kapcsolja, számára a belső szervezeti struktúra-problémák specifikusan polgáriként jelennek meg, s véleménye szerint a munkástanácsokat illetően nem vetődnek föl ilyen kérdések. Ezek egyszerűen "a proletariátus kibontakozásának, akcióképességének és hatalmának forradalmi szervezetei",<sup>40</sup> a forradalmi proletariátus "offenzívájának szervei",<sup>41</sup> "melyek már pusztán létükkel is túlmutatnak a polgári

<sup>39</sup>Ld. a II. munkacsoport tanulmányait: "Räte als politisches Organisationsprinzip", in: Probleme der Demokratie heute, Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft, Opladen 1971, 53 skk. o. Összefoglalóan: Horst Dähn: Rätedemokratische Modelle. Studien zur Rätediskussion in Deutschland 1918—1919, Meisenheim am Glan 1975.

<sup>40</sup>Id., 101. o.

<sup>41</sup>Uo.

társadalmon".<sup>42</sup> A tanácsok alkotmányos rögzítésének bármiféle gondolatát élesen elutasítja, a kompetencia minden pozitív—jogi szabályozását elveti, mert a "legalitás a munkástanács halála".<sup>43</sup> Lukács számára e kérdésben csak egy önmagát kizáró alternatíva létezik: ahol még létezik a parlamenti rendszer, ott a munkásmozgalom defenzívában van, ahol pedig már létrejött munkástanács, vagy ennek lehetősége fönnáll, ott a parlamenti berendezkedés immár fölösleges.

Lukács csak az európai — s ez számára azt jelenti: nem-orosz — tanácsmozgalmak kudarca után változtat lényegesen az álláspontján, saját történelemfilozófiai koncepciójára visszanyúlva. A "kettős hatalom" lenini fogalmához<sup>44</sup> kapcsolódva, a munkástanácsokat immár "ellenkormányzatként"<sup>45</sup> határozza meg, sőt képesnek tartja őket arra, hogy "államapparátussá" váljanak. Ekkor a munkás-, paraszt- és katona-tanácsok modelljében látja a hosszú távú, a polgári korszakot követő alkotmányos perspektívát, melyben helyreáll a kapitalizmus által elválasztott életszférák egysége, s megszűnik a hatalmi apparátusok és a nép közötti funkció- és munkamegosztás rendszere: "A tanácsrendszer mindenütt éppen arra törekszik, hogy összekapcsolja az emberek tevékenységét az állam, a gazdaság, a kultúra stb. általános kérdéseivel, éppen az ellen küzd, hogy ezeknek az ügyeknek a kezelése egy zárt, a társadalom életfolyamatától elszigetelt — bürokratikus — réteg előjogává váljék."<sup>46</sup>

A munkástanácsok Lukács számára eredetileg a proletariátus, általa emfaticusan üdvözölt spontán tömegakcióinak kifejeződései voltak, viszont e tömegakciók fokozatos hanyatlása, valamint 1921-ben Közép-Németországban a kommunista párt fölszámolásának — Lukácsra mély hatást gyakorló — élménye<sup>47</sup> nyomán immár elfogadja őket a "proletár alkotmány modelljeként", s ehhez azután egész életében tartotta magát, miként azt kései nyilatkozatai mutatják.<sup>48</sup>

<sup>42</sup>Uo.

<sup>43</sup>Uo.

<sup>44</sup>Vö. Oskar Anweiler: Die Rätebewegung in Russland 1905—1921, Leiden 1958, különösen 180 skk. o.

<sup>45</sup>Lukács György: Lenin, Magvető 1970, 78. o.

<sup>46</sup>Uo. 84. o.

<sup>47</sup>Vö. Jörg Kammler: Politische Theorie von Georg Lukács. Struktur und historischer Praxisbezug bis 1929, Neuwied 1974, különösen 187 skk. o.; Antonia Grunenberg: Bürger und Revolutionär. Georg Lukács 1918—1928, Frankfurt 1975, különösen 163 skk. o.

<sup>48</sup>Ld. ehhez Lukács Spiegel-interjúját: "Das Rätensystem ist unvermeidlich", Der Spiegel 1970, Nr. 17, 153 skk. o.

Ám a tanácsok egészen ellentétes értelemben jelentenek "alkotmányos modellt" abban a társadalmi átmeneti periódusban, melyben a proletariátus már megragadta a hatalmat, ám az osztálytársadalmat még nem számolta föl maradéktalanul: "A proletariátus az első osztályállam a történelemben, amely egészen nyíltan és minden képmutatás nélkül osztályállamnak, elnyomó apparátusnak, az osztályharc eszközének vallja magát."<sup>49</sup> A tanácsok az átalakulásnak ebben az időszakában, teoretikusan nézve, egyrészt az eldologiasodott, bürokratikus struktúrák áttörésének eszközei, egyúttal azonban — minthogy még nem került sor a polgári társadalom teljes túlhaladására — még kötődnek a leköszönő struktúrák bizonyos vonásaihoz.

A munkástanácsoknak ezt a Lukácsnál jelenlévő, ambivalens megítélését szisztematikusan csak a proletár szervezetnek a "totalitás", "eldologiasodás" és "objektív lehetőség" főntebb vázolt összefüggéséből adódó, specifikus fölfogásaként érthetjük meg. Lukács a proletár szervezet konstitutív elvét "a spontaneitás és a tudatos szabályozás kölcsönhatásában"<sup>50</sup> látja, s Rosa Luxemburghoz kapcsolódva mindig ismételten hangsúlyozza a szervezetekről alkotott elképzelésének "folyamatszerűségét",<sup>51</sup> s egyben kiemeli, hogy ezt inkább a gyakorlati—forradalmi cselekvés "következményeként, semmint előfeltevéseként"<sup>52</sup> kell fölfogni. Ez vonatkozik a gyakran idézett megállapításra is, miszerint a szervezet "az elmélet és gyakorlat közötti közvetítés formája".<sup>53</sup>

A "szervezet" fogalma ezzel strukturálisan hasonlóvá válik a "totalitás" és annak, különbözőképpen értelmezett, implicit lehetőségei fogalmához. A "szervezet" egyrészt egyszerűen az adottságokat nevezi meg; másrészt Lukács a proletár szervezeteknek rendszert-transzcendáló mozzanatot vindikál, melynek strukturálisan az "eldologiasodás" áttörését kell előlegeznie, s a cselekvési helyzet "objektív lehetőségét" kell mozgásba hoznia. E kettős fogalmi struktúra következtében jön létre az a lehetőség, hogy a mindenkori történelmi szituáció értékelésének megfelelően változzék az interpretáció szempontja: a konkrét, bürokratikus szervezettel és apparátusával szemben — u-

<sup>49</sup> Lenin, 86. o.

<sup>50</sup> TO, 632. o.

<sup>51</sup> Uo.

<sup>52</sup> TO, 129 sk. o.

<sup>53</sup> TO, 607. o.

talva a proletariátus empirikus és "hozzárendelt" tudatára<sup>54</sup> — mobilizálható a "folyamatszerűség" aspektusa, ami következetes módon vezethet át egy marxizmuson-belüli párt- és bürokráciakritikához, mely a kommunista párt megmerevedési tendenciáival is szembefordítható. Másrészt, a túlságosan informális kommunikációs és cselekvési struktúrák kialakulásával szemben, a "polgári társadalom" cselekvési mezejére való utalással, nyomatékosan föl lehet hívni a merevebb szervezet és fegyelem szükségességére is. Miként Lukács gondolkodásának minden centrális fogalma, a "szervezet" koncepciója is tartalmaz decizionista összetevőt, melyet a mindenkori megfontolásokhoz — azaz a helyzet interpretációjában illetékes értelmező mértékeihez —, a taktikai vagy stratégiai megfontolásokhoz lehet igazítani.

Lukács intézményellenes gondolkodásának ambivalens és decizionista konzekvenciáját, a munkástanácsok értékeléséhez hasonlóan, a kommunista pártról adott értékelésében is fölmutathatjuk, s a következőkben röviden még erre térek ki. A kommunista párt, Lukács szerint, történelmi küldetése alapján lényegileg abban különbözik a polgári (és szociáldemokrata) pártoktól — melyek csak empirikus tudatot fejeznek ki —, hogy "a szervezet magasabb típusát képviseli",<sup>55</sup> ezen kívül "az ember és történelem közötti konkrét közvetítési elv",<sup>56</sup> s nem csak mondjuk az individuum és társadalom között teremt kapcsolatot. Egyúttal azonban úgyszintén a "proletár osztálytudat alakzata",<sup>57</sup> mely, ismeretesen, nem azonos a munkás empirikus tudatával. Lukács azután messzeható következtetéseket von le a kettő különbözőségéből, mely maga is "a proletariátuson belüli objektív—gazdasági rétegződések" kifejeződése.<sup>58</sup> Adódik először is "a párt osztálytól való szervezeti elválasztásának szükségszerűsége",<sup>59</sup> s azután a párt harcolhat — persze nem szabályszerűen — "maga az osztály helyett az osztály érdekeiért".<sup>60</sup> E harcban elengedhetetlen "a legszélesebb, legelmaradottabb tömegek tudatállapotának állandó taktikai figyelembevétele",<sup>61</sup> persze nem a napi politikai alkalmazkodás ér-

<sup>54</sup>E. problémához ld. többek között: Jörg Kammler: Politische Theorie von Georg Lukács, 171 skk. o.; Antonia Grunenberg: Bürger und Revolutionär, 229 skk. o.; Leszek Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus, 306 skk. o.

<sup>55</sup>TÖ, 631. o.

<sup>56</sup>TÖ, 633., 637. o.

<sup>57</sup>TÖ, 265 sk. o.

<sup>58</sup>TÖ, 638. o.

<sup>59</sup>Uo.

<sup>60</sup>TÖ, 641. o.

<sup>61</sup>TÖ, 643. o.

telmében, hanem teoretikus meglátásaik és perspektíváik helyes interpretációjának értelmében. Ez pedig azt jelenti, hogy a párt "időnként rákényszerül arra is, hogy a tömegekkel szemben foglaljon állást; s jelenlegi akaratuk negációján keresztül mutassa meg nekik a helyes utat".<sup>62</sup>

Bár Lukács beszél arról, hogy "az elmélet, párt és osztály között szüntelen, dialektikus kölcsönhatásnak" kell lennie,<sup>63</sup> mert csak ez előzheti meg a dogmatikus megmerevedést, az mégis kétségtelen, hogy a párt egyfajta kommunista "volonté générale",<sup>64</sup> mely a történelem átalakulási folyamatának értelmezési monopóliumára tesz szert. Ez az igény határozza meg minden egyes tagjához való viszonyát is; megkívánja "az egész személyiség cselekvő beavatkozásá"-t,<sup>65</sup> s ennek konzekvenciájaként a teljes és diszciplináris alárendelődést a párt vezetésének, s e konzekvenciát azzal igazolja, hogy a fegyelem aktusa a polgári korszak utáni, szolidáris szabadságot előlegzi.<sup>66</sup> Fegyelem — Lukács számára ez "minden egyes tag teljes személyiségének feloldódása a mozgalom gyakorlatában",<sup>67</sup> mely "csak a forradalmi osztály előőrsének, leg-tudatosabb részének céltudatos és szabad tetteként jöhet létre".<sup>68</sup>

Miként a munkástanácsok a polgári parlamentarizmus szervezeti elveinek és struktúráinak negációjaként jelennek meg, úgy jelenik meg a kommunista párt — egészen analóg módon — a párt polgári-liberális típusának tagadása-ként. Ez utóbbit, többek között, általánosan elismert társadalmi partikularitása határozza meg, Lukács viszont a kommunista pártot a forradalom utáni "totalitás" polgári társadalmon belüli anticipációjának tartja. Ez azt is jelenti, hogy, a mindenkori szituációnak megfelelően, a párt éppen akkor kívánatos tulajdonságát lehet aktiválni: "a hajlékonyság, a taktika változásra és alkalmazkodásra való képessége, valamint a szilárdan összefogott szervezet tehát egy és ugyanazon dolog két oldala".<sup>69</sup>

A polgári szervezeti elvek tagadása és a párt történelemfilozófiai elhelyezése persze még nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy miként kell meg-

<sup>62</sup>TD, 646. o.

<sup>63</sup>TD, 644. o.

<sup>64</sup>A. Grunenberg: *Bürger und Revolutionär*, 236. o. Lukács alkalmilag maga is a proletariátus "összakarátának" mondja a pártot.

<sup>65</sup>TD, 635. o.

<sup>66</sup>TD, 630. o.

<sup>67</sup>TD, 635. o.

<sup>68</sup>Uo.

<sup>69</sup>TD, 654. o.

szervezni a párton belüli vezetést és az akaratképzési és döntési folyamatokat. Lukács nem tematizálta igazán ezt a kérdést. Mindössze azt az utalást találjuk, hogy a párton belüli funkció nem válhat hivatali státusszá, "hanem az összes tag cselekvése a pártmunka minden lehetséges területén" meg kell nyilvánuljon,<sup>70</sup> hogy a "tárgyi lehetőségek" szerint cserélni kell a különböző funkciókat, annak érdekében, hogy a párt tagjai — mintegy a burzsoá társadalmat követő éra polgárait előlegezve — "egész személyiségükkel eleven kapcsolatba /kerüljenek/ a pártélet és a forradalom totalitásával",<sup>71</sup> elkerülve mindazt, ami őket pusztá specialistákká tenné. Lukács ezzel mondhatni egy "súrlódásmentes szervezet" /gleitende Organisation/ fogalmát vázolja föl,<sup>72</sup> melyben meg kell haladni a "vezető és a tömegek merev és átmenetek nélküli szembeállítását"<sup>73</sup> — ami Lukács véleménye szerint a polgári pártok jellegzetessége — a párt tagjainak állandó önkorrekciója révén: "Ahogyan a párt mint egész forradalmi egységre és összeforrottságra irányuló cselekvésével megszünteti a nemzetek, szakmák stb. szerinti, az élet jelenségformáin (gazdaság és politika) alapuló, eldologiasodott szétválasztásokat, s ezzel létrehozza a proletárosztály valódi egységét, úgy szigorúan összeforrott szervezete, ennek vasfegyelme, s az egész személyiség részvételét célzó követelménye révén minden egyes párttag számára szétszaggatja az eldologiasodás lepleit, amelyek a kapitalista társadalomban elködösítik az egyének tudatát."<sup>74</sup> E perspektívához — miként a tanácsrendszernél — nyilvánvalóan szorosan kapcsolódik az összes párttag állandó mobilizálásának gondolata, aminek alapján a párt, cselekvési szubjektumként, önmagát mindig ismét helyzet-specifikusként konstituálja. Lukács azonban sehol sem fejtette ki, miként lehet egy ilyen koncepciót a szervezet belső fölépítésére lebontani. Talán ez az egyik oka annak, hogy később — immár visszalépve a spontaneitás emfatikus támogatásától<sup>75</sup> — a "lenini néptribun" a "forradalmi tudat hirdetőjeként"<sup>76</sup> ábrázolta. Ezt az adott összefüggésben úgy kellene értelmeznünk, hogy a párton belüli demokrácia pártpszociológiailag informális koncep-

<sup>70</sup> TO, 655. o.

<sup>71</sup> Uo.

<sup>72</sup> P. Ludz: "Der Begriff der 'demokratischen Diktatur'", uo., LI. o.

<sup>73</sup> TO, 657. o.

<sup>74</sup> TO, 659. o.

<sup>75</sup> A. Grunenberg: Bürger und Revolutionär, 191 skk. o.

<sup>76</sup> Lukács György: "Néptribun vagy bürokrata", ld. pl.: Lenin, i. k., 127 skk. o.

ciójának helyére a forradalmi program perszonalizálása lép, mellyel a kezdetől fogva jelenlévő decizionisztikus mozzanat ölt világosan testet, egy személyre koncentráltan, a párt immár minden életösszefüggést szabályozó csúcsán.

### III

Már a fiatal Marx föllépett azért, hogy az állam visszavétesse a társadalomba, hogy a burzsoá föloldódják a citoyenben, hogy a munkamegosztást fölváltsa az individuális képességek átfogó képzése. Marxnál ezt az azonoságelméleti elképzelést — mely szerint minden valóságos ellentmondás föl kell oldódjon az ember önteremtésének és önmeghatározásának identikus szubjektivitásában — nagyban meghatározta az antik polisz-gondolat egyetemessé-tételének intenciója, az a meggyőződés ugyanis, hogy a materiális életproblémák megoldása nyomán minden ember olyan helyzetbe kerül, melyben "önmaga termeli saját totalitását",<sup>77</sup> s melyben a rendelkezésre álló szabadidő — "mely mind a pihenés, mind a magasabb tevékenység ideje — birtokosait természetesen más szubjektummá változtatja /.../"<sup>78</sup> Lukács nemcsak átvette Marx-tól ezt a történelmi perspektívát, hanem elvi szinten mindig is fönntartotta. E perspektíva szerint a forradalom révén visszanyerhető az ész és történelem, elmélet és gyakorlat, individuum és társadalom, szervezet és spontaneitás egysége, melyben a társadalom életének differenciálódása és területeinek institucionalizálódása történelmileg visszafordíthatóvá válik. Ez a perspektíva — mely persze már fogalmilag strukturálja a polgári társadalom és a kapitalizmus elemzését — immár szisztematikus okok miatt nem teszi lehetővé a politikának vagy a politikai intézményeknek egy elméletét, hiszen a forradalom utáni helyzetben egybeesik a politika és a mindennapi cselekvés.

A forradalom, azaz a filozófia gyakorlativá-levése<sup>79</sup> azon materiális elmélet megvalósításaként, mely történelemértelmezésében, a "forradalmi szub-

<sup>77</sup>Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/58 (Grundrisse), MEGA II., Bd. 1—2., Berlin 1981, S. 392.

<sup>78</sup>Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1974, 599. o. Ld. ehhez Birger P. Priddat: "Über die 'höhere Tätigkeit' in Marx' Konzeption des Communismus. Eine Analogie zum aristotelischen bios theoretikos", Diskussionsschriften aus dem Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg, Nr. 1, 1985.

<sup>79</sup>Ld. ehhez Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, 1. köt., Frankfurt 1981, különösen is a 486. oldalon álló következő megjegyzést: "Lukács elköveti azt a döntő jelentőségű, persze Marx által sugallt hibát, hogy azt a bizonyos 'gyakorlativá-levést' teoretikusan éri be, s beállítja a filozófia forradalmi megvalósításaként."



jektum" meghatározásában és e szubjektum ésszerű fölvilágosulásának igazságában bizonyos: egy ilyen forradalmi filozófiának immár persze nem kell reflektálnia az egység létrehozásának formális föltételeire, mert materiális tartalmai révén már garantálni tudja őket. Azon valóság szemszögéből, melyet "az embernek el kell érnie",<sup>80</sup> az ilyen filozófia elvi-kritikai módon viszonyulhat a mindenkor-elérthez, és egyúttal beérheti azzal, hogy elméletileg csak a forradalom szükségességét igazolja. Nem kényszerül arra, hogy legalább körvonalaiban fölvezolja a forradalom-utáni társadalom "konkrét utópiáját", mert ezt a társadalmat a fölszabadult emberek gyakorlata maga strukturálja. Az ilyen állásponttal szemben viszonylag "reménytelen" helyzetben van minden "politikai" gondolkodás: minthogy (nem utolsósorban századunk történelmi tapasztalatai miatt) ilyen átfogó történelemelméletet nem tud megformulálni, arra kényszerül, hogy a cselekvő ember — mindenek ellenére való! — föltételezett ésszerűségét olyan formális föltételekhez kösse, melyek társadalmi elfogadása, egyetemes legitimálhatóság révén, konszenzuálisan megállapítható. S ez épphogy intézményekre utal, legyen szó akár a "polgári", akár a "polgári korszakot követő" társadalomról.

<sup>80</sup>UM, 189. o.

## LUKÁCS GYÖRGY "ONTOLÓGIÁ"-JÁRÓL

Frank Benseler

Tézisem a következő: Lukács a Történelem és osztálytudatban (1923) a nézete szerint leghaladóbb teóriát próbálta filozófiaiilag megalapozni, e törekvése azonban kudarcot vallott. Marx után fél évszázaddal ugyanis létrejött egyrészt a "nyugati marxizmus", másrészt a sztálini "történelmi materializmus". S Lukács, ismét fél évszázaddal később, hídveréssel próbálkozik, arra nem tesz kísérletet, hogy megváltsa a történelmi materializmust, európai színvonalra hozza és vitaképessé tegye, s hogy megőrizze mindazt, amit ott belőle szélnek eresztettek.

Lukács Ontológiájának anticipált recepciójáról, szándékokról és hatásokról szólok. S talán szerencsés, hogy meglátásaimat az Ontológiáról a végéhez közeledve adom elő e rendezvényen, amelyen, nagy gondossággal és hozzáértéssel, az a törekvés és kíváncsi iránadó, hogy Lukácsot ne a nyugati marxizmus — mely persze tőle indult ki — kontextusába vonjuk, hanem inkább a nyugati tudományra mint konstans mértékre vonatkoztassuk. Hiszen a társadalom-ontológia Lukács szerint nem a természetről mint létről, s nem is a Heidegger értelmében vett fundamentál-ontológiai ittlétről (Heidegger 1927) szóló tanítás, hanem az objektív és a szubjektív dialektika szintézise, másként szólva az emberlét humanizálásaként értett fejlődés folyamatának leírása.

Lukács nemcsak abban az értelemben "nagy öreg", hogy száz évvel ezelőtt született; kései munkáinak (pl. Az esztétikum sajátosságának) minden soránál az a benyomás keletkezik az olvasóban, hogy intim kapcsolatban állt Arisztotelész, Spinoza és Marx gondolkodásával — és nemcsak az értelem térdeplésében, hogy Petrarcat parafrazáljam. Lukács nem tartotta nagyra Jacob Burckhardtot, ám magáénak vallotta volna a bölcselő funkciójának általa adott leírását, hogy a filozófus, maradandó híradásként, a kor benső tartalmát hivatott áthagyományozni az utókorra (Burckhardt 1935, 214. o.).

Miként lehet fölvilágosítani egy olyan világot — hangzik Lukács nagy kérdése —, mely önmagát fölvilágosultnak tartja? Ahol egyrészt a legutolsó mindenkor a legjobb is, másrészt Marx óta mindent fel- és megismertek, úgy-hogy immár csak e legjobb világ társadalmi anatómiájának értelmezése marad hátra. De nem csak a poszthistorikusok vannak itt, akik a fejlődésre, új metafizika formájában, mondhatni Peter-Schlemihl-féle fékpapucsot igyekeznek föl húzni. Ott is jelen van a poszthistoria, ahol a sztálini bürokrácia maradéka az egykor tudósat úgy tartja kényszerzubbonyban, mintha még mindig létezne klasszikus proletariátus vagy abszolút elnyomorodás, mintha a marxista sémák többek volnának egy kor — immár fogalom-realistává vált — lenyomatainál. Ám a múlt iránti romantikus vágyakozással ezt még összehasonlíthatunk sem szabad; Lukács e célból modern szépíróhoz fordult, amikor, deportálása során váratlanul egy kollégájára bukkanva, kifakadt: Kafkának igaza van. Vajon mit szólna hozzá, ha megtudhatná, hogy Esztétikája orosz kiadásának huszonnyolcezer példányából négyezret "tudományos könyvtárak számára" forgalmaznak, s a moszkvai Progressz Kiadó katalógusából kiderül: a többi huszonnégyezer példányt a külföldnek szánják, miközben e kötetek reimportja tilos? Egyszerűen szólva: Lukács ott jó, ahol senki sem tudja olvasni, s ahol jó lehetne, ott az ideológiai mérgek szekrényében tartják. Lukács mindig is tiltakozott az eldologiasodott intézkedések ilyen végletes formáival szemben: hitvallása szerint meg kell szünniük a hatalom társadalmi viszonyaiban rejlő korlátoknak. Egyrészt annak, amit Weber (Lukács által is használt) kifejezésével az "alávetettség cellájának" (das eherne Gehäuse der Hörigkeit) (Weber 1956) nevezhetünk: a társadalmilag létrehívott nagyigényű intézmények, jelesül az egész világot átfogó bürokrácia (Jacoby 1984) önállóságának; másrészt azon társadalmi hatalomnak, mely létrehozza a termelési eszközök mindenkorai tulajdonosainak és irányítóinak zselléreit, akik, kiszorulva a hatalomból, ideológiával vagy fogyasztási terrorral örökké lépre csalhatók.

A fölvilágosultak fölvilágosításához mindenképpent nagytakarításra és rendteremtésre van szükség. Lukács ekképpen írt erről a kéziratok tömege alatt nyögő szerkesztőknek: "Át kell magunkat rágnunk, akár csak a mesében, a vastag kásahegyen. Úgy vélem mármost, hogy nem az én egyéni hibámról van szó, hanem a koréról, melyben élünk. Írtam már Önnek a kategória-problémák fontosságáról. Ha ma harminc évvel fiatalabb és befolyásos egyetemi tanár lennék, megpróbálnék legalább egy tucat tehetséges fiatal kategóriaproblémák vizsgálatára ösztönözni. Így azonban egyedül, hosszadalmas és kevésbé élvezetes módon, magamnak kell elvégeznem a munka rám eső részét. E munkát azonban el kell végezni, hiszen kutatásaink már negyven éve egy helyben to-

pognak és megmerevedtek, ami pedig e vonatkozásban Nyugaton történik, az merő szélhámosság. Azt mondhatnánk, hogy szisztematikusan összezavarják a szubjektivitást és objektivitást, a jelenséget és lényegét etc. Itt rendet teremteni csaknem annyit tesz, mint megtisztítani Augiász istállóját. Ez természetesen nem örvendetes vagy kellemes a szerző, s még kevésbé az olvasó szempontjából." (Levél: 1961. július 12.)

Szélhámosság Nyugaton, megkérgesedés Keleten, mondhatni negatív próféták jobbról, pozitívak balról, s a világ fia középütt az egyetemes Héraklész szerepében. Amikor az elvégezhető utoléri a fantáziát — miközben épp a képzelőerő az, melyből minden teleológiai tételezés, mint a munkát, a megvalósíthatót szolgáló alapvető aktus keletkezik —, akkor válik majd világossá, hogy mekkora munka elvégzését vállalta Lukács magára. Kamper (1981, 1985) a világ mint értelmezés (die Welt als Auslegung) nietzschei elmélete végrendelétének önjelölt érvényesítőjeként jegyezte meg: "az esendő belátás órájában fölismerjük, hogy a világ dematerializálása, képekké, képzetekké, jelekké való átalakítása példa nélküli rögeszmvé nőtte ki magát, mely minden határt elmos valóság és fikció között, s így szünet nélkül becsapja az embert". Lukács épp az ember e kettős értelemben vett becsapottságát akarja megszüntetni: objektíve a problémák állásának történelmi meghamisítását, szubjektíve pedig az "új áttekinthetelenséget" (neue Unübersichtlichkeit) (Habermas 1985). Úgy véli, Ontológiájában sikerült kimutatnia, hogy az általános nem a szubjektum történelmi hatása által jön létre (miként az Hegelnél van), hanem hogy társadalmi kategória a személyes (2. köt., 578. o.); a fantázia hozzátartozik az objektív dialektikához.

Nem véletlenül jut az ember ilyen álláspontra, melyet még elemeznünk és alátámasztanunk kell. A további kutatásoknak kell a maga részleteiben föl tárniuk azt, hogy, mind a biográfia, mind a filozófia síkján, miként jött létre Lukácsnál az Ontológia. De már itt szeretnék utalni a lehetséges vizsgálódás egyik irányára: esszé-korszaka után Lukács intenzíve és hosszan foglalkozott esztétikával. Jól ismert a Heidelbergi Esztétika és Művészetfilozófia. Az alapvető teoretikus kérdés így hangzott: "Műalkotások léteznek, hogyan lehetségesek?" S Lukács elutasította e probléma klasszikus megoldását, hogy a műalkotás létezését filozófiai, morális, esztétikai normákból vezesse le. Az általa fölvázolt radikális megoldás összekapcsolja a művészetet az élményvalósággal — még ha ez, premarxista módon, elméletileg kivitelezhetetlen maradt is számára. Itt, ebben az anticipatorikus pillanatban — miként Bohrer mondja (1979, 381. o.) — érvényesség, normák támogatása nélkül talál egymásra "szubjektivitás és ismeretlen objektivitás". A

fiatal Lukács szerint a művészeti élményben a normatív állásfoglalás semmiféle maximája sem munkál, s ezért értékbeli vagy igazságbeli különbözőségek sem vetődnek föl, csak értékelések vannak különféle minőséggel és intenzitással. Itt tehát nincs sem értékeszményített konzervatív művészetfölfogás, sem ortodox visszatükrözési dogmatika, melyek a normatív tétélezett jót, szépet és igazat azonosként szaporítják. Ellenben: egy norma spontaneitása a tétélező erőhatás élményének pillanatában. Lukács, ezzel összefüggésben, a későbbiekben Spinoza kapcsán írta azt, hogy elsőként ő fedezte föl az emberi nem mint emberi nem létezése ezen alapja számára a tisztán evilági emberi formát, az ész által mozgatottnak a tisztára spontán affektusok fölötti uralmát. Egykor fantáziáról volt szó — mintegy ötven évvel később Lukács a tulajdonképeni produktív erőnek (immár nemcsak az esztétika, hanem a társadalommal és a természettel való tevékeny szembeállítás számára) a teleológiai tétélezést nevezte. (Erre gondolok a Héraklészra való utalásnál: hatalmas előzetes munkán kell már túllennünk ahhoz, hogy eljussunk ehhez az eljövételhez. Persze kerülő utakon is: Lukács végső soron nagyon is hozzájárult ahhoz, hogy érték-konzervatív, objektivistikus dogmák elméletileg stabilizálódjanak. Ezzel annak idején eljátszotta nyugati kortársai bizalmát, s úgy tűnik, az Ontológiával keleti kortársaiét veszíti el. Lukács azonban, Aragon Telemachosz-ával azt mondaná (1985, 96. o.): "Maradjon meg csak Ön két-három kellemes bizonyosság állapotában." Még ha életkorom reményei meghaladják is bölcsességemet. A döntés joga a történelemé.

Lukács a társadalmi lét ontológiájával azonban nemcsak a korai fázishoz tér vissza; e művel azt a témát és azokat a megoldási kísérleteket viszi tovább, melyek a korai húszas években foglalkoztatták, s a Történelem és osztálytudat megszületéséhez vezettek. Az a törekvése, hogy társadalomontológiai álláspontokat a totalitás kategóriájával ragadjon meg, akkoriban egy csapásra idejétmúlttá tette mind a pozitivistikus akadémiai, mind a nem-dogmatikus politikai, tehát szociáldemokrata marxizmust. A radikális, csak társadalmi dialektika revíziója persze — amint Lukács 1967-es Előszavában fogalmaz — igen megnehezítette a mögöttes társadalomontológiai kezdemény fölismérését (vö. Habermas 1985, 244. o.). Lukács nemcsak kiváltotta, hanem még segítette is a félreértéseket. Hosszú időn keresztül olyan ontológia-fogalommal operált, amely — s Lenin már előlegezte ezt a jelentést — az ismeretelmélettel szemben egy objektív valóságra utal. Meggyőződése szerint a történeti (szubjektív és objektív) dialektikával összeegyeztethetetlen a létről szóló nem-dialektikus és a természetről szóló nem-társadalmi tanítás, s a nyugati filozófia ez utóbbiakban, dogmatikusan azonosítván a tudat által föltalált tár-

gyiasságot a realitással, ismeretelméletileg megalapozott valóságot "költ át" ontológiává, amint Lukács (1949, 228. o.) Husserllal szemben írja. A későbbiekben is adott félreértésekre alkalmat. Lukács, röviddel halála előtt, egy interjú során igen egyszerű magyarázatot adott a társadalmi világ termelésének princípiumáról: "Marx nyomán az ontológiát a tulajdonképpeni filozófiának tartom, amely történelemre alapozódik. Történetileg mármost kétségtelen, hogy elsődleges a szervetlen lét, melyből — s e folyamat hogyanját nem, csak idejét ismerjük hozzávetőlegesen — létrejött a szerves lét a maga növényi és állati formáival. S e biológiai állapotból azután később rendkívül sok átmenet révén keletkezik az, amit az ember társadalmi létének nevezünk, s melynek lényege az ember teleológiai tételezése, azaz a munka. Ez a legdöntőbb új kategória, mert mindent magában foglal. Ne feledkezzen meg róla, hogy mindannyian lehetséges érték kategóriákban beszélünk, amikor az emberi élet-ről beszélünk. Mi az elsődleges érték? Az első termék? A kőalapács vagy megfelel a céljának, vagy nem felel meg. Az első esetben értékes lesz, a második esetben értéktelen. Az érték és értéktelenség a biológiai létezésben sem merül még fel, mert a halál tulajdonképpen ugyanolyan folyamat, mint az élet. Nincs közöttük lényegi különbség. A második alapvető különbség a 'Sollen', amit magyarul 'Legyen'-nek mondunk, azaz a dolgok nem változnak meg önmaguktól, nem spontán folyamatok, hanem tudatos tételezések révén alakulnak át. A tudatos tételezés azt jelenti, hogy a cél megelőzi az eredményt. Ez az egész emberi társadalom alapja. Az az ellentét tölti ki tulajdonképpen az egész emberi életet, mely az értékes és a nem-értékes, a létrehozott és a létrejött dolgok között feszül... Marx ezt elsődlegesen dolgozta ki, s azt tartom a marxista elmélet legfontosabb részének, hogy ez a társadalmi lét alapvető kategóriája, s ez minden létre áll, amely történeti. Marx azt mondja a Párisi Kéziratokban, hogy egyetlenegy tudomány van, jelesül a történelem, s azonnal hozzáteszi: 'Egy tárgyiatlan lény képtelen lény.' Azaz egy olyan dolog, mely nem rendelkezik kategoriális tulajdonsággal, nem létezhet. A létezés tehát azt jelenti, hogy valami bizonyos formájú tárgyiasságban létezik. A bizonyos formájú tárgyiasság adja azt a kategóriát, amihez a vonatkozó lény tartozik. Itt válik élesen el az ontológia a régi filozófiától. A régi filozófia ugyanis olyan kategoriarendszert vázolt fel, melyen belül merültek fel azután a történeti kategóriák. A marxizmus kategoriarendszerében minden dolog elsődlegesen egyfajta minőséggel, dologisággal, kategoriális léttel rendelkező valami. Egy tárgyiatlan lény képtelen lény. És ezen a valamin belül mármost a történelem a kategória változásainak története. A kategóriák tehát az objektív valóság alkotórészei. Abszolút semmi sem létezhet, ami valamilyen

formában ne volna kategória. Ebben a vonatkozásban a marxizmus valószínűtlen élességgel válik el a korábbi világnézetektől: a marxizmusban a dolog kategoriális léte adja a dolog létét, míg a régi filozófiákban a kategoriális lét volt az alapvető kategória, melyeken belül alakultak ki a valóság kategoriái. Nem úgy áll a helyzet, hogy a történelem kategóriarendszeren belül játszódna le, hanem arról van szó, hogy a történelem — a kategóriarendszer változásai. A kategóriák tehát létformák. Amennyiben eszmei formákká lesznek, annyiban persze visszatükrözési formák, elsődlegesen azonban létformák. Ily módon egészen más kategoriális csoportok és kategoriális tartalmak jönnek létre. Vegyük azt a történetileg híres példát, midőn Leibniz hercegnőknek magyarázta el: nincs két egyforma falevél. Arra is hivatkozhatott volna, hogy nincs két egyforma kavics. A dolgok egyszerűsége elválaszthatatlan létüktől, s nem vezethető immár másra vissza. Azaz azt mondhatnám, hogy az egyszerűség szempontjából a kategóriarendszer azt a fejlődést mutatja, melynek során az egyszerűség kategóriája a kavics egyszerűségéből, rendkívül hosszú folyamat eredményeként, az ember egyszerűségéig fejlődik." (1980, 235 skk. o.)

De térjünk rá a kritikára. Adorno — aki az Ontológiához vezető gondolati fejlődést nem láthatta előre — Lukácsnak azt vetette szemére (1958, 255, 259, 280. o.), hogy természeti kategóriákat vetít rá a társadalmilag közvetített összefüggésekre, szemben Marx és Engels álláspontjával, akik az ilyen eljárás mód ellen ideológiakritikailag polemizáltak volna. Lukács, fejti ki Adorno, lényegileg ontologizmusban marasztalja el az avantgárd irodalmat, amit helytelenül a fundamentál-ontológus Heidegger egzisztenciáliaiához kapcsol. Adorno végezetül azt állapítja meg, hogy "a Lukácsot rabul ejtő ígélet — mely megakadályozza, hogy visszatérjen ifjúkorának utópiájához — azt a kikényszerített megbékélést /erpeszte Versöhnung/ idézi újra, amit ő leplezett le az abszolút idealizmusban". Adorno az "utópia" terminussal a Történelem és osztálytudat tanulmányaira utal, "melyekben Lukács dialektikus materialistaként először alkalmazta elvi szinten a filozófia problematikájára az eldologiasodás kategóriáját". A kikényszerített megbékélés pedig az idealisztikusan-identikus szubjektum—objektumra vonatkozik. Adorno itt azt a programot rajzolja föl, melynek Lukács — anélkül, hogy amaz inszinuáltat akarta volna követni, vagy hogy ezt egyáltalában elfogadta volna — átadja magát, amikor is az objektív dialektikát a szubjektív dialektika előföltévéseként, a természet ontológiáját a társadalmi ontológia alapjaként fogja föl, miközben számára az ismeretelmélet nem teremthet tárgyiasságot, ellenében a dialektikával, mely "minden valóság objektív törvényszerűségét"

alkotja, aminek ezzel "ontológiailag felfogott dialektikaként /.../ egyetemességnek" kell lennie.

Adorno, egy ez idáig nem publikált följegyzésben "Ad Lukács" (1950) — mely összegyűjtött írásainak 20. kötetében jelenik majd meg — foglalkozik Lukácsnak Heidegger fundamentál-ontológiájáról adott kritikájával. Adorno tanúsága szerint Lukács megértette, hogy "amikor Heidegger visszamegy a tradicionális filozófia témáját képező szubjektum—objektum-viszony mögé, akkor 'éppen abból az eldologiasodott gondolkodásból akar kitörni', melynek a Történelem és osztálytudatban ő 'oly beható elemzést' szentelt". Ám Lukács azonnal elfeledkezik az eldologiasodás problematikájáról, mondja Adorno, ami Heideggernél a léthez és ittléthez képest magasabb rendű absztrakciót, s ezzel egy Kant előtti ontológiai álláspontot jelent, mely önmagát csillámló ontológiai és "ontikus" kategóriákkal díszíti föl tisztességtelenül. Lukács maga ezzel szemben eldologiasodott álláspontra helyezkedik, amikor a létet és a tudatot közvetítések nélkül állítja egymással szembe, "mintha a dialektikáról folytatott beszédet a marxizmusban nem vennék komolyan. Hiszen minden olyan törekvés, hogy a szubjektum—objektum viszonyt dialektikusan fogják föl — s ez az egyetlen lehetséges módszer a filozófiai eldologiasodás elméleti meghaladására — a varázsigé áldozatává lesz." Adorno még drasztikusabban fogalmaz: "Az a marxista meglátás, hogy az objektív társadalmi viszonyokat elsőség illeti meg a szubjektív tudattal szemben, statikus dualizmussá pervertálódik, amely, paradox módon, a lét és tudat khoriszmosza következtében, nem kevésbé válik ontológiává, mint a heideggeri metafizika. A szubjektum és objektum közötti közvetítési próbálkozás — ami minden dialektika magvát alkotja, s ami nagyon is meg van haladva (aufgehoben ist) a marxi elméletben — diffamálódik, mintha csak polgári kompromisszumról s nem a gondolkodás következményéről volna szó, ami a megismerés szubjektumával végezetül a spontán gyakorlatot is elfojtja, s szükségképpen fajul el azon objektív tendenciákkal való komformisztikus egyetértéssé, melyre a mindenkor uralkodó praxis oly könnyen hivatkozhat. Amennyire jogos az, hogy Lukács el akarja kerülni azon 'harmadik utat', mely önmagát egyrészt idealista, másrészt materialista módon próbálja igazolni, annyira abszurd eljárás ilyen akadémiai kiútként gúnyolni magát a dialektikus módszert."

Heller Ágnes 1966-ban, egy beszélgetésben; összefoglalta Jürgen Habermasnak az Ontológia akkorra már elkészült fejezeteinek tartalmát. Habermas már eleve principiális fönn tartásokkal viseltetett a tervvel szemben: az ilyen vállalkozás "a filozófia múltjához" tartozik, mert a racionalizmus nagy



rendszerének azon hagyományába illeszkedik, mellyel a historikus marxizmus szembenáll. Történetiség és szisztematika — foglalja össze a mondottakat Heller — nem homogenizálható; a generalizáció módszertanilag sehová sem vezet, ehelyett minden kategóriát megjelenésének konkrét történeti formájában kell vizsgálni. Az egész a nem-igaz, mondotta Adorno; épp a szaktudományokat kizáró történeti totalitás — ha mint filozófiai vázlat fölülkerekedik a kategóriákon — szenved abban a hibában, amit Lukács a Történelem és osztálytudatban társadalomelméletileg meg akart haladni.

Az ontológia recepciója e történelmi ellentmondásosság nyomán — mely szisztematikus anómiára építi verdiktjét — gyakorlatilag elhalt mind a nyugati marxizmus képviselőinek körében, mind a nem-marxista filozófiában és szellemtudományban.

Más összefüggésből — s ez tartalmilag fontosabb, mert közvetlenül vonatkozik az Ontológiára — származik a Lukács tanítványai, illetve munkatársai (Fehér Ferenc, Heller Ágnes, illetve Márkus György és Vajda Mihály) által adott kritika. A "Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969" szerzői arra hivatkozhatnak, hogy Lukács az Ontológiát, teljes gépelt szövegében, még 1968-ban fejezetről fejezetre átadta nekik, azzal a kifejezett kéréssel, hogy osszák meg vele kritikájukat, melynek eredményeit figyelembe lehetne venni a korrektúrában, illetve egy átdolgozás esetén. Az Ontológia szerzőjével folytatott intenzív eszmecsereit a munkacsoport egy-egy szöveggel állította össze Lukács számára. E "közbenjárás" nyomán — írják a szerzők — Lukácsot arra az elhatározásra vezette elégedetlensége munkájának minden korlátot meghaladó terjedelme miatt, hogy elhagyja az első három történeti fejezetet, illetve hogy pontos bevezetést írjon a helyükre. Ez a történeti és szisztematikus rész közötti ellentétet is enyhíthette volna, mert a Marx-fejezet tartalmában és hangvételében szervesen tartozik hozzá a munkáról, reprodukcióról, ideológiáról és elidegenedésről szóló fejezetekhez. E bevezetésből született a "Prolegomena", melyen egészen haláláig dolgozott, s melynek terve miatt maradt el az első fejezetek átdolgozása. A "Megjegyzések" szerzői — okulván a Történelem és osztálytudat tapasztalatain, és abban a várakozásban, hogy az Ontológia tovább viheti az Esztétika objektiváció-elméletét, megoldva a történelmi értékkepződmények és normatív, általánosan érvényes formájuk közötti problematikus viszonyt — csalódásuknak adtak hangot. Ellenvetéseik között a következők szerepeltek: Lukács módszertanilag homályos maradt, nem hangsúlyozta eléggé az ontológia társadalom-centrikusságát a klasszikus marxizmus determinisztikus fölfogásmódjával szemben, a marxizmust és a filozófiát csak külsődleges ér-

telemben hozta szintézisbe, azt a kérdést pedig teljességgel nyitva hagyta, hogy miként lehet egyesíteni a történetiséget és a szisztematikus egyetemességet Marx szellemében. Részleteket is véve: a szerzők a Történelem és osztálytudat alapján vetik el a "természet dialektikáját"; a gnoszéológiában elvetik Lukács visszatükrözés-elméletét; hangsúlyozzák a "történelmi haladás" eszméjét a mindenkori helyzet történetileg értelemadó princípiumaként; elvetik a "társadalmi-történelmi törvényszerűségektől független" emberi tevékenység érvényességét; hiányolják a konzisztens érték koncepciót (legyen ez akár gazdasági, akár erkölcsi). Elhatárolódásuk Lukácstól világossá válik Márkus György (1968) azon filozófia-definíciójában, melyet mindannyian elfogadtak. Eszerint a filozófiának az a főadata, hogy a jelenkor alternatíváit valóban tudatos kérdésekké (és válaszokká) alakítsa, hogy a mai idők alapvető konfliktusait helyezze az emberiség összfejlődésébe, hogy föltárja a cselekvési és fejlődési alternatívák viszonyát az emberiség által történelmileg létrehozott értékekhez, s ezzel megmagyarázza jelentésüket és "értelmüket" az egész emberiség fejlődésének szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia nem más, mint önmagát állandóan megújító, mindig a jelenből kibontakozó "összefoglalása" azon "legáltalánosabb eredményeknek", amelyek "az ember történelmi fejlődésének szemléletéből vonhatók el" (Marx), mint a társadalmi lét reális ontológiája, mely létezés az "emberi lényeg" kibontakozása szempontjából vett történelem maga.

Csak e kritikai álláspont helyes méltatása nyomán értékelhető helyesen a "Prolegomena", mely a mondott ellenvetések némelyikével foglalkozik. E munkacsoport elvi ellentétét az Ontológia összkoncepciójával szemben — miként azt a szerzők számos publikációja mutatja, amelyeket Lukács, eltérő álláspontjuk ellenére, a "forradalmi tolerancia" szellemében akceptált — be lehet illeszteni az egykor közös célok rendszerébe; nem mondható el ez viszont arról a világnézeti-ideológiai kritikáról, amit ortodox-marxista álláspont alapján W. R. Beyer adott (1969, 1970, 1976) Lukácsnak akkoriban (1969) még csak vázlatosan előadott koncepciójáról.

Közvetlenül a munka-fejezet megjelenését követően, az NDK-ban érdemibb vita kezdődött az Ontológiáról — utalhatnánk itt Peter Ruben és Camilla Warnke írásaira (1979). A szerzők arra az eredményre jutnak, hogy Lukács félreismeri a történelmi folyamat objektív célratartását, elszakítja egymástól a természetet és társadalmat, s elvételi az összefolyamat dialektikus totalitását. Magyar oldalról, az Ontológia magyar fordításának megjelenése után, intenzívvé válik a hivatalos eszmecsere. Ezen írásokból Tőkei Ferenc (1969) és Almási Miklós (1979, 1985) tanulmányaira utalunk.

Lényeges az Ontológiának azon, francia marxista szemszögből adott, Sartre-on iskolázott recepciója, mely újabban Tertulian nevéhez köthető (1978, 1979, 1980, 1984, 1985). Ő, Goldmannal (1973) egyetértésben, kapcsolatba hozza Lukács művét Heidegger fundamentál-ontológiájával, rámutatva, hogy ezen elméletek — szerzőik szándéka ellenére — a tárgyiasítás és eldologiasodás, külsővé-válás és elidegenedés közös problematikájából adódnak, s rokonságot mutatnak az olyan művek kor-problematikájával, mint a Dialektik der Aufklärung (Horkheimer—Adorno 1947) vagy az Eclipse of Reason (Horkheimer 1947). Innen kiindulva rekonstruálja Tertulian, hogy Lukács miként dolgozza ki — egyrészt a történelem teleológiája, másrészt a vulgárisan értelmezett természeti determinizmus ellen érvelve — a "teleológiai tételezés" objektív, természeti viszonyok és társadalmi törvények által megalapozott, szabad azaz lehetőségek között választó aktusát.

A számtalan választási cselekvés szintézise más, új valósághoz vezet abban az összefüggésrendszerben, melyben az ember egyrészt a természet spontán kauzalitásával, másrészt a társadalom törvényeivel lép szembe. A teleológiai tételezésen belül húzódik a különbségtétel a tárgyiasítás, az objektív kauzális sorok vagy társadalmi helyzetek alkalmazása, és a külsővé-válás — ami épp e tevékenység szubjektumra-gyakorolt hatására utal — között. A Marx óta szokásosan tárgyalt, s Lukács Történelem és osztálytudatában tematizált, mindezekről elváló elidegenedés ezzel új megvilágításba kerül: ez ott jelentkezik, ahol az individuális cselekvést kizárólag a túlélés és a társadalmi reprodukció szükségessége határozza meg, s a személyiség kiképzése nem juthat térhez. A társadalmi reprodukciónak alávetett szubjektum megreked a magábanvaló nembeliségben; az autonóm személyiség a magáértvaló nembeliség stádiumának felel meg, amelyen Lukács a szabadság azon birodalmát érti, mely Marxnál a szükségszerűség birodalmával áll szemben.

Az ontológiával kapcsolatos posztmodern álláspont, úgy tűnik, Roland Barthes megállapítását követi, miszerint a mítosz a történelmet természeté változtatja, Lukácsnál viszont a természet és a társadalom közötti közvetítés klasszikus törekvését látjuk. A két létszféra közötti kölcsönhatás folyamatában visszaszorulnak a természeti korlátok, a fölszámolhatatlan — és ugyanakkor teleológiai tételezések szolgálatába állított — kauzalitás az emberiség egyre társadalmibbá válásához, s e folyamatban a magáértvaló nembeliség létrejöttéhez vezet: olyan személyiséghez, mely a régi európai hagyományoknak felel meg.

## IRODALOM

- Adorno, Theodor W. (1958): "Erpresste Versöhnung", in: Der Monat 11. évf., 1958/11. sz., lásd még: Gesammelte Schriften 11. kötet: Noten zur Literatur, Frankfurt 1974.
- Almási, Miklós (1979): "Zur Ontologie der 'Erscheinung'", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1979/11. sz., 1365—1372. o.  
 — 1985: "Georg Lukács, wie wir ihn heute sehen", in: Internationale Symposium 12. 3. 1985: Das Werk und Wirken von Georg Lukács in der deutschen Arbeiterbewegung, Marx--Engels-Stiftung, Wuppertal 1985, 26—31.
- Aragon, Louis (1985): Die Abenteuer des Telemach, Frankfurt 1985.
- Beyer, Wilhelm Reymund (1969): "Marx-Ontologie", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1969/11. sz.  
 — 1970: "'Marxistische Ontologie' — Eine Modeschöpfung des Idealismus", in: Vier Kritiken, Köln 1970, 195—232. o.  
 — 1976: "Zauberformel 'Gesellschaftsontologie'", in: Araszus, W.: Materialismus, Wissenschaft und Weltanschauung im Fortschritt, Köln 1976.
- Bohrer, Karl Heinz (1979): "Die Furcht vor dem Unbekannten", in: Merkur 1979, 373 skk. o.
- Burckhardt, Jacob (1935): Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. v. R. Marx, Stuttgart 1935.
- Goldmann, Lucien (1973): Lukács et Heidegger, Paris 1973.
- Habermas, Jürgen (1985): Die neue Unübersichtlichkeit — Kleine Politische Schriften V., Frankfurt 1985.
- Heidegger, Martin (1927): Sein und Zeit, Halle 1927.
- Heller Ágnes (szerk.) (1983): Lukács reapraised, New York 1983.
- Horkheimer, Max (1947): Eclipse of Reason, New York 1947
- Horkheimer, Max—Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947.
- Jacoby, Henry (1984): Die Bürokratisierung der Welt (Überarbeitete und erweiterte Auflage), Frankfurt/New York 1984.
- Kamper, Dietmar (1981): Zur Geschichte der Einbildungskraft, München/Wien 1981.  
 — 1985: Aufklärung, was sonst, in: Merkur 1985, 535 skk. o.
- Lukács György (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein, lásd Történelem és osztálytudat, Magvető 1971.  
 — 1949: A polgári filozófia válsága, Hungária 1949.

- 1963: Die Eigenart des Ästhetischen, lásd: Az esztétikum sajátossága, Akadémiai 1965
- 1967: Gespräche mit Georg Lukács, hg. v. Th. Pinkus, Reinbek 1967.
- 1969: "Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns", in: ad lectores 8, Neuwied 1969; lásd Utam Marxhoz (szerk. Márkus György), Magvető 1971, 541–564. o.
- 1976: A társadalmi lét ontológiájáról, Budapest 1976.
- 1980: Gelebtes Denken – Eine Autobiographie im Dialog, Frankfurt 1980.

Tertulian Nikolas (1978): "G. Lukács et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine", in: Revue de Metaphysique et de Morale No. 4, Paris 1978.

- 1979: "On the later Lukács", in: Telos 1979/40. sz., 136–144. o.
- 1980: "Teleologia e causalita in ontologia sociale", in: Critica Marxista 1980/5. sz.
- 1984: "La Rinascita dell'Ontologia": Hartmann, Heidegger, Lukács", in: Critica Marxista 1984/3. sz.
- 1985: "Die Ontologie von Georg Lukács", in: Merkur 1985, 309–321. o.

Tőkei Ferenc (1979): "Bemerkungen zum posthumen Werk von Georg Lukács", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1979/11. sz.

Weber, Max (1956): Wirtschaft und Gesellschaft (Studienausgabe, hg. v. J. Winckelmann, 2. Halbband, Köln/Berlin 1956.

## LUKÁCS-ÜLÉSSZAKOK A MAGYAR EGYETEMEKEN

BUDAPEST

A Lukács György születésének centenáriumára emlékező intézmények között sajátos hely illeti meg a budapesti tudományegyetem Bölcsészettudományi Karát, mely — az MTA Filozófiai Intézetének társszervezésében — az 1985. október 29—31-e között "Lukács György és a mai kultúra" címmel rendezett ülés-szakkal tisztelgett a nagy marxista teoretikus életműve előtt. Közismert ugyanis, hogy a Szovjetunióból 1945 augusztusában hazatérő Lukács — megszakításokkal — mintegy évtizeden át volt az "Esztétika és kultúrfilozófia" tanszék professzora, előadásain és szemináriumain az elsők között nyújtva katedráról propedeutikát a klasszikusok gondolatvilágába, külön figyelmet szentelve többek között alapelveik esztétikai alkalmazhatóságának vagy a német kultúra szellemi csúcspontjaihoz való viszonyuknak.

A Lukács és a mai kultúra viszonylatrendszerét középpontba állító tanácskozás témaválasztása két szempontból is hű volt a lukácsi életmű szelleméhez: a teoretikus — fiatalkori fordulatával szólva — "egyetlen gondolata" ugyanis abban állt, hogy továbbvigye az emberiség szellemi-kulturális fejlődésének nagy humanista-demokratikus tradícióit, hogy művei révén segítse azon értékek elsajátítását, melyek — hite és meggyőződése szerint — elengedhetetlenek a nagy hagyományok megfogalmazta eszményeken mért, valóban emberi, kulturális világ kialakításához. A hagyományörzés másrészt sohasem jelentett számára valamiféle skolasztikus szobatudósi tevékenységet, hanem elválaszthatatlan volt attól az igénytől, hogy mindez szervesen kapcsolódjon a kortárs (a mindenkor "mai") társadalmi életben fölvetődő létproblémák, gazdasági-politikai-kulturális problémakörök tudatosításához. Az "egyetlen gondolatnak" így számos összefüggés mentén kellett konkrétabb alakot nyernie, a gondolkodó életművének olyan tematikus sokféleséget adva, mely ma, amikor a specializáció egyre erőteljesebben válik a tudomány művelésének

létalapjává, a lukácsi oeuvre-nek ebből a szempontból is kivételes jelleget kölcsönöz. A budapesti egyetemen rendezett konferencia előadóinak témaválasztásában is kifejeződött ez a tematikus sokszínűség. Hiszen, a filozófus életútjának egyes vonatkozásai és a Lukács-recepció egyes fejezetei mellett, nemcsak a társadalom szellemi életének, kultúrájának jelenségeivel kapcsolatos állásfoglalásai és koncepciói, s nemcsak munkássága esztétikai, irodalomelméleti vagy filozófiatörténeti problémái kerültek terítékre, hanem szó esett például tudomány- vagy természetfölfogásáról, s nem utolsósorban kései társadalomfilozófiai szintéziskísérletéről is.

Nyíri J. Kristóf analitikus élességgel elemezte "A fiatal Lukács kultúrkritikájá"-t, a simmeli "Philosophie des Geldes" konkrét elemzésének fényében mutatva ki a lukácsi individuum-fölfogás kettősségét. Lendvai L. Ferenc "A vallás Lukács gondolatvilágában" című előadása a fiatal és az idős gondolkodó vallásértelmezését méltatta, többek között a hit és tudás bonyolult összefüggéseit fejtve föl az induló filozófus életrajzi szituáltságának alapján, illetve "Az esztétikum sajátosságá"-ban kifejtett valláskonceptió egyoldalúságait is elemezve. Hevesi Mária histográfiai témát választott ("A fiatal Lukács és érdeklődése az orosz kultúra iránt"), a legtöbb kontribúció azonban a lukácsi "Esztétika" egyes szisztematikus vonatkozásait állította figyelmének homlokterébe. Almási Miklós "Az esztétika ontológiai megközelítésben" című értekezése az esztétikai tárgyiasságformáknak Lukács által kiemelt specifikumait méltatta, Zolnai Dénes pedig "Lukács György egyetemi kollégiumai"-ról szólva személyes hitelességgel idézte föl azt a világnézeti hatást, melyet nemzedékére a gondolkodó az 1945–56-os időszakban gyakorolt, viszont Alekszander Miszlivcsenko ("Az ember kultúrában-elfoglalt helyéről Lukácsnál") — hangsúlyosan utalva arra, hogy Lukács szinte paradigmátikus fordulatot hajtott végre a marxista filozófiában, amikor a lényeg kategoriális elemzése helyett a létezés különböző vonatkozásait vizsgálta — a kései "Esztétika" alapfogalmainak, Kaposi Márton pedig ("A kettős visszatükröződés koncepciója Lukács Esztétikájában") a mimézisszel kapcsolatos kategória-hálónak a rekonstrukcióját nyújtotta. Szerdahelyi István "Lukács és a tömegkultúra" című dolgozatában amellet érvelt, hogy a tömegkultúra szisztematikus (és kidolgozásra váró) elmélete éppenséggel nem ellentétes az "Esztétika" intencióival, Bárdos Judit "Lukács és a film" kapcsolatáról szólva a hangulat kategóriáját kamatoztatta, Siroki Dénes ("A művészet szabadságharcának újraértelmezése az Ontológiában") az "Esztétika" és az "Ontológia" koncepcionális különbségeire mutatott rá, Erdei János "Lukács regényfelfogá-

sa és a mai magyar irodalom" című tanulmánya pedig a mai magyar próza méltatásában "A regény elmélete" és "A történelmi regény" fogalomtárát alkalmazta.

Egyes Lukács-művek recepció viszonylatait, koncepcionális elemzését nyújtva, Karádi Éva ("Egy lukácsi mű hatástörténetéről") a tervezett, Dosztojevszkijról szóló tanulmányt, Wessely Anna "Lukács művészetszociológiai vázlatá"-t, Balassa Péter ("A módszer problémái") a "Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez", Balogh Tibor ("Az ifjú Lukács 'normális ember'-felfogása") a "Félnek az egészségtől" című írást méltatta. Gábor Éva Lukácsnak a középiskolás tananyagban elfoglalt helyével foglalkozva ("Lukács középiskolás fokon") a jelen, Antonino Infranca viszont a Lukács-művek olaszországi elterjedtségének okait kutatva ("Lukács és a marxizmus reneszánsza Olaszországban") a közelmúlt szempontjából vizsgálta Lukács írásainak recepció viszonylatait. Kerégyártó Béla "Lukács 40-es évekbeli demokrácia-felfogásáról" szólt, Őri Júlia pedig "Lukács és a pártelmélet egyes kérdései" című dolgozatában Lukácsnak szervezeti kérdésekkel kapcsolatos állásfoglalásaiból nyújtott ízelítőt.

A racionalitás kategóriájának tartalmával és rendszertani helyével foglalkozott Kelemen János ("Lukács racionalitás-felfogása Az ész trónfosztásában") és Fehér M. István ("Lukács és a racionalizmus"). Korunkat az egyre mélyülő ökológiai válság idejeként jellemezve, Rüdiger Dannemann a "Természet és történelem" viszonylatrendszerét fejtette föl a lukácsi életmű egyes fejezeteiben. N. Rózsa Erzsébet "Lukács Hegel képé"-ről adott a gondolkodó munkásságán átvezető hosszmetzeti képet, Bognár László pedig reflexiókat fűzött Lukács filozófiatörténeti monográfiáihoz ("Adalék Lukács György filozófiatörténeti írásaihoz"). A gondolkodó tudomány-koncepciójának aktuális vonatkozásait méltatta Békés Vera ("Lukács felfogása a természet dialektikájáról és a tudásszociológia erős programja") és Ropolyi László ("Lukács György tudományfelfogásának néhány aktuális problémájáról").

Az előadók Lukács "A társadalmi lét ontológiájáról" című vállalkozásának szentelték az Esztétika mellett a legtöbb figyelmet. Szabó Tibor ("Két filozófiai szintéziskísérlet: Lukács és Gramsci") a gondolkodónak a marxizmus megújítására irányuló elméleti törekvéseiben található Gramsci-párhuzamokat vizsgálta, Joós Ernő — mintegy a "kalokagatheia" harmónia-eszményére visszanyúlva — "Az esztétikai élmény és az elidegenedés viszonya"-t elemezte, Tadeusz Pluzański ("A szabadság ontológiai születése Lukácsnál") a munka fogalmának és a szabadság kategóriájának kölcsönviszonyait rajzolta meg, Mezei György az "Ontológia" tudományeszményét és a benne kijelölt szociológiai dimenziót idézte föl ("Lukács és a szociológia"), Karikó Sándor "A lu-



kácsi Ontológia helye mai—holnapi kultúránkban" címen tartott előadást, Nyizsnányzki Ferenc pedig "Az ontológia módszertanáról" adott elemzést.

A "Lukács György és a mai kultúra" címmel rendezett tudományos ülésszak azon megemlékezéssorozat egyik utolsó állomása volt, melynek keretében a gondolkodó születésének centenáriumán a tudományos élet hazai és külföldi képviselői elemezték Lukács pályafutását és életművét, szembesítették saját elméleti pozíciójukat a XX. század e reprezentatív és paradigmaticus marxistájának munkásságával. E megemlékezéssorozat annyit többek között bizonytalán el- ért, hogy — miként a Soós Gyula rektorhelyettes köszöntőjét követő elnöki megnyitójában Iőkei Ferenc mondta — a valóság szellemi elsajátítását hivatásuként művelők közül sokan újraolvassák Lukács műveit, s gondolkodásának fő áramát újragondolva fölismerik: a gondolkodó, lényeges vonatkozásokban, hozzánk szól — kortársunk. A centenárium kapcsán Lukács iránt világszerte megnyilatkozó, s az előzetes várakozásokat is fölülmúló figyelem — mutatott rá zárszavában Lukács József — a filozófia mai válságos állapotában a kevés biztató jelek egyike. Mint kifejtette, a gondolkodó szellemében folytatni Lukács művét, nem lehet koncepcióinak továbbfejlesztése, a vele folytatott polémia nélkül, éppúgy, miként bizonytalán a filozófiai gondolkodás sem tud megfelelni a kor és a világ kihívásának, ha nem épít Lukács György munkásságának alkotó elsajátítására.

(A Doxa c. folyóirat 4. számában angol nyelvű összefoglaló jelent meg a konferenciáról, az elhangzott előadásokból magyar nyelvű válogatást pedig ugyanezen folyóirat 7. és 8. száma tartalmaz.)

Mezei György

#### DEBRECEN

Az utóbbi két évtizedben a debreceni szellemi-tudományos életnek is egyik jellegzetességévé vált a Lukács György életműve iránti érdeklődés növekedése. Míg korábban inkább csak általános filozófiai és esztétikai munkái vonták magukra a figyelmet, az utóbbi években kultúrfilozófiai és művelődéspolitikai nézeteire is kiterjedt az elméleti érdeklődés. Nem előzmények nélkül való tehát, hogy a centenáriumi évben Debrecen is tisztelni kívánt a század egyik legnagyobb marxista gondolkodójának életműve előtt. Az országos emlékbizottság irányelveinek szellemében és ösztönzésére is ezért vállalkozott az MTA Debreceni Akadémiai Bizottságának művelődéskutatási és filozó-

fiai munkabizottsága, a Kossuth Egyetem Felnőttnevelési és Közművelődési Tanszéke, az MSZMP Hajdú-Bihar Megyei Bizottsága és Oktatási Igazgatósága és a TIT Hajdú-Bihar megyei szervezete a tudományos emlékülés közös megrendezésére. A művelődéspolitikai elméleti kérdéseit központba állító tanácskozás (1985. február 14–15.) három célkitűzést kívánt szolgálni. Ezek közül az első természetesen a már itthon és külföldön egyaránt elismert hatalmas életmű előtti ünnepi tisztelgés volt. Az emlékülés másik célkitűzésének keretében, újabb tudományos eredményekkel, ill. adalékokkal igyekezett hozzájárulni az ígéretesen szélesedő és elmélyülő hazai Lukács-kutatásokhoz. Végül, de nem utolsósorban a tanácskozás fontos célja, sőt kötelezettsége volt a lukácsi gondolkodói teljesítmények népszerűsítése, a város és a régió szellemi vérkeringésébe történő fokozottabb bekapcsolása. Debrecennek ugyanis mindhárom vonatkozásban voltak — mindmáig vannak — adósságai Lukács György életművével szemben, s ezek részbeni törlesztésére jó alkalmul szolgált centenáriumi emlékülésünk.

A másfélnapos tanácskozás programjában — az ünnepi alkalomhoz méltó meghívó tanúsága szerint is — tizenöt előadás szerepelt. Szerteágazó tartalmuk ellenére három nagyobb témakörbe illeszkednek ezek az előadások.

Az elsőbe — az egész tanácskozás címének és fő témájának megfelelően — a Lukács György művelődéseméleti és művelődéspolitikai fölfogásaival foglalkozó vagy ezekhez kapcsolódó előadások kerültek: Soós Pál "Lukács György művelődéseméleti és művelődéspolitikai nézetei", Éles Csaba "Lukács György a kulturális-művészeti örökségről", Urbán Károly "Lukács György és a Blum-tézisek", Standeisky Éva "Lukács György és az MKP irodalompolitikája", Szabó József "Lukács György és az értelmiség" címmel tartottak előadást.

A második témakör előadásai a lukácsi életmű általános esztétikai, valamint irodalmi és egyéb művészeti vonatkozásait taglalták, így Némedi Lajos "Lukács György vitái német szocialista írókkal 1931–1933 között", Sz. Szabó László "Lukács György és az esztétikai nevelés mai kérdései", Jagusztin László "Néptribun vagy bürokrata — Lukács György fogalomrendszerének gazdagodása a szovjet irodalom kapcsán", Szilassy Zoltán "Lukács György és a drámaelmélet kérdései", Kedves Tamás "Lukács György és a zene", Rubovszky Kálmán "Lukács György és a film" című előadása.

A harmadik tematikus blokk keretében Bimbó Mihály "Lukács György helye a marxista filozófia történetében", N. Rózsa Erzsébet "Lukács Hegel-képének fejlődése", Földényi László "Esztétikai következtetések Lukács György Ontológiája alapján", Kovács György "Ontológia és ideológia" című előadása az

életmű általános filozófiai teljesítményeit méltatta, illetve az ontológia egyes problémáit vizsgálta.

A debreceni Lukács-emlékülés — a rendezők és a résztvevők egyöntetű megállapításai és minősítései szerint — megfelelt az előzetes várakozásoknak és elérte az önmaga elé tűzött célokat. Az előadók igényesen, magas színvonalon elemezték Lukács György munkásságának egy-egy oldalát, periódusát vagy rész-kérdését. A tanácskozásnak sikerült elkerülnie az évfordulós rendezvények oly gyakori egyoldalúságait, a túlzottan magasztaló, apologetikus hangvételt éppen úgy, mint a tárgyilagos kritika határainak az átlépését, a nagy magyar marxista gondolkodót korábban méltatlanul érintő vádaskodást. A különböző szakterületeket képviselő előadók túlnyomó többsége számos új, eredeti gondolatot, kutatási eredménnyel, további vitákra ösztönző problémafölvetéssel járult hozzá a hazai Lukács-kutatásokhoz. Ismertetésünkben a tanácskozás néhány ilyen jellegű megállapítására és gondolatára utalunk.

Lukács György olyan hatalmas, bonyolult és ellentmondásos életművet hagyott hátra, amelynek tudományos-kritikai földolgozása évtizedekre szóló föladatakat ró a kutatókra. Életmű-tömbjei közül — legjelentősebb munkái révén — az irodalmi, esztétikai és filozófiai tömbök nagyságrendje, tudományos jelentősége és értékelése a legelőrehaladottabb. Bimbó Mihály összefoglaló jellegű előadása tulajdonképpen erről szólt. Természetesen Lukács munkásságának ezen a területén is akad még sok tisztáznivaló: Sz. Szabó László, N. Rózsa Erzsébet, Kovács György és mások előadásai meggyőzően tanúsították ezt.

Egészen a legutóbbi időkig nyilvánvaló tartózkodás, értetlenség, nem egy esetben elutasító, vádaskodó kritika jellemezte a Lukács György kultúra- és művelődéspolitikai-elméleti fölfogásaival foglalkozó koncepciókat. Pedig már néhány korábbi tanulmány és a "Lukács György és a magyar kultúra" címmel 1980-ban rendezett tudományos ülés is jelezte, hogy a kulturális problematika milyen szoros és szerves összefüggésben van Lukács életművének többi oldalával. Soós Pál előadása — hangsúlyozva, hogy mennyi tennivaló van még e lukácsi életmű-rész tudományos teljességű föltárásában — megkísérelte fölvillantani és értelmezni Lukács György néhány kiemelkedően fontos, időszerűségét mára is megőrző művelődéseméleti és művelődéspolitikai koncepcióját. Ezek alapján arra a következtetésre jutott, hogy Lukács e területen alkotott teljesítményei, ha részletes kifejtésükben nem is, de koncepcionális jelentőségükben és értékükben méltán odaállíthatók irodalmi-esztétikai és filozófiai teljesítményei mellé. A kultúraelméletet illetően ez eléggé egyértelműen manifesztálódik abban a tényben, hogy Lukácsnak szinte nincs egyetlen jelen-

tősebb irodalmi, esztétikai és filozófiai munkája, amelyből hiányoznának a kultúraelméleti aspektusok, kategóriák és problémák: a kultúra és civilizáció fogalma; a kultúra, a társadalmi munkamegosztás, valamint a szabad idő összefüggései; a polgári kultúra jellegzetességei stb. Éles Csaba előadása érdekesen és elemzően mutatja be mindezt a kulturális örökség vonatkozásában.

Noha Lukács Györgyöt a művelődéspolitikai általános elméleti és gyakorlati kérdései is egész életében a "megélt gondolkodás" alapproblémáiként foglalkoztatták, a kutatás pedig — több okra visszavezethetően — mellőzte, elhanyagolta az életműnek ezt a részét. Pedig a század első éveiben, a Tanácsköztársaság idején, majd 1945—1949 között Lukács, máig figyelemre méltó teoretikus igénnyel és mélységgel alapozta meg a marxista szocialista művelődéspolitikai alapvető céljait és feladatait. Soós Pál, Standeisky Éva és Szabó József előadásainak tanúsága szerint Lukács művelődéspolitikai gondolkodásának számunkra legtöbb tanulsággal szolgáló szakasza a főlzabradulás utáni néhány évre esik. Lukács mint "ideológus" ebben az időszakban minde- nekelőtt a népfrentpolitika kulturális szférára történő alkalmazásának, a demokrácia és kultúra összefüggéseinek, az osztálykultúrák pozitív elemei szocialista kultúrába való integrálásának, az értelmiségpolitikának, a népi- es—urbánus ellentét meghaladásának, az úgynevezett zsidókérdésnek, nem utol- sósorban a kulturális forradalomnak stb. szentelte a legtöbb figyelmet és tulajdonított nagy jelentőséget.

A tanácskozás előadásai természetesen különböző szakmai háttérre támasz- kodva, egymástól esetenként eltérő szemléleti alapon és színvonalon foglal- koztak tárgyakkal, ami egyenlenségekhez és ellentmondásokhoz is vezetett. Ez azonban szinte szükségszerű velejárója az ilyen típusú tudományos ülések- nek. Mindenesetre a résztvevők érdeklődése mindkét napon intenzív volt, mint- egy 80—100 fő hallgatta meg az előadásokat. (A debreceni Lukács-konferencia anyaga megjelent: Lukács György és a művelődéspolitikai, szerk. Soós Pál, Debrecen 1986, 244 oldal.)

Soós Pál

## PÉCS

Lukács György életművében, a filozófiai és esztétikai tárgyú művek mel- lett, terjedelemben és jelentőségben az irodalomtudományi munkák foglalják el a legnagyobb helyet. Irodalomtörténeti dolgozatai és monográfiái számos

irodalomelméleti megállapítást tartalmaznak, melyek közül főként az irodalmi műnemekről vallott nézetei közismertek. A Lukács-kutatás ugyanakkor már több vonatkozásban foglalkozott azzal a jelenséggel is, hogy Lukács György irodalomelméleti kérdésfeltevései és válaszai valójában élet- és történetfilozófiai problémák megfogalmazásai, vagyis hogy a közvetlenül artikulált irodalmi problematika csak közvetítés az implicit absztrakciók felé. Ennek ellenére Lukács irodalomelméleti okfejtései kétségtelenül relevánsak, életművének ez a vonulata is olyan jelentőségű és értékű, hogy folyamatos értelmezésre és újradefiniálásra érdemes.

Többek között ezekkel a kérdésekkel foglalkozott a pécsi irodalomelméleti konferencia, melynek házigazdái az MTA Pécsi Bizottsága, a Janus Pannonius Tudományegyetem Irodalomtudományi Tanszéke és a TIT Baranya megyei szervezete voltak. Az MTA pécsi székházában rendezett háromnapos konferencián (1985. március 19–21.) 22 előadás hangzott el, melyekből a Pécsi Akadémiai Bizottság még az év végén — az "Archívumi Füzetek"-hez hasonló formátumú és kiállítású — kötetet jelentetett meg, Nemes István szerkesztésében, 230 oldal terjedelemben. A konferencia előadói a Lukács-Archívum, az Irodalomtudományi Intézet, a debreceni, a budapesti és a pécsi egyetem irodalom tanszékeinek munkatársai voltak.

Az ülészak anyagából összeállított kötet megkönnyíti az egyes referátumokra történő hivatkozást, de a kiadvány tartalma nem teljesen azonos a konferenciáéval. A filológiai pontosság megkívánja, hogy utaljunk ezekre a különbségekre. A gyűjtemény a 22 elhangzott előadásból 17-et tartalmaz. A kötetbe nem került írások időközben másutt megjelentek — így Zoltai Dénesé és Sziklai Lászlóé, illetve néhány ott szereplő tanulmány időközben (változatlan vagy átdolgozott formában) folyóirat-közlésként ugyancsak napvilágot látott, mint Szili Józsefé, Bécsy Tamásé, Bókay Antalé. A kiadványban szerepel két, a konferencián el nem hangzott dolgozat: Poszler György az ülészakon "Irodalmi műfajelmélet Lukács György életművében" címmel tartott előadást — ennek más helyütt történő publikálása miatt azonban egy másik kéziratot bocsátott a kötet szerkesztőjének rendelkezésére. Olvasható még a kötetben Kiss Endrének külföldi tanulmányútjáról a konferenciára eljuttatott írása, amely azonban a postai késedelem miatt az ülészakon nem hangzott el.

A "Lukács György irodalomelmélete" című konferencia előadásainak egyik csoportját a filozófiai-esztétikai irányultság jellemezte, és e tágabb általánosítási kör mentén jelentek meg az irodalomelméleti kérdésfeltevések. Így Bonyhai Gábor az alkotói és a befogadói dimenzió viszonyát vizsgálta Lukács művészetfilozófiájában; Bókay Antal "Az esztétikum sajátossága" szub-

jektum—objektum kategóriáinak tartalmát elemezte; Szotáczy Mihály "A különőség" és az "Ontológia" alapján a tudományos és a művészi visszatükrözésről szólt; Ungvári Tamás az utóbbi mű és "A regény elmélete" nyomán a lukácsi természetfilozófia és regényelmélet összefüggéseiről beszélt; Mezei György a fiatal Lukács irodalomelméleti munkáinak filozófiai-etikai hátterét vázolta föl.

Kiss Endre dolgozata átvezet a következő csoportba: ő a lukácsi irodalomelmélet kettős meghatározottságával foglalkozott, azzal, hogy ez a teória milyen mértékben határolható el a filozófiától és esztétikától, illetve milyen szoros kapcsolatban áll velük. Kiss Endrénél és e csoport többi szerzőjénél az általános irodalomelmélet szempontja érvényesült. Ide tartozott még Szili József "Irodalomelméleti kérdések Az esztétikum sajátosságá"-ban című előadása, valamint Poszler György már említett dolgozata.

A konferencián a legnagyobb arányt a műnem-elméleti kérdések képviselték. Ezen belül az epikaelméletben — és az egész ülészakon — a legtöbbször hivatkozott munka "A regény elmélete" volt. Érintette ezt a témát a már említett szerzők közül Ungvári Tamás és Kiss Endre; ez a könyv szerepelt Hajnády Zoltán elemzésének középpontjában, aki ennek a Tolsztojra és Dosztojevszkij-re való érvényességével foglalkozott. Halász Katalin e műnek a középkori regény történeti-poétikai elemzésében való hasznosíthatóságát, illetve Lukácsnak a medievalsztikára gyakorolt hatását vizsgálta. Gorilovics Tivadar Lukács Zola- és naturalizmus-képéről beszélt; Lichtmann Tamás előadásában Lukács Musil-, Thomas Mann-, Döblin- és Kafka-képének változását kísérte nyomon. Az 1935-ös moszkvai regényvita tipológiai tanulságaival foglalkozott Iglói Endre és Jagusztin László közös dolgozata, és részben ide kapcsolható Sziklai László előadása, aki Lukács György moszkvai szemléit, Lukácsnak a 30-as évek elején a "Moskauer Rundschau"-ban megjelent írásait elemezte. A regényen kívül egyetlen epikai műfaj szerepelt még a konferencián: Lenkei Júlia Lukácsnak a mesével kapcsolatos álláspontját vizsgálta, belehelyezve azt a Balázs Bélával való szövetség kontextusába.

A műnem-elméleti előadások másik csoportjának középpontjában a dráma állt. Ezen belül a románc elemzésére vállalkozott Bécsy Tamás; a lukácsi drámaelmélet változásával, az idős Lukács rejtett drámaelméletének az amerikai drámára való alkalmazhatóságával foglalkozott Egri Péter; Pálffy István az ifjúkori drámakönyv G. B. Shaw-képének rekonstruálását végezte el. Ebbe a csoportba sorolható Székely György előadása, aki a drámakönyvtől "Az esztétikum sajátosságá"-ig követte nyomon Lukácsnak a miliőszínpadra vonatkozó megjegyzéseit.

Lukács György eddig kiadatlan, "Művészetszociológia" című 1909-es kéziratát elemezte és ismertette Wessely Anna.

Az életút biográfiai és politikai vonatkozásait vizsgálta Zoltai Dénes és Ambrus János, mindketten az 1945-ös, illetve az azt közvetlenül követő időszakra nézve.

A tematikus csomópontok mellett a konferencia előadásai egy módszertani tipológiát is kirajzoltak — az előadások ebből a szempontból négy csoportba sorolhatók. Az elsőben a szerzők a lukácsi nézeteket abban az összefüggésben vizsgálták, hogy milyen mértékben érvényesek, milyen mértékben alkalmazhatók olyan területeken, amelyekkel Lukács György közvetlenül nem foglalkozott, illetve szembesítették őket egy-egy meghatározott irodalomtörténeti időszak sajátosságaival. A második csoportban az elemzések a közkeletű Lukács-kép módosítására — ezen belül is "legenda-oszlatásra", illetve egy-egy implicit elgondolás felszínre hozására — vállalkoztak. Az előadások harmadik csoportja egy-egy fogalom, illetve kategória elemzését, rekonstrukcióját végezte el; s végül a lukácsi életmű bizonyos megállapításainak kritikáját adta néhány előadó. Természetesen egy-egy referátumban az itt felsorolt megközelítések közül több is szerepelhetett.

A vizsgálatok, a főnti módszerek mellett, abból a szempontból is csoportosíthatók, hogy az életmű mekkora szeletét, a vizsgált kategóriák szinkron vagy diakron elemzését végezték el. Volt, aki az életút egy rövid, jól körülhatárolható pontjára koncentrált (mint például Ambrus János, Iglói Endre és Jagusztin László, Zoltai Dénes, Sziklai László), mások egy vagy néhány Lukács-tanulmány valamely kategóriáját taglalták (mint például Bécsy Tamás, Lenkei Júlia, Bókay Antal, Pálffy István), ismét mások egy-egy fogalomnak az életműben való továbbélését vagy módosulását elemezték (többek között Székely György, Egri Péter, Lichtmann Tamás).

A fiatal Lukács portréjához adalékot nyújtó Mezei György elemzésében föltárult az ifjúkori művek etikai háttere, Lukács György gondolkodásmódjának az a jellegzetessége, hogy "művészeti irányzatokat vagy formákat a személyiségelmélet terminusaiban ragadjon meg". (53. o.) Az etika jelentőségét Poszler György is kiemelte közreadott dolgozatában. Ő ugyanezt a sajátosságot a kései "Esz­tétika" és annak "műalkotás" kategóriája kapcsán fogalmazta meg. Mint írja: "Lukács jól tudta: a műalkotás elmélete, a második rész tervezett tárgya nem oldható meg etika nélkül; és a művészetek történetisége, a harmadik rész tervezett tárgya nem oldható meg ontológia nélkül. Amennyiben a műalkotás elméletének az etikum és az esztétikum viszonya az egyik kulcskérdése." (154. o.)

A fiatal Lukács föltárásra-váró irodalomelméletének forrásait kutatva Kiss Endre is arra a megállapításra jutott, hogy ez a sajátos irodalomelmélet "elválaszthatatlanul épül egybe más elméleti diszciplínákkal, önmagában sok esetben alig rekonstruálható". (65. o.) Ez a "transzcendens" jelleg, a diszciplínák sokirányú összefonódása, az egymást több rétegben és több szálon is átfonó fogalmi rendszerek különösen érdekessé teszik az "immanens művészet" lehetőségével kapcsolatos lukácsi elképzelést. Lenkei Júlia elemzése föltárta, hogy Lukácsnak a mese műfajáról vallott koncepciója Balázs Béla teoretikus hatására jött létre, és ez az elképzelés "kiáltóan elüt egyéb műveiben megfogalmazott felfogásától". (140. o.) Lukács — azért, hogy a gondolatmenetébe ezt a koncepciót integrálni tudja —, a többi műfajtól eltérő metafizikai megalapozást ad a mesének, és a mesét elhatárolja a művészet összes többi formájától. Ez a Balázs Béla hatására létrejött lukácsi meseelmélet azonban "nem teljesen rokontalan /.../: a nem-tragikus drámáról írt korai kis cikke és későbbi változata, A románc esztétikája a drámának a mese felé való közeledését vázolja fel". (145. o.) Ez utóbbi műfajt vizsgálta Bécsy Tamás, ő is utalván románc és mese Lukácsnál meglévő kapcsolatára. Bécsy elemzése a románc fogalmából kiindulva, a kétféle drámai jó vég (komédia és románc különbsége) kapcsán annak eredet nyomába, hogy milyen elméleti következtetésekre ad lehetőséget a dráma kialakulásával kapcsolatban ez a műfajfogalom.

A "Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez" című tanulmány előzményét képező művészetszociológiai kéziratot bemutató Wessely Anna megállapította, hogy a Lukácsnál akkor közismerten előtérben álló "forma"-fogalom ebben a vázlatban "nem üres, noha csak azon az áron, hogy nem esztétikai, hanem pszichológiai tartalmakat hordoz". (212. o.) Itt a művészi forma mint a műalkotásokból és a művészi élményből kivonható elvont fogalom szerepel. Ezen a ponton kapcsolható a fiatal Lukács műveinek elemzéséhez "Az esztétikum sajátosságá"-nak vizsgálata. Poszler György — már idézett cikkében — a műalkotás-fogalom problematikusságát elemezve írja, hogy az "Esztétiká"-ban, a hiányzó műalkotáselmélet nyomán, "jelentkezik egy alapvető, csak ebben a gondolatmenetben feloldható ellentmondás. A műalkotás pontszerűségének, monász-jellegű zártságának és világszerűségének, a világot magába foglaló minőségének ellentéte. Pont, amelyben benne van az egész világ; ablaktalan monász, amely a külvilágra vonatkozik". (157. o.) A műalkotás-fogalommal kapcsolatban Poszler György azt is megállapítja, hogy "Lukács műmodellje nem a XX. század nem klasszikus, hanem a korábbi századok klasszikus vagy klasz-



szicizáló műtípusait absztrahálja. Már csak abban is, hogy végső soron harmóniát tétel". (164. o.)

Lukács 30-as-évekbeli működését elemezve Gorilovics Tivadar megállapítja, hogy "Lukács naturalizmus-koncepciója a 30-as években, a marxista esztétika kidolgozására tett első kísérleteivel párhuzamosan /.../ alakult ki. Tudjuk, hogy e kutatásokban nem irodalomtörténeti, hanem történetfilozófiai szempontok vezérelték /.../" (94. o.) Ugyanezen időszakkal kapcsolatban Sziklai László leszögezi, hogy Lukácsnak a "Moszkvai Szemlé"-ben közölt cikkei "hátterében (irodalom)politikai aktualitások is meghúzódtak". Ez tehát egy másik "mögöttes" vonulat, amely az írások konkrét tartalmát Lukács életének bizonyos időszakaiban meghatározta.

Történetfilozófia és politika, etika és személyes életproblémák jelentik a közegét, a hátterét Lukács György irodalomelméleti munkásságának. A pécsi konferencia e kapcsolódási pontok mellett a lukácsi irodalomelmélet főntebb említett (és számos további) összefüggéseit érintette. Az ülészek eredményeként elmondhatjuk, hogy a lukácsi életmű ezen vonulatáról árnyaltabb, gazdagabb kép rajzolódott ki, és számos olyan fölismerés született, számos olyan gondolat fogalmazódott meg, amelyek tovább ösztönözhetik a konferencia által fölvetett kérdések vizsgálatát.

P. Müller Péter

#### SZEGED

A Lukács György születésének centenáriumáról megemlékező tudományos ülést Szegeden megelőzték a Lukács Olvasó Kör, valamint az esztétikai és irodalomelméleti kutatások. A tudományos emlékülésre a szegedi felsőoktatási intézmények szervezésében került sor, de kiemelkedő volt az MTA Szegedi Bizottsága és a TIT helyi szervének a támogatása is. A megemlékezést előkészítette továbbá a "Korunk kérdései Lukács György munkásságában" c. előadásorozat, amelyet a Lukács-kutatás budapesti és helyi művelői együttesen tartottak meg. Knopp András áttekintette Lukács szerepét a mai magyar szellemi életben, Besenyi Sándor Lukács kései munkásságát a XX. kongresszus és a "marxizmus reneszánsza" szempontjából értékelte, Sziklai László a Lukács-hagyaték gondozását és a kutatások helyzetét elemezte, Bayer József és Szabó Tibor Lukács politikai elméletének fejlődését mutatták be, Lukács József pedig a lukácsi elidegenedés-problematika filozófiai és valláskritikai vonatkozásait emelte ki, hangsúlyozva az egyén—társadalom dialektikát.

A Tudományos Emlékülésen Koncz János a bevezető előadásában hangsúlyozta, hogy a szegedi kutatók előadásai az életmű egyes elemeit vizsgálják, s ezáltal kapcsolódhatnak az életmű átfogó, nagyobb ívű kutatásaihoz. Lukács hatása a XX. századi filozófiára és esztétikára nem érthető meg a kor összefüggései és Lukács mozgalmi-politikai szerepe nélkül. A kor útjai saját útjai voltak. Művei és módszere nem lezártak, gondolkodásában példamutató az önkritikai képesség és elkötelezettség egysége.

Knopp András plenáris előadását "Lukács György helye a magyar szellemi életben" címmel tartotta meg. Lukács nemcsak a magyar filozófiai élet "hát-ramaradottságának" kritikusa volt, esztétikai- és ideológiai munkái révén a világ filozófiai életére is hatott. E folyamat nem volt ellentmondás nélküli: filozófiai "germanizmusát" Ady Endre "küldeteses vétó"-ja és a világháborús válság fordította igazán a társadalmi haladás és a magyar társadalom problémái felé. Lukács a szellemi elit pozíciójából jutott el a közösségért és a haladásért folyó harchoz: ebben, az októberi forradalom mellett, meghatározó élménye volt Lenin nem-aszketikus forradalmisága, viszont távol álltak tőle Sztálin és Trockij bürokratikus pózai. A szocializmus gyakorlatában is küzdött a partikularitás bürokratikus formái és az elméletellenesség ellen. Ezért mondta róla Déry Tibor, hogy Lukács nemcsak nagy gondolkodó, hanem "cselekvő filozófus" volt. Viszont szellemi-etikai igényessége és konzekvens magatartása megnehezítette számára a szövetségesek megtalálását. Önkritikáiban a szubjektív hibák kimutatása elméleti-etikai konzekvenciák levonásához vezetett, s egyben kiindulópontja volt az újraértékelésnek is. Az egyetemes emberiség iránti problémaérzékenysége párosult a magyar elmáradottság elleni sokoldalú küzdelemmel, a szocializmushoz való viszonyában pedig a reform volt döntő, szemben az oppozícióval.

Az 1. szekció Lukács politikai gyakorlatának fejlődését mutatta be kulturális, erkölcsi és eszmei aspektus alapján.

Kapocsi Erzsébet "Lukács György kultúrafelfogásáról" szólva kimutatta a kultúrpolitikai-kultúrfilozófiai fordulatok mellett a kontinuitást is. Az összegzést nehezíti, hogy Lukács valamennyi művében vannak kultúrfilozófiai gondolatok. Az ifjúkor és különösen a fordulat után a kultúra cél lett, a politika pedig eszköz. Lukács számára a kultúrfilozófia jelentette a második vonalat, ha a politikai gyakorlatból kiszorult, de közvetlen befolyása is volt a politikai gyakorlatra: az expresszionizmus—realizmus vita során. A kultúra bonyolult jelenségét Lukács többször is átértékelte, de a klasszikus örökség keresését mindig összekapcsolta az álkultúra kritikájával. Iráser László "A bolsevizmus mint etikai probléma" c. dolgozatának középpontjában

Lukácsnak a KMP-hoz való csatlakozása állt, illetve a döntéshez vezető út — visszaemlékezésekben és kordokumentumokban kimutatható — motívumai. A csatlakozást több szerző általában rendkívülien gyors — már-már megmagyarázhatatlan — döntésként értelmezi, azonban mélyebb elemzés nyomán nyilvánvalóvá válik, hogy melyek voltak a legfőbb determinánsok. A fiatal Lukács társadalmi reakcióit illetően — az általános szembenálláson túlmenően — döntő volt az Ady-élmény, ahol költői intenciók filozófiai eszméléshez vezettek; hasonló fontossággal bírt számára az általános társadalmi válsághelyzetben tapasztalható közösség-vonzalom. Az élményegyüttes eredőjeként a gondolkodó, fiatal értelmiségiek túlnyomó többsége választás elé került: a baloldali magatartás mellett lehetőségként szerepelt a dosztojevskiji irodalmi közvetítésű anarchizmus is. Szabó Tibor "Az eszmei mozzanat és szubjektív tényező a késői Lukácsnál" címmel tartott előadást. Szerinte e probléma megoldása alapján jelölhető ki Lukács helye a marxizmus XX. századi történetében. Lukács kiindulópontja az "Ontológia"-ban azért a Sztálin-féle dogmatizmus bírálata, mert abból éppen e mozzanatok hiányoznak. Lukács az eszmei mozzanat aktivitását a természetdialektika segítségével kapcsolta az anyagi léthez, lényeges tehát az a lukácsi megállapítás, amely egységben fogja föl az eszmei és anyagi tényezőket. A szubjektív tényező forradalmi aktivitása — a társadalmi-ideológiai konfliktusok végigharcolása által — olykor döntő jelentőségű a társadalom megváltoztatására irányuló cselekvésben.

A 2. szekció az "Ontológia" egymáshoz kapcsolódó témaköreit elemezte. Történeti-logikai értékelés irányult a formáció- és a reprodukció-elméletre. Szó esett Lukács és a természettudományok kapcsolatáról is.

Siroki Dénes előadása "A reprodukcióelmélet az Ontológia szintézise?" kérdés formájában az "Ontológia" szerkezeti problémái mellett a gyakorlati alkalmazás lehetőségeivel is foglalkozott. Kimutatta, hogy Lukácsnál a gazdasági reform bevezetésének igénye párosult az emberi tényező és az emberi lehetőségek ügyével. Viszont a munkateleológia homogenizálta nála a társadalmi létet, mert ezt tekintette a társadalmi gyakorlat általános modelljének, s a társadalmi reprodukció bevonása jelentette a tényleges visszatérést a marxi kiindulópontokhoz. A társadalmi reprodukcióval tudta Lukács megválaszolni a biológiai és a társadalmi lét különbségét is. Lukácsnál a társadalmi komplexumok — nyelv, munkamegosztás stb. — egyenlőtlen fejlődése áll az elidegenedés háttérében: az elidegenülő társadalmi folyamatokkal szemben a szükségletek humanizálását hangsúlyozta, valamint a társadalmi alternativitás jelentőségét. Karikó Sándor előadásában "Az Ontológia és a társadalmi formációk viszonyáról" megállapította: Lukácsnál nincs arányosság az ontoló-

giai és formációelméleti megközelítés között: ezért hiányzik nála — többek között — a szocialista formáció meghatározása, a kommunizmusra való átmenet jellemzése pedig utalásszerű marad, s nem válaszolja meg a világgpiaci fejlődés és a nemzeti identitás viszonyának kérdését sem. Világtörténeti látásmódja mégis lehetővé teszi a marxizmus alkotó elsajátítását és alkalmazását: a szocialista fejlődés érdekében bírálja a termelés- és életminőség kiaknázatlan lehetőségeit. Besenyi Sándor előadását "A marxi és a lukácsi elidegenedésemélet viszonyáról" címmel tartotta meg. Részletesen elemezte az "Osztálytudat" eldologiasodás-konceptióját, amelyet szembesített az "Ontológia" elidegenülés-elméletével. A lukácsi életműben az elidegenülés elleni küzdelem folyamatos feladat volt. Az "Osztálytudat" elidegenedés-kritikáját győngítette a "hozzárendelt osztálytudat" túlfeszített értelmezése; az "Ontológiá"-ban már — a marxi munkaelméletre támaszkodva — tisztázta a tárgyasululás, külsővé-válás, eldologiasodás és elidegenedés viszonyát. Rákai István az "Ontológia" szocializmusképének újraértékelését kísérelte meg a "Kiindulópontok a lukácsi Ontológia szocializmusképéhez" c. előadásával. Az "Ontológia" ellentmondásaiban a nem-klasszikus szocialista fejlődést tükrözte: a reális szocializmuskép kialakítása érdekében nem lehet utópiásan leszűkíteni a távlatokat és kiiktatni az ellentmondásokat. Székely László "Lukács reflexiója a természettudományokra a Történelem és osztálytudatban és az Ontológiában" címmel tartotta meg előadását. Az "Osztálytudat"-ban foglaltak szerint a természettudományos gondolkodás a polgári tudat sajátos ideológiája, amelyben az eldologiasodott társadalmi viszonyok képződtek le, másfelől a burzsoázia ideológiai fegyverként alkalmazta a természettudományokat a társadalomra. Az "Osztálytudat" megkísérelte, hogy a reformizmussal szemben egy forradalmi valóságot mutasson föl: ezért van szüksége a természettudomány kritikájára, mert az csak fölmutatja a világot az objektív szükségszerűségében, de nem lép túl a leírásán. Az "Ontológia" elismerte a természettudományos megismerés ontológiai relevanciáját, tagadta a természettudomány és társadalomtudomány közötti elvi antinómiát, gyakran használta a "tudomány" kategóriáját. A tudomány a valóság objektív szükségszerűség-struktúráját tárja föl, amellyel szemben a cselekvő szubjektum áll. Dichotómiájuk föloldását szolgálja a teleologikus tételezésként értelmezett munka; a teleologikus tételezés csak akkor lehet hatékony, ha a tudomány által föl-tárt objektív szükségszerűség-struktúrán alapul. A valóságot objektív szükségszerűségek rendszereként fölmutató természettudományos világkép ontológiai relevanciájának elismerését értelmezhetjük úgy is, mint a történelmi-

társadalmi adottságok gyors, forradalmi áttörésének lehetőségével kapcsolatos illúziók szertefoszlásának következményét.

A 3. szekció a lukácsi esztétika ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozott, másfelől vizsgálta a lukácsi esztétikai kategóriák alkalmazási lehetőségeit is.

Révész Mihály — Lukács kései esztétikájában — az ontológiai látásmód genezisét kereste. A történeti-szisztematikus módszer elemzése során eljutott az ontikus látásmód és az "Ontológia" problematikájának körvonalazásához. Szerinte az esztétikai-ontikus látásmódot a különőség kapcsolja össze. Balogh Tibor "A lukácsi esztétikai visszatükrözés relevanciájáról" c. előadásában a mechanikus leképzéssel szemben a szellemi aktivitás mellett lépett föl. A lukácsi esztétikai visszatükrözés problémáit szerinte nem oldotta meg a mimézis kategóriával való fölcserélés sem: a lukácsi esztétika — művészeti életben való — elszigeteltségén csak pszichológiai megalapozással, valamint az ágazati esztétikák kidolgozásával lehet változtatni. Vörös László a műfaji elemzésben konkretizálta a lukácsi visszatükrözési elméletet. A műfajok hierarchizált fölfogásával szemben eszerint a legkisebb dal ugyanolyan intenzív totalitás, mint a hatalmas eposz. Kaposi Márton előadása "A kellemesség kategóriája Lukács esztétikájában" túlnőtt a kategória-elemzésen, mert a lukácsi esztétikai értékek újraértékelését fogalmazta meg. A problémákat arra vezette vissza, hogy Lukács a művészeti értékeket az esztétikai-álesztétikai kategóriákban gondolta el; a kellemességet szolgáló művészeti ágak, ill. iparok a periférián maradtak, holott nem élhetünk mindig csak katarziszban. Joachim Sailer tudományos kutató, a Martin Luther Egyetemről, kiegészítette a korábbi előadásokat a lukácsi esztétika NDK-beli utóéletének értékelésével, valamint saját kutatási eredményeivel. Lukács esztétikájának fogadtatása az episztemológiai-axiológiai viták kimenetelén is múlik: továbbgondolásra vár a művészeti életértékének a problémája és kapcsolata a művészeti ágakkal. Péter László "Lukács György szegedi vonatkozásairól" szóló előadásában a Balázs Bélához és Juhász Gyulához való viszonyt emelte ki, de fontos volt a Bauer Hildához fűződő személyes kapcsolata is. Lukács fordulatát azzal jellemezte, hogy mikor hagyta el neve mellől a családi-nemesi címet. Fontos kérdésfeltevése volt, hogy mikor megy végbe Lukácsnál "a magyar szavak és német gondolatok" különbségének meghaladása? Kiemelte Juhász Gyula méltatását "A lélek és a formák"-ról: eszerint Lukács valóban művészi módon tudott foglalkozni a művészettel és a nagy művészekkel.

Szerdahelyi István zárszavában a konferencia kritikai-továbbfejlesztő munkáját értékelte. Az egymást kiegészítő előadások eszerint jó áttekintést adtak a marxista Lukács munkásságáról, s az "Ontológiá"ról is részletesen szó esett.

Siroki Dénes

## LUKÁCS GYÖRGY ÉS NEMZEDÉKE\*

Bendl Júlia

Mindig örömteli esemény, ha megjelenik külföldön egy a távolság ellenére is tájékozott és jószándékú könyv, mint amilyen most Mary Gluck könyve Lukács György "premarxista" korszakáról. A múlt század végétől nagyjából 1920-ig tartó "korszak" természetesen nem tekinthető egységesnek. Mary Gluck érinti, a korai kritikáktól és a Thália Társaságtól kezdve A lélek és a formák c. esszégyűjteményen, a Dosztojevszkijjel foglalkozó tanulmányokon át A regény elméletéig, a tárgyalt időszak lényeges pontjait, sőt a kötet végén a Történelem és osztálytudatra is kitér. A szerző a magyarországi dokumentumok dicséretesen széles körű ismeretével (ebben a századforduló Magyarországnak jelentős hazai és külföldi szakértői is támogatták) igyekszik általános képet rajzolni a századforduló magyar társadalmáról, a korszak magyar vonatkozású történelmi eseményeiről — az amerikai olvasó számára talán ezek a könyv leginformatívabb részei —, és egy-egy korszakkal kapcsolatban megkísérli a Lukács György körüli események személyes, lélektani vonatkozásait is megmutatni — visszafogottan és ízléssel. Könyve tehát nem elsősorban Lukács György filozófusi fejlődésének immanens történetét akarja fölvezetni, inkább azt, hogy ez a fejlődés hogyan függ össze az adott korszak történelmével, társadalmával és a Lukács személye körül zajló eseményekkel. Ahogy ő maga írja: "kollektív portrét" kívánt rajzolni azokról, akik 1915 után Vasárnapi Kör néven Lukács körül csoportosultak.

A kötet első fejezete "A Vasárnapi Kör: áttekintés" címet viseli — kissé megtévesztően. Hiszen ebben a fejezetben azokat a művészeket, gondolkodókat stb. mutatja be Mary Gluck, akik Lukáccsal a század elején kapcsolatban álltak, vagy valamilyen módon közük volt a társaságból valakihez. Így kerül

\*Mary Gluck: Georg Lukács and his Generation 1900—1918, Harvard University Press, Cambridge/Mass. — London 1985, 265 oldal.

ebbe a fejezetbe Popper Leó, Seidler Irma, Bartók Béla, Kodály Zoltán stb., akik semmiképp sem tekinthetők a Vasárnapi Kör állandó résztvevőinek.

A korszak művészeti életéről és a Kör tagjainak társadalomban elfoglalt helyéről szólva pontos képet rajzol a szerző. Jól fogalmazza meg a későbbi Vasárnapi Körhöz tartozók szellemi elszigeteltségének okait a kor magyar társadalmában, változásában is jól mutatja be a (főleg zsidó származású) értelmiségiek társadalmi helyzetét, lehetséges politikai útjait és helyzetük kihatását személyiségükre. Jól láttatja azt is, hogyan keresték a kiutat sokan a "radical homelessness"-ből először politika nélkül, a művészetbe vagy külföldre vonulással, majd 1918-ban éppen a politikában való aktív részvétellel. Jól ki-rajzolódik a könyv egészéből, hogy ez az 1880 körül született társaság, amely csoportként is elszigeteltnek érezte magát a társadalomban, úgy látta, hogy a legnagyobb baj a kapitalizmusban élő ember számára nem a gazdasági vagy társadalmi igazságtalanság, hanem az ember belső elszigeteltsége — tehát először nem a gazdasági-társadalmi berendezkedés ellen próbálták fölemelni a szavukat egy újfajta művészet propagálásával. És innen jutott el a Lukács köré csoportosult emberek egy része a forradalomban való aktív részvételig, mégpedig jól megmagyarázható fejlődési stádiumokon át.

Sajnos, már az első fejezetre rányomja bélyegét a könyv talán legnagyobb tévedése — Balázs Béla személyének és naplójának túlhangsúlyozása. Ennek oka érthető: Balázs volt a társaság leglátványosabb személyisége, ő volt a "legkedveltebb", és ő volt a legtöbb narcisztikus hajlandósággal megáldva. S ami fontosabb, és kissé menti is ezt az aránytévesztést: 1903-tól 1922-ig — igaz, megszakításokkal és időnként hónapokkal az események után — naplót is vezetett. Csakhogy Mary Gluck nem eléggé óvatosan használja ezt a kétségkívül fontos forrást. Nem veszi figyelembe még azt sem, amikor voltaképpen a naplón belül is megtalálható egy tényként elfogadott mozzanat cáfolata. (Olyasmikre gondolok, mint Balázs többször emlegetett "népdalgyűjtése" Bartókkal és Kodálllyal, amit a két muzsikusközül egyik sem vállalt; készpénznek veszi Balázs Béla megjegyzését, hogy ő mutatta meg a táncosoknak "A fából faragott királyfi" próbáin a mozdulatokat — mégpedig úgy fogalmazva, hogy Balázs volt a mű koreográfusa —, és még hosszan sorolhatnám.) Balázs Béla szempontjainak túlhangsúlyozása háttérbe szorítja a Lukács és Balázs között szinte szüntelenül meglévő személyes feszültséget, ami miatt barátságuk valóban "csak" fegyverbarátság volt, időnként minden személyes jelleg nélkül. Úgy tűnik, mintha Popper Leó, Seidler Irma és Ljena Grabenko is emiatt szorulna háttérbe: az utóbbit például a könyv mindössze négyszer említi, noha Lukács életében és gondolkodásában (akár csak katalizátorként is) be-



töltött szerepe nem tekinthető ennyire jelentéktelennek. (Az említések egyike ráadásul téves is — 34. o. —, hiszen nem 1918-ban szakítottak, hanem 1917-ben, s 1918-ban csak a hivatalos válás történt meg közöttük, a baráti jóviszony fenntartásával.) Továbbá aligha tekinthetők indokoltnak Mary Gluck fönntartás nélküli elismerő szavai Balázs emberi melegségéről és naplójának "mesteri portréiról" sem, hiszen az előbbinek ellentmond Balázsnak Seidler Irma halála körül játszott, súlyosan vitatható szerepe, az utóbbinak pedig az, hogy igencsak fanyalogva nyilatkozik akár Bortstieber Gertrudról, mint aki nem megfelelő partner Lukácsnak, akár Lesznai Anna és Gergely Tibor kapcsolataról stb. Mindennek ellenére persze lehetett Balázs Béla a társaság — és később a Vasárnapi Kőr — esztétikai-érzelmi meghatározója, ahogy az intellektuális centrum Lukács volt.

Balázs kiemelt szerepét talán elősegítette az is, hogy a Kőr életében a nőknek és a nőkérdésnek más, lényegesen fontosabb szerepe volt, mint a korabeli Magyarországon. A társaság véleménye a nőkről — hogy ti. nem tekintik őket ugyanolyanoknak, mint a férfiak, viszont elismerik nélkülözhetetlenségüket, mert ők képviselik az ember "mély", irracionális, ösztönös oldalát — semmiképp sem a saját találmányuk volt, és nem is csak a bécsiéknél (mint pl. Weininger) találkozhattak ilyesfajta nézetekkel. Ugyanilyen kép rajzolódik ki pl. Kiplingnek 1902-ben (magyarul 1903-ban) megjelent, jelentős hatást tett meséiből is ("Just so Stories for Children"), ez tehát mindenképpen a kor általános jellemzője is volt. Mindez szerepet játszhatott abban: miért hagyta Lukács, hogy kapcsolata Seidler Irmával olyan felemásan és szerencsétlenül alakuljon, ami később egészen az öngyilkosság gondolatáig menő válságot okozott neki. Mary Gluck viszont nem tér ki arra, hogy ha Lukács ilyen jellegű problémáiról szólnunk, látnunk kell, hogy mind a probléma, mind pedig annak filozófiai vetülete, általában a korra, így a századforduló Monarchiájának kultúrájára is jellemző.

A könyv második fejezetében: "Egy nemzedék kialakulásának története" a századforduló korrek, jól megrajzolt képét kapjuk, jórészt Hanák Péter, Berend T. Iván és Ránki György publikáció alapján. A nacionalizmus-antiszemitizmus társadalmi problémájának és következményeinek tárgyalásakor Mary Gluck elsősorban Hanák Péter elemzéseit követi; kitér azonban a Lukács család sajátos légkörére is. Sajnos Lukács anyjáról csak annyit jegyez meg, hogy okos, társasági nő volt, akinek akarata erősen érvényesült a családban (45. o.); ami így semmiképp sem fogadható el. Nem véletlen, hogy Lukács nagyon ritkán említi anyját, és akkor sem éppen hízelgően: kettejük kapcsolatának (ill. a kapcsolat kezdettől kimutatható hiányának) következményeit vi-

szont csak lélektani szempontok bevonásával lehet földeríteni. Az eddigi, ilyen vonatkozású írásokhoz hasonlóan, Mary Gluck is alábecsüli az apa, Lukács József bankigazgató szerepét. Pedig ha csak a 20-as években épült Lukács-villa fényképen megőrzött halljára gondolunk, Thomas Mann látogatásaira, vagy arra, hogy Bartók hosszabb ideig lakott ott 1918 után (abban a hitben, hogy ő tesz szívességet), már nyilvánvaló, hogy Lukács József nemcsak fia közvetlen hatására és kérésére támogatott, utólag kideríthetetlen, de bizonyára jelentős összegekkel, haladó művészeket. (Lukács emigrációja idején alig volt kapcsolat a család és Lukács György között.) És főleg az nem tekinthető mellékesnek, hogy az apa nagylelkűen és megértően támogatta fiát anyagilag és — amennyire Lukács engedte — érzelmileg is; mégpedig olyan ügyekben is, amelyekben alapvető nézeteltérés volt közöttük (pl. a habilitáció, a házasság Ljena Grabenkóval, Seidler Ernő álláskeresése vagy Ernst Bloch budapesti látogatásának anyagi támogatása stb.).

Sajnálatos, hogy ebbe a fejezetbe is becsúszott néhány kisebb, de a lényegét is érintő tévedés. Pl. a Gelebtes Denkenből való pontatlan "idézés" következtében kerülhetett a szövegbe ez: "My father was Jewish ambassador in Budapest" (48. o.)... (Mary Gluck egyébként következetesen helymegjelölés nélkül hivatkozik az idős Lukács önéletrajzában leírtakra, mintha csak halálom alapján "idézne".) Ugyanebből a témakörből egy alapvető tévedés: a zsidókat soha nem tekintették nemzetiségnek Magyarországon, mint ahogy ezt Mary Gluck az 50. oldalon írja. És még egy lényeges, nagyon vitatható pont ebből a fejezetből: Lukács nem A lélek és a formák után szűnt meg magyarul írni, hanem Seidler Irma és Popper Leó halála után. Ezután jó ideig valóban csak azokról írt magyarul, akik a szűk körhöz tartoztak (pl. Balázs Béla vagy Forgács Rózsi), és ez persze szintén azt mutathatja, hogy itt a közös nyelvhez fűződő személyes kapcsolat lényegesebb volt a nemzetközi aspirációknál.

A következő fejezet, mely a "Liberális apák és posztliberális fiúk" címet viseli, a korszak szellemi és kulturális irányzatairól próbál képet adni. Elismerve, hogy nagyon nehéz tájékozódni ebben a korszakban, és nagyon nehéz ezt a tájékozódást egy távoli közeg számára elfogadhatóan megfogalmazni, mégis sajnáljuk, hogy a Nyugat, a Huszadik Század, a Thália vagy Jászi, Grabenko és még sok mindenki más is egy kalap alá kerül. Ugyanis mindenki a "radical", esetleg még a "modernist" jelzőt kapja, így azután a pontosabb megfogalmazások elsikkadnak. Pedig Mary Gluck leírja pl. a Jászi és Lukács közötti alapvető különbség okát is, azt, hogy Jásziék "pozitivisztikusan" közelítették meg a társadalmi problémákat, míg Lukácsék filozófiai tájékozottsága másféle volt, és másképp kezelték a társadalmi kérdéseket is. Fur-

csa ugyanakkor, hogy Mary Gluck tulajdonképpen szemére veti a korszak "radikális" gondolkodóinak és társadalomtudósainak, hogy Nyugaton a Magyarországra átültetett keresték, azt, hogy az ottani tapasztalatok mennyiben segíthetnek a magyarországi társadalmi és gazdasági problémák megoldásában, és ezért állítólag "provinciálisak" maradtak (85. o.). Bizonyára nem hiba, ha a Jászhoz hasonlóan gondolkodók szemléletét természetesnek érezzük, elismerve Lukács útjának jogosságát is.

Mary Gluck könyvéből sajnos az sem derül ki, hogy "Lukácsék" igazából nem tartoztak a Nyugat körébe (noha tényleg publikáltak ott), és a "szalonjaiba" se "jártak" — még Balázs Béla sem, aki pedig, személyes varázsának biztos tudatában, nagyon sokfelé viselkedett otthonosan. Viszont ebben a fejezetben — számomra indokolatlanul — szó esik még a korabeli marxistákról, Leninről, továbbá Fogarasi 1918-ban írott "Konzervatív és progresszív idealizmus" c. cikkéről, noha itt még a háború előtti időszakról van csak szó. Ekkoriban Lukács és baráti köre még egyáltalán nem tájékozódott a marxizmus felé; a kortárs marxisták írásait nem is ismerték.

"Az esztétizmus világa" c. fejezetben jól mutatja be a szerző, hogyan próbálta Lukács és korosztálya, az idősebbektől való gondolkodói és művészeti elhatárolódás után, megtalálni a maga útját — a művészet egyetemessé tételével és a korábbi elvek és korlátok lerombolásával. Jól mutatja be, hogy a század elejének új művészeti irányzatai és a Lukács körül csoportosult társaság között az volt az alapvető különbség, hogy az utóbbiakban határozottan élt a közösségigény, amit eleinte a Thália Társaságban, 1915-től a Vasárnapi Körben találtak meg. Viszont talán túl merész az az állítás (118. o.), hogy önmagában az esztétizmus kudarcának fölismerése okozta volna Lukács végletes kulturális, filozófiai és érzelmi válságát, egzisztenciális krízisét a 10-es évek elején. Itt inkább kölcsönhatásokról lehetne beszélni, egymást fölerősítő tendenciákról, amelyeknek eredményeként Lukács véglegesen döntött: személyes érzelmeinek kikapcsolásával, erkölcsi szempontok alapján igyekszik ezentúl megalkotni az élete centrumát jelentő műveket — és ezt később, a Bortstieber Gertruddal való találkozás után, problémák nélkül meg is tudta valósítani. Korábban személyes lelki problémái, amelyek Seidler Irmával való kapcsolatát végül is lehetetlenné tették, félelme, hogy az "élethez" és emez élet "képviselőjéhez", a nőhöz fűző szoros kötelék lehetetlenné teszi a gondolkodói életmű létrejöttét, erősítette föl annyira az Irmával kapcsolatos társasági különbség jelentőségét, hogy Lukács soha nem vállalta nyilvánosan, még családi körben sem igazán ezt a kapcsolatot. Ezért képtelenség az apa szemére vetni (80. o.) — Balázs Béla nyomán... —, hogy "nem

vette észre" fiának Seidler Irma miatti lelki válságát: aligha okozott volna nagyobb problémát apa és fia között az Irma-kapcsolat legalizálása, mint később az utólag bejelentett eljegyzés Ljena Grabenkóval (ami szintén nem okozott "elidegenedést" közöttük, mint Gluck — 80. o. — írja: az I. világháború alatti, a cenzúra miatt németül írott leveleket a szerző, úgy látszik, nem követte nyomon).

Ebben a fejezetben mutatja be Mary Gluck, hogyan jut el Lukács, egyetemes érvényű filozófiai és kulturális problémává transzponált személyes válságain át, a "liberális idealizmus" és a pozitivizmus megalapozott, már nem indulati, hanem elméletileg megfontolt elutasításához. Lukács tulajdonképpen az Eszztétikai kultúra c., 1910 májusában megjelent cikkben számol le véglegesen azzal az illúzióval, hogy pusztán a művészet megújításával, kollektív-vátételével el lehetne érni valamilyen változást a társadalomban, s ez a cikk Gluck könyvében is igen nagy hangsúlyt kap. Az útkeresés azonban még hosszú évekig tart: ennek állomásait a szerző jól sorolja föl, beszél Simmelről (bár sajnos megint szinte csak Balázs Bélára hivatkozva), Diltheyről, Nietzsche és Max Weber hatásáról, Fülep Lajos szerepéről a metafizikai érdeklődés fokozódásában stb. Ernst Blochot viszont, akinek a baráti körre ugyan kisebb, a gondolkodó Lukácsra azonban igen nagy hatása volt, elég röviden intézi el. Mary Gluck szinte csak a magyar, ill. az angolul hozzáférhető anyagokra támaszkodik könyvében, a 10-es évek elejének Lukácsáról és tájékozódásának irányváltoztatásairól viszont aligha lehet beszélni Ernst Blochhal való kapcsolatának részletesebb ismerete nélkül. Talán ezért tolódik el a társaság érdeklődésének bemutatása is az erotika és a misztika, ill. a mese és a misztika rokon vonásai felé — ami persze kétségtelenül szintén megtalálható gondolkodásukban, bár egyénenként különböző mértékben. Kétségtelen, és ezt Mary Gluck helyesen mutatja be, hogy a mese iránti érdeklődésük — elsősorban Lesznai Annára és Balázs Bélára kell itt gondolnunk, de talán Lukácsra is — azzal magyarázható, hogy így tudták megragadni az emberi létnek azt a korai, vágyott korszakát, amelyben az ember egységet alkot az őt körülvevő világgal, amelyben "mindenki hazatalál", ahogy Lesznai Anna mondja. A mese segítségével közösség- és teljességvágyukat fejezhatték ki gáttalanul.

Hogy Lukácsnak hogyan, miért és mennyiben változtak meg a 10-es évek elején a művészettel kapcsolatos nézetei, nehezen követhető Mary Gluck könyvében, ami Popper és Bloch szerepének alábecsüléséből fakadhat. Megemlíti viszont többször is, párhuzamként, Kandinszkij és Apollinaire nevét, jóllehet tudomásom szerint semmiféle adat nincs arról, hogy Lukács vagy barátai

ebben az időben akár csak tudomásul vették volna Kandinszkij vagy Apollinaire művészetét, ill. művészetelméleti írásait.

A 6. fejezet címe ismét megtévesztő: "A háború és a Vasárnapi Kör föl-bomlása" — hiszen a Vasárnapi Kör 1915 őszen, tehát épp a háború alatt formálódott ténylegesen "körré", rendszeres összejövetelekkel, beszélgetésekkel stb. Így azután túl közel kerülnek egymáshoz és össze is keverednek a háború kitörésére adott reakciók (pl. Balázs Béla lelkes és rövid részvétele a háborúban). Mary Gluck rámutat arra, hogy a háború juttatta el a Vasárnapi Kör tagjait a fölismerésig, hogy a szeretetben, esetleg az Istenben való egyesülésre társadalmi méretekben nincs mód, s ezért volt kézenfekvő sokuk számára a csatlakozás a társadalom megváltoztatásának tőlük függetlenül fölvetődött alternatívájához: a forradalomhoz. A társadalommal kapcsolatos tájékozódásukba azonban csak az őszirózsás (de nem "tuberosa", mint Gluck — 199. o. — írja, hanem "aster") forradalom idején kerültek be a kortárs marxista gondolkodók. Ennek közvetlen előzménye a Dosztojevszkijjal való hosszas foglalkozás volt: róla Mannheim már 1912-ben könyvet tervezett, Lukács pedig 1914/15-ben vetette papírra Dosztojevszkij-jegyzeteit. Semmiképp sem hagyható itt figyelmen kívül a társaság "pálfordulásának" Dosztojevszkijjal is összefüggő messianisztikus jellege. Ahogyan Mary Gluck is írja, Lukács aligha láthatta 1914/15-ben, hogy gondolkodása a kommunista pártba fogja majd vezetni, de a kommunista álláspont vállalásának előcsarnoka mégis ez a vallásos-misztikus meggyőződés volt. A forradalomban való aktív részvétel és a párthoz való csatlakozás messianisztikus jellegét jól mutatja Radványi Lászlónak, a Vasárnapi Kör egyik legifjabb tagjának egy mondata a Heidelbergben, 1923-ban, a chiliazmszról írott disszertációjából: "A bolsevizmus esetében is arról van szó, hogy egy kisebbség, annak tudatában, hogy ő az igazság letéteményese, támadást indít a tapasztalati világ ellen, hogy a világra vonatkozó posztulátumait erőszakkal megvalósítsa." És ebben az összefüggésben mellékesnek tekinthető, hogy a következő mondatokban Radványi a bolsevizmus chiliaisztikus jellegét cáfolja, mondván: hiányzik belőle Isten.

Végezetül: a szerző kifejezetten a Vasárnapi Kört tekintette könyve középponti témájának, a cím viszont "Lukács György és nemzedéke 1900—1918" — az olvasó tehát joggal várhatná, hogy a Vasárnapi Körhöz hasonló súllyal szerepeljen a könyvben pl. a Thália Társaság is, mint szintén ehhez a nemzedékhez kötődő, sok szempontból hasonló indítékú szerveződés stb. Sajnálatosak az olyan elírások, mint Antal Frigyes nevének véletlen megfordítása, aki így a névmutatóban is "Frigyes" családnévvel szerepel...

Mary Gluck jól ismeri a fiatal Lukácsról eddig angolul megjelent szakirodalmat, a bevezetőben említi is, a magyar kutatók munkáin kívül, Michael Löwy Georg Lukács -- From Romanticism to Bolshevism c. könyvét, Lee Congdon The Young Lukács c. munkáját és másokat, ám a Lukácssal kapcsolatos német nyelvű szakirodalmat még csak nem is említi. Az említett angol nyelvű monográfiák eredményeit sem mindenben hasznosította könyve megírásakor, s ezért nem kárpótol az sem, hogy a korabeli magyar nyelvű leveleket és dokumentumokat igen jól ismeri és sokat használja. Nem lehet kétségbe vonni a könyv jó szándékát és Mary Gluck igyekezetét, hogy lehetőségeihez és tájékozottságához képest objektív képet adjon a választott témáról. És ezért sajnálatos, hogy épp egy ilyen monográfiával kapcsolatban kell emlékeztetnünk a kutatásnak arra az alapvető tényére, hogy sem a századforduló magyarországi kultúrájával, sem Lukács Györgynek ezzel a korszakával nem lehet a német nyelvű és német vonatkozású anyagok fölhasználása nélkül behatóan foglalkozni; s ezzel függ össze az is, hogy a századforduló Európájára jellemző gondolkodásmódról, történelemszemléletről, művészeti elvekről szólva Mary Gluck szinte kivétel nélkül angol és francia, a Közép-Európától igencsak eltérő Nyugat-Európára vonatkozó megállapításokat idéz. Az általános megfogalmazások ilyesfajta megválasztása következtében elfogadhatatlanul elsikkadnak mondjuk a viktoriánus Anglia és az Osztrák—Magyar Monarchia közötti különbségek, s közben kimarad egész Németország, Lukács tájékozódásának és működési területének jelentős része is.

## MŰ ÉS TÖRTÉNELEM -- AVAGY MI AZ ORTODOX LUKÁCSIZMUS?\*

Ripp Zoltán

A korai húszas évek Lukácsának megítélése a Történelem és osztálytudat megjelenése óta viták tárgya a marxista irodalomban. A nézeteltérések mögött végső soron az a kérdés húzódik meg, hogy Lukács Györgynek ebben az időszakban írott művei mennyiben tekinthetők autentikus marxista válasznak a kor újonnan föltároló történelmi alternatíváira. Pro és kontra sokféle érvet hoztak már föl arra nézve, hogy a húszas évek elejének "lukácsizmusa" milyen

\*Krausz Tamás—Mesterházi Miklós: Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a húszas években, Gondolat, Budapest 1985, 235 oldal.

vonatkozásokban revideálja a marxizmus alapvető tételeit vagy éppen marad el azok megértésétől, illetve ellenkezőleg, milyen értelemben jelenti az eredeti marxi intenciók fölújítását és a történelmi fejlődés által fölvetett kérdések adekvát elméleti megválaszolását. A viták nyomán nem jött létre konszenzus, így korábban rögzült tévképzetek is makacsul őrzik pozícióikat, annak ellenére, hogy az utóbbi években határozott törekvések jelentek meg ezek fölszámolására. Az álláspontok nagyfokú eltérése következtében az amúgy is bonyolult problémához az a kérdés is elválaszthatatlanul hozzátartozik, hogy a Lukács-kritikák közül — beleértve Lukács önkritikáit is — melyek és milyen értelemben tekinthetők valóban érvényesnek. A recepciótörténet ennél fogva nagyon is alkalmas eszköz lehet a tisztázásra, sőt immár megkerülhetetlen föladat a húszas évek Lukácsára irányuló kutatás számára, ugyanakkor semmi garancia sincs arra nézve, hogy pusztán ebből érvényes válasz szűrhető le a legfontosabb kérdéseket illetően. Sokszor inkább úgy tűnik, ez a fajta vizsgálódás csupán a probléma másodlagos szándékú megközelítését jelentheti, s eredményként csak kiegészítő adalékokkal szolgálhat. Krausz Tamás és Mesterházi Miklós könyve azonban ennél jóval nagyobb igényvel, az ítélelhozás alapjainak tisztázási igényével lép föl — szögezzük le rögtön: teljes joggal —, ám hogy ezt valóban jogosan tehesse, ahhoz elsősorban az ítélezéshez szükséges vizsgálat kritériumainak pontos tisztázása szükséges. E kritériumok, a jelen esetben hangsúlyozottan, módszert jelentenek.

A szerzők nem bízzák a véletlenre, hogy szándékaik kiderüljenek, s ezt azért fontos hangsúlyoznunk, mert már a kérdésföltevés módjában föllelhető könyvük legfőbb erénye. Törekvésüket ugyanis így foglalják össze: "Bennünket elsősorban a korai húszas évek Lukács-írásaiban nyomon követhető történelem érdekel. Ez azonban nem jelenti, hogy valamiféle semleges háttéranyagot szeretnénk szolgáltatni. Ellenkezőleg: a történelmi megközelítésmód éppen azért szükséges, mert általa válnak láthatóvá egy gondolati építménynek azok a szerkezeti elemei, amelyek túl vannak a pusztá filozófiatörténeten és a filozófustól megkövetelhető logikai következetesség kívánalmán: így válik hozzáférhetővé tulajdonképpeni 'mondanivalója', és így menekedhet meg az interpretátor is attól, hogy a maga nézőpontját és igazságait előfeltevésmentesen képzelje, hogy olyan igazságok birtokosának tekintse magát, amelyek különös kegyelemből kívül esnek a történelmen." (23. o.) A szerzők érdeklődése tehát a tárgy természeténél fogva történelmi, és ehhez az érdeklődéshez a húszas évek Lukács-vitája valóban a történelmi folyamat lényegére vonatkozó anyagot szolgáltat. A történelem itt kettős vonatkozásban is főszereplő: a recepciótörténet a történelmi folyamatot világítja meg, a történelmi folya-

mat bemutatása pedig a húszas évek Lukácsának megértéséhez ad kulcsot. Lukács műveinek bolshevik fogadtatásában ismerik föl Krausz és Mesterházi azt a különösen fontos eszmetörténeti problémát, amelynek megoldása egyfelől módot ad a hamis Lukács-legendák szétfoszlatására, másfelől segíthet megérteni a korabeli ideológiai életet átjáró történelem szellemét. A bolshevik fogadtatás problémája ugyanis a húszas évek elejének központi kérdéséhez, a világtörténelmi korszakváltáshoz és a nyomában föltáruló alternatívákhoz vezet el. Lukács filozófiájának különös jelentősége abból fakad, hogy a világtörténelmi fordulatra, a világtörténelmileg aktuális gyakorlati kérdésekre reflektál, ezáltal képes a marxizmus valódi reneszánszának lehetőségét fölmutatni és részben megvalósításával is szolgálni.

Nyomban fölvetődik persze a kérdés: valóban univerzális megközelítési mód-e a történelem a húszas évek Lukácsának megértéséhez? Az igenlő válaszhoz ugyanis mindenekelőtt tisztázni kell, hogy e megértés nem akármiféle történelemfölfogás alapján lehetséges, s csakis olyan vizsgálódás révén, ahol elméleti és történeti megközelítés nem különböző dolgok, nem két, külsődlegesen egymáshoz illesztett szempont. Krausz és Mesterházi törekvése a módszer középpontba állítására tulajdonképpen a történelemszemlélet problémáját exponálja, a "hogyan írjunk eszmetörténetet?" kérdésre adott válaszuk tehát nem csupán egy szűken vett szakmódszertani probléma megoldási kísérlete. A módszertani tisztázás során mindenekelőtt a Lukács megítélése körüli zavarok két, egymást kiegészítő metodológiai hibájára mutatnak rá: a sterilen filozófiatörténeti, illetve az átpolitizált elemzések tévútjaira. Lényegében mindkettő ugyanabban a módszertani bűnben vétkes: eltekintenek a korszak történelmi alternatíváinak elemzésétől, vagyis attól, ami a lukácsi filozófia értelmezésének egyáltalán keretet adhat és hozzá viszonyítási rendszerként szolgálhat. Az eszmetörténet követendő módszertana a szerzőknél a történelemfölfogás szerves tartozéka — éppen Lukács esete a legjobb példa arra nézve, milyen következményekkel járhat a szemléleti problémákból fakadó téves megközelítés. A torz Lukács-interpretációk és hibás voltukban rögzült értelmezési klisék fölbontásában az eszmetörténet szemléleti-módszertani kérdéseinek tisztázása elengedhetetlen előfeltétel, s a szerzők állásfoglalása ebben a kérdésben a könyv egyik legfontosabb, a szűkebb témán mindenképpen túlmutató eredménye. Hogy ez így lehet, annak köszönhető, hogy az állásfoglalás nem marad pusztán deklaráció, hanem maga a tanulmány, annak egész szelleme és fölépítése is, megnyilvánítja, példaszerűen megmutatja gyakorlati érvényesítését.



A lukácsi műnek és fogadtatásának konkrét történelmi vizsgálata a "diszciplinárisan izolált eszmetörténet" csapdájának elkerülését jelenti, s mint kiderül, ezzel az "utópista", a "balos", a "hegeliánus" stb. Lukácsok konstrukcióinak megkérdőjelezését teszi lehetővé. A történelmi folyamat egészétől elvonatkoztató eszmetörténet, amelyben egyfajta, az igazságok birodalmából földreszállt "eszmeileg helyes" a megítélés szempontja, éppúgy elutasításra kerül, mint az eszmei történéseket teljesen szubjektív képződményeknek tekintő és az eszmetörténetet ab ovo elvető fölfogás. A szerzők álláspontja szerint "az 'eszmei' integráns része és hajtóereje a történelmi szituációnak, mindkét szerepében leképezve a másikat: olyan mozzanat, amely nélkül már logikailag sem beszélhetünk 'tényekről' és 'szükségyszerűségekről'; olyan mozzanat, amely lehetőségből valósággá tehet vagy éppen elszalasztott lehetőségéggé spiritualizálhat alternatívákat". (55—56. o.) Az eszmetörténet ilyen fölfogásában a történelmi események nem egyszerűen mögöttes magyarázó tényezők, hiszen maga a történelmi fejlődés teremti azokat az eszmei jelenségeket, tendenciákat, amelyek nélkül történelemként nem is létezhetne. A szerzők módszertani állásfoglalásának deklaratív formában történő rekapitulálása persze nem lehet elégséges, sőt bizonyos fokig hamisítás, ha a tanulmány fölépítésének kontextusából kiragadjuk, hiszen a módszer csak alkalmazásában az, ami. A módszertani önreflexió is csupán azért elengedhetetlenül szükséges része, lényegi mozzanata a műnek, mert a marxista igényű eszmetörténetírás is sokféle zavarral küszködik a nem-klasszikus marxizmus történének földolgozása során, s ez különösen pregnánsan jelentkezik Lukács húszas évek eleji munkásságának értékelése kapcsán. A téma kiterjedt irodalmát tekintve illuzórikus igény volna végleges rendteremtés lehetőségével számolni. A jelen esetben egy igen fontos szempontból mégis "végleges" megoldásról beszélhetünk: Krausz és Mesterházi könyve véglegesen és kikerülhetetlenül kérdőjelet fog állítani minden olyan további eszmetörténeti törekvés mellé, amely, e problémát tárgyalva, módszerében elmarad a konkrét történetiség itt megvalósított példájától. Hogy miben is áll ez a példa, arra a jelen recenzió keretében csak a tanulmány nagyon tudatos fölépítésének futólagos és fölöttebb részleges áttekintése révén kísérelhetünk meg válaszolni.

Már a könyv programszerű módszertani fejtegetései is konklúzióként jelennek meg: maga a téma követeli vizsgálatának adott módját. A kezdet így jósz szerint nem is lehet más, mint a probléma egészének és a tanulmány koncepciójának körvonalazása — a továbbiak ennek kibontását és egyben a bizonyítási eljárást jelentik. A problémát legáltalánosabban az a paradoxon világítja meg, amit az októberi forradalom filozófusaként föllépő Lukács és az őt elu-

tasító bolsevik fogadtatás kettőssége jelent. A könyv alap gondolata, hogy a forradalommal megindult történelmi korszakváltás kifejezésére egyszerűen időszerűvé vált marxi filozófia, amely Lukács ekkori műveiben új életre kelt, a "forradalom utáni" szituációjában hamarosan inaktuálissá lett, s éppen ez a viszonylagos megkésettség áll a bolsevik recepció átalakulása, negatívvá válása mögött. Nem egyszerűen két marxista tradíció csapott össze tehát, hiszen a Lukácssal élesen szembehelyezkedő deborini—rudasi vonal egy létező hagyomány folytatását jelentette ugyan, de ez, a lukácsi marxizmus-interpretációval a marxista gondolkörön belül diametrálisan szembenálló filozófia ekkor még nem volt a hivatalossá-válás periódusában, nem státusából következő tehát kétes értékű győzelme. Krausz és Mesterházi már a kiindulópontban világossá teszik, hogy a húszas évek Lukács tanulmányaival egyidejűleg beköszöntő új korszak követelményei okozták a Lukács körüli félreértéseket-félremagyarázásokat, s ezért elsősorban nem a bírálatokban foglaltak korrigálására, hanem a történelmi folyamat vizsgálatára van szükség, a korszak történelmi alternatíváinak elemzésére. Ebből következően: a Lukács-irodalomra jellemző tipikus módszertani-megközelítésbeli fogyatékoságok kritikája a pozitív állásfoglalás kifejtésének előfeltétele. A szerzők a Lukács balosságáról kialakult legendakör radikális tagadásának álláspontját képviselik: "ami első pillantásra messianisztikus lelkesültség által inspirált és meg gondolatlan filozófiai konstrukciónak vagy kölcsönzésnek tűnik Lukács számos kritikusa szemében, az valójában a forradalom elméleti lényegjegyeinek mélyebb belátása, a forradalom kihívására adott mélyebb válasz". (25—26. o.) Az elméletileg ortodox leninistaként bemutatott Lukács "utópizmusáról" és "hegelianizmusáról" alkotott téves elképzelések alapját a szerzők a történelmi elemzés fogyatékoságaiban fedezik föl, amelynek következtében a különböző absztrakciós szintek adekvát kezelése is elmarad. A tanulmány koncepciójának egyik legfőbb gondolata, hogy az elmélet és gyakorlat elválása, a filozófia hamarosan bekövetkező időszerűtlenné-válása, nem érvénytelenítheti büntetlenül a világtörténelmi léptékben való gondolkodás eredményeit, a magasabb absztrakciós szinten kellőségként, mértékként továbbra is érvényes eszméket megfogalmazó filozófiát. Ez a gondolat később, a történelmi fejlődés elemzése során, egy ellentmondás keletkezésének bemutatása révén konkretizálódik. Az ellentmondást egyfelől a leninizmus redukciója, a szocializmus elméleti és politikai fogalmának összekeverése alapján, az "utópikus" terhektől megszabadított leninizmus kodifikálási folyamatának kezdete, másfelől a politikai megkésettségében "utópikussá" váló lukácsi teória szembenállása mutatja.

A szerzőknek az a megállapítása, hogy Lukács csak "elméleti" leninista, önmagában akár még erősíthetné is a messianisztikus szektásságról szóló, egyébiránt megalapozott nézeteket. Krausz és Mesterházi azonban itt is differenciáltabb megítélést igényelnek, a konkrét történetiség követelménye jegyében. Nem véletlen, hogy a tanulmány szerkezeti fölépítésében a következő lépést jelentő áttekintés, Lukács politikai fejlődéséről, legfőképpen arra mutat rá, hogy nem teljesen problémátlan dolog egészében a "messianisztikus szektásság" kategóriával jellemezni Lukács attitűdjét, mert így könnyen eltekinthetünk a tevékenységében 1921-ben már megkezdődött fordulattól, a határozott antiszektáriánus elméleti tendenciák jelenlététől. Lukács álláspontjának helyes megítéléséhez még közelebb jutunk a történeti konkretizálás következő lépcsőfokán, amikor is elmélete már az ideológiai környezet kontextusában jelenik meg, a húszas évek eleji európai forradalmi válság döntéstkövetelő alternatíváinak részeseként. A szerzők szerint Lukács elhatárolódását a politikai szektarianizmus kialakulását elősegítő ideológiai jelenségektől, jórészt éppen elméleti leninizmusa segítette elő, ti. az ezzel járó distancia a közvetlen politikai kérdésektől.

A történeti analízis kronologikus folytatását és intenzív kiteljesítését jelenti, amikor a tanulmány a Lukács megítélésében bekövetkezett változás körülményeihez, a "forradalom után", a "szocializmus egy országban" problémaköréhez érkezik. Az új helyzetet jellemző alternatíva az ideológiai életben a leninizmus, a lenini örökség földolgozása kérdésében csapódott le, s a tanulmány igen gazdag történeti anyagon szemlélteti a lezajlott folyamatot. Lukács természetesen nem volt mentes a korszak általános szemléletétől, a forradalom napi aktualitásának gondolatától. A szerzők a "lenini módszer" vonatkozásában mutatják ki a döntő különbséget, amely miatt Lukács végül mint "elhajló" került a vádlottak padjára. Az elméleti kérdések fölszívódása az irányzatok politikai harcába olyan következményekkel járt, hogy a politikailag szükségszerűvé vált konszolidáció igénye ideológiai téren is leképezte a szervezeti egység érdekében történeteket. Megkezdődött a lenini hagyaték földarabolása, a rendszer igazolásának ideológikus szükségletei szerint csoportosítva a szükséges részeket, s megjelent az igény az így megteremtett ideológia általános elfogadtatására. Lukács következetes elméleti leninizmusa, középpontjában a teoretikus szocializmus képével, nem férhetett bele a törekvésekbe, s a gyakorlat konszolidációs igényei a kritikai lényegű filozófiát nemkívánatossá tették — helyette az adott helyzet ideológiai legitimációja vált szükségessé. Lukács "megkésettsége" mint az elutasítás oka tehát immár történetileg megalapozottan jelenik meg, és nyilvánvalóvá válik,

hogy elméleti "hibái", "elhajlása", amit a szemére vetettek, mindez csak a politika ideológiai igényeinek megnyilvánulása volt. A Lukácsot megtámadó Rudas érvelésének fölényét az apologetikus jelleg biztosította, a napi politika melletti föltétlen elkötelezettségének "időszerűsége": ennek következtében nem is kellett Lukács valódi álláspontjával vitatkoznia, elég volt egy, a marxizmus "alaptételeit" megsértő fantomot konstruálnia, hogy végül "osztályidegen" álláspont gyanánt leplezhesse le a polgári filozófia rabságából szerinte szabadulni nem képes Lukácsot.

A történeti elemzés kiteljesedése után tér vissza újra a módszertan kérdése: az árnyalt történeti vizsgálat után immár bizonyítottnak tekinthető, hogy a Történelem és osztálytudat historikumának tükrében értelmezhető csak érvényes módon mind Lukács elméleti állásfoglalása, mind a körülötte zajló vita, s így csakis ebből a módszertani alapállásból cáfolhatók a fogadtatás máig ható tévedései és tárható föl Lukács valódi mondanivalója. S ha a könyv végső kicsengése egy Lukács későbbi önkritikájával szemben is megvédett "lukácsizmus" pozitív értékhangsúllyal történő bemutatása, akkor ez nem a szerzők elfogultságának és kritikátlanságának következménye, hanem annak, a húszas évek közepétől egyre inkább ellehetetlenült elméleti attitűdnek az apológiája, amely a marxi—lenini ortodoxiát a korszak ideológiai szükségleteinek nyomására sem áldozta föl közvetlen politikai érdekek oltárán, hanem az eredeti klasszikus filozófiai—módszertani intenciók szellemében keresett választ a világtörténelmileg aktuális kérdésekre. A "kritikátlanság" benyomása főként onnan származhat, hogy a Történelem és osztálytudat kétségkívül meglévő filozófiai tisztázatlanságai eltűnni látszanak a meghatározó momentumokként fölmutatott történelmi tényezők erős hangsúlyai mellett. Ez viszont annál is inkább szükséges, minthogy a szerzők megközelítésmódja egyelőre korántsem tekinthető általánosan elfogadottnak, hát még érvényesítettnek. Ha alaposabban utánanéznünk, Krausz és Mesterházi könyvében is megtaláljuk a Lukács műveiben bírálatot igénylő filozófiaiilag tisztázatlan mozzanatokot, csak éppen történeti szituáltságukból nem kiragadott módon vizsgálva és megítélve őket. A korszak Lukács—műveinek "szakszerű" filozófiai analízise helyett a könyvben a megközelítés elvi—módszertani kérdései a meghatározóak, ezeknek tisztázása érdekében kerülnek tárgyalásra a tisztán filozófiai értelemben is problematikus pontok. A Történelem és osztálytudat filozófiai mondanivalója kimeríthetetlennek tűnő téma; Krausz és Mesterházi könyve semmit nem kíván rövid úton lezárni ezekből, hanem azokat a tévutakat igyekszik egyszer s mindenkorra eltorlaszolni, melyek a történetietlen megközelítés következtében nyíltak meg. A szerzők módszere következtében könyvük döntő

megítélési szempontját szolgáltatja az a kérdés: helyesen látják-e a korszakot? Ez ügyben már végképp nem beszélhetünk a "szakfilozófia" illetékességéről, de nagyon is olyan kérdéstről van szó, ahol a válasznak a marxista történetfilozófia fejlődése szempontjából alapvető jelentősége van. A marxizmus történelmi önreflexiója a lényegyet tekintve nem különbözhet a szocializmus történetének marxi—lenini intenciók szerinti elméleti földolgozásától — ha csak nem akar katedrafilozófiává silányulni. A kettő tehát egy föladatot jelent. Mai teendőink szempontjából a Mű és történelem talán legnagyobb érdeme: ennek nyilvánvalóvá tétele. A húszas évek történetének bemutatását a szerzők természetesen nem tekinthették föladatuknak, de bizonyosságát adták, hogy megfelelő szemlélettel és módszerrel az ideológia történetének vizsgálata reveláló erejű lehet az összefolyamat döntő momentumaira nézve.

Végül is tehát, ha a kor mint magyarázó tényező elnyomja a szokványos filozófiai elemzést, akkor ez nem annak a jele, hogy a szerzők túl sokat bíznak a körülmények determináló erejére, szemben Lukács "tisztán elméleti" megfontolásaival. Az alapgondolat éppen az, hogy nincsenek ilyen, "tisztán" megítélhető kérdések, amennyiben a húszas évek Lukácsának problémáját nem kívánjuk a Lukács törekvéseitől is merőben idegen steril filozófiatörténeti problémává redukálni, és ehhez legföljebb hozzácsapni a konkrétságát veszített "történeti szempontot". Lukács megítélése a lukácsi módszer-ortodoxia érvényesítésével: a marxizmus legsajátabb követelményeihez mért marxista eszmetörténet példája. A szerzők, ha úgy tetszik, "lukácsabbak Lukácsnál", mikor a részben Lukács önkritikái által is megerősítést nyert hamis értékelésekről lehántják a módszerével ellentétes úton létrejött ítéleteket, s egy leninista Lukács portréját vázolják föl. Ez nemcsak eleven cáfolata lehet a "keleti" és "nyugati" marxizmusok konstrukciónak, hanem egy egészében kifejtetlen, ám annál karakterisztikusabb Lenin-ábrázolás révén Lukácsnak a problémák elméleti és gyakorlati vonatkozásai lenini kezelésmódja elsajátításában megtett útjának bemutatása is, amelynek végén ott áll a politikai átmeneti szakasz kérdéseinek releváns filozófiai megragadása.

A Mű és történelem azonban nem csupán a Lukács-ügyhöz szól hozzá, sőt a Lukács-paradigma inkább csak az a megvilágító hatású jelenség, melynek révén a korszak máig ható ideológiai tendenciái láthatóvá válnak. A később Sztálin nevéhez kapcsolódott filozófiai gondolkör radikális kritikájának alapföltétele a genezis föltárása. Sztálin maga e genezisben oroszlanrésztt vállalt azzal, hogy a leninizmus "szaktárgyi földarabolása" folyamatában kijelejzte az "utópikus" vonásokat — vele a mércét is, mely a kritikai jelleg fönttartásának előföltétele lett volna —, és egy, az aktuális ideo-

lógiai szükségletekhez redukált Lenin-képet mutatott föl. Filozófiai kérdésekben azonban egyelőre még nem ő, hanem a Deborin–Rudas-vonal vitte a prímet, ők voltak az originális, mondhatni Sztálin nélküli "sztálinista" filozófusok, akik a lukácsi módszer-ortodoxiával szemben a dialektikát megfosztották történetiségétől, elősegítve ezzel a pragmatizmus szintjére való lecsúszását. Krausz és Mesterházi rámutatnak e filozófia tradicionális összetevőire is, de ennél sokkal nyomatékosabban hívják föl a figyelmet a történelmi gyökerekre, azokra az aktualizáló körülményekre, melyek e tradíciót fölerősítették, s oda vezettek, hogy a harmincas évekre "hivatalosan" kodifikált formában jelent meg a "dialektikus és történelmi materializmus" sztálini formájában a jól ismert, tankönyvvé merevített, állítólag "marxista" filozófia. Nem kevésbé ismert, ám eddig történelmi gyökereinek föltárása alapján még kevésbé kritizált jelenség az, a húszas években polgárjogot nyert vitamódszer, amellyel Rudas "legyőzte" Lukácsot: a problémától magától nagyvonalúan eltekintő, filozófiatörténeti "leleplező" metódus, mely a vitában a föltétlen elkötelezettség nevében gyakorol — a saját alacsony szintjére redukáltan kivédhetetlen — ideológiai terrort. A szerzőknek az előszóban megfogalmazott programja, hogy kísérletet tegyenek "egy olyan történeti jelenség eszmetörténeti rekonstrukciójára, amelynek tanulságai adalékul szolgálhatnak a mai történeti alternatívák megválaszolásához" (8. o.), maradéktalanul megvalósult. A kérdés most már az: megvan-e bennünk a készség a történelmi tanulságok levonására? Krausz Tamás és Mesterházi Miklós könyve remélhetőleg sokakban megerősíti az erre való hajlandóságot.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

- Tóth Tamás: Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;
- Karádi Éva: Eötvös Tudományegyetem Jogi Kar, 1053 Budapest, Egyetem tér 1–3;
- Mesterházi Miklós, Ambrus János, Mezei György, Bendl Júlia: Lukács Archívum,  
1056 Budapest, Belgrád rkp. 2;
- Besenyi Sándor, Siroki Dénes: Szentgyörgyi Albert Orvostudományi Egyetem  
Marxizmus Intézet, 6722 Szeged, Hunyadi J. sgt. 5;
- Antonino Infranca: I-91100 Trapani, Via dei Mille 49;
- Kéri Elemér: Színház- és Filmművészeti Főiskola, 1088 Budapest, Vas u. 2/c;
- Michael Th. Greven: Philipps-Universität, Fachbereich Gesellschaftswissen-  
schaften und Philosophie, Institut für Soziologie, D-3550 Marburg, Wil-  
helm-Röpke-Strasse 6, Bl. B.;
- Udo Bernbach: Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg,  
D-2000 Hamburg 13, Allende-Platz 1;
- Frank Benseler: Universität–Gesamthochschule, Fachbereich 1, D-4790 Pader-  
born, Warburger Strasse 100, Geb. N.;
- Soós Pál: Kossuth Tudományegyetem, 4010 Debrecen, Egyetem tér 1;
- P. Müller Péter: Janus Pannonius Egyetem Tanárképző Kara, 7604 Pécs, Ifjúság  
útja 6;
- Ripp Zoltán: Párttörténeti Intézet, 1054 Budapest, Alkotmány u. 2.

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabványoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

## HIBAIGAZÍTÁS

Folyóiratunk 1987/1. számának 130. oldalán az utolsó 3 sor helyesen:

őrződik ugyanis az erejük (virtus).

(A fordítás alapjául szolgáló kiadás: S. Thomae Opera Omnia, Stuttgart—Bad Cannstatt 1980; fordította: Klima Gyula.)

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Terjedelem: 23,1 (A/5) ív

87.17064 Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat, Budapest

Felelős vezető: Hazai György



Az *Akadémiai Kiadó* gondozásában jelent meg

Berend T. Iván

## SZOCIALIZMUS ÉS REFORM

(Kérdőjel sorozat. Sorozatszerkesztő Ungvári Tamás)

A szerző hazánk gazdasági-társadalmi fejlődésének legutóbbi 30 esztendejét elemzi. Felvázolja a 70-es évekig megtett utat, bemutatja a marxista szocialista gazdaságkép és a reformfolyamat kapcsolatát, észrevételeket fűz Liska Tibor szocialista gazdasági modelljéhez, összefoglalja az ötvenes évekről folyó vita eredményeit, végül napjaink nagy kérdését taglalja: felzárkózik vagy lemarad a magyar gazdaság és társadalom?

A mű, melyet az érintett témák válogatott bibliográfiája egészít ki, biztos kézzel igazít el napjaink magyar valóságának legégetőbb kérdéseiben.

195 oldal — 12,5 × 17,5 cm — Füzve 35,— Ft  
ISBN 963 05 4386 9

Megvásárolható, illetve postai szállításra megrendelhető:

STÚDIUM Akadémiai Könyvesbolt  
Budapest, V., Váci u. 22., ill. 1368 Bp. Pf. 236.

MAGISZTER Akadémiai Könyvesbolt  
Budapest, V., Városház u. 1., ill. 1364 Bp. Pf. 52.

AKADÉMIAI KIADÓ Kereskedelmi osztálya  
1363 Budapest, Pf. 24.

# HungInfo

## Hungarian Social Sciences and Humanities

---

### Contents of Periodicals

Az évente négyszer megjelenő periodika elsősorban a külföldi érdeklődők számára kíván tájékoztatást nyújtani a magyar társadalomtudományok területén megjelent cikkekről a folyóiratok tartalomjegyzékeinek közreadásával. A folyóiratok részben idegen, részben magyar nyelvűek, de a tartalomjegyzékek minden esetben idegen nyelven (angol, francia, német) kerülnek közlésre. A folyóiratválogatás felöleli a társadalomtudományok teljes körét, így a kiadvány nem csak a külföldi érdeklődők számára biztosít átfogó tájékozódást, de hasznos segédeszköz lehet a magyar kutatók számára is az érdekelt tudományágak és határterületeik 1—1 negyedévi publikációs termésének regisztrálásában.

A folyóirat jelenleg díjmentesen kerül terjesztésre; kérjük jelezni, ha igényt tartanak rá. Egyben kérjük a terjesztésben való közreműködésüket is: szívesen vesszünk olyan külföldi címajánlatokat, ahol a folyóirat érdeklődésre tarthat számot.

**HungInfo szerkesztősége**  
**Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára**  
**Budapest, Pf. 7.**  
**V. Akadémia u. 2.**  
**1361**

## SZEMLE

BENDL JÚLIA: Lukács György és nemzedéke (Mary Gluck: Georg Lukács and his Generation 1900—1918) .....	903
RIPP ZOLTÁN: Mű és történelem — avagy mi az ortodox lukácsizmus? (Krausz Tamás—Mesterházi Miklós: Mű és történelem. Viták Lukács György műveiről a huszas években) .....	910

## CONTENTS

TAMÁS TÓTH : Hungarian Nationalhood and Universality in the Work of György Lukács .....	659
ÉVA KARÁDI: Lukács's Turn Received in Heidelberg .....	683
MIKLÓS MESTERHÁZI: Cabinet Orders of the World Spirit (After-life of the "History and Class Consciousness") .....	699
SÁNDOR BESENYI: Lukács on Alienation .....	728
ANTONINO INFRANCA: From "The Ontology of Social Being" to "History and Class Consciousness" (Phenomenology and Ontology as Marks of Continuity in Lukács's Marxism) .....	770

## DOCUMENT

ELEMÉR KÉRI: Two Anniversaries — and a Third One (György Lukács 1985—Antonio Banfi 1986—Milano 1987) .....	782
GYÖRGY LUKÁCS: The Tasks of Marxist Philosophy in the New Democracy (1947) (Introduced by János Ambrus) .....	795

## REFLECTION

German—Hungarian Lukács Conference in Hamburg .....	823
— MICHAEL TH. GREVEN: Crisis of Objective Reason, Alienation and Ethical Decisionism at György Lukács and Max Weber .....	824
— UDO BERMBACH: Politics Resolved in the Revolutionary Philosophy (On Some Early Works of György Lukács) .....	851
— FRANK BENSELER: On Lukács's "Ontology" .....	874
Lukács Symposia at Hungarian Universities	
— Budapest (György Mezei) .....	886
— Debrecen (Pál Soós) .....	889
— Pécs (Péter P. Müller) .....	892
— Szeged (Dénes Siroki) .....	897

## REVIEWS

JÚLIA BENDL: György Lukács and His Generation .....	903
ZOLTÁN RIPP: Work and History — or What is Orthodox Lukácsism .....	910

## СОДЕРЖАНИЕ

ТАМАШ ТОТ: Венгерская национальность и универсальность в творчестве Дьердя Лукача	659
ЕВА КАРАДИ: Прием поворота Лукача в Гейдельберге .....	683
МИКЛОШ МЕШТЕРХАЗИ: Кабинетские приказы мирового духа (О последующей судьбе «Истории и классовое сознание») .....	699
ШАНДОР БЕШЕНЬИ: Дьердь Лукач об отчуждении .....	728
АНТОНИНО ИНФРАНКА: От «Онтологии общественного бытия» до «Истории и классовое сознание» (Феноменология и онтология как признаки непрерывности марксизма Лукача) .....	770

## ДОКУМЕНТ

ЭЛЕМЕР КЭРИ: Две годовщины — и третья (Дьердь Лукач 1985—Антонио Банфи 1986—Милано 1987) .....	782
ДЬЕРДЬ ЛУКАЧ: Задачи марксистской философии в новой демократии (1947) (Введение Яноша Амбруша) .....	795

## ОБЗОР

Немецко-венгерская конференция о Лукаче в Гамбурге .....	824
— МИХАЕЛ Т. ГРЕБЕН: Кризис объективного разума, отчуждение и этический децизионизм у Дьердя Лукача и Макса Вебера .....	824
— УДО БЕРМВАХ: Превышение политики в революционной философии (О некоторых ранних произведениях Дьердя Лукача) .....	851
— ФРАНК БЕНСЕЛЕР: Об «Онтологии» Лукача .....	874
Совещания о Лукаче в венгерских университетах	
— БУДАПЕШТ (Дьердь Мезеи) .....	886
— ДЕБРЕЦЕН (Пал Шош) .....	889
— ПЕЧ (Петер П. Мюллер) .....	892
— СЕГЕД (Денеш Широки) .....	897

## РЕЦЕНЗИИ

Юлия Бендл: Дьердь Лукач и его поколение .....	903
Золтан Рипп: Творчество и история — или что такое ортодоксальный лукачизм .....	910

## Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hirlapkézből postahivatalnál, a Posta hirlapüzleteiben és a Hirlapelőfizetési 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).

0/220 T

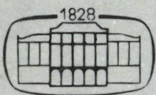
HARMINCEGYEDIK ÉVFOLYAM

1987/5-6

1988-10-27

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézet támogatásával

## SZERKESZTŐK:

AMBRUS JÁNOS  
(technikai szerk.)  
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,  
TŐKEI FERENC, VARRÓ RÓZSA

1987/5—6

## TARTALOM

BOR ISTVÁN: A tulajdonfogalom kialakulása .....	921
DEÁK DÁNIEL: A különösség megkérdőjelezése Immanuel Wallerstein történetfölfogásában .....	977
BENDER KATALIN: Marx közösségkonceptiójának vázlatos rekonstrukciója .....	997

## DOKUMENTUM

KUN BÉLA: A szektásságtól az ellenforradalomig (A KAPD kérdéséhez) (Székely Gábor előszavával) .....	1010
---	------

## TÁJÉKOZÓDÁS

ROGER SCRUTON: Mi a konzervativizmus? .....	1034
DIRK KÄSLER: Max Weber és Lukács György — Epizódok a „polgári” és „marxista” szociológia viszonyáról .....	1067
<b>WOLFGANG HEISE 1925—1987</b> <i>Rezső Margit</i> .....	1080

## SZEMLE

RUZSA ÉVA: Gazdasági modell és történelmi verifikáció (Witold Kula: A feudális rendszer gazdasági elmélete) .....	1081
ALEKSZAND'R MARKOV: Korproblémák újszerű megvilágításban (Ivan Kalajkov: Civilizacija i adaptacija) .....	1085
MEZEI GYÖRGY: Egy „nyitott marxista” könyve a szocializmus lehetőségeiről (Adam Schaff: Die kommunistische Bewegung am Scheideweg) .....	1090

---

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi órák: csütörtök 10–12

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest, Alkotmány u. 21.

## A TULAJDONFOGALOM KIALAKULÁSA

Bor István

"Ha /.../ visszatekintünk az emberiség történetére, akkor kétségtelenül megállapíthatjuk, hogy minden eddigi társadalom legalapvetőbb intézménye a tulajdon volt" — írja a Brósz—Pólay-féle római jogi tankönyv.<sup>1</sup> "Egy jól ismert fogalom, amelyet primitív körülmények között nem lehet alkalmazni, a tulajdon mint a meghatározott tárgyak fölötti (kizárólagos) rendelkezési jog fogalma" — felel vele Polányi.<sup>2</sup> Vagy a kettő között: "Az ősi római jog ugyanis nemhogy a tulajdonjog szabatos megfogalmazásáig /.../ nem jutott el, de még az ősi tulajdon körülhatárolt megnevezéséig sem."<sup>3</sup> Az igazságtevéshez itt föl kell fejtenünk az életnek és gondolkodásnak azt a szövevényét, melynek fejlődése a római jog — máig is fölfogásunk alapját képező — tulajdonfogalmához vezetett. Ennek meghatározása csak e munka végeredménye lehet, de előzetes munkahipotézisként mégis meg kell kísérelnünk annak körvonalazását, hogy hol is keressük az értekezés tárgyát.

Az emberek, hogy létüket fönntartsák, a természettől elsajátított tárgyak, élőlények, energiák stb. — az egyszerűség kedvéért: dolgok — tömegét vonják be a társadalmi élet folyamataiba. Ezt a termékáramlást<sup>4</sup> egy koordináta-rendszer két tengelyén ábrázolhatjuk. Az egyikben a természettel folytatott anyagcsere körforgását, a másikon azt, ahogy az emberek között gazdát

<sup>1</sup>Brósz R.—Pólay E.: Római jog, Tankönyvkiadó, Bp. 1976, 195. o.

<sup>2</sup>Polányi K.: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet, Gondolat, Bp. 1976, 163. o.

<sup>3</sup>Maróti E.: Az itáliai mezőgazdasági árutermelés kibontakozása, Akadémiai Kiadó, Bp. 1981, 26—27. o.

<sup>4</sup>Vö. Jánossy F.: Az akkumulációs lavina megindulása, Magvető, Bp. 1979.

cserél. A tulajdont az egységes folyamat utóbbi vetületének jogi szabályozása körében találjuk.<sup>5</sup>

## 1. FÖLDHASZNÁLAT ÉS A DOLGOK FORGÁSA AZ ŐSTÁRSADALMAKBAN

A tulajdon etológiai előzményei közt két jelenség érdemel figyelmet. Az egyik: az állatok egy része megjelöli élelemszerzésének területét, amelyen — a hozzátartozókon kívül — a más, hasonló táplálékra aspirálókat (tehát főleg saját fajtáját) nem tűri. A másik: a csoportban élő állatok kialakítják a zsákmány elfogyasztásának rendjét, amelynek alapját a fajfőntartás és bizonyos rangsor képezi. Az ún. primitív népek körében mindkét ilyenfajta szabályozást fölleljük, a kultúra adott rendjébe ágyazva. Láng János így jellemzi a gyűjtögető, halászó, vadászó népek egyfajta csoportját: meghatározott területet birtokol, s ezt a többi csoport is elismeri; kisebb csoportokban szerzi a táplálékot, majd a zsákmányt fölosztja; exogámia és ennek megfelelő kapcsolat más csoportokkal; közös totem, vagyis közös név, amely a terület használatára jogosít — az apa- és anyagát egyaránt jelölő név olyan terminusrendszer alkot, amely könnyű eligazodást biztosít, akár a párosodást, akár a földhasználatot illetően. Vagy máshol: "a gensék és klánok elválaszthatatlanul össze voltak kapcsolva a kollektív földtulajdonnal, hogy a gensék és klánok kialakulásának alapja, a leszármazás nyilvántartásának szüksége s az együvé tartozásnak az örökölt közös névvel való igazolása végző fokon egy-egy embercsoportnak egy-egy meghatározott területtel való kapcsolatát ('tulajdonát', 'birtokát') volt hivatva biztosítani".<sup>6</sup> Mivel a valóságos vagy fiktív vérrokonság mint csoportképző tényező a földhasználat indoka, a földhasználat megengedése, illetve később átruházása a rokonná-fogadás szertartásának formájában történik.

E. R. Service megjegyzi, hogy a lelőhelyek, föld, termő fák fölosztása a családok között "inkább munkamegosztás, mint a tulajdon megosztása", hiszen energiapazarlás volna ugyanazt a helyet több csoportnak járni. Ha egyenetlen a zsákmány, utólag úgyis elosztják.<sup>7</sup> A megszerzett javak elosztása apróléko-

<sup>5</sup>Marx tulajdonfölfogásáról, amelyre ez a leegyszerűsített meghatározás-féle támaszkodik, lásd részletesebben: "A szocializmus elemzésének néhány filozófiai szempontja: II. A tulajdon, avagy az azonosság problémája"; található: Korunk és a szocializmus. Tudományos konferencia, Bp. Műszaki Egyetem Marxizmus—Leninizmus Tanszékcsoporthja, Bp. 1977, 178—196. o.

<sup>6</sup>Láng J.: Az őstársadalmak, Gondolat, Bp. 1978, 44., 51., 294. o.

<sup>7</sup>E. R. Service—M. D. Sahlins—E. R. Wolf: Vadászok — törzsek — parasz-  
tok, Kossuth, Bp. 1973, 32. o.



san szervezett, bonyolult rendszert mutat. Az élelem, eszközök, csecsebecsék jó része első pillantásra állandóan kézről kézre jár. A tüzetesebb vizsgálat ennek a szüntelen áramlásnak szigorú, hagyomány-megszabta törvényeit tárja föl, melyeknek megszegése szinte elképzelhetetlen.

A gyűjtögetés, a vadászat kezdetleges eszközökkel bizonytalan foglalkozás. A horda kisebb csoportokra oszlik, s a terület meghatározott, egy nap alatt becserkészhető darabját járják. Estére összehordják, amit találtak, s azt fölosztják egymás között. Ennek a rendszernek gazdasági praktikusságát egy tivi férfi így fogalmazza meg: "Ha csak egy feleségem volna, éhen halnék. De most, hogy tíz vagy tizenkét feleségem van, reggelenként különböző irányokba küldöm őket, s közülük legalább ketten vagy hárman a nap végére hazahoznak valamit, és így valamennyien ehetünk."<sup>8</sup> A dél-afrikai Kung-busmanoknál, ha nagy állatot ejtenek el, részeit először egymás között osztják el a vadász-társak. "Az ember első kötelezettsége ezután, amint nekünk mondták, hogy felesége szüleinek adjon. Nekik kell adnia a legjobbat, amivel rendelkezik, olyan bőkezűen, ahogyan tudja, miközben még teljesíteni kell más elsődleges kötelezettségeit szüleivel, hitvesével és gyermekeivel szemben (mindezen emberek külön főzik a húst). Egy részt megtart magának ebben a szakaszban és abból ad testvéreinek, felesége testvéreinek, ha jelen vannak, és más rokonoknak, atyafiaknak és barátoknak, akik ott vannak. Mindenki, aki húst kapott, ismét ad, egy másik szétosztási hullámban, szüleinek, házastársainak, gyermekeinek, testvéreinek és másoknak. A húst megfőzhetik és a mennyiségek kicsinyek. Vendégeknek, még ha nem is közeli rokonok vagy atyafiak, azok az emberek adnak húst, akiket meglátogatnak."<sup>9</sup>

Ezt az alapvető redisztribúciót kiegészíti a tárgyak reciprok cseréje. A különféle alapon szerveződött félcsoportok, tradíció-szentesítette szabályok szerint és alkalmakkor, egymást látják el termékekkel és szolgáltatásokkal. Még az ajándékot is fiktív viszonyosságnak állítják be. Néha ugyanaz a tárgy forog oda-vissza, jelezve, hogy nem annyira gazdasági célt, mint inkább a kapcsolatok szorosabbra fűzését szolgálja.<sup>10</sup> Anyagok, szerszámok, dísz tárgyak rendkívül nagy távolságot képesek megtenni kézből kézbe, cso-

<sup>8</sup>C. W. M. Hart—A. R. Pilling: The Tiwi of North Australia, New York 1965, 34. o. (Idézi Láng, i. m. 38. o.)

<sup>9</sup>L. Marshall: "Sharing, Talking and Giving: Relief of Social Tensions among Kong Bushmen", Africa 31. sz. (1961), 238. o. (Idézi Service, i. m. 25. o.)

<sup>10</sup>Polányi, i. m. 62. o.; ismerteti Malinowski leírását a javak forgalmáról Trobriand szigetén.

portról csoportra. Hogy csak egy példát hozzak, az örményországi obszidián, ez a vulkanikus üveg, amely kiválóan alkalmas vágóeszközök pattintására, már a késői pleisztocénban eljutott 3–400 km-re délre, i.e. 9000 és 6000 között pedig egészen Ali Kasig, ami légvonalban vagy ezer kilométer.<sup>11</sup>

A dolgokhoz való emberi viszony már ezen az általunk ismert legkorábbi fokon is bizonyos figyelemre méltó sajátosságokat mutat. Amikor — közösségben — elsajátítják a természetet, továbbadható tárgyakhoz jutnak. Csakhogy ezek már nemcsak természeti képződmények, hanem magukba foglalják az elkészítő munkáját is. Aki kapja, nemcsak természeti, hanem ettől elválaszthatatlanul emberi energiákat is elsajátít. Az átadás aktusa kettős viszonyt tartalmaz: egyfelől ember—természet, másfelől ember—ember viszonyt, vagyis mind a termelőerők, mind a termelési viszonyok rendszerében értelmezhető. Az utóbbi oldalról a dolgok mozgása a társadalmi viszonyok "edényrendszerében" folyik, vagyis ezeket rajzolja ki. A hasonlat azonban erősen sántít, hiszen a dologi formát öltött munkának ez, a másik személyhez való kerülése maga a társadalmi termelési viszony — az előbbi éppúgy oka és célja az utóbbinak, mint fordítva. A tevékenységeknek ez az átadása teszi lehetővé a munkamegosztást, az olyan egyszerű jellegűtől, mint különböző területek párhuzamos becserkészése, egészen addig, hogy specialisták állítanak elő egyes cikkeket. Ha munkamegosztást mondok, a személyi, ha cserét, a dologi oldalra utalok, a kettő azonban csak az elméletben választható el egymástól.<sup>12</sup> A kultúra hagyományrendszere ezeket az oldalakat együttesen szabályozza.

Az eddigiekben arról beszéltünk, hogy tevékenységeket cserélnek ki, egy dolog formájában. Két nagy jövőjű kivételt azonban már itt észre kell vennünk. Az egyik az általánosan elterjedt házassági ajándék. Ezt fölfoghatom úgy is, hogy dolgokat személyre, vagy személyes tulajdonságokra, szolgáltatásokra váltanak át. A másik a terület kiaknázásának bevonása a reciprocitás rendszerébe: ajándékok viszonzásaként megengedik a gyűjtögetést, vadászatot. Késői fejlemény a földhasználat nőági öröklésének megváltása ajándékkal, férfiági utód javára.<sup>13</sup> Ezzel a föld, ha nem is a tulajdona, összekapcsolódik a dolgok forgásával.

Az ember—dolog viszony összetett, mégis áttekinthető, jól szabályozott és kifogástalanul működő rendszerével találkoztunk ezen a fokon. Hogy mire

<sup>11</sup>G. Clark: A világ őstörténete, Gondolat, Bp. 1975, 128. o.

<sup>12</sup>Vö. Marx és Engels Művei (MEM) 3. k., 33. o.

<sup>13</sup>Láng, i. m. 287. o.

vezet, ha ezt megpróbáljuk a tulajdon mai fogalomkörében értelmezni, álljon itt egy Margaret Mead idézet: "A tipikus arapes férfi tehát, legalábbis életének egy részében (ugyanis mindenki több településen, valamint a kerti kunyhókban, a vadászterülete, illetve a szágópálmái közelében levő házikóban lakik), nem a saját földjén él. A ház körül vannak a disznók, amelyeket felesége nevel, de amelyek vagy a nő, vagy az ő rokonaihoz tartoznak. A ház mellett kókusz- és bételpálmák nőnek, amelyek ismét csak valaki másnak a birtokát képezik, s amelyeknek a gyümölcséhez egy ujjal sem fog nyúlni a birtokosnak vagy annak az engedélye nélkül, akit amaz megbízott a gyümölcs feletti rendelkezéssel. A vadászidőszak egy részében sógora vagy unokatestvére bozótosában vadászik, s a fennmaradó időben vendégül lát másokat a saját vadászterületén, ha van neki. Szágóját egyaránt műveli a mások és a saját ligetében. A házban található személyes ingóságok közül az értékesebbek, mint például a nagyobb edények, szépen faragott tálak, jó állapotban levő dárdák már a fiaira szálltak át, jóllehet azok még totyogó gyermekek. A saját disznója, illetve disznai valahol egy távolabbi településen nevelődnek; pálmái egyik irányban három, a másokban két mérföldnyire vannak elszórva; szágópálmái még messzebb; kertjei pedig imitt-amott találhatók, legnagyobb-részt mások földjén. Ha van hús a tűz fölötti füstölő állványon, akkor az vagy valaki más — bátyja, sógora, húgának fiai stb. — által elejtett vad, amit ajándékba kapott, s ez esetben családjával egyetemben el is fogyaszthatja, vagy pedig olyan vad, amit ő ejtett el, s amit valaki más számára füstöl. Aki ugyanis a saját maga által elejtett vadból, legyen az akár csak egy kismadár, eszik, olyan bünt követ el, amire csak az erkölcsileg — ami az arapeseknél többnyire azt is jelenti: szellemileg — fogyatékosok vetemednek. Ha a ház, amelyben lakik, névlegesen a sajátja, legalább a cölöpöket és a deszkákat részben mások elhagyott vagy szétszedett házából kapta. Ha a kölcsönvett gerendák hosszabbak a kellenél, nem vágja le őket házának méretére, mert valaki más még felhasználhatja azokat egy az övétől eltérő alakú vagy méretű házhoz."<sup>14</sup>

A rendszer, amelyet idézeteink mutatnak, nem valami egyszerű, de átlátható és megtanulható. A magántulajdon fogalmának bevezetése azonban teljes zűrzavart kelt, bár nem járunk sokkal jobban a "köztulajdonnal" sem. "Néha azt olvashatjuk — írja Service —, hogy az élelem és talán más dolgok is

<sup>14</sup>M. Mead: "The Arapesh of New-Guinea", in: Cooperation and Competition among Primitive Peoples, szerk. M. Mead, New York—London 1937, 31. o. (Idézi Polányi, i. m. 159. o.)

köztulajdonban vannak az igen primitív közösségekben." Ez félrevezető, mert valami egyenlő osztzkodás képzetét szülheti. Valójában ezek, az akkori elosztási folyamatokra nem illő sémák semmit sem mutatnak meg az életnek sokkal konkrétabb szinten szabályozott rendjéből, sőt inkább takarnak, nehezítik megértésüket. Igaza van talán Polányi, bevezetőben idézett gondolatának: "Egy másik jól ismert fogalom,<sup>15</sup> amelyet primitív körülmények között nem lehet alkalmazni, a tulajdon mint a meghatározott tárgyak fölötti (kizárólagos) rendelkezési jog fogalma. Következésképpen nem lehet egyértelmű leltárt készíteni egy személy vagyonáról. Különböző személyek a legkülönbözőbb jogokkal rendelkeznek ugyanarra a tárgyra vonatkozóan. Ez a széttagolás megtöri a tárgy mint tulajdon egységét. Az elsajátítási mozgás rendszeresen nem az egész tárgyra — pl. egy darab földre — vonatkozik, hanem annak elkülönített használati módjaira, ami a tárgyak vonatkozásában megfosztja hatékonyságától a tulajdon fogalmát.

## 2. AZ ELOSZTÁS JOGRENDJE A KELETEN

A "neolit forradalom", a rendszeres földművelés és állattenyésztés, különösen a gabonatermesztés, még inkább az öntözéses gazdálkodás új fejezetet nyitott az emberiség — és tárgyunk — történetében. Mi változott a minket érdeklő szempontból?

A megművelt föld már nem természettől adott, hanem emberi munkát tartalmaz. A hatalmas gát- és csatornarendszerekkel elárasztható föld — igen nagy mennyiségűt. Ezzel értéke, a szó mindenféle értelmében, rendkívül megnő. Át ruházásával ugyanúgy munka adható át, mint már korábban is a kisebb tárgyakkal, de mivel birtoklása a lét föltétele, méghozzá a jól művelté már a jólété, csak nagyon nehezen válik cseretárggyá. Annál inkább háborúk okává. Lagas és Umma félévezredes harca idején így ír a 3. évezred második felének névtelen krónikása: "Bárki Umma városban Ningirsu határmenti csatornáját /.../ — hogy a megművelt földet erővel magához ragadja — ha átlépné: Enlil pusztítsa őt el /.../ városának közepén ölje meg őt."<sup>16</sup> Az átok alkalmasint nem használt. De hogy hová vezetett a városok harca a földért, vízért, egyebekért, azt egy másik krónikás csaknem költői pátoszú szava panasolja: "Umma lakói az Éki/.../-t tűzzel felégették; Antaszurrát tűzzel felégették;

<sup>15</sup>Az "egyik" a gazdaság: i. m. 163. o.

<sup>16</sup>Ókori keleti történeti chrestomathia, szerk. Harmatta J., Tankönyvkiadó, Bp. 1965, 93. o.

ezüstjét és lazúrkövét elhurcolták; Tiras palotájában vért ontottak; a "kis tenger"-ben vért ontottak; Enlil szentélyében /.../ vért ontottak/.../ Umma lakói, mivel Lagast megsemmisítették, bűnt követtek el Ningirszu ellen. A hatalom, amely hozzájuk került, el fog vétetni."<sup>17</sup>

Sokasodik a termékek mennyisége és változatossága, a gabonával pedig olyan bő táplálékhoz jutnak, amely hosszú időre is eltehető. Míg korábban a szűkösség-szülte elosztási rendszer csak azt célozta, hogy mindenki életben maradjon, s ez minden egyesnek személyes érdeke volt, most a főleg meg szerzésének vágya már érdekellentéteket állandósít. Az új termelési mód lehetővé teszi és megkívánja a társadalmi munkamegosztás fejlődését, mindenekelőtt a szellemi és fizikai munka, a vezetés és végrehajtás elválását — vagyis létrejönnek az osztályok. Az új szerkezet új elosztási renddel jár. A meglepő az, hogy a megváltozott tartalom milyen sokat megtart a régi formákból.

Természetesen: a redistribúció egészen más dolog a tivi főnök 12 feleséges családjában, mint egy Kína vagy Egyiptom méretű birodalomban. A termékáramlás hasonló iránya mellett, mégis, közös, hogy itt is, ott is a közös érdeket érvényesíti a magárahagyottsággal szemben. Most ez a közérdek: az irányítás, mindenekelőtt az öntözőművek építésének és karbantartásának tervezése és szervezése, a hozzá szükséges tudomány művelésével, a tartalékolás, raktározás, védelem, s egy külön osztály ellátása. A megnövekedett létszám, terület, termékmennyiség, valamint a külső—belső érdekellentétek egy a redistribúció lebonyolítására, ha kell kikényszerítésére alkalmas, hatalmas állami apparátust kívánnak meg. "A mykénéi gazdaság autentikus magja a palota-háztartás volt, mely nyilvántartotta a javakat és a személyeket, a földbirtokokat és az állatállományt, amely megállapította a beszolgáltatásokat búzából vagy árpából és számos más terményből/.../ és kiosztotta a fejadagokat."<sup>18</sup> Ez ugyan, mint látható, késői adat (i. e. 13. sz.), de már az ősi Sumerből is sokat tudunk "a palota és a templom könyveléséről"...<sup>19</sup> "A 3. évezred első felében jelennek meg az első agyagtáblák, elsősorban mint a szerszámok, eszközök, jószágok, a juhok, a gabona jegyzékei, a bevételek és kiadások kimutatásai, az alkalmazottak névjegyzékei járandóságuk feltüntetésével együtt, az áldozatok, ajándékok stb. nyilvántartásai",<sup>20</sup> mindez

<sup>17</sup>I. m. 96. o.

<sup>18</sup>Polányi, i. m. 449. o.

<sup>19</sup>J. Klima: Mezopotámia, Gondolat/Bp. — Madách/Bratislava, 1983, 86. o.

<sup>20</sup>I. m. 188—189. o.

naturálisan részletezve. Ur Nammu törvénykönyve pl. elrendeli, hogy a rabszolga, a munkás napi 1 kg árpát, olajat, datolyát, évi 2 kg gyapjút kell hogy kapjon.<sup>21</sup> Megszabják az orvos bérét, amely függ attól, hogy kit (awēlumot, muškēnumot,<sup>22</sup> rabszolgát, marhát) és hogy miből gyógyított ki; az építőmesterét, a hajóépítőét, a hajósét, a földmunkásét, pásztorét, ökörét, szamarét, szekérét kocsissal és kocsis nélkül, a legkülönbözőbb iparosokét, a hajóét stb. Egyiptomból fennmaradt a nyilván nem ritka jogviták egy jellegzetes emléke is. III. Ramses idején a thébai műhelyek munkásai léptek sztrájkba: "nincs ruha, nincs kenőcs, nincs hal, nincs növény". "Vezír, ne rabold el az ellátmányunkat!"<sup>23</sup>

A nyilvántartás, az adó egységes kivetése és hozzáigazítása a népesség változásához, megkövetelte a számszerűséget. De hogy lehet különböző minőségeket összevetni? Első lépésként egyszerű eljárások alakultak ki. Így például a mykénéi kultúrához tartozó Pyloszban a terményadót úgy szabályozták, hogy összetett egységeket állítottak össze az egyes termékek állandó arányával. Kivetés esetén csak azt kellett megállapítani, hogy hány egység jut egy személyre vagy falura: ez biztosította, hogy mindenből meglegyen az, amire szükség van. Az elosztás — afféle egy (darab vagy mérő) nekem, egy neked alapon, amíg mind el nem fogy — még egyszerűbb.<sup>24</sup> A legtöbb kultúrában azonban hamarosan egyenlősítették a különböző termékeket, kiválasztva közülük egyet vagy néhányat, amelyre a többit átszámították, s amely ily módon pénzfunkciót töltött be.

Az eltartó földdarabhoz az őstársadalmakban is több ember kapcsolódott, de homogén módon, vagyis alapjában véve mindenki ugyanazt csinálta, ugyanazon a területen. A folyómenti kultúrák tipikus alapviszonyát a földhöz megkísérelhetjük modellálni a következő absztrakt dichotom sémával. A paraszt közvetlenül kapcsolódik ahhoz a kis parcellához, amelyet családjával művel, és amelyből él. Paraszt és parcella helyett persze mondhatunk faluközösséget és közföldet vagy más földművelő szervezetet, a helyzet ebből a döntő szempontból nem változik. A közösségi funkciókat ellátó osztályt viszont több

<sup>21</sup>Komoróczy G.: "Mezopotámia története az őskortól a perzsa hódításig"; található: Hahn I.—Kákosy L.—Komoróczy G.: Az ókor története, II. Az ókori Kelet története, Tankönyvkiadó, Bp. 1978, 134. o. — Komoróczy Géza segítségét e helyütt is megköszönöm.

<sup>22</sup>Awēlum: szabad ember; muškēnum: "alárendelt", a király katonája, kézművese, kereskedője. I. m. 145. o.

<sup>23</sup>Ókori keleti..., 54. o.

<sup>24</sup>Polányi, i. m. 452—454. o.

földdarab tartja el, földadatai is nagy, olykor igen nagy területhez kötik. Első pillantásra tehát, mai szóval, a paraszt a kis magánföld tulajdonához vagy legalábbis birtoklásához kötődik, az uralkodó osztály pedig a nagy, közösségi, állami<sup>25</sup> tulajdonhoz. Valójában azonban a paraszt másodlagosan az állam teljes területi egységéhez kapcsolódik, nemcsak közmunkái révén, amelyek túlhajtják szűk telkén, hanem mert az is csak akkor művelhető, ha a közfunkciókat ellátják. Az érdekeltség jelzője, hogy mély társadalmi válságok idején, amelyeket az vált ki, hogy az állam nem látja el földadatait, parasztfölkelések kényszerítik ki újjászervezését. Az uralkodó osztály viszont másodlagosan kötődik a parcellához, hiszen abból él; akár adó formájában jut termékeihez, akár úgy, hogy saját földet birtokol ("táplálék rész" a mezopotámiai templomgazdaságokban).<sup>26</sup>

A magántulajdon — állami tulajdon szembeállítás azért is problematikus, mert hiszen ez a két forma ugyanarra a földre vonatkozik, márpedig a tulajdon modern fogalmának lényege az egyértelműség. A parasztra nem mondhatjuk, hogy tulajdonosa a telkének, ha egyszer az állam az — így legfőlőbb birtokosa. E két — egyébként a kortól idegen — kifejezés azt jelenti, hogy elkülönült személyek különböző módon, de egyaránt kötődnek gazdaságilag ugyanahhoz a földhöz. A parcella mégis alapját képezheti a magántulajdon felé mutató tendenciáknak. Az uralkodó osztályon belül a terméktöbbletért folyó harc egyeseket elkülönülésre készítet, s ezt a nagyjából önellátó parcella lehetővé teszi. Mindaddig, amíg a kiszakadó birtok olyan méretűre nem zsugorodik, hogy a közfunkciók ellátását már nem biztosítja, vagy mellette olyan erős, nagyméretű, központosított államhatalom jön létre, amely jobban biztosítja. Ezért a magánföldbirtokos tendenciák Kínában pl. inkább csak a császárság válságai idején erősödnek meg, a despotizmus pedig, ha összeszedi magát, kíméletlenül fölfalja őket.<sup>27</sup>

A földművelés, különösen az öntözéses gazdálkodás, tetemes és tartós terméktöbblete a létbiztonságot megnöveli, de azért a mezőgazdasági termelés mindig szeszélyes. A redisztribúció biztosító új módon jelenik meg most az

<sup>25</sup>Itt és a következőkben az egyszerűség kedvéért államot, állami tulajdont írok, de érthetünk rajta királyt, templomot, "nagybirtokot", földközösséget, vagyis bármely szervezetet, amely az említett funkciókat ellátja. Természetesen ott, ahol ezek közül több egymás mellett és ugyanakkor egymás alá rendezve megtalálható, a viszony összetettebb, de a vázolt alapképlet ugyanaz.

<sup>26</sup>Komoróczy, i. m. 119. o.

<sup>27</sup>Tókei F.: Az ázsiai termelési mód kérdéséhez, Kossuth, Bp. 1965, 116—122. o.

állami gabonatartalékok formájában. Emellett a "segítség" másik formája is kialakul: a kölcsön, amelyet, ha természetben nem tudnak visszafizetni, munkával kell téríteni. Aki adóssága miatt rabszolga lesz, földjét is elveszítheti, mondhatjuk, hogy földdel is fizet a kapott javakért; a fő oldal azonban a javak — terméktöbbletet termelő — munkára történő cserélése. Mint ahogy erről van szó azoknak a földjüket, státusukat veszítetteknél, deklasszá-lódottaknál, betelepült nomádoknál is, akik ellátásért munkát vállalnak. A rabszolgák, munkások ugyan módosítják az alapképletet, számuk azonban a parasztokhoz képest, kevés kivételtől eltekintve, nem nagy; jövedelmük, gazdasági helyzetük pedig hasonló. A fölösleg-szembeállította érdekek nemcsak azért ütköznek össze, hogy a föld bő terméséből a sok ráutalt száj milyen arányban harapjon, hanem a most már állandó és bőséges cserének, szerszám- és fegyveranyagtól luxuscikkekig terjedő, gazdag választékáért is. A hierarchikusan fölépített, érdekellentétektől szaggatott társadalomban a hatalmas termékmennyiség áramlásának szabályozására már nem elegendő a közösen őrzött hagyomány. Mellette olyan jogrendszerre is szükség van, amelynek betartását, akár az ellenszegülő érdekek megtörésével, az állam biztosítja. A két regulátor közé bajosan húzhatnánk határt, hiszen az utóbbi is szokásjog, de már fölhasználja a kialakult írást is.

A jogi iratmaradványok jó része egyes eseteket rögzít, a későbbi viták elkerülése végett. Megjelennek az első törvénytáblák is, amelyek képet adnak a jogviták széles körének szabályozásmódjáról. Vizsgáljuk meg ezek klasszikusát, a híres Hammurábi-sztélét, amelynek szövegét 282 paragrafusra tagolta a jogász utókor.<sup>28</sup>

A törvények a dolgok elsajátítását vagy cseréjét a legtöbb esetben mint két személy kapcsolatát rendezik. Kevésszer és periferikusan jelennek meg közösségek, illetve intézmények, mint amikor "egy awēlum az isten vagy a palota tulajdonát ellopta" (6. §), vagy amikor egy kiváltott hadifogoly vált-ságdíját városa istenével vagy a palotával rendeli megfizettetni (32. §), a rabló áldozatát a város, illetve vezetője kártalanítsa (23—24. §). A primitív elosztás közösségi. A két személyt érintő ajándékozás is közösségi láncba szerveződik. A redisztribúció rendszere itt is osztársadalmi- vagy nagy-csoport-szinten szervezett. Mégis figyelemre méltó, hogy eszerint már általánossá váltak olyan kapcsolatok, amelyeket párviszonyként célszerű szabályozni, és éppen ezek kerültek a jogrend fókuszába. Bár föltételezzük, hogy ez a relatív elkülönülés a gazdaság rendjében gyökerezik, a fejlemény fényt

<sup>28</sup>Ókori keleti..., 124—150. o.



vet a gondolkodás absztraktságának alakulására is. Az elemi viszony elszigetelése, elvonatkoztatása a folyamat egészétől, alighanem az exaktságot szolgálja. Ugyanezt teszi és magyarázza is a jogi formák és eljárások egységesítése. Értékesebb tárgyak tranzakciója a primitív fokon is nyilvános aktushoz, szertartáshoz kötődött, részben személyek státuszváltozásával kapcsolódott össze (házassági ajándék).<sup>29</sup> Most, hogy ez későbbi jogviták tárgya lehet, követelménnyé válik az írásba-foglalás, szabályszerű szerződés kötése és tanúk jelenléte. "Ha egy awēlum egy awēlumnak ezüstöt, aranyat vagy bármi néven nevezendő dolgot akar megőrzésre átadni: mindazt, amit csak át akar adni, tanúknak mutassa meg, és szerződést állítson ki, s úgy adja át megőrzésre. Ha tanúk és szerződés nélkül adta megőrzésre, s azután ott, ahova odaadta, letagadták neki: ez ügyben keresetnek nincs helye." (122–123. §.) A szabályszerű eljárás viszont lehetővé teszi a letagadó megbüntetését (124. §). "Ha az utazó /a kereskedő beosztottja/ a pénzről /= ezüst/, amelyet a kereskedőnek átadott, hanyagságból nem vett pecsétes elismervényt: a nem nyugtázott pénz egyáltalán nem vehető fel az elszámolásba." (105. §.) "Ha egy awēlum feleséget vévén, szerződést a nő apjával vagy gyámjával róla nem kötött: ez a nő egyáltalán nem (tekinthető) feleségnek." (128. §.) Ide tartozik a hamis — sőt kijelentéseit nem bizonyító — tanú kemény büntetése: főbenjáró, halálbüntetést maga után vonó ügyben halál, gabonára vagy ezüstre vonatkozó tanúskodás esetén "fizessen annyit, amennyit az ítélet a bevádolt-ra rótt volna ki" (3–4. §). Szabályozzák a bírósági eljárást is. Az ítéletet megváltoztató bírót a törvény súlyos pénzbüntetés sújtja és nyilvános eltávolítás bírói székéből (5. §). Súlyos a megtorlás akkor is, ha a vádló nem tud bizonyítani (1., 2., 11. §).

Az ítélet függ az ügyben szereplő személyek társadalmi, tehát jogállásától. "Ha egy awēlum akár szarvasmarhát, akár juhot, akár szamarat, akár disznót vagy akár hajót lopott, ha az az Istené, ha az a Palotái: harmincszorosan adja vissza; ha a muškēnumé: tízszeresen térítse vissza/.../" (8. §). A testi sértések büntetései egész árjegyzékét adják a különböző rendűrangú személyek különböző sérüléseinek, egyébként Mózes törvényeivel egybecsengően. Szemléltetésül lássuk csak a pofon árfolyamat: "Ha egy awēlum nála rangosabb awēlum arcát megütötte: a nyilvánosság előtt hatvanat vágjanak rá ökörbőr korbáccsal." Ha egyenrangúét, egy manum ezüstöt (505 gr) fizessen. Ha muškēnum hozzá hasonlóét, 10 šiqlum ezüst (1 šiqlum kb. 8,5 gr) a büntetés; ha awēlum rabszolgája "awēlum fiát": "fülét vágják le" (202–205. §).

<sup>29</sup>Polányi, i. m. 163. o.

A rangsor egyébként a marháig és számárig megy. Awēlum elbocsátott feleségének 1, muškēnum csak 1/3 manum ezüstöt kell hogy adjon (139–140. §).

Mint az eddigi példákból is láttuk, a tárgyakat, amelyek a jogügyletben szerepelnek, mindig fölSOROLJÁK. Még ha minden dologra vonatkozik is a törvény, csak a részletezést követi "vagy akár bármi néven nevezhető dolog". "Ha egy awēlum egy kereskedőtől pénzt vétén fel, művelés alatt álló gabona – vagy szezám – földet adott át a kereskedőnek, mondván: „A földet megművel(tet)vén, a gabonát, illetve szezámot, amely teremni fog, arasd le és vidd el”, ha a földművelő a földön gabonát vagy szezámot termelt: aratáskor a gabonát vagy szezámot, amely a földön termett, maga a föld gazdája vegye el, s belőle a kereskedőtől felvett pénzének megfelelő gabonát, valamint kamatát, s ezenfelül a megművelés költségeit a kereskedőnek adja meg.” (49. §.) A másolatból rekonstruált (A) paragrafus csaknem ugyanezt mondja ki, de datolyáról. Ami nem zavarja a törvény szerzőjét, hogy ugyanolyan részletesen elmesélje még egyszer az egész szituációt. Már a raktározás, adózás fölvetette a különféle termékek összevetésének, általánosításának és mennyiségi összevonásának problémáját. A cseretárgyak sokféleségének és sokaságának növekedése, a csere mindennapivá-válása, legalábbis bizonyos rétegekben, a redisztribúcióval összekapcsolt nagy volumenű állami kereskedelem lassan kifejleszti az általános egyenértéket, a pénzt.

Már a primitív csere is bizonyos egyenlőséget teremt különböző tárgyak között. Ezt alkalmilag szabja meg a szűkös elcserélhető mennyiség. Most a bőség és gyakoriság rögzíti az ekvivalenciát. Majd a termékek változatossága harmadik, közvetítő tárgy beiktatását eredményezi, amelyhez az ajándékot, adót, vagy a cserére följánlott dolgot mérik. Ilyen általánosan elterjedt "pézt"-funkciót töltöttek be bizonyos, dísz tárgyként használt, társadalmi tekintélyt biztosító kagylók, de bármi más is, ami azonban mindenesetre megszámlálható. Hogy mindez milyen szorosan kapcsolódott a tudat fejlődéséhez, gondoljunk arra, amit Vigotszkij az emberi gondolkodás eszközeiről ír, például arról, hogy a mennyiség érzékelésétől a számfogalomig vezető úton mi a szerepe az analóg, helyettesítő, szimbólummá váló megszámlálható tárgyaknak, pl. kagylóknak.<sup>30</sup>

A konkrét cserét vagy fizetést szolgáló tárgyakat azután tovább lehetett egyenlősíteni. Polányi szerint Babilóniában pl. bármely fontos termék be-

<sup>30</sup> L. Sz. Vigotszkij: A magasabb pszichikus funkciók fejlődése, Gondolat, Bp. 1971, 125–126. o. — A pénz kialakulásáról: F. L. Pryor: The Origins of the Economy, Academic Press NY, San Francisco—London 1977, 149–183. o.

tölthetett pénz-funkciót, így az olaj, a gyapjú, a datolya vagy a téglá. Ezek közül kiemelkedik az árpa, amelyben a járadékot, bért, adót számolták el, és a réz, majd az ezüst, mint a cseretárgyak általános értékmérője.<sup>31</sup> A régi suruppaki vagy lagasi ingatlaneladási szerződésekben az árat fémben adták meg, de föltüntették a gabona napi árfolyamát rézben vagy ezüstben. Az akkád fizet jelentésben használja a madádum — (gabonát) kimér és a saqálum — (fém) megmér igét.<sup>32</sup> Az ekvivalenciák hamarosan jogi szabályozást nyernek. Man-istúsu obeliszkjén a telek árát gabonában, majd ezüstben szabják meg, 1 kurrum gabona = 1 šiqlum ezüst. Ur-Nammu törvénye az arany—ezüst arányt rögzíti. Eshnuna városé 1 šiqlum, vagyis majd 8,5 gr ezüstöt 120 l gabonával, 4 dl olajjal, 10 kg aszfalttal, 3 kg gyapjúval, másfél kiló közönséges vagy 1 kg finom rézzel egyenlősít.<sup>33</sup> Az alkalmi kiegyenlítés emlékét azonban őrzí még, hogy az egyenlőségek lánca nem záródik, a zsírért pl. több gabonát kell adni, mint a gabonának megfelelő ezüstöt.<sup>34</sup> Az árakat és béreket szabályozó rendeletek ettől kezdve rendszeresek, ha nem is biztos, hogy megfelelnek a valóságos csereviszonyoknak. Szin-kásid pl. azt állítja, hogy biztosította alattvalói jólétét, mert alacsonyan szabta meg a gabona árát — az uralma alatt kötött szerződések azonban sokkal drágábbnak mutatják, mint a rendelet.<sup>35</sup>

A fémek közül először a réz emelkedik ki, az óasszír korban az ón. Csak később veszi át szerepét az ezüst. "Lu-Meszkalamta-é és Nig-sziszta-nab-sza kereskedőtársak átvettek Ur-Nimmar-kitől 1500 l olajat és 30 vég ruhaszövetet 1 kg ezüst értékben, hogy vásárolhassanak Tilmunban/.../ Mihelyt az útról élve és egészségesen visszatérnek, a megrendelőnek az 1 kg ezüstért 190 kg rezet adnak" — írja egy a 2. évezred elejéről fönmaradt šumer levél. A fémeket ezüströgökben, rudakban vagy karikában mérték, sokszor jelzéssel, ún. kunukkuval látták el. (Még Rómában is használják az aes signatumot, a jelzett fémtéglát.) Ez azonban csak a kereskedő jele. Szin-ahhé-eriba 4 grammos

<sup>31</sup>Polányi, i. m. 318—319. o.

<sup>32</sup>Klima, i. m. 135. o.

<sup>33</sup>Polányi, i. h. és 313. o.; Komoróczy, i. m. 134., 142. o.

<sup>34</sup>"/.../ha pl. gabonával fizetett zsírért, akkor az esnunnai díjszabás szerint 3 qum sertészsíprral kevesebbet kapott, mint ha ezüstben fizetett volna". Klima, i. m. 135—136. o. Vagyis  $a = b$ ,  $a = c$ , de  $c > b$  — lám nem volt mindenkor evidens Eukleidész első axiómája...

<sup>35</sup>Klima, i. m. 136. o.

ezüsthasábját már a király hitelesíti, de azért a valóságos pénzermék csak a görög-perzsa korban jelennek meg.<sup>36</sup>

Ez az általánosodási folyamat kisugárzik a gondolkodás egész fejlődésére. Nemcsak a keleti algebra mozog az általánosság hasonló fokán (olyan egyenlőségeket állít föl, amelyekben föld, gabona, gát, fal, kút, verem stb. szerepelnek),<sup>37</sup> hanem egy igen távoli területről is vehetünk példát. A törvényében az arany—ezüst arányt rögzítő Ur-Nammu királyhymuszában még esetszerűen felsorolja az igazságos uralkodó tetteit: "A gonosztevőket megfékezte", "lába a rablók, tolvajok nyakára tiport", "finom ételt adtam enni a népnek", "vizet engedett Šumer csatornáiba, növényekkel ültette be partjukat" stb. Fia és utóda, Šulgi, akinek korából az első szorzótáblák származnak,<sup>38</sup> egyik hymuszában már elvontabban fogalmaz: "Az igazságot szeretem, a gonoszságot nem szeretem."<sup>39</sup>

De térjünk vissza a Hammurábi-törvényekhez, amelyek szintén a fönti gazdasági folyamatba illeszkednek. Ha egy awēlum pénzt, vagyis ezüstöt kért kölcsön és "pénze a visszafizetésre nincs: a kereskedőtől kölcsönvett pénz és annak kamata értékében a király tarifájának megfelelően (gabonát vagy) szezámot adjon a kereskedőnek" (51. §). E rendelkezés kétfelé mutat: egyrészt, hogy van lehetőség az átváltásra, másrészt, hogy ez nem általánosan gyakorolt, tehát magától értetődő szokás; még külön meg kell engedni. A cserébe, mint láttuk, bevonódik a föld is, vagyis inkább annak haszna, de a törvény egyes területeken ezt korlátozza. Így a katona vagyonát, állatait, földjét, házát senki el nem veheti, távollétében fönn kell tartani, csak ha szolgálat elől szökött, birtokolható el, akkor is csak három év után. El nem adható vagy cserélhető, aki megveszi, pénzét veszti (27. és köv. §-ok). Szolgálati birtoka feleségére, lányára nem íratható, tartozás fejében oda nem adható, csak vásárolt birtoka (38—39. §). Ugyanakkor a 40. paragrafus beszél bizonyos "szolgálati birtokokról", amelyek eladhatók.

Az öröklés szigorú szabályok szerint történik. Szabad rendelkezést csak a 178. paragrafus említ: bizonyos papnők "akiknek apja hozományt ajándékozott, és (erről) táblát írt számára, a 'táblán' azonban, amelyet számára

<sup>36</sup>I. m. 137. o.

<sup>37</sup>Vö. B. L. van der Waerden: Egy tudomány ébredése, Gondolat, Bp. 1977, pl. 110—111. o.

<sup>38</sup>I. m. 68. o.

<sup>39</sup>Komoróczy G.: A šumer irodalmi hagyomány, Magvető, Bp. 1979, 371., 385. o.

írt, nem írta meg számára, hogy hagyatékát oda adhatja, ahova neki tetszik, és így szabad rendelkezési jogot nem biztosított számára", apja halála után földjét fivérei vegyék át, és lássák őt el mindennel. Ha ezt nem teszik, földjét adja annak, aki ellátja, el azonban nem adhatja. Részletesen szabályozták a bérleti díjat is, minden eshetőséget aprólékosan számba véve. Mindez azt mutatja, hogy a szabad csere meglehetősen széles körű volt, és a föld egy részére is kiterjedt. Ugyanakkor ezt a szabadságot erősen korlátozták is, az árak, bérek, kamatok nem a piacon alakultak ki, hanem a hatóság írta őket elő. Hogy a földet, minden lét alapját mégsem ugyanolyannak tekintik, mint a többi cseretárgyat, jelzi, hogy a fönti egyenlőségekben nem szerepel, és az is, hogy átruházását az ősi örökbe- (rokonná) fogadás szertartásával pecsételik meg.<sup>40</sup> A használatát szabályozó nemzeti tradíció nem adja át helyét egykönnyen az árucserének.

A törvények logikai formája: kondicionális állítás. A föltétel (antece-dens) predikátuma háromargumentumú. Ebből kettő az ügyben érintett személyeket nevezi meg, a harmadik a tárgyat vagy tárgyat, az állítmány pedig a személyek közti relációt. Az utótag (consequens) megszabja a tennivalókat, a büntetést. A 9. § szerkezete érdekes. Itt nem két, hanem három személy szerepel, s ennek megfelelően a kondicionális is kettős: Ha egy awēlum (a) eltűnt holmiját egy awēlum (b) kezében találja, és ha ez arra hivatkozik, hogy eladótól (c) vette...  $A \supset (B \supset C)$ . A megoldás háromféle lehet. Ha A és B bizonyítható a bizonyítja, hogy a holmi az övé volt, b pedig, hogy vette), c-t kell elmarasztalni. Ha A bizonyíttatik, de B nem, b a bűnös. Ha A-t nem lehet igazolni, a rágalmazó.

Egyébként a kor matematikájának, az írnökiskolák példáinak általánossága ugyanolyan fokú, mint a törvényeké. 1 bur területről 4 gur gabonát arattam. Egy másik burról 3 gur gabonát arattam. A gabona 8,20-szal haladja meg a gabonát. A földjeimet összeadva 30,0-t kapok. Mekkora a földjeim? — kérdi egy Hammurábi-kori föladat.<sup>41</sup>

A 113. § olyan esetet ír le, amikor két norma összeütközésbe kerül egymással. Hitelező a gabonát, amivel adós tartozik, annak magtárából távollétében visszaveszi. Egyfelől az adósság visszavétele jogos, másfelől senki holmijához távollétében nem szabad hozzáúlni. Értékelés dolga, hogy melyik

<sup>40</sup>Komoróczy: "Mezopotámia...", 141. o.; lásd uő: "A földtulajdon az ókori Mezopotámiában és az ún. ázsiai termelési mód elmélete", M. Tud. Ak. Fil. és Tört.tud. Oszt. Közleményei, szerk. Mátrai L., Akadémiai Kiadó, Bp. 1975, XXIV. k., 1. sz., 137. o.

<sup>41</sup>Vö. Waerden, i. m. 107. o.

parancsot tekintem erősebbnek, melyiket rendelem alá a másiknak. Hammurábi az utóbbi javára dönt, s ennek folytán a hitelezőt marasztalja el.

A korral foglalkozó történészek fölhívják a figyelmet arra, hogy az egyes eseteket leíró dokumentumokból, ítéletekből, szerződésekből más kép bontakozik ki, mint a törvényrendszerekből. A Sumer-akkád kodifikációk — írja Oppenheim — nincsenek kapcsolatban a kor jogi gyakorlatával. A király tudja a meglévő és kívánatos állapotok különbségét, és mintegy társadalomkritikát ad, nem gondolva arra, "hogy a valóságot az írott anyag kívánta követelmények közé kell szorítani". A forrásanyag alapvető ellentmondása: a "törvénygyűjtemények hagyomány szülte szöveganyaga contra az összes többi írásos forrás próteuszi változatossága..."<sup>42</sup> A törvényhozók maguk is utalnak rá, hogy a szokás más, mint amit ők kívánatosnak tartanak, s ezért állnak elő rendelkezéseikkel. Urukagina, Lagaš uralkodója éppoly részletesen ismerteti az "ősi idők óta, a kezdetek kezdetétől" főnnálló állapotokat, mint saját reformrendeleteit.<sup>43</sup> A mišarumok, rendszeresen visszatérő adósságelengedések, adósrabszolga-főlszabadítások, melyekhez hasonlók még a görög jogtörténet egy részének nagy előrelépéseit is kísérik, vagy az Útestamentum harsonázta periodikus rabszolga-főlszabadítások és földhasználati rend visszaállítások<sup>44</sup> a gyakorlatban mutatják ennek az ellentmondásnak a föloldására való törekvést.

A végtelen valóság mindig gazdagabb, mint a gondolat, amely egy-egy, a gyakorlat szempontjából lényegesnek vélt, majd igazolt (vagy elvetett) összefüggés-sort elvonatkoztat és általánosít. Ez már maga is magyarázza a fent leírt ellentmondást, és indokolja, hogy mint a naptárt az évszakváltozásokhoz, a jogszabályt is időnként hozzáigazítsák a keretei közt kialakult élethez, vagy legalábbis alkalmilag levezessék a fölhalmozódott eltéréseket. Még inkább áll ez egy antagonisztikus társadalomra, ahol a célok, s így az őket általánosító normák — példáját láttuk — sem kerülhetik el az összeütközést. A törvényhozók azt állítják, hogy a gyöngét, az árvát, az elnyomottat óvják, s ezt a tartalom igazolja. Bármilyen drákói is a szigor, még mindig kompromisszum, s így jobb, mint az erősebb fél normarendszerének korlátlan érvényesülése, sőt önkénye. Ettől persze még igaz lehet, hogy a feszültségek fölhalmozódásának fékezése védi az uralkodó osztályt is saját tel-

<sup>42</sup>A. L. Oppenheim: Az ókori Mezopotámia, Gondolat, Bp. 1982, 203., 289., 406. o.

<sup>43</sup>Ókori keleti..., 94—95. o.

<sup>44</sup>Mózes III. könyve, 25: 8—13.

hetetlenségének következményeitől. Arisztotelész elég pontosan fogalmaz: "az uralkodás, noha a természettől fogva szolgának és a természettől fogva úrnak az érdeke azonos, mégis főleg az úr érdekeihez igazodik, de mellékesen a szolgálóhoz is, mert ha a szolgáló tönkremegy, lehetetlen, hogy az úr változatlanul megmaradjon...".<sup>45</sup> Végül Oppenheim a változó körülményekhez való igazodásban látja az ellentmondás okát. Valóban elképzelhető, mind az, hogy a joggyakorlatot a megújult világ magával sodorja, míg a törvény őrzi a hagyományt, mind pedig az, hogy egy előrelátó uralkodó a szóbeli tradíciót igyekszik összhangba hozni a fejlődéssel. Ez akkor is igaz, ha Keleten az élet változásai viszonylag hosszúak, és ha tehetik, az állandóság köpenye alá bújnak.

Mezopotámia írnokiskolái, a joghagyomány őrzői, a maguk másoló-leckéivel ugyancsak a gondolat évezredes tartósítására voltak képesek. A mi területünkön a šumer—akkád ana ittisu (útmutatás): jogi és közigazgatási kifejezések és záradékok gyűjteménye, jogi formák kézikönyve támogatta a szerződések körmölő írnokokat, s őrizte meg a mindig más ügyek változtathatatlan formáit és formuláit.<sup>46</sup> Búcsúzzunk a témától líraian, a (Rákos Sándor átköltötte) Gilgames-eposz néhány sorával: "Építesz kő meg téglaházat? Veszél magadnak feleséget? Megosztozol testvéreiddel? Kötésteket cserépre vésed? Mire mindez? Mi tart örökké? Ház? Egyesség? Jelek? Kötések? Tudod, mindez nagyon mulandó! Sírtábláid is elenyésznek."<sup>47</sup> A jogügyletek tárgyiasított eredményei a házakkal egy öröklétbe kerültek (anyaguk is ugyanaz), és lám, örökkévalóságuk mégis csak mulandónak bizonyult.

Ahogy az előző pont végén, itt is szembetaláljuk magunkat a magántulajdon—köztulajdon értelmezés problémáival. Nálunk legutóbb az 1975-ös "ázsiai termelési mód" vitában csaptak össze a vélemények.<sup>48</sup> Komoróczy Géza, előadásában, vitatta Tókei Ferencnek azt a — Marx-rekonstrukció útján nyert — álláspontját, miszerint az ún. ázsiai termelési módra az állami tulajdon dominanciája jellemző és az egyének csak mint a közösség tagjai kerülhetnek kapcsolatba a létük föltételeit képező termelőeszközökkel. Komoróczy szerint az ókori Mezopotámia történetének egyes korszakaiban a magántulajdon válik uralkodóvá. Anélkül, hogy a mezopotámiai történelem ügyeibe konkrétan—tör-

<sup>45</sup>Arisztotelész: Politika 1278b, Gondolat, Bp. 1969, 165. o.

<sup>46</sup>Klima, i. m. 242. o.

<sup>47</sup>Rákos S.: Gilgames. Agyagtáblák üzenete, Szépirodalmi K., Bp. 1985, 150. o.

<sup>48</sup>MTA Fil. és Tört.tud. Oszt. Közl., uo., 115 skk. o.

ténetileg belemennék, s a szaktörténésszekkel vitába mernék szállni, csupán a fogalom értelmezésén töprengjünk itt el, hátha előre viszi témánk megértését.

Šarrukin Agadejában (i. e. 24. sz.), majd bukása után Lagasban, Gudea királysága alatt, rövid időre a földterület összességének a király lesz a tulajdonosa: "a tulajdon ténylegesen az ensié, és mindenki az ensi szolgálja". Gazdasági tartalma: "piac nélküli, raktári-kiutalásos rendszerű belső elosztás".<sup>49</sup> Nevezhetjük ezt az uralkodó magántulajdonának? Látszólag szabadon rendelkezik a földdel és gyümölcseivel (valójában persze a hagyomány és termelési mód kötöttségeiben). Szabadon elidegenítheti tulajdonát?<sup>50</sup> A jog nem az ensi rendelkezési szabadságát, hanem éppen a kötött elosztást szabályozza: az a gyanúm, hogy Tőkei pontosan ugyanezt a — Kínában túlnyomó és Egyiptomban is általános — rendszert nevezi "állami" tulajdonnak. De menjünk tovább. A III. uri dinasztia idején "a tartós használati jog előbb-utóbb tulajdonná, majd tulajdonjoggá vált, még a föld esetében is — a centralizmust, az uralkodó tulajdonjogát a termelésből való részesedés, adó vagy beszolgáltatás testesítette meg".<sup>51</sup> Tehát ki a tulajdonos? Az államot (közösséget) képviselő király, vagy a használó? A modern magántulajdon lényege az egyértelmű, mindenki mást kizáró személy—dolog viszony, itt pedig éppen a dologhoz való kettős, tehát személyek közötti viszony a jellemző. Hasonló nehézségekbe ütközünk, ha az i. e. 1. évezred elején, majd valamivel később az új- és késő-babiloni korban kialakuló "feudalizmus"-félét vizsgáljuk. Háromlépcsős függési rendszer alakul ki, ott az uralkodó — kormányzó — földműves, itt "a nagybirtokok tulajdonosai — mind a ,templomgazdaságok', mind magánszemélyek — földeket adnak másoknak használatra, s ezeket a földeket a birtokos ismét tovább adhatja a parasztnak megművelésre. A ,használat' tulajdonképpen birtoklást jelent, mert nincs időtartamhoz kötve, mint a bérlet, de a tulajdonjog átruházását sem jelenti, mint az adásvétel".<sup>52</sup> De ha a közbülső birtokol, mit csinál a paraszt? "Magán földtulajdonról Mezopotámia

<sup>49</sup>Komoróczy: "Mezopotámia...", 130—131. o.

<sup>50</sup>Djakonovnál egyetlen említést találunk, amely szerint "igazolható olyan eset, mikor udvari földért vételárat fizettek, következésképpen a földet eladta a király, igaz, mint kitűnik, ez különleges körülmények között történt (lehetséges, hogy a földet korábban törvénytelen körülmények között kisajátította egy magánszemély)". I. M. Djakonov: Az ókori Közel-Kelet társadalma az i. e. 3. évezredben és a 2. évezred első felében, ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványa, Bp. 1972, 122. o.

<sup>51</sup>Komoróczy: "Mezopotámia...", uo. 134—135. o.

<sup>52</sup>Komoróczy: "A földtulajdon...", uo. 138—139. o.



történelmének minden időszakából van tudomásunk... Azok az okmányok, amelyek a magángazdaságok létével és ügyleteivel kapcsolatosak, pl. a föld-adásvételi szerződések, földbérleti szerződések, ingatlan hagyaték felosztása stb., teljesen egyértelmű bizonyítékokat szolgáltatnak... Minden gazdaságtörténeti elemzés értelmetlenné válik, amennyiben kétségbe vonjuk, hogy magán földtulajdon meglétét bizonyítja, ha egy feltétlenül hiteles okmány arról szól, hogy NN vételár fejében, egyszer s mindenkorra, visszavonhatatlanul ZZ tulajdonába adott egy bizonyos földdarabot."<sup>53</sup> Itt világos a tulajdon kritériuma: eladható (bérbeadható, örökölhető). Ez azonban aligha alkalmazható Agade vagy Lagas említett királyaira (vagy a kínai császárra, fáraóra). Máshol hasonló értelmezést találunk: "A ház és telek már általánosan magántulajdonná (elidegeníthetővé) vált /.../"<sup>54</sup> Majd még szélesebben: "A szolgálat fejében kapott birtok, vagy a megművelésre átvett telek használójának jogi tulajdonává vált, aki minden korlát nélkül rendelkezhetett vele... A földtulajdonviszonyokat a magántulajdon általánossá válása jellemzi..."<sup>55</sup> Láttuk, hogy minden törvény egy-egy korlát volt, amely nagyon konkrétan, nagyon is szűk határok közé szorította az egyébként valóban megszületett szabad rendelkezést. A szabadság persze mindig korlátozott, de mi a mérték? Ahol adós a hitelezőjének gabonáját, datolyáját nem adhatja, s az átadott földet a jó király rendszeresen visszaadja, ahol az örökség rendje kötött, ahol ökor, hajó, napszámos bérleti díja, árpa, ezüst, réz átváltási ára meg van szabva, lehet-e minden korlát nélküli rendelkezési jogról beszélni?

Ha ráadásul meggondoljuk, hogy a tények alapzata, amelyre bátor általánosításainkat építjük, s még inkább értelmezésük, milyen bizonytalan, célszerűnek látszik megfontolni Oppenheim szavait: "A legtöbb gabonaféle termesztését és a nagykiterjedésű datolyapálma ültetvények gondozását különböző formák között végezték: hatalmas templomi és palota-földbirtokon, vagy közvetlenül (azaz a szervezet irányításával és annak személyzetével), vagy bérleti rendszerben; magánföldbirtokon, amelynek terjedelmét nehéz felbecsülni; és kis parcellákon, ahol a város szegényei, a nomádok és a pásztorok gazdálkodtak... A megosztási arányok ismerete véget vethetne a meg-megújuló vitának, hogy vajon az államkapitalizmus, illetve a nagy földbirtokok irányításának más társadalmi szervezeti formája vagy pedig a magánvállalkozás valamilyen alakja volt-e az uralkodó. Mivel minden erre vonatkozó adatunk a csekély

<sup>53</sup>I. m. 134. o.

<sup>54</sup>Komoróczy: "Mezopotámia...", 135. o.

<sup>55</sup>A III. úri dinasztia fölbomlása után, az óbabiloni korban. I. m. 140. o.

írásos forrásanyagon alapszik, és az ezekre épülő következtetéseken, a szöveganyag természete elkerülhetetlenül befolyásolja ítéletünket. A hivatalok szükségszerűen több írásos emléket hagytak hátra, mint a családi vagy törzsi szervezetek és magánszemélyek, úgyhogy az általuk rajzolt kép aligha felelhet meg valaha is az egykori tényeknek. Ráadásul minden bizonyíték, amelyet felhozunk, vagy értelmeznek, tudatosan vagy öntudatlanul, de mindenképpen torzított a napjaink politikai és intellektuális feszültségeiben gyökerező érzelmi fűtöttség következtében, amely az egész problémát terheli."<sup>56</sup>

### 3. AZ ARKHÉTÓL AZ IDEÁIG

A klasszikus görög-római gazdaság két területen hoz jelentős változást, vagy talán helyesebb azt mondani, hogy teljesíti ki a korábbi fejlődést. Az első az ún. kettős földtulajdon összefüggő rendszere (temenosz és oikosz, illetőleg ager publicus és agri privati). Tőkei áttekintése, ezen belül szellemes hipotézise a "jól épített kertekről"<sup>57</sup> segíthet megérteni, hogyan terem a föld-magántulajdon a korabeli görög földművelés köves talaján. De miért marad fön, sőt miért terjed el ez a "találmány" más tájakon? Talán a második újdonság, a pénz—áru—viszonyok elterjedése szolgálhat magyarázatul. Tőkei idézi ugyan Marx megjegyzését, hogy a föld magántulajdona — vagy "átváltozása pusztán kicserélhető értékke" — "csak apránként terjeszkedhet ki eredeti területéről, az ingó tulajdonról az ingatlanra",<sup>58</sup> de figyelmét nem erre irányítja.

A történelemben — egyértelműen bizonyító kísérletek lehetősége híján — nehéz oksági összefüggéseket kimutatni. Tapasztaljuk, hogy bizonyos jelenségek mindig, vagy többnyire egyszerre léteznek. Végiggondolhatjuk a köztük levő kapcsolat logikáját, merész kijelentés azonban azt állítani, hogy az egyik okozza vagy hozza létre a másikat. Tetszetős lehet például a széles körű árutermelést azzal magyarázni, hogy az ipar és kereskedelem olyan körülmények között alakult ki, amikor már volt magántulajdon. Ám fordítva: a magántulajdon elterjedése levezethető az áruviszonyokból, amelyek forgásának

<sup>56</sup>Oppenheim, i. m. 119. o. — Marx, Engelshez írt 1868. márc. 25-i levelében, megjegyzi, hogy az ősi köztulajdon — amelyet "az ítélőképesség valamilyen vakságából folyóan" nem vettek észre, noha az orruk előtt volt — fölfedezése "megfelel a szocialista irányynak". (MEM 32. k., 49. o.)

<sup>57</sup>Tőkei F.: Antikvitás és feudalizmus, Kossuth, Bp. 1969, 33—151. o.; a "jól épített kertekről": 66—67. o.

<sup>58</sup>MEM 46/II. k., 201. o.; Tőkei, i. m. 121—122. o.

kétségkívül legmegfelelőbb alapját alkotja. Az áttekintett keleti fejlődés is azt mutatta, hogy az árucseré és a magántulajdon elemei párhuzamosan, és egymással összefüggésben bontakoznak ki. Ezt annál is olcsóbb kijelenteni, mert hiszen aligha találunk olyan tulajdon-meghatározást, amely nem foglalja magában a szabad rendelkezést, elidegeníthetőséget, ami egybeesik az áruváltétel lehetőségével. Egyelőre azonban elégedjünk meg azzal, hogy a hellenizmus idején, különösen a császárkorban, az árutermelés olyan mértékben szabályozza a cserét, mint soha korábban. Hozzájárul ehhez a vert pénz elterjedése, amely az előző fejezetben tárgyalt általánosodás folyamatának betetőzése. Keletről, Kis-Ázsiából, a nem éppen szerencsésére mindent arannyá változtató Midász király országából jut el minden göröglakta földre. Tömegesen áruvá lesz a rabszolgapiacra az ember is, a munkaerő, igaz, hogy még nem a személytől elidegenítve, mint a modern kapitalizmusban, hanem mondhatni szöröstül-bőröstül, mint teljes személyiség, nem kevés jogi problémát rejtve magában.

Magántulajdon, a munkaerőre is kiterjedő általános áruforgalom, nem egyéb, mint kapitalizmus. Ez a hasonlóság szokta megtévesztetni pl. a római joggal foglalkozókat, amikor ugyanolyan jogi viszonyokat vélnek fölismereni az ókorban, mint az újban. A leírtak azonban csak a felét tartalmazzák a valóságnak. A klasszikus ókort a kettős tulajdon jellemezte. S ahogy a magánmellel megmaradt az állami (polisz-) tulajdon, úgy a közösségi elosztás nem egy fajtája is. S ez a két fél nem egymás mellett létezett, hanem áthatotta egymást. Így pl. a piacon tönkrement kisárutermelőt, ha a város polgára volt, eltartotta a köztulajdon redisztributív elosztási rendszere (még a császárkorban is a panem et circenses politikája).

Láttuk Keleten, hogy a csereviszonyok egyre általánosabbá-válásával párhuzamosan, a gondolkodás általánosságai szintje is emelkedik. A legegyszerűbb reflex is absztrahál és általánosít. A munka fejlődése egyre általánosabb összefüggéseket tár föl az ember előtt, gondoljunk csak arra, hogy a vizet vagy a tüzet hogyan használja föl újabb és újabb dolgokra (az ivástól az öntözésig, agyaglányításig, tűzoltásig, illetve a főzéstől a cserép vagy az ellenséges tábor égetéséig). Az árutermelés kibontakozása azonban ugrást jelent ebben a folyamatban: azt, hogy bármi bármivel kicserélhető, tehát a közömbösséget minden minőség iránt, bármely tárgynak valami másra redukálhatóságát a pénzviszonyban. Ez azután visszavetül a természetképre. Az első ión kozmogóniák hiába élnek a technika képeivel, az absztrakció a termelésben sohasem jutott volna a mindent egy dologra visszavezethetőség, az arkhé általánosságának magasára. Aligha véletlen, hogy ez a gondolat a kor leggazda-

gabb keleti-görög kereskedővárosában, Mylétoszban születik meg, annak a világgjáró Thalésznek a fejében, aki állítólag — mérgében — maga is sikert ért el a pénzcserélésben. Még nyilvánvalóbb az összefüggés a pythagoreusoknál, ahol a rejtett lényeg, a világ őselve, amelyre minden visszavezethető: a szám. Seltman szerint Pythagorasz tanítványai vezették be a vert pénzt azokban a szicíliai városokban, amelyekben hatalomra jutottak.<sup>59</sup> Végül az arkhé titkát nyíltan Hérakleitosz beszéli ki: "A tűz ellenértéke a valamennyi dolog összessége, és a tűz valamennyi dologé, amiképpen az aranyé a használati vagyontárgyak, és a vagyontárgyaké az arany."<sup>60</sup> A mylétosziaknál az arkhé átalakulása még mechanikai: sűrűsödés és ritkulás. Hérakleitosznál a tűz és minden azonossága már az "egy és sok" azonossága. A thalészi és a pythagoreus hagyományra, "a világ anyagi egységére és alaki fázisváltásaira vonatkozó elméleteknek és a geometriai-matematikai absztrakció módszerének ismeretére" egyaránt támaszkodik. Ezt az új, elvont összefüggést valami olyannal illusztrálja, ami ekkor már — úgy látszik — köznapi tapasztalat. Valójában éppen ezt általánosítja (sőt: túláltalánosítja) filozófiai világképpé. "A láthatatlan összefüggés erősebb a láthatónál" — mondja az 54. töredék. A tárgyak különbözősége érzékelhető, összevetésük a szemlélet szintjén szubjektív, felületes. Összemérésüket csak a bennük rejlő láthatatlan érték teszi lehetővé objektív érvénnyel, exakt pontossággal.<sup>61</sup>

A teljes közöny minden meghatározottság iránt, a tiszta mennyiségi szemlélet azonban csak a kizárólag áruval, pénzzel dolgozó kereskedőt elégítheti ki. A megszüntetett minőség mint konkrét munka az egyik, használati érték a másik póluson megmarad, s megszüntetve megmarad a csereértékben is, amely csak akkor realizálható, ha magában foglalja hasznosságát. Tiszta elméleti oldalról: a mennyiség csak valamely minőség mennyisége lehet, használatához egyértelműen meghatározott és igazolt fogalmak szükségesek. A pythagoreusok elszabadulása a minőségi meghatározottságtól egyfelől utat nyit a geometria és filozófia szárnyalásának, másfelől visszatérésük az anyagi-meghatározott világképhez a számmisztikába fullad. Teóriájuk elszakadt empirikus alapjától: ezért vágyik vissza a filozófusok egy része az absztrakció alacsonyabb fokára. Az ión-pythagoreus vonallal szemben, amely egy arkhéval dolgozik, és en-

<sup>59</sup>G. Thomson: Az első filozófusok, Kossuth, Bp. 1975, 265. o. — A gondolkodás fejlődésének és az árucserének az összefüggéséről vö. A. Sohn—Reithel: Warenform und Denkform, Europa, Frankfurt 1971, 101 skk. o.

<sup>60</sup>B. 90. — Falus R.: Görög harmónia, Gondolat, Bp. 1980, 246—247. o.

<sup>61</sup>Vö. i. m. 248—249. o.

nek megfelelően föltételezi, hogy bármi átalakulhat bármivé, Anaxagorasz és az atomisták minőségileg meghatározott részecskék egyesülésével és szétválásával magyarázzák a változó világot. A termelő szemlélete ez, aki tudja, hogy a dolgok változnak és változtathatók, de csak megfelelő anyagból lesz megfelelő termék. Az elszabadult spekuláció azonban nem törődik efféle kézműves-aggályokkal. Áttüzesedett tengelyű misztikus fogatán röppöl Diké palotája felé,<sup>62</sup> ahol a lét tiszta önmagával-azonossága előtt eltűnik ennek a világnak tarka összevisszasága. A vándorral, teknősbékával mit sem törődő geometria eredményei káprázatosak. Csak az okvetetlenkedő nyelvész él a gyánúpörrel, hogy a gyökerek mégis evilágiak.

Így a dynamisz szó a kereskedelmi nyelvből lett a geometria szakkifejezése. Jelentése érték, cseréérték, egyenérték. A dynaszthai ige archaikus jelentése: "erősnek lenni", valószínűleg azonos súlyú fémek fizetési vagy kicserélési funkciójára értették. Később tartalma általánosabb és absztraktabb lesz, nemcsak pénzre, cserére alkalmazzák, hanem egyéb számszerűen (szorzatban) kifejezhető összehasonlítást is jelöl. (Az 5. századtól általában "valamit, ugyanannyit érni", pl. Gorgiasznál a szó és tett egysége értelmében.) A főnév: erő, hatalom, termőerő, képesség, is használatos a pénzérték jelölésére, bár a IV. századtól erre már más szót használnak. "Thukydész — éppen a nemesfémeknek vagy általában a pénznek csereeszközként való használata alapján, a más-más minőségű értéktárgyak egyenértékesítési lehetőségét, vagyis közös egység szerinti átszámítását /.../ gyakorlatnak tudva — írja például, hogy az aranyban s ezüstben befolyt adók összege/.../ ,értékük 400 ezüst talentuméval volt azonos'." A szofisták nyelvemléti spekulációiban ismeretelméleti árnyalatot is kapott, mint a közvetlen, érzéki látszat mögöttes tartalma: értéke. Innen kerülhetett át a matematikába.<sup>63</sup> Falus Róbert összefoglalása szerint tehát a dynamisz szó jelentése: "más-más formákban megjelenő — közvetlen-érzéki módon nem is mindig felfogható — érték; egyenérték két különböző dolog között, melyeket kölcsönösen egymásra válthatunk át". Matematikai jelentésének fázisai pedig: "1. ,egyenérték egy számmal jelölt szakasz és az ebből szerkesztett négyzet között'; 2. ,egy adott szakasszal — vagy szakaszból — szerkesztendő négyzet területe'; 3. ,négyzetérték'".<sup>64</sup> Hippokratész azt írja De victu című munkájában, hogy a

<sup>62</sup>Vö. Parmenidész—Empedoklész: Töredékek, Gondolat, Bp. 1985, 7 skk. o.

<sup>63</sup>Vö. Falus, i. m. 176—178. o. A Thukydész-idézet: II., 97, 3. (Az idézetekben a kiemelés Falustól.)

<sup>64</sup>I. m. 189. o. (kiemelés Falustól).

technikai tapasztalat még nem tudás, bár elvezethet a rejtett összefüggésekhez — ta afanéa —, de ehhez látnok kell. Az afanész melléknév azt jelenti, hogy emberi észtl, tudástól elkülönült. Így használják a halhatatlanok szellemére, az alvilágba leszálló Perszephonéra, földmélyi szakadékra. Jelent titokzatosságot: eltűnt harcosokat, bizonytalan szóbeszédet. A 4. század elejétől: afanész plutosz — láthatatlan vagyon vagy gazdagság. Arany, ezüst, megkülönböztetve a földtől, majd minden más ingó és ingatlan vagyonról. Afanész uzia: pénzvagyon, igeként  $\alpha\varphi\nu\iota\zeta\omega$ : ingatlant pénzzé tenni. Azért láthatatlan, mert el lehet dugni, a kintlevőséget letagadni? Az uzia egyébként vagyont, majd lényegét jelent.<sup>65</sup>

De térjünk vissza témánkhoz. A szofistákról úgy szól a fáma, hogy az égvilágon mindennel foglalkoztak, de főleg abból éltek, hogy megtanították az eladósodott polgárt, hogyan bújjon ki kötelezettségei alól. Jó pénzért beleverték a népgyűlés, törvény előtti beszéd, érvelés, vitatkozás művészetét, kidolgozva közben egy sajátos logikát. "A szónoklás azon rábeszélés művésze-te, melyre /.../ a törvényszék előtt s egyéb gyülekezetekben van szükségünk, rábeszélése tárgya pedig a jogos és jogtalan" — mondja Gorgiász.<sup>66</sup> A módszereket a matematika—filozófia ikerpártól vették, mégis, valami rossz végki-csengést adtak a dolognak.

Úgy látszik, a kor vígjátékírói kedvelték ezt a szituációt. Epikharmosz elveszett komédiája hasonló lehetett Arisztophanész "Felhők"-jéhez, azzal a különbséggel, hogy itt magát a filozófust, akit Plutarkhosz a szofisták közé sorol, szorítja meg hitelezője. A válasz: páratlanhoz vagy pároshoz hozzátesznek egy követ vagy elvesznek, ugyanaz marad? egy könyökhöz hozzátesznek vagy elvesznek, ugyanaz a mérték? "Kérlek akkor, hogy tekints éppen így az emberekre: ez növekszik, az lefogy, minden ember egyre-másra új s új változásban él. És mi természettől fogva változik s helyt nem marad, az már más, mint volt imént a mássá változás előtt; s így te is más voltál tegnap, mint ma vagy, s én magam is..."<sup>67</sup>

Mielőtt komolytalannak minősítenénk a gondolatmenetet, vessük össze két igazán nagy filozófuséval. Platón a Phaidroszban költői megjelenítő erővel állítja elének a szeretőt, lobogását és lelohadását. Mindent megígér, de mi-kor be kéne váltania "ész és önmérséklet uralkodik már benne szerelem és el-

<sup>65</sup>Vö. i. m. 255—257. o.

<sup>66</sup>Platón Összes Művei 454b, Európa, Bp. 1984, I. k., 488. o.

<sup>67</sup>Devecseri G. fordítása; Falus, i. m. 289—290. o.

ragadtatás helyett; kedvese tudtán kívül más emberré lett".<sup>68</sup> Már nem akar ugyanaz lenni aki volt, inkább szökevény, és ha mégis kitart, kénytelen-kelletlen csaló. "Lefelé folyik a Tisza, / nem folyik az többé vissza... / Vedd vissza a csókjaidat, / felejtse el a szavaimat" — mondja a népdal, megmagyarítva még Hérakleitosz folyóját is...

A szerelmes színéváltozását ma sem tekinti szószegésnek a közérkölc, s talán még többre is becsüli, mint a kihűlt érzelem élővé-hazudását. Hanem ugyanaz-e az érv nem a szív adóját, hanem az adósságot illetően? Úgy látszik, a szerződés, a törvény, a jogügylet olyan idea, amely ki van véve a változó világból. Ámor a szépség szolgája (a szépség az egyetlen platóni idea, amely összekapcsolódik az érzékeléssel) változhat. Az igazság azonban a "minden mozog" világ fölött kell hogy álljon, az örök reáliák közül kell hogy igazgassa, ismerői útján, a vélekedés ingatag árnyékbirodalmát. Arisztotelész a Politika III. könyvében néz szembe a változó világ teoretikus-jogi egyértelműsítésének problémájával: "kérdéses az a tétel, hogy mikor és hogyan nyilváníthatunk egy államot ugyanannak, ami volt, és mikor nem ugyanannak, hanem másnak/.../ Hanem ugyanazon lakosságot ugyanazon helyen feltételezve, ha a letelepült néptörzs azonos marad, a városállamot nyilváníthatjuk-e ugyanannak, mikor az emberek mindig meghalnak és mindig születnek, ahogy a folyókról és forrásokról is szoktuk mondani, hogy mindig ugyanazok, bárha vizük folyton megújul és elfolyik — vagy pedig /.../ más? /.../ Ha a városállam egy közösség, és az állampolgárok közössége az alkotmány, akkor, ha az államforma látszólag mássá teszi, /.../ a városállam sem marad ugyanaz/.../" Másutt: "Vannak, akik bizonytalankodnak, mikor beszélhetünk a városállam összességének tetteiről, s mikor nem, például amikor az oligarchiából vagy tyranniszból demokrácia lesz. Ilyenkor egyesek azt bizonygatják, hogy a szerződések semmisek, mert nem a városállam, hanem a tyrannosz váltalta őket..."<sup>69</sup> Vagyis: a jog, a szerződések megkövetelik, hogy a jogalany vitathatatlan, egyértelmű meghatározást nyerjen. A Rétorika helyszíni közvetítése valamely tárgyalóteremből meggyőz ugyanennek szükségességéről a jogeset tárgyát illetően: "/.../például a vádlott elismeri, hogy elvett valamit, de nem hogy lopott; vagy elsőnek ütött, de testi sértést nem okozott; együtt volt a nővel, de házasságtörést nem követett el; lopott, de szentségtörést nem követett el, mert nem szent tárgyat lopott; birtokháborításban vétkes, de nem közföldéken; tárgyalt az ellenséggel, de hazaárulást nem kö-

<sup>68</sup>Platón 241a, i. k., II. k., 736. o.

<sup>69</sup>Arisztotelész 1276a—b, i. m. 156—158. o.

vetett el — ezért esetleg meg kell határozni azt is, mi a lopás, mi az erőszak, mi a házasságtörés..."<sup>70</sup>

A folyó, tarka világ azonban nehezen tűri, hogy világos határokkal szabadlják részekre. Pedig hogy a joggyakorlat a kétértékű logikának milyen éles késeire tart ehhez igényt, azt a Politika II. könyvének egy passzusa igazolhatja. A milétozi Hippodamosz pythagoreus építész, utópiájának egyik részében, megbírálja az esküdtbíráskodást, amely csak "bűnös—nem-bűnös" szavazást tesz lehetővé. Ha, mondjuk, a felperes 20 minát követel valakin, a bíró pedig úgy gondolja, hogy az illető tartozik, de csak a felével, akár elmarasztal, akár fölment, nem állít igazat. Írja táblácskára az egyetértő vagy eltérő véleményét pontosan, és csak aki teljesen ártatlannak tartja, adjon be üres táblát. "Hogyan lehet így a szavazatok azonosságát megállapítani?" — kérdi Arisztotelész. Ha az egyik bíró megítéli az eredeti összeget, a másik 10-et, a következők 5-öt, 4-et, semmit? Nem lesz hamis az ítélet, ha a vádirat egyszerű, "aki fölmentő ítéletet hoz, nem azt állítja, hogy a vádlott semmivel se tartozik, hanem csak azt, hogy nem a 20 minával..."<sup>71</sup> Csak fogalmazás dolga volna az egész? Mint láttuk, az egyértelműség úgy biztosítható, ha a dologhoz rendelhető számtalan, egymást keresztező jellegzetesség, vonatkozás közül egyet választok ki, és ahhoz tartom magam. "A szofisták fejtegetései ugyanis úgyszólván leggyakrabban a járulékos tulajdonságok körül forognak..."<sup>72</sup> A műveletlen embert nem pusztítja el, aki tanítja,<sup>73</sup> mert csak járulékos tulajdonságát, a műveletlenségét szünteti meg, a lényegét, ember-voltát nem érinti. De mi a lényeges tulajdonság a fönt ábrázolt városállam esetében? A népesség? Az alkotmány? Az, ami legjobban megfelel annak a célnak, amit az elemzés szolgál, a mi esetünkben a jogi szabályozásnak.

Apuleius, mágiával vádoltatván, védőbeszédében azt mondja, hogy "Zénon, az öregebb, Velia szülötte/.../ mindenkinél előbb mutatta meg, hogyan lehet egy kérdést kétféle szemszögből vizsgálni".<sup>74</sup> Csakhogy Zénon nem igazolta, hanem cáfolta, hogy ellentétes kijelentések egyszerre igazak lehetnek — ez a tétel a görög gondolkodás nagy eredménye. A szofisztika viszont úgy állítja be, mintha az ellentétes állítások bármelyikének igazsága bizonyít-

<sup>70</sup> Arisztotelész: Rétorika 1374a, Gondolat, Bp. 1982, 71—72. o.

<sup>71</sup> Arisztotelész: Politika 1267b—1268b, uo. 130—133. o.

<sup>72</sup> Arisztotelész: Metafizika 1026b, Felsőoktatási Jegyzetellátó V., Bp. 1957, 133. o.

<sup>73</sup> Vö. Platón 283b—d, i. k., I. k., 873—874. o.

<sup>74</sup> Apuleius: A mágiáról, Magyar Helikon, Bp. 1974, 11. o.



ható volna, ha érdekeink úgy kívánják. "Minden kérdésről két, egymással ellentétes beszédet lehet tartani" — mondja Prótagorasz.<sup>75</sup> Mi ennek a technikája? Platón dialógusai gazdag példatárral szolgálnak. Lehet-e valakire azt mondani, hogy nagy, és ugyanarra, ugyanakkor, azt is, hogy kicsi? Hogyne, hiszen a nálánál kisebb személyhez képest nagy, míg a nagyobbhoz képest kicsi. — Ezért viseli Szimmiász egyszerre a kicsi és a nagy jelzőt, és a ket-  
tő közt középütt foglal helyet, mert az egyiknek a kicsiségét felülmúlja nagyságával, a másikat viszont ő teszi naggyá azzal, hogy az felülmúlja az ő kicsinységét.

És elmosolyodva így szólt /mármint Szókratész/:

— Úgy látszik, szerződésbe illő pontossággal beszélek..."<sup>76</sup>

A dolgok különféle viszonyaiból magára a dologra visszaütő emez ellentmondásosságot kihasználva sziporkázik a két szofista csodatestvér, akik csak úgy mellékesen "képesse teszik az embert arra, hogy védekezék a bíróság előtt, ha jogtalanság esik rajta",<sup>77</sup> és akik már előre megmondják, hogy bármit felel beszélgető partnerük, megcáfolják. Egyik példájuk történetesen a mi területünkön jár: "Sajátodnak ugye, azt tartod, aminek ura vagy és amivel tetszésed szerint rendelkezel? Például sajátodnak tartod az ökröt és a juhot, ha tetszésed szerint eladhatod vagy elajándékozhatod, vagy fölálodozhatod annak az istennek, amelyiknek akarod. Amivel nem ez a helyzet, az nem a tiéd." Majd, amikor a válasz helyeslő, a kérdés: vannak-e családi isteneid? "Úgy hát, minthogy egyetértettél vele, hogy Zeusz és a többi isten a tiéd, mondd meg nekem nyomban, hatalmadban áll-e, hogy eladd vagy odaajándékozod őket, vagy hogy úgy bánj velük, ahogy akarsz..."<sup>78</sup> Itt bukkanunk, úgy látszik, először az árutulajdon szabatos meghatározására, és ez mindjárt bajt is okoz. Az istenek ugyanis a másik, a szakrális tulajdon csoportjába tartoznak (mint az isteneket szolgáló közföldek is), ezzel pedig nem lehet úgy rendelkezni, mint a magántulajdonnal.

A szofizma tehát az egymásnak ellentmondó, egymást kizáró vonatkozások önkényesen kiválasztott egyikének túláltalánosítása, kiterjesztése a másik oldalra. A platonista védekezés: a merev-világos elhatárolás, vagyis megha-

<sup>75</sup>Gomperz: Griechische Denker, W. de Gruyter, Berlin und Leipzig 1922, I. k., 382. o. (Idézi Antalffy Gy.: Állam és alkotmány az athéni demokráciában, Közg. és Jogi K., Bp. 1962, 203. o.)

<sup>76</sup>Platón 102c—d, i. k., I. k., 1095. o.

<sup>77</sup>273c, uo., 858. o.

<sup>78</sup>302a—303a, uo., 907—909. o.

tározás és a vonatkozások elválasztása (ebben a viszonyban nagy és egy másikban kicsi). "Mindezek megcáfolásának kiindulópontja a pontos fogalom-meghatározásban rejlik"<sup>79</sup> — mondja Arisztotelész. Az igazság és tévedés "az összetételben és a szétválasztásban rejlenek: /.../ az ellentétes állítás tagjainak a különtartásában".<sup>80</sup> Csakhogy a dologban ezek együtt vannak, s csak a dolgoktól elszakított fogalmak világában különíthetők el. Szimmiász egyaránt részesedik a kicsiségben és nagyságban, csak a nagyság ideája nem részesedhet a kicsiségben is viszont. Ha a repülő nyíl, a gyors lábú Akhilleusz ellentmond a geometria matematizálási törekvéseinek, ám tűnjön el. A mozgó világ megszüntetése csak használ az elszabadult elmélet fejlődésének. De a jognak? A platóni ideák világában nem érvényesül a szofisztika. Ez a világ megfelel a törvény állandóság igényének, de merev szembenállása a realitással az Államot bukásra, szerzőjét rabszíjra juttatta. A bíró mégsem szüntetheti meg, eleata módra, a születő, meghaló, nagykorúvá serdülő, rabságba eső, megtévelyedő és kijózanodó perlekedőket, sem a folyóhordta földet, tengerbe vesző kincseket, mondván, hogy a mozgás, a változás ellentmondás, tehát lehetetlen.

A konok realista Arisztotelész, nyilván mestere kudarcán is okulva, keresi a visszautat az általánosság tiszta magasából. A teória csak szárnyaljon a szükségszerű, örök, változatlan fogalmak között. A mesterségeknek, a cselekvésnek viszont a gondolkodástól, a megfontolástól el kell jutnia az érzéki konkrétéhoz. A baj nélküli leszállásra a szillogizmus létrája kínálkozik. Csakhogy az analitika logikailag szükségszerű következtetései megállnak a különösnél. Óvatosságuk dicsérendő, hiszen az egyedi szubsztanciák földjén újfent nyakunkba zúdulnak mindazok a bajok, amelyek elől menekültünk. "Ámde az okosság /fronészisz, más fordításban: belátás<sup>81</sup>/ nem csupán egyetemes érvényű dolgokra vonatkozik, hanem az egyes eseteket is ismernie kell, mert

<sup>79</sup> Arisztotelész: Metafizika 1012a, uo. 87. o. Arisztotelész Az athéni államban (lásd Akadémiai Kiadó, Bp. 1954), Szolón törvényeiről szólva, utal a pontos meghatározás jogi, sőt társadalmi következményeire: "mivel a törvények sem voltak világosan megfogalmazva, mint pl. az örökségekről és örökösökről szóló törvény, szükségképpen sok vita támadt, márpedig minden köz- és magánjogi esetben a bíróság döntött. Ezért némelyek úgy gondolják, hogy szándékosan tette a törvényeket homályosakká, hogy a népe legyen a döntő szó" — IX. 2, i. k., 33. o. Ez utóbbit Arisztotelész ugyan nem hiszi, de leírja, hogy éppen a 30 zsarnok szüntette meg a kétértelműséget és ezzel a bírák döntési jogát: XXXV. 2, uo. 79. o.

<sup>80</sup> Metafizika 1027b, uo. 137. o.

<sup>81</sup> Vö. Arisztotelész. Eudemoszi etika, Gondolat, Bp. 1975, 312. o.

hiszen cselekvéssel függ össze, márpedig a cselekvés mindig egyes esetekben történik."<sup>82</sup> "A változásnak alávett dolgoknak pedig van olyan része, amely létrehozó tevékenység tárgya és van olyan, amelyik cselekvés tárgya. /.../ Ha tehát a tudományos megismerés bizonyítással van összekötve, viszont arra, aminek a legfőbb okai másképp is lehetnek, mint ahogy vannak, nem alkalmazható a bizonyítás (mert hiszen minden ilyen jelenség másképp is lehet, mint ahogy van) — s ha olyasmi nem lehet a megfontolás tárgya, ami szükségszerűség folytán van meg: akkor az okosság nem lehet azonos /.../ a tudománnyal..."<sup>83</sup> Az eredmény: "minden olyan elméletnek, amely a cselekvésre vonatkozik, csupán körvonalakban szabad mozognia, s nem szabad szabatos kifejtésre törekednie; /.../cselekvéseink körülményeiben s abban, ami ránk nézve hasznos lehet, szilárd elvről sohasem lehet szó/.../ S ha már általánosságban is ilyen természetű ez a kérdés, még kevésbé tűri meg a szabatossgot az egyes esetekre vonatkozó fejtegetés: sem szakismeret, sem hagyományos tanrendszer körébe nem vonható, hanem mindig magának a cselekvő személynek kell — az adott eset figyelembevételével — tisztába jönnie a feladattal..."<sup>84</sup>

A cselekvő valamilyen célt tűz ki maga elé, s meggondolja, hogy célját hogyan, milyen eszközökkel éri el. Megvizsgálja azokat a konkrét körülményeket, amelyek között működni kell. Ennek során, egyedi esetről lévén szó, nagy szerepet kap az érzékelés, és a helyzet megértéséhez a tapasztalat inkább hozzájárul, mint az elméleti fölkészültség. És ha mindaz, amit megállapított, igaz, eléri célját; ami azonban nem biztos, hogy jó az egyén jövője vagy a társadalom szempontjából. Ezért szükségesek általános szabályok, amelyek kijelölik a tevékenység mozgásterét, és amelyekhez viszonyítva jó vagy rossz a cselekedet. Van olyan cselekvés, amelynek célja éppen ezeknek a szabályoknak a kimunkálása: ez látszólag nem konkrét cél, végül is azonban az egyes tettekben realizálódik (javaslat népgyűlésen).

A jó mindig középütt található, a hiány és túlzás között. Csakhogy ez a közép nem matematikai. Abból, hogy 10 font étel sok, 2 meg kevés, még nem következik, hogy éppen 6 font a megfelelő. Edzett sportolónak ez soványkoszt, annak meg, aki éppen csak most kezd edzeni, megártana. Csak a konkrét eset dönti el, mennyi az elég. Ráadásul a "közép" magán viseli a már tapasztalt ellentmondást: a gyáva a bátort vakmerőnek, a vakmerő gyávának tartja.

<sup>82</sup>Arisztotelész: Nikomakhoszi ethika 1141b, Magyar Helikon, Bp. 1971, 159. o.

<sup>83</sup>I. m. 1140a, uo. 154—155. o.

<sup>84</sup>I. m. 1104a, uo. 34. o.

Így "a középet eltalálni szerfelett nehéz", s olykor be kell érniünk megköze-  
lítésével, vagy a kevésbé rosszal.<sup>85</sup>

Arisztotelész megvizsgálja, mi történik, ha a szillogizmust megkísérel-  
jük a cselekvés szolgálatában meghosszabbítani az egyediig. "Az általános  
premissza: vélemény, míg a másik premissza az egyes jelenségekre vonatkozik,  
ezek pedig az észrevevés hatáskörébe tartoznak; ha mármost e kettőből egy  
tétel alakul ki, akkor az így keletkezett végső következtetést a lélek az  
egyik esetben szükségképp állítani fogja, s ha cselekvésről van szó, ezt  
nyomban végre is hajtja; ha pl. véleményünk szerint mindent, ami édes, meg  
kell ízlelnünk, viszont ez vagy az a tárgy — mint egyes jelenség — édes,  
akkor az, aki ezt megteheti, s ebben akadályozva nincs, ezt szükségképpen  
meg is teszi."<sup>86</sup> A középfogalom állíthatóságáról a második tételben, konkrét  
dologról lévén szó, érzékileg kell megbizonyosodnom, számolva az érzékelés  
szubjektív voltával, bizonytalanságával. A felső tétel előírása a konklúzió-  
ban tényé, sőt szükségszerű tényé változik, ami problematikus (abból, hogy  
valamit meg kell tennünk, nem következik logikai szükségszerűséggel, hogy  
meg is tesszük) — erről azonban majd a következő pontban. Az elhárító appa-  
rátus (ha megteheti, ha nincs akadály) jelzi, hogy az egyes esetet még sok-  
féle körülmény befolyásolhatja. Végül szerzőnk föltételez egy olyan általá-  
nos tételt, amely tiltja az ízlelést, mondjuk egészségi okokból, vagy mert  
az édesség másé. A normák összeütközése a cselekedetet esetlegessé teszi.

Arisztotelész tehát, igen becsületesen, szembenéz a nehézségekkel. Az  
eredmény mégis megdöbentő. A Rétorikában mintha az egész szofista csúrhét  
visszaeresztené a tárgyalóterembe. (Nem is lehet csodálni, hogy a becsületes  
filozófiatörténészek nem hitték el, hogy késői a mű.) Azzal kezdi, hogy  
szögre akasztja az ellentmondás tilalmát: "Semmilyen más művészet nem von le  
ellentétes következtetéseket; csak a rétorika és a dialektika teszi ezt, mi-  
vel mindkettő egyaránt felöleli az ellentéteket."<sup>87</sup> Igaz, hozzáteszi, hogy  
az igazat és jót könnyebb bizonyítani, az ellenkezőjét csak azért kell meg-  
ismernünk, hogy megcáfolhassuk, a földolgozott gazdag példatár azonban nem  
ezt igazolja. Az I. könyvnek a törvényszéki beszédekről szóló részében, kü-  
lönösen a 13—15. fejezetben, éppen azt vizsgálja, hogyan és miért bizonyít-  
hatók egymásnak ellentmondó tételek.<sup>88</sup>

<sup>85</sup>Vö.: i. m. 42—50. o.

<sup>86</sup>I. m. 1147a, uo. 178—179. o.

<sup>87</sup>Arisztotelész: Rétorika 1355a, Gondolat, Bp. 1982, 9. o.

<sup>88</sup>Az alábbiakat vö. i. m. 1373b, uo. 69 skk. o.

A cselekedeteket a törvényhez és a személyekhez kell viszonyítanunk. A törvény lehet részleges, amelyet egy nép önmaga számára állapít meg, s lehet egyetemes, természettől minden emberre vonatkozó. A cselekedet irányulhat egyénre vagy közösségre. A törvényt sértés a tettes részéről szándékos, a károsult akarata ellenére történik. A törvény írott vagy íratlan: ez utóbbi vagy erkölcsi, vagy az írott fogvatékosságait pótolja (méltányosság).<sup>89</sup> A hiány oka lehet a törvényhozók figyelmetlensége, vagy a törvény általánossága, mely nem illik az esetek végtelenségére, hanem csak a legtöbbré. Ebben a hálóban persze kedvére fickándozhat a rétor: "Világos, hogy ha az írott /részleges/ törvény ügyünk ellen szól, akkor az egyetemes törvényhez és a méltányossághoz kell folyamodnunk/.../ az egyetemes törvény (hiszen a természetben alapul) mindig változatlanul érvényben van, az írott viszont gyakran változik, ezért védekezhet így Szophoklész Antigonéja: ő csak Kreón törvényét sértette meg/.../ de nem az íratlan törvényt."<sup>90</sup> "Ha kétértelmű a törvény, fordítsuk meg és vizsgáljuk meg, melyik értelmezése felel meg a mi ügyünk igazságának és a hasznosságnak, és alkalmazzuk azt. És ha már nem állnak fenn azok a körülmények, amelyekre a törvényt hozták, a törvény viszont még érvényben van, akkor próbáljuk meg kimutatni ezt, és ezzel érveljünk a törvény ellen. Ha pedig az írott törvény kedvezne az ügyünknek, akkor /.../ azt kell mondani, hogy /.../ senki sem választja azt, ami általában jó, hanem ami neki jó/.../ És hogy a legjobb törvények éppen azt tiltják, hogy okosabbak akarjunk lenni a törvényeknél."<sup>91</sup> Ha nincsenek tanúink: a valószínűség alapján kell döntenünk, mert az megvesztegethetetlen és nem hamis. Ha vannak: a valószínűség nem bizonyító erejű, nem kéne tanú, ha érvekkel el lehetne döntenünk az igazságot. Ha nincs bizonyítékunk a tényállásra, lehet saját vagy ellenfelünk jellemére. Ha "létezik szerződés, s ha a mi ügyünket támogatja: /.../ a szerződés törvény/.../ Ha viszont a szerződés ellenünk van, és az ellenfélnek kedvez: /.../ nem a szerződést kell szem előtt tartani, hanem, hogy kinek van igaza." (Meg kell vizsgálni, nem mond-e ellent valamelyik egyetemes vagy részleges törvénynek, korábbi vagy későbbi szerződésnek.)<sup>92</sup> Micsoda szofisztikus légtornászás egyes, részleges és egyetemes között, az egy és örök igazság ideájának fénylő napja alatt!... Hiába, a bi-

<sup>89</sup>"/.../a méltányosság lényege: a törvényt helyesbíti ott, ahol abban az általánosítás miatt hézag mutatkozik." Vö.: Nik.et. V. 14., uo. 145–147. o.

<sup>90</sup>Rétorika 1375a, uo. 76. o.

<sup>91</sup>I. m. 1375b, uo. 77. o.

<sup>92</sup>I. m. 1376a–b, uo. 79–80. o.

zonyítás és cáfolás szigorú törvényei, ha az általánosság különböző szintjei lépten-nyomon ellentmondanak egymásnak, a sokszínű tényekről nem is beszélve.

Plátón Államát szofisztikus beszélgetés vezet be az igazságról: az igazságtalan embernek jó, az igazságosnak rossz. Szókratész cáfolgatja, majd a jól szervezett államra tereli a szót. Miután ennek sok ága-bogát helyére tette, tér vissza a témára: igazság a jó állam és a lélek rendjének fönntartása, és annak jó, aki ilyen körülmények között élhet. — Arisztotelész elfogadja, hogy "az állami életben megnyilvánuló jó az igazság, ez viszont az, ami a közösségre hasznos", de azt mondja, hogy van az igazságnak egy szűkebb értelme is: eszerint "egyenlőség, ami az egyenlőknek kijár".<sup>93</sup> "/.../az igazságos dolog szükségképpen: közép, egyenlő és valamihez mért, azaz valakikre vonatkozik/.../ Az igazságos dolog fogalmához tehát legalább négy tag szükséges: akikre nézve igazságos, azok ketten vannak, s amikben az igazságos dolog megnyilvánul — a (felosztandó) tárgyak —, az is kettő. Az egyenlőség pedig ugyanaz lesz a személyek és a szóban forgó dolgok közt, mert amilyen viszonyban vannak egymással azok a dolgok, amikben az egyenlőség érvényesül, ugyanazon viszonyban vannak a személyek is; ha ez utóbbiak nem egyenlők, akkor nem is kaphatnak egyenlő részeket/.../"<sup>94</sup> Ebből származik a viszály: egyenlők-e, és miben az emberek. Az oligarchiában a nép lázong, mert nem részesül egyenlőségben, a demokráciában a nemesség, mert egyenlő mértékkel mérnek neki, holott nem egyenlő.<sup>95</sup> Milyen értéket tartanak az összemérés alapjának? "/.../ a demokrácia hívei a szabadságot, az oligarchia hívei a gazdagságot vagy nemesi származást, az arisztokrácia hívei az erényt. Az igazságos dolog tehát az arány bizonyos esete." Ha a személyeket  $\alpha$ -val és  $\beta$ -val, az elosztandó dolgokat  $\gamma$ -val és  $\delta$ -val jelöljük, az  $\alpha : \beta = \gamma : \delta$  egyenlőséget kapjuk, ami átalakítható így:  $\alpha : \gamma = \beta : \delta$ . "Szóval az  $\alpha$  tagnak a  $\gamma$ -val és a  $\beta$ -nak a  $\delta$ -val való összekapcsolása jelenti az elosztásban mutatkozó igazságot; s az ilyen igazságot tekinthetjük középnek, az igazságtalan pedig az, ami megsérti az arányosságot/.../"<sup>96</sup>

Hasonló arány jellemzi az árucserét is; mindkét fél ugyanannyit ad, mint kap, hiszen a kicserélt termékek egyenlő értékűek. A közép szerepét a pénz

<sup>93</sup>Politika 1282b, uo. 177. o.

<sup>94</sup>Nik.et. 1131a, uo. 123. o.

<sup>95</sup>Politika 1303b, uo. 248. o.

<sup>96</sup>Nik.et. 1131a—b, uo. 124. o. — Az aránypár átalakítása azon alapul, hogy a beltágok fölcserélésével a kül- és beltágok szorzata változatlanul egyenlő marad ( $\alpha \cdot \delta = \beta \cdot \gamma$ ).

játssza. "Szóval a pénz, mint mértékegység, egyenlőséget teremt, azáltal, hogy mindent összemérhetővé tesz; mert sem a közösség nem jöhetne létre, ha nem volna csere, sem a csere, ha nem volna egyenlőség, sem az egyenlőség, ha nem volna összemérés."<sup>97</sup> Az árucseré egyenlősíti a dolgokat, és ezzel, a főnti aránypárnak megfelelően, az embereket is. És ha a piacon egyenlők, azok kell hogy legyenek az ügyleteiket tárgyaló bíróságon is.

A kézművesek árutermelő démosza létrehozta az egyenlőség politikai formáját is, ahol "mindenki egyenlő legyen a száma és nem az érdeme szerint", tehát a többség szava dönt.<sup>98</sup> És hogy a vezető ne a maga érdekét tartsa szem előtt, a törvény kell hogy a hatalom letéteményese legyen: "Ezért nem engedhetünk soha embert uralkodni, hanem csak az ésszerűséget, mert az ember mindig magának kedvez, és könnyen kényúrrá válik. A vezető tisztviselő ellenben az igazságosság öre, s ha az igazságosságé, akkor az egyenlőségé is."<sup>99</sup> Arisztotelész azonban jól tudta, hogy létezik más tulajdonosi, elosztási rendszer is, léteznek más politikai rendszerek is — és olyan formulákat fogalmazott, amelyek azokat is kielégítik.<sup>100</sup>

#### 4. EXKURZUS: TELEOLÓGIA ÉS LOGIKA

Mielőtt szemügyre vennénk a római jog kifejlett tulajdonfogalmát, kitérőt kell tennünk. Amint láttuk, Arisztotelész — nem ismervén Hume vagy az etikus Moore figyelmeztetését — elkövette azt az eredendő bűnt, hogy összekeverte a tényeket és a törekvéseket. Igaz, Arisztotelész teleológus volt, és nem analitikus. A neokantiánus logika akkora árkot ásott normák és kijelentések, értékek és tények, előírások és leírások közé, amekkorát maga sem tud átugrani. Az hagyján, hogy a köznapi ész nem gondol a különbségtevással, és észre sem veszi a tilalmas határt. (Rendetlenségeiért egyébként is megrovandó.) De a jog, amely sokat ad logikus tartására, maga is nehéz helyzetbe került. Hiszen következtetéseiben mindig normákat és ténymegállapításokat kapcsol össze, viszonyuk tisztázását tehát elvárhatja. "Hogyan vezethető le a ,kell' a ,van'-ból?" — kérdezi J. R. Searle, hogy aztán kísérletét Hare

<sup>97</sup>I. m. 127—131. o. Az idézet: 1133b, uo. 131. o.

<sup>98</sup>Politika 1317b, uo. 293. o.

<sup>99</sup>Nik.et. 1134a—b, uo. 134. o.

<sup>100</sup>Vö. Polányi, i. m. 186. o.

ronggyá tépje.<sup>101</sup> A történelem azt a gyanút kelti, hogy a kérdést talán meg kell fordítani. A deskripció, vagyis egy eset leírása, ha a jelent mozgó pontnak tekintjük, mindig a múltra vonatkozik, a prognózis a jövőre. A jövőre irányul a szándék, parancs, norma is. Az általános kijelentés, ha nem tartalmaz időbeli megszorítást, időtlen. Az általánosítás szerepe a gyakorlatban éppen az, hogy lehetővé teszi a múlt tapasztalatainak a kiterjesztését a jövőre. Annak az igazságát, hogy valami megtörtént, látszólag könnyű bizonyítani; hogy valami majd megtörténik, lehetetlen.<sup>102</sup> A filozófia története azonban meggyőzött bennünket róla, hogy az előbbi sem egyszerű. Azt a meggyőződést érleli: összefüggések főnállását éppen a jövőbeli beválás igazolja, igaz, hogy csak utólag, mikor már az is múlttá lesz.

A "kell" típusú kijelentésekre még egy csapda les: a szabad akarat vagy önkény buktatója. A belső vagy külső parancsot meg is szeghetem. (Tekintsünk el attól a kérdéstől, hogy maga a döntés mennyire determinált.) Az, hogy a szándék igazzá lesz-e, két szinten dől el. A szubjektumén: végrehajtom-e a cselekvést; és az objektivitásban: sikerül-e elérni célomat. A kettő viszonya már Arisztotelészt is foglalkoztatta: "Ami a gondolkodásban az állítás és a tagadás, az a kívánságban a valaminek elérésére, illetve elkerülésére való törekvés/.../ /.../egyrészt a gondolkodás eredményének igaznak, másrészt a kívánságnak helyesnek kell lennie/.../, s végül, hogy annak, amit a gondolkodás állít, és amit a kívánság elérni akar, egymással azonosaknak kell lenniük."<sup>103</sup> Vegyünk egy egyszerű példát: "Ha valaki gabonát akar természeteni, akkor annak a magot a földbe kell juttatnia." A kondicionális, arisztotelészi nevén hipotetikus kijelentés első része a célt, másodikja az eszköz működtetésére vonatkozó utasítást tartalmazza. Ez a kijelentés akkor igaz — de mit is beszélek, fölszólítás igazságáról nem szabad szólni —, tehát: ez a szándék akkor realizálódhat, ha főnáll a következő természeti szükségszerűség: "Ha a megfelelő mag a földbe jut, abból gabona fejlődik." — "Akkor hát — mondja Platon — a cselekvés is a saját természete szerint megy végbe, és nem a mi elképzelésünk szerint. Például ha valamit el akarunk vág-

<sup>101</sup>Tények és értékek, szerk. Lónyai M., Gondolat, Bp. 1981, 564—611. o. A jog egészének, mint normák rendszerének értelmezését ld. H. Kelsen: Reine Rechtslehre, F. Deuticke, Leipzig und Wien 1834. A tulajdon normaként való fölfogása, az alanyi és dologi jog kettősségének megszüntetésére tett kísérlet keretében, 48. o.

<sup>102</sup>Vö. Arisztotelész: Orgánon, "Herméneutika" 9. fejezet; Akadémiai K., Bp. 1979, 84—88. o.

<sup>103</sup>Nik.et. 1139a, uo. 151—152. o.



ni, akkor úgy kell-e vágnunk, ahogy mi akarjuk és azzal, amivel mi akarjuk, vagy inkább akkor lesz belőle hasznunk és akkor cselekszünk helyesen, ha a vágás és vághatóság természete szerint a megfelelő eszközzel vágunk; ha pedig a természet ellenére cselekszünk, akkor ugye hibázunk és semmit sem fogunk elérni?"<sup>104</sup>

A teleológiai viszony, mint láttuk, megfordítja a kauzalist. Ezt enyhíthetjük, ha így fogalmazunk: "Ha valaki azt akarja, hogy a magból gabona fejlődjön, a magot a földbe kell vetnie." A föltétel az egész objektív, eszközként fölhasznált összefüggést tartalmazza, a teleologikus, kondicionális viszonyból kiszakítva, közönséges kategorikus tényítélet. (Ez a logikai szerkezet nagyon hasonlít a Hammurábi-törvényekére...) A munkában használatos kondicionálisok másik fajtája analógia. Az előző példát variálva: "Ha valaki olajfát akar, akkor úgy kell eljárnia, mint a gabona esetében." Ez a forma áll legközelebb az Arisztotelész-leírta hipotézishez: föltételezzük, hogy a már bizonyított, jól bevált eljárás átvihető más, hasonló esetre is.

Úgy tapasztaltuk, hogy a fölszólítások igazzá tételének egyik föltétele a teljesítés alapját képező szükségszerűség ismeretének igazsága. Megfontolandó azonban Arisztotelész ellenvetése: ".../ senki sem fontolgat olyasmit, ami másként, mint ahogy van, nem is lehet; sem pedig olyasmit, amit lehetetlen neki megtennie/.../, mert a cselekvés tárgya másképp is lehet, mint ahogy van/.../"<sup>105</sup> Az ember tehát szerinte a lehetőség és nem a szükségszerűség szférájában tevékenykedik. Természetesen senki sem fáradozik azon, hogy tél legyen. Meg kell különböztetnünk azokat a törvényszerűségeket, amelyek hatókörünkön kívül esnek, azoktól, amelyeket céljaink elérése érdekében fölhasználunk. Az előbbiek csak negatívan (vagy sehogy sem) befolyásolják terveinket, az utóbbiak azok, amelyeket törekvéseinknek tartalmazniuk kell. Persze: számtalan, figyelembe nem vett tényező van, ami nem szűnik meg. Ezek keresztezhetik is lépéseinket, ezért az eredmény valóban bizonytalan. Azonban úgy kezdeni a munkához, hogy vagy lesz belőle valami, vagy sem — nem túlságosan ösztönző.<sup>106</sup> Amíg nem láttam neki a munkának, megtehetem, hogy el se kezdem. Válogathatok az eszközökben is. De maga a cselekvés ellentmondásmentes kell, hogy legyen. Ha kiválasztottam a célt, ki kell tartanom, míg el nem érem, vagy félbe nem hagyom. Nem mondhatom, hogy akarom is, nem is,

<sup>104</sup>Platón, i. m. 387a, I. k., 735. o.

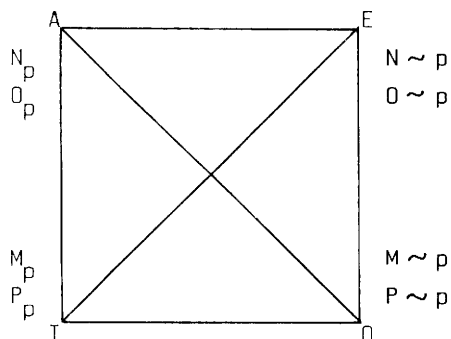
<sup>105</sup>Nik.et. 1140a—b, uo. 155. o.

<sup>106</sup>Hogy az előírások és leírások között a szükségszerűség közvetít, jelezheti egy formai játék is. Írjuk le az Arisztotelész-megalapozta logikai

hogy ezt is akarom, meg az ellenkezőjét is. Vagy mondhatom, de nem szervezhetem meg a munkát ellentétes vagy ellentmondó célokra irányítva. És mindez vonatkozik a tevékenységekre és az eszközökre is: sem a célnak, sem önmaguknak nem mondhatnak ellent a siker kockázata nélkül. "Ezért valaki, ha akarna és szeretne, még akkor se tehet két különböző vagy ellentétes dolgot, mert a lehetőség, melynek birtokában van, nem ilyen természetű, és a két dolognak egyszerre való megtételére nincs is lehetőség, mert az ember mindig csak azt és úgy teheti, amit és amint lehetséges."<sup>107</sup>

Ez a követelmény azonban csak egy munkafolyamaton belül áll fenn, a különböző munkák, célok, eszközök ellentmondhatnak egymásnak. Néprajzosokat sokszor meglepi, hogy az ún. primitív embert mennyire nem zavarja, ha egyik mondatával ellentmond a másiknak. Kamaszok tapasztalata szüleiket, környezetüket illetően ugyanez. Mert a szituációhoz kapcsolódó gondolkodás nem veti össze a másikkal egy törekvés, egy viszonyrendszer logikáját. Minél általánosabb a gondolat, annál nagyobb területre terjeszti ki koherens rendszerét, minél konkrétabb, annál közelebről ütköznek a különböző aspirációk egyeneisei. A társadalmi normák, beleértve a jog törvényeit, ugyancsak előírások.

négyszöget, s írjuk rá a modális és deontikus logika legfontosabb összefüggéseit:



Mindazokat a műveleteket, amelyeket a logikai négyszögön el lehet végezni, elvégezhetjük az utólag beírt állításokkal is. Mi lehet ennek az oka? Gondoljuk végig tartalmi viszonyukat. Ha valami szükségszerű, akkor minden esetben úgy van, vagyis általános. Ha szükségszerű, hogy az ember meghaljon, akkor minden ember meghal. Ami lehetetlen, az nincs is. Ha valami előfordul, akkor lehetséges, ha előfordul, hogy nem, akkor is lehet. Ha némely ember bajszos, mások pedig nem, akkor mindkét eset lehetséges. A deontikus formulák viszont, mint láttuk, összefüggenek a (természeti) szükségszerűséggel.

<sup>107</sup> Metafizika 1048a, uo. 197. o.

Céljuk emberek közötti viszonyok szabályozása, más szóval egyik embernek (csoportnak) a másik emberre (csoportra) irányuló cselekvését megfelelő merdebe terelni. Az egymásnak ellentmondó törekvéseket — az antagonizmusok társadalmában ezek ütközése elkerülhetetlen — harmóniába fésülik, hogy minél kevésbé akadályozzák, oltsák ki egymást, illetve az uralkodó célokat. Az általánosság magasabb szintjére kerültünk, amelynek ugyancsak célja az ellentmondásmentesség. Hiszen, erre a szofisztika kalandja megtanított, tartahatatlán az olyan jog, amely azonos körülmények között hol az adósnak, hol a hitelezőnek ad igazat.

Képezi-e szükségszerűség itt is a norma alapját? Első pillantásra úgy tűnik, értelmetlen elrendelni azt, ami elkerülhetetlen, vagy megtiltani a lehetetlent. De figyeljük csak meg az összefüggés immár három lépcsőjét.<sup>108</sup> A régi római XII táblás törvény előírja: "Olaj- vagy fügefát a szomszédos telek határától kilenc lábnyi távolságra szabad ültetni, egyéb fát öt lábnyira."<sup>109</sup> A termés függ a fényviszonyoktól, több fa azonban többet terem. A kisparcella tulajdonosát a tapasztalat megtanítja, hogy a két ellentmondó természettörvényt hogyan egyeztesse a legnagyobb haszon reményében, de a hátr mentén a szomszédnak okoz kárt, itt már a jognak kell beavatkoznia. Nyilván nem a természetre, nem is az azt kiaknázó cselekvésre, hanem a cselekvők egymásra-hatására, a társadalomra vonatkozik. A helyzet hasonló a korábban látotthoz, csak egy emelettel följebb, egy tényezővel többel. Hogy a törvény szabályoz, vagy sem, hogy betartják-e, vagy sem, ez döntés dolga. De ha nem, a kár elkerülhetetlen. Természetesen a már említett megszorítással, hiszen ezek a törvények statisztikusak, az egyedi eset akárhogy alakulhat.

Az örökösödést sokféleképpen lehet szabályozni, az idevágó jogszabályok a történelemben eléggé változatosak is. De a középkor mutatja, hogy ahol a korlátozott mennyiségű földet a testvérek egyenlő arányban öröklik, a terület elaprózódik, és egy idő után már nem biztosítja a megélhetést; ahol viszont, ezt elkerülendő, minden az elsőszülötté lesz, a birtoktalanok relatív népességfőlölege képződik. A jogalkotás szabadságáért a szükségszerű következmények fizetnek. Vagy megfordítva: éppen azért nem szabad a törvényhozó, mert nem kerülheti el a következményeket. Persze, amíg ezek kiderülnek, ad-

<sup>108</sup>"Az államkormányzás /.../ ismét cselekvésben és megfontolásban nyilvánul, mert a népgyűlési határozat, mint a végső mozzanat, cselekvés útján valósítható meg." *Nik.et.* 1141b, uo. 159. o.

<sup>109</sup>*Digesta (D) X.1.13.* = *Római történelmi chrestomathia*, szerk. Borzsák I., Tankönyvkiadó, Bp. 1963, 25. o.

dig több-kevesebb időnek el kell telnie.<sup>110</sup> Van azután olyan eset is, amikor az egymásnak ellentmondó következmények mérlege az embersűrűben kiegyenlíti egymást. Mindegy, hogyan szabályozzuk, a társadalmi érdek csak azt követeli, hogy szabályozott legyen. A törvénytár számtalan példát mutat. Az arapes férfi nem vágta le a beépített gerendát, hátha más fölhasználhatja. Ezzel szemben: "A XII táblás törvény az épülethez vagy szőlőlugashoz kapcsolódó, lopott gerendának sem kibontását, sem visszakövetelését nem engedi meg/.../" (Ulpianus).<sup>111</sup> Ennél a példánál még hivatkozhatunk a kétféle ház értékének, tartósságának különbségére, a közösségi vagy individualista szemléletre. De mit kezdünk a római jog olyan finomságaival, miszerint a vadaskert vadja enyém, de a bekerített erdőben csatangoló nem. Szelídített szarvasom amíg visszajár, de páváim, galambjaim akkor sem. Kirajzott méheim, míg látom őket; libáim, tyúkjaim, bárhová bújnak — birtokomban maradnak. A vad, amelyet megsebeztem, Trebatius szerint már az enyém, Gaius és a többség szerint azonban csak akkor, ha el is fogtam.<sup>112</sup>

Térjünk most vissza azonban a Hammurábi-törvények logikai formájához! Ez a kondicionális kijelentés a norma természetes megfogalmazása, a római jog is kedveli. A sztoikus logikára támaszkodva kidolgozza alkalmazásának szillogizmusát is:

Ha valaki lopott, meg kell büntetni.

X lopott.

X-et meg kell büntetni.

A norma a kondíció, a ha—akkor viszony fönnállása. Bizonyítása a kazuisztikus (precedens) jog esetén analógiásan történik, mint a gabona—olajfa példán. Ha a jog apodiktikus, a felső tétel maga a jogszabály. Itt a bizonyítás csak annyi, hogy van ilyen jogszabály, pl. hivatkozás jelére, szerzőjére, vagy számára, esetleg deduktív (szillogisztikus) levezetése egy általánosabb jogszabályból. A következtetés a kondicionálist két kategorikus állításra bontja. Az első deskripció. A pörbéli bizonyítás középpontjában éppen ennek

<sup>110</sup>A római jogban a vagyonnal az apa rendelkezett. Mikor Vespasianus idejében egy Macedo nevű ifjú megöli apját, hogy adósságát kifizethesse — s alighanem nem ez volt az egyetlen ilyen eset —, a szenátus törvényt hoz: a filius familias adósságai a pater familias halála után sem peresíthetők (senatus consultum Macedonianum). Lásd Brósz—Pólay, i. m. 160. o., 414. lap-széli szám.

<sup>111</sup>Római tört...., 24. o.

<sup>112</sup>D. 41.2.3.12—17, D.41.1.5 és 7. pr. — A római jog világa, összeállította Diódsi Gy., Gondolat, Bp. 1973, 119., 123—125. o.

igazságtartalma áll; itt vetődnek föl a definíciós problémák is. A második utasítás, amelyet végre kell hajtani.<sup>113</sup>

Emellett a római jogszabályok más formákat is mutatnak. A praetori jog kedveli például a következő formulát: "Így szól a praetor: Ami félelem miatt történt, nem fogom érvényesnek tartani."<sup>114</sup> A kondicionális csak annyit változott, hogy nem az érdekelteket vagy az ítélelhezőt utasítja, hanem saját jövőendő magatartását jelzi előre. Norma ez még? Mint jogszabály kétségtelenül normát rejt, de a megfogalmazás eljövendő tényre szögez le. A regulák közt gyakori a lehetőséget kifejező: "Az örült semmilyen ügyletet sem köthet."<sup>115</sup> Nos, a lehetőség a Metafizika talán legrészletesebben tárgyalt kategóriája, a mozgás, változás, létrejövés, létrehozás elve. Mind objektív oldalról: a kőben benne van a szobor lehetősége; mind szubjektív: a szobrász képes megalkotni azt.<sup>116</sup> Az idézet is értelmezhető kétféleképpen: az örültnek tilos ügyletet kötni — vagy: az örült (objektíve) nem rendelkezik az ügyletkötés képességével. — Végül: "Nagyobb biztosíték a dolog, mint a személy."<sup>117</sup> Vagy: "/.../ a megegyezés teszi a házasságot".<sup>118</sup> Nemcsak a kondicionális egyszerűsödött itt kategorikussá, a parancsnak sem maradt semmi nyoma. Ezek a mondatok egyszerű tényeket fejeznek ki, pedig hát tagadhatatlanul normaként funkcionálnak! Csak arról volna szó, hogy ez a forma megkönnyíti a bíró dolgát, mert a törvény alkalmazásának eszköze így szimpla kategorikus szillogizmus? (Mellékesen: jusson eszünkbe Arisztotelész figyelemztetése!) Talán az is tükröződik a nyelvi változásban, hogy a jogrend maga normáival ténnyé vált, az idea is realitássá — keményebbé, mint az élővilág. Az általános ítélet, amely igazolódott a múltban, minden időkre érvényes.

<sup>113</sup>A jogtörténet megerősíti a sidóni Boëthus álláspontját, aki a hipotetikus szillogizmusok elsőségét tételte föl a kategorikusokkal szemben. Vö. Maróth M.: Arisztotelésztől Avicennáig, Akadémiai K., Bp. 1983, 9. o. — Arisztotelész kategorikus szillogizmusai szintén őrzik a "ha — akkor" formát.

<sup>114</sup>D. 4.2.1.; Diódsi, i. m. 62. o.

<sup>115</sup>D. 50.17.5.; Hamza G.—Kállay I.: De diversis regulus iuris antiqui, Tankönyvkiadó, Bp. 1982, 62. o.

<sup>116</sup>Vö. Metafizika IX. könyv, uo. 190—209. o.

<sup>117</sup>D. 50.17.25. — Hamza—Kállay, i. m. 8. o.

<sup>118</sup>D. 50.17.30. — I. m. 9. o.

## 5. A TULAJDON FOGALMA A RÓMAI JOGBAN

Szívesen adtam volna ennek a fejezetnek azt a címet, hogy "Hogyan lett a jog deduktív tudománnyá?". Nemcsak azért, hogy ennek révén olyan kiváló szerzők társaságába kerüljek, mint Szabó Árpád vagy Madarászné Zsigmond Anna,<sup>119</sup> hanem mert a kodifikált római jog kialakulása ugyanabba a folyamatba tartozik, mint az általuk tárgyalt matematikáé és logikáé, és — ennek megfelelően — mutat is hasonló vonásokat. Itt is ellentmondásmentességre törekvő, logikusan fölépített rendszer látszik kibontakozni, amelyből az egyes ítéletek dedukálhatók, mint példamegoldások, alkalmazások a másik kettőnél. Azonban a különbségek is szembetűnők. Már az időbeli eltérés is. Míg az arisztotelészi logika az i. e. 4. században, s az eukleidészi geometria sem sokkal későbbre íródik meg, a római jog nagy összefoglalására, a iustinianusi kodifikációra majd egy évezreddel később kerül sor. Tulajdonképpen akkor jön létre, amikor a viszonyok már nem is egészen felelnek meg neki — és talán ez sem véletlen. Mindenesetre a lassúbb érlelődés jelzi, hogy itt alighanem olyan nehézségekkel kellett szembenézni, amilyenekkel a másik két esetben nem.

Természetesen szó sincs arról, hogy a jog néhány, mindenki által elfogadott evidenciából, szigorú logikával, minden tételét "levezesse". Az Elemek-nek ez a konzisztenciája minden más tudomány elérhetetlen ideálja marad. Már az is szép, ha az ellentmondásmentesség koherens rendszerét sikerül megvalósítania. Még az se biztos, hogy ez a rendszer deduktív. Iustinianus Institúciói ugyan deduktív rendszer képét mutatják, a legáltalánosabb elvektől lejtének az egyre összetettebb problémák felé (ezt didaktikai érvekkel indokolják). Mégis, a római "precedens" jogként szokták jellemezni, s a Digesta jó része valóban esetgyűjtemény. Látszólag a keleti törvénytáblánál is konkrétabb, hiszen itt egyes személyek történetét adják elő. "A családapa végrendeletében két örökösöt nevezett meg, és azokat síremlék felállítására kötelezte. Majd ezt írta: 'Ha valamelyikük ennek nem tesz eleget, akkor az örökségből mindketten ki vannak rekesztve.' Az egyik örökös nem tartott igényt az örökségre, a megmaradt örökös pedig, mivel a síremléket maga felépítette, tanácsot kért... A jogtudós azt válaszolta, hogy senkit a más ténykedése mi-

<sup>119</sup>Szabó Á.: "Hogyan lett a matematika deduktív tudomány", Matematikai Lapok VIII. évfolyam, Bp. 1957, 1—2. sz., 8—36. o.; uo. 3—4. sz., 232—247. o. — Madarászné Zsigmond A.: "Hogyan lett a logika deduktív tudomány" (utal rá, mint készülőre: Logikai tanulmányok, szerk. Tamás Gy., Akadémiai K., Bp. 1971, 187. o.).

att kötelezni vagy a hagyatékból kirekeszteni nem lehet..."<sup>120</sup> "Olykor a feltételhez nem kötött stipulatio /ígéret, szerződés/ már a dolog természeténél fogva haladékot foglal magában, mint amikor olyan (rabszolga)gyermeket) ígérnek, aki még az anyaméhben van, vagy jövőbeli gyümölcsöket, vagy ház építésére kötelezik magukat. A perlési jog ugyanis attól az időtől kezdődik, amikor a kötelezettséget a dolog természete szerint teljesíteni lehet. Így ha valaki arra kötelezte magát, hogy Carthagóban ad valamit, amikor Rómában van, abban hallgatólag bennefoglaltatik az az idő, amennyi idő alatt Carthagóba lehet jutni."<sup>121</sup> Az idézetek is megmutatják, hogy az esetek mellett általánosításokat találunk. Annak nincs jelentősége, hogy a meséből vonja le a jogtudós a tanulságot, vagy az elvet illusztrálja. Akár megtörtént, akár kitalált, a történet mindig modell. Ezt sokszor hagyományos nevek is jelzik, így az alperes mindig Numerius Negidus (NN), a felperes Áulus Agerius (AA).

A Digesta 50. könyvének utolsó, 17. titulusa aztán össze is gyűjti "a régi jog reguláit", a legfontosabb általános szabályokat. A jogász azonban, ellentétben a matematikussal vagy logikussal, nem feledkezik meg az egyes esetekről, tudja, hogy onnan jött és ítéletével oda kell visszajutnia, s ez nem egyszerű dolog. "Nem a regulából ered e jog, hanem a létező jogból regula lesz",<sup>122</sup> mondja Paulus. "Nem lehet úgy megszövegezni sem a törvényeket, sem a senatus határozatait, hogy az összes előfordulható esetekre vonatkozzanak. Elégséges, ha azt tartalmazzák, ami többnyire előfordul."<sup>123</sup> Vagy a negatív oldal: "Nem teremt jogot, ami véletlenül, esetlegesen, egy esetben fordul elő."<sup>124</sup> Paulus megfogalmazása csaknem a Poétika (drámaíróknak adott) tanácsaira emlékeztet: "Homályos esetben azt kell nézni, hogy mi a valószínűbb, vagy mi fordul elő gyakrabban."<sup>125</sup> Lukácsi terminológiával azt mondhatnánk, hogy a jog a különös szférájában mozog, az egyestől az általánosig, és vissza. Sok vitára adott okot Iavolenus kijelentése, amely szerint "A polgári jogban (ius civile) minden definíció veszélyes: ritka eset ugyanis, hogy ne lehetne ellenkezőjére fordítani."<sup>126</sup> Emlékezzünk a Platon-ábrázolta

<sup>120</sup>D. 28.5.45.; Diódsi, i. m. 143. o.

<sup>121</sup>D. 45.1.73.; i. m. 163. o.

<sup>122</sup>D. 50.17.1.; Hamza—Kállay, i. m. 5. o.

<sup>123</sup>D. 1.3.10.; Diódsi, i. m. 39. o.

<sup>124</sup>D. 1.3.4., uo.

<sup>125</sup>D. 50.17.114.; i. m. 28. o.

<sup>126</sup>D. 50.17.202.; Hamza—Kállay, i. m. 37. o. — "/.../a klasszikus jogtudomány idegenkedett fogalmak meghatározásától. Még az elméleti művek is el-

szofista testvérekre, hogyan bővészkedtek a tulajdon-meghatározással. Az a számtalan eset, amelyet a római jog elénk tár, egymásnak ellentmondó szabályok csomópontjába esik. Az idézett példában: "A végrendeleteket lehetőleg a végrendelezők akarátának megfelelően kell értelmezni"<sup>127</sup> és az ott idézett "senkit a más ténykedése miatt kötelezni /.../ 'nem lehet" elve ütközik össze. A tudós bölcsessége ahhoz kell, hogy az egyiket a másik fölé rendelje.

Az időszámításunk előtti második század végére Itáliában adva volt a mai jogra is oly nagy hatást gyakorló római-jogi tulajdonfogalom megalkotásának minden föltétele. Vegyük sorra őket. Széles körű árutermelés és forgalom. Itália régóta a nemzetközi kereskedelem útvonalán feküdt, görög gyarmatvárosai már a 6—5. században vertek pénzt. A hannibáli háború után, Livius szerint, a vagyonosok visszakövetelik az államnak adott hadikölcsönt, mert ingatlanba akarják fektetni. Szívesen veszik, ha a kiegyenlítés földdel történik. A szenátus még a háború alatt kénytelen a campaniai ager publicusból áruba bocsátani, így kiváló földek kerülnek magánkézbe. A meghódított területek az állam, illetve hadvezérek és katonák tulajdonába jutnak. A katonászkodó parasztság tönkremenetele is az árutermelő villa-gazdaságot gyarapítja. Az idősebb Cato birtokvásárlási tanácsokat ad.<sup>128</sup> A diadalok megtöltik rabszolgával a piacokat, Hispánia gazdag ércbányái pénzzel a kamrákat, kincstárakat: Róma valamikor az i. e. 3. században kezd ezüstpénzt verni.<sup>129</sup>

A görög filozófia, logika ismerete. A második századra divattá válik a "görögösség", bár a görög hatás maga valószínűleg sokkal régebbi. Így a hagyomány szerint már Servius Tullius alkotmányához küldöttség tanulmányozta Athénben a szolóni példát, mely a tizenkét-táblás törvényekre is hatott. A nagy filozófusok népszerűsége mellett erős logikai iskolák virágoznak, így a sztoikus és a peripatetikus. Kapcsolatuk a fejlődéssel kölcsönös. A törvénykezés fölhasználja eredményeiket, de föladatokat is ad. Talán ez is erősíti érdeklődésüket a kijelentés-logika iránt. A kapcsolatot olyan nevek is jelzik, mint a jogász Proclosé, aki a szubdiszjunkzív kijelentések fajtáival

---

vileg átgondolt mintaeseteket konstruálnak. A szabály az egymást részben fedő tényállások összességében ugyan kifejezésre jut — de nem fejezi ki senki." (Sólyom L.: "A polgári jogi vétkesség és az árutermelés összefüggése a római jogban", Állam és jogtudomány, Akadémiai Kiadó, 1973, XVI. évf. 4. sz., 643. o.)

<sup>127</sup>D. 50.17.12.; Hamza—Kállay, i. m. 6. o.

<sup>128</sup>Maróti E., i. m. 35—38. o.

<sup>129</sup>Th. Mommsen, Plinius alapján, 269-re teszi a denárius kibocsátásának elhatározását; R. Thomson 217 és 212 közé a megjelenését. I. m. 71—72. o.



foglalkozik, vagy Ciceróé, akinek széles körű munkássága mindkét területen közismert.<sup>130</sup>

A klasszikus római jogtudomány kedvelt hármas rendszere: de personis, de rebus, de actionibus. Az addig egységesnek látott elemeknek ez a széttagolása is jelzi az analitikus szellem előretörését. Ám induljunk el ezen az úton.

A személyek, az árutermelés joga szempontjából, mint láttuk, egyenlőnek tekintendők. Cicero szerint már a tizenkét táblás törvények eltörölték a kiváltságokat.<sup>131</sup> Valóban, ha akad is különbségtétel, a legtöbbje mindenkire egyaránt vonatkozik. A források szembeállítják egymással a ius strictumot, a korai, szigorú jogot, és a ius aequumot, amit Iustinianus "méltányos jognak" értelmez, az árucseré rugalmas, új jogrendjét.<sup>132</sup> Elvonatkoztatás az emberek reális egyenlőtlenségéitől, a társadalmi-jogiaktól is — az eredmény rendkívül sovány absztrakció. Egyetlen vonatkozás marad: egyetlen embernek egyetlen dologhoz való viszonya, az is csak abból a szempontból, hogy tulajdonos-e, vagy sem. Csakhogy egy hierarchizált társadalomban az emberek egyáltalán nem egyenlők, és a jog alapfunkciója is ennek az egyenlőtlenségnek a fönntartása. Az ellentmondás legélesebben a rabszolgaságot illetően vetődött föl, már a késői szofisztikában is. Arisztotelész a barátság tárgyalása folyamán ütközik bele a problémába, és jellegzetes módon, a vonatkozások, az ellentmondó oldalak elválasztásával próbálja megoldani: "/.../ a rabszolga nem egyéb, mint lélekkel bíró eszköz/.../ Tehát a szolgálával szemben — szolgálai minőségben — nincs helye a barátságnak, legfeljebb emberi minőségben: bizonyos igazságosság /= egyenlőség, vö. föntebb/ — véleményem szerint — minden embert kötelez mindenkivel szemben, aki képes mással törvényes és szerződéses viszonyba lépni; ily értelemben barátság is lehetséges a rabszolgálával szemben, de csakis emberi minőségben."<sup>133</sup> A korai római jogban, amikor a

<sup>130</sup> Sok vitára adott okot, hogy Cicero, a görög kultúra tisztelője, aki többek között a világ jogát, törvényeit is Athénból eredezteti, más helyen — Lykurgoszról, Drakónról, Szolónról szólván — a rómaid kivéve minden magánjogot zavarosnak és nevetségesnek bélyegez. Vö. Hamza G.: Jogösszehasonlítás és antikvitás, Közgazdasági és Jogi K., Bp. 1985, 27—28. o. — Talán példáink is érzékeltetik, hogyan tanulhat egy római a jogot megalapozó gondolkodásmódból anélkül, hogy a jogi megoldásokat — a rendszerről nem is beszélve — becsülné. Messze vinne, bár nem lenne érdektelen megvizsgálni azt az elágazást, amit a keleti viszonyok hellenisztikus kodifikálására tett kísérlet, a "Hermopoliszi Kódex" jelent. Vö. Der Kodex Hermopolis, Philipp Reclam jun., Leipzig 1982.

<sup>131</sup> Római történeti chr., 28. o., IX. 1—2.

<sup>132</sup> Brósz—Pólay, i. m. 48. o., 62.

<sup>133</sup> Nik.et. 1161b, uo. 227—228. o.

cselédet még nem tekintették tulajdonnak, csak egyfajta családtagnak, sírhe-lye ugyanolyan locus religiosus volt, mint a többieké, rokonsága házassági akadályt képezett fölszabadulása után is, ura helyett érvényes jognyilatko-zatot tehetett, szerződést köthetett, bár urára ebből csak jogok, és nem kö-telességek származtak. A szolga kegyetlen gyötrését nem tiltotta a ius, csak a mos. A széles körű árutermelés idején aztán vagyona és szolgálái is lehettek a rabszolgának, és szerződéseket köthetett még urával is.<sup>134</sup>

A jelenség sértette az ellentmondásmentességre törekvő rendszert. A meg-oldás: a tételek elválasztása és külön rendszerbe (mai logikai műszóval uni-versumba) helyezése. A görög gondolkodásnak rendelkezésére áll e célra az isteni és emberi, Arisztotelésznél a természeti és írott törvény megkülön-böztetése. A természetjog minden emberre egyaránt vonatkozik, minden népnél egyforma. Az írott törvény a poliszok, országok változó, sokféle alkotmánya. Mindezeket a római jog is átveszi. "Ami a ius civilet illeti, a rabszolgákat semmibe se veszik: nem áll ez azonban a ius naturaléra, mert e szerint min-den ember egyenlő."<sup>135</sup> Általánosabb jellegű a ius gentium is, amelyet Gaius azonosít is a ius naturaléval, de mivel eredeténél fogva hadijog, alkalmas az anomália eltüntetésére:<sup>136</sup> "/.../ a rabszolgaság a népek közös jogának intézménye (servitus est constitutio iuris gentium), amely által valakit természetellenes módon idegen uralom alá vetnek".<sup>137</sup> A háború kiélezett, leplezhetetlen ellentétei egyébként is törvényt bontanak, a hadizsákmány fölborítja a tulajdon megszentelt rendjét, a kötelező gyilkolásról nem is beszélve. Az emberek közötti egyéb egyenlőtlenségeket illetően a római tör-ténelem bizonyos különbségek eliminálódásának története. Bár ezzel együtt mások ugyancsak megnőnek, az előző tendencia a formális, jogi egyenlőség fejlődésének alapjául szolgál. A különböző népek, országok egyesítése egy birodalomná, a római polgárjog megadása újabb és újabb csoportoknak, az ide-geenekre és polgárookra vonatkozó törvények hasonulása majd azonosulása, a jog-egyenlőségen alapuló egységes jogrend irányába fejlődött. A megmaradt egyen-lőtlenséget azután az általános szabálynak alárendelt, azt erősítő kivételként tárgyalják. Így a férfi—nő, apa—fiú viszonyban, vagy a házassági tilalom eseté-ben előkelők és közrendűek, szenátori rangú és színésznő vagy libertina között.

<sup>134</sup>Brósz—Pólay, i. m. 40. o., 34; 138. o., 338—340.

<sup>135</sup>D. 50.17.32.; Hamza—Kállay, i. m. 9. o.

<sup>136</sup>Brósz—Pólay, i. m. 48—49. o., 63—65.

<sup>137</sup>Justinianus Institutiói, Bp. Kir. M. Pázmány P. Tud. Egy. Római Jogi Szem. kiadványa, Bp. 1939. A fordítás: Maróti E., i. m. 56—57. o.

Mint láttuk, az emberi társadalomban a fölhasznált dolgokhoz való viszony mindig közösségi viszony. Az ebből kiszakadó magántulajdonosi, tehát ember—dolog viszony kialakulása a római jogfejlődésben jól követhető. A pater familias rendelkezik a család vagyonával, bizonyos fokig még családtagjaival, asszonnyal, gyermekekkel, szolgálkkal is. A dolgok és személyek fölötti hatalom még nyelvilag sem különül el (dominus: úr, tulajdonos, domare: megfékez, hatalmában tart). A pater familias kifelé teljhatalmú magántulajdonos, de a család, egy meglehetősen nagyszámú csoport képviselőjében az. Az asszonyt mantipatióval, tehát a tulajdonátruházás szertartásával azonos szerződéskötéssel vásárolták meg; ezzel maga és vagyona férjének hatalma alá került. A "te az enyém"-mé válás másik módja, mint más vagyontárgy esetében is: egyéves együttélés után az asszonyt ura "elbirtokolta". De "a XII táblás törvény úgy rendelkezett, hogy ha valaki ily módon nem akar férjének hatalma alá kerülni, az minden évben három éjszaka maradjon távol, és ily módon az egy-egy évet szakítsa meg".<sup>138</sup> Ez megnyitotta az utat az önálló jogi tulajdonhoz, amely azután különböző átmeneti alpontokat tett szükségessé a családon belüli vagyoni viszonyok szabályozására (lopás, hozomány, ajándék). Hasonló fejlődésen megy keresztül a filius familias jogállása. A gyermek kezdetben ugyanolyan hatalom-alatti, mint az asszony, elpusztítását, eladását csak a mos korlátozza. Ahogy növekednek személyi, úgy növekednek vagyoni jogai is. A császárság kezdetén a katonáskodással, később tisztviselői szolgálattal szerzett javai lesznek az övé, Constantinus az apai örökség, míg végül Iustinianus minden, nem az apától származó vagyon urává teszi.

Az ősi köztulajdon fölbomlásából ered a római tulajdonjog legnagyobb fölfedezése, a tulajdon és a birtok megkülönböztetése. Az ager publicus művelője nem lehetett a közföld tulajdonosa, csak birtokosa. Mint illeté meg a birtokvédelem, jogi eszközökkel is. Ez a találmány aztán sok egyéb esetre is alkalmazható volt, amikor egy dologhoz kettős jogviszonyt kellett szabályozni, mint a bérlet, letét és egyebek esetében.

A dolgok az elvontságnak ugyanazon a fokán helyezkednek el, mint a személyek. Ugyanúgy elvesztették minden minőségi meghatározottságukat, azt az egyet kivéve, hogy tulajdon lehetnek. Minden lehet "dolog", nemcsak az, ami kézzelfogható fizikai tárgy, hanem ügy, vagyon is. "Bizonyos dolgok testi dolgok, bizonyos dolgok testetlenek" — mondja Gaius nyomán Iustinianus.<sup>139</sup> "Tudnunk kell — így Ulpianus —, hogy nemcsak az számít be a vagyonunkba,

<sup>138</sup>Gaius Inst., I.111, Római tört. chr., 24. o.

<sup>139</sup>Justinianus, i. m. II.2.1., uo. 52. o.; Brósz—Pólay, i. m. 189. o., 499.

ami a tulajdonunk, hanem az is, amit jóhiszeműen (csak) birtokolunk, vagy, ami felülépítményi jog alapján illet minket. Ugyanígy vagyonnak számít az is, ami actiokban, petitiokban, peresíthetőségben nyilvánul meg."<sup>140</sup> A vagyont tehát nemcsak azért nevezzük néha facultatesnek, mert mint eszköz magában rejti a gyümölcsöző munka lehetőségét, hanem azért is, mert magában foglalja azokat a dolgokat is, amelyek tulajdonommá válhatnak.

A dolgok jogi jellemzése az arisztotelészi Metafizika módszerével történik. Nézzünk erre néhány példát. Arisztotelész az egység fogalmát keresi a tárgyi világban: "Ha/.../ a magábanvalóság alapján nevezünk valamit egynek, azt azért tesszük, mert az a térben együvé tartozik, mint ahogy a batyut egyé teszi a kötelék és a famunkát az enyv... Térbelileg folytonos pedig az, aminek mozgása önmagában véve egységes... Így az alsó lábszár vagy a comb inkább egy, mint az egész láb, mert lehetséges, hogy az egész láb minden része nem egységesen mozog. Az egyenes vonal is inkább egységes, mint a görbe." — "Egy másik értelemben egynek nevezünk még valamit azért, mert a szubsztrátuma fajára nézve nem különböztethető meg, vagyis homogén... A bort ugyanis egynek mondjuk, meg a vizet is, amennyiben nem tudjuk különböző fajtákra szétszedni. S általában minden folyadékot külön-külön egynek mondunk, pl. a bort, az olajat és a megolvadt anyagokat..."<sup>141</sup> Nos, mit mond Pomponius: "Három fajta dolog van: az első, amelynek a lényege egy, mint a rabszolga, a gerenda, a kő és hasonló. A másik, amelyik kapcsolódó, azaz több egymás között összefüggő dologból tevődik össze, mint az épület, a hajó, a szekrény. A harmadik, amelyik különálló dolgokból áll, akként, hogy több dolog nem egyenként, hanem egy név alatt szerepel, mint pl. a nyáj."<sup>142</sup>

A filozófus, aki valamiféle démiurgosz prakszisz felől halad az elvont fogalmi egyértelműsítés felé, még megengedhet afféle határozatlanságot, hogy "inkább egy, mint /.../" A jogi döntés egyértelmű igent vagy nemet kíván, de segítségére van a gazdasági gyakorlat célszerűsége, amelyet szolgál. Bizonyos összefüggő dolgokat nem célszerű, talán nem is lehet szétszedni, csak azért, mert elemei különböző személyek tulajdonát képezik. Emlékszünk: a XII táblás törvény tiltja a gerenda kibontását... A klasszikus jog azután már általánosít: "a járulék járuljon a földologhoz" (Ulpianus). "Amíg az összefüggés fennáll, a tulajdonos nem vindikálhatja a más dologhoz kapcsolt

<sup>140</sup>D. 50.16.49.; Brósz—Pólay, i. m. 186. o., 487.

<sup>141</sup>Metafizika 1016a, uo. 99—100. o.

<sup>142</sup>D. 41.3.30.; Brósz—Pólay, i. m. 192. o. 507.

vagy illesztett dolgát" (Paulus). "Az építmény osztja a telek sorsát" — és ennek analógiájára, a festmény a hordozó anyagét? Ezen vitatkoznak a klasszikus kor jogászai, míg Iustiniánus el nem dönti: "nevetséges ugyanis, hogy Apellésznek, vagy Parrhasziusznak a festménye az értéktelen deszka accessio-ja (járuléka) legyen".<sup>143</sup> Azután megint a folyó, amelynek a partja is változhat. Az iszaplerakódás, kiszáradt meder, keletkezett sziget, mint járulék hozzáért a szomszéd telekhez, hacsak azt a földmérők már korábban föl nem mérték. Ez esetben területe változhatatlan, az új képződmény, mint uratlan dolog, azé, aki elfoglalja. Ha a folyó leszakít egy partrészt és azt máshová lerakja, a rakomány az eredeti tulajdonosáé marad. De ha a rajta lévő növények az új telek földjébe gyökeret eresztenek, ezzel hozzáért az új telekhez, járulékává lesz. A természet változásai, éppen folyamatjellegükénél fogva, többféle logika szerint is beilleszthetők a merev jogrendbe. Az ellentmondásmentesség megkívánja, hogy eldöntsék, mikor melyiket fogadják el.

A föntiekhez hasonló párhuzamosságot mutathatunk ki a Metafizika "elv", "ok", "lehetőség", "valóság" fejtegetései és a római jog gyümölcsre és földolgozásra vonatkozó szabályai között. Gyümölcsön "minden olyan hozamot" értettek, "ami egy termő (anya) dologból időszakonként természetesen úton jött létre az anyadolog sérelme nélkül". Így Gaius szerint "az állatok gyümölcsének számít azok kölyke is, ugyanúgy, mint a tej, a szőr és a gyapjú".<sup>144</sup> A létrejövés—elválás fokozatainak szempontjából megkülönböztetik a függő, az elvált és a beszedett gyümölcsöt. Az első még egy az anyadologgal, de már pl. lekötött zálogul. A második esetben már lehetővé válik, hogy más vegye tulajdonba a termést, mint akié a fája volt. A harmadik viszont már birtokbavételt jelent. Az idegen anyagból készített tárgy tulajdonosáról széles körű vita folyik a két nagy klasszikus iskola között. A sabiniánusok az anyagot, a proculiánusok a forma-adást tekintik a fő dolognak, amely a tulajdont meghatározza — hogy arisztotelészi terminológiával fejezzük ki magunkat.

Az actio, hogy a szofisztikus szószaporítást elkerülje, az esetet a zavaró; a jogi absztrakciót keresztező konkrét körülményektől megtisztítva törekszik előállítani. Erre szolgál a fictio és a vélelem:<sup>145</sup> ami nem vizsgálható, vagy vizsgálata nem föltétlenül szükséges, de valószínű: föltéte-

<sup>143</sup>I. m. 233—234., 236. o., 636—638, 647. Az idézetek: D. 34.2.19.13, D. 6.1.23.5.; Gaius Inst. 2.73; Justinianus Inst. 2.1.34.

<sup>144</sup>Brósz—Pólay, i. m. 238. o., 653; Gaius D. 22.1.28. pr.—1.

<sup>145</sup>Vö. Brósz—Pólay, i. m. 105. o., 239—240.

lehető. Még akkor is, ha tudjuk, hogy nem így történt — ám a valóság figyelembevételére a jog-védte érdekekbe ütközne. Így vélelmezzük mindaddig, amíg nem bizonyítják az ellenkezőjét, hogy akinél a dolog van, az a tulajdonos. Fölteszik, hogy aki fogságba esett, az meghalt; mert a fogoly rabszolga, aki nem lehet tulajdonos, tehát örökgyógyó sem. Az eset elemeinek elkülönítését segíti a perrend, ebbe az irányba hat a jogszolgáltató munkamegosztás is. Már a régi civiljogi perrend, a legis actio sacramenti is két részre tagolta a pört. Az első a jogszolgáltató hatalommal rendelkező főtisztviselő (király, consul, praetor) előtt folyt, aki tisztázta, hogy kik a peres felek és mi a per tárgya, majd esküdtbíró elé utalta, aki megvizsgálta a tényállást és döntött. A praetori perrend, a formuláris eljárás aztán szabályozta ezt a módszert. A praetor írásbeli utasítást (formulát) adott az esküdteknek, amely tartalmazta az esküdt nevét, a pörös felek, a pertárgy megjelölését és az elbírálás módját. A praetor a formulát edictumában közzétette, és ezzel a jogképzés eszközévé tette.<sup>146</sup> Nézzünk egy mintaformulát Gaius Insti-tutióiból: "Ha bizonyítást nyer, hogy Numerius Negidius 10 000 sestertius köteles adni Aulus Ageriusnak", akkor "bíró, marasztald NN-t 10 000 sestertiusban AA javára, ha ez nem nyer bizonyítást, úgy mentsd őt fel".<sup>147</sup> Logikai formáját illetően itt is kondicionális kijelentéssel van dolgunk, amelyet a tagadásra vonatkozó záradék bikondicionálissá, vagyis ekvivalenciává tesz. Mit egyenlősít mivel? Egy tényt egy normatív követelménnyel. Egy másik példában Gaius nem is a szokásos "si"-vel, hanem "quod"-dal kezd: "Mivel AA egy ezüst asztalt helyezett letétbe NN-nál, /.../ bíró, NN-t AA javára marasztald..."<sup>148</sup> És valóban, ha a törvény érvényes, a bűn és bűnhődés között szükségszerű oksági összefüggés van. Az esküdtnak nincs más dolga, mint az assumptiónak mint kategorikus tény-állításnak a bizonyítása és, a hipotetikus következtetés szabályai szerint, a konklúzió levonása.

Az antecedens ezzel elvonódott és önállósodott. A 10 000 sestertius vagy az ezüst asztal AA tulajdona. Ez a tényállás, ezt kell bizonyítani. A makacs tény viszont független minden föltételtől és viszonytól, főnnállna akkor is, ha AA nem helyezte volna letétbe és nem keveredett volna perbe NN-nel. Az elszigetelés, megtisztítás természetesen csak viszonylagos lehet. Bizonyos, az összefüggést keresztező, annak ellentmondó tényezőket nem lehet figyelmen

<sup>146</sup>I. m. 110—112. o., 255., 260.

<sup>147</sup>Gaius Inst. 4.119.; Brósz—Pólay, i. m. 114. o., 269.

<sup>148</sup>Gaius 4.47.; Brósz—Pólay, uo.

kívül hagyni. A formula ennek is fönntartja a helyét. A kötelező alkatrészek, a bizonyítandó föltételt tartalmazó intentio és a következményre utasító condemnatio mellett szerepelhet exceptio,<sup>149</sup> vagyis kifogás, amelynek fönnállása az előző conditionalist érvényteleníti. Az első gaiusi példánkban ez a jóhiszemőséget tétélezi föl: "hacsak ez ügyben AA-t semmi csalárdság nem terheli..." A logikai forma itt:  $(p \wedge \sim q) \supset z$ .

A jogtudomány tudatosan kapcsolódik a sztoikus, illetve peripatetikus kijelentés-logikához. A cél olyan formulák kidolgozása, amelyek, adott törvény és tényállás mellett, egyértelművé, sőt szükségszerűvé (!) teszik az ítéletet. Ennek alapját pedig a logikai szükségszerűség képezi. A kapcsolatot bizonyítja a hipotetikus kijelentés bizonyítását illető vita. Boëthius, Cicero Topicájához írt kommentárjában a következő két jogi példát idézi Cicerótól: "Ha a válás a férfi hibájából történik, még ha a feleség küldte is a válólevelet, a gyerekek nem kapnak örökséget." Boëthius szerint a férfi hibája tény, azt kell tisztázni, hogy kapnak-e a gyerekek örökséget, tehát a consequens az, ami bizonyítandó. A másik: "Ha az asszony olyannal élt házasságban, akivel nem volt conubiuma, és elküldte a válólevelét, miután gyermekeik nem apjukat követik, a gyermekek után nem hagy örökséget." Itt az tisztázandó, hogy civiljogi-e a házasság, rendelkeztek-e conubiummal, tehát az antecedens szorul vizsgálatra. "Az első esetben a locus (topos) az antecedensben van, és a consequens a vizsgálat tárgya, a második esetben a consequensben van a locus, és az antecedens a vizsgálat tárgya."<sup>150</sup>

A dolgok áramlása egyik kézből a másikba — folyamat. A tulajdonátruházás aktusa ezt a folyamatot szakítja meg egy ponton. Ennek a pontnak a pontosítása jelentőséggel bír, mert a növekmény vagy kár addig a pillanatig az átruházót, ettől kezdve az átvevőt illeti. Ezért a jog kezdetétől fogva törekednek a kiemelésére, szertartásos rögzítésére. Már az ősi római jog két ilyen eljárást ismer. A mancipatio meghatározott, a paraszti gazdálkodásban legfontosabb dolgok (itáliai föld, mezei szolgalmak, rabszolgák, teherhordó állatok) átruházását szolgálta. Őt tanú előtt a vevő, kötött szöveg elmondása közben, megüt egy mérleget rézzel, amit azután odaad az eladónak, majd megfogja a vásárolt holmit, természetesen csak akkor, ha az nem földbirtok. Az in iure cessio, amivel mindent el lehetett idegeníteni, még nehezkesebb: három résztvevője fiktív tulajdoni pert játszik el. Ebben a két eljárásban

<sup>149</sup>I. m. 112—113. o., 262—267.

<sup>150</sup>Maróth M., i. m. 155. o.

csak római polgárok vehettek részt.<sup>151</sup> — A harmadik, legegyszerűbb és legkevesbé kötött tulajdonszerzési mód a traditio, magyarul átadás. Ez úton akármi átruházható, ami alkalmas az átnyújtásra, kivéve a mancipatiónál felsoroltakat (res mancipi). Bárki élhet vele, idegen is. Az átadás persze csak birtokba ad, tulajdonátruházás csak akkor történik, ha az átadó tulajdonos, és a traditio megfelelő causa (jogcím) alapján történik (eladás, ajándékozás stb.). A tulajdont megváltoztató pont azonban az átadás aktusa, a causa csak conditio sine qua non. A szerződés megkötése például még nem teszi a szerzőt tulajdonossá.<sup>152</sup> A traditio eredetileg kézről-kézbe-adást jelentett, később ez közvetetté is válhatott, s ekkor egyre inkább elvonódik a konkrét cselekedettől. Elég a dolgot a megbízottamnak átadni, vagy az adósságot utasításomra harmadik személynek kifizetni. A birtokot csak meg kell szemlélni, az átnyújtást rámutatás is pótolhatja. A raktár árukészletét, a pince borát a kulcs, az ingatlant az átruházó okmány átadása idegeníti el. Végül, amikor a dolgot már úgyis a tulajdonszerző birtokolja, elegendő a pusztá megegyezés. A traditio fokozatosan kiszorítja a másik két tulajdon-átruházási módot. Nemcsak azért, mert egyszerűbb, hanem azért is, mert ily módon bárki bármit átadhat. Az aktus általánosabb, mert közömbös a résztvevő személyek státusával és a dolgok minőségével szemben.

<sup>151</sup>"A mancipatio képletes adásvétel: ez is a római polgárok saját joga. Így zajlik le: alkalmazni kell nem kevesebb, mint öt római polgár, serdült tanút, és azonkívül még valaki ugyanilyen állapotút, aki az érc mérleget tartsa, akit mérlegtartónak hívnak. Az, aki mancipiumba kap, a dolgot tartva, így szól: Ezt a rabszolgát én a ius Quiritiumnál fogva a magaménak mondom, és ez legyen számomra megvéve ezért a rézért és ezen a mérlegen. Ezután a rézrel megüti a mérleget, és a rézet odaadja annak, akitől mancipiumba kap, mintegy a vételár fejében... A telkek mancipatiója egyedül abban tér el az egyéb mancipatióktól, hogy a rabszolga és szabad személyeket, valamint azokat az állatokat, amelyek alkalmasak a mancipatióra, csak akkor lehet mancipálni, ha jelen vannak; olyannyira így van ez, hogy az, aki mancipiumba kap, meg kell ragadja azt, amit neki mancipiumba adnak. Ezért is mondják mancipatiónak, mert kézzel (manu) fogják meg (capitur) a dolgot. A telkeket távol-létükben szokták mancipálni. Rézet és mérleget pedig azért alkalmaznak, mert egykor csupán rézpénzt használtak. Ezeknek a pénzeknek az ereje és hatalma nem számszerűségükben, hanem a súlyukban volt. Épp ezért, aki valakinek pénzt adott, az nem leszámolta, hanem lemérlegelte azt." Gaius Inst. 1. 119–122.; Brósz–Pólay, i. m. 241. o., 667. — "Az in iure cessio ugyanis a következőképpen zajlik le: A római nép magistratusa — pl. a város vagy az idegenek praetora — előtt az, akinek egy dolgot in iure átengednek, a dolgot tartva így szól: Ezt a rabszolgát én a ius Quiritium alapján magaménak mondom. S miután így vindikált, a praetor megkérdezi azt, aki átengedi a dolgot, hogy vajon kontravindikál-e. Ha az illető megtagadja a kontravindikációt, vagy hallgat, akkor annak, aki vindikált, odaítéli a dolgot." Gaius Inst. 2.24.; Brósz–Pólay, i. m. 243. o. 670.

<sup>152</sup>I. m. 228–229. o., 614–619.



Az objektív folyamatok megszakítása a gondolkodásban itt is problémákat vet föl. "Lucius Titius Germániában a Rajnán túl földeket vásárolt, /.../ ezeket a birtokokat császári rendelkezésre részben eladták, részben veterán katonák között jutalomként osztották szét. Kérdezem, ennek a dolognak a veszélye az eladót terhelheti-e. Paulus azt mondta, hogy a vételi szerződés megkötése után bekövetkező esetek nem sújtják az eladót/.../ Vitatott volt, hogy ha a fákat a telken, annak megtekintése után, de még az adásvétel megkötése előtt a szél kidönti, köteles-e az eladó a kidőlt fákat a vevőnek átadni. A döntés az, hogy nem köteles, mivel az adásvétel a fákra, tekintve, hogy azok még a telek eladása előtt megszűntek a telek részei lenni, nem vonatkozik. /.../ Ha /.../ valamelyik rabszolgának olyan hibája vagy betegsége volna, amely az ő használatát vagy szolgálatát akadályozza, a hiba miatt visszadásnak van helye/.../" Kis hiba persze nem számít, ezért Ulpianus felsorolja a szerződésbontó okokat. "/.../ a jövőbeli gyümölcs és az állat szaporulata érvényesen adható el olyan módon, hogy abban az időben, amikor a kölyök világra jön, az adásvételt már a szerződés megkötése pillanatában létrejöttek tekintjük. S ha az eladó megakadályozta a születést vagy a gyarapodást, őt ezért a vétel címén be lehet perelni." Ha viszont "valaki saját kockázatára vesz", pl. egy halászat zsákmányát, ha a fogás elmarad, "az eladót, mivel ezzel a lehetőséggel számolni kellett, semmiféle kötelezettség nem terheli".<sup>153</sup>

Azt mondtuk: a római jog nagy fölfedezése a tulajdon és a birtok megkülönböztetése. "A birtokot el kell választani a tulajdontól" — mondja Ulpianus.<sup>154</sup> "A birtokban a ténybeli (elem) a legtöbb" (Papinius).<sup>155</sup> A különválás valószínűleg több forrásból ered. A XII táblás törvény usus-a lehetővé teszi, hogy ingatlan két, ingóság egy évi használat után, elbirtoklás útján, tulajdonná váljék. A közföldek megművelése is szükségessé tette az állami tulajdon és magánbirtoklás megkülönböztetését. Ha ehhez hozzávesszük a lopást, kölcsönt, letétbehelyezést, és azt a sok más esetet, amikor a dolgot nem a tulajdonos használja, örzi, láthatjuk azt a tarka talajt, amelyből a fönti jogintézmény elvonódott. Ezek a jelenségek azonban Róma előtt is megtalálhatók voltak, és többnyire jogi szabályozást is nyertek. A különbség az egyik oldalról az általánosság főntebb is emlegetett fokában mutatkozik, a-

<sup>153</sup>D. 21.2.11. pr.; D. 18.6.9.; D. 21.1.1.8—9.; D. 18.1.8. — Diódsi, i. m. 169—175. o.

<sup>154</sup>D. 43.17.1.2.; Brósz—Pólay, i. m. 207. o., 539.

<sup>155</sup>D. 4.6.19.; i. m. 206. o., 539.

hogy ezt a heterogén mezőt ebből az egy szempontból rendezik kategóriákba. A másik oldal megértéséhez viszont vissza kell pillantanunk a görög filozófiára. Láttuk, hogy a változó világ örök ideákba való szorítása jogi érdeket is szolgált. A tulajdon, mint tudatosult, megfogalmazott ideális jogviszony állandóbb kellett hogy legyen,<sup>156</sup> mint a dolgok virgonc kézbevétele. A világ, mint az ideaelméletben, így ketté hasadt. Ulpianus már olyan kijelentésre ragadtatja magát, hogy "semmi közös sincs a tulajdon és a birtok között".<sup>157</sup> Csakhogy a való viszonyok szabályozását szolgáló jog nem teheti, hogy úgy bányon az érzéki világgal, mint az eleaták vagy Platón. Az ager publicus megművelője ugyanúgy nem tűri el, hogy más arassa le vetését, mintha tulajdonos volna. Még a tolvajtól se kívánatos, hogy lopjanak, a Hammurábi-oszlop is tiltja, hogy valaki titkon visszavegye azt, amivel tartoznak neki. A valóság jogvédelmet kér, a jogviszonytól eltérő reálviszonyt jelző birtok maga is jogi tényvé válik, és ezzel maga is elindul az ideák jelzett útján. Vagyis most már a birtokon belül kell megkülönböztetni a tényleges birtokot, a possessio naturalist és a possessio civilist. A kettő között a birtoklás jogcíme, causája különböztet. Az utóbbi közel áll a tulajdonhoz, vagyis a civiljogi birtokos többnyire az, aki tulajdonosnak véli vagy állítja magát. Mivel ez a megkülönböztetés nem látszik túlságosan termékenynek, tovább kell hasogatnunk. Jogos birtok (possessio iusta), ha a birtoklás nem ütközik jogrendbe, nem sérti másnak a jogát; jogtalan ennek az ellenkezője. Ennek tovább-bontása: hibás a birtok, ha "vi, clam, precario (erőszakkal, alattomban vagy szívésségi használatra bármikori visszavonásig)" szerezte; egyébként hibátlan. Végül: jóhiszemű a birtokos, ha azt hiszi, hogy birtoka jogos, rosszhiszemű, ha tudja, hogy nem. Valamilyen jogvédelem mindenkit megillet, még a tolvajt is (rosszhiszemű, hibás, jogellenes, tényleges birtok), csak azzal szemben nem, akitől lopott. A különböző elnevezések mögött meghúzódó jogi következmények azonban számottevők.<sup>158</sup> A folyamat emlékeztet arra, amitől Arisztotelész óvja a platonistákat: ha a dolog részesedik ideájából, viszonyuk, mint közbülső, szintén idea után kiált, és így tovább a végtelenségig.<sup>159</sup> A jogot ugyan gyakorlatiassága megóvja a végtelen regresszustól, de azért ennek logikája fölremlik...

<sup>156</sup>Jellemző, hogy Diódsi György a birtokot nevezi látszatnak és a tulajdonat valóságnak (i. m. 117. o.). Micsoda realizmus!

<sup>157</sup>D. 41.2.12.1.; Brósz—Pólay, i. m. 207. o., 539.

<sup>158</sup>Vö.: i. m. 209—212. o., 547—554.

<sup>159</sup>Metafizika 990b, uo., 27—28. o.

"Mint hogy az erény az érzelmek és a cselekvések terén nyilvánul meg, s mint hogy azzal szemben, amit saját akaratunk diktál: dicséretnek, illetve megrovásnak, azzal szemben pedig, ami akaratunk ellenére történik: megbocsátásnak s néha szájalomnak van helye, feltehetően szükséges az erény természetét vizsgáló emberek számára, hogy megkülönböztessék a saját akaratunkból következő történést attól, ami akaratunk ellenére történik, de hasznos ez a megkülönböztetés a törvényhozók számára is, a kitüntetések és a fenytések szempontjából."<sup>160</sup> A Nikomakhoszi etika tanácsát, és persze az ennek is alapját képező gyakorlati tapasztalatokat, hasznosítja a mi területünkön is a római jog. A kellő szellemi képességekkel nem rendelkezők (elmebetegek, gyermekek) jogait gyámjuk gyakorolja. Mint láttuk, a birtokfajták osztályozásában is szerepet kap a jogcím, a causa vagy a jóhiszemőség. "A birtokot — írja Paulus — testileg és szándékkal (corpore et animo) szerezzük meg: nem pedig csak önmagában a testtel." A testi viszony a maga konkréttságában persze nem egyszerű dolog. Láttuk a közvetítők (megbízott, szolga) szerepét. A szabadon repülő galamb lehet az enyém, a vadmadár csak ha bezárom. Az elbirtangolt marhának már nem vagyok birtokosa, a lakásban elveszett tárgynak még igen. A gerendát nem elég megfogni, több ember kell, akik el is tudják szállítani. "Csak testi dolgokat lehet birtokolni" (Paulus), de végül már elismerik a jogbirtokot is (haszonélvezet, szolgálat), amikor is a jog gyakorlása jelenti a birtoklást.<sup>161</sup> A birtoklás létrejötténél és megszűnténél szerepet kap a szándék is; nem mindegy, hogy valaki akarja-e az éppen nála lévő dolgot, hogy eldobott-e valamit, vagy csak elveszítette. A következmények különösen az elbirtoklás esetében fontosak. A jóhiszemőséget egyre inkább tekintetbe veszik, legalább a birtoklás kezdeténél, és csak praktikus okokból tekintenek el tőle. A birtok tárgyi viszony, egy személy tevékeny viszonya egy tárgyhöz, de konkrétágánál fogva nem hanyagolható el a szubjektív szándék sem. Ezzel szemben a tulajdon, amely a birtokkal szembeállítva csak eszmei viszony, épp elvont általánosságánál, a tényektől eltávolodott voltánál fogva, objektívabb. Így például birtokot örökölni nem lehet. Az örökös csak birtokba veheti örökségét, ha akarja. Tulajdont azonban igen: házon belüli örökös akkor is tulajdonossá válhat, ha nem is tud róla, sőt akarata ellenére is.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> Nik.et. 1109b, uo. 52. o.

<sup>161</sup> D. 41.2.3.1.; Brósz—Pólay, i. m. 213—214. o., 558—561.

<sup>162</sup> Vö. pl. Súlyom, i. m.

Mint láttuk, már Arisztotelész is foglalkozik a tudat, a szándék szerepével az erkölcsi, jogi megítélésben. Itt megint párhuzamba állíthatnánk pl. a Nikomakhoszi etika szövegét a római jog némely megállapításával; így a szerződő felelősségét (szándékos vagy gondatlan szerződésszegés, vis maior), a III. könyv elemzéseivel. Gondoljunk a tengeri vihar példájára, amikor a bátorságról, illetve a kölcsönvett tárgy pusztulásáról esik szó.<sup>163</sup> A két megközelítés között azonban lényeges különbség van, az egybeesés ellentétes gondolatmenet eredménye. Arisztotelész analizál: az egységes emberi cselekvést bontja elemeire. A jog ezeket a már elkülönült elemeket kombinálja a maga gyakorlati céljának megfelelően, hogy alkalmazni lehessen a konkrét cselekedetekre.

Úgy látszik, mintha elérkeztünk volna utunk végére. Most már csak azt kellene megmondanunk, hogy pontosan mit is nevez tulajdonnak a római jog. Itt azonban kellemetlen meglepetés ér bennünket: még Iustinianustól sem tudunk szabatos tulajdon-meghatározást idézni. (Mintha megfogadták volna Iavolenusnak a definíciók kerülését illető intését...) Ez azonban ellentétben látszik lenni egész gondolatmenetünkkel, amelynek során éppen a pontosságra, egyértelműségre, szabatos, tehát világosan definiált kifejezésekre törekvésben láttuk a fejlődés jellemzőjét. És ezt éppen központi fogalmunk esetében ne találánánk meg? Talán éppen a meghatározás deduktív módszere nehezíti meg egy tudomány legáltalánosabb kategóriáinak definiálását. Ez azonban nem zavarja a ma szakembereit abban, hogy fölépítsék a források köveiből a római tulajdon meghatározását. Eszerint: a tulajdon "egy dolog feletti teljes hatalom"; "a magáében mindenki mindazt megteheti, amivel nem zavar másokat" (Ulpianus). Vagyis a tulajdonos használhatja, gyümölcsöztetheti dolgát, rendelkezhet vele (eladhatja, testálhatja, meg is semmisítheti — abuti), bírhhatja, és birtokolja.<sup>164</sup> Ez a jog nem korlátlan, amint azt az Ulpianus-idézet is mutatja: korlátozza a közérdek és a mások érdeke, pl. a szomszédság. A római magántulajdon, az ingóságok feletti jogból származott, erre utalnak az átruházás ismertetett módjai.<sup>165</sup> A földre olyan mértékben terjedt

<sup>163</sup>Nik.et. 1115a–b, uo. 70. o.; Brósz–Pólay, i. m. 351. o., 1007.

<sup>164</sup>"Plena potestas in re"; "a pusztta tulajdonjoggal rendelkező tulajdonos /.../ csorbíthatlan uralmat gyakorol a dologon". Justinianus Inst. II.4.4., uo. 55. o. A meghatározásra itt is csak mellékesen, az ellenkező eset leírását követően kerül sor; vö. 126. jegyzet. — D. 32.73; D. 8.5.8.5.; Brósz–Pólay, i. m. 198–199. o., 520–521.

<sup>165</sup>I. m. 195. o., 514. — Vö. MEM 46/II. k., 201. o.

át, amilyen mértékben egy része megszűnt köztulajdon lenni, majd bekerült az áruforgalomba. A római tulajdonjogot az árucsere fejlesztette ki, és nem a kizsákmányolás. A kizsákmányolás ősi jogi szabályozása elosztási és rendszabályok formájában történik. Csak a rabszolga, aki maga is eladható, kapcsolja össze a kizsákmányolást a magántulajdonnal. Csak a kapitalizmus legalizálja kizárólag a magántulajdonnal a kizsákmányolást.

A tulajdon elszigetelt és elvont kategória. Nincs tekintettel sem a személy, sem a dolog meghatározottságaira, csak az egyetlen tulajdoni viszonyra. Eltekint a személyek kapcsolataitól és hierarchiájától, éppen úgy, mint a dolgok rendszerétől. Eltekint a dolgok személyek-közötti mozgásától, hacsak az nem tulajdonváltozás. Így jut el az "egy személy — egy dolog" absztrakciójához, amelyet kimerevít. Ennek megfelelően megfogalmazása is eljut a teológikus gyakorlatot szolgáló kondicionális formulától a tényről rögzítő kategorikusig. Éppen elvont tartalmatlanságánál fogva válik alkalmassá arra, hogy mindenféle viszonyt alá soroljanak, s így támasza legyen a kizsákmányolásnak is, majd a kapitalizmusban leplezője is. Persze a világ nem redukálódik az eszme általánosságára. Az emberek, dolgok, viszonyaik változékonyak, mozgóak, sokszínűek maradnak. Hiába egyszerűsíti le a jog a dolgokhoz való ezerféle viszonyt az egy tulajdonviszonyra, ahogy a gyakorlat lemerül a konkrét világba, lépten-nyomon ellentmondásokba ütközik. Hiába egyszerűbb a rend az általánosság mindenre alkalmazható csúcsain, a kivételek, közbülsők és alkalmazások végül nagyon is bonyolult rendszert produkálnak. Jellemző, hogy a korábbi általános szabályozások, ha megmaradnak vagy újra szükségessé válnak, mint kivételek erősítik a szabályt, vagyis teszik lehetővé egységének fennmaradását. Így például, amikor Diocletianus a keleti uralkodók módján szabályozza az árakat, eljárása "a tulajdon korlátozása közérdekből" címen kerül be a iustinianusi kódexbe.<sup>166</sup>

<sup>166</sup>Codex Iustitianus 10. 27. 1—2.; Brósz—Pólay, i. m. 200. o., 524.

## SUMMARY

### István Bor: The formation of the concept of property

The paper starts with the assumption that the distribution of goods has always been controlled and regulated by the different societies. The birth of institutionalized legal systems can be traced back to the ancient oriental river-valley cultures. The Hammurapian laws, for instance, are, logically speaking, conditional statements referring to and arbitrating in a given case of dispute over some commodity, involving two persons. Their level of abstraction corresponds to that of contemporary mathematical statements.

The author argues that the higher level of abstraction attained by Greek mathematics, philosophy and also by legal concepts is due to the emergence of the economical phenomenon of money by which qualitative differences of goods had been turned to quantitative relations.

Money, however, equalizes not only goods but, as Aristotle's Niko-

machean Ethics 1131a—b shows, even persons taking part in the economic transactions. This again gives rise to difficulties in a hierarchical society. The disregarding of the particular (differences) and the emphasizing of the universal (the general features), while being advantageous in mathematics, was a source of difficulties in the field of law where a universal statement was supposed to be applicable to individual cases (different from each other). This problem was tackled by Aristotle in the Nikomachean Ethics.

In order to clarify the nature of legal norms, the author discusses the relation of teleology and logic; the relation of description and prediction. The paper traces the development of the concept of property up to the Roman legal system which serves as a basis to our present terminology.

## A KÜLÖNÖSSÉG MEGKÉRDŐJELEZÉSE IMMANUEL WALLERSTEIN TÖRTÉNETFÖLFOGÁSÁBAN

Deák Dániel

A fölvilágosodás antropológiai optimizmusát magába építő hegeli szemléletmódban a legmagasabbrendű logikai kidolgozottságban tükröződnek vissza a kiküzdött polgári rend vívmányai. Az a gondolatí piramis azonban, amelynek csúcsán az ésszerűség és az igazságosság egymást föltételező eszméi állnak, a század második felében már egyre hevesebb megrázkódtatásoknak van kitéve Nyugat-Európában. Egyre kevésbé követhetők a hagyományos eszmerendszerből fakadó értékek, ezért a klasszikus filozófiával szemben "ellenfilozófiák" termelődnek ki. A "Sein és "Sollen" viszonyának dilemmáját kiemelő pozitivisták kétely "antifilozófiaként", a pozitívizmus módszertani alapvetésén nyugvó új társadalomtudomány, a szociológia a hagyományos filozófiával (úgymond a filozófiával) szemben föllépő konkurens társadalomfilozófiaként igazolja magát. Századunkban és napjainkra azután már általános jelenséggé vált a társadalomelméletek pozitívizálódása. A filozófiai gondolkodás egyfelől gyakran a szaktudományosság mögé rejtőzik, s a szaktudományok képviselői másfelől olyan kérdéseket tesznek föl, amelyek megválaszolása filozófiai szintű elemzést kíván. Kiterjedtté vált azoknak a szaktudományos munkáknak a köre, amelyek szerzői nem riadnak ugyan vissza a filozófiai általánosítástól, mivel azonban ezt egy "exakt" szaktudomány keretein belül teszik, az általuk közvetített filozófia — fölvállaltan vagy szándékolatlanul — végül szkepticizmussal telítődik. Jó példa erre Immanuel Wallerstein munkássága, amely az utóbbi két évtizedben széles körben ismertté vált Magyarországon is.

A XVIII—XIX. századi Nyugat-Európában (és Észak-Amerikában) kiteljesedő tökéletes intézményrendszere, a hagyományos hegeli—marxi módszertan talaján állva, jól jellemezhető viszonylag egyszerű (vagy legalább annak tűnő) sémákkal. Ennek segítségével fogalmilag teljes körben, pozitívan és közvetlenül leírhatók a kifejlett kapitalizmusban érvényes társadalomstruktúrák, e leírásra pedig olyan történelemszemlélet építhető, amely a jelzett törté-

nelmi helyzet idő- és térbeli korlátain túlterjeszkedve is jól alkalmazhatónak mutatkozik. Mivel azonban a XX. században egyrészt súlyos akadályok gürdülnek az individuális vállalkozás elé, a politikai közvetítettség pedig másrészt egyre inkább elfedi a tőkés termelés hagyományos intézményeit és viszonyait, növekvő nehézségekbe ütközik a hagyományos kategóriák alkalmazása. Természetesnek tekinthetjük azt a reakciót, amely a hagyományos társadalomelméletben "túláltalánosításokat" vél fölfedezni, s nem csupán a hegel-marxi szemléletmódot minősíti hiteltelennek, hanem általában is szívesen elhatárolja magát az egyes, a különös és az általános dialektikus szemléleti keretébe foglalt logikától. Ennek válik áldozatává a termelési módnak a történeti különösséget képviselő marxi kategóriája is, sőt általánosságban is megkérdőjeleződik a különösség föltételezésének jogossága a történeti folyamatok értelmezésében.<sup>1</sup>

A wallersteini történetfölfogás lényegében elveti nemcsak a termelőmód fogalmát, de egyáltalán a történeti különösség rögzítésének létjogosultságát is. Az egyesek komplexitásából kiindulva tagadja a történetileg tipikus társadalomstruktúrák vizsgálatának ésszerűségét.<sup>2</sup> A kétely alapja az a XX. szá-

<sup>1</sup>Ha értelmesnek tartjuk történeti különösségek föltételezését, ehhez természetesen többféle irányból is eljuthatunk. Megkülönböztethető pl. egy országcsoportból álló adott földrajzi térség társadalomstruktúráinak különössége, más ilyen térségekhez vagy ugyanezen térség korábbi, ill. későbbi fejlettségi szakaszaihoz képest. Szembeállítható pl. egy ilyen térség strukturális alakulatainak különössége az egyes államokkal, másfelől egy lehetséges világgazdasági rend általánosságával; az adott térség állóképpé kimerevített helyzetfölvételének időpontjához mérhető egyediséggel, másrészt a térség termelőmódokat-átfogó nagyobb korszakainak komplexumával mint általánossággal stb. A marxi történetfölfogás felől nézve kiemelkedő jelentősége van annak a különösségnek, amelynek alapján egyedi társadalmak a termelőmód kategóriájába foglalhatók.

<sup>2</sup>Immanuel Wallerstein szemléletében a modern társadalmi rendszereknek csak egyetlen valóságos formája létezik, amelyet — a marxi értelemben használatos termelőmód fogalmánál tágabban — ún. "makrorendszerként", közelebbről "világrendszerként" határoz meg. A termelőmód Wallerstein fölfogásában elkülönült "minirendszer", amely csak az adott társadalomra jellemző lokális hatásokat fogja föl, a világrendszer ellenben magasabb szintű egység, amely az országhatárokat átlépő munkamegosztás sajátos módján alapul, ezért a legkülönbözőbb civilizációs rendszereket képes magába foglalni. Kétféle ilyen világrendszert különböztet meg, a "világbirodalmat" és a "világgazdaságot". Előbbi rendelkezik közös politikai rendszerrel, ezért egységét a gazdaságon kívüli (döntően adminisztratív) kényszer garantálja. Utóbbinak azonban nincsenek közös politikai mechanizmusai, mégis egységgé szervesül, mert a gazdasági kényszer által meghatározott — pontosabban a világpiacon megszerezhető értéktöbbletre irányuló — törekvések folytonos összeköttetést teremtenek az országoként (vagy adott országon belül) elkülönült termelők között. (Immanuel Wallerstein: "The Rise and Future Demise of the Capitalist World



zadi történelmi tapasztalat, hogy a tőkés termelés klasszikus (nyugati) intézményei relativizálódnak, ámde anélkül, hogy éles politikai fordulat következne be, miközben éppen ott (Kelet-Európában) megy végbe gyökeres hatalmi struktúraváltás a radikális antikapitalizmus jegyében, ahol a kapitalizálódás még be sem fejeződött. Mindez lefokozza annak a szemléletnek a jelentőségét, amely úgy kívánja rögzíteni az új típusú különösségbe foglalandó társadalmi alakulatot, hogy föltételezi a megelőző struktúra kiteljesedését, majd túlérettiségét, és végül — a belső ellentmondásoknak végső pontjukig való jutásának jegyében — annak hanyatlását. E szkepticista beállítottságú történetfölfogás fényében úgyszintén megkérdőjeleződik a növekvő társadalmi ellentétekből absztrahált világlátás, s kiesik belőle az olyan korszakváltások szemlélete, amelyek folyamatában az egyes alakzatok úgy strukturálódnak át, hogy nem járták végig a történeti "egyedfejlődés" rendes útját.

### 1. A NEMZETÁLLAMISÁG ELMÉLETI PROBLÉMÁJA ÉS A KLASSZIKUS MINTÁK ELVETÉSE

A világrendszer-szemléletre alapított szkepticizmus módszertani alapvetéséből adódó jelentős következmény, hogy a Nyugat XVIII—XIX. századi struktúrái úgy lesznek immár értékelendők, mint amelyekben nincs jogunk nemzetállamisággal rendelkező társadalmak két "alapvető osztályát" föltételezniük, mert a világrendszer-szemlélet megengedi ugyan osztályok föltételezését, de a centrumot csak a perifériával való meghatározottságában (és fordítva: a

---

System: Concepts for Comparative Analysis", in: The Capitalist World-Economy, Cambridge 1980, lásd különösen az 5., 6., 10., 17., 18—19. és 34. oldalakat.) A világrendszer mint egyetlen reális egység fogalmi egyensúlyát a "centrumban" és a "periférián" elhelyezkedő országok mindenkori kapcsolata teremti meg. (Lásd uo. 18—19. és 34. o. Vö. még The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century, New York—San Francisco—London 1974, 63. és 165. o.) Wallerstein ad ugyan definíciót a tőkés termelőmódra is ("Class Conflict in the Capitalist World Economy", in: The Capitalist World-Economy, i. k., 285. o.), de azt, mint "minirendszert" nem tartja önálló jelentésűnek a világrendszer egységéhez képest. A kapitalizmust "világgazdaság"-ként értelmezi, a tőkés termelőmód pedig csak mint "gazdasági mód" jelenik meg a világgazdaság komplexitásához képest: "Nem kívánok itt a polgári ideológia szerinti klasszikus esetre hivatkozni, hogy ti. a kapitalizmus olyan rendszer, amely arra van alapítva, hogy az állam ne avatkozzék be a gazdasági ügyekbe. Éppen ellenkezőleg! A kapitalizmus arra van alapítva, hogy a politikai entitások révén állandóan elnyelje a gazdasági veszteséget, miközben a gazdasági nyereség 'privát' kezek között oszlik meg. Amivel itt érvelni szeretnék, az inkább az, hogy a kapitalizmus ugyan egy gazdasági mód, de arra a tényre alapítva, hogy a gazdasági tényezők egy olyan arénában hatnak, amely nagyobb annál, semhogy bármiféle politikai entitás teljesen ellenőrzése alá vonhatná." (The Modern World-System, i. k., 348. o.)

perifériát a centrum foglalatában) engedi értelmezni. Így viszonylagos érvényűvé válnak azok a kategóriák, amelyek a nemzetállami keretek között kibontakozó osztályantagonizmusra irányulnak. A Max Weber-i hagyományra igényt tartó vilárendszer-szemlélet sajátos utat választ "Stand" és "Klasse"<sup>3</sup> történeti realitásainak megragadásában: ami a centrumot illeti, figyelembe veszi a többlettermék piacon való elismertetésének kockázatát vállaló tőkésnek a bérmunkáshoz való viszonyát, bár itt sem ismeri el a "Klasse an sich" és "Klasse für sich" kategóriáinak a történelemben fejlődést-láttató dialektikáját.<sup>4</sup> A centrumon kívül pedig az empirikusan igazolható reális osztályviszonylat hiányát föltételezi, csak a "Stand"-típusú elrendeződést tartja figyelembe veendőnek, s éppen itt kitüntetett jelentőséget tulajdonít az "etnikai-nemzeti" meghatározottságnak.<sup>5</sup> E szemléletről kiesik a XVIII–XIX. szá-

<sup>3</sup>Max Weber szerint a társadalmi tagozódás három síkon helyezhető el. A társadalmi rendnek megfelel a "Stand" állapota, a gazdasági rendnek a "Klasse", a hatalmi szférát pedig a pártok töltik ki. Az első szféra a társadalmi becsület (rang), a második a tulajdon, a harmadik a (politikai) hatalom megosztását tükrözi. Ebben a fölosztásban a legáltalánosabb a társadalmi rend szerinti strukturálódás, így a "Stand" szerinti besorolás a legalapvetőbb. Ezzel szemben az osztályok szerinti megkülönböztetés csak különös történelmi helyzetben érvényes. A "Stand" kategóriájának kettős jelentése van, mert egyrészt az egyén társadalmi helyzete (egyedi státusa) rejlik mögötte, így az osztályhoz képest leíró kategória, másrészt történeti fogalom, ti. a hűbéri társadalomban jelzett rendre irányul, általánosabb értelemben olyan strukturális pozícióra, amely – a vállalkozói funkció korlátokba ütközése miatt – nem nyilvánulhat meg az osztálylét formájában. (Vö. Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, 631–639. o.)

<sup>4</sup>"Class Formation and the Capitalist World-Economy", i. k., 225. o.

<sup>5</sup>Vö.: "az 'etno-náció' formája a javak elosztásának megváltoztatására szolgál, mégpedig önkényesen megállapított dimenziók, így a 'státus-nemzetiség /status-kinship/, a nyelv, a faj, a vallás, az állampolgárság' mentén. Az etno-nációk részleges vagy teljes monopóliumokat birtokolva védik a privilégiumot, vagy annak megszerzésére törekednek, miközben a kulturális szimbólumok manipulációja révén megkülönböztetik egymástól az egyes csoportokat, és egyúttal szervezeti összetartást alakítanak ki. Az etno-nacionális tudat mindenkor gyűjtmedencéje mindazoknak, akiknek az osztályszervezet, a piac és az osztályalapú politikai üzlet normális működése során nem tud mást ajánlani, mint a viszonylagos előnyök elvesztésének a kockázatát." (Uo. 208. o.) Az osztálykategória dichotómiáját fönntartva az osztályviszony relativizálódására irányuló további jelet lát abban, hogy bár az osztályszituációt csak konfliktus-szituációban tartja értelmesnek fölfogni, mégis úgy véli, hogy valójában magában a centrumban is csak egy osztály létezik, és ez a burzsoázia, amely a múlt századi klasszikus kifejelettség állapotában nagyon közel állt ahhoz, hogy egy világosztály sajátos tudatát alakítsa ki. E burzsoázia szerinte még kénytelen megküzdeni azzal a "mély taktikai dilemmával", hogy ha fönntartja osztálytudatát, akkor kiélezi ellentéteit a munkásosztálylal, ha viszont igyekszik azt eltompítani és pusztán vis-à-vis jellegű kapcsolatba kerülni a polgári forradalom előtti hatalmát átmentő arisztokráciával, akkor meg az e csoportosulással szembeni hatalmi harcban veszít pozícióiból. (The Modern World-System, i. k., 351–352. o.; lásd még uo. 354. o.)

zadi — klasszikus — nyugati klasszikus, illetve a XIX—XX. századi kelet-európai nacionalizmus megkülönböztetése, mert a nemzeti meghatározottság ebben a gondolatkörben csak a periférián válik megragadhatóvá. Fedve marad a kiérlelt nacionalizmus fölfogása, ugyanis a centrumban működő tőkés vállalkozó mint egyes közvetlenül föloldódik a tőkés világgazdaság mint világrendszer általánosságában. Nem fogható föl a nemzetállam különössége, amely a valóságban pedig összekötő kapocs a tőkés vállalkozó üzeme és a tőkés világgazdaság makrorendszere között.

Ha ragaszkodunk a történeti különösség föltételezéséhez, akkor a polgári nemzetállam különössége is megragadható. Ennek magyarázatában abból kell kiindulnunk, hogy a tőkés üzem termelésirányítója, a tőkés vállalkozó viszonylagos, de szilárd függetlenséget élvez az állammal szemben, mert tulajdonosi pozícióját szembehelyezheti a redisztributív hatalom politikai központjával, szembehelyezheti magát a politikai állam különösségével, mivel maga is egy különös létszféra, a civil társadalom keretei közé ágyazódik. Az értéktöbblet realizálásához azonban szüksége van a polgári nemzetállam alakjában megjelenő redisztributív központra<sup>6</sup> — egyfelől azért, mert a tőke valódi, de nem reális "közösségével" szemben reális (bár illuzórikus) közösséget csak az a politikai állam jelent, amely a maga legitim rendjében biztosítja a piaci indulóesély-egyenlőséget, másfelől mert a nemzetállam megteremti a tőkés világgazdaságba való kilépés esélyegyenlőségét tőkés vállalkozóinak, a más centrumállamok tőkés vállalkozóival szemben.

Egészen más a helyzet a periférián. Itt az állam nem tölti be a nemzetállami különösség szerepét, mert a saját főnhatósága alá tartozó termelőegységek és a világgazdaságban föllépő konkurensok között összeköttetést te-

<sup>6</sup>A redisztribúció egyike az ún. integrációs sémáknak, amelyek már a századforduló táján fölbukkannak a szociológiai irodalomban. Először Thurnwaldnak a primitív társadalmakat elemző fogalomtárában fedezhetők föl, igazán ismertté azonban csak a negyvenes években válnak, amikor Polányi e kategóriákra támaszkodva szisztematikus módszertan kialakítását kísérli meg: "Egy piaci rendszerben a dolgok ('árúk' — természeti erőforrások, föld, javak és szolgáltatások) a legkedvezőbb sebességgel mozognak az árszabályozó piacok önszabályozó rendszerében — az árucseré átfogó, integratív sémájában, mely kizárólag a mi korunk sajátja (A). A reciprocitás föltételezi, hogy a dolgok két vagy több szimmetrikus elhelyezkedésű személy vagy csoport körül mozognak (B). A redisztribúció posztulátuma a központosítás, vagyis az, hogy a dolgokat közvetlenül vagy közvetve egy központból allokálják (kisebb mértékben ez történik a mindenütt jelenlévő paraszti háztartásban is) (C). A három alapvető séma strukturális következménye az árszabályozó piacok rendszere, az intézményes szimmetria, ill. a központosítás." (Polányi K.: "A 'gazdasági' két jelentése Carl Mengernél", in: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet, Budapest 1976, 286—287. o.) Redisztribúció és társadalmi struktúra összefüggése lásd a szerzőtől: Redisztribúció és szocializmus. Budapest 1987, 7—71. o.

remt ugyan, de nem a politikai különösség alakzatában. Ez arra vezethető vissza, hogy a periféria adottságainak megfelelő termeléseközponosítás a termelőegységeket a redisztributív központ közvetlen befolyása alá rendeli. Az ilyen termelőegységek irányítóinak megkülönböztetett helyzetét, rendszeres beavatkozásaikkal, a redisztributív hatalomban működő termelésirányítók biztosítják, erre ugyanis az előbbieket maguk nem képesek, mert ténylegesen nem (vagy csak szerény mértékben) rendelkezhetnek a termelőegységükben mozgásba-hozott termelőeszközök fölött. A tőkés üzemi termelésirányítói, a tőkés vállalkozók a civil társadalom különösségének védelmét élvezik a magát ugyancsak különösségként megszervező állammal szemben, egy periféria-országban: viszont a termelőegységek termelésirányítóit — mivel úgymond a "teleologikus redisztributor"<sup>7</sup> pozícióját veszik föl — nem védheti semmiféle különössé-szféra, miként az állam is vele szemben, ugyancsak nem különössé-szervezett politikai alakzatban jelenik meg. A termelőegységekben funkcionáló teleologikus redisztributorok mint egyesek viszonyulnak az irányításukra hivatott legfelső redisztributív központhoz mint kitüntetett egyeshez. E teleologikus redisztributorok maguk nem léphetnek ki a világgazdaságba, mert saját államuk gyámkodása nélkül ott menthetetlenül tönkremennének, oda ezért a legfelső redisztributív központ megbízottai kerülnek ki. Sikeres szereplésüket az hivatott biztosítani, hogy a központ a versenyképesség megteremtése érdekében — adminisztratív eszközök igénybevételével — alacsony szinten tartja a belföldi fogyasztást, mert ha kell, mesterségesen leszorítja a hazai munkaerő árát, s így lehetővé válik nem túl jó minőségű, de olcsó termékek exportálása. Ilyen körülmények között a redisztributív központ nem töltheti be a polgári nemzetállam funkcióját. Nemzetállam lehet ugyan, de végeredményben nem polgári: a periférián a megkésett és be-nem-fejezett polgárosodás maga után vonja a megkésett és be-nem-fejezett nemzetállami tartalmat. Az állami-ság így nem teljesíthető ki mint nemzeti tartalommal telített különösség.

Mivel a periférián a nemzetállami alakzat nem telítődik különösséggel, a különösséget kiiktató világrendszer-szemlélet képes megragadni a nemzeti tar-

<sup>7</sup>A terminus a Konrád—Szelényi szerzőpárostól származik: Polányi integrációs sémáit fölhasználva abból indulnak ki, hogy a kapitalizmus az önszabályozó integrációs rendszer kategóriájában értelmezhető, a prekapitalista társadalmak viszont a "hagyományos", a kelet-európai tervgazdaságok pedig a "racionális redisztribúció" fogalmaival ragadhatók meg. Ennek megfelelően megkülönböztetik egymástól a tőketulajdonra, a hagyományos kiváltságokra és az ún. transzkontextuális tudás monopóliumára támaszkodó makrocsoportokat, amelyek közül a két utóbbi strukturális pozíciója a "teleologikus redisztributor" terminusában adható meg. (Konrád—Szelényi: Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz, Párizs 1978, 50. o.)

talmat, a klasszikus nacionalizmus azonban ábrázolhatatlanná válik, mert ott fölül kellene emelkedni az egyesek szemléletén, és olyan kategóriákat kellene bevonni az elemzésbe, amelyek a nemzetállami tartalommal telített politikai állam különösségére irányulnak. A mélyebb kifejtés súlypontja groteszk módon eltolódik a periféria strukturális alakzataira, mert a "Stand"-típusú strukturális elrendeződés a világrendszer-szemléletben konkretizálható az "etno-náció" kategóriájával. Ebből adódik e fölfogás kétségtelen előnye is: a XX. század nagy társadalmi forradalmaiban fölfedezzük nemcsak az antikapitalista, de a periféria-létből adódó nemzeti-modernizációs tartalmat is.<sup>8</sup>

A világrendszer szemlélet alapján a centrumban a tőkés vállalkozók egyesei vannak adva, akik közvetlenül kapcsolatot teremtenek a periféria-országokban funkcionáló redisztributív hatalom előretolt állásaival, tehát azokkal az egyesekkel, akik a központ által monopolizált külkereskedelmi joggal vannak fölruházva. Mivel ezek kapcsolata közvetlenül föloldható a világgazdaság (világpiac) általánosságában, ezért centrum és periféria viszonyában közvetlenül föloldhatóvá (fölslegessé) válik a centrumban, ill. a periférián helyet foglaló egyes államok és a világgazdaság általánossága között összeköttetést biztosítani hivatott termelőmódoknak a történeti különössége is: "/.../ átugorhatók-e fokozatok? A kérdésnek csak logikai megközelítésben van értelme, abban az esetben, ha olyan 'fokozatokat' feltételezünk; amelyek egy egység empirikus keretei közé szorítva 'koexistálnak'. /.../ De ha nem léteznek olyan dolgok, mint 'nemzeti fejlődés' (amennyiben a naturalista történelemszemlélet talaján állunk), és ha az összehasonlítás tulajdonképpeni egysége a világrendszer, akkor a fokozatok átugorhatóságának problémája értelmetlenség. Ha egy fokozat átugorható, akkor az nem fokozat. És ezt a posteriori látjuk be."<sup>9</sup> A világrendszer-szemlélet nagyon tetszetős, mert elkerüli a merev teleológiát, és kétségtelenül tényekre épít, arra ugyanis,

<sup>8</sup>"Nem véletlen, hogy a XX. század nagy társadalmi forradalmi (az orosz, a kínai, a vietnami, a kubai) egyszersmind és egyidejűleg 'társadalmi' és 'nemzeti' forradalmak voltak, míg azok a 'forradalmak', amelyek anélkül igényelték a 'nemzeti' meghatározottságot, hogy egyúttal a 'társadalmi' is igényelték volna (mint pl. a Kuomintang-'forradalom'), valójában nem voltak képesek a 'nemzeti' érdekek védelmére." ("Class Formation and the Capitalist World Economy", i. k., 230. o.)

<sup>9</sup>"The Rise and Future Demise of the Capitalist World System, i. k., 4. o. — Wallerstein ugyan e helyütt kifejezetten azonosítja magát a történelmi naturalizmussal, de ez nem jelenti azt, hogy valamiféle történettudományi vagy filozófiai irányzathoz kötné magát. A történelmi naturalizmus nála nem iskolát jelent, csak egy itt jelzett szemléletmódot, amelynek alkalmazásában azonban Wallerstein széles körben követőkre talál.

hogy több mint négyszáz éve megindult egy folyamat, amelynek eredményeként fokozatosan kialakult egy, tőkés világpiacon által uralt világrendszer, amelyben centrum és periféria viszonylatai szervesülnek. Miközben azonban kiesik a termelőmódok különosságának a szemlélete, egyúttal hangsúlytalanná válik az egyes régiók történeti fejlődésében rejlő öntörvényűség fölfogása, s éppen ezért elsikkadnak az egyes régiók, illetve az azok államainak struktúraalkotó folyamataiban kimutatható belső erőhatások, másfelől jelentőségükben ezek fölé rendelődhetnek a kívülről érkező kihívások.

A toynbee-i történetfilozófiából átvett "kihívások"-ra alapított szkeptikus történetiszemlélet a modern angolszász gondolkodás prakticismusának terméke, amellyel szemben látványosságában (olvashatóságában) aligha vetekszik a hegelianus pedantéria, amely ezen túl még módszertanilag is megkérdőjeleződik. Abból a tényből kiindulva, hogy a periférián a par excellence osztálytagoltság és a nemzetállami különőség soha nem teljesedett ki, a centrumban pedig mindez végbement ugyan, de a századfordulótól fölerősödő dekapitalizációs tendenciák,<sup>10</sup> a világháborúk és a gazdasági válságok megrázkódtatásait követően, újból és újból megerősítettek, valóban úgy tűnik, hogy soha és sehol nem létezett a tőkés termelőmód különossége, klasszikus intézményeiben kiteljesítve. Egyfelől a kifejlett kapitalizmus meghaladásán nyugvó, végső soron a kommunizmusba kifutó fejlődésemélet, másfelől pedig a XX. századi tényleges nyugati és keleti (viszonylagos) dekapitalizálódás ténye között olyan szakadék tátong, amelynek logikai áthidalásaként önként adódik nem csupán a fejlődés totalitására alapozott föltételezett elutasítása, de egyúttal a történeti különőség kiiktatása is. Ez azonban azzal a súlyos következménnyel jár, hogy megragadhatatlanná válnak azok az alapvető különbségek, amelyek a tőkés termelés klasz-

<sup>10</sup> Paul Boccara a kapitalista struktúra továbbélésével együtt föltételezi az annak ellentmondó, azaz dekapitalizációs fejleményeket. A klasszikus kapitalizmushoz képest nem egyszerűen alakbeli módosulást lát, hanem tartalmi átalakulást. Tekintettel van arra, hogy egyre növekszik azoknak a vállalatoknak a fontossága, amelyek materiálisan fejlődnek, dacára annak, hogy vajmi kevésbé rentábilisak vagy éppen deficitesekek; másfelől pedig úgy észleli, hogy az új termelőeszközök beállítása egyre kevésbé függ attól a követelménytől, hogy profitot hozzon. Megítélése szerint az állami finanszírozás semmiképpen nem minősíthető a társadalmi struktúra másodlagos jegyének, hanem valódi strukturális átalakulást kell látnunk benne, amely új intézményrendszer megjelenésével is együtt jár. (Paul Boccara: "Állammonopolista kapitalizmus, tőkefelhalmozás és a termelés állami finanszírozása", in: Állammonopolista kapitalizmus, szerk. Gönczöl F., Budapest 1970, 48–50. o.)

szikus intézményrendszere és a technostrukturális redisztribúció<sup>11</sup> (korlátozott) ellenőrzése alá helyezett mai polgári társadalom struktúrája, továbbá a kelet-európai társadalomstruktúrák között külön-külön fennállnak — a világrendszer szemléletében ugyanis a XVI. század elejétől kezdődően lényegében változatlan formák között funkcionál a centrum és a periféria viszonyára épített tőkés világgazdaság.

A centrum és a periféria fogalmai, az elmélet belső igénye szerint, történeti-konkrétak. A tőkés vállalkozók és a perifériális állam redisztributív központjának képviselői, mint egyesek, közvetlenül a világrendszerben, mint az egyesek komplexumában helyezhetők el; a nemzetállam, következésképpen a termelőmódok történeti különösségei pedig kiiktatódnak. Centrum és periféria fogalmai nem az egyeseknél magasabb fokú általánosítás eredményeként, mint valami különösségként, jönnek létre, mert a centrum egyesei, ill. a periféria egyedi szervei önállóan nem, csak a centrum és periféria viszonya által meghatározottan léteznek, amely viszony mintegy az egyesek mozgásterét teszi ki. A valóságban azonban nem lehet eltekinteni sem a nemzetállamisággal teletöltött politikai állam, sem pedig a periférián meggyökeresedett struktúrák különösségétől, ezért az elemzés folyamatában ezekre a fejleményekre is ki kellene térni. Megragadásukra azonban itt nem áll más rendelkezésre, mint centrum és periféria fogalmai, amelyek — kilépve az egyedi realitások világából — az elmélet belső igénye ellenére olyan elvonatkoztatásokká válnak, amelyek óhatatlanul a különösség szintjére kerülnek. Csakhogy ebben a rendszerben tartalmatlan elvonatkoztatásokká válnak, mert az elmélet funkciója szerint az egyedi realitások megragadására lennének hivatottak, ténylegesen azonban kikerülhetetlenül formális absztraktummá torzulnak. Hasonlóképpen torzul el eredeti jelentéstartalmához képest a világrendszer fogalma, amelyet e fölfogás hívei azért vezettek be, mint még megengedhető elvonatkoztatást, hogy, az elkülönült "minirendszerként" fölfogott termelőmód "jelentésnélküliségéhez" képest, "értelmes" kategóriához jussanak. Mivel azonban centrum és periféria fogalmai, e föltételezések rendjében, funkciójukban akaratlan jelentésváltozáson mennek át, eltorzulnak, így a világrendszer kategóriája sem lesz a valóságban több, mint elvont általánosság. A történeti naturalizmus realitásként csak az egyedi realitást hajlandó figyelembe

<sup>11</sup>A technostruktúra értelmezésére lásd különösen J. K. Galbraith Az új ipari állam (Budapest 1970) c. könyvét, aki technostruktúrán olyan vállalatvezetői pozíciót ért, amelyben a vállalat nem maximális nyereségre törekszik, hanem a szervezetet akarja sikerre vinni, ezért tulajdon és vezetés szétválik egymástól. (151–152. és 156. o.)

venni, s nem vesz tudomást arról, hogy a történeti valóság a különösség szintjén is megragadható. Ha e különösségtől elvonatkoztatnánk, akkor is szükségünk lenne az egyedi realitások elméleti föltárhatóságát differenciáltan biztosító formális-absztrakt<sup>12</sup> kategóriákra. A világrendszer-szemlélet sem térhet ki ez elől — így kerülnek be a centrum és periféria fogalmai, amelyek azonban az említett módon kilúgozódnak, s így végül üres elvontsággá válnak.

A világrendszer-szemlélet szkepticizmusa valójában a XX. századi dekapitalizálódás tapasztalataiból kikövetkeztetett, ideologikus extrapoláció, amely, leértékelve a klasszikus létformák jelentőségét, ennek következtében végül megalapozhatatlanná, de legalábbis megkérdőjelezhetővé válik. Ennek szélső ellentettje egy olyan extrapoláció, amely viszont a tőkés termelőmód klasszikus létformáit vetíti ki — jogosulatlanul — más történelmi helyzetekre. Ez utóbbinak durván leegyszerűsítő változatát képezi az a nézet, amely a magántuladonosi magatartást misztifikáló "homo oeconomicus" szemléletének kiterjesztésén nyugszik: ide sorolandó mindenekelőtt a sztálinista típusú történelemmagyarázat (ill. ennek maradványai), amely a polgári társadalomban kiteljesedő magántulajdont nem egyszerűen történelemfölöttivé nagyítja, hanem egyúttal mintegy "a bűnbeesés forrásaként" tünteti föl, s így építi be elméletébe ennek egyenes tagadását. Ezen az úton valójában nem marxi, hanem romanticizáló, morusi—rousseau-i fogantatású világlátáshoz jutunk — a XX. század derekán... Egy reális történelemszemlélet keretében ezért el kell határolnunk magunkat attól a szemlélettől is, amely — tudatosan vagy szándékolatlanul — elveti a klasszikus létformák kialakulásának lehetőségét, de attól is, amely csak a történelmi fejlődés klasszikussá érett különös stádiumait föltételező termelőmódokat fogadja el egy adott tár-

<sup>12</sup>A formális—absztrakt és, ezzel szembeállítva, a történeti—konkrét kategóriákról, ill. ezek megkülönböztetéséről, Nicos Poulantzas a következőket fejti ki: "Azt lehet mondani, hogy a szó szoros értelmében véve csak reális és konkrét egységek léteznek, mint ismereti tárgyak /Einzelobjekte/. A gondolkodási folyamat végérvényes célja ezen objektumok megismerése: Franciaország vagy Anglia, fejlődésének meghatározott időpontjában. Mégis ezek az objektumok az ismeret számára nem kezdettől fogva adottak mint olyanok, mivel egy konkrét objektum konkrét megismerése éppen egy olyan folyamat eredménye, amelyet Marx 'a meghatározottságok sokoldalúságainak szintézise'-ként jelölt meg. Egyébként a gondolkodási folyamat nem mindig irányul közvetlenül ezekre az objektumokra, még ha annak célja és aktuális értelme /Daseinszweck/ éppen a reális—konkrét objektumok megismerése is: a gondolkodási folyamat éppúgy irányulhat absztrakt—formális objektumokra, amelyek szűk értelemben véve egyáltalán nem is léteznek, amelyek azonban mégis a reális—konkrét objektumok megismerésének előfeltételét képezik." (Politische Macht und gesellschaftliche Klassen, 2. kiad., Frankfurt 1975, 13. o.)



sadalom struktúrájának lehetséges elemzésében. Ha elvetjük a klasszikusan fejlett struktúrák szemléletét, akkor a történelem úgy tűnik föl előttünk, mint szakadatlan átmenet egyik strukturális alakzataból a másikba, ha viszont a klasszikus érettség állapotának megfelelő kategóriákat kívánjuk közvetlenül alkalmazni minden történetileg különös szituációban, akkor értelmezhetlenné válnak azok az átmenetek, amelyek egy nem-kifejlett alakzataból vezetnek át egy új típusú alakzataba. Az előbbi esetben szemléletünket a kontinuitás totalitása határozza meg, az utóbbiban a klasszikussá érett fejlődés mindenhatóságába vetett hit.

## 2. A "HOSSZÚ" XVI. SZÁZAD: A NÉMETALFÖLDI MINTA KÜLÖNÖSSÉGÉNEK ÁLTALÁNOSSÁ-HIPOSZTAZÁLÁSA

A világrendszer-szemlélet következetes alkalmazása sajátos problémákat vet föl a polgárosodás történeti folyamatának áttekintésében, egyfelől a klasszikus mintákat lényegében kiteljesítő nyugat-európai térségben, másfelől a befejezetlenségtől terhes Kelet-Európában. A világgazdaság kibontakozásának behozatala az elemzésbe szükségessé teszi, hogy a kezdeteket a "hosszú" XVI. században (1450–1640) adjuk meg, amikor eldőlt, hogy az újonnan kibontakozó világrendszer — képletesen szólva — nem Sevilla-, hanem Amsterdam-központú lesz.<sup>13</sup> E különös "hosszú" század végérvényessé tette, hogy az egyes állami entitásokat ezentúl nem a közös politikai szervezet adminisztratív kényszere, hanem mindenekelőtt a profitmaximalizálás gazdasági ösztönzője köti össze. Ezért a polgári rendbe való átnövés eredeti mintája nem is lehet a (XVII. századi) Anglia, hanem csak Lombardia, Elzász, s főként Flandria, végül is pedig a XVI. századi Németalföld. Ebben az értelmezési keretben a kapitalizmus nem falun kezdődik, hanem városban, s nem a hűbériség belső erői által hosszú évszázadokig fönntartott összhang megbomlása emelendő ki, hanem azok a külső tényezők, amelyek "kihívást" jelentettek a régi rend számára. Ezen a módon nem a parasztok és feudális uraik ellentétét hangsú-

<sup>13</sup> Wallerstein szerint 1450-ben az európai államok közötti kapcsolatok rendje már a munkamegosztás nemzetköziségén nyugszik, ugyanakkor azonban ennek alapját jelentős mértékben bürokratikus állami masinéria képezi. Ez utóbbi elem fölszámolódása az 1560-tól bekövetkező évekre tehető, s 1640-re tekinthető befejezettnek. (The Modern World System, i. k., 63. o.) — V. Károly kudarcba fulladt kísérlete — Antwerpen sikertelen jelöltsége ellenére is — végérvényessé teszi azt, hogy a kibontakozó világrendszer nem a világbirodalom, hanem a világgazdaság formáját ölti magára, ennek középpontja pedig nem lehetett az ibériai Sevilla, csak a németalföldi Amsterdam. (Lásd uo. 165. o.)

lyozzuk, hanem azt a megegyezést, amelyet a feudalizmus perifériáján elhelyezkedő patrícus polgárság kényszerített rá a hűbéri-fejedelemségi arisztokráciára. Ilyen körülmények között a polgárságnak nincsen szüksége arra, hogy erőszakos eszközökhöz nyúljon — a centrum polgárosodása nem értelmezhető kataklizmaszerű változásként. Így főként a németalföldi, de még az angol polgári forradalom is csak deklaratív politikai aktusként értékelhető, mely csak mintegy ráüti pecsétjét a társadalom struktúrájának alapzatában már végbement változásokra. A kibontakozó félben lévő polgári nemzet magán hordja ugyan az állam súlyos jelenlétét (bár ebből a vállalkozóknak jelentős haszna is van, hiszen a merkantil gazdaságpolitika áldásos — egyelőre még szükséges — hatását élvezhetik); némi türelmi idő után azonban a megerősödött burzsoázia már olyan cselekvési térben fejti ki hatását, amelyet a "laissez faire"-politika viszonylagos és időben sem túlságosan hosszú, ám meghatározó jelentőségű mozzanata biztosít.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Marx elemzéseinek súlypontja nem Németalföldre, hanem Angliára, nem a XVI. századra, hanem a XVII-re esik. Emögött az a módszertani megfontolás húzódik meg, hogy vizsgálatainak kiindulópontját nem a tőkés világpiac általánosságában, hanem a tőkés termelőmód történeti különösségében határozza meg. Ennek kibontakozását konkrét államokban tartja érdemesnek vizsgálni, magát a polgárosodást pedig — a külső tényezőket el nem hanyagolva — a belső erjedésre vezeti vissza. E vonatkozási rendszeren belül döntő mozzanatként a szabad paraszti munkaerő kialakulását jelöli meg: "/.../a modern történelem a falu városiasítása, nem pedig, mint az ókorban, a város falusiasítása. /.../ Ámbár ez az átváltoztatás végső következményeiben és legtisztább formájában a falun jut legutoljára érvényre, de itt kezdődik a legkorábban. Az ókoriak, akik soha nem mentek túl a voltaképpeni városi műiparon, ezért nem jutottak el soha a nagyiparhoz. A nagyipar első feltétele az, hogy a falut teljes szélességében bevonják nem használati értékek, hanem csereértékek termelésébe." (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai, Marx és Engels Művei 46/I. köt., 363. és 388—389. o.) — A kapitalizmus kezdeteit a város, a patrícus-polgárság és a kereskedelem dimenzióiban láttató szemlélet megalapozása Henri Pirenne-től származik (lásd különösen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter, München 1971, 205—207. o.), akinek a harmincas évekig született "merész hipotézisei" egyáltalán nem veszítették el aktualitásukat. Kifejezetten rá hivatkozik Paul Sweezy, aki 1950-ben a Science & Society c. marxista társadalomelméleti folyóiratban bírálatot tett közzé Maurice Dobb "Tanulmányok a kapitalizmus kialakulásáról" c. kötetéről. Sweezy kétségbe vonta Dobbnak azt a téziséét, hogy a feudalizmus összeomlásában a jobbágyparaszti munkaerőnek a fölszabadulást célzó mozgalmi játszottak volna meghatározó szerepet; ezzel szemben döntő mozzanatként a kereskedelem kihívását értékeli, amely kikényszerítette a nemességtől azt, hogy alkalmazkodják a tőkés vállalkozás által megszabott igényekhez. (P. M. Sweezy: "The Transition from Feudalism to Capitalism", Science & Society, New York, Spring 1950, 138—140. o.) — Dobb hipotézisének tagadásából további elméleti következmények adódnak. Sweezy fölhívja a figyelmet arra, hogy ha elfogadjuk a kereskedelem meghatározó mozzanatként való értelmezését a feudalizmus összeomlásában, akkor azt is el kell ismernünk, hogy az

A vilárendszer-szemléletbe közvetlenül beilleszthető a kapitalizmusba való átmenet itt vázolt értelmezése — de problémamentesen csakis a németalföldi mintára nézve. Az angolra már kevésbé, a franciára nézve pedig már egyáltalán nem. E fölfogásban nincsenek eléggé hangsúlyozva azok a gazdasági okok (pl. a bekerítések), amelyek nagymértékben hozzájárultak a polgári forradalom kirobbanásához, általában elhalványul az a döntő jelentőségű tényező, amelyet a mezőgazdasági munkaerő fölszabadítása jelentett a tőke számára, ezen túl pedig teljesen homályban marad a francia forradalom által megvalósított éles struktúraváltás. Itt is — éppúgy, mint a klasszikus létformák elvetéséhez vezető módszertani alapvetésben — egy jogosulatlan extrapolációt figyelhetünk meg: a németalföldi minta általánossá való kiterjeszté-

---

ún. externális tényezőket kell kiemelnünk az első helyen: "Semmi kétség, hogy az elnyomás, amelyről Dobb ír, fontos tényező volt a jobbágyok szökés iránti hajlanának kialakulásában, bár e ténykedésük aligha képes nagyarányú kivándorlást kiváltani. Dobb elmélete a feudalizmus összeomlásának belső okozóiról csak addig menthető, amíg rámutathatunk arra, hogy a városok növekedése a feudális rendszerhez vezető belső folyamat volt. De ahogy Dobbot olvasom, ő ezt nem akarja fönntartani. Eklektikus pozíciót foglal el a középkori városok eredetének kérdésében, de elismeri, hogy növekedésük arányban állt kereskedelmi központként betöltött fontosságukkal. Miután pedig a kereskedelem semmilyen értelemben nem tekinthető többé a feudális gazdaság formájának, ebből az következik, hogy Dobb aligha tud érvelni azzal, hogy a városi élet fölemelkedése a belső feudális okok következménye volt." (Uo. 141. o.) — A polgári átalakulás értelmezésének externális tényezőkre építése azzal a következménnyel jár, hogy a XVI. századtól kiinduló folyamatban már kapitalizálódást kell látnunk, sőt annak kezdeteit már a nagy nyugat-európai jobbágyfölkéleket (Jacquerie, Wat Tyler) közvetlenül követő időszakra kell tennünk, mert e mozgalmakat nem csupán a jobbágyi, de általában a feudális személyi kötöttségekből való kilépésre irányuló gigantikus kísérletként kell értelmeznünk. E korszakról ugyan Sweezy — egyébként Dobb-bal megegyezően — megállapítja, hogy annak termelési viszonyait a feudális és a tőkés rendszer elemeinek elegye határozza meg, mégis nagyobb jelentőséget tulajdonít az utóbbi, mint az előbbi szisztéma képződményeinek. (Uo. 150. o.) Dobb szerint Sweezy lényegében azt akarja mondani, hogy ez az átmeneti periódus gyakorlatilag már kapitalista volt. (Reply by Maurice Dobb", Science & Society, Spring 1950, 162. o.) Ha a polgári átalakulás magyarázatában az internális tényezőkből indulunk ki, akkor ebből az is adódik, hogy a tőkés vállalkozó mintájaként a kis és közepes tőkével rendelkező ipari vállalkozót kell föltüntetnünk — amint azt Dobb meg is teszi. (M. Dobb: Studies on the Development of the Capitalism, New York 1946, 161. o.; lásd Sweezy hivatkozását az idézett folyóiratszámában, 154. o.) Ézzel a megállapítással az externális tényezőkre alapító Sweezy természetesen vitába száll, ezért ő a nagy vagyonnal rendelkező kereskedőben látja a tőkés vállalkozó alaptípusát. (Uo. 154—155. o.) Bár ő maga nem tér ki rá, az akkurátus Dobb, válaszában, fölhívja a figyelmet arra, hogy véleményeltérésükhöz további okot szolgáltat egy, Sweezy elméletében implicite bennrejlő másik következtetés is: vitapartnerének vagy polgári forradalmat kell keresnie a Tudor-kor előtt, ami abszurdum, vagy pedig tagadnia kell a polgári forradalom lehetőségét, ill. annak legföljebb deklaratív hatást tulajdoníthat. (Vö. Dobb válaszáat az idézett folyóiratszámában, 163. o.)

sét. A polgári átalakulás németalföldi története valóban paradigmája lehet a kontinuitást-láttató szemléletnek, és itt kétségtelenül megragadható a polgárosodás egy kiemelkedő jelentőségű mozzanata, de a leginkább jellemzőnek végső soron azok a mozzanatok tekinthetők, amelyek Angliában és Franciaországban a falu kapitalizálódásával és az abszolutizmus fölszámolásával bekövetkező korszakváltásnál figyelhetők meg. (Az ilyen értelmezés meggyőző erejét nem gyöngítheti az, hogy Angliában a falu átalakítása teljesebben ment végbe, mint Franciaországban, az utóbbiban viszont — éppen mert a polgári erjedés nem volt annyira szerves — a politikai hatalom gyakorlásában beálló fordulat nagyobb megrázkódtatással járt, mint az előbbiben.) Ha elfogadjuk azt, hogy a polgári átalakulás legnagyobb hatású eseményei a mezőgazdasági munkaerő szabaddá-tétele és a parlamentarizmust célzó mozgalmak voltak, akkor a világrendszer-szemléletről azt kell megállapítanunk, hogy nem képes megragadni az ideáltipikusát, mert a Németalföld esetének egyedisége és a tőkés termelés általánossága között elvész a "free trade" és a polgári demokrácia mintáinak különössége. Nem kívánhatjuk a forradalmi átalakulást a struktúraváltás mindenkor jelenlévő elemeként föltüntetni, miként a polgári forradalmat illetően sem hihető, hogy annak föltétlenül konstitutív aktusban kell megnyilvánulnia — de azt sem tehetjük meg, hogy elhanyagoljuk a kapitalizmusba való forradalmi átalakulás jelentőségét, azzal, hogy túlhangsúlyozzuk a történeti kontinuitást.

Óvakodnunk kell azonban attól a szélsőségtől is, hogy a polgári átalakulás mindenkor jelenlévő elemeként tüntessük föl a konstitutív kihatású forradalom aktusát, s elhanyagolható tényezőnek tartssuk a patrícius-polgárság és a fejedelemségi arisztokrácia kiegyezésében gyökerező korszakváltás szemléletét. Nem gondolható ugyanis komolyan, hogy a kapitalizmusba való átlépés alaptípusát a francia minta jelentené, hiszen Franciaországban a politikai intézményesülés mögött messze elmaradt a társadalom alapzatának polgári irányt vevő átstrukturálódása. Ha a polgárosodás döntő mozzanatának nem a világpiacon betöltendő centrális szerepet, s nem is az abszolutizmus elleni frontális támadást tekintjük, hanem a termelésnek magántermelésként, a társadalomnak civil társadalomként való megszerveződéséhez vezető utat, akkor az ideáltipikus számunkra nem Németalföld lesz, hanem — mint Marxnál — a "free trade" viszonylatainak kiteljesítését leginkább megközelítő Anglia.

### 3. A "KAPITALIZMUS VERSUS NEM-KAPITALIZMUS" DILEMMÁJÁNAK KIKERÜLÉSE: A FEUDALIZMUSBÓL A KAPITALIZMUSBA VALÓ ÁTMENET AZONOSÍTÁSA A TŐKÉS VILÁG- GAZDASÁG KIALAKULÁSÁVAL

Az Elbától keletre eső társadalmak modern története nem értelmezhető azokkal a sémákkal, amelyek a nyugat-európai polgárosodás szokásos fejlődésmenetét tükrözik. A kapitalizmus kibontakozása Nyugaton egy többé-kevésbé organikus folyamat eredménye, amelynek kiteljesülését egy alulról fölfelé irányuló szerveződés tette lehetővé. A termelőegységek fokozatosan függetleníteni tudták magukat az abszolutizmus redisztributív gépezeteitől, s létrehozhatták az öntörvényű szervezettségű civil társadalmakat. Ezzel szemben a kelet-európai átalakulás mindenképp a modernizációs programot magára vállaló "fölvilágosult abszolutizmus" kormányzatának törekvéseiből született, s ennek következtében nem válhatott a haladás motorjává egy termékeny szeparáció, amely a civil társadalom különösségét megszilárdíthatta volna. A tőkés termelőmód kifejeződése Nyugaton a társaslet olyan formáit hozta magával, amelyek a vállalkozói szabadság és a polgári demokrácia intézményeinek kiteljesedéséhez vezettek, s így történetfilozófiai szempontból joggal tekinthetők "klasszikus"-nak, az Elbától keletre eső térségben viszont a XVIII–XIX. századra megszilárduló strukturális alakzatok semmilyen vonatkozásban nem jellemezhetők klasszikus mintákkal. A polgárosodás kihívásának kitett kelet-európai társadalmak részben átörökítették korábbi hagyományaikat (az "ázsiai" vagy sajátosan kelet-európai módon feudális-típusú strukturális képződményeket), részben átvették a tőkés termelés kibontakozását segítő intézményeket és viszonylatokat, valójában azonban különböző strukturális eredetű képletek sajátos rendjét alkották meg, amely nem közelítette meg valamiféle klasszikus érettség állapotát. (Gondolatmenetünk kifejtése szempontjából nem szükséges kitérni arra az, egyébként alapvető, különbségre, amely a tágabb értelemben vett Kelet-Európa nyugati — a Róma-központú kereszténység civilizációs alapjain álló — és keleti, illetve dél-délkeleti — a bizánci kultúrkör hagyományait magába foglaló — térségei között fennáll.)

Mindez különös gondokat vet föl a marxi történelemszemléletnek a kelet-európai polgárosodásra való alkalmazása során. Ennek értelmezése csak oly módon lehetséges, hogy el kell kanyarodnunk Marx azon kategóriáitól, amelyek az intézményeiben teljes egészében kibontakozó tőkés termelőmód szemléletében alakultak ki, ez azonban nem jelentheti azt, hogy a kiteljesedett kapitalizmus különösségével szemben a modernizálódó kelet-európai struktúrák fölfogásában ugyancsak ne föltételezhetnénk történeti különösséget. Mégis, ha elismerjük azt a történeti realitást, hogy Kelet-Európa a Nyugathoz úgy

viszonyul, mint periféria a centrumhoz, okkal vetődik föl a kérdés: nem válik-e talajtalanná a klasszikus minta elvetésével együtt a különösség, közelebbről a termelődésben rögzíthető különösség föltételezése.

A centrum kihívásának ugyan vitathatatlanul kiemelkedő, sőt döntő szerepe van a korszerű kelet-európai struktúrák kialakulásában, a fejlődés szempontjából alapvetőnek mégis a térség társadalmi folyamataiban lejátszódó öntörvényűséget kell tekinteniünk. A fejlődés megindításában a centrum kihívása, a fejlődésben magában állam és társadalom különböző formákban megnyilvánuló, de Kelet-Európában mindenütt és mindenkor jelenlévő kiegyensúlyozatlansága az a materiális alap, amelyre a társadalomfejlődés tipikus mozzanatai épülnek: a mezőgazdaság ún. porosz-utas kényszerpályája, következésképpen a nagy tömegű, föld nélküli népesség, másfelől az idegen etnikummal beoltott vérszegény városi munkásság és szűk vállalkozói réteg kitermelődése; a térség keleti és déli peremén hosszú évszázadok óta meggyökeresedett bornírt faluközösségi formák lassú eltűnédezése; az ipar, és különösen a nehéz- (hadi-) ipar állami preferálása; a közigazgatás törvényes szakszerűségének megteremtésére irányuló bátortalan kísérletek; a polgári alkotmányos formák egyes elemeinek kiépítése stb. A centrummal való szembesülés a modernizációnak így nemcsak oka, hanem okozata is. Annak következménye, hogy a térség társadalmi a polgárosodásba való átmenet stádiumában megrekedtek, ami strukturális válságot váltott ki és tartósított, s éppen ez kényszerítette a kelet-európai államokat periferikus viszonylatba, amire aztán a centrum-államok hatalmi törekvései úgyszintén rányomták bélyegüket. Ha elfogadjuk, hogy a XIX. századra modernizálódó kelet-európai társadalomstruktúrák fejlődése elsősorban belső erjedéssel magyarázható, nem pedig egyszerűen a külső kihívással, akkor e belső erőter leírását a történeti különösség szintjéhez kell hozzárendelnünk, hiszen ha nem hivatkozhatunk, mint alapvetőre, a világgazdaság centrumának kényszerítő erejére, akkor olyan látásmódot kell kialakítanunk, amelynek érvényesítésével kiemelhetők az egyes társadalmak közös vonásai, ezek pedig éppen a sajátosságot hivatottak képviselni a polgárosodást kiteljesíteni képes Nyugathoz viszonyítva. Kézenfekvő, hogy e különösség épp a termelési mód marxí kategóriájában ragadható meg a legközvetlenebbül.<sup>15</sup>

<sup>15</sup>Ezzel természetesen nem adtunk pozitív választ arra, hogy mit is jelent valójában e különösség. Kiindulópontja ugyan megadható a polgárosodásba való átmenetből fakadó strukturális válság képletében, a kifejtés azonban külön tanulmányt igényel, miként annak a kérdésnek az eldöntése is, hogy a XVIII–XIX. századi kelet-európai társadalmak különösségének elvonatkoztatásával sui generis termelődéshez jutunk-e, vagy elegendőnek látszik a tőkés termelődés sajátosságát hangsúlyozni.

Wallersteinnak a különösséget kiiktató Kelet-Európa-fölfogásával szemben nem egyszerűen "elvi" főntartások emelhetők, ellenkezőleg, elsősorban az kifogásolható, hogy — szemléletmódjából következően — kifejtetlen marad benne a kelet-európai modernizáció öntörvényűsége. A perifériáról a világpiacra kivitt termékről megállapítható ugyan, hogy lényegében adminisztratív kényszer alá eső munka (coerced labour)<sup>16</sup> eredménye, de e fölfogásban nem hangsúlyozódik a belső munkamegosztási rendszer kettőssége: a bérmunka-kényszermunka kettősség itt nem egyszerűen "külső" (a centrumot képviselő bérmunka) és "belső" (a perifériát képviselő kényszermunka) relációja — mint ahogyan a világrendszer-szemléletben megjelenik —, hanem legalább annyira "belső és belső" (a perifériát képviselő, kikényszerített- és bér-munka) relációja is, mivel a strukturális átmenet kétértelműséget hordoz magában. Mivel a centrum csak a perifériához, a periféria pedig csak a centrumhoz való viszonyában létezik, Wallersteinnál elhomályosul az egyes régiók történeti változásaiban szerepet játszó viszonylagos öntörvényűség, következésképpen értelmetlenné válik a történelmi különösséget megragadó termelőmódok absztrakciója. Mindebből adódik a világrendszer-szemlélet ama "praktikus" előnye, hogy ti. itt föl sem vetődhet Kelet-Európára nézve a "kapitalizmus versus nem-kapitalizmus" kérdése. E fölfogás értelmében már a centrum burzsoá-bérmunkás viszonylatának kialakulása sem a feudalizmus középponti elmentmondásából, jobbágyparaszt és földesúr konfliktusából magyarázható; nem a mezőgazdasági munkaerő felszabadulását tekintik itt meghatározó mozzanatoknak, hanem a távolsági kereskedelemnek (és a gyarmatosításnak) a belső piacon kívüli tényezőire hivatkoznak első helyen. A periféria pedig azon az úton korszerűsödik, amely a tőkés világpiacokhoz vezet, ahol ti. a kelet-európai államok föllépése úgy lehetséges, hogy biztosítják a mezőgazdasági népesség döntő többségének személyi-jellegű függésbe kényszerítéséből keletkező olcsó (mert mesterségesen olcsóvá tett) többlettermék-főlősleg kivitelét.

A feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet logikailag konzekvensen és meggyőzően megmagyarázható a tőkés világgazdaság kialakulásával, mert a két folyamat egymással azonosítható. (A kelet-európai periféria strukturális alakzatai ebből a nézőpontból megalapozhatók annak a cserének a kategóriájával, amely a centrum fejlett technológiával és bérmunkával előállított, döntően ipari termékei és a periféria elmaradott technikával, de olcsó kényszermunkával létrehozott, jórészt mezőgazdasági produktumai között jön létre.) Megalapozatlannak kell minősítenünk azonban minden olyan értelmezési kísérletet, amely

<sup>16</sup>A kelet-európai perifériára nézve vö. pl. a "coerced cash-crop labour" terminusát. (Wallerstein: "The Rise and Future Demise of the Capitalist World System", i. k., 18. o.)

tőkés termelőmódot föltételez Kelet-Európában, ámde, tudomásul véve a térség strukturális elmaradottságát, a kapitalizálódás fejlődése döntő láncszemének pusztán a centrum kihívását teszi meg. Ha egyáltalán létezik olyan termelőmód, amelyet mintegy kívülről "be lehet vinni" egy társadalomba, akkor ez ugyan lehet a tőkés termelőmód, de így akkor sem "exportálható". A tőkés terelés ti. azt jelenti, hogy meghatározóvá válik a társadalom civil jellege, általánossá terjesztődik ki burzsoá és citoyen strukturális pozíciója, ez pedig belső önszerveződést, a feudalizmus belülről és alulról való kikezdését előfeltételezi. Az ilyen törekvések azonban, ha léteztek is Kelet-Európában, mindig is gyöngébbnek bizonyultak az állami-hatalmi centrumok befolyásoló erejénél. A tőkés világgazdaság érdeke pedig éppenhogy nem segíti a periféria polgárosodását, hanem konzerválja az adminisztratív kényszerrel biztosított munkarendet, hiszen a világgpiaci egyensúly fönttartásához olyan többlettermék kivitele szükséges, amely alapvetően gazdaságon kívüli kényszerrel alacsony áron tartott, szervezkedésében meggátolt munkaerővel állítható elő.<sup>17</sup>

Súlyos gondolati törést jelent ezért egyfelől a tőkés termelőmódot föltételezni Kelet-Európában, másfelől a világrendszer-szemlélet centrum—periféria viszonylataival megalapozni ezt. Aki elfogadja a világrendszer-szemléletet, s mégis ragaszkodik a termelőmódok különösségének klasszikus föltételezéséhez — az nem gondolta végig e jellegzetes és nagyhatású elmélet lényegét, hogy ti. naturalista. Fordítva is igaz, hogy aki elfogadja a marxi történelemszemléletet, abban az értelemben, hogy kitart a történeti különösségben rögzíthető termelőmódok föltételezése mellett, s mégis ragaszkodik hozzá, hogy a külső kihívás jelentősége a strukturális átalakulásban (termelőmód-váltásban) önmagában meghatározó, az nem gondolta végig a hegeli—marxi történetfölfogás egyik lényegi elemét, hogy ti. valamely társadalomnak a történeti különösség koordinátáiba foglalt belső erjedése az elvileg mindig meghatározó mozzanat.<sup>18</sup> Centrum és periféria viszonylatai olyan realitások,

<sup>17</sup>Vö.: "A nem-proletarizált munka és a nem-kommercializált föld /.../ tőkés világgpiacon lényegbevágó a mindenüvé behatoló profit lehetőségeinek optimalizálása szempontjából." (Wallerstein: "From Feudalism to Capitalism: Transition or Transitions?", in: The Capitalist World Economy, i. k., 147—148. o.)

<sup>18</sup>Berend T. Iván és Ránki György számos munkájukban kifejtik, hogy a kelet-európai kapitalizmust végső soron a centrum kihívása szüli. A kelet-európai társadalmak strukturális átalakulásában szerintük a tőkeimport játszik döntő szerepet, ennek iránya pedig nem lehetett más, mint a kapitalista termelőmód. (Lásd különösen: Közép-Kelet-Európa gazdasági fejlődése a 19—20. században, 2. kiad., Budapest 1976, 117—130. o.; A magyar gazdaság száz éve, Budapest 1972, 72—77.; 101. o.; "Gazdasági elmaradottság, kiutak és kudarc-



amelyeket tudomásul kell vennünk, de ezzel még nem vagyunk arra kötelezve, hogy bennük oldjuk föl a kelet-európai térség történelemfejlődését. Mégis: csak ezek gondolati keretei között mozogva válik érdemben beláthatóvá, hogy a kelet-európai társadalmak — periferiális elhelyezkedésükből adódóan — nem alakíthattak ki klasszikus intézményeket. Ha el is ismerjük a kelet-euró-

---

cok a XIX. századi Európában", in: Gazdasági elmaradottság, kiutak és kudarcok a XIX. századi Európában, szerk. Berend T. I. és Ránki Gy., Budapest 1979, 72. és 75. o.; "Az ipari forradalom sajátos közép-kelet-európai típusa", uo. 451., 458–462., 467. és 473. o.) A Kelet-Európát ért kihívás meglátásuk szerint sokkal inkább az általános európai viszonyokban rejtett, semmint a belső fejlődés szükségszerű feszültségében. Úgy vélem, "világrendszerben" gondolkodva el kellene vetni a tőkés termelőmód föltételezését, vagy pedig, a kelet-európai modernizáció magyarázatában, le kellene mondani a külső tényezőre mint alapvető okra való hivatkozásról, de akkor a "világrendszer"-szemléletről is. Berend és Ránki nyilvánvalóan nem látták exakt módon igazolhatónak a kelet-európai belső társadalomfejlődés kapitalizmus-teremtő erejét, márpedig egyfelől a tőkés termelőmód föltételezéséhez ragaszkodtak, másfelől pedig el kívánták vetni az ehhez tapadó avított nézeteiket. — Paul Sweezy, akit ugyan nem a kelet-európai periféria, hanem a Nyugat polgárosodása foglalkoztat, Berendhez és Ránkihoz hasonlóan az externális tényezőket emeli ki első helyen, de — velük ellentétben — úgy véli, hogy az ilyen értelmezésnek elkerülhetetlen következménye a történeti különösséget hordozó termelőmód klasszikus fogalmának föllazítása. Nem tekinthető véletlennek, hogy kerüli a termelőmód kifejezést, s ennek helyébe a "termelőrendszer" terminust állítja. A hűbériséget következetesen a "használatra termelő rendszer" (system of production for use), a kapitalizmust a "csere-re termelő rendszer" (system of production for exchange) fogalmaival ragadja meg. ("The Transition from Feudalism to Capitalism", idézett folyóiratszám, 143. o.; a feudalizmusra nézve lásd részleteiben a "termelőrendszer" fogalmi keretei közé illesztett kifejtést: uo. 134–136. o.) A kapitalizmust Sweezy megragadhatónak véli a "piacra termelő rendszer" (system of production for the market) terminusában is (lásd uo. 142. o.). Dobb szavá is teszi, hogy Sweezy mellőzi a "termelőmód" kitételt; úgy látja, nem egészen világos, hogy mit akar vitapartnere jelezni a terminuscserével ("Reply by M. Dobb", idézett folyóiratszám, 157–158. o.). Az 1950-es vitában Dobb nem láthatta be a "termelőmód" marxi kategóriájától való elkanyarodás koncepcionális jelentőségét, a wallersteini szemlélet fényében azonban már világossá válik, hogy az externális tényezőkre alapító Sweezynek logikusan el kellett indulnia azon az úton, amely az áruviszony marxi képletének relativizálásához vezet. Észrevehető, hogy Sweezy az áruviszonyt nem értékviszony és piaci (csere-)viszony kettősségében fogja föl, mert a kapitalizmust alapjában véve nem (csere-)értékteremtő, hanem piacra (csere-re) termelő rendszerként veszi számba. Az áruviszony tehát fölfogásában — föltehetőleg — azonosítható a piaci viszonytal, bár erre nézve részletes kifejtést nem találunk. Sweezy végső soron arra az útra lép, amelyen a történeti változások nem írhatók le a termelőmódok váltásának folyamatában. Wallerstein a kritikus XVI. század értelmezése során kifejezetten hivatkozik Sweezyre: többek között a Sweezy–Dobb-vita tanulságainak sajátos megvonása vezeti el őt ahhoz a fölfogáshoz, hogy a termelőmód, mint elkülönült "minirendszer", funkció-nélküli kategória. (Vö. "The Rise and Future Demise of the Capitalist World System", i. k., 6–10. o.; lásd még The Modern World System, Chapter 1.)

pai kapitalizmus létét, el kell azt választanunk a polgárosodás klasszikus mintáitól. Az alapkérdés azonban végül is nem az itt, hogy tőkés termelőmódot föltételezhetünk-e Kelet-Európában már a XVIII—XIX. században, vagy valamely más történetfilozófiai képletben kell gondolkodnunk, hanem az, hogy értelmesnek tarthatjuk-e a történeti különösség föltételezését — és Immanuel Wallerstein munkái kétségkívül épp ennek mélyebb átgondolására készítetnek bennünket.

## R E S Ü M É E

Dániel Deák: Ablehnung der Besonderheit in der Geschichtsauffassung von Immanuel Wallerstein

Der Verfasser entwickelt die These, dass Wallerstein — von der Komplexität des Einzelnen ausgehend — nicht einfach den Marxschen Begriff der Produktionsweise ablehne, sondern überhaupt den Rechtfertigungsgrund der geschichtlichen Besonderheit bestreite. Es ist eine bedeutsame Folge seiner Weltsystem-Anschauung, dass die Begriffe, die auf die sich im Raum des Nationalstaates entwickelnde Gesellschaftsstruktur bezogen sind, relativiert werden. Es ist möglich, gesellschaftliche Klassen anzunehmen, sie können aber bloss in der gegenseitigen Bestimmtheit von Zentrum und Peripherie interpretiert werden. Da sich die Besonderheit des Nationalstaates verhüllt, kann man den reifen Nationalismus nicht begreifen, weil es dafür notwendig wäre, in der Analyse der Zentrumregion Kategorien anzuwenden, die sich auf die Besonderheit des im Bewegungsraum des Nationalstaates wirkenden politischen Staates richten. Der Schwerpunkt der Erörterung wird hier auf die strukturellen Gebilde der Peripherie verschoben, darin ist aber ein zweifelloser Vorteil der Theorie verborgen: in den Revolutionen des XX. Jh. können wir nicht nur den antikapitalistischen, aber auch den nationalen bzw. den Modernisationsinhalt entdecken.

Da es in der Weltsystem-Auffassung das Zentrum nur im Vergleich mit der Peripherie, sie aber nur in dem mit dem Zentrum gegeben ist,

wird die Eigengesetzlichkeit der regionsgeschichtlichen Wandlungen verschleiert. Auf solche Weise soll aber die Konzeption der die geschichtliche Besonderheit in sich schliessenden Produktionsweisen funktionslos werden. Daraus ergibt sich ein ungewollter Vorteil: bezüglich von Osteuropa kann die Frage "Kapitalismus versus Nicht-Kapitalismus" nicht auftauchen. Die Peripherie modernisiert sich auf dem Wege, der zum kapitalistischen Weltmarkt hinführe. Der Übergang aus dem Feudalismus in den Kapitalismus lässt sich durch die Entwicklung der kapitalistischen Weltwirtschaft logisch konsequent und überzeugend erklären, weil die beiden Prozesse hier miteinander zu identifizieren sind. In der Übersicht der Theorie von Wallerstein gelangt der Verfasser zum Standpunkt, dass es ein Gedankenbruch sei, in Osteuropa eine kapitalistische Produktionsweise anzunehmen, zugleich aber all dies durch die Weltsystem-Anschauung zu erklären. Wenn wir diese Theorie akzeptieren, zugleich aber an die Annahme der Besonderheit von Produktionsweisen halten, so haben wir das Wesen dieser Theorie, nämlich ihren Naturalismus nicht verstehen können. Zentrum und Peripherie sind Realitäten, durch deren Berücksichtigung man einsehen kann, dass die osteuropäischen Gesellschaften nie in der Lage waren, das Institutionensystem der kapitalistischen Produktion vollauf zustande zu bringen.

## MARX KÖZÖSSÉGGONCEPCIÓJÁNAK VÁZLATOS REKONSTRUKCIÓJA

Bender Katalin

Az emberi közösségek megismerésének, a közösségeket jellemző jelenség- és lényeg-szintű ismeretek rendszerezésének igénye a társadalomtudományokkal egyidős. Ennek ellenére — éppen ezért — kevés olyan társadalomfilozófiai fogalom van, amely annyira inhomogén lenne, mint a közösség fogalma. A társadalomfilozófián belül továbbá nincs elismerten egységes és jól körvonalazható, tehát tematikáját és metodológiáját tekintve jól elhatárolható közösségelmélet. Ez utóbbi hiányosság éppannyira megnehezíti a tudományos társadalomelemzést, mint amennyire magának a közösség fogalmának szubtilis definiálatlansága azt hátráltatja.

Mindez természetesen nem jelenti, hogy a társadalomfilozófia teljesen híján lenne a tudományos (vagy tudományos igényű) közösségmagyarázatoknak és közösségelmélet-alkotó törekvéseknek. Az arisztotelészi közösségelmélet pl., melynek — társadalom-magyarázó erényei mellett — elmélettörténeti értéke is jelentős, már tudományos igényű közösségelmélet-alkotás, amint az a Politikában olvasható.<sup>1</sup> Mégis, úgy tűnik, ma újrafelfedezésre vár — legalábbis a közösségelméletben — az Arisztotelész által is sikeresen alkalmazott társadalommagyarázó módszer, mely szerint az egyénhez képest elsődleges, szubsztanciális társadalmegység, a közösség, mint konkrét általános, objektív létező; és ezért ontikus léttel bíróként kezelendő.<sup>2</sup> Arisztotelész közösségelmélete azonban azért bizonyul szükségszerűen szűknek a mai társadalomfilozófia számára, mert az a közösség-etalon, melyet megfogalmaz, az az absztrakciós szint, amelyre ő a közösség fogalmát "emeli", társadalombázisát tekintve ugyancsak szűknek bizonyult a mai használatra. Az új- és legújabb kor ál-

<sup>1</sup>Arisztotelész: Politika, Gondolat 1984, 71–96. o.

<sup>2</sup>Uo. 71–75. o.

tal kiküszkődött közösségforma-variánsok, tartalmi és terjedelmi sokféleségük folytán, az arisztotelészibe vissza már nem "gyömöszölhetők".

Az általánosítás és absztrakció — miként arra Marx az Alapvonalak bevezetőjében rámutatott<sup>3</sup> —, csak abban az esetben lesz a tudományos elméletalkotás segítségére, csak akkor "takarítja meg" számunkra az ismétlést (miközben még értelmes is marad), ha kellően általános.<sup>4</sup> Márpedig a "társas egysülésként" megfogalmazott arisztotelészi közösség<sup>5</sup> a városállam-berendezkedésre és csak a városállamként berendezett társadalmakra nézve homogén, a mai társadalomszerkezetek szempontjából viszont föltétlenül inhomogén közösségképet adhat. A társadalomfilozófiai közösségelmélet továbbfejlesztésének egyik fő akadályá azonban ma éppen az, hogy mai társadalomelméleteinkben használatos közösségtartalmak és -fogalmak úgyszintén inhomogének. Vagy abban az értelemben, hogy nem elég általánosak (pl. mondhatni szerzőnként eltérő a tartalmuk), vagy túl általánosak, s ezért üresek (pl. időbeli és térbeli korlátozás és funkcióra való tekintet nélkül közösségnek minősül minden társadalmi csoport). A társadalomfilozófiák közösségfölfogásának sokféleségében és inhomogenitásában különösen nagy szerepe volt és van a szociológiai pozitivizmus térnyerésének, illetőleg a pozitivistá társadalommagyarázó elméleteken belül a strukturalista és funkcionalista,<sup>6</sup> míg a túl általános, üres közösségkategóriák elterjedésében az ún. rendszerszemléletű közösségkonceptiók kialakulásának.<sup>7</sup> Mindez pedig annak ellenére van így, hogy a marxista, pontosabban a marxista társadalomelméletben — immanensen már keletkezése óta — ott van az a közösségfölfogás, amely elvileg mindkét említett hiányosságot kiküszöbölte, s ezáltal alkalmassá vált és alkalmas is maradt egy adekvát, a mai tudományos igényeket is kielégítő közösségelméleti alapvetéshez. Ezt a marxista közösségkonceptiót valójában senki sem haladta meg, már csak azért sem, mert meg sem történt szisztematikus rekonstruálása, s így nem is vált közismertté.

Marx közösségfölfogásának megértéséhez természetesen azt a gondolati utat kell bejárnunk, amelyen: maga is az emberi társadalom lényegének megragadásához és megfogalmazásához, majd a jövő lehetséges társadalmának anticipáció-

<sup>3</sup>Marx és Engels Művei 46/1. k., 12. o.

<sup>4</sup>Uo. 12—14. o.

<sup>5</sup>Arisztotelész: Politika, i. k., 74. o.

<sup>6</sup>I. Sz. Kon: A szociológiai pozitivizmus, Kossuth 1967, 193—195. o.

<sup>7</sup>Csoportlélektan, Gondolat 1980, 27—29. o.

jához eljutott. A társadalom marxi lényege ugyanis éppúgy nem érthető meg Marx közösségkoncepciójának tisztázása nélkül, mint a társadalmi fejlődés jövőjének marxi anticipációja. Mindez persze megfordítva is igaz. A marxi közösségkoncepció megértéséhez, annak ellenére, hogy Marx műveinek többségében nincsen elválasztva a társadalom és az ember lényegének kifejtése és magyarázata egy a társadalom történelmi mozgása során belátható és anticipálható jövőkép megrajzolásától, mégis szükséges a két problémakör külön-külön történő vizsgálata, mivel a szerző maga is részben eltérő aspektusokból szemléli bennük a közösséget.

## 1. TÁRSADALOM ÉS KÖZÖSSÉG

Közismert, hogy Marx a Feuerbach-tézisek megfogalmazása és A német ideológia-beli, a korábbi "filozófiai lelkiismeretével" való leszámolás kapcsán jut el a feuerbach-i elvont ember, "az" ember fogalmának és problémájának olyan jellegű meghaladásához, amely meghaladással a társadalom lényegének megragadásában már képes lesz föloldani az elvont egyénből, ill. az empirikusan létező hús-vér emberből való kiindulás ellentmondásosságát.<sup>8</sup> De már a Kéziratokban, társadalom és egyén viszonyának elemzésénél, ezt is kijelenti: "Mindenekelőtt kerülni kell, hogy a 'társadalmat' megint mint elvonatkoztatást rögzítsük az egyénnel szemben."<sup>9</sup> Hiszen az egyén maga társadalmi lény: életnyilvánítása másokkal együttesen, másokkal közösségben történik, ezért az ember társadalmi és egyéni élete: lényegileg nem különböznek.<sup>10</sup> A Kéziratok James Mill-kivonatában pedig egyértelműen megfogalmazódik az is, hogy az egyén—társadalom reláció nem elegendő a társadalmi viszonyok totalitásának leírására.<sup>11</sup> A társadalom ugyanis strukturált jellegű, a termelő egyének egyben pl. osztályegyének is, és osztályokként, társadalmi csoportokként stb. is részt vesznek a termelésben, cserében stb. Ezért, az egyének tevékenységének vizsgálata során, reflektorfénybe kerül — az egyén lényének működtetése által termelt társadalmiság mellett — a közösségiség is. Mert az egyének közössége, akárcsak társadalma — írja Marx — közvetlenül az egyének létezésének működtetése által termelve jelenik meg.<sup>12</sup> Viszont nem minden konk-

<sup>8</sup>Agh Attila: "A német ideológia" történetfölfogása, Akadémiai 1976, 180—182. o.

<sup>9</sup>Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Kossuth 1970, 70. o.

<sup>10</sup>Uo. 71. o.

<sup>11</sup>Uo. 140—142. o.

<sup>12</sup>Uo. 70—71. o.

rét ember viszonyul minden konkrétan létező más emberhez, s ez utóbbi ténytet fogalmilag is meg kell ragadni és rögzíteni. Ahogyan a konkrét egyén, a történeti fejlődés során, az egyik társadalmi csoportból átkerül egy másikba, esetleg a társadalmi csoportok között állandóan "közlekedik", megszületik a társadalmi csoportok konkrét formáinak — mint családnak, nemzetségnek, rendnek, nemzetnek stb. —, majd "a közösségnek" az absztrakciója is, "az ember" absztrakciója mellett.

Marx közösségontológiája, a dolog természetéből következően, a történeti közösségformák nyelvileg rögződött leképezéseinek vizsgálatából és általánosításából adódó, lényeg-kiemelő összegzés. Ez a közösségontológia igazán akkor bomlik ki, amikor például "A tőkés termelést megelőző formák" c. részben végigkísérvén a társadalmi fejlődéstörténet fontos átmeneteit és állomásait, Marx megmutatja, hogyan változik folyamatosan egyén és közösség történeti viszonya.<sup>13</sup> Az őstársadalmat a konkrét egyén és az őt teljesen bennfoglaló konkrét közösség viszonyaként jellemzi.<sup>14</sup> Az osztálytársadalmak kifejlődésével viszont megjelenik a konkrét egyénnel fokozatosan szembekerülő elvont közösségforma, a politikai állam. Az egyéni és az (állam formájában konstituálódott) absztrakt közérdek emez ellentmondását a társadalom úgy igyekszik föloldani, hogy a társadalmi tudatban, annak minden, differenciálódó formájában, az egyéntől elvárt absztrakt közösséget deklarált, kijelölt személy(ek) kezdi(k) képviselni. Ezzel a konkrét egyén és az absztrakt közösség viszonya úgy jelenik meg, mint a konkrét egyén(ek) és a deklarált egyén(ek) viszonya.<sup>15</sup> Az absztrakt közösséghez való egyéni vonatkozás tehát a konkrét közösség fölé emelt, "kiválasztott" egyén(ek)hez való elvont viszonyban manifesztálódik. Ezzel a lépéssel — mondhatjuk — olyan szituáció jön létre a társadalommagyarázó elméletekben, amely belőlük mindmáig kiiríthatatlannak bizonyult. A konkrét egyén számára egy másik konkrét egyén — még ha ő az absztrakt közösség deklarált képviselője is — sokkal kevésbé absztrahálható, mint az az általános viszony, amely őt egy másik konkrét egyénhez köti vagy kötheti; mivel ez utóbbi nem föltétlenül manifesztálódik. A konkrét egyén számára az absztrakt közösség mint a konkrét, kiválasztott egyénekhez való absztrakt viszony jelenik meg: ez az a viszony, amely különböző formákban transzcendálódik, majd mint transzcendens viszony transzformálja az elvont közösség deklarált képviselőit magukat is transzcendenssé. Ezzel kerül

<sup>13</sup>Lásd az Alapvonalak idézett kiadásában: 355 skk. o.

<sup>14</sup>Uo.

<sup>15</sup>Uo.

ki a konkrét közösségben élő egyének absztrakt viszonya, absztrakt közössége a saját ellenőrzésük alól, és nő idegen hatalommá fölöttük.<sup>16</sup> A közösség keletkezésének és létének immanens magyarázatát így váltja föl a kívülről bevitt fiktív magyarázóelvek máig fönnálló gyakorlata.

A modern polgári társadalom teljes kifejlődésével azonban ez a folyamat újabb fordulatot vesz, s eltömegesíti az absztrakt egyén—absztrakt közösség viszonyt, közismerten úgy, hogy az egyén konkrét egyéniségét és konkrét közösségeit — véletlenné teszi az egyén számára (és ezáltal társadalmi és egyéni érdekességüket is lefokozza).<sup>17</sup> Az elvont egyén—konkrét egyén, az elvont közösség—konkrét közösség ellentmondása, konfliktusa, minthogy a konkrét és elvont egyén ellentmondása magában az egyénben létezik,<sup>18</sup> a marxi közösségfölfogásban visszavéteik a transzcendens társadalommagyarázó szférából. De ezzel a fordulattal a közösségnek mind absztrakt, mind konkrét formái már nemcsak mint az egyén belső és belőle kivetített, meghosszabbított képességeitől, az ő értékítéletétől, szubjektív szándékától függő viszonyok jelennek meg. Marx ugyanis egyértelműen leszögezi: sem a társadalom, sem a közösség léte nem az egyén szubjektív szándékain múlik.<sup>19</sup> Ezzel kerül a közösségnek, mint reális társadalmi alakzatnak a tudományos és elméleti megközelíthetősége, és persze gyakorlati megváltoztathatósága, közelebb a valóban tudományos megismeréshez és reális társadalmi gyakorlathoz. Mert amíg a tudományos megközelítést főleg az akadályozza, ha a vizsgálandó társadalmi alakzat objektív léttel-bírást tagadják, addig a társadalom közösségstruktúrájának gyakorlati megváltoztathatóságát a szubjektum akarátának túlértékelése, az individualitás fetiszizálása, a sok mást-mást akaró egyéniség harca és ütközése teheti már elméletileg is lehetetlenné.

A marxi közösségfölfogás körvonalazásakor tehát rá kell mutatnunk: Marx egyrészt a közösséget a konkrét egyénhez való viszonyában objektíve ontikus és szubsztanciális léttel bírónak fogja föl, s ezt igen egyszerűen és egyértelműen fogalmazza meg pl. az Alapvonalakban: "/.../nem az embertől függ, hogy ez /.../ a közösség legyen-e".<sup>20</sup> Másrészt megadja a közösség genezisének immanens magyarázatát is, amikor kifejti: társadalom és közösség, társa-

<sup>16</sup>Marx és Engels Művei, 3. k., 34—38. o.

<sup>17</sup>Uo. 46/1. k., 7., 68., 78. o.

<sup>18</sup>Uo. 1. k., 283—284. o.

<sup>19</sup>Marx: Kéziratok, 140., 70. o.

<sup>20</sup>Uo. 140. o.

dalmiság és közösségiség ugyanaz a viszony, ezért a társadalom és közösség olyan lesz, mint az őket újratermelő egyének maguk, és vice versa.<sup>21</sup> Ám mind ez nem elég. Föl kell hívnunk a figyelmet még egy, a mai szociológiai, szociálpszichológiai stb. közösségtipológiák és -elméletek számára nélkülözhetetlen, ámde gyakran sajnálatosan mellőzött tényre is. Ez a tény azzal függ össze, hogy Marx úgy értelmezi, vezet be és alkalmazza a közösség fogalmát, hogy azon a társadalom egyénei közötti konkrét viszonyok totalitását érti.<sup>22</sup> Teljesen ellentétben áll ezzel a szemlélettel az említett tudományterületek gyakori, olyatén fogalomhasználata, amely csak a társadalom bizonyos, meghatározott kritériumokkal rendelkező csoportjait tekinti, ill. nevezi közösségnek, s akarva-akaratlanul így állítja a közösséget szembe az egyénnel.<sup>23</sup> Az egyén konkrét tulajdonságaitól független, s ezért vele szemben rögzített illetően közösségalakzatnak — amelyről kiderülhet, hogy egyetlen egyénre sem "illik rá" — társadalmat-alkotó részcsoporthként való rögzítése ugyanis jelentős elméleti problémákat vet föl. Marx közösségfölfogásának alapja épp az a meggyőződés, hogy "ahol viszony van, az számomra létezik".<sup>24</sup> Márpedig ebből az következik, hogy annak az egyénnek a számára, aki nincsen benne egy meghatározott viszonyban, az adott viszony — nem viszony. A más egyének számára egymáshoz-való viszonyuk, közösségük (a kívül-lévő egyéneknek mint nem-közösség létezik). Ha tehát a közösséget pozitívan, és nem mint nem-viszonyt akarjuk megragadni, nyilván éppenséggel viszonyként kell azt tekintenünk. De mert a viszonyok csak a konkrét egyén számára léteznek, az egyén csak azokat a társadalmi relációkat tekintheti tényleg közösségnek, amelyekben maga is benne van: így azok a társadalmi csoportok — osztályozzuk őket bármely aspektusból, bármilyen értékjegyek szerint —, amelyek az egyéntől elvonatkoztatott célok, értékek, viszonyok eszmei-fogalmi manifesztumai, a konkrét egyének számára csak mint nem-viszonyok, mint nem-közösségek absztrakciói léteznek.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy Marx számára nem léteznek, értelmes elvonatkoztatásként, az emberek közötti viszonyokat általános és

<sup>21</sup>Uo. 140., 70–71. o.

<sup>22</sup>Marx: "A tőkés termelést megelőző formák"; uo.

<sup>23</sup>Lásd pl. Hankiss Elemér: Társadalmi csapdák. Diagnózisok, Magvető 1983, 205–207. o.; Csepeli György: A szociálpszichológia vázlatja, Népművelési Propaganda Iroda 1981, 112. o.; vö. még a 7. jegyzetben hivatkozott antológia szerzőinek megfogalmazásait.

<sup>24</sup>Marx: Kéziratok, 48–53., 141. o.; Marx és Engels Művei 3. k., 32. o.



absztrakt formában megragadó fogalmak. Ellenkezőleg. Köztudottan éppen ő volt az, aki a társadalmat az emberi viszonyok összességéként definiálta,<sup>25</sup> s különböztette meg az állati hordától éppen azzal a differentia specificával, hogy az ember az egyedüli lény, aki képes másokhoz viszonyulni.<sup>26</sup> De amíg a társadalmat mint értelmes elvonatkoztatást az emberek között lehetséges viszonyok összességéként definiálja, a közösséget viszont, minthogy ez a társadalomtól meg van különböztetve, ugyanazon az absztrakciós szinten a társadalom tagjai egy meghatározott köre viszonyainak általánosságaként adja meg.<sup>27</sup> Az emberi viszonyok közül csak az adott egyének csoportjai számára létező emberi viszonyok összessége lesz a közösség, amely olyan is lesz, mint az adott egyének maguk. Teljesen nyilvánvaló, hogy ezzel a fölfogással szemben állnak azok, az adott egyéntől és az adott egyén viszonyulásaitól eltekintő közösségfölfogások, amelyek az emberi viszonyulási lehetőségek, szokások stb. túláltalánosításán alapulnak, s ezért deduktív úton indulnak el az egyénhez — csak nem biztos, hogy azután el is jutnak hozzá. A marxi társadalomfölfogás logikájából egyrészt tehát az következik, hogy a közösség adott, konkrét emberek közötti, konkrét viszonyoknak számukra-való összessége, míg viszont a társadalom az emberi viszonyok összessége — általában. Tehát azok a közösségi viszonyok, amelyekbe adott konkrét egyének belépnek — mihelyt úgy vonatkoztatjuk el őket az egyénektől, hogy bennük semmi más közös nem marad, csak az, hogy mindegyik emberi viszony —, már nem a közösségek általánosságai, hanem a társadalom egésze. Vagy másképpen: ha az emberi viszonyok általános jellemzése közben a konkrét emberektől eljutunk az absztrakt egyénhez, "az emberhez", túláltalánosítunk, és elveszítjük az emberi közösségek tartalmi megragadásának lehetőségét. Jól példázza ezt a marxi fölfogást az a gondolat, amelyben Marx arról ír, hogy az a közösségi viszony, amelybe egy-egy osztály tagjai eddig beléptek, mindig önállósította magát velük szemben.<sup>28</sup> (Fontos, hogy Marx itt, ahol az elidegenedés egyik lényegi jegyét ragadja meg; a közösségi és nem az általában vett társadalmi viszonyokról beszél, mert hiszen ugyanez az állítás már nem mondható el a társadalmi viszonyokról általában!) A konkrét embertől csak saját viszonyait, csak saját közösségét lehet elidegeníteni, a mások közössége, tehát másoknak azon viszonya, mely

<sup>25</sup>Uo. 32—33. o.

<sup>26</sup>Uo.

<sup>27</sup>Marx: Kéziratok, 70—71. o.

<sup>28</sup>Marx és Engels Művei. 3. k., 65. o.; 23. k., 9. o.

az ő számára mint nem-viszony, illetve mint nem-közösség létezik — tőle nyilván nem, csakis másoktól idegeníthető el.

A marxi közösségfogalom tartalma így mindig konkrét egyének önmagukra-reflektált viszonyainak összességével lesz leírható. Ez a fogalom nemcsak tartalmilag szűkebb a társadalom fogalmánál, hanem az emberi viszonyoknak a konkrét egyénektől csak a konkrét általános szintjén absztrahálható körét foglalja magában. Ehhez a közösségfölfogáshoz a társadalom "fölosztásának" deduktív útja nem közelebb visz, de eltávolít. A szokványos szociológiai társadalomcsoport-tipológia, amelybe, szokásosan, a közösséget is besorolják "valahová", azért is használhatatlan a marxi társadalomfilozófiában föladott közösségprobléma tudományos problémaként való megragadásához, mert abban a közösség egyrészt állapot, másrészt zárt csoportalakzat — vagyis a közösség egyenlővé van téve saját különös vagy egyedi formamegjelenésével. Ezzel szemben Marx közösségfölfogásának nívuma éppen az, hogy a konkrét egyének közösségrelációját folyamatként az egyénnel (így viszonyaival is) együtt-változóként fogja föl.

Az eddigi fejtegetésekből legalábbis a következő konklúziók adódnak: (a) "közösségi" és "társadalmi" viszonyok lényegileg nem különböznek egymástól, s ezért az emberek közössége és társadalma sem különbözik lényegileg. Társadalom és közösség lényegi azonossága azon nyugszik, hogy mindkettő az emberi életnyilvánítás egy formája, mely a termelés által közvetlenül termelve jelenik meg, s olyan is lesz, mint az őt termelő egyének maguk. Mindkettő léte objektív, ontikus lét, a konkrét egyéni léthez képest. (b) A társadalom és a közösség különbsége abban áll, hogy míg a társadalmat a természettel, a közösséget viszont egyrészt más embercsoportokkal, másrészt az egyes emberekkel folytatott "anyagcsere" tartja fönn. A társadalomba elvileg minden egyén beletartozik, de a közösségbe csak a közösséget magát termelők köre, s számukra ez objektíve ontikus létviszony. A kívülállók számára e viszony mint nem-közösség áll fönn — amennyiben a közösség az őt termelő egyének számára szubjektíve is ontikus létviszonná válik.<sup>29</sup>

A közösség tartalmának itt vázolt marxi megközelítése arra figyelmeztet, hogy a konkrét egyének viszonyaként fölfogott közösséget ne állítsuk szembe, s ne rögzítsük "formaként" sem az egyes egyénhez, sem a társadalomhoz való relációjában, viszont minden vizsgálódás záróaktusaként helyezzük vissza a társadalom—társadalmi csoport—egyén reláció-rendszerbe. Ekkor ugyanis kitűnik, hogy, bár a közösség maga az őt termelő egyének viszonyának manifesz-

<sup>29</sup>Uo. 66. o.

tálódása, ezzel egyidejűleg az egyéneknek a társadalom egészéhez és a társadalomnak az egyénekhez való viszonyának folyamata is. Ha tehát sem az egyént, sem a közösséget, sem a társadalmat nem akarjuk üres elvonatkoztatásban szemlélteni, akkor a közösséget e hármass viszony történetileg állandóan újrakonkretizálódó manifesztálódásának kell vennünk. Mindez természetesen nem zárja ki a közösségnek az individuum vagy a társadalmi totalitás felőli megközelítését valamely tudományos vizsgálódás céljából. Ellenkezőleg. Ámde éppen ezeknek a megközelítési módoknak a külön-külön való abszolutizálásából szoktak születni a közösségnek az individuum felől vizsgált pszichologizáló és a társadalom felől megközelített szociologizáló félreértelmezései.<sup>30</sup> A marxi alapozású közösségtantológia azonban nemcsak az objektív szemlélet és az immanens magyarázat elméletalkotó jegyeit<sup>31</sup> hordozza magán, de eleget tesz annak az éppen Marx által megfogalmazott követelménynek is, hogy a szóban forgó objektumot szubjektívan, azaz tevékenységként is meg kell vizsgálnunk.<sup>32</sup>

Az egyén számára ugyanis csak saját tevékenységével válik mérhetővé, szubjektíve átélhetővé saját léte, viszonyainak szövedéke, s így közössége is. Az emberek közötti tevékeny összműködés során újrakeletkező viszonyok, azaz az emberi viszonyoknak emberi viszonyokkénti objektíválódási folyamatának megragadását lehetővé teszi a tevékenységként fölfogott közösség elemzése. Az emberi összműködés alapvető folyamata a termelőtevékenység, amely lényegét tekintve a természeti és társadalmi környezet elsajátítása. Ez az elsajátítás mindig tulajdonbavétel, ezért az elsajátítási viszonyok szükségképpen mindig tulajdonviszonyok is, mert az olyan elsajátítás, amely semmit nem vesz tulajdonba, képtelenség, ahogy Marx mondja.<sup>33</sup> A tulajdont Marx szerint tehát az elsajátítás, a termelés föltételeihez való viszonyra kell visszavezetnünk.<sup>34</sup> E föltételek legáltalánosabban: a termelő egyén, a termelési eszközök és a közösség maga.<sup>35</sup> Az egyén vagy sajátjaként, vagy idegenként viszonyulhat élete újratemelése során ennek föltételeihez, vagy ezek közül egyes termelési eszközökhöz, közösségekhez, s közvetítésükkel önmagá-

<sup>30</sup> A két lehetséges irányzatról vö. Csoportlélektan, i. k., Pataki Ferenc bevezetője, 7–29. o.

<sup>31</sup> A tudományosság e lényegi konstituenciáiról lásd pl. Szigeti József: A tudományos gondolkodás forradalma, i. k., Kossuth 1984, 40–44. o.

<sup>32</sup> Vö. uo.

<sup>33</sup> Marx és Engels Művei, 46/1. k., 15. o.

<sup>34</sup> Marx: "A tőkés termelést megelőző formák", uo.

<sup>35</sup> Uo.

hoz. A tevékenységként fölfogott közösség az emberek összeműködése közben tulajdonba vett, elsajátított valóságtartomány és az elsajátító ember relációját, a tárgyi világ és a viszony-világ közvetítésével az embernek önmagához való közvetett viszonyulását mint tevékenységet foglalja magában. Marx társadalomértelmezésében ezért a tevékenységként fölfogott közösség mindig az életét újratermelő embernek önmagára reflektált, közvetett önújratermelése által közvetített termelési — elsősorban tulajdoni — viszonya.<sup>36</sup>

Az egyének számára ugyanis a saját létezésük mint a másokkal való összeműködésük, elsősorban mint közösségük manifesztálódik.<sup>37</sup> De mert összeműködésük alapvető tartalma: önújratermelésük, a valóság elsajátítása, azaz tulajdonbavétele által; ezért közösségük tartalma is ennek az önújratermelésnek a tartalma lesz.<sup>38</sup> Amennyiben létfeltételeik tulajdonosaiként képesek önújratermelésükre, közösségi viszonyaik mint az önújratermelésükhöz szükséges használati viszonyok manifesztálódnak számukra, amelyeket, mert sajátjuk, szüntelenül elfogyasztanak és újratermelnek.<sup>39</sup> Amennyiben azonban létfeltételeikkel nem sajátjukként rendelkeznek, közösségi viszonyaik már nem használati relációk, hanem az árutermeléshez szükséges, kicserélhető értékviszonyokként manifesztálódnak. Ezeket a viszonyokat egyszerűen nem fogyaszthatják el, mert a termelési eszközök tulajdonosai elsajátítják őket tőlük, de e viszonyokat éppen ezért mégis szüntelenül újra kell termelniük.<sup>40</sup> Ebben az utóbbi formájában tehát a közösség olyan tevékenység lesz, amelyben az egyének önújratermelésük feltételeit mint nem-sajátjukat, mint a más közösségek sajátját termelik újra, s önújratermelésük a mások közösségeinek újratermelésétől válik függővé. Azaz — mivel a viszonyok az osztályokra szakadt magántulajdonosi társadalomra jellemző, úgynevezett pénzközösségi viszonyok — Marx azon a véleményen van, hogy itt az egyének éppen közösségük által termelik újra saját alávetettségüket.<sup>41</sup> Az általános pénzviszonyok által tételezett közösség a közösségnek egy olyan, "pénzközösség" formája, amelyben mint tevékenységben és amely tevékenység által, az egyének mindig újratermelik a másoktól való dologi függőségüket, mégpedig antagonisztikus formában,

<sup>36</sup>Uo.

<sup>37</sup>Uo.

<sup>38</sup>Uo.

<sup>39</sup>Uo.

<sup>40</sup>Uo.

<sup>41</sup>Uo.

mert a magántulajdon talaján saját, önmagukra reflektált viszonyaikat képtelenek önújratermelésük föltételeiként elsajátítani.

## 2. JÖVŐKÉP ÉS KÖZÖSSÉG

Röviden visszatérve Marx kommunizmus-anticipációjának közösségképére, talán már nem szorul bővebb magyarázatra, hogy ebben a közösség úgyszintén tevékenységként tétéleződik. Olyan tevékenységként, amelyben és amely által az egyének a másoktól való függőségüket mint saját szabadságukat termelik újra.<sup>42</sup> Ebben a közösségben az egyének a létföltételeikhez, így közösségeikhez is sajátjukként viszonyulnak, azaz önmagukra reflektált viszonyaikat, saját közösségi használati viszonyaikként, ők maguk sajátítják el.<sup>43</sup> Marx tehát éles határvonalat húz az úgynevezett "előtörténet" és a kommunizmus közösségformái között. Az előbbieket osztálytartalmukban leküzdendő formáknak, az utóbbiakat szociális szempontból homogén és ezért megvalósítandó célnak tétélezi.<sup>44</sup> Csak ezen az alapon érthető meg, miért kerülhet a kommunista erkölcs értékhierarchiájának csúcsára legfőbb értéként "a közösség", amely pedig az imént kifejtett emberi tartalomtól eltekintve csak üres elvonatkoztatás lenne, és semmiképpen sem lenne progresszív értéknek tekinthető. Ezzel elérkeztünk a közösségelmélet továbbfejlesztését hátráltató társadalomfölfogások közül ahhoz, amely még ma is talán a leginkább akadályozza egy tudományos közösségfölfogás kiművelését és elterjedését. Ez a társadalomfölfogás ugyanis Marx kommunizmus-anticipációjából kiragadja, s már a szocializmus számára is adekvátnak tétélezi az erkölcsi értékhierarchia csúcsán lévő közösséget — miközben függetleníti azt eredeti marxi tartalmától. Ráadásul ez a szemlélet a szocialista társadalmat, indokolatlanul, érték- és közösség-homogénnak tétélezi föl, s eltekint attól, hogy az egyének itt hogyan viszonyulnak önújratermelésük föltételeihez a valóságban. Más szóval ez a fölfogás nem tekinti a közösséget sem tevékenységnek, sem valóságos tulajdon-, azaz elsajátítási viszonyoknak. A közösséget egy valóságosan létező, de kiragadott funkciójával az egyén és a társadalmi egész közötti közvetítő funkcióval azonosítja, s ezt a közvetítő funkciót magát tökéletesnek és a társadalmi valósággal adekvátnak tétélezi föl.

<sup>42</sup>Marx és Engels Művei 3. k., 34., 63. o.

<sup>43</sup>Uo. 46/1. k., 75—76., 78—79. o.

<sup>44</sup>Uo. 75. o.

Mindez föltehetően ahhoz a marxi, a Kéziratokban is megfogalmazott paszszushoz kapcsolódik, amelyben az egyének közvetlen és közvetett közösségeiről olvashatunk.<sup>45</sup> Igaz, Marx azon a véleményen van, hogy "az emberek már csak létszámuknál fogva és halandóságuk miatt sem képesek egymással közvetlen érintkezésre, közvetett viszonyaik pedig közvetítőket tételnek fel".<sup>46</sup> Ezek a közvetítők éppen az emberi közösségek, amelyeknek létezése így nem közvetlenül az egyes egyénektől függ ugyan, de amelyeket az egyének az előző nemzedékektől örökölnek.<sup>47</sup> Ugyanitt, a James Mill-jegyzetekben, olvashatjuk a közösségek marxi értelemben vett közvetítő szerepének direkt megfogalmazását is: "Tegyük fel, hogy mint emberek termeltünk: Termelésében mindegyikünk kettősen igenelte önmagát és a másikat, /.../ termelésében /.../ számodra a közvetítő voltam közötted és az emberi nem között, tehát te magad saját lényed kiegészítésének és önmagad szükséges részének tudsz és érzel engem. /.../az én egyéni életnyilvánításomat, tehát az én egyéni tevékenységemben közvetlenül /.../ megvalósítottam /.../ az én közösségemet."<sup>48</sup> Figyelemre méltó, hogy Marx itt is, mint általában, az emberek közötti viszonyokat azoknak meghatározó oldala felől, tehát a termelés és a termelési viszonyok felől közelíti meg, s az erkölcsi viszonyokat csak ezek folyamányaként tétélezi. Ezek az alapokon a közösség mindig érdekközösség, sőt elsősorban a gazdasági érdekek által együvé hozott s egyben mások gazdasági érdekeitől elkülönített csoportok érdekközössége lesz.<sup>49</sup> Nem csoda hát, ha a kommunizmus közösségeit is eredendően az egyének "szüksége és egoizmusa" termeli ki.<sup>50</sup>

A marxi közösségfölfogásban tehát a közösség az ember önmagára reflektált önújratermelési (szűken véve termelési és más, pl. családi, baráti stb.) viszonyainak, valamint azon tevékenységének, amely őt más emberekhez, más csoportokhoz, a társadalom egészéhez, és ezek, valamint még a tárgyi világ közvetítésével önmagához köti, a konkrét általánosítása. Ez a viszony, mert egyben tevékenység, dinamikus egyensúlyként manifesztálódik, az egyénnél és a társadalommal együtt változik, nem-statikusan, de folyamat. A közös-

<sup>45</sup>Marx: Kéziratok, i. k., 70—71. o.

<sup>46</sup>Uo. 71., 147. o.

<sup>47</sup>Uo. 140. o.

<sup>48</sup>Marx: Kéziratok, 147. o.

<sup>49</sup>Marx és Engels Művei, 3. k., 65. o.

<sup>50</sup>Marx: Kéziratok, 140. o.

ségfolyamat mint tevékenység egyben alkotja és közvetíti az egyén termelési, érdek-, politikai, erkölcsi stb. viszonyait a társadalmi egészhez, s a társadalom ugyanilyen viszonyait öhozzá; szinkronikusan az egyidejűleg létező közösségek között (vertikálisan és horizontálisan), és diakronikusan az egymást követő nemzedékek között. Éppen, mert a közösség tevékenység, történelmileg egyaránt megtermeli a lehetőségét az emberi viszonyok embertől való elidegenítésének (pénzközösség) és az emberi öntevékenység folyamatának (kommunista közösség) is. Mindkét lehetőség csak meghatározott történelmi föltételek mellett válik azonban valóságossá. E föltételek elméleti megismerésének és a közöttük lévő összefüggések föltárásának, változásuk törvényszerűségei kutatásának adja keretét a marxi közösségelmélet.

## RESÜMEE

Katalin Bender: Zur Rekonstruktion der Marxschen Gemeinschaftskonzeption

Der Anspruch auf die Erkenntnis der sozialen Gemeinschaften ist mit den Gesellschaftswissenschaften gleichaltrig. Dennoch blieb die Problematik der Gemeinschaft in der Sozialphilosophien unbearbeitet, bzw. ist sie entweder nicht universal oder allzu universal formuliert.

Die Marxsche Sozialtheorie beinhaltet aber eine, der adequaten gemeinschaftstheoretischen Grundlegung geeignete Gemeinschaftskonzeption. Über diese Marxsche Gemeinschaftskonzeption wurde bis auf unsere Tage auch deshalb nicht hinausgegangen, weil ihre systematische

Rekonstruierung immer noch nicht vorhanden ist.

Dieser Beitrag bietet eine mögliche Variante der Rekonstruktion und macht auf die Verdienste der Marxschen Gemeinschaftsauffassung aufmerksam: Von Marx werden die Gemeinschaften einerseits als objektive ontische Wesen dargestellt, die auch ein substanzielles Dasein haben; andererseits aber er gibt eine immanente Erklärung der Genesis der Gemeinschaften. Endlich wird die Gemeinschaft in der Marxschen Konzeption immer als Tätigkeit aufgefasst.

## ELŐSZÓ KUN BÉLA TANULMÁNYÁHOZ

Kun Béla (1886—1939) itt közölt írása a Komintern első éveinek egyik legkomolyabb vitája lezárását jelenti: közvetve egyben a szerző önkritikája is. A történeti háttér a következő: A KAPD (Kommunistische Arbeiterpartei Deutschlands), azaz Németország Kommunista Munkáspártja 1920 áprilisában alakult meg, a kommunista pártból kivált, Heinrich Laufenberg, Otto Rühle és Fritz Wolffheim vezette ultrabalos csoportból, éspedig antiparlamentáris, szakszervezet-ellenes (pontosabban csak a "forradalmi" szakszervezeteket elismerő) és a proletárdiktatúráért vívott direkt akciókat hirdető programmal. A vezetők közül egyet Lenin is régről ismert, sőt tisztelt — Rühlét, az egyetlen szociáldemokrata képviselőt, aki Liebknechtel együtt szavazott a világháború kirobbanásakor a hadihitelek ellen. A párt fő teoretikusa a hollandi származású Hermann Görter volt, az ismert költő, aki a De Tribuneban (innen a hollandiai forradalmi irányzat elnevezése: "tribunisták"), Henriette Rolland-Holsttal és Anton Pannekoekkel együtt a háború éveiben antimilitarista és szociálszocialista-ellenes vonalat képviselt, a háború után pedig azt az irányvonalat, amely Lenint a "Baloldaliság" mint a kommunizmus gyermekbetegsége c. művének megírására készítette. A fő probléma az volt, hogy a KAPD igen jelentős erőket vitt magával — a kommunista párt tagjainak mintegy felét! A Komintern, s különösen a Komintern VB elnöke, Grigorij Zinovjev, és alelnöke, Nyikolaj Buharin, részben ezért, részben pedig a csoportnak a kommunista pártra vonatkozó kritikája több pontjával egyetértve, igen nagy erővel fáradozott a két párt újraegyesítésén.

Kun Béla 1920 szeptemberében kapcsolódik be a vitába, éspedig a szovjet párt 9. pártkonferenciáján. Abban marasztalja el a Komintern németországi politikáját akkor meghatározó Karl Radeket, hogy keményebben ítéli el a KAPD-ot, a "baloldali kommunistákat", mint a szociáldemokrata centristákat. S bár leszögezi, hogy "semmi közöm hozzájuk", tehát elvileg elhatárolja magát né-



zeteiktől, úgy véli, hogy "jobb elemei a forradalomnak", mint a centristák baloldala. (Lásd Djevjataja konferenciája RKP(b). Protokölü, Moszkva 1972, 251. o.) Az elkövetkező hónapok azonban mást bizonyítottak. A "centristák baloldala", azaz Németország Független Szociáldemokrata Pártja többsége 1920 végén csatlakozott a kommunista párthoz. Egyfelől a KAPD továbbra is ultrabalos politikája, másfelől a kommunista pártban formálódó, a KAPD irányvonalaival a korábbiaknál is jobban szembenálló egységfront-taktika hatására, tovább éleződtek a két párt közötti ellentétek. Nem hozott lényegi változást ebben az sem, hogy a kommunista párt 1921. február végén—március elején (föladva az egységfrontpolitikát) az úgynevezett "offenzíva-elmélet" programját fogadta el. Kun Béla, aki már az újabb fordulat után érkezett Komintern-megbízottként Németországba (azzal a céllal, hogy — leegyszerűsítve a képet — összebékítse a pártvezetésben az egységfront és az offenzíva híveit, ámde megérkezésekor már végbement a szakadás a pártvezetésben), az offenzíva-taktikát támogatva tárgyalásokat kezdett a KAPD-vezetőkkel, hamarosan belátta azonban, hogy a közvetítés reménytelen. A Komintern III. kongresszusán (1921. jún. 22.—júl. 12.) már nem védi a KAPD-ot, holott ez éppen ekkor éri el, Zinovjev és Buharin támogatásával, a német kommunista párt tiltakozása ellenére —, hogy "szimpatizáns" szervezetként változatlanul tagja maradhat a Kominternnek. (E státust eredetileg 1920-ban, a Komintern II. kongresszusán kapták meg.) Igaz, követelésüket a rendes tagságra már nem teljesítették.

Amikor Kun Béla papírra vetette sorait, a KAPD már szinte szektává zsugorodott, politikája pedig még szélsőségesebbé vált: "polgári-nacionalista nézetei" miatt kizárta soraiból a túl liberálisnak ítélt Wolffheimet és Laufenberget, s mivel Rühlét már korábban eltávolították, egyedül Gorter maradt a pártban, főleg Hollandiából adva tanácsait. S a történet vége: a Komintern VB Elnöksége 1921. szept. 6-i határozatával megszakított minden kapcsolatot a KAPD-vel, mely az elkövetkező hónapokban végképp elveszítette jelentőségét, hogy azután a világgazdasági válság éveiben nyomtalanul eltűnjön a munkásmozgalom történetéből. Kun Béla cikke eredetileg németül, "Vom Sektierertum zur Gegenrevolution (Zur Frage der KAPD)" címmel jelent meg a Die Kommunistische Internationale II. évfolyamának (1921) 18. számában, a 100—114. oldalon. Bár közvetlenül csak a mozgalomban folyó politikai vitákkal foglalkozik, közvetve rendkívül figyelemreméltó a mozgalom egész akkori, az orosz forradalom konszolidációját követően kialakult világhelyzetével, s tágabban az októberi forradalom világtörténeti helyéről akkoriban és ma is folyó elméleti vitákkal kapcsolatban is.

Székely Gábor

## A SZEKTÁSSÁGTÓL AZ ELLENFORRADALOMIG

(A KAPD kérdéséhez)

Kun Béla

"A szocialista szektásságnak és a valódi munkásmozgalomnak a fejlődése mindig fordított arányban áll egymással. Amíg a szektáknak (történelmileg) van létjogosultságuk, addig a munkásosztály még nem érett meg az önálló történelmi mozgalomra. De mielőtt eléri ezt az érettséget, minden szekta lényegében reakcióssá válik."

(Marx levele Boltéhoz, 1871)\*

Az amatőr-marxizmus és forradalmi dilettantizmus azon elfajult változatát, amely a "hollandi iskola" különleges elnevezésre tett szert, utolérte a szekták közös sorsa. Ennek az "iskolának" általánosan elismert feje, Hermann Gorter, aki, időről időre, a rá jellemző komikus—melodramatikus stílusban, megtartja forradalmi vasárnapi prédikációit, végre kilép a forradalmi frazeológia ködéből — az ellenforradalmi valóságba.

Röviddel ezelőtt még körülbelül úgy hatottak a "hollandi iskola" eme vasárnapi prédikációi az aktív forradalmárookra, mint a középkori szentek jámbor és naiv legendái a racionalista teológusokra. Ezeket a homályos (természetesen nyárspolgári) ábrándokat akár a szabadidő szórakoztató eltöltésére is föl lehetne használni. A kétségtelen nyíltságnak és a bármiféle politikai kinyilatkozás igényéről való lemondásnak köszönhetően, az olvasó még ezeknek az irkafirkáknak szokatlan banalitásába is belement.

Ha ezekben az imperializmusról, háborúról, nemzetközi szolidaritásról és forradalomról szóló melodramatikus ömlengésekben nem is lehetett észrevenni semmi különös lendületet, mégis valamiféle őszinte és naiv líra áradt belő-

\*Marx levele Friedrich Boltéhoz, 1871. nov. 23., Marx és Engels Művei 33. köt., 318. o.

lük. S most, amikor megmutatkozik, hogy mily göröngyös is a forradalom útja, milyen súlyosak is a vele összefonódó problémák, s hogy hány ellenség is van a saját táborunkban — aligha venné valaki rossz néven a másiknak, ha ez a forradalomra mint melodráma tekintene, és azt hinné, hogy a forradalomhoz vezető út semmivel sem szélesebb, mint egy szál deszka, s hogy a kommunizmust kizárólag csak ezen a deszkan lehet elérni, sőt ezen kellene majd továbblépni is.

Pillanatnyilag azon a véleményen vagyunk, hogy annak idején mindenképpen helyes volt, ha Gorter és elvtársai előtt nem tagadtuk meg a Kommunista Internacionáléba való belépést. Természetesen nem a melodráma szerzőjével szembeni nagylelkű forradalmi mecénásságból, hanem, s ezt nem szabad elfelejteni, azért, mert a kommunista forradalmi mozgalom abban az időben nem volt abban a fejlődési szakaszban, amelyben még az olyannyira jelentéktelen szekták is, mint a "hollandi iskola", elveszítenék minden történelmi létföltételüket.

Jelenleg azonban — még ha a forradalmi fejlődés felé vezető úton a nehézségek oly nagyok is — a kommunista mozgalom nemcsak a munkásosztály önálló történelmi mozgalmává vált, de minden egyes lépése a legnagyobb felelősséget is jelenti számunkra. Azokat, akiknek számára melodrámanak tűnt a forradalom, nem lehet már többé ártatlan, furcsa anakronizmusnak tekinteni. Nemcsak a szektásságra sajátosan jellemző bélyeget hordják magukon, hanem, politikai szempontból nézve, a forradalom számára éppenséggel károsnak kell tekinteni őket.

Gorter, legutóbbi két broszúrájában, a "Proletariátus osztályharcos szervezete" és "A Moszkvai Internacionálé" címűekben átlép minden határt, amely elválaszt egy forradalmi szektát egy ellenforradalmitól. A forradalmi frázisok ködéből, ahová beburkolózott, most ugrást tesz az ellenforradalom mocsarába. A kronstadti zendülők társaságába kerül, akik, az orosz parasztság kárára, de segítségével, olyan embereknek akartak az orosz proletariátus elleni harcukban segíteni, mint Csernov és Miljukov. Együttérez a szomorú létezésre ítéltetett német szindikalistákkal, akik a Moszkva és az egész Kommunista Internacionálé elleni szégyentelen támadásokkal léptek föl márciusban. Nincs egyedül ezeknek az úgynevezett "radikálisoknak" az oldalán, sőt használja is fegyvereit a Moszkva, a "Moszkvai Internacionálé" és a Szovjet-Oroszország elleni, dühtől lihegő támadásaiban. Ugyanabból az arzenálból kölcsönzi ezen fegyvereit, ahonnan Kautsky is fölfegyverkezett "a demokratikus Grúziát fojtogató bolsevik imperializmus" elleni szent háborújához.

Azelőtt, szent együgyűségében, idealizálta a bolsevik forradalmat, most pedig a fölkelő kronstadti matrózokat és parasztokat a nyugati forradalmi irányzat megtestesülésének tekinti, akiket szembeállít a bolsevik erkölcsrontókkal.

Nem fogja föl, hogy saját kis szektája és saját kis pártja (a KAPD) minden létalapját végérvényesen elveszítette; szektájának a munkásmozgalom fejlődése által előidézett katasztrófáját a világforradalom katasztrófájának tartja, s ebből azt a következtetést vonja le, hogy szektájának katasztrófája következtében hosszú időkre eltolódik a világforradalom.

A forradalmi melodramák siratóénekké váltak, s a "hollandi marxista", aki vasárnapi prédikációkat tartott, mostantól kezdve az ellenforradalom eszméit terjeszti.

Ez a körülmény számunkra, ugyan negatív jelként, de mégis a kommunista munkásmozgalom érettségének jeleként mutatkozik.

Ámde azt is bizonyítja, hogy a III. kongresszus nagyon is helyesen cselekedett a KAPD kérdésében.

#### MI IS AZ A PROLETÁR POLITIKA?

A KAPD hollandi vezetője egy napon sommás halálos ítéletet mondott ki: a világforradalomra, a Kommunista Internacionáléra és Szovjet-Oroszországra. Gorter még a kongresszus előtt vádolni kezdett:

"Ha itt még mindig követni fogják a párt- és vezérdiktatúra orosz taktikáját, azok után a vészterhes következmények után, amelyeket ez itt már okozott, akkor ez már nemcsak ostobaság, hanem büntett, büntett a forradalom ellen."

("A proletariátus osztályharcos szervezete", 6. o.)

Fenyegetései egyelőre még igen finoman csengenek.

A hollandi iskola nevében megtiltja "Radeknak, Zinovjevnek, Leninnek és az összes orosz internacionalistának" a nemzetközi munkásmozgalomban való részvételt.

Mint a "hollandi iskola" elismert feje, egyszerűen parancsot osztott ki nekik: "El a kezekkel a nyugat-európai forradalomtól!".

A kongresszus után már a halálos ítéletet követeli.

Kimondja a halálos ítéletet a Kommunista ("Orosz") Internacionáléra, Szovjet-Oroszországra, az orosz Kommunista Pártra; mindenre és mindenkire,

aki vagy ami "a világforradalmat háttérbe szorította, hogy az orosz forradalom ezáltal (még egy ideig) élhessen. A világforradalom ezzel hosszú időre elsorvadásra ítéltetett." ("A Moszk. Intern.", 1. o.)

Végeredményben mindez azáltal magyarázható meg, hogy az ötödik forradalmi év küszöbén álló "hollandi iskola", meglepő éleselmjűséggel, konstatálja: "az orosz forradalom csak látszólag volt proletár kommunista", és hogy a szovjet kormány "kétértelmű" taktikája és politikája — ez a proletár polgári taktika — letérítette a Kommunista Internacionálét a helyes útról, egy kispolgári érzelmi közösséget alakított ki belőle. (Egyébként ki kell emelni, hogy ez a hollandi fölfogás még a szekta soraiban sem talál mindig teljes elismerésre: Gorter az ő "baloldaliainak" föladataként tekinti, hogy — először is minden forradalmárt "nemzetileg" egyesítsenek; miközben a KAPD, ezt a régi elméletet tudomásul sem véve, egy konkuráló "proletár Internacionálé" megalapítását követeli.)

Megpróbálkozunk azzal a kísérlettel, hogy ebből a mindenekfölötti hollandi jeremiádából kihámozzunk két tézist:

1. Az orosz forradalom csupán látszólag proletár-kommunista jellegű. A valóságban azonban csupán igen kis mértékben volt az, sokkal inkább bírt egy demokratikus parasztforradalom jellegével.

2. A köztársaság, lényege szerint, nem nagyon nevezhető kommunistának, sokkal inkább paraszti-proletárnak. Taktikája éppen ezért mindig is "proletár-polgári jelleggel" bírt. Ebből levonható az a következtetés, hogy a proletariátusnak a parasztság fölötti uralma csupán látszólagos volt. Az orosz proletariátus uralkodó pártja, az OKP csak látszólag követ proletár politikát, a valóságban azonban egy polgári-paraszti politika hordozója.

Ez lenne hát a "hollandi-marxista álláspont" ama kvintesszenciája, amely még hátramarad az egész fráziscséplés legyűrése után.

A nagyobb világosság kedvéért kezdjük előlről.

Egy forradalom alapvető kérdése az államhatalom kérdése. A forradalmi proletár politika célja az államhatalom meghódítása és megtartása, mindaddig, amíg a proletariátusnak szüksége van állami erőszakra. Hogy ez vagy az a politika proletár vagy polgári jellegű — ez a kérdés azáltal dől el, hogy vajon ez a politika az államhatalmat a proletariátusnak vagy a burzsoáziának adja-e meg tartósan.

Harmadik eset nem lehetséges. Ez a harmadik eset csupán a 2 1/2-es Internacionálé programjában és Gorter fantáziájában létezik. Ebben a kérdésben nem lehetséges "kétértelműség". A burzsoázia, amikor kezében tartotta a ha-

talmat, világosan megmutatta a proletariátusnak, hogy ebben az esetben csak is egyértelmű politika lehetséges.

Ennek a ténynek nincsen semmi köze ahhoz, hogy Oroszország lakosságának túlnyomó része parasztokból áll. Az orosz forradalom nem volt már eleve proletárforradalom; a cárizmus összeomlása után nem jutott egy csapásra a proletariátus kezébe a hatalom. A körülményeknek köszönhetően, a burzsoázia kaparintotta kezébe a hatalmat, mert a proletariátus nem rendelkezett eléggé világos osztálytudattal. Ez megmutatkozott azoknak a pártoknak a politikájában, amelyek magukat szocialistáknak nevezték (mensevikek, szociálforradalmárok stb.).

Ezeknek a pártoknak a politikájában nem volt meg a hatalom megszerzésére irányuló törekvés. Ezért ez nem is volt proletár politika, amint különben azoknak a bolsevikoknak a taktikája sem, akik a márciusi és az áprilisi napokban az ideiglenes polgári kormány föltételes támogatásának álláspontját képviselték. Ezzel szemben Lenin politikája igazi proletár politika volt, az az egyetlen, példaszerű marxista forradalmi taktika, amelyet április 4-i téziseiben a következő módon fejezett ki:

"Annak a ténynek elismerése, hogy pártunk a munkásküldöttek szovjetjeiben jórészt kisebbségben, mégpedig egyelőre gyöngye kisebbségben van a burzsoázia befolyása alatt álló és ezt a befolyást a proletariátusra átvivő valamennyi kispolgári opportunistá elem blokkjával szemben/.../ A tömegek felvilágosítása arról, hogy a munkásküldöttek szovjetje a forradalmi kormány egyetlen lehetséges formája, s ezért mindaddig, amíg ez a kormány a burzsoázia befolyása alatt áll, a mi feladatunk csakis a szovjetek taktikai tévedéseinek türelmes, rendszeres, kitartó és különösen a tömegek gyakorlati szükségleteihez alkalmazkodó megmagyarázása lehet."

("Pravda" 1917, 226. sz.)\*

Éppen ez volt az a proletár politika, amely ebben a parasztságban a munkásosztálynak biztosította a hatalmat.

A kisebbséget alkotó munkásoknak a katonákkal, tehát a paraszttal való szövetségének köszönhetően sikerült a munkásosztálynak, hogy az államhatalmat kezébe vegye. Ez (ahogy Gorter is elismeri) a következő módon zajlott le: a proletariátus, amely kisebbséget alkotott, befolyást nyert a parasz-

\*Lenin: A proletariátus feladatairól a jelenlegi forradalomban, Lenin Összes Művei 31. köt., 114. o.

ság többségére, s e módon nyert lehetőséget a munkásosztály arra, hogy az államhatalmat megszerezze.

Gorter szerint ez csupán egy kommunista politika látszata.

A nyugat-európai proletariátusnak nem sikerült az orosz munkások által mutatott példát — a hatalom meghódítását — folytatnia. (Ez még Hollandiában sem sikerült, a "hollandi kommunizmus" támogatása ellenére sem.) Az orosz proletariátus legfőbb föladata a hatalomnak a megtartása, nem pedig a közvetlenül a szocializmushoz vezető átmeneti intézkedések további meghozása volt.

Hogyan lehet proletár politikát gyakorolni ily rendkívüli viszonyok között? Gorter így gondolja a dolgot: Az embernek egy, a földön fekvő deszkára kell állnia, ki kell nyilvánítania, hogy csakis ezen a deszkán lehet eljutni a kommunizmusba; ám a deszka két oldalán mindenféle rossz és baj van, s a kommunista megszentelt lába nem érintheti ezt a terepet. Az embernek ki kellene nyilvánítania, hogy csakis az a proletár politika, amely közvetlenül a kommunizmusba vezet. Parasztok nem léteznek a proletár számára — kapitalista államok még kevésbé. S egy idézettel, amelyet Horatiustól, a tehetséges költőtől vett kölcsön, Gorter a halált kínálja a proletariátusnak, megédesítve azt egy szép gesztussal: "Et si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae." ("S ha az egész világ összedől, a rettenthetetleneket temetik be a romok."\*)

Ha a forradalmi proletárok ezt a politikát követnék, akkor ezt proletárnak lehetne nevezni. De a proletariátus számára ez a politika mindenesetre hibás politika lenne.

A forradalmi marxizmus orosz pártja — az Orosz Kommunista Párt — nem követett ilyen rossz "proletár" politikát. Nem dőlt saját kardjába egy heroikus gesztussal, s nem adta föl a hatalmat. Akkor sem tette meg ezt, amikor a proletariátus megingott, és talán közel volt ahhoz, hogy nagy, történelmi, szabadságpárti érdekeit föláldozza a pillanat érdekeinek (mint ahogyan ezt a magyar munkásosztály megtette, mert nem volt vezető kommunista pártja). Éppoly kevésbé adta át a hatalmat az Orosz Kommunista Párt az elégedetlen parasztságnak, nehogy, valamilyen Csernov közvetítésével, egy cári generális jusson hatalomra.

Az orosz forradalom kardinális föladata — megismételjük — a hatalom megtartása.

\*/És/ ha a világ törten omlik is össze, őt rettenthetetlenként sújtják le a romok. (Horatius: Carminum III. 3.)

A hatalom megtartása természetesen nem öncél, hanem csupán a szocializmusba való átmenet nélkülözhetetlen előfeltétele általában.

Minden más politika nemcsak a hatalom megtartása, de a szocializmus megvalósításának lehetősége ellen is irányulna. A kommunizmushoz vezető út természetesen, az orosz viszonyok sajátossága miatt, nagyon össze van kuszálva. Ez az út valószínűleg a fejlett kapitalista országokban, Oroszországról most nem is szólva, sem lesz nyílegyenes.

Egyébként a szovjethatalom által a burzsoáziának a magántulajdon területén tett engedmények még hosszú ideig érvényben maradnak. Minden valószínűség szerint akkor is érvényben lesznek még, amikor már teljes joggal a fönnálló szocialista gazdasági rendről beszélhetünk. Még a legkultiváltabb kapitalista országokban is jelen vannak réges-rég elmúlt fejlődési időszakok bizonyos maradványai. Bajország egyes vidékein a mezőgazdaságban középkori viszonyokat találunk. A kisipar még mindig bizonyos szerepet játszik az összes kapitalista országban, ennek ellenére senki sem vitatná, hogy Németországban és Franciaországban jelenleg kapitalista rendszer van uralmon.

Oroszországban arról a kérdésről van szó, hogy a hatalmat engedmények árán megtartsák, s hogy a gazdaságilag döntő termelési tényezőket ennek a hatalomnak a segítségével a proletariátus hasznára fordíthassák. Ezen a módon biztosítják a fejlődés — ha átmenetileg kerülő utakon is — a szocializmus irányában.

A proletár politika föltétlenül a hatalom megtartásának kérdésére kell összpontosítson. A proletariátusnak és a munkásosztály vezető pártjának, hogy e célt elérje, számításba kell vennie a körülményeket. A hatalomnak a proletariátus kezében való megtartása érdekében, tekintettel a körülmények sajátos voltára, föl kellett adni néhány mélyreható intézkedést, így pl. a kereskedelem nacionalizálását, a gabonamonopóliumot stb. Akkor is le kellett volna mondani róluk, ha ezek az intézkedések nem a háború következményei lennének, azaz ha nem a polgárháború által előidézett "hadi-kommunista intézkedések" lennének.

A helyzet sajátossága, amely ezt a politikát szükséggá tette, a mezőgazdaság és az ipar jelenlegi helyzetéből adódik, amely azonban nem Oroszország kizárólagos jellemzője, hanem itt csupán különösen markánsan jut kifejezésre. Tekintettel arra, hogy az ipar a háború alatt gyakorlatilag megsemmisült, törés állt be abban a folyamatban, amely a mezőgazdaságot mindinkább függővé teszi az ipartól. S a dolog nem maradt meg ennél a törésnél — a mezőgazdaság és az ipar közti egész kölcsönhatás megváltozott. A nyersanyagokat nélkülöző ipar és az éhező városok függésbe kerültek a mezőgazdaságtól,



a parasztoktól. Egész Közép-Európában megfigyelhetünk hasonló jelenséget. A dél-amerikai mezőgazdasági országokban hasonló folyamat játszódik le, azzal a különbséggel, hogy ez a függőség ott a háború előtt is fennállt. Oroszországban, fejlődési fokának megfelelően, sokkal élesebben jelentkezik ez a funkcióváltozás.

Oroszországban, ahol hatalmon van a munkásosztály, az igazi proletár politikának csakis egyetlen lehetősége volt: a hatalom megtartása mindenáron, még a legnagyobb áldozatok árán is, mindaddig, amíg a falu ismét nem válik függővé a nagyipartól és a várostól, nemcsak adminisztratív, hanem tisztán gazdaságilag is. Midőn a szocializmus majd véget vet az antagonizmusnak, könnyen kedvező irányba fogja átalakítani a kapitalizmus és a háború teremtette gazdasági függőséget. Ezért volt szükséges koncessziókat adni, s a parasztoknak gazdasági engedményeket tenni.

Kétségtelenül engedménynek kell tekinteni minden szociálpolitikai intézkedést, a nyereség minden, akár legcsekélyebb megnyirbálását is a hatalmon lévő burzsoázia részéről. Még abban az esetben is engedményről kell beszélünk, ha a kapitalista állam valamely pozíciót fölrad, s ezért magát egy más területen való előretöréssel kártalanítja (mint ahogy ez mindig is lenni szokott). Minden világosan gondolkodó szocialista, sőt még reformista is tudta és tudja, hogy a burzsoázia a hatalmát, ilyen engedmények árán, lehetőleg hosszú ideig fenn akarja tartani; ezekkel a szociálpolitikai intézkedésekkel a munkásosztály osztályharcát kívánja gyöngíteni. Ez jelenleg ép-penséggel sikerült is neki, csupán az kérdéses, meddig marad fenn ez az állapot.

Minden kommunista tudja — s még a 2 1/2-es Internacionálé néhány követője is azt a látszatot kelti, hogy tisztában van vele —, hogy a szociálpolitikai engedmények politikája épp a burzsoázia osztálypolitikája. Ez kétségtelenül tény, s teljesen mindegy, hogy a munkásosztály ezeket az engedményeket parlamenti vagy valamilyen más küzdelem útján vívta ki.

Gorternek ez ideig még nem jutott az eszébe, hogy proletár politikának minősítse egy Bismarcknak vagy egy Lloyd-George-nak a munkásosztály javára hozott szociálpolitikai engedményeit, amelyek célja persze kétségtelenül a burzsoázia hatalmának biztosítása volt. Azokat az engedményeket azonban, amelyeket az orosz proletariátus a munkásosztály hatalmának megerősítése céljából a parasztságnak tett, rövid úton kispolgárinak, sőt egyszerűen polgári politikának minősíti. Nem fér kétség hozzá, hogy azok az engedmények, amelyeket a külföldi kapitalistáknak és a parasztoknak tettek, sokkal nagyobb veszélyeket hordoznak magukban, mint a polgári államok szociálpolitikai "en-

gedményei". A fiatal hatalmi apparátus és az erősen megingott politikai szervezet kevésbé jól tudnak ellenállni a nemzetközi ellenforradalom gazdasági offenzívájának és a parasztság nyomásának, mint a burzsoázia gazdasági és állami szervezetei a proletariátus osztályharcának. Ha az orosz proletariátus politikája nem alapulna a nemzetközi proletárforradalmon, amely elkerülhetetlen, még akkor is, ha fejlődési menete ideiglenesen akadozik, akkor az orosz forradalom kilátásai, a parasztokhoz való viszonyát illetően, természetesen nagyon vigasztalanok lennének. A nemzetközi forradalom akkor is kiegészíti szükségéből Oroszországot, ha a "hollandi iskola" megtagadja a támogatását.

Az orosz proletariátus nem egyedül hódította meg, az Orosz Kommunista Párt politikájának köszönhetően, a hatalmat, ámde eddig, a kritikus viszonyok ellenére, kézben tartotta. Ez a tény minden kétségen fölül áll. Az állami apparátus nem a proletariátus és a parasztság kezében van, hanem a munkásosztály kezében. Az állami hatalom megtartására irányuló politika Oroszországban szükségképpen számol a parasztsággal. Ámde ez nem polgári-proletár politika, hanem tisztán proletár jellegű, éppúgy, ahogyan Scheidemann politikája sem polgári-proletár politika volt, hanem tisztán polgári jellegű, mivelhogy az államhatalomnak a burzsoázia kezében való megtartása volt a célja. Hogy a proletariátus nem látszathatalmi pozíciót foglal el a parasztsággal szemben, ahogyan azt Gorter állítja, azáltal is bebizonyosodott, hogy az orosz Szovjetköztársaság a parasztsággal kapcsolatos intézkedéseiben — amennyire ezt az orosz territórium kiterjedése megengedi — részben, ahol szükség volt rá, ezek keresztülvételére erőszakot is alkalmazott. Az új bürokratikus államapparátus minden hiányossága ellenére is, mindig képes volt a célját elérni.

Ha Gorter a forradalmi idők alatti valódi kispolgári politika példáját keresi, akkor pillantását a magyar szociáldemokratáknak a magyarországi szovjetköztársaság fönnállásának időszakában folytatott politikájára kell vetnie. Politikájuk éles ellentétben volt az Orosz Kommunista Párt politikájával. A szocializálás legvadabb szószólói akkoriban Magyarországon az ideiglenesen vörössé lett szociáldemokrata vezetők voltak. A forradalom számukra kizárólag a szocializálást jelentette. Egyikük újságcikket írt a szovjetkormány ellen, amelyben szemrehányást tett neki, amiért az egyéni parasztoknak 50 holdnyi föld is járt. Magyarország szocializálását villámgyorsan végrehajtották. A legaprólékosabban megvitatták a "termelés folytonosságának" kérdését, és még a munkásoknak a Vörös Hadseregbe való behívását is leállították. Ezek az emberek természetesen most is ellenzöi volnának az összes

gazdasági engedménynek, de politikai engedményekre állandóan készek lennének. Beleegyeznének abba, hogy megadják a burzsoáziának a sajtó szabadságát, ellenzői lennének minden, a parasztság javát szolgáló gazdasági engedménynek. Amikor néhány szakszervezeti vezető, a kommunisták háta mögött, politikai tárgyalásokat kezdeményezett az Antanttal, és a burzsoáziával politikai szerződéseket kötött, a szocializálási eszmények e követői nem gondoltak arra, hogy az ilyenféle politikai szerződések, következményükben, minden szocializálást lehetetlenné tennének. Ez a jellegzetesen kispolgári politika, amely, két év fehérterrorja után, most a nagyburzsoázia uralmához vezetett, pontosan annak volt a következménye, hogy nem állították előtérbe az államhatalom kérdését. A magyar szovjetköztársaság összeomlásának okaként azt a körülményt kell tekintenünk, hogy a hatalmon lévők fő célja éppen nem e hatalom megszilárdítása volna, hanem azok a dolgok, amelyek a szocializálást és a termelés folyamatosságát érintették. Ebből pedig az következik, hogy a magyar szovjetköztársaság nem azért omlott össze, mert, ahogy ezt Gorter állítja, az "orosz példát követő" politikát, hanem azért, mert ezzel éppen elentétes politikát folytatott.

A magyar szovjetköztársaság politikája már azért sem lehetett proletár politika, mert nem egy vezető párt diktatúrájára alapult. Az orosz szovjetköztársaság politikája, ezzel szemben, pontosan gazdasági eredményei által proletár politika. A proletár politika Oroszországban, jelen pillanatban mindenekelőtt a proletár hatalomnak — mindenféle gazdasági engedmény árán való — megtartásában áll.

#### A KOMMUNISTA INTERNACIONÁLÉ VÉGE, VAGY A KOMMUNISTA SZEKTA VÉGE?

Az oroszok, Lenin, Zinovjev, Radek (ez utóbbi különben annyira orosz, amennyire Gorter német) tönkretették a Kommunista Internacionálét. A Kommunista Internacionálé belepusztul az orosz politikába. Így Gorter.

"Az orosz Szovjet-Köztársaság, azaz az Orosz Kommunista Párt kormányozza a Kommunista Internacionálét.

De Oroszország polgári-paraszti demokráciája egyre nagyobb befolyással bír és egyre több hatalommal rendelkezik az orosz Szovjet-Köztársaság fölött. Gazdasági és politikai hatalommal.

De a kapitalista külföld is egyre több hatalmat szerez a Szovjet-Köztársaság fölött.

Ki kormányozza tehát a Kommunista Internacionálét? Oroszország polgári-paraszti demokráciája és, lassan, de biztosan, a kapitalizmus."

("A Moszk. Intérn.", 9. o.)

Nem kívánunk ennek az ostoba tréfának minden egyes részletével foglalkozni. Ugyanezzel a joggal bebizonyíthatnánk, hogy a KAPD taktikáját, Gorter közvetítésével, a van Houten cég tulajdonosai és a jávai kávéültetvényesek irányítják. Gorter hosszú előadásának rövid értelmét vagy inkább értelmetlenségét a következő módon foglalhatjuk össze:

Az oroszok, vereségüktől tartva, közeledni akartak a tömegekhez, és az opportunizmus útját választották. Összeállították azt a 21 föltételt, amelynek köszönhetően jelentős tömegpártok, valamint Levi- és Serrati-féle opportunisták (akik mellesleg már régen röpültek az Internacionáléból) a Kommunista Internacionáléhoz csatlakoztak. Ezen a módon változott, Gorter véleménye szerint, a III. Internacionálé egy "gyöngécske, rothadó, sőt ellenforradalmi korporációvá".

(Jegyezzük meg mellesleg, hogy Levi pontosan ellenkező argumentációval védelmezi a maga mensevik szempontjait. Nézete szerint a 21 pont szektaszellelemhez, a moszkvai uralom pedig puccsizmushoz és végső soron — ellenforradalomhoz vezetett.) Az Internacionálé állítólag azért lett "gyöngécske és rothadó", mert az oroszok csak a mennyiségről, nem pedig a minőségről gondoskodtak. Éppen ez lenne az oka annak, hogy a világforradalom tönkremegy, az a világforradalom, amelyet Gorter már évekkkel ezelőtt, szép melodramatikus képekben, megjövendölt.

Gorter szektássága abban gyökerezik, hogy a világforradalmat egyszer s mindenkorra megjövendölte, a katonai vereség közvetlen következményeként. Mivel azonban a világméretű proletárforradalom nem tört ki, mint a katonai összeomlás közvetlen következménye, abba a hibába esett, amely azok hibájának mintegy az ellentétje, akik a forradalom további fejlődését csakis egy új háború következményeként tudják elgondolni. Gorter a világforradalmat elvlasztotta a konkrét gazdasági viszonyoktól, a munkásosztálytól és minden realitástól. Pontosán azért kényszerült erre az absztrakt elképzelésre, mert mindez nem betű szerint úgy zajlott le, ahogy ő megjósolta. A forradalmat ő egy absztrakt eszmévé alakítja át, amelyhez senkinek sem lenne szabad hozzányúlnia. Minthogy pedig a Kommunista Internacionálé számol a hibák lehetőségével, s nem fél attól, hogy a korábban kilátásba vett távlatok hibásnak bizonyulhatnak; mivel taktikája nem az egyszer meghozott határozatok érintetlenségén alapszik, hanem a tények realitásán, a világ gazdaság helye-

tén, a munkásosztály fejlődési stádiumán és az ellenséges tábor viszonylatain — így hát ennek a taktikának nagyon opportunistaként kellett megjelennie a "hollandi marxizmus" optikáján át szemlélődő Gorter számára.

A Kommunista Internacionálé konkrét állásfoglalásához Gorter nem kíván leereszkedni. Makacsul ragaszkodik ahhoz, hogy a forradalom csak egy absztraktszeme, s hogy a munkásoknak kell ehhez az elvont eszméhez megtérniük. (Csak kiválasztottak lennének hivatottak ezt az eszmét képviselni; a pártnak lehetőleg kicsinek kell lennie, túlzott népszerűsége csak kárt okozna tisztaságának.)

A Kommunista Internacionálé kiindulópontja lényegileg különbözik a Gorterétől. A K. I. meg van győződve róla, hogy nem a munkások vannak a forradalomért, hanem a forradalom a munkásokért.

S pontosan azért, mert a K. I., ezt az utat követve, olyan taktikai és szervező-elveket választott, amelyek megfelelnek az adott gazdasági és politikai világhelyzetnek, valamint a munkásmozgalom és a forradalom jelenlegi viszonyainak, föl kellett készülnie Gorter gáncsoskodására. Egyéni akciók és forradalmi tömegpárt — amint állítja — ezek voltak azok a kövek, amelyeken megbotolva az opportünizmus mocsarába jutottunk. A parlamenti választásokon való részvétel, az a törekvés, hogy forradalmítsák a szakszervezeteket, a kommunista sejtek taktikája — ezek lennének azok a lejtők, amelyeken a Kommunista Internacionálé az opportünizmusba lecsúszott. Mindez azért történt volna, mert ennek az Internacionálénak az élén egy olyan párt áll, amely inkább törődik a paraszti demokráciával, mint a proletariátussal, s amely a továbbiakban is arra kényszerülne, hogy ezt az utat kövesse, maga után vonva az egész Internacionálét.

Ezt az ítéletet saját két alapelve dönti halomba.

A proletariátus Oroszországban engedményeket tesz a parasztságnak. A proletariátus belemegy azokba a követelésekbe, amelyeket a parasztság támaszt az uralkodó munkásosztállyal szemben. Ezt az egész Internacionálé általános helyzetére való tekintettel teszi.

Ez éppenséggel igaz. Ha a Kommunista Internacionálé német, olasz vagy csehszlovák pártja nem a hatalomért folytatott harc stádiumában lenne, hanem a hatalmat már meghódította volna, az orosz proletariátus bizonyosan nem lenne oly engedékeny a parasztsággal szemben. Másfelől pontosan az a körülmény, hogy az orosz proletariátus kényszerítve érzi magát arra, hogy a paraszttal szemben a munkásosztály hatalmára bizony veszélyes engedményeket tegyen, szükségképpen eltéríti az opportünizmustól a kommunista pártokat. Ez nem azt jelenti, hogy a tényleges tényállást a "házájukban" ignorálniuk kel-

lene; azt sem jelenti, ahogyan azt némelyek gondolják, hogy az uralkodó orosz proletariátus engedményei a nyugati kommunista pártokat följosítanák rá, hogy tevékenységüket egyes követelések elérésére összpontosítsák, netán a szociáldemokrata átmenet értelmében (Geyert és Düwellt, akik, Levivel együtt, ezt a programot az "opportunisták" VKPD-ban<sup>\*</sup> képviselték, már kizárták a Kommunista Internacionáléból). Ezek az engedmények minden kommunistát arra kell hogy készítsenek, hogy a taktikai kérdések érintésénél, miután alapos vizsgálat alá vetették bármely ország viszonyainak sajátosságait, figyelembe vegyék Szovjet-Oroszország helyzetét is.

Ha a kommunista ezen a módon cselekszik, ha — akár másodrendű kérdés-ként — számba veszi Szovjet-Oroszország nem éppen veszélytelen helyzetét, Szovjet-Oroszország létezésének vagy nem-létezésének fontosságát a világforradalom számára — úgy meg vagyunk győződve arról, hogy ez az eljárás nem fogja opportunistához vezetni.

Ha Gorter azt mondta volna, hogy az opportunisták elemek a Kommunista Internacionálében nincsenek éppenséggel befolyás nélkül Oroszország politikájára a koncessziók kérdésében, akkor véletlenül közel járt volna az igazsághoz. Bebizonyíthatta volna, hogy a Kommunista Internacionáléból kizárt serratianusok mulasztásai és árulásai, az olaszországi forradalmat akadályozva, kihatással voltak a nemzetközi forradalom menetére, és ezzel Szovjet-Oroszország helyzetét is kedvezőtlenül befolyásolták.

De Gorter nem a munkásosztály reális történelmi helyzetéből indul ki, hanem kis szektája érdekeiből és a fejében kísértő forradalom-ideából. Ez adja a magyarázatát annak, hogy a valóságban egyáltalán semmit sem képesek fölfogni.

Ennek a következménye az is, hogy, a szekta vezetőjeként, s tekintettel elvont eszméjére és szektájának a munkásmozgalomtól való elszigetelődésére, saját magának és szektájának hanyatlásában az egész világforradalom és az egész világproletariátus hanyatlását pillantja meg.

A Kommunista Internacionálében voltak opportunisták elemek (többek között Serrati, Levi, Geyer). Kétségtelenül lehetne most is elegendő opportunistát találni a forradalmi párttömegekben. A forradalmi tömegpártok belépése mindamelllett nem jelenti a Kommunista Internacionálé fölbomlását, a világforradalom bukását, vagy a kispolgári elemeknek a Kommunista Internacionálében való elhatalmasodását. Ellenkezőleg, ez a széles tömegeknek a forradalmi

<sup>\*</sup>Vereinigte Kommunistische Partei Deutschlands: Németország Egyesült Kommunista Pártja.

mozgalomhoz való zárt csatlakozását jelenti, miközben a saját létükbe kapaszkodó szektákat kikerülhetetlenül elsöpri az ellenforradalmi áradat. Ez történt Gorter szektájával is.

#### A HOLLANDI ISKOLA EGYETEMES GYÓGYSZERE

Orvosunk diagnózisa megállapította, hogy a világforradalom beteg, sőt azt is, hogy az utolsókat leheli. Vizsgáljuk meg a gyógyszert, amelyet radikális gyógy módnak írt föl.

Gorter nem vesződik a taktikával. Megtiltja a betegnek, hogy részt vegyen a parlamentben és a szakszervezeti szövetségekben. Az elsőt — a szokásos szindikalista megokolással; a másodikat — részben azért, mert a szakszervezeti szövetségekben széles proletártömegek vannak megszervezve: a tömegekkel való érintkezés hátrányosan befolyásolja a szekta tisztaságát.

De nemcsak diétát javasol a beteg világforradalom számára, hanem egyetemes gyógy módot is, a következő recept szerint:

"1. Minden munkás, a proletariátus többségének összefogása egy unióban.

2. A legvilágosabb fejű munkásoké a pártban.

3. Az unió és a párt egysége.

S céljuk: magának a proletariátus osztályának diktatúrája."

("A proletariátus osztályharcos szervezete", 28. o.)

Vizsgáljuk meg ennek az egyetemes gyógy módnak az alkotóelemeit. Először is — minden munkás összefogása egy unióba.

Fölvetődik a kérdés: Miért éppen — unió; nem pedig szakszervezeti szövetség, amelyet forradalmasítani kellene?

Gorter ezt válaszolja: "A szakszervezeti szövetségek nem alkalmasak ilyesmire, mert ezek az evolúciós idők régimódi fegyverei."

A munkásmozgalom rendelkezik azonban egy másik fegyverrel is, amely ugyancsak az evolúciós időkől származik. De senkinek sem jut eszébe, hogy azért, mert ez a fegyver az evolúció korából származik, a lomtárba hajítsa, merthogy régimódi. Megemlítenénk pl. a történelmi materializmust — szintén az evolúciós kor terméke — amelyet Gorter nem kevésbé minősít megfelelőnek.

Fogadjuk el, hogy a szakszervezetek valóban régimódi fegyverek. Elismerjük azt a vitathatatlan tényt, hogy a szakszervezetek élén ellenforradalmár bürokraták állanak, akik kezüknél-lábuknál gúzsba kötik a bátor kommunista

harcosokat. Kinyilvánítjuk egyetértésünket Gorter amaz állításával, hogy a történelmi materializmus a proletariátusnak előírja: ne szakmájuk szerint, hanem üzemként szervezkedjenek. Csupán azon állítás helyességében kételkedünk, hogy a proletár az üzemekben "szabad emberként", szabad harcosként nyilvánulhat meg". (Gorter valószínűleg már régóta nem látott egyetlenegy gyárat sem — vagy talán sohasem.)

Helyes az is, hogy a Kommunista Internacionálénak a szakszervezeti mozgalomra vonatkozó programja a szövetségek forradalmasítását az egyes üzemekben és a helyi szakszervezeti csoportokban megszervezendő kommunista párt-sejtek megszervezésének útján gondolja el.

A forradalmasítás számára kétségtől mindegy, hogy a gazdasági szervezetek szakmák vagy üzemek, vagy végre egyes ágazatok szerint szerveződnek.

Melyek mármost egy unió forradalmi erényei?

A németországi márciusi események megmutatták, hogy az ellenforradalmi elemek megtalálhatók mind az unió fiatal szervezeteiben, mind a régi megcsontosodott szakszervezeti szövetségekben. A KAPD kényszerítve érezte magát, hogy fölvegye programjába az "uniók forradalmasítását". Az Általános Munkás-Unió (AAU — Allgemeine Arbeiter-Union) legutóbbi kongresszusa megmutatta, hogy ezek a kevés tagból álló egyesülések éppoly kevésbé forradalmasíthatók, mint a nagy szakszervezeti szervezetek.

De ezeknek az unióknak talán olyan szervezeti erények a sajátjai, amelyek kezdettől fogva megszüntetik a szakszervezet hiányosságait. Hallgassuk meg, mit mond Gorter:

"Az üzemi szervezet, az unió tehát mindig ki van téve azoknak a veszélyeknek, hogy a forradalmat szabotálják, hogy kisebb előnyökért küzdjenek, hogy csak látszólagos hatalmat hódítsanak meg, hogy a tagok számát homályos elemekkel növeljék stb. stb."

(*"A proletariátus osztályharcos szervezete"*, 16. o.)

Tehát az unió-forma sem zárja ki a reformizmust.

"Másodsorban az üzemi-szervezetekben fönnáll az individualizmus fenyegető veszélye. Tudatlanságból, önzésből stb. az egyén, pl. az üzemi vezető, saját magát, (vezetői) érdekeit a forradalom fölé helyezi. Ugyanezt fogja a gyár, a helység, a körzet is tenni. A forradalom számára szükséges egység eltűnik. Ez már az unió részeiben megfigyelhető."

(*"A proletariátus osztályharcos szervezete"*, 16. o.)



A második veszély — az individualizmus, nem csak a jövő veszélye. A legjellemzőbb kispolgári tulajdonság, az individualizmus, már gyökeret vert ezekben a szervezetekben. De az AAU szindikalista, decentralizációs, föderalista tendenciái megakadályozzák, hogy egy erős és energikus központi szerv elnyomhassa ezeket a kispolgári ösztönöket az uniókban. A harmadik veszélyt Gorter az utópizmusban látja. Itt is igazat adunk neki. Az utópizmus — a forradalom jelenlegi fejlődési szakaszában egy reakciós utópizmus — az a veszély, amelyet a szektaszellem rejt magában.

A reformizmus, kispolgári és reakciós utópizmus nem csak a jövő számára hordoznak veszélyt magukban, már most rákos daganatok, jóvátehetetlen károk okozói, az unionizmusnál éppúgy, mint egy 50 éves múlttal rendelkező szakszervezeti szövetségnél. A szakszervezeti szövetségek, központosított berendezkedésük folytán, azzal az előnnyel rendelkeznek, hogy egy kommunista vezetés (s ez nem utópia) képes lesz az unionizmusra is jellemző ellenforradalmi tendenciákat elnyomni.

A szakszervezeti szövetségek szétrombolására irányuló törekvés tehát csak szabotázs, amely gátolja a forradalmat, kerülő utak keresése, hogy ne a forradalom felé vezető egyenes úton kelljen haladni.

Gorter patikájában minden bajra van orvosság. Még saját egyetemes gyógymódja ellen is. Az unió, amint azt Gorter is bevallja, reformista, kispolgári individualista szervezet. Tehát léteznie kell egy pártnak, amely összefogja a proletariátus igazán forradalmi, mindenképpen osztálytudatos elemeit, és mely az uniókat, anélkül hogy a proletariátussal szemben diktátorként lépne föl, a meggyőzés eszközével tovább tudja vinni. Hogyan lehetne szert tenni ilyen pártra Gorter véleménye szerint?

Először is nem szabadna parlamentinek lennie.

Másodsorban a diktatúrát nem a maga, hanem az osztály, az egész proletariátus számára kell meghódítania.

Harmadsorban ez a "kommunista párt csak kicsi lehet". ("A proletariátus osztályharcos szervezete", 21. o.) "Tehát mindenütt egy kis párt."

Amint láttuk, a pártnak csakis a proletariátus kiválasztott részét szabad magába fölvennie. Gorter olyan követelményeket állít föl minden párttag számára, amelyek körülbelül egy doktori diploma megszerzésének föltételeivel egyeznek meg.

Sőt, az unió tagjainak számára is olyan követelményeket állít föl, amelyek nem sokban különböznek egy érettségi vizsgától. S ennek ellenére attól fél, hogy ezek az emberek mégis a parlament iránt táplálnak majd reményeket, és arra építenek, hogy itt tenni fognak értük valamit. Nem kívánjuk ennek az

intellektuális szektásnak a szindikalista, antiparlamentarista, a munkásosztállyal szemben megvetést tükröző értelmetlenségét tovább nyomozni.

A pártnak nem a párt, vagy vezetői diktatúrájára kell törekednie, hanem az osztályéra, vagy legalábbis annak többségére.

Gorternek azért kell a kis párt, hogy a proletariátus vezetése jó kezekben maradjon, hogy a "szem" (a párt) biztosan tekintsen előre, hogy az "agy" (a párt) az általános tényállás teljes ismeretében tudjon felügyelni. Azt vélhetné az ember, hogy egy erős kéz, egy éber szem, egy művelt agy nem öncélok, hanem azt a célt szolgálják, hogy a proletariátus elmaradott elemeit a hatalom meghódítására és megtartására készítsék elő.

De pontosan a munkásvezetés fogalmáról tűnik úgy, hogy Gorternek ez nem megfelelő — ugyanis csak egy vezetést ismer, éspedig a szociáldemokratát. Mivel szektás, és propagandista is, aki azonban távol áll egy tényleges munkástömeg mozgalmától, még hollandiai méreteken is, ezért hát fogalma sincs a munkásvezetésről. Nemcsak arról van szó, hogy a munkásosztályt meg kell győzni a történelmi materializmus helyességéről, nem is propagandista feladatok megoldásáról. Meg kell érteni a tömegek még felszínre nem került kívánságait, s időben észre kell venni az ellenforradalom oldaláról jelentkező veszélyeket.

A szemnek és az agynak az osztályok erőviszonyait kell elemeznie, mérlegelni az akciók lehetőségeit és a helyes pontokra összpontosítani a munkásosztály erőit. A "biztos szem", a tudó "agy", mely a pártban nyilvánul meg — éppen ez a politikai vezetés.

Ezeknek a tulajdonságoknak a hiánya nagyon is jellemző vonása a szektásoknak: ezért nem alkalmasak a mozgalom, sőt kisebb tömegek irányítására sem.

A szilárd kar azonban kifejezi a szervezeti vezetést. Szükség van rá, a politikai vezetés szervezeti megvalósítása végett. A szervezett pártapparátusnak a legszélesebb rétegeket kell politikailag irányítania, s le kell küzdenie mindenféle megingást. A proletariátus hajóját (és Gorter a pártot nevezi — a kormányosnak) szilárd kézzel arra az útra kell kormányozni, amelyet a politikai irányítás ír elő. A "szilárd kar" fegyelmezett vezetést és kényszer módszerek alkalmazását jelenti a forradalom azon szakaszaiban, amelyekben a meggyőzés módszere valamilyen okból kifolyólag alkalmazhatatlan.

Miután megmutatta, hogy a politikai és szervezeti vezetés lényegét egyáltalán nem is ismeri, Gorter önkéntelen bizonyítékot hoz föl a proletárdiktatúra elkerülhetetlenségére.

A pártnak kézben kell tartania a legfelsőbb hatalmat? — kérdi. Nem felel tagadólag e kérdésre, csak azt mondja, hogy nem tudja, az uniónak vagy a pártnak kell-e ezt a hatalmat birtokolnia.

De a diktatúra éppen nem más, mint ez a hatalom. Ha a párt kezében van, akkor ez éppenséggel az a párt diktatúra, amely ellen Gorter oly dühödten harcol. A párt diktatúrája persze nem zárja ki az osztály diktatúráját. Ellenkezőleg, beleértendő, mert ennek ellenkezője pontosan az a művi konstrukció lenne, amelyet Gorter és Kautsky egymástól függetlenül, de meghatározott egyetértésben ötöltek ki.

A párt diktatúra egyetlen ellenszere Gorter szerint az a rendszer lenne, amelyben a párt a legfelsőbb hatalmat megkapja, de az uniók, a szovjetek és a munkásosztály más tömegszervezetei fölosztják egymás között a hatalom maradványát.

A vezéri diktatúra ellenszere pedig az lenne, hogy a párt "kicsi és tiszta" marad és csakis olyan személyekből áll, akik széles körű ismeretekkel rendelkeznek a nemzeti és a nemzetközi politikáról is. Körülbelül ezek lennének azok a követelmények, amelyek elé minden jó munkásvezetőt állítani kellene. Így a pártnak, Gorter nézete szerint, csakis vezetőkből kell állnia. A pártnak "kicsinek" kell maradnia, jóllehet nekünk meg kell győznünk a proletariátus túlnyomó többségét a kommunizmus igazságáról. De ennek a "nyomasztó" többségnek semmi esetre sem szabad a párthoz tartoznia, mivel ez utóbbinak minden körülmény között "kicsinek" kell maradnia.

Egy ilyen párt tehát zárt kör, propagandisták csoportja lenne, s ennek a pártnak kellene rendelkeznie a legfelsőbb hatalommal, hogy "ellentétben a párt diktatúrával, a proletariátus osztály diktatúrájára törekedjen".

Mind ezt Gorter nemcsak az osztály diktatúra érdekében követeli. A "történelmi materializmus nevében" követeli, a nyugati forradalom védelmében a keleti bolsevizmustól, amely a maga kispolgári politikája kedvéért, nagy tömegpártokban a Kommunista Internacionálé köré akarja csoportosítani a nyugat-európai országok munkásosztályát.

A tömegpárt különben az a kritikus pont, amely ellen leginkább irányul a szektás hollandi gyűlölete.

Dührohamban a "hollandi marxista" elfelejti, hogy a forradalmi tömegpárt pontosan a nyugati proletárforradalom eredménye, a nyugati forradalom igényeihez való alkalmazkodás terméke.

A bolsevik pártot Oroszország különleges viszonyai teremtették meg. A tömegek szervezetlensége közepette, melyeket már illegális helyzetüknél fogva sem tudtak megszervezni, egy viszonylag kis pártnak kellett a forradalmi és a vezető szerepet átvennie. Olyan, szervezetlen tömegekkel volt dolga, amelyek sem politikailag, sem gazdaságilag nem kötődtek szervezetten egyetlen más párthoz vagy egyesüléshez sem. Pusztán a szellemi béklyóktól kellett meg-

szabadítani őket, a polgári és kispolgári szocialista pártok szervezeti vezetésétől azonban nem.

Nem tudjuk, hová fog vezetni a német proletariátus dezorganizációjának azon folyamata, amely a novemberi napok szervezeti lázát követő kijózanodás után következett be. Azt sem tudjuk, hová fog még vezetni a szakszervezeti szövetségek taglétszámának az utóbbi időben megfigyelt csökkenése, vagy az, hogy, anélkül hogy egyúttal a kommunistákhoz csatlakoztak volna, számottevő elemek fordultak el a szociáldemokrata pártoktól — hogy vajon ez a jelenség hallatlanul nagy, szervezetlen, pártokhoz nem tartozó tömegeket teremt-e; a kommunista pártoknak sokkal könnyebb lesz átfogni és vezetni ezeket a tömegeket, mint a már más pártok által megszervezett munkásokat megnyerni. Németországban, de a Nyugat más országaiban is vannak hallatlanul nagy proletártömegek, akik nem-kommunista pártokhoz tartoznak. Ez természetesen a kommunistákat is arra készíti, hogy pártjukhoz lehetőleg széles tömegeket vonzzanak, és ne csak eszmeileg, de szervezeten is vezessék őket.

Azonos körülmények növelték meg az orosz kommunisták pártját is. A pártnak abban a mértékben kellett a belépést megkönnyítenie, amilyenben a tömegekkel kapcsolatos föladatok kiszélesedtek. A kommunista eszmék utat találtak mind a nem-szervezett munkástömegekhez, mind a más munkáspártok által szervezett proletárokhöz. Az OKP tömegpárttá vált, s forradalmi tömegpártként is megtalálta annak útját és módját, hogy növekedése ellenére megőrizze tisztaságát. Az új tömegszervezetekbe beoltotta régi forradalmi hagyományait.

A nyugati forradalom vezető pártjai már röviddel a megalakulásuk után a legnehezebb föladatokat elé kerültek.

A hatalmas szociáldemokrata pártokkal való küzdelem és e pártok szétforgácsolódási folyamata csak növelték ezeknek a föladatoknak a súlyosságát. A széles proletár tömegek szervezeti felölelése megköveteli a nyugati kommunista pártok hatáskörének kiszélesítését. A nyugati körülmények még a forradalom győzelme előtt forradalmi tömegpártokat teremtettek. A párt növekedésével összefüggő veszélyek kiküszöbölése nemcsak a tisztogatásban nyilvánul meg, hanem a pártmunka elmélyítésében és egy szigorú fegyelem megvalósításában is. Ezen intézkedések megvalósításának módja természetesen országonként különböző kell legyen, s a kommunista pártok részben már meg is találták azokat a módszereket, amelyek biztosítják a párt forradalmi jellegét. A tömegpárt, a forradalmi tömegpárt nemcsak következménye a nyugat-európai forradalom fejlődésének, hanem győzelmének föltétlen előfeltétele is.

Csakis a szektás vakság és a tényektől való szektás félelem képes e tényeket nem észrevenni. Csak egy szektafőnök nagyvási hóbortja szülhet olyan

ötletet, hogy egy kiötlött szervezeti formát, amely a nyugat-európai forradalmi mozgalom jelenlegi történelmi szakaszának semmilyen módon sem felel meg, csak úgy rá lehet majd erőszakolni a proletariátusra.

#### LAUFENBERG NYOMDOKAIN

A "hollandi iskola" általánosan elismert feje lemond mindenféle közösségről a Kommunista Internacionáléval. Az igazság az, hogy a munkásmozgalomhoz sohasem volt sok köze. Pontosan az akadályozta őt meg ebben, amit a legkevésbé ért, de amiről a legtöbbet beszél: a marxizmus és a történelmi materializmus. Így kerül Gorter, minden álradikális frázisával egyetemben, a proletárforradalom ellenségeinek tarka táborába: kronstadti lázadók, ukrajnai banditák, Serrati, Levi, Kautsky, Laufenberg és Wolffheim, Rühle és az "Akció" nevét viselő irodalmi kávéház üzlettársai. Jöllehet fogaikat egymásra vicsorítják, együtt ordibálnak a bolsevizmus, a Kommunista Internacionálé párt-diktatúrája és oportunizmusa ellen.

Minden szektának az a sorsa, hogy az ellenforradalom soraiba térjen. Mindazok, akik a munkásmozgalomról egy jellegzetes, "sajátos" fölfogást táplálnak, s képtelenek ezt föladni, előbb vagy utóbb konfliktusba keverednek az igazi, élő munkásmozgalommal, akkor is, ha, Gorterhez hasonlóan, a forradalmat szubjektíve várják és propagálják — mint absztrakt ideát. Addig, amíg a forradalom a tiszta propaganda stádiumában van, addig, amíg csupán egyes kis csoportok lépnek föl a forradalomért, s amíg a forradalom nem nyilvánul meg semmiféle szervezeti munkában és tömegakciókban — addig egy szekta nem játssza föltétlenül az áruló szerepét, vagy az ellenfélét, aki a tömegeket pontosan abban a nem-várt pillanatban környékezi meg, mikor ez utóbbiak kezdi a forradalmat szervezni és akciókra vezetni. Laufenberg és Wolffheim, a nemzeti bolsevizmus és unionizmus propagandistái, propagálhatták egy ideig a forradalmat. S az elszigetelődés a valódi munkásmozgalomtól, "amelynek egyetlen lépése sokkal fontosabb, mint egy tucat program" (akkor is, ha ezek jók, a rosszakra nem is beszélve), vezette őket először is a Szovjet-Oroszország és a Kommunista Internacionálé elleni propaganda útjára, azután pedig — gyanús értelmiségiek és töröl metszett nacionalisták — Ludendorff tisztjeinek karjaiba. A német nacionalistáknak a márciusi napok alatti vad ellenforradalmi rikácsolása gyöngéd suttogásnak tűnik, egybevetve azzal az egyetlen nyilatkozattal, amellyel ezek a boldogtalan szektafőnökök a leggyalázatosabb módon tört dőftek Közép-Németország hősi küzdelemben elvérző proletariátusá-

nak hátába. S ez a két ember valamikor, a forradalom egy meghatározott időszakában, forradalmár volt!

Az ellenforradalmi átváltozás ugyanazokban az elkerülhetetlen jelekben nyilvánul meg, amelyeket már Laufenbergnél és Wolffheimnél is láttunk. Gorter szintúgy azt állítja, hogy Szovjet-Oroszország kiszolgáltatta a nemzetközi proletárforradalmat az angol tőkének. És megkérdi: mit állít szembe Oroszország és a Kommunista Internacionálé az angol kapitalizmussal?

Szovjet-Oroszország egyszer (Gortert emlékeztetnünk kell rá), nagyon nehéz körülmények között, Vörös proletár- és paraszthadseregét állította szembe nemcsak az angol, hanem az amerikai és a francia imperializmussal is — sőt minddel egyszerre. A megváltozott körülményeknek megfelelően most nem a Vörös Hadsereggel verik le az angol imperializmust; a harcot, a megváltozott helyzetnek megfelelően, a proletár politika más eszközeivel folytatják.

Ezek az eszközök most a parasztság semlegesítésében és a szovjethatalomhoz való hozzáédesgetésében nyilvánulnak meg, hogy növeljék a proletár hatalom ellenállóerejét Lloyd George és a külföldi koncessziósok gazdasági támadása ellenében. Csakis ezzel a proletár politikával és a parasztok megnyerésével érhető el, hogy ezek a parasztok helyzet változásával is belépjenek ismét a Vörös Hadseregbe, s hadra vonuljanak az angol imperializmus ellen.

A Kommunista Internacionálét és a Vörös Szakszervezeti Internacionálét állítják szembe az angol kapitalistákkal és az angol proletariátussal.

Ezek a törekvések eddig nem vezettek sikerre.

Tekintettel az angol munkásmozgalom jelenlegi helyzetére, bizvást állíthatjuk, hogy az angol proletariátus élén belátható időn belül a néhány ezer párttagot számláló Angol Kommunista Pártnál erősebb, tapasztaltabb és befolyásosabb párt áll majd, amelyről ugyan a hollandi iskola, nem kevesebb megvetéssel, mint tömegpártról beszélhet.

Ezenkívül a Kommunista Internacionálé támogatja minden kommunista párt fegyelmezett koordinált tevékenységét is, amelyek befolyását nem lehet eléggé fölbecsülni. Végezetül támogatja az angol gyarmatokon és félgyarmatokon terebélyesedő nemzeti forradalmat, ámbar itt is le kell mondania a "hollandi iskola" támogatásáról.

A Kommunista Internacionálé ugyancsak elutasítja Laufenberg és Wolffheim szektájának segédkezését is. Rühle, valamint barátai és elvbarátai semmilyen világpolitikai perspektívával sem rendelkeznek. S ezért nem is a világpolitika szintjén gurultak le az ellenforradalom mocsarába, hanem az egyedül üdvözítő szervezeti formákhoz való ragaszkodásuk következtében, amelyek lényege Gorterral rokonítja őket. De Rühle és Pfempfert is a forradalom ellenségeivé

váltak, minden forradalmi tömegmozgalom igazi ellenségeivé, pusztán azzal a különbséggel, hogy az egyik iskolamesterként prédikálja az ellenforradalmat, a másik meg paprikajancsiként.

A szektafőnökök végre döntő elhatározásra jutottak. A proletariátus úgyszintén megismerte őket. Amennyiben még nem felejtette egészen el, abba a táborba sorolja őket, ahol propagandatevékenységükkel igazi helyet vívtak ki maguknak: az ellenforradalom táborába. De a munkások — azok a kevesek is, akik még a szektához tartoznak — nem fogják követni őket az ellenforradalom útján.

Moszkva, 1921. augusztus 28.

(Fordította: Zalai Edvin)

## T Á J É K O Z Ó D Á S

### MI A KONZERVATIVIZMUS?\*

Roger Scruton

Ha a konzervativizmus valamely képviselőjét politikai meggyőződéseinek összefoglalására kérjük, bizonytalansággal azt fogja válaszolni, hogy ilyenek nincsenek neki, s hogy az újkor legnagyobb eretneksége épp a politika azon szemléletében rejlik, mely azt meggyőzések ügyének tartja: mintha a politikai szándékok szintjén vissza lehetne nyerni azt a vigaszt nyújtó bizonyosságot, amit egykor a vallásos hit kínált. (S nem épp ez található a praxis neomarxista eszméje mögött?) Egy másik értelemben azonban a konzervativizmus hitbéli rendszeren nyugszik, s mind elméletileg, mind gyakorlatilag ellentétes a liberális és szocialista politikával.

Sokan érveltek amellett, hogy a konzervativizmus sajátlagosan modern szemléletmód, mely a gyökértelessé vált tudat és a megrendült nyugalom következtében jött létre. Ugyanezt bizonyos fokig elmondhatnánk a liberalizmusról és szocializmusról is. Ám jó okunk van azt gondolni, hogy a konzervativizmus (az itt és most szereplő értelemben) először a francia forradalomra, majd e forradalom által teremtett azon beállítódásra adott válaszként született, hogy az emberi boldogtalanság orvoskerét a nagyleptékű társadalmi átalakulásokban keressék. E hitvallást nemcsak forradalmárok, hanem alkotmányos érzelmű szocialisták is osztják, sőt azok közül is sokan, akik önmaga-

\*Roger Scruton professzor, a filozófiai és politikai konzervativizmus ismert, neves képviselője e tanulmányában összefoglalóan ismerteti a konzervatív világnézet legfontosabb tételeit. Folyóiratunk olvasói számára ez az autentikus ismertetés akkor is rendkívül informatív és tanulságos lehet, ha számos megállapításával vagy kijelentésével nem fognak egyetérteni. Hiszen e sokszor csak a marxizmus félreértésén alapuló tételek, s bizonyos fogalmaknak ("kapitalizmus", "szocializmus", tulajdon" stb.) a nálunk szokásostól eltérő konnotációkban való használata éppúgy hozzátartoznak a napjainkban komoly elméleti és gyakorlati sikereket fölmutató, tényleges konzervativizmus ambivalens arculatához, mint azok, amelyekkel nyilvánvalóan nagyon is egyetérthetünk. — Szerk.



kat liberálisoknak vallanak, s akik a társadalom átalakításának eszközét nem az erőszakos konfrontációban, hanem a jogban látják. A politikumot épp az idáig fenyegeti az agitáció betegsége, érvel a konzervativizmus híve, amíg az emberek társadalmi és politikai változások révén próbálnak megoldást találni megoldhatatlan problémákra. Megkérdőjeleződik a törvényesség érzülete, romlásnak indul a személyes felelősség; intézmények, várakozások és értékek veszítik el autoritásukat, s a folytonosságtól és mintáktól megfosztott ember örömtelensége csak tovább mélyíti a lázongás túlsúlyra jutott érzületét. Sok újkori liberális osztja konzervatívok ellenséges beállítódását szocializmussal és állami bürokráciával szemben. A konzervatív hitvallás szerint a liberalizmus óvatlanul elsiklott a legitimitás eszméje fölött, s nem törődött a társadalmi harmónia és megelégedés forrásaival. Az emancipáció elvont ideálja mellett kötelezte el magát, fenyegetve ezáltal a valóságos és konkrét szabadságot, melynek engedelmesség az ára. A liberalizmus következőképpen alkalmatlannak bizonyult arra, hogy elhatárolja magát attól, ami a szocialista programmal állítja szembe. Mindazokat a szokásokat, intézményeket és hatalmakat, amelyek védelmet nyújthatnának az új szocialista állam ellenében, az "establishment"-tel és "struktúrá"-val szembeni liberális ellenségesség végzettszerűen meggyöngítette. A konzervatívok épp az "establishment", a berendezkedett hatalom fönntartásáért lépnek föl a legerőteljesebben, s a szocializmus alternatíváját nem a szabadság absztrakt eszméjében, hanem a létező társadalmi élet konkrét realitásaiban találják meg. Első kifejtéseitől, Hume és Burke írásaitól fogva, a konzervativizmus ezért a szokások és előítéletek védelmezését tette egyik legfontosabb — bár paradox — intellektuális vállalkozásává.

Hogy a modern világban megérthessük a konzervatív gondolkodást, először is engednünk kell a szemantikai pedantéria kényszerének. A politika nyelvezetét mindenütt bomlásnak indult teóriák, s ezekből létrejött lázas ideológiák fertőzik, s így a szavait nem kellő körültekintéssel megválasztó szerző nagy valószínűséggel elvétheti célját, gondolkodása ellene fordulhat. E folyamatra fontos példa — ami a modern politika vitelében is döntőnek bizonyult —, hogy az egymással szembenálló társadalmi és politikai rendszerek leírására akaratlanul is a "szocializmus" és a "kapitalizmus" terminusait alkalmazzák. Az ilyen megfogalmazás magában rejti azt a föltételezést, hogy társadalmi és politikai berendezkedéseket használható módon le lehet írni egymástól függő részek rendszereként; hogy a szokások és intézmények gazdasági "alaptól" függenek, hogy a "kapitalizmus", vagyis magánszemélyek által eszközölt tőkeberuházás gyakorlata adja annak a gazdasági rendszernek a meg-

különböztető és döntő ismérvét, melyben megjelenik; s hogy a "szocializmus" egy reális és keresztülvihető alternatívát ír le, mely rivális társadalmi és politikai rendszerrel rendelkezik.

Mindezek a megállapítások azonban félrevezető; olyan teóriával terheltek, mely már szisztematikus fölbukkanásának idején is félig halott volt, s e kijelentések többé-kevésbé irrelevánsak a számunkra ma föladott világ fényében. A társadalmi szokások, politikai intézmények és gazdasági tevékenységek nem szükségképpen egyetlen rendszer részei, s fejlődésük sem egyetlen kauzális törvénynek van alávetve. Nem a tőke fölötti magán-rendelkezés adja a modern nyugati gazdaságok döntő ismérvét, hanem a szabad piacok létezése, mely elválaszthatatlan a tulajdonjogokból adódó törvényes rendelkezési lehetőségektől, a vállalkozás, felelősség és szerződési kötelezettség közerkölcsétől. A történelmet mítoszba fordítja, a kritikai értelmet pedig szellemidézésre kárhóztatja, ha a "szocializmusról" és a "kapitalizmusról" úgy beszélünk, mintha e terminusok az emberiség előtt álló egyetlen és kizárólagos választásra utalnának. Ilyenkor annak esünk áldozatul, amit Wittgenstein az "értelem nyelv általi megbabonázottságának" nevezett.

Nem tanulmányozhatjuk a konzervatív hagyomány kiemelkedő gondolkodóit anélkül, hogy észre ne vennénk, milyen nagy érzékenységgel és önkontrollal használja legtöbbjük az írott szót. Burke, Tocqueville, Bradley, Eliot és Maitland nemcsak finom tollú írók, hanem tisztában vannak az emberi megnyilatkozás súlyával. Nyelvezetük azért árnyalt, mert hozzáigazítják ahhoz, amit leírnak — az ember társadalmi és politikai létezéséhez, mely önmagában is olyan bonyolult és összetett, mint a leírásához szükséges szavak. Az ilyen szerzők nyilvánvaló idegenkedése az elmélettel szemben részben az igazság iránti tiszteletükből fakad, s abból, hogy vonakodnak elfogadni bármiféle teóriát a tények ismeretét megelőzően. A politikumot mint eleven anyagot közelítik meg, amit nem szabad elővigyázatlanul szétszabdalni áltudományos kategóriák szolgálatában. Nem meglepő ennél fogva, hogy ha valaki az ember természetének átfogó elméletét keresi — mely céljairól is számot adna —, mindig is türelmetlen lesz a konzervatív elmélettel szemben, s a konzervatívok alaposágát a világos fogalmazástól való, gyöngé-elméjű vonakodásnak fogja tartani. A politika konzervatív szemléletét — a liberális vagy szocialista szemlélethez képest — mindig is nehezebb lesz megérteni azoknak, akik nem vonzódnak hozzá ösztönösen. A konzervatív hitvallásból hiányzik a rendszeralkotás igénye, s elővigyázatosan fogalmazó nyelvezete aligha győzi meg azokat, akik értelmes válaszoknak csak a rendszeres terminusokban megfogalmazott tételeket tartják. Ez ismét csak az előítélet konzervatív védelme-

zése mellett szól, az ösztönös erkölcsi érzék védelme mellett, ami által az emberi cselekvésbe megértés szövődik, még ha az emberek nem is értik, miért cselekesznek.

A konzervativizmus modern formáinak tárgyalását érdemes a szabad piac fogalmának vizsgálatával kezdenünk, nem annyira azért, mert ez az alapvető konzervatív eszme, hanem inkább amaz általános tévedés miatt, mely ezt föltételezi. Van azonban egy másik, alapvetőbb oka is annak, hogy kritikai koncepcióink listájáról elsőként a piaccal foglalkozunk, ugyanis így épp arra nyújtunk szemléletes példát, hogy mit is kíván meg a szemantikai tisztázás követelménye, s hogy milyen fontos saját magunk által vallott előítéletek nélkül kelni védelmére az előítélet birodalmának.

## 1. A PIAC

A piac mellett érvelők egy része ezt az elosztás és csere leghatékonyabb formájaként védelmezi, mely forma hosszú távon maximálja a társadalmi hasznót és minimálissá teszi a társadalmi veszteséget. Mások az emberi szabadság paradigmájaként keltek védelmére, miszerint az emberek, saját érdekeiket szabadon követve, általánosan hasznos eredményt idéznek elő, mely — Adam Smith híres szavaival — "nem volt szándékuk része".

Ha mármost Hayek, konzervatív teoretikusként, oly nagy jelentőségre tett szert, erre részben azért került sor, mert Adam Smith megérzéséből egy másik, mélyebb megfigyeléshez jutott. Hayek a piacban a "szociális episztemológia" egy paradigmáját látja, mely a — csak konszenzuson alapuló gyakorlat nyomán létező — társadalmi viszonyokban nélkülözhetetlen tudást fogja át. Az érv (mely Böhm-Bawerk és Polányi különböző módon kifejezett elméleteiből származik) azt állapítja meg, hogy az áru értékének vagy árának teljes meghatározására csak a szabad csere kontextusában kerül sor, s az ár csak ilyen körülmények között hatékony mértéke annak, hogy mit hajlandók áldozni az emberek valaminek a megszerzésére. A szabad piacon az áru ára egy rendkívül összetett információs csomagot tartalmaz, amely mindazon személyek társadalmi viselkedésével összefügg, akikkel az individuális vásárló kapcsolatba kerül. A piacba való beavatkozás pontosan ennek az információnak a megőrzését kívánja meg, hiszen ez a releváns emberi szükségletek totalitásának ismeretét föltételezi. Midőn azonban átfogó terv rögzíti az árakat, szabályozza a munkát és ellenőrzi a jutalmakat, sem az ár, sem a bér vagy a munkaidő nem szolgálhat a döntő információ mértékeként. Oscar Lange azt válaszolta Hayeknek, hogy valamely tervgazdaságban legalább a gazdasági vezetők rendelkez-

hetnek a releváns információval, mely leolvasható a hiány és fölhalmozás jelenségeiről. Az ilyen módon szerzett információ azonban mindig túl későn érkezik, azután, hogy az egyensúly nagy területeken kritikus módon fölborult. A terv ezenfölül szükségképpen megfosztja információs alapjától a közönséges költségvetés-készítést. A fogyasztók közötti csere szintjén ezért bizonytalanság jön létre, nem alakul ki érthető minta. Hayek amellettt érvel, hogy a gazdasági döntéshozatal szempontjából releváns információ az individuális fogyasztó szükségleteire vonatkozik, s a szocialista tervezés pontosan ezt az információt számolja föl, hiszen azoknak (a fogyasztóknak) a költségvetéséből hiányzik ez az információ, akiknek a legnagyobb szüksége volna rá, hogy racionálisan és előre jelezhetően cselekedjenek.

Ez az érv három, a kollektív racionalitás természetével kapcsolatos gondolat kiterjesztését involválja a gazdasági szférára. A gazdasági megfontolás — hangzik a föltételezés — olyan tudáson alapul, mely (a) gyakorlati, (b) latens és (c) társadalmi, s ilyen tudás csak kooperáció közepette keletkezik, az őt létrehozó társadalmi tevékenységen kívül nem sajátítható el. Az ilyen tudás dinamikus kalkuláció premisszája és egyben konklúziója. Ebben semmiféle szükségképpen paradox mozzanat sem rejlik; a játékelmélet szokásos föltételezése szerint is előfordul ilyen megfontolás, illetve az érintett problémák (a koordináció problémái) néha megoldhatók. Az azonban rendkívül vitatott dolog, hogy ez az eszme alkalmazható-e a piac elméletében.

Hayek érvelésében van ugyanakkor az igazságnak egy vitathatatlan magva, amit szocialisták is (sőt különösen ők) hajlottak elfogadni. Eszerint a megismerésnek vannak olyan formái, melyek latensak és egyben társadalmilag létrejöttek. Az ilyen ismeretet nem javítja, hanem ellenkezőleg: fölszámolja az a kíváncsóság, hogy leválasszák a történelmi körülményekről, vagy hogy valamely végső eszmény szellemében átformálják. Ez már annak következtében is így van, hogy maga az ember (amint a szocialisták mindig emlékeztetnek rá) társadalmi lény, s minden leginkább sajátlagos ismerve — beleértve az értelmet — társadalmilag adott és meghatározott. A szabad társadalmi viszonyok paradigmája az önkéntes kooperáció, melyben több ember együttesen éri el azt a célt, amit egyenként, tudás, ügyesség vagy erő hiányában, nem tudnának megvalósítani. Az ilyen tevékenységek szükségképpen tartalmaznak olyan gondolkodási formákat, melyek egyidejűleg latensak, gyakorlatiak és kollektívak, amiként azt Hayek leírta. Hayek egyszerűen amellettt érvel, hogy az Adam Smith-féle "nagy társadalomhoz" igazított nyílt gazdasági kooperáció esetében az ilyen megfontolás nemcsak domináns, hanem alapvető jelleggel is rendelkezik. Ha sikeres végigvitelének föltételei romlanak, úgy erre a sorsra

jut az ettől függő társadalmi rend is. Ilyen körülmények esetén az önérdék követése eltér mások önérdékétől, s a szálakat a láthatatlan kéz tartja össze.

## 2. HAGYOMÁNY

Az imént vázolt argumentumot a gazdaságtan területén a piacgazdaság védelmére alkalmazzák. Ne gondoljuk azonban, hogy a konzervatívok osztják a piac iránti, liberális jellegű entuziazmust, mintha az a politikai szabadság egyedüli és magában is elégséges forrása volna. Épp ellenkezőleg, a konzervatív gondolkodó minden bizonnyal elutasítja a piac liberalizáló elméletét, mint példát épp arra a hibára, mely megrontja még a marxizmust is. E hiba abban a föltételezésben rejlik, hogy gazdasági struktúrák elsődlegesen az intézményekkel szemben, s hogy a politikai berendezkedés egyedül a gazdaságtól függ. Épp ellenkezőleg, a szabad piacnak — legyenek bármily nagyok is a jótéteményei — meg kell fizetni a társadalmi árát. A szabad piac mindenütt kikezdi a szokás és erkölcs természetes kötelékeit, melyek helyére kereskedelmi ekvivalensük lép. A szabad piac a helyi kötődés, a történelmi jelleg és a nemzeti azonosság ellensége; e társadalmi alakzatok helyére, melyek a legnélkülözhetetlenebb képződmények közé tartoznak, a szabad piac az egyetemes kereskedés mozgó-változó rendszerét állítja, mely rendszer a konformitás felé visz, elszakít a történelemtől és a közösségtől, s az emberi érdeklődést kizárólagosan a jelenbéli pillanatba sűríti és korlátozza.

Marx és Engels a Kommunista Kiáltványban a "kapitalizmust" (amin piacgazdaságot értettek) azon hatalmáért értékelték nagyra, mellyel megtörte a társadalom régi rendjét, minden hitet, értéket és szokást visszájára fordított, mellyel semmissé tette ezek életének és tartalmának intézményeit. Ily módon, föltételezésük szerint, a kapitalizmus hatékonyabban készíti elő a talajt a forradalom számára, minthogy fölszámol minden, szembenható morális gátat. A kapitalizmus józan világának örököse lesz a szocializmus, melynek, hitük szerint, nincs szüksége mindarra, s mely nem is tolerálja mindazt, ami az embert az "előtörténetében" megigézte.

Néhány évvel a Kommunista Kiáltvány publikálása előtt jelent meg egy másik, ugyancsak alaposabb és az újkori társadalom megértésében ugyancsak időtállóbb mű, de Tocqueville La démocratie en Amérique című írása. Tocqueville a "kapitalizmust" (azaz a piacgazdaságot) egyszerűen a demokrácia kibontakozása folyamatának egy oldalaként fogta föl, mely folyamat eredményeként keletkezett társadalmi és intézményi rendszer az egyenlők közötti szerződés, egyetértés vagy beleegyezés alapján jött létre. Az ilyen processzus nem vál-

ság, hanem stabilitás, középster és hétköznapi rend felé vezet. Ugyanakkor az amerikai demokrácia egyenlősítő mozgalma a szövetségeket és intézményeket sokkal kevésbé egyértelműen és gyorsan fogja fölszámolni, mint ahogy létrehozta őket. Az amerikai politikai folyamat épp e mobilitás által volt képes arra, hogy újraélessze azt a, szokásokon alapuló rendet, valamint azokat a hosszú életű intézményeket, amelyeken Európa régi rendszerei fölépültek.

Az elfogulatlan megfigyelő azt állapítja meg, hogy az idő itt Tocqueville, s nem annyira Marx előrejelzéseit igazolta. A szabad piac sok mindent fölszámolt, ám hatalmas társadalmi erő fejeződik ki benne, az emberi egyetértés ereje, mely képes létrehozni és megszüntetni intézményeket. S bármilyen változásokat eredményezett is ez az erő, a politikai intézményeket tekintve kevésbé bizonyult rombolónak, mint szocialisták átfogó tervezetei. Ez azonban ugyanakkor olyan erő, melyet sem egykönnyen megérteni, sem egykönnyen saját eszközeire hagyni — nem lehet.

A szabad piaccal kapcsolatos konzervatív attitűd megértése érdekében idézzünk föl először egy olyan jelenséget, amit a piac fenyeget, a konzervatív ember pedig elkötelezett módon védelmez. A hagyományról van szó. Sok konzervatív számára a "tradíció" a társadalomelmélet alapvető koncepciója, az az eszme, amely bármi másnál átfogóbban fejezi ki a konzervatív politika értelmét. Mit fog át azonban elméletileg és gyakorlatilag a tradíció? Az olyan szerzők fejtegetéseiből, mint Burke, Eliot és Oakeshott, a következő megállapítások körvonalazódnak a tradicionális rend konzervatív eszméjének meghatározásaként.

(I) A társadalom több, mint individuális szereplőinek összege.

(II) A társadalmi kooperáció a kölcsönös egyeztetés finom mechanizmusán alapul.

(III) Ez a mechanizmus az egyes emberben azáltal jön létre, hogy folyamatosan és egyre inkább megismeri: "miként mennek a dolgok".

(IV) Az individuuum ezen ismeretek nyomán szert tesz a társadalmi formák "latens megértésére".

(V) E "latens megértés" közvetít az egyes ember és a társadalom között, ez teszi képessé, hogy "tudja, mit tesz", amikor társadalmi viszonyokba lép. Ez az, amit "tradíció" értünk.

A tradíció illetően fölfogása újabb példája persze a piac által reprezentált jelenségnek, a társadalmi érintkezés által megvalósított latens megértésnek. Míg azonban a gazdasági viselkedés célja az individuális haszon, addig a tradíció azt kívánja meg, hogy önkéntesen vessük alá magunkat a társadalmilag kialakult rendnek. A tradíció nem előre, hanem hátrafelé fordul iga-

zolásért, célja nem a személyes haszon, hanem a társadalmi egyetértés és tisztelet. Minthogy azonban mindkét gyakorlat fejlődő és konszenzuson alapuló kölcsönösösgtől függ, az a benyomás keletkezik, hogy ez a látszólagos antagonizmus áthidalható. Valóban nehéz elgondolni olyan föltételeket, melyek az egyiknek a másik erősítése nélkül kedveznek.

Hagyomány éppoly kevésbé keletkezhethet valamely központi autoritás utasítása nyomán, mint ahogy a gazdaságot sem lehet racionálisan megtervezni. Mindkettő arra példa, amit Hayek, szerencsés fordulattal, "spontán rendnek" nevezett: e rend ugyanis csak spontaneitás révén vezet eredményre. A hagyomány fönntartására irányuló mindenfajta igyekezet ezért épp a piacgazdaságban kifejeződő latens megértést juttatja térhez, s a piaci viszonyok fölszámolását célzó bármely törekvés a társadalmi ismereteknek épp azon magvát ássa alá, melyből a hagyományok sarjadnak. A hagyomány és a piac között csak annyi konfliktus van, amennyi a dolgok természetéből adódik, abból a feszültségből, mely a vállalkozás előrettekintő energiái és a társadalmi békesség múltbtekintő attitűdjei között fönnáll. S egyszerűen csak a politika folytonos föladatainak részét képezi az, hogy összebékítse ezeket az ellentétes mozgásokat, hogy úrrá legyen az általuk kiváltott válságokon, s hogy ismételten visszaállítsa egyensúlyukat, melytől mindkettő függ. Ezt a föladatot azonban nem lehet egyszer s mindenkorra megoldani, s bármely kísérlet, mely a konfliktus egyik oldalának fölszámolására irányul, szükségképpen rombolja a másikat is.

Ezért jó okunk van rá, hogy elveszük az apokaliptikus víziót a Kommunista Kiáltványból. A hagyományos rend és a szabad gazdaság ugyanis egyetlen társadalmi folyamat aspektusai, melynek konfliktusát, a pusztulás terhe mellett, meg kell oldani. S ha a marxista nézőpontot félre is tesszük, látható, hogy e konfliktust, fönnállásának évszázadai alatt, nagyon jól megoldották. (A szocializmus egyik sajátlagos ismérve, hogy nem hajlandó látni.) E konfliktus egyidős a civilizációval, s explicit módon foglalkoztak vele olyan különböző írók, mint Petronius, Langland, Dante és Shakespeare. Ha a tradicionális rend végzetes módon fölszámolja magát a cserétől való függősége miatt — ahogyan Wotan dárdája megsemmisül, mert bensőleg függ Alberich gyűrűjétől —, erre nem azért kerül sor, mert a kettő közötti feszültséget föl lehet oldani vagy meg lehet haladni, hanem mert, mint Wagner megmutatja, Alles, was ist, endet, mely állítás, bár kikezdhethetlen, nem nyújt semmiféle politikai programot.

A tradíció illetén védelmezése persze túlzóan elvont és "másodrendű". Ennélfogva aligha találna meghallgatásra a konzervatívok többségénél, akiknek

a tradíció értékével kapcsolatos érzülete pontosan abból adódik, hogy benne élnek, nem pedig társadalmi hasznának valamiféle elvont elméletéből. Az elmélet mindazonáltal sok specifikus gyakorlatot támaszt alá. A főnti elemzés fényében a házasság hagyomány; hagyomány a jog is, különösen a szokásjog, mely a konzervatívok számára mindig is a rugalmas, tiszteletet parancsoló ítélkezés paradigmája volt. Azok az intézmények is magukon hordhatják a tradicionális rend megkülönböztető jegyeit, melyekhez tartozni önkéntes döntés nyomán lehet, s melyek nem fogalmazzák meg explicit módon főnállásuk céljait. A konzervatív elmélet arra tesz kísérletet, hogy az ilyen intézményeket ne kívülről, hanem belülről, saját életük és céljaik szempontjából artikulálva értse meg.

### 3. A TÁRSADALMI INDIVIDUUM

A konzervatív és a liberális hitvallás ezen a ponton válik el egymástól. A társadalomról alkotott liberális kép szívében az autonóm individuum koncepciója áll, aki rászorul ugyan a társadalomra, de olyan identitása és rendeltetése van, mely kizárólagosan az övé. Az ilyen individuum számára a fő politikai jótétemény a szabadság — szabadság a mások által gyakorolt kényszeredtől és erőszaktól. A liberálisokat — önmaguk főnagyítása és fölmentése nyomán — a szabadságban leledző individuum metafizikai képe vezeti arra, hogy elfogadják a piacgazdaság és a tradicionális rend konzervatív védelmezését. Azonban ugyanez készteti őket arra is, hogy elvessek azt a fogalmat, mely a konzervatívok számára mindennél előbbre való az intézmények belső életének és belső céljainak megértésében: nevezetesen az autoritás fogalmát. Az autoritás konzervatív védelmezése nem pusztán a zabolázatlan szabadság iránti mélyen gyökerező ellenszenvből fakad, hanem egyben az emberi természet rivális koncepciójából ered, melyet szembeszökő módon Hegel, Bradley és más metafizikai idealisták fejtettek ki.

E koncepciónak megfelelően az emberi szabadság és az emberi személyiség társadalmi termékek, s az emberi személy a korábbi generációk iránti kötelezettségekkel terhelt bontakozik ki. Fölszámolhatatlan kötelessége van a történelemmel és egy olyan kultúrával szemben, melyet nem ő maga választott. Bradley földidéri e folyamat megértésének egy módozatát. Autonómiára, érvel, csak valamely társadalmi "állás" kötelezettségeinek elsajátítása révén teszünk szert. E kötelezettségeket nem vállaljuk, hanem kitesszük önmagunkat nekik; alapjuk nem egyetértésben vagy szerződésben, hanem jámborság és hála fölhalmozott terhében rejlik. Az autonómia kötelezettségeit szabadon vállal-



juk föl, ám ezek felé csak akkor fordulhatunk tisztelettel, ha tiszteljük azt a többi kötelességet is, melyek teljesítésétől az autonómia egész törékeny rendje függ. E kötelességérzet nélkül az autonómia üres burokká válik, s híján van a belső célnak és igazolása alapjának. Ha társadalmi célunkká az autonómiát avatjuk, s a politikát e szándék megvalósításának föladatához kötjük, akkor megfosztjuk magunkat az igazi közösségtől. Ennélfogva, ha a szabadságot úgy tekintjük értéknek, miként azt értéknek kell tekinteni, úgy valami mást is értékesnek kell tartanunk, ami a szabadságnak nem eredménye, hanem előfeltétele — nevezetesen azt a társadalmi rendet, mely forrása a kötelességeknek és értékeknek, s melynek alapzatán az emberi személyiség identitásra tehet szert.

A konzervativizmus nem az abszolút hatalom ellenlábasaként jött létre, hanem az ilyen hatalmat földidőző anarchiára adott reakcióként. Egyeseknek úgy tűnhet, hogy az ember korlátoktól, közösségi szokásoktól és tekintélyi vezetéstől való megszabadulásában rejlik szabadságának legtökéletesebb beteljesülése. A konzervatívok számára azonban ez az önfelszabadítás valójában önmagunk elveszejtéseként jelenik meg, mely által nem szert teszünk a szabadságra, hanem elveszítjük azt. A konzervatív politika fő törekvése nem arra irányul, hogy egyre szélesebb és átfogóbb szabadságok keletkezzenek, hanem hogy "ápolja az intézményeket", vagyis mindazt fönntartsa és erősítse, amit ez idáig a közjó érdekében létrehoztak. Mivel az intézmények elejét veszik az újdonság iránti féktelen étvágynak, helytelen módon fogják föl őket az egyén szabad kibontakozása akadályaként: ennélfogva az intézmények, nem pedig az individuumok képezik a konzervatív érdeklődés elsődleges objektumát.

A tekintély intézményekből és szokásokból keletkezik, a kongeniális tekintély pedig a konzervatív politika eredménye. Még ha valamely elvont filozófiai szinten a liberális és a konzervatív szemléletmód harmóniában élhet is egymással, a mindennapi politika szintjén komoly nézeteltérések támadhatnak közöttük. A liberális föl akarja szabadítani az individuumot az autoritás alól, a konzervatív a tekintély rebellióval-szembeni védelmezésére törekszik. Autoritás nélkül, érvel a konzervatív, nincs akarat, csak étvágy, nincs személyiség, csak csordaszerű konformitás, nincs szabadság, csak "alternatívák" céltalan követése, s ezek egyike sem érték a személyiség számára, mert elérésükhöz fölemesztette energiáit.

Fő filozófiai erőfeszítését a konzervativizmus az egyes ember és a társadalmi világ közötti viszony ilyen szemléletének fönntartására fordította. A konzervativizmus alapvetése — hogy Kant terminusával éljünk — "filozófiai antropológiában" rejlik; az igazolásához szükséges fogalmakat a konser-

vativizmus az ember társadalmi természetének elméletéből nyeri. Egyesek ellenérzést táplálnak Hegel "dialektikus" módszerével szemben; mások elvetik Bradley kínos vonakodását attól, hogy meghatározza, mit ért ténylegesen "társadalmi álláson", "kötelességen" vagy "autonómián", s elutasítják azt, hogy érvelését kibontsák metaforikus burkából. Más filozófusok azonban — például Scheler vagy Wittgenstein — érvekkel szóltak a konzervatív tézis mellett. Ha a mellette szóló érveknek nincs kanonizált megfogalmazása, úgy ez inkább filozófiai mélységét, semmint értelmi hiányosságát mutatja.

Ez az a terület, ahol a konzervativizmus képviselői és kritikusai közötti tényleges vitát le kell folytatni és föl kell oldani. E vita fényében az "alapvető konzervatív elvek" mai védelmezése — melyeknek megfelelően a konzervatív politika a választás szabadságát tűzi zászlajára — szükségképpen régiesnek és irrelevánsnak tűnik, azonban a legkevésbé sem amiatt, hogy a konzervativizmus nem volna képes meglátni az okokat, melyek nyomán oly gyakran léptek föl despoták a szabadság nevében a francia forradalom óta.

#### 4. ÁLLAMPOLGÁRI HŰSÉG

A liberális gondolkodó számára a kormányzat legitimitása a kormányzottak egyetértésétől függ, hiszen semmilyen más berendezkedés nem teszi az individuum számára lehetővé, hogy uralja — mint ahogy uralnia kell — a vele kapcsolatos dolgokat. Ezen eszméből származik a társadalmi szerződés, illetve demokratikus választás fontos és impresszív elmélete.

A politikai kötelezettségeket szerződésre redukálva azonban a liberálisok az emberi individuum épp azon koncepcióját előfeltételezik, amit a konzervatívok elvetnek. Ha a szabadság társadalmi termék, s ha csak a szabadon kötött szerződések kötelező érvényűek, akkor a társadalom elsődleges a szerződéssel szemben, miközben a liberális ez utóbbival akarja igazolni azt. Nemcsak időben, hanem az igazolás menetét tekintve is elsődleges. Milyen joggon feltételezzük akkor, hogy a társadalmi szerződés a legitimitás igazi kritériumát kínálja? A liberális valamilyen elvont gondolati szinten talán válaszolni tud erre a kérdésre. A konzervatív gondolkodó azért kerülheti meg ezt a problémát, mert a társadalmi szerződés elképzeléséhez képest finomabb különbségtételeket alkalmazó koncepciókkal rendelkezik.

Hegel — a legitimitás konzervatív eszméjének elméleti atyja — a társadalmi kötelezettségek kötelékeinek háromrétű fölbontását javasolta. A "társadalom" összetett berendezkedésre utal, melyet egymásbafonódó, különböző eredetű kötelességek tartanak össze. Az individuumot kötelezettségek fűzik

családjához és államához, s ezen kívül, az embertársaival való szabad és spontán érintkezés során, létrejönnek a "polgári társadalom" kötelezettségei. A polgári társadalom a szerződés szférája, még ha nem is alapul a szerződésen. Valóságában a polgári társadalom az öt tápláló családra és a védelmet nyújtó államra alapozódik, s a szerződés terminológiájában sem a családbéli, sem az állambéli kötelezéseket nem lehet megérteni. A szív kötelezettségei a hála és jámborság érzéseivel tartoznak, s ezek csak olyan emberek számára létező motívumok, akik fölismerik a nem szabadon föl vállalt kötelesség valóságát is, s akik tisztelettel fordulnak azon képződmények felé, melyek révén e kötelességek létrejöttek. Csak az ilyen emberek léphetnek föl teljességgel autonóm módon, hiszen csak ők érthetik meg az emberi létezés értékét, mélységét és komolyságát. Az ilyen emberek azt is föl ismerik, hogy az állammal szemben más típusú kötelességük van, mint amit a piaci folyamatok során vállalnak föl.

A polgári társadalom a szabad társulások totalitása. Folyamatos fönnállása olyan intézményektől függ, melyek — tagjaik kötelezettségeinek meghatározása révén — belső tendenciájukat tekintve meghaladnak minden szerződéses legitimitást. Az ilyen intézmények legfontosabbika az állam, ami nélkül elképzelhetetlen volna a jog, s ezzel az igazságosság azon garanciája, mely nélkülözhetetlen a polgári társadalom fönnmaradásához. Az állammal, s hasonlóképpen a családdal és ezek tagjaival szembeni kötelességeink nem valamiféle szabad vállalás, hanem lassú fejlődési folyamat nyomán jönnek létre, melynek során kötelezettségeink már jóval azelőtt kialakulnak, mintsem hogy szabadon viszonyulhatnánk hozzájuk.

Az állam szerződéses elméletének konzervatív tagadása nem jelenti ama liberális eszme elvetését, hogy a kormányzatnak egyetértésen kell alapulnia. Az "egyetértés" azonban sokféle dolgot jelent, s az összefüggésünkben adott értelmét nem lehet elválasztani kialakulásának folyamatától. Ha valaki egyetért, hogy az általa öröklött házban maradjon, ez nem azonos azzal, amikor beleegyezik, hogy almájának tonnáját 100 fontért adja tovább. Hogy ne kelljen egy ilyen vaskos és határozatlan eszmétől függenünk, fejezzük ki inkább újjólag specifikáló kialakulásmódjuk terminusaiban a társadalmi és politikai kötelezettségek konszenzuális alapját. A legitim kormányzatot informáló egyetértés az állampolgári hűségből származik. Ez az individuumot a társadalomhoz, intézményekhez, szokásokhoz és társulásokhoz, s egyben az államhoz kapcsolja. Ez a hűség sohasem szabadon meghozott választás dolga; sohasem izolálható elsajátításának történelmi folyamatától, melyből specifikus tartalmát és motiváló erejét is nyeri.

## 5. TÁRSAS VISZONY

Az emberi társadalmat megalapozó állampolgári hűséget Burke "társas viszonyként" jellemezte, még ha olyan sajátos társas viszonyként is, mely az élőkön kívül a még megszületésre várókat és a halottakat is magában foglalja. E társas viszonynak a konzervatívok szerint nincs egyetlenegy vagy túlnyomó célja. Miként a szerelem vagy a barátság, ez is önmagában hordja rendeltetését. A "polgári társulás" (őakeshott megfogalmazását kölcsönözve) nem "szolgál valamilyen célt", ahogyan egy fegyveres vagy üzleti viszony "cél érdekében" jött létre, s akik benne vannak, a hozzátartozás jótéteményén túl nem tesznek szert semmiféle specifikus haszonra. Vannak persze olyan partikuláris célok az államon, a polgári társadalmon, a családon belül, melyek a társadalmi létezés folyamán keletkeznek, s melyek teljességgel igénybe vehetik azokat, akikre rátestálódhatnak. S e célok némelyikének esetében — védelem, szegénység elkerülése, jogorvoslat — állandó készenlétre van szükség. E szándékok azonban nem annyira a társadalom céljait alkotják, mint inkább előfeltételeit képezik. Egy társadalom éppoly kevésbé van az emberi szükségletek kielégítéséért, mint amennyire egy növény azért létezik, hogy fönntartsa egészségét. A növény egészsége konstituálja létezését, ez tehát nem olyan cél, melyre a növény irányul. Hasonlóképpen a politikai társulás sem rendelkezik önmagáról leválasztható céllal, s még ha az emberek boldogabbak is a politikai rendben, mint azon kívül, ez a rend sem inkább eszköze a boldogságnak, mint a szerelem vagy a barátság.

Burke amellettt érvelt, hogy a politikai rendet mindig is fenyegette az entuziazmus, s az a törekvés, hogy a politikai hatalom intézményei révén valóítsák meg valamely mindent átfogó program céljait és eszméit. Midőn a politikát erkölcsi célnak vetik alá ("fölfegyverzett doktrínának", amint Burke fogalmazott), a társadalmat az állam mint katonai parancsnok alá kell rendeljék, egyetlen szándék elérésére mozgósítva és jövőbeli cél érdekében föllépve. Ekkor megbomlik az állam és a polgári társadalom között szükséges egyensúly, s a politika megindul a totalitárius hatalom felé vezető úton.

A konzervatívoknak számos kifogásuk van a szocializmussal szemben, ám semmit sem rosszallnak jobban a "közös cél" keresésénél. Bárhogyan képzeljék is el ezt a célt — legyen szó például egyenlőségről, testvériségről, szabadságról vagy "társadalmi igazságosságról" —, nem annyira maga a koncepció, mint általános elismertetésének igénye tűnik számukra zavarónak. Az ilyen általános kívánalom belsőleg bomlasztja az állampolgári hűséget, egy-

szerűen annál a ténynél fogva, hogy a társadalomra még valamilyen szándékot testál a társadalom pusztá fönnállásán kívül.

## 6. AUTORITÁS ÉS SZEMÉLYISÉG

A tekintély, az autoritás különbözik a hatalomtól, bár forrása és egyben — kedvező körülmények között — terméke a hatalomnak. Az autoritás a hatalom gyakorlásának jogát jelenti; a tekintélyt elismerni ezért egyet jelent a hatalom jogának elfogadásával. Weber amellet érvelt, hogy a karizmatikus tekintély — a személyes kapcsolatok nyomása alatt — utat nyit a "hivatal karizmájának", s azután az autoritás azon "legális—racionális" formájának, mely a modern állam jellegzetességévé lett. A weberi megállapítás a legjobb esetben sem több azonban egy első lépésnél a tekintély sokféle forrása fölfedésének irányában. Hivatal, szokás, hagyomány, vallás és jog — mindegy tényezők tekintélyen alapuló gyakorlathoz és az engedelmesség szokásaihoz vezetnek.

A konzervativizmus egyik legfőbb célja az volt, hogy megfogalmazza, megalapozza és, ha lehetséges, igazolja az autoritás egy olyan rendszerét, mely megfelel a modern föltételeknek és elfogadható azok számára, akik alárendeltjei lesznek. Autoritás nélkül ugyanis az állam hatalma pusztán olyan mezítelen hatalom, mely polgárainak spontán tisztelete és engedelmessége nélkül működik, s ezért gyors ütemben terror és erőszak alkalmazásává korcsosul. Az ilyen hatalom égisze alatt szertefoszlik az állampolgári hűség azon szövete, mely nélkülözhetetlen a polgári társadalomhoz, s a kollektív érdekből semmi sem marad, hacsak nem a kollektív félelem.

Hibás az a föltételezés, hogy a monarchiák leköszöntével a kormányzati ügyekben elenyészett volna a személyes tekintély jelentősége. Nem csak emberi individuumok rendelkezhetnek személyiséggel, s nem csak az emberi individuumok képesek olyanfajta autoritást létrehozni, amelyet az egyik személy a másik fölött gyakorolhat. Az állam is személy (vagy legalábbis annak kellene lennie) a szónak mind a római jogban ismert jelentésében, mind a társadalmi gyakorlatból ismert, összetett erkölcsi értelemben. Az állam a hatás és felelősség forrása kell legyen, nem pedig személytelen ügyintézés instrumentuma. Az államnak csinálnia kell dolgokat, polgárainak látniuk kell, amit tesz, s mindeközben felelősségrevonhatónak kell lennie a következményekért. Tetteiben egy racionális lény tevékenységének kell megnyilatkoznia, mely válaszol a kritikára, képes lelkipurdalást, szégyent, büszkeséget, tiszteletet, önmegerősítést és sajnálatot érezni.

A korporációs személy eszméje ezért alapvető a konzervatív gondolkodás számára. A marxista gondolkodás hatása nyomán a társadalmi változás eszközeit gyakran "osztályokként" ábrázolják. Az osztályok azonban nem ágensek, hanem egy olyan gazdasági folyamat melléktermékei, mely politikai választásoktól függetlenül keletkezik. Ennélfogva nem meglepő, ha a politikai folyamatok ilyen szemléletmódja a személytelenség levegőjével veszi körül ezeket. A konzervatívok azt az ellenvetést tennék, hogy az eredményül adódó látásmód helytelen képet alkot a politika birodalmáról. Itt ugyanis pontosan a legreálisabb és legérthetőbb tényező — a kollektív hatás modellje — kezd a legkevésbé valóságossá válni; s pontosan a politikai megértésnek leginkább ellenálló faktor — a gazdasági "alap"-nak a "mély" struktúrája — kerül a figyelem középpontjába, melynek hangvétele alapvetően oppozicionális. Ez a gondolkodási habitus mintegy előlegzi, hogy egy marxista állam ténylegesen fölszámolja a polgári társadalmat. Gyógymóddul csak az szolgálhat, ha a politikai gondolkodás középpontjába ismét a racionális működés eszméje kerül. A világot olyannak kell látnunk, amilyen ténylegesen — az ész, választás, érzelem, felelősség, jog, kötelesség és személyiség terminusaiban. A korporatív személyiség fogalma nélkül a társadalmi világ elveszíti ezeket a jellegzetességeit. Az autoritásnak ily módon nem találunk helyet a világban, pusztán árny marad, csapongó emlék, amit még megnevezni sem tudunk.

A konzervatívok bizonyosan "a felépítmény elsődlegessége" mellett érvelnének (ahogy marxisták fogalmaznának). De ami még fontosabb, a konzervatívizmus híve a "jelenség elsődlegességében" is hisz. Állampolgári hűségünk objektumai, a tekintély forrásai, politikai érdeklődésünk súlypontjai korporatív ágensek: intézmények, a jog, parlamentek, egyházak és iskolák. Ezekhez a tényezőkhöz való viszonyunkban keletkezik bennünk a legitimitás érzése, melynek fönntartása egyet jelent az őt létrehozó intézmények támogatásával és erősítésével.

## 7. AZ ÁLLAM

Nem szerepel a konzervatívok szándékai között, hogy időtől független követelményeket támasszanak az állammal szemben; csak arra van lehetőség, és csak az kívánatos, hogy megértsük és értékeljük a létező rendet, s jelezzük a változás lehetőségeit. A következő eszmék bizonyultak fontosnak a konzervatív politikaelméletben:

(a) Az állam intézményei részét képezik annak a politikai folyamatnak, mely által kifejeződnek a polgári társadalom szabad egyesülések szintjén ki-

elégíthetetlen szükségletei. Ezen szükségletek között vannak azok is, melyeket csak egyesített és autoritatív "parancs-lánccal" lehet kielégíteni, miként az a személyes államban öltött testet. A jog, a védelem és a jólét alap-elemeivel való ellátás példázza az ilyen "közjavakat" — bár ez utóbbi státusát megkérdőjelezi a liberális közgazdászok.

(b) A társadalmi konfliktusok föloldása a kormányzat egyik legfontosabb feladata. Az államnak ezért rendelkeznie kell azzal a hatalommal, hogy lefegyverezzen bármely vele szemben föllépő társulást, s birtokában kell lennie azon tekintélynek, melyre szükség van ítéleteinek elfogadtatásához. Más-ként szólva szuverenitással kell rendelkeznie minden polgára és társulása fölött.

(c) A konfliktusokat hatékonyan csak abban az esetben lehet megoldani, ha a polgárok érdekei képviselve vannak a szuverén hatalom előtt. Más szavakkal a politikai folyamatnak — parlamentáris intézmények, adminisztratív területek, fölszólalási jogok révén — nyitottnak kell lennie a képviselet szempontjából. Minthogy a képviseleti intézményeket mindig is könnyebb volt fölszámolni, mint létrehozni, s mivel fönntartásukhoz állandó éberségre van szükség, védelmezésük a konzervatív politika egyik legfontosabb elemét képezi.

A képviselethez a demokratikus választás nem szükséges és nem is elégséges. Az autoritás instrumentumainak állandó demokratizálása elkerülhetetlenül azok kezére játssza a hatalmat, akik, gyakorlásában, kibújhatnak a felelősség alól. Az ilyen demokratizálás ezért fölszámolja azt a szándékot, mely életre hívta, lehetetlenné teszi ugyanis azon érdekek képviseletének biztosítását a parancsolás legmagasabb fórumán, amelyeket ez irányítani hivatott.

Konzervatív gondolkodók jelentős erőfeszítést fordítottak a képviselet és a demokratikus választás eszméinek megkülönböztetésére, s annak a ténynek a hangsúlyozására, hogy az első által biztosított jótéteményeket minden bizonnyal veszélyezteti a másodiktól való túlságosan nagy függés. Gondoljunk Burke különbségtételére "képviseleti" és "delegált" között; Hegel elméletére a parlamentről, mely a szabad véleménycsere helye; Voegelin eszméjére, miszerint a monarchia alattvalóinak igazi képviselője — sőt fölidézhetjük Chesterton támadását "a halott választójogának megvonása ellen" (ami egyben, jegyezzük meg, a meg-nem-született választójogának megvonása). Mindeme gondolatok azt a tényt hangsúlyozzák, hogy a képviselet az intézmények tulajdonsága, s politikai céljának eléréséhez szüksége van szilárd tekintély támogatására. Választás vagy népszavazás esetében fontos dologról születik döntés. Minél nagyobb a választók köre, annál kevésbé képes ez mind a szóban

forgó kérdés megértésére, mind kívülről jövő válaszok elfogadására, még ha nála nagyobb autoritástól származik is. S ha minden megkérdőjeleződik, semminek, még a kérdésnek sincs értelme. Ennélfogva a demokratikus folyamat is függ egy olyanfajta kontinuitástól, amit maga nem hozhat létre: az intézmények és tekintélyek folytonosságától. Röviden szólva: a demokráciának alkotmányra van szüksége, s az alkotmányt a demokratikus változtatás hatókörén kívülre kell helyezni.

(d) De Maistre amellet érvelt a francia forradalomról írván, hogy alkotmányokat nem lehet csinálni, hanem csak elsajátítani. De Maistre (hasonlóan ultramontanista társaihoz, de Bonald-hoz és de Lammenais-hez) úgy hitte, hogy az alkotmányoknak Istentől kell származniuk. Azonban inkább érvelésének szellemében hangzana az a megfogalmazás, hogy az alkotmánynak ki kell bontakoznia a politikai folyamatból, s hogy sem kimerítően taglalni, sem hatékonyan bevezetni nem lehet írásos dokumentumban. (Itt újabb példáját látjuk a hagyomány "láthatatlan kezének", melynek jótéteményeit épp az erősíti meg, hogy ezek nem képezik explicit törekvéseink tárgyát.) A konzervatívok számára az amerikai alkotmány nem cáfolja, hanem megerősíti de Maistre állítását, hiszen ez a dokumentum azokat a köztörvényi megállapításokat teszi explicitté és kanonizálttá, melyeknek megfelelően az amerikaiakat már korábban kormányozták.

Az alkotmány ráadásul nem azonosítható egyetlen dokumentummal vagy a benne rögzített intézményekkel. Az alkotmány, Spinozával szólva, az állam lelke, éltető princípiuma, mely nemcsak írott törvényekben és paragrafusokban nyilvánul meg, hanem szokásokban, föltevésekben, latens tudásban, kölcsönös bizalomban és közös várakozásokban is. Ami explicit módon meg van írva, az csak az élő organizmus látható felszíne. (Ennélfogva a konzervatívok számára az alkotmány paradigmája az Egyesült Királyságé, ahol egyetlen dokumentumról sem állítják, hogy összefoglalná a fundamentális elveket, s ahol minden a történelem eredménye, amit állandóan újra kell értelmezni a jelen esetek és procedúrák fényében.) Az a hallatlan mennyiségű papír, amit az Egyesült Nemzetek "alkotmányokként" összeírtak és ilyen címmel szétküldtek a világ könyvtáraiba, lényegileg nem ilyen jellegű írást hordoz. Ezek a dokumentumok nem egy politikum éltető princípiumait érzékeltetik, hanem tirannikus hatalom által felöltött álarcot írnak le.

(e) Limitált kormányzat. Az alkotmány egyik pozitív hatása abban rejlik, hogy a kormányzat hatalmát meghatározott és előrelátható módokon korlátozza. S ha mégsem tenne így — mert például csak "föltételes" erővel rendelkezik, amit félre lehet tolni a "szükségyszerűségek" nyomása alatt (ahol is a szük-



ségszerűséget az uralkodó, a legfőbb parancsnok, a junta vagy a vezető párt határozza meg) —, úgy nem igazi alkotmánnyal, hanem szemfényvesztéssel van dolgunk. Az egyik legfőbb intellektuális kérdés mindig is az volt, hogy mi-ként lehet korlátozni a hatalmat, megőrizve egyben azt a belső egységét, mely szükségesnek látszik az uralom megkérdőjelezhetetlenségéhez.

Erre az egyik fontos lehetőség — amit Locke és Montesquieu is javasolt az angol alkotmányról írott tanulmányában, s ami explicit módon megjelent az USA alkotmányában — a hatalmak megosztása vagy elválasztása. E megosztás elmélete — mind abból a szempontból, ahogyan ez az elválasztás van, mind abból az aspektusból, ahogyan lennie kellene — bonyolult és számos buktatót tartalmaz. A két évszázados eszmecsere során mindemellett kikristályosodott az az alapvető princípium, conditio sine qua non, amely nélkül a limitált kormányzat nem lehet több pusztá fikciónál — éspedig a bírói függetlenség elve. Ha a bírói testület nem független a kormányzat végrehajtó hatalmától, akkor a bíróságok ítéletei nem szolgálhatnak megbízható vízvonalaként az uralkodó és az alattvaló között. Ám ha a bírók függetlenek, úgy a törvény minden erejével fölléphetnek az állampolgár mellett az állam ellen. Az állam hatalmát csak ilyen körülmények között korlátozza igazán az alkotmány (ilyen körülményeket meglehetősen ritkán találunk a mai világban), mely ugyanakkor mégis egységes és megkérdőjelezhetetlen uralmat fejez ki. Hiszen az állam önmaga hatalmát csak ebben az esetben korlátozza előrelátható és áttekinthető módon.

A bírói testület függetlensége árnyalt alkotmányos eredmény, mely nem pusztán explicit szabályokat tartalmaz, hanem latens konvenciókat is, eleven hagyományt, a különböző pártok bizalmát és kölcsönösségét — mindenekelőtt azonban a Rechtsgefühl közvéleményben-élő érzületét. A liberálisok a bírói testület függetlenségét általában az individuális jogok előfeltételeként védelmezik. Ám legtöbbször hallgatnak arról, hogy e függetlenséget miként lehet elérni vagy fönntartani. Hasonlóan a liberális politikát lehetővé tevő sok más dologhoz, a bírói testület függetlensége is egy mélyen nem-liberális történelem eredménye. Olyan konvenciók, hagyományok és hivatalok tartják fenn, melyekben sok latens tudás, sok fölhalmozott tekintély jött kooperatív módon létre. Itt, mint másutt is, a liberális politika a konzervatív intézményeken élőszködik, s a liberális elvek komoly képviselőéhez az embernek gyakorlatilag konzervatívvá kell válnia.

(f) A jogszabály. Az uralkodó és alattvalója (az állam és polgára) közötti ügyeket a jognak kell közvetítenie; az individuumok közötti konfliktusokat lehetőség szerint ítélezéssel vagy legalábbis a pártatlan ítéletalko-

tás olyan gyakorlatával kell föloldani, mely rendelkezik a jog jellegzetes tulajdonságaival. Ehhez képest bármely állítás kevésbé tér el a megkérdőjelezhetetlen uralom konzervatív eszméjétől. A jog szabálya sok dolgot involvál, s nehéz elválasztani születésének történelmi körülményeitől. A bírói függetlenség szükséges föltétel; hasonlóképpen a véleménynyilvánítás rendszere, mely által korrigálni lehet szabálytalanságokat és részrehajlásokat. Szükséges föltétel az önkényes letartóztatástól vagy az ítélet nélküli bebörtönzéstől való szabadság, amit a habeas corpus hagyományos bírói parancsa garantál. E szabadság nélkül mindig is lehetőség van arra, hogy a hatalmon lévők visszaéljenek a joggal és annak "kívánatos ügymenetével". Senki sem kételkedik olyan szélsőséges helyzetek létében, amikor félre kell tenni az ilyen árnyalatokat. Az is kétségtelen azonban, hogy az ilyen szélsőséges helyzetek eltérést jelentenek a megszokott állapottól, s ha egy ilyen szélsőséges helyzet éveken át tart (amint az 1917 utáni időben a világ egy részében ez történt), ez fájdalmas bizonyítéka a jogszerűség hiányának.

A joggyakorlat egyik legkeményebb problémája, hogy meghatározzák az ítékezés föltételeit, hogy rögzítsék, mit is jelent a jog "kívánatos ügymenete". A konzervatív gondolkodó számára a probléma összefonódik a statáriumi bírászkodással szembeni, mondhatni veleszületett ellenséges érzülettel, és a szokásjog iránti megfelelő tisztelettel. Hayek például előnyben részesíti a szokásjogot, mint a kollektív racionalitás fejlődő és kumulatív folyamatát, melyben a visszatérő problémákra adott megoldások olyan szilárdsággal és konkrétsággal vetődnek föl, amit aligha lehet biztosítani valamely, parlamentet-motiváló elvont reflexiók révén. Az ilyen gondolkodó számára a jog általában és a szokásjog különösen az individuum és a társadalom mint egész közötti kommunikáció folyamata, s a jogi megfontolás igazi alapjai latensek, társadalmiak és gyakorlatiak (vagy legalábbis ilyennek kellene lenniük), hasonlóan a gazdasági megfontolás jellegéhez. Hayek valójában odáig megy, hogy a szokásjog és a statárium közötti lehetséges konfliktust a piacgazdaság és a szocialista tervezés közötti ellentéthez hasonlítja, s ezért amellett érvel, hogy a szokásjog az a megvalósítható legjobb folyamat, mely által szert lehet tenni a bírói döntéshez fontos információra, és ezt alkalmazni lehet az ítékezés konkrét körülményeire. Más konzervatívok nem szívesen mennének idáig. Azt tartják ugyanis, hogy a törvénykezés szükséges kiegészítője a precedens tanításának, hiszen csak ily módon biztosítható az a távlat, mely nélkül földolgozatlanul maradnak a nagyobb történelmi változások, és a jog az elavulás kockázatának teszi ki magát. A szokásjog mindamellett az eleven

tradíció ékes példája, melyben konkrét alkalmazást nyer a szuverén autoritás, s a történelem reális és eleven erővé válik.

(g) Emberi jogok. A mai világban, ahol az önkényuralom állandóan terjeszkedik és fokozza hatalmát, az "emberi jogok" követelménye egyre nagyobb jelentőségre tesz szert, sajnálatosan azonban egyre inkább figyelmen kívül hagyják. A konzervatívok szerint az emberi jogok követelése erejét és szabadságát nem a benne kifejezett eszmének köszönheti, hanem azoknak a körülményeknek, melyek közepette síkraszállnak e jogokért. Nem az elvont igazságosság fölhívásaként, hanem a jog szabályának helyreállításáért való föllépésként kell értelmeznünk. Ha egyáltalában létezik természeti jog, úgy az ítéllethozatalra való jog bizonyosan az. Amíg az emberi dolgokat törvények irányítják, a szó teljes értelmében, addig jogbeli különbségeket tehetünk, annak megfelelően, hogy kinek kék és kinek vörös az arca, mindezt azonban a világ tagolása nélkül. Amíg az embereket jog kormányozza, a jogaikat rögzítő papírdarab nem több amatőr metafizikai gyakorlatnál. Másfelől Burke és de Maistre óta a konzervatívok sarkigazságai közé tartozik a megállapítás: az önkényuralom egyik legfontosabb oka abban keresendő, hogy politikai energiáinkat az "emberi jogok" mindinkább ambiciózus szorgalmazása emészti föl, miközben figyelmen kívül hagyjuk a jog és tekintély azon kényes apparátusát, mely lehetővé tenné e jogoknak a realitásba való átültetését.

Leo Strauss (a széles körben konzervatívnek tartott politikatudós) véleménye szerint a politikai elmélet és gyakorlat legfontosabb föladatai közé tartozik a természetjog kutatása, s az a törekvés, hogy ennek megfelelő intézmények létesüljenek. A konzervativizmusra azonban inkább jellemző, hogy distanciálja magát az olyan eszmétől, melyet — ha egyáltalában — csak homályos metafizikai érveléssel lehet igazolni. Fontosabb ennél az emberi individuum és a személytelen bürokratikus állam valóságos — és a modern világban egyre elkeseredettebb — konfrontációja. Az individuumnak ebben a konfliktusban nem a természeti jogairól alkotott metafizikai doktrínára van szüksége, hanem olyan hatékony jogorvoslatra, mely közte és a hatalmon lévők között áll.

A politikai jog egyfajta vétő az állampolgár kezében, mely képessé teszi a fenyegetésekkel szembeni védekezésre. A jogok, s különösen az állammal szembeni jogok létrehozása nélkülözhetetlen a kormányzat limitálásához. A jogok nyelvezete azonban fölidézheti magát azt a fenyegetést is, melytől védelmet kellene nyújtania. Hiszen időnként arra lehet használni, hogy szabadságok biztosítása helyett új és messzeható követelményeket támasszanak. Gondoljunk például a "munkához való jogra". Egyfajta értelmezésben ez azt a jogot jelenti, hogy, másoktól nem zavartatva, munkát végezhesünk. Az ilyen jo-

got garantáló törvény elejét veszi annak, hogy a ténykedésében elfoglalt individuomot mások föltartsák és akadályozzák. Szocialista gondolkodás hatása alatt azonban a "munkához való jog" immár nem szabadságot, hanem az állammal szemben támasztott tömeges követelményt fejez ki, mely, az államon keresztül, azokkal szemben is irányul, akik magukon hordják a végrehajtás terheit. Ezen értelmezés szerint a munkához való jog a biztosított munka joga, függetlenül attól, hogy az ember megszolgált-e ezt az adományt. Ez a jog — ha egyáltalában — csak akkor teljesíthető, ha az állam ellenőrzése alá vonja a gazdaság hatalmas területeit, s mindeközben olyan, erőszakolt vagy erőszakmentes intézkedésekre van szüksége, melyek minden bizonnyal csökkentik a szabad gazdaságban rendelkezésre álló szabadságokat.

Az ilyen "követelmény-jogot" csak abban az esetben lehet kielégíteni, ha az állam hatalmai egyidejűleg fokozódnak, s mozgásuk szocialista irányzatot vesz. Az a megfogalmazás, mely úgy tűnt, hogy az állam korlátozását igazolja, most expanziója mellett szól. Sőt mi több, az emberi jogok megerősítésének mozgalma a konzervatívokat az utóbbi években egyre inkább elriasztja. A jogokért való föllépés ma az individuom követelményeinek állandó növekedését jelenti, anélkül, hogy ez kötelességeinek bármiféle növekedésével járna. A kötelelességek nélküli jogok visszataszítóak, morálisan és legálisan is. A politika szférájában — ahol minden megalapozatlan követelést és a lázongás minden megnyilvánulását ezzel igazoltak — az ilyen követelések komoly fenyegetést jelentettek, mind az individuális állampolgár szabadságára, mind az engedelmesség habitusára nézve, ami pedig az állam alapja.

## 8. SZEMÉLYES KORMÁNYZAT

Mint már jeleztem, a konzervatívok szkeptikusak az ideálokkal szemben, s inkább a politikai test természetes egyensúlyban való fönn tartásával vannak elfoglalva, mintsem hogy valamiféle végső cél felé irányítsák, mely nem sajátja. A konzervatív gondolkodásból mindamellett kikristályosodik politikai és polgári erényeknek egy meghatározott képe, melynek közvetlenül nagy vonzereje van minden olyan ember számára, aki már komolyan elgondolkodott az újkori történelem katasztrófáin.

A szóban forgó kép a fejlett személyes kormányzat képzete. Ez az állam nemcsak korporatív személy a vázolt értelemben, hanem a személy-mivolt megkülönböztető erényeivel is rendelkezik, személyes viszonyban áll alattvalóival és (amikor csak lehetséges) a többi személyes állammal. Ellentétben a forradalmi érzületből is keletkezett személytelen despotizmusokkal, a kon-

zervatív államot mindenütt áthatja a felelősségrevonhatóság elve. Az ilyen államban a jog hálózatát sem a kollektív, sem az individuális cselekvések nem kerülhetik el — ám ezeket a jog nem is fenyegeti, nem ássa alá, hanem védelmére kel a szabad társulásoknak, s gazdag azokban az eszmékben, melyek az intézmények kialakításához szükségesek.

A személyes kormányzat apparátusa olyan tekintéllyel rendelkezik, melyet alattvalói készséggel ismernek el, s mely mégsem törekszik arra, s nem is sikerülhetne neki, hogy önmagát a jog fölé helyezze. Az alattvalók ugyanakkor különböző jogi formák — parlament, bíróságok, fölszólalási jogok — révén képviseltetnek a szuverén hatalom előtt, s így a szuverenitás és alattvalója a kölcsönös alkalmazkodás állandó folyamatában kapcsolódik egymáshoz. Az ilyen állam a tökéletesedés irányában vezet, amire jó szokások kialakulása, erényes diszpozíciók és az erkölcsös tettek szeretete révén kerül sor. A személyes állam nagyobb valószínűséggel válik tökéletessé, mint bármely más személy, s korrigálhatatlan tökéletlenségeit tolerálnunk kell. A személyes állam másfelől — a mindenkori történelmi körülmények szorításában, melyek megkötik tevékenységi körét — képes a reformra, s meg is fogja önmagát reformálni, amíg alattvalóit áthatja a közélet szelleme, s amíg képesek rá, hogy hatást gyakoroljanak a hatalmon lévőkre.

A személyes állam nem létezhet törvényes ellenzék nélkül, amit a jog megfelelően védelmez. Az ellenzékelt eltávolítva — miként az forradalmi kormányzatok esetében is történik — a racionális döntéshozatal első komponensét számolják föl, tudniillik az alternatívák szabad megvitatásának lehetőségét, ami egyébként a hibás döntések korrigálásának előfeltétele. Ebből az egyetlen hibából ezernyi további hiba adódik: az ellenzék-nélküli állam nem racionális; személyes jellegét is elveszíti, hiszen semmi sem kényszeríti rá, hogy elfogadjon a hibáiért és büntetteiért való felelősséget; s a jognak sem könnyű vele szemben a dolga, hiszen lehetősége van arra, hogy minden egyes alkalommal eltorzítsa és módosítsa a jogot, amikor ez az ellenzéki megnyilatkozás mellé áll; s az ilyen állam nem is indulhat meg az erényesedés útján, hiszen egyfelől nincs is oka erre, másfelől az a habitus-gyakorlta nyomás sem munkál itt, ami nélkülözhetetlen a tökéletesedéshez. Ha valamilyen csoda folytán erényes emberek kormányoznák egy ideig az ilyen államot, akkor sincs semmiféle garancia rá, hogy ez az erényesség kiállja a hatalom ügylete által gyakorolt nyomás próbáját.

Hasonlóan más személyekhez, a személyes állam sem valamely más cél elérésének eszköze, hanem önmagában vett cél, melynek olyan szándékai és viselkedésmódjai vannak, amiket, megváltoztatásuk kényszere mellett is, tisztelet-

tel kell öveznünk. Identitása történelmileg meghatározott, s körülményeitől csak erőszakkal szakíthatjuk el, mindazzal szemben, ami akaratát és személyiségét formálta, s mindezt csak azon állampolgári hűség fölszámolásával érhetjük el, melyből élete és fönnállása táplálkozik. Polgárával a személyes állam mint törvény előtt egyenlővel bánik, s támogatja méltóságát és tekintélyét. Nem meglepő, hogy sok konzervatív gondolkodó — az állampolgár és az állam közötti ilyen személyes viszony konkrét formáját keresve — ahhoz az archetipikus formához ment vissza, melyből a személyes állam keletkezett, tudniillik az alkotmányos monarchiához, ebben találván meg a személyes kormányzat paradigmáját. Az ilyen álláspont csak azok számára fog anakronisztikusnak tűnni, akik még nem ismerik az angol szokásjog tanításának teljes erejét, hogy a korona a "korporatív lélek".

## 9. TULAJDON ÉS IGAZSÁGOSSÁG

A konzervatív politikaelmélet fönti vázlata nem foglalkozott még az alapvető szocialista kérdéssel, a tulajdon, hatalom és "élet-esélyek" elosztásának kérdésével. A konzervativizmusnak azonban vannak bizonyos nem-szocialista, helyesebben antiszocialista következményei is, amelyeket világosan kell látnunk.

Van legalább két olyan viselkedésmód, ami a szocializmus címkéjével együtt jár. Az egyik — melyet leninizmusnak szokás nevezni — millenáris, apokaliptikus, mely félre akarja söpörni a dolgok régi rendjét, s egy olyan új és igazságos berendezkedést akar létrehozni, ahol véglegesen megvalósul az igazságosság és az egyenlőség. Az ilyen szocializmust — melyet vallásos hevület lelkesít, s mely türelmetlen a politika módosító hatásai iránt, különösen is törvényekkel és intézményekkel és a kompromisszum belőlük adódó habitusával szemben — mindazok elvetik, akik a jogrendben és kompromisszumképzésben látják a politikai létezés alapjait. A konzervatív gondolkodók ugyanakkor jelentős energiát szenteltek a millenáris szocializmus szellemi arculatának leírására és kritikájára. Hiszen a konzervativizmus éppen azon kísérlet elleni oppozícióként keletkezett, hogy a vallásos entuziazmust átültessék a szekuláris világba, a konzervatív gondolkodás épp a szocializmus forradalmi lázbetegsége által előidézett helyzet nyomán jött öntudatára — amire ugyan szívesebben nem kényszerült volna.

A szocializmus második típusa nemcsak abban különbözik az elsőtől, hogy elveti a "forradalmi utat", s ezzel az alkotmányos kormányzás, valamint az araszoló reform útját helyezi szembe, hanem abban is, hogy céltételezései re-

alistábbak, kevésbé intranzigensek. Az ilyen szocializmus nem a tökéletes igazságosság birodalmában hisz, hanem abban, hogy a kormányok képesek és kötelesek helyesbíteni a "spontán" piacgazdaság igazságtalanságait. Az ilyen szocializmus híve általában támogatja az alkotmányos kormányzást és a jogszerűséget, s arra törekszik, hogy összeegyeztesse bensőleg "célszerű" politikáját azon eszközök folytonos alkalmazásával, melyeket inkább korrektív, semmint autoritatív jellegük miatt értékel nagyra. Nem az állam "megszüntetése" mellett lép föl, hanem szükségesnek tartja átalakított formában való fölhasználását, egy olyan cél érdekében — a széles körben létező szenvedés enyhítésére —, melyet csak az állam teljesíthet.

A konzervatívok gyakran kifejeztek bizonyos szimpátiát a szocializmusnak ezzel a második fajtájával kapcsolatban. Hiszen ha az állam ténylegesen személy, aki az állampolgárral szemben a kölcsönös tisztelet és felelősségre vonhatóság viszonyában áll, akkor aligha maradhat közömbös az elkerülhető szenvedéssel szemben. Gondoljunk például arra, hogy XIX. századi konzervatívok hozták meg azokat az első törvényes intézkedéseket, melyek nyomán növekedésnek indult a jóléti állam.

A konzervatívok azonban egyre inkább ellenségessé válnak a jóléti állammal szemben, lényegében három szempontból érvelve terjedése ellen. Először is a "társadalmi igazságosság" eszméje, melyen a jóléti állam alapul — ahol a társadalmi igazságosság nem pusztá alamizsna, inkább a címzett "joga", semmint az adakozó erénye —, úgy tűnik, kedvez és hozzájárul az erkölcsi érzék romlásához. Másodsor, az ezen koncepcióra épülő jóléti állam éppenséggel távolodni látszik az autoritatív és személyes kormányzás konzervatív eszméjétől az anonim hatalom labirintusszerű, privilégiumokkal terhelt struktúrája felé, mely az állampolgárok olyan körét táplálja föl, mely egyre kevésbé hajlandó felelni önmagáért, egyre inkább híján van a személyes felelősségérzetnek, s egyre élösködőbb módon csüng egy olyan bürokrácia adományain, melynek sem köszönetet mondani, sem engedelmeskedni nem tud.

A harmadik érv szerint — s ez talán ismertebb, de nem rendelkezik olyan központi ideológiai töltéssel — a jóléti állam többet ígér annál, mint amit teljesíteni tud, a gazdasági rendbe egyfajta rákként ékelődik, s végeredményben fenyegeti magát a termelési folyamatot, melytől egyébként függ. Ha a jóléti állam meg tudja változtatni a szegénység osztályrészét, úgy erre azért kerül sor, mert valami más szintén változik, ugyanis az a termelő képesség, melytől a jóléti állam függ, de melyet egyben fölszámolással fenyeget.

A szocialisták önbizalmát a közelmúlt sok eseménye megrendítette, többek között a nyugati választók szkepticizmusa ígéreteikkel szemben. De még sok+

kal nagyobb csapást mérték rájuk azok az érvek, melyek fölfogás módjuk intellektuális magva ellen irányulnak. Gondoljunk például a "társadalmi igazságosság" szocialista koncepcióinak kritikájára, amit különböző formában Mises és Hayek, s legutóbb Robert Nozick fogalmazott meg. A szocialisták az igazságosságot az elosztás egy sajátosságának tartják, s elsődlegesen a "társadalmi termék" disztribúciójával foglalkoznak, azaz a tulajdon, kiváltság és hatalom összességével, ami csak annak következtében létezik, hogy az emberek együtt élnek és munkálkodnak a társadalomban. Ezen összesség a szocialisták föltételezése szerint a tulajdon bármiféle abszolút joga nélkül jön létre, s azután a "társadalom" osztja el (e kísértetszerű entitás, ami valamiféleképpen az államban ölt testet). A társadalmi termék, amit méltányossági alapon kellene elosztani — mondjuk azoknak, akik a legtöbbet tették létrejöttéért, vagy akik a leginkább rászorulnak — a legkevesébe sem méltányos módon kerül elosztásra, olyan törvényes címeken, melyek meggyökeresedett, de igazolhatatlan privilégiumok kifejeződései.

Más szavakkal a szocialisták olyan társadalmi víziót konstruálnak, melyből hiányoznak a "tulajdon jogai". Azután föltételezik, hogy ezek a jogok a "társadalom" által végzett elosztás aktusában jöttek létre. A társadalom minden egyes tagja csak annak megfelelően részesülhet a javakból, hogy milyen részt vállal létrehozásukban, hogy milyen munkát végez. Ezért az igazságosság első princípiumát sértené, ha azok, akik a legkevesebb munkát végzik, a társadalomban elfoglalt helyük miatt mégis a legtöbbet kapnák. Ennélfogva a "társadalomnak" az individuumoktól saját kezébe kell vennie az ügyek irányítását, hogy biztosíthassa a társadalmi termék valóban igazságos elosztását.

Sokféle ellenvetés vetődött föl a "társadalmi igazságosság" ilyen elméletével szemben. Miért föltételezik például, hogy a termékek és előnyök a birtoklás szempontjaitól mentesen keletkeznek? Hiszen nyilvánvaló, hogy azok a műveletek, melyek révén létrejönnek e dolgok, már tartalmaznak tulajdonosi jogokat — s nem normális ár a gazdasági kooperációért a jogok biztosítása? Az ilyen jogokat nem lehet megnyirbálni a résztvevőkkel szemben elkövetett igazságtalanságok nélkül, s a társadalmi termék elosztásának szocialista tervét nem lehet enélkül keresztülvinni. Ráadásul azonban nincs olyan ágens, hogy "társadalom", s nem létezik olyan föladat, hogy a "társadalmi termék" elosztása. Az egyetlen olyan ágens, mely teljesíthetne egy ilyen föladatot, az állam, már létrejöttében is polgáraival kötött szerződésekhez, megállapodásokhoz és kötelezvényekhez van kötve, s a jog és az alkotmány révén fatá-lisan arra kényszerül, hogy olyan jogokat is biztosítson, melyben nincs ér-



dekelve. S ha mindennek ellenére azt gondoljuk, hogy létezik ilyen "föladat", úgy erre azért kerül sor, mert félreismertük a tulajdonosi és állampolgári mivolt viszonylatait, melyek egyikét sem lehet levezetni — ahogyan azt a szocialisták próbálják — a társadalmi "részvétel" valamely egyszerű, és minden jogi mozzanattól megtisztított eszméjéből.

Az igazságosság eszméjének helyes alkalmazása nem a javak és előnyök elosztásának valamiféle átfogó kalkulációjában rejlik, hanem a partikuláris ágensek közötti, valamint a világ és ezen ágensek közötti tranzakciókban. A megállapodás betartása prima facie igazságos; egyoldalú fölbontása igazságtalan. A másikat oly módon munkára kényszeríteni, hogy beleegyezése nélkül vesszük el tőle munkája termékét, igazságtalan. És így tovább. Az ilyen individuális tranzakcióknak köszönhetően — melyben az állam is részt vehet, egy személyként a többi résztvevő között — a tulajdon és az előny jogai természetes módon oszlanak el. Igazságosságról csak addig beszélhetünk, amíg fönntartják ezeket a jogokat; ám a jogok létrehozásának és elsajátításának puszta folyamata is egyenlőtlen elosztásukhoz vezet.

A jogok tisztelete azonban szertefoszlik, amikor a "társadalmi igazságosság" fikciója uralja gondolkodásunkat. E koncepció számúzi a társadalmi érintkezés szférájából a személyes felelősség és kötelesség érzését, s fölszámolja kooperatív törekvéseinek koherenciáját. Ha a "társadalom" által végzett újraelosztásig semmi sem igazán az enyém, akkor az adományozás vagy elfogadás minden jogszerűséget nélkülöz. Ha semmiféle privilégiumot sem szolgáltam meg, amíg a jó "társadalomtól" nem kaptam erre írásos fölhatalmazást (miután minden természetes címet sutba dobott), addig előnyömet senkivel sem oszthatom meg, s nem vehetem büszkén birtokomba, mint a számomra osztályrészüln jutott jó sors bizonyítékát. Ezekben, és számtalan más vonatkozásokban, szocialisztikus absztrakció bomlasztó hatását tapasztalhatjuk. A szocializmus, ha a világot minden történelmi címtől megtisztítja, veszélyezteti a személyiség egy fundamentális törvényét: azt a törvényt ugyanis, hogy az emberi viszonylatokat maguk azok a jogok és felelősségek közvetítik, melyeket ezek a viszonylatok életre hívnak. Szocializmusban az állam önnön kezében összpontosíthat minden jogot, privilégiumot és hatalmat, s a társadalmi "egyenlőség" célja afelé vezet, hogy az emberi individuum egy mindenható entitásnak, a szocialista gondolkodás "társadalmának" rendelődjék teljességgel alá. S a mindenható társadalom mágikus módon tud'átalakulni bürokratikus és tirannikus államgépezetté.

A jóléti állammal szembeni gazdasági érv népszerűbb, de egyben érdektelenebb, mint az igazságosságra építő argumentum. Ugyanakkor azonban tagad-

hatatlan, hogy ha fontosnak tartjuk a szegénység helyzetének könnyítését, akkor morálisan helytelen és intellektuálisan felelőtlen dolog volna ragaszkodni a probléma valamely dogmatikus megoldásához. A gazdasági kérdések végső soron tudományos kérdések, s mint ilyenek ellenállnak a dogmatikus válaszoknak. A szegényeknek talán jobb volna, ha magánadományok, egyházi alapítványok és biztosítási intézmények segítenének rajtuk, nem pedig a jóléti állam. És talán jobb helyzetben vannak a nagy mértékű egyenlőtlenség állapotában, mint az egyenlő mizéria közepette, melyet szenttelen bürokrácia igazgat. Ki tudja?

A konzervativizmus a tulajdont olyan intézménynek tartja, amely az állam által van garantálva, ám erkölcsi és gyakorlati kialakulására a polgári társadalomban kerül sor, azon spontán ténykedésben, mely a közelfekvő dolgok el-tulajdonításához, a másokkal való együttműködéshez, s ahhoz vezetett, hogy az anyag birodalma az individualitás és az akarat kifejeződésévé alakult. E politika-előtti diszpozíciókat a politika továbbviszi, s nem számolhatja föl őket. A modern kormányzás legkegyetlenebb formáihoz épp az a törekvés vezetett, hogy mindezt fölszámolják. Ha nem is volna olyan filozófiai érv, mely meggyőzne bennünket a privát tulajdon benső értékéről, okulhatnánk azoknak a módszereknek pusztá barbarizmusán, amiket ezen intézmény — melyben oly sok emberi spontaneitás csapódott le — megsemmisítésére alkalmaztak. S ha egyszer ezt elfogadjuk, látni fogjuk, hogy a tulajdon jogának megvan a maga "természettörténete". Sokkal inkább ez a természettörténet, semmint a "termelési viszonyok" mögöttes rendszerének működése adja az ipar és kereskedelem ma létező szövetét. S csak a történelem leszűkített szemléletmódja, mely csakis a technológiai forradalmasodás által létrehozott válságra koncentrál, feledtetheti azt a tényt, hogy a "kapitalizmus" — az emberi társadalom állandóan jelenlévő tulajdonsága. A tulajdon és piaci csere rendszere történetileg nem átmeneti és nem fölszámolható. Egy szocializmus háttérbe szoríthatja ugyan, ám ekkor maga is függeni kezd tőle, egészen addig, hogy, ha fönn akar maradni, kénytelen tolerálni a természetes emberi érintkezés "második gazdaságát".

## 10. CSALÁD ÉS HIERARCHIA

Természetes emberi beállítódás, hogy előnyeinkből barátainknak is juttassunk. Ez a diszpozíció lényeges részét képezi mind a barátság, mind a szerelemnek, melyek mindegyike magában foglalja a kedvezések szelektív és szisztematikus gyakorlatát. A család és a barátság határozza meg azokat a

nem-választott kötelezettségeket, melyekből az állammal szembeni kötelezettségünk formálódik. Ennélfogva elképzelhetetlen olyan konzervatív államszemlélet, mely bizonyos ponton ne involválná a társadalmi differenciálódás elfogadását, mely automatikusan adódik a vonzódás, rokonság és szeretet kötelékeiből. Ha elejét akarnánk venni ennek az eredménynek, oly nagymértékben kellene beavatkoznunk az adományozás és kooperáció spontán gyakorlataiba, hogy a társadalom állványzatát magát fenyegetnénk összeomlással.

Az "egyenlőség" misztikus és irracionális törekvés. Az egyenlőségnek védelmére lehet kelni ilyen vagy olyan vonatkozásban, ám abszolút értékke magasztosítva az egyenlőség eszméje üressé és hatástalanná válik. A konzervatívok általában védelmére kelnek a "törvény előtti egyenlőségnek"; bizonyára csatlakoznak az igazságosság azon általános elvéhez is, hogy minden egyes személy kapja meg, ami megilleti, s ebben az értelemben számítson "egyenlőnek". Az "egyenlőség" ebben az értelemben azonban (a jogban ismert "méltányosság" jelentésében) összeegyeztethető a gazdaságban és előnyökben rejlő jelentős egyenlőtlenségekkel, sőt meg is kívánja őket. Az egyenlőség minden radikálisabb formája, célját tekintve, inkoherens és nemkívánatos eredményekhez vezet. Az emberek egyenlőtlenek intelligenciájukat, fizikumukat, vonzerejüket, tehetségüket, egészségüket és kiinduló társadalmi helyzetüket tekintve — más szavakkal egyenlőtlenek minden olyan vonatkozásban, ami fontos szerepet játszik azon diszpozíciókban, hogy a barátság és szeretet kötelékeibe lépünk velük. A természeti egyenlőtlenségek ennélfogva társadalmi egyenlőtlenségekhez vezetnek: mindezt másként fogva föl nem törődünk azzal a körülménnyel, hogy az értelem, erő és szépség ténylegesen vonzóbb tulajdonság, mint a butaság, gyöngeség és csúnyaság. A hierarchia és a fölény ennélfogva elkerülhetetlenek. Főadatunk nem abban rejlik, hogy ellenálljunk ezeknek, hanem hogy megelőzzük patológikus formáikat, s hogy olyan kereteket támogassunk, amiket a legkevesebbhez jutók a legkészségesebben fogadnak el.

Amit egy korban és bizonyos körülmények között elfogadnak, azt persze nem fogják más összefüggésekben oly nagy készséggel elfogadni. A mai világban a hierarchia csak akkor tűnik föl résztvevői számára természetesnek, ha jelentős társadalmi mobilitáshoz kapcsolódik. Mindazonáltal semmi bensőleg elfogadhatatlan sincs az örökletes tulajdon, örökletes cím vagy örökletes hivatal intézményében. Minden társadalmi állás méltósága csak akkor van biztosítva, ha szervesen összefonódik a családi tisztelet és affekció érzületével. S fokozódik a társadalom szilárdsága, ha az emberek át tudják örökíteni gyermekeiknek az általuk elért gazdagságot és társadalmi helyzetet. Mind a liberálisok, mind a szocialisták méltánytalannak tartják az öröklést,

hiszen így az előnyök az érdemtől függetlenül kerülnek elosztásra. Ám ismét csak rossz gondolati beidegződésről van szó, amikor azt gondolják, hogy az előnyök "elosztásra kerülnek", vagy midőn azt képzelik, hogy akkor is lehet igazságosságról beszélni, amikor a dolgok természetében nem találunk az igazságosság érvényesítéséért felelős ágenset.

Ezt a problematikát — melyet illusztrálhatnánk Gustav Thibon csöndes elmélkedéseivel, vagy Mallocknak az egalitarizmus fölött gyakorolt részletes kritikájával — egyre nehezebb nyíltan elemezni. Bár általánosan elfogadott az a fölismerés, hogy a társadalmi "egyenlőség" elérhetetlen, mégis fönnáll az a furcsa gondolat, hogy az egyenlőség, valamiféle ködös módon, kívánatos volna. Aki kész arra, hogy félretolja az egyenlőség eszméjét, kiválik a tömegből, s ha csak nem fogadja el Nietzsche dacos és paradox tartását, rögtön a nép ellenségének fogják tartani. Mindamellet nehéz megőrizni a renddel, tekintéllyel és intézményekkel szembeni konzervatív attitűdöt, ha a rétegződésben általában, s ha az örökletes sztratifikációban különösen, nem a szilárd politikai organizmus természetes részeit látjuk. A probléma itt abban rejlik, hogy az igazságot nem lehet hangosan kimondani, s a konzervatív politikának kényelmes kifogások révén kell érvényesülnie.

Ez nem jelenti azt, hogy a konzervatív politika az "osztályuralom" politikája volna, de még csak azt sem, hogy a társadalmi rétegződés fönntartása a szó bármiféle világos értelmében a konzervatívok politikai célja volna. Épp ellenkezőleg, a sztratifikáció, hasonlóan a tulajdonhoz, olyan tevékenységek nyomán jön létre, melyeknek semmiféle ilyen jellegű szándékuk sincs. Az ilyen hatás szándéka épphogy veszélyezteteti eredményét. Ezáltal azt kérdőjeleznénk meg, ami csak addig értékes, amíg nem vonjuk kétségbe — azaz csak addig, amíg társadalmi választásaink és kapcsolódásaink szilárd háttérét alkotja.

## 11. OSZTÁLY ÉS INTÉZMÉNY

Itt találjuk a konzervatív és a szocialista gondolkodás közötti egyik legnagyobb konfliktust. A konzervatívok számára az osztályok nem jutnak szerephez, vagy nem kellene hogy szerephez jussanak a politikában; a szocialisták számára épp az osztályok azok, amelyek meghatározzák a politika küzdőterét és azt céljaik elérésére használják. Osztályok valóban léteznek, nem szabad figyelmen kívül hagynunk őket, bármily szkeptikusan viszonyuljunk is a Marx és Weber által kidolgozott osztályelméletekhez. Egy szocialista ál-

lásponttal szembeni ellenvetés azonban a személyes kormányzás eszméjéből adódik.

Az osztályok nem ágensek, nem rendelkeznek korporatív személyiséggel. A társadalom osztályokra való tagolása inkább magyarázó, semmint erkölcsi célt szolgál, s ha úgy is hisszük, hogy az így nyert magyarázat fontos és igaz, mindez még nem szól egy "igazi osztálypolitika" lehetségessége mellett. A szociológusok "osztályai", akárcsak a politikatudósok "érdekcsoportjai", nem ágensek és nem rendelkeznek korporatív felelősséggel. Ágensekké válhatnak, ha a kollektív döntéshozatal olyan formáit valósítanak meg, mint amit a cégek, egyetemek, trösztök vagy munkacsoportok esetében látunk. A demokratikus folyamatban az érdekcsoportok valóban afelé haladnak, hogy korporatív azonosságra tegyenek szert, önmagukat tudatos testületekké, 'jogok és szabadságok követőivé, hatalomért folytatott küzdelem harcosaivá szervezve. Ez a tendencia azonban politikai termék, hozzátétel a dolgok rendjéhez a politika szintjén, amit a benne kifejeződő társadalmi sztratifikáció egyáltalában nem tesz szükségsszerűvé. Hogy egy partikuláris aspektust vegyünk: az ilyen társulások állandó létrejötte és fölbomlása nem az, amire a szociológusok, "osztályokra" utalván, gondolnak: az "osztályérdek" éppenséggel olyan tényező, ami minden tényleges társulást, a döntéshozatal minden tényleges eljárását meghaladja.

Ezenkívül veszélyes következményei vannak azon gondolatnak, hogy osztályok, nem pedig korporációk küzdenek a politikai hatalomért. Minden oldalon elismerik ugyanis azt, hogy az osztályok nem erkölcsi ágensek, hogy szigorú értelemben túl vannak a dicséret, kárhoztatás és helyesbítés lehetőségén. Ennélfogva azok, akik valamely osztály öntudatos képviselőiként lépnek a politika porondjára, a saját magukévá tehetik választóköriük eredendő ártatlanságát. Bármit tegyenek is ők, mint "élcsapat", valójában nem "ők" maguk 'bsinálják", hanem az általuk képviselt osztály ártatlanul idézi azt elő. Itt személytelen kormányzat rejlik — csíraformában. Az "élcsapat-párt" ezzel explicit módon helyezi kívül magát a felelősségen, s így nem lehet nyilvánosan számon kérni tőle semmi általa véghezvitt dolgot. A felelősségről leválasztott tevékenység pedig személytelenné válik: ha a kormányt is ilyen agentúra irányítja, a politikai berendezkedés végét járja, s a jogrend és törvényesség minden formája éltűnéssel fenyeget.

Ha egyszer fölismerjük az osztály és a kooperáció közötti különbséget, nyilvánvalóvá válik, milyen életfontosságú szerepet visznek a korporációk a polgári társadalomban. Inkább a korporációk, semmint az osztályok határozzák meg a társadalmi berendezkedés jellegét. Korporáción nemcsak a cégeket és

társulásokat értem, hanem az egyházakat, munkacsoportokat, klubokat, iskolákat, egyetemeket, zenekarokat, kulináris, tánc- és vitacsoportokat is. Ezen intézmények — melyek nem annyira munkavégzés, mint inkább szabadidő nyomán keletkeznek — nyújtják számunkra a békés kooperáció konkrét élményét, s járulnak hozzá a céltalanság azon állapotához, mely az emberi elégedettség forrása. Miként Maitland kimutatta, a jog egyik főadata abban rejlik, hogy megvédje és fönntartsa az autonóm intézményeket, meghatározza jogaikat és kötelességeiket, ellássa őket legális és morális személyiséggel.

Itt nemcsak az "osztálypolitikával" szembeni konzervatív rosszallás egyik fő forrására lelünk, hanem a konzervatív érzület egyik fő objektumára is. Bár állam és polgári társadalom nem azonosak, egyik sem virágozhat a másiktól való izoláltságban. A totalitárus ellenőrzés által eltorzított állam tönkreteszi a társadalmat is, hiszen minden intézményt egyetlen uralkodó szándéknak rendel alá, s így elvész az az autonómia, mely nélkülözhetetlen a korporációk létrejöttéhez. A társadalom ezekből adódó "militarizációja" — átrendezése egyetlen közös cél érdekében — olyan jellegzetesség, melyről már szóltam a korábbiakban. Ám nem mindig mérik föl teljességgel ezen átalakulás jelentőségét a konzervatív gondolkodás számára. A konzervatív államnak konzervatív társadalom védelmében kell föllépnie. Konkrétan szólva biztosítania kell az intézmények személyisége számára azokat a garanciákat — legyenek ezek bármilyen természetűek is —, amelyek létrejöttükhöz és társadalmi erőként való érvényesülésükhöz szükségesek. A társulástól a személyes intézményhez való átmenet lényeges részét képezi az individuum kialakulásának. Az individuum az elemi szintű intézményekben való részvétel nyomán tesz szert a hozzátartozás élményére, s így nemcsak megtanulja azt, hogy miként vezesse át tevékenységét a békés és céltalan kooperáció birodalmába, hanem ezzel együtt felelősségérzete is kiterjed a külvilág irányában. E folyamat során tesz szert a tekintély alapvető koncepcióira, s tanulja meg önmagát olyan követelmények alapján megítélni, melyek nem sajátjai.

Az autonóm intézmény eszméjében találjuk tehát a konzervatív elmélet egyik pilléréét. Nincs nagyobb jelentőségű intézmény azoknál, melyek autonómak egy másik és mélyebben metafizikai értelemben is — az ilyen intézmények (mint például a család) céljai ugyanis általuk keletkeznek és beteljesedésüket is önmagukban hordják. Ilyenek a sport intézményesülései; de vehetnénk az oktatás intézményeit is. Belső célokkal rendelkeznek, s ezért nem érheti őket nagyobb kár, mint amikor túlfűtött reformerrel találják szemben magukat, aki külsődleges célokat akar rájuk erőszakolni. Így az oktatás "társadalmi-mérnöki föladatként" való átalakításának szocialista óhaja — mely ál-

tal végső soron kiegyenlítődne mindenki "élet-esélye" — mindennél erősebben járult hozzá a tanulás mint önmagában vett cél eszméjének fölszámolásához, s ennek következményeként az oktatás lehetőségének rombolásához.

Ez visszavezeti gondolatmenetünket az alapvető konzervatív attitűdökhöz: az "intézmények ápolásához". Az autonóm intézményeknek védelmet nyújtva az állam azt a tekintélyt támogatja, melytől maga is függ. Az autonóm intézményeket fölszámolva azonban elveszíti azokat a fórumokat is, ahol védelmére lehetne kelni támogatása igényének. Az intézményeket elpusztítva az állam saját személyiségét rombolja le, s önmagát tekintéllyel rendelkező személyből mezítelen és elidegenedett hatalommá változtatja. Ennélfogva az, hogy a francia forradalmárok és a modern totalitárius kormányzatok betiltották az intézményeket, döntő módon hozzájárult a mai személytelen államgépezet létrejöttéhez.

## 12. VALLÁS ÉS ERKÖLCS

A liberálisok — J. S. Mill-lel — mindig is amellett érveltek, hogy a vallás és erkölcs kérdéseiben maximális toleranciára van szükség, a konzervatívok pedig — Sir James Fitzjames Stephennel — amellett szálltak síkra, hogy a jog elválasztása az erkölcsi és vallásos érzülettől nem lehetséges és nem is kívánatos, mert végső soron az embereknek a törvénytől való, fájó elidegenedéséhez vezet.

Ez a problematika manapság egyre fontosabbá válik, részben a tradicionális vallási és morális kötelekek letagadhatatlan lazulása, részben pedig annak következtében, hogy a vallási szenvedély különös, néha veszélyes formákban újul szükségképpen föl, amire a totalitárius szocializmus korántsem a legkevésbé fontos példa. A konzervativizmus a vallásban az erkölcs szükség-szerű támaszát látja, az erkölcsöt pedig a társadalmi rend sine qua nonjának tartja. Az intézményektől elszakadó vallás azonban, mely az egyén lelkiismeretét avatja végső döntőbíróvá, legalább annyira veszélyes a társadalomra nézve, mint amennyire támogatja. Sohasem mehetünk el közömbösen amellett, ha a vallás intézményei hanyatlásnak indulnak, vagy szenvedélyesen hátat fordítanak örökségüknek. A szilárd berendezkedésről alkotott konzervatív fölfogás ezért mindig helyet biztosított az egyházak számára, s ennek megfelelően szellemi hivatásukhoz illő jogi kiváltságokkal is védelmükre kelt. Minthogy a vallás és az erkölcs az intolerancia formái, lehetetlen a jogrendben helyet biztosítani számukra, ha megengedjük, hogy az általuk életre hívott intézmények liberalizálódjanak. Legyen ennélfogva bármilyen is a vallásos hit

helyzete, a konzervatív jogfölfogás mindig is a tradicionális dogma felé hajlik.

Azon fölismerés alapján pedig, hogy értékeket elpusztítani könnyebb, mint létrehozni, a konzervatívok természetesen a vallásos világnézetet vallják magukénak. A vallás nyelvezetének, szimbólumainak és népi erkölcsének segítségével válnak az emberek képessé arra, hogy megküzdjenek a legnagyobb félelmekkel és szenvedésekkel, hogy saját fönmaradásukat biztosítsák, kapcsolatot teremtve az élők, születésre várók és holtak között, mely az igazi konzervatív rend szellemében való dolog. E jelentős társadalmi erő nélkül — mellyel önös szenvedélyeket győznek le, individuális energiákat koncentrálnak, s a jótékonytságot, áldozatkészséget és erkölcsösséget tiszteletreméltóvá avatják — szükségképpen széttöredezik a társadalom. A fragmentáció a liberálisok szerint az individuumot megszabadítja évszázadok bilincseitől; számukra úgy tűnik, hogy ez a szabadság. Ez valójában azonban a szabadság elveszítése; hiszen így az a társadalmi rend omlik össze, mely a szabadság előfeltétele.

A politika és a vallás kölcsönkapcsolatainak problematikája minden politikaelmélet számára a legnagyobb nehézséget jelenti. Ha a konzervativizmus semmi másért sem érdemes figyelmünkre, e nehézség fölismerése mégis figyelemreméltóvá avatja, mint ahogyan az is, hogy nem hódolt be a magánszféra birodalmának (az "egyezkedő fölnottek" birodalmának), mely tartalmát és hatásait tekintve is manifeszt módon nyilvános. A konzervatívok — miként a szocialisták — számára a nyilvános és a magán szféra sokkal bensőségebben összefonódottként jelenik meg annál, mint amit a liberálisok valaha is elfogadhatnának, de mivel mégiscsak különböznek egymástól, sem sorsaikat, sem megelégedéseiket nem különíthetjük el. Az erényes állam élete polgárainak közéleti szellemiségétől függ. Közerkölcs, az áhítat elfogadott habitusa, az engedelmisség önkéntes diszpozíciója nélkül teljességgel nem jöhet létre, s hosszabb ideig nem maradhat fön közéleti szellemiség. A törvényt fönntartó közéleti szellemiség az ítélkező privát moralitás. Ennélfogva abszurd az a föltételezés, hogy a jogot az ember legmélyebb erkölcsi érzületétől elidegenítve, mégis meg lehet azok támogatását és áldozatkészségét nyerni, akik erényessége nélkül a jog nem maradhat fön.

(Fordította: Mezei György)



MAX WEBER ÉS LUKÁCS GYÖRGY —  
EPIZÓDOK A "POLGÁRI" ÉS "MARXISTA" SZOCIOLÓGIA VISZONYÁRÓL\*

Dirk Käsler

Tanulmányommal nem kívánok többet nyújtani annál, mint amit a címe ígér: két ember viszonyának egyes epizódjait tárgyalom, s ez akár olyan elemzés-ként is érdeklődésre tarthat számot, amely a szociológia két típusa közötti viszony egy variánsáról szól.

Az emberek közötti viszonyok, vonatkozások sokféleképpen mutathatók be, nem utolsósorban amiatt, hogy e viszonyok mindig sokrétűek. S ha két tudós viszonyát elemezzük — márpedig most erről van szó —, akkor valóságos találkozásuk összefüggéseit még írott műveik is gazdagítják. S ezzel már adva is van a terjedelmes és tudós vizsgálódás lehetősége.

Egy évvel ezelőtt még azt kellett mondanunk, hogy a Weber és Lukács közötti viszonyt behatóan senki sem vizsgálta meg — ami megdöbbentő, figyelembe véve a róluk szóló szekunder irodalom hatalmas mennyiségét —, Kurt Beiersdörfer tavalyi heidelbergi disszertációjának megjelenése után viszont a nem-Lukács-szakértőnek már elmehet a kedve a téma tárgyalásától, amit ez a mű, mintegy 500 oldalon, oly akadémikusan és aprólékosan túlragoz.<sup>1</sup>

Mint hogy jelen kontribúcióm nem veheti föl a versenyt Beiersdörfer elemzésével, bevezetőül összefoglalom terjedelmes munkájának legfontosabb téziseit és eredményeit: (1) Lukács "korai esztétikai", premarxista periódusát

\*Elhangzott a hamburgi német—magyar kerekasztal-konferencián (1985. november).

<sup>1</sup>Kurt Beiersdörfer: "Max Weber und Georg Lukács", Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Dr. phil. an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Universität Heidelberg, 1984. április; könyv alakban: Max Weber und Georg Lukács. Über die Beziehung von verstehender Soziologie und westlichem Marxismus, Campus, Frankfurt/New York 1985. Lásd még Zoltán Tar—Judith Marcus: "The Weber—Lukács Encounter", in: Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World, szerk. Ronald M. Glassmann—Vatro Murvar, Greenwood Press, Westport/London 1984.

csak mint Weberrel való szembesülést lehet megérteni, (2) Weber "centrális állásfoglalása" — Beiersdörfer itt csak a szándék- és felelősség-etika megkülönböztetésére utal — a Lukáccsal folytatott beszélgetésekben és ezek nyomán kristályosodtak ki, (3) a Történelem és osztálytudat nemcsak a "Marx-ban rejlő hegeli örökséget" reaktiválta, hanem integrálta Weber szociológiai Marx-kritikáját is.<sup>2</sup>

Nem vállalkozom arra — ehhez nem ismerem elég jól a lukácsi életmű egészét —, hogy ítéletet alkossak Beiersdörfer elmélettörténeti megállapításainak végérvényességéről. Itt inkább a két ember viszonyával foglalkozom. Beiersdörfer szerint ez "nem a 'mester' és 'formálható tanítványa' közötti viszony volt, hanem inkább két, különböző érettségű tudós találkozása, akik kölcsönösen hatottak egymásra".<sup>3</sup> A címszó tehát a "kölcsönösség", aminek az egyenjogúságot is implikálnia kell: nagy hatást gyakoroltak egymásra és kölcsönösen befolyásolták egymás tudományos munkálkodását. Ez harmonikusan, kiegyensúlyozottan és örvendetesen hangzik. És ha, Beiersdörferhez hasonlóan, az 1907 és 1919 közötti időszakra korlátozódunk, úgy — egyben Lukácsnak kellő mértékben előleget is adva — ilyen következtetésre juthatunk. Akkor pedig kiváltképpen, ha hajlunk rá, hogy átvegyük Beiersdörfer különbségtételét "tárgyszerű ítélet" és "morális ítélet" között.<sup>4</sup> Ez azonban számomra elfogadhatatlannak tűnik, s ezért a Weber és Lukács közötti viszony ilyenfajta, kiegyensúlyozott és harmonikus értékelésével sem tudok egyetérteni. A magam részéről arra törekszem, hogy a kettejük közötti biográfiai—személyes viszony figyelemre méltó feszültségét kövessem nyomon Weber haláláig, s hogy megmutassam, Lukács miként is denunciálta irodalmilag Webert Az ész trónfosztásában, amely hosszú ideig rendkívüli hatást gyakorolt a marxista Weber-recepcióra.

## I

Először tehát vegyünk a biográfiai—személyes viszonyt. Amikor a 27 éves dr. Georg von Lukács, magyar magántudós és egy jómódú budapesti bankár fia, 1912 májusában Heidelbergbe érkezett, még csak a tudományban tett első lépéseinek volt túl. Kis esszékötete, A lélek és a formák németül egy évvel korábban jelent meg Egon Fleischelnél, a jelentéktelen berlini kiadónál, disz-

<sup>2</sup>Beiersdörfer, i. m. 5 sk. o.

<sup>3</sup>I. m. 200. o.

<sup>4</sup>Uo.

szertációja és legtöbb, korábban folyóiratokban irodalmi témákról publikált írása pedig magyarul látott napvilágot. Az igényes életvitelt kialakító fiatal gentlemant és intellektuelt mindenekelőtt barátjának, Ernst Blochnak — akivel Firenzében töltötte 1911/12 telét — eleven beszámolóit vitték a Neckar mentén fekvő egyetemi városba. Bloch Németország szellemi életének kiemelkedő központjaként jellemezte neki Heidelberget, ahol az újkantiánus Wilhelm Windelband és Emil Lask, a szociológus Alfred és Max Weber, Stefan George és követőinek köre, valamint Karl Jaspers, Gustav Radbruch, Eberhard Gothein és Emil Lederer működött.

Mindehhez még az is társult, hogy Lukács számára már tájékozódott valaki az ismeretlen közegben: Emmy Lederer — Emil Lederer felesége és Lukács fiatalkori szerelmének, Seidler Irmának nővére — egy évvel azelőtt fölmérte A tragédia metafizikája címmel a "Logos"-ban publikált írás<sup>5</sup> fogadtatását, és a következőket jelezte Budapestre: "Gyuri Logos-beli tanulmányát már korábban olvastuk. Max Weber azonban — rajta keresztül akartuk megtudni Windelband véleményét, Weber ugyanis az egyetlen ember, akivel Windelband a betegsége óta érintkezik — véletlenül nem volt otthon, csak néhány nappal elutazásuk előtt érkezett vissza. Egy jó barátunk az elutazásunkat megelőző utolsó vasárnap délután megkérdezte tőle, mit gondol Lukács Gyuri tanulmányáról. A válasz sajnos elég sovány. Neki nem volt ideje alaposan elolvasni, pusztán a szerkesztőségbeli kollégáktól hallotta, hogy a dolog nem rossz. (Az ő szavaival: „Azt mondják, Emmy asszony, hogy a dolog nem rossz, egyáltalán nem rossz.”)<sup>6</sup>

A barát biztatásai és Emmy asszony jelzései Lukácsot Heidelbergbe vitték, ahová Simmel által írott, Lasknak és Windelbandnak szóló ajánlólevelekkel érkezett.<sup>7</sup> Így nem tartott különösebben sokáig, míg Heidelberg professzori házainak dolgozószobái és szalonjai megnyíltak Lukács előtt. Így például már 1912. július 8-án azt írja a "Kedves Barátnak" Baumgarten Ferenc, hogy a "terep már elő van Önnek készítve. Nagyon sokat segít majd, hogy Simmel levélben dicsérte, s még többet, hogy Lask lelkesen írt (Rickertnek vagy Cohnnak) és dicsérte az Ön közelítését az ismeretelmélet egyedül üdvözítő rendszeréhez. Ön tehát nem 'vadember' többé."

<sup>5</sup>Lukács: "Metaphysik der Tragödie", Logos 1911, 79—91. o.; lásd "Ifjúkori művek", Magvető /1977/.

<sup>6</sup>Lukács: Briefwechsel 1902—1917, szerk. Éva Karádi—Éva Fekete, Corvina, Budapest 1982.

<sup>7</sup>I. m. 288. o.

És Lukács magyar honfitársa azonnal receptet is ad a német professzorok kezeléséhez: "Knapp azt szokta mondani: Az emberek túl ostobák ahhoz, hogy megértsék a magunkfajtat. Rá kell nevelni őket. Ezt kell majd Önnek is tennie. Az uraknak könnyű lesz imponálnia. /.../ Summa summárum: bizonyos ideig itt kellene élnie, hogy gyökeret verjen. Akkor könnyen menne a habilitáció — így távolról lehetetlen. Bizonyos ideig: ez azt jelenti, hogy egy szemesztert. De azt is könnyen el tudom képzelni, hogy személyes megjelenésével itt is olyan hatást sikerül tennie, mint Simmelnél és Lasknál — s akkor már biztosak lehetnének a habilitációban."<sup>8</sup>

Ám a dolog nem ment ilyen egyszerűen. Max Weber 1912. július 22-én kelt első levele az "igen tisztelt Doktor Úrhoz" nem rejtette véka alá a nemzetgazdaságtan és pénzügytudomány már korán visszavonult, 48 éves ordináriusának közlendőjét: "Tegnap Windelband mellett ültem (szándékosan) és Gathein-nal Önre tereltem a beszélgetést. Windelband erre tett néhány (tárgyilag jelentéktelen) megjegyzést az Ön esszéiről, nem kimondottan barátságatlanul; de ahogy vártam: a forma természetesen rendkívül távol áll tőle, erről kifejezetten nyersen nyilatkozott. Én óvatosan hozzáfűztem néhány dolgot, előbbre lehetőség szerint minél kevesebbet, Önről, és főként azt, hogy Ön lényege szerint szisztematikus típus, ezen az esszéisztikus korszakon már túl van stb. /.../ Újból csak azon nézetemnek adhatok kifejezést, hogy egy önmagában befejezett dolog bemutatása, nemcsak egy fejezeté, hanem egy valóban 'komplett' írásműé, adná messzemenően egy pozitív megoldás optimális lehetőségét."<sup>9</sup>

S ez megadja a kettejük közötti viszony alaptónusát: a fiatal magyar gondolkodó Weberen keresztül mindenekelőtt Windelbandhoz (és a heidelbergi egyetemhez egészében véve) keresett kapcsolatot a filozófiai habilitáció érdekében, Weber pedig vállalta az apai támogatónak ezt a szerepét, hogy Lukács útját személyesen és formálisan egyengesse. Weberre jelentős benyomást tett Lukács szisztematikus "Eszttétika"-jának vázlata<sup>10</sup> — lévén, hogy ő is intenzíven foglalkozott hasonló kérdésekkel —, ugyanakkor Lukácsot állandóan arra biztatta, hogy erősebben törekedjék a szisztematikusságra, s jobban legyen tekintettel a német egyetemeken a kvalifikációs munkákkal szemben támasztott követelményekre.

<sup>8</sup>Lukács György levelezése 1902—1917, Magvető /1981/, 488. o.

<sup>9</sup>I. m. 489. o.

<sup>10</sup>A posztumusz publikált, heidelbergi művészetfilozófiai-esztétikai kéziratról van szó. Vö. A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika — A regény elmélete, Magvető /1975/.

A Weber és Lukács között fönnálló jelentős világnézeti különbségek, valamint az első világháború kezdetétől a háború miatti időleges külső elválásuk ellenére, szoros, bizalomra épülő kapcsolat alakult ki kettejük között az 1912-től 1917-ig terjedő időszakban, melynek tartalmi alapját Weber állandó intellektuális érdeklődése képezte Lukács témái és válaszai iránt, vehikulumát pedig Marianne és Max Weber azon — személyes szimpátiával kísért — készsége adta, hogy, személyes és szakmai vonatkozásban, segítsék a fiatal külföldit beilleszkedni társadalmi közegükbe, annak teljes tudatában, hogy ez a támogatás erősítheti konfliktusaikat antiszemita és reakciós kollegáikkal.

Érdemes kiemelnünk: Weber igen erőteljesen — s ugyanakkor toleranciával — törekedett arra, hogy Lukácsot szisztematikus habilitációs munka befejezésére készítse. "Szívből jövő barátsággal" írott 1916. augusztus 14-én kelt levele ezt bizonyítja: "Ha őszinte akarok lenni, el kell mondanom valamit. Egy nagyon jó barátja — szóval: Lask — azon a véleményen volt: ,született esszéista, nem fog megmaradni a szisztematikus (szakszerű) munkánál. ezért nem kellene habilitálnia. Az esszéista persze egy hajszállal sem kevesebb a szakszerű szisztematikusnál — talán éppen ellenkezőleg! — De nem való egyetemre, és nem tenne jót sem a cégnek, sem pedig, ami még fontosabb, saját magának.' Annak alapján, amit annak idején felolvasott nekünk esztétikája ragyogó töredékeiből, én élesen ellentmondtam ennek a nézetnek. És mivel hirtelen elkanyarodása Dosztojevszkij felé ennek a /laski/ nézetnek látszott igazat adni, gyűlöltem ezt a munkáját és gyűlölöm ma is. Mert alapjában véve nekem is ez a véleményem. Ha Önnek valóban kibírhatatlan kín és gátlás, hogy egy szisztematikus művet befejezzon és közben máshoz ne fogjon — akkor nehéz szívvel, de azt tanácsolnám: hagyja a habilitációt. Nem azért, mert 'nem érdemli meg'. Hanem mert nem használ Önnek és végső soron a diákoknak sem, a legmélyebb értelemben. Akkor más a hivatása. — De azt teszi, amit Ön helyesnek tart."<sup>11</sup>

Mindannyian tudjuk, hogy Lukács mit tartott helyesnek. A politikai események fölgyorsuló menete, az Osztrák—Magyar Monarchia összeomlása, a magyarországi forradalom győzelme, Lukács belépése 1918 novemberében a Kommunisták Magyarországi Pártjába és gyors emelkedése a párthierarchiában — már 1919 márciusában a Magyar Tanácsköztársaság oktatási népbiztosának helyettese lesz, nyártól pedig az egyedül felelős népbiztos, továbbá az 5. hadtest politikai biztosa — elfeledtették a német egyetemi karrier gondolatát,

<sup>11</sup>Lukács György levelezése, 628. o.

amelyről, visszatekintve, ezt írta intellektuális fejlődésének vázlatában: "Legjobb esetben tehát 'érdekes'-excentrikus heidelbergi magántanár lettem volna."<sup>12</sup> "Dr. Georg von Lukács magántudós" — "partizánna" lett.

Az 1917 utáni, nagyon kevés nyilvánosságra hozott levélből kivehető, hogy Lukács és Weber levelezésben állottak egészen Webernek 1920 júniusában bekövetkezett haláláig.<sup>13</sup> Tanulmányunk első részét befejezendő, idézzük föl Weber egyik levelének részletét a Magyarországról elmenekült egykori népbiztoshoz, akinek Bécsben tartania kellett a Magyarországnak való kiadatástól. "Ez /Lukács kommunista tevékenysége — D. K./ volt Önnek 'rendelve'? — vagy valami más? Ezzel kapcsolatban persze Ön, érthető módon, fenntartja a jogot, hogy egyedül ítélkezzen. Csak ha meggondolom, hogy a mostani (1918 óta tartó) politikai sodrás, irányától függetlenül, mennyi kétségtelen értékbe került — pl. Schumpeter, most pedig Ön — és még fog kerülni, anélkül hogy, meggyőződésem szerint, a legkisebb eredményre is számíthatnánk (hisz mindannyian idegen uralom alatt vagyunk!), akkor némi keserűség önt el ezzel az értelmetlen sorssal szemben."<sup>14</sup>

## II

1954-ben a 69 éves Lukács magyarul és németül egyidőben publikálja híres könyvét, Az ész trónfosztását.<sup>15</sup> Nem először foglalkozott<sup>16</sup> e könyv tematikájával — a nemzetiszocialista önkényuralom ideológiai előkészítésével —, erről a könyvről azonban elmondható, hogy Lukács értékelését a legközérthetőbb és leghatásosabb módon terjesztette.

A munka egészének főadata az, hogy kidolgozza az "irracionalizmus" fejlődési útját, s "legfontosabb és legtipikusabb szakaszainak és képviselőinek" elemzését adja.<sup>17</sup> S az elemzésre igen konkrét céllal kerül sor: "Any-

<sup>12</sup>Lásd "Curriculum vitae", szerk. Ambrus János, Magvető /1982/, 21. o.

<sup>13</sup>Vö. Wolfgang J. Mommsen: Max Weber und die deutsche Politik 1890—1920, 2. kiad., Mohr—Siebeck, Tübingen 1974, 332. o. (Lukácshoz intézett, 1920 márciusában kelt levél), 352. o. (Weber 1920. január 9-én kelt levele Lukács apjához), 354. o.

<sup>14</sup>I. m. 354. o., 182. j.

<sup>15</sup>Lukács: Az ész trónfosztása, 4. kiad., Akadémiai 1974 (a továbbiakban: ÉT).

<sup>16</sup>Lukács: Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?, szerk. Sziklai László, Akadémiai, 1982. A szerkesztő előszava részletesen szól a téma számos, nagyrészt publikált földolgozásáról.

<sup>17</sup>ÉT, 3. o.

gunk ily módon: Németország útja Hitlerig a filozófia területén. Azaz meg akarjuk mutatni, hogyan tükröződik ez a reális út a filozófiában, hogyan segítették elő filozófiai formulázások, Németország Hitlerig való reális fejlődésének gondolati visszfényei, ennek az útnak meggyorsítását. /.../ Feladatunk a 'nemzetiszocialista világnézet' minden gondolati előmunkálatának leleplezése, bármily messze esnek is — látszólag — a hitlerizmustól, bármily kevésbé vannak is — szubjektív tekintetben — efféle intenciók. Ennek a könyvnek egyik alaptétele: nincs 'ártatlan' világnézet."<sup>18</sup>

Lukács témája azonban nemcsak a "Schellingtől Hitlerig" vezető filozófiai fejlődés, nemcsak "a német irracionalista filozófiának beletorkollása a hitlerizmusba",<sup>19</sup> hanem egyúttal arra is kísérletet tesz, hogy ugyanezt a fejlődést a német szociológia területén is fölrajzolja. Itt nem térek ki arra — mivel másutt mindezt már részletesen elemeztem<sup>20</sup> —, hogy Lukács miként rekonstruálja a szociológia mint önálló diszciplína kialakulását, hanem kizárólag Max Weberről adott interpretációjára szorítkozom, melyet tehát azon atyai barátjáról adott, akinek egykor "szívből jövő hálával és barátsággal híve" volt.

A "wilhelmiánus korszak legjelentősebb német szociológusának és történéskének"<sup>21</sup> saját történetében különösen jelentős helyet biztosított Lukács. Weber kezdetben a materiális motívumok és az ideológia közötti kölcsönhatásból indult ki, később azonban az ideológiai és mindenekelőtt a vallási jelenségeknek, egyre inkább, önmagukból fakadó, "immanens" fejlődést tulajdonított. Weber ezzel a "történelem szellemtudományi, idealista értelmezésének útját" egyengette: "Nem hiányzik nála az irracionalista árnyalat sem, noha Max Weber, tudatos szándékai szerint, az irracionalizmus ellenfele. Épp ez a szociológia mutatja, hogy a kapitalista racionalizmus talaján szükségszerűen irracionalizmusnak kell létrejönnie, sőt hogy ez tulajdonképpen az egész mozgás alapja."<sup>22</sup>

A történelmi materializmus bírálatának ez az új, "kifinomult" formája, melyet a korabeli német szociológia hozott létre és mely "a szociáldemokrá-

<sup>18</sup>Uo. 4. o.

<sup>19</sup>Uo. 9. o.

<sup>20</sup>Dirk Käsler: Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehung-Milieus. Eine wissenschaftsoziologische Untersuchung, Westdeutscher Verlag, Opladen 1984. (A könyv a "Studien zur Sozialwissenschaft" sorozat 58. kötete.) Lásd különösen: 173—187. o.

<sup>21</sup>Wie is Deutschland /.../

<sup>22</sup>ÉT, 468. o.

ciában mutatkozó reformista tendenciák" ideológiai támogatására volt hivatott, Max Webernél öltötte a "legbefolyásosabb alakot". "A német szociológianak a háború előtti imperializmusban központi problémája, hogy elméletet találjon a kapitalizmus keletkezése és lényege számára és saját elméleti fel fogásával haladja túl a történelmi materializmust ezen a területen."<sup>23</sup> Az eközben alkalmazott módszer: "a kapitalizmus lényegének látszólagos megragadása, anélkül hogy igazi gazdasági problémáiba (mindenekelőtt az értékettöbblet, a kizsákmányolás kérdésébe) kellene bocsátkoznia".<sup>24</sup> Lukács szerint Max Weber egy olyan, "széles alapú kultúrkritikát" alapoz meg, "amely sohasem hatol le a kapitalizmus alapkérdéséig", bár "teret ad a kapitalista kultúrával való elégedetlenség szabad kibontakozásának"; a kapitalista racionalizálást mindamelllett "sors"-ként fogja föl, s ezzel a kapitalizmust, minden kritikai beállítottsága ellenére, szükségszerűként és elkerülhetetlenként értelmezi: "Ezek a gondolatmenetek mindig abban csúcsosodnak ki, hogy kimutassák a szocializmus gazdasági és társadalmi lehetetlenségét."<sup>25</sup>

Lukács szerint mindehhez még "egy Németországra jellemző árnyalat" párosul: a "háború előtti imperializmus szociológiája /.../ igazolni próbálja, hogy a német államforma, a német társadalmi szerkezet értékesebb a nyugati demokráciánál".<sup>26</sup> Max Webernek itt is "sajátos helyzetet" tulajdonít Lukács, a wilhelmiánus imperializmus ezen apologetikájában: "minden kritika ellenére a demokráciát tekinti a legalkalmasabb formának egy modern nagyhatalom imperialista terjeszkedése számára. /.../ A németek, úgymond — mint Anglia vagy Franciaország — csakis demokráciában lehetnek 'felsőbbrendű néppé'. Ezért, Németország imperialista céljainak megvalósítása végett, belül kell demokratizálódásnak bekövetkeznie, mégpedig oly mértékben, mint e célok megvalósításához elengedhetetlen. /.../ A weberi demokrácia tehát bonapartista cészarizmusba csap át."<sup>27</sup>

Lukács az ideáltípusok módszerének és az értékítéletektől való mentesség követelményeinek elemzéséhez kapcsolódva tökéletesíti tovább és koronázza meg érvelését: a weberi szociológia "szubjektivistikus felbomlása" nem más, mint "a kapitalizmus kalkuláló egyéni ügynökének elvontan megformulázott

<sup>23</sup>Uo. 469. o.

<sup>24</sup>Uo. 470. o.

<sup>25</sup>Uo. 471. o.

<sup>26</sup>Uo.

<sup>27</sup>Uo. 472 sk. o.



pszichológiája".<sup>28</sup> "A szociológiának Max Weber-féle 'értéktől való mentessége', minden irracionális elemtől való látszólagos megtisztítása tehát még csak mélyebben a társadalmi-történelmi történés irracionálisához vezet. /.../ Az irracionális az így adódó menekülés formája: a dialektikus kérdésre adandó dialektikus felelet elől való menekülés. A szociológiának ez a látszólagos tudományossága, ez a szigorú 'értékmentessége' így valójában az irracionálisnak eddig elért legmagasabb foka."<sup>29</sup>

Max Weber — az irracionális legmagasabb foka? Lukácsnak magának is el kell ismernie, hogy Weber épp "energikus ellenfele" volt az "irracionálisnak" — ám "csak a korábbi és az akkoriban uralkodó, vulgáris német irracionálisnak". "Kritikai elutasítása tehát csakis az irracionális elavult és vulgáris formái ellen irányul."<sup>30</sup> Ez a "szellemes és helyes polémia" a "vulgáris irracionális" ellen "azonban nem szünteti meg Max Weber módszerének és világnézetének irracionális velejét".<sup>31</sup> Épp ellenkezőleg: koncepciója semmi más, mint az irracionális "új és rafináltabb" megformulázása: "Ilyképpen Max Weber csak azért távolította el az irracionális módszertanból, az egyes tények elemzéséből, hogy Németországban eddigelé még elő nem fordult határozottsággal világméretű világnézet alapjává tegye."<sup>32</sup> Lukács szerint először Max Webernél került sor "az imperialista újkantianizmusnak az irracionális existencialista filozófiába való igazi átmenetére", s épp nála mutatkozott meg, "hogy szigorú tudományossága mennyire csak út volt az irracionálisnak a világnézetben való végleges meggyökeresítéséhez, hogy tehát mily védtelen volt a legjobb német értelmiség az irracionális rohammal szemben".<sup>33</sup> És Lukács, minthogy itt nem idézhet föl történelmi "bizonyítékot", az egyszerűség kedvéért posztulálja: Max Weber a "fasizmussal szemben épp — mutatis mutandis — hasonló helyzetbe került volna, mint később Stefan George vagy Spengler".<sup>34</sup>

Lukács érvelése egyértelmű: arra törekedvén, hogy a német szociológia "irracionálisának" fejlődését egészen a nemzetiszocializmusig rajzolja föl, Ferdinand Tönniesben a kapitalizmus kultúrkritikájának, Max Weberben

<sup>28</sup>Uo. 475. o.

<sup>29</sup>Uo. 476 sk. o.

<sup>30</sup>Uo. 477. o.

<sup>31</sup>Uo. 478. o.

<sup>32</sup>Uo. 480. o.

<sup>33</sup>Uo.

<sup>34</sup>Uo. 477. o.

pedig a német szociológia világnézeti irracionálisának megalapozóját pillantja meg. Bekapcsolja ebbe a fejlődésvonalba Alfred Weber, aki szintén a fasiszta ideológia számára végez elmunkálatot";<sup>35</sup> továbbá Karl Mannheimot, aki, relativizmusa révén és azáltal, hogy "radikálisan mentesíti a szociológiát a közgazdaságtantól",<sup>36</sup> hozzájárult a szociológia védtelenségéhez a nemzetiszocializmussal szemben. S így Lukácsnak immár könnyű dolga van, e fejlődésvonalat — sajnálatos — végéig víve tovább, amikor a "Prefasiszta és fasiszta szociológia" című fejezetben Othmar Spann, Hans Freyer és Carl Schmitt írásaival foglalkozik, azon szociológia képviselőivel tehát, mely kezdettől fogva, "akár tudatosan, akár nem, szövetségese lett a faszizmus győzelmét segítő tendenciáknak".<sup>37</sup> Az ítélet egyértelmű: a "német szociológia ily módon beletorkollik a bestiális hitleri imperializmus propagandájába".<sup>38</sup>

### III

Nemcsak a rendelkezésre álló idő és tér korlátozott volt miatt mondok le itt arról, hogy ismételten tartalmi vitába bocsátkozzam Max Webernek, a polgári kultúrkritikusnak, Németország demokratizálása támogatójának ama diffamálásával, miszerint az imperialista cézárizmus győzelmét segítette és a nemzetiszocializmus útját egyengette volna. Mindezt, a maga részleteiben, több helyütt megtettem már.<sup>39</sup>

Befejezésül azonban a következő három vonatkozásra szeretnék utalni:

(1) Annak, hogy Lukács Weber-t is fölvette "Schellingtől Hitlerig" vezető arcképcsarnokába, mindmáig kiterjedő hatása van Max Weber életművének kritikai—elfogulatlan recepciója szempontjából. Sok nyugati és keleti marxista számára éppen azért nyert Lukács ítélete mondhatni "pályamódosító" funkciót, mert Lukács hivatkozhatott Weberhez — és Simmelhez — fűződő egykori személyes és intim ismeretségére. Max Weber-t már 1954 előtt is megillette az a

<sup>35</sup>Uo. 485. o.

<sup>36</sup>Uo. 493. o.

<sup>37</sup>Uo. 498. o.

<sup>38</sup>Uo. 515. o.

<sup>39</sup>Dirk Käsler szerk.: Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung, Nymphenburger, München 1972; D. Käsler: Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse, Nymphenburger, München 1977; uő: Einführung in das Studium Max Webers, C. H. Beck, München 1979; uő: "Max Weber", Handbuch der politischen Ideen, IV. k., szerk. Iring Fetscher, Piper, München (megjelenés alatt).

különböző irányokban különbözőképpen hangzó cím, hogy ő a "polgári" szociológus prototípusa, s így a weberi életmű sokak számára, akik önmagukat "baloldalinak" és ezzel polgárellenesnek tartották, már Az ész trónfosztása megjelenése előtt is tulajdonképpen olvashatatlanak számított. Minthogy azonban Weber — méghozzá egy marxista filozófus révén — a Hitler-fasizmus ideológiai kengyeltartójaként lepleződött le, kimondatott fölötte a végítélet.

A lukácsi értelmezés vélt megerősítéseként természetesen utalhatnánk arra, hogy mások is, jelesen "polgári" elemzők — mindenekelőtt tehát Jakob Peter Mayer,<sup>40</sup> Wolfgang J. Mommsen<sup>41</sup> és Raymond Aron<sup>42</sup> — egészen hasonló kérdéseket vetettek föl Weber politikai gondolkodásával kapcsolatban, és egészen hasonló eredményekre jutottak. — Ezzel összefüggésben azt gondolom, hogy egyrészt a mondott értékeléseket szerzőik sokkal differenciáltabban és óvatosabban fogalmazták meg, mint ahogyan azt Lukács tette, másrészt kijelentéseiknek nem vindikáltak az egész tudományos életműre vonatkozó érvényt, s nem hivatkozhattak — Lukáccsal ellentétben — Weber személyes, sőt "intim" ismeretére sem. Ennélfogva ezek a Weber-interpretációk — érvelésüket vagy hatásukat tekintve — nem hasonlíthatók össze a Lukácséval.

A lukácsi recepció hatással csak Leo Strauss Weber-interpretációja vetkszik,<sup>43</sup> mely — mintha csak az előbbi tükörképe volna — hosszú ideig "a" jobboldaliak számára nehezítette meg az egész weberi életmű elfogulatlan+kritikai befogadását, amiként azt Lukács interpretációja "a" baloldaliak számára tette.

(2) Helyénvaló-e egyáltalán, ha föladjuk a "tárgyszerű ítélet" és "morális ítélet" közötti — persze nemcsak Beiersdörfer által érvényesített — éles elválasztást, s a kettőt — miként tanulmányunkban tettük — szembesítés révén összekapcsoljuk egymással? Vagy, még határozottabban vetve föl a kérdést, mi köze ama ténynek, hogy Max Weber annak idején segítette a fiatal magyar magántudóst, ahhoz a másik tényhez, hogy a csaknem 70 éves Lukács eljutott Weber ideológiai funkciójának korábban ismertetett értékeléséhez.

<sup>40</sup>Jakob Peter Mayer: Max Weber and German Politics, Faber and Faber, London 1944, 2. kiad. 1946, 3. kiad. 1956.

<sup>41</sup>W. J. Mommsen, i. m. (1. kiad.: 1959).

<sup>42</sup>Raymond Aron: "Max Weber und die Machtpolitik", Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages, Mohr-Siebeck, Tübingen 1965, 103—120. o.

<sup>43</sup>Leo Strauss: Natural Right and History, University of Chicago Press 1953; németül: Naturrecht und Geschichte, Koehler, Stuttgart 1956.

Úgy gondolom, helyénvaló egy ilyesfajta kapcsolatteremtés; tudományos szempontból is. A minket itt foglalkoztató esetben pedig különösképpen. Hiszen maga Lukács sem szakította el egymástól a személyiséget és a művet, hanem egészen szándékosan mosta össze az esetleges határvonalakat. Amikor Max Weber a világnézeti irracionális meg alapítójaként, a fasiszta ideológia előkészítőjeként, prefasisztaként bélyegzi meg, akkor éppen nem bizonyos szövegek egyes fejtegetéseire hivatkozik, azok kontextusát elemezve, hanem — nézetem szerint: jobb személyes tudása ellenében — mindvégig Max Weber személyiségéről is beszél.

Ezért jutok arra az eredményre, hogy Lukács Györgyre mint emberre és tudományos szerzőre vet rossz fényt, ha Weberrel kapcsolatos különféle megnyilatkozásait — háláját és tiszteletét heidelbergi pártfogójával és segítőjével szemben, Webernek prefasisztaként való tárgyilag tarthatatlan és következményekkel terhes diffamálását, és végül Lukács 1971-es nyilatkozatát — legkülönbözőbb életszakaszaiból mintegy szemlélve mutatjuk be.

Arra a kérdésre, hogy "/.../ mi a véleménye, ha Weber megérte volna a nemzetiszocializmust, kibékült volna vele? Nem, sohasem. Tudnia kell, hogy Weber tökéletesen becsületes ember volt"<sup>44</sup>; és arra a megjegyzésre, hogy "Simmel és Weber megítélésénél Ön a későbbiekben, főleg Az ész trónfosztásának időszakában egyértelműen negatív álláspontra helyezkedett", a megdöbbentő válasz: "Weberrel kapcsolatos beállítódásom, morálisan tekintve, mindig pozitív volt, Simmelnek azonban kritikával illettem bizonyos frivolitását, s ezért idegenedtünk el egymástól. Weberrel ilyen elidegenedésre nem került sor."<sup>45</sup>

Midőn Beiersdörfer ezt "töretlen kölcsönös tiszteletté" stilizálja,<sup>46</sup> megengedhetetlen módon homályban tartja e "kölcsönösség" torzulásait. Nemcsak korlátozott, "érdekes-excentrikus" privátdocensek, hanem "partizánok" számára is kötelező erővel kell bírniuk az intellektuális és morális tisztesség szabályainak. S ez a követelmény pontosan akkor emelendő ki különösen, ha Lukács kérdésfeltevését — nevezetesen a nemzetiszocialista és fasiszta gondolkodás ideológiai előkészítésének szellemtörténeti elemzését — központi jelentőségű vállalkozásnak tartjuk.

<sup>44</sup>"Interview with Georg Lukács. On his Life and Work", New Left Review 1971, idézi Beiersdörfer, i. m. 201. o.

<sup>45</sup>Vö. Eörsi István: "Életrajz — magnószalagon (Interjú Lukács György-gyel) 1.", Új Symposium (Újvidék) 195/196. sz. (1981. júl.—aug.), 268. o.

Vajon a tisztesség és tárgyyszerűség — melyekért Weber egész életében oly határozottan küzdött — azon "értékekhez" számítandók, melyekre Lukácshoz írott, föntebb idézett levelében gondolt a politikai sodrás megfizetendő "áráról" szólván?

(3) Fejtegetéseimnek azt az alcímet adtam, hogy "Epizódok a 'polgári' és 'marxista' szociológia viszonyáról", s a bevezetőben fölvettem a kérdést: Max Weber és Lukács György itt vázolt viszonya, a szociológia két fajtája közötti viszony egy variánsaként, nem tarthat-e igényt mai érdeklődésünkre. Egy ilyen variánsként — és bizonyosan nemcsak erre a konkrét esetre korlátozva — bizonyonnyal számolhatunk vele. Az a tény azonban, hogy mi, a társadalomtudományok Keletről és Nyugatról érkezett képviselői, mindezt megvitatjuk, világosan mutatja, hogy nem vált tudományos párbeszédünk egyetlen módozatává.

(Fordította: Mezei György)

WOLFGANG HEISE

1925—1987

Hatalmas tudású, figyelemreméltóan önálló gondolkodású tudóst veszítettünk el a berlini Humboldt-egyetem esztétikatörténeti tanszéke vezető professzorának halálával. Elvesztettük — noha a magyar közönség nem sok írását ismeri. Reméljük azonban, hogy a Magyar Filozófiai Szemlében megjelent tanulmánya ("A költészet igazságának történetiségéről", 1985/5—6. sz.), valamint a Lukács György születésének századik évfordulója alkalmával rendezett tudományos ülészekon tartott előadása betekintést ad gondolatvilágába.

Wolfgang Heise a fasizmus üldöztetései után, a koncentrációs táborot túlélve, 1945-ben lett a berlini egyetem hallgatója. Filozófiát, történelmet, művészettörténetet és germanisztikát tanult. Az egyetemen előbb filozófiatörténetet oktatott, később az esztétikatörténeti tanszék vezetője lett. Mind filozófiatörténeti tárgyú könyvéből: Aufbruch in die Illusion (1964), mind esztétikai tárgyú írásaiból kitűnik szintetikus látásmódja, amely nemcsak a különböző művészeti megnyilvánulásokat ragadja meg egységben, hanem a művészeteket is az emberi kultúra egészén keresztül érti és érteti meg. Munkásságán végigvonul ez a gondolat. Egyik nagy jelentőségű könyvében, a Jürgen Kuczynskyval együtt írt Bild und Begriffen (1975) tétélesen kifejti művészet- és kultúrfilozófiai alapelveit. Az a megállapítás — írja —, hogy a valóság elsajátítása az ember által többféle módon történik, a tudomány, a termelés és a művészet útján, így, egy mondatban kifejezve, dogmatikus állítás. Ha azonban ezt az elsajátítást az emberiség föladatának tekintjük és megvizsgáljuk azt a történelmi utat, amelyben végbemegy, a dogmatikus állítás igazsággá válik. A művészet identitása a változásban valósul meg, amely lehetővé teszi kommunikatív funkciójának betöltését. A realizmus azt jelenti, hogy minden műalkotás csak egy kulturális egésszel való összefüggésben érthető meg.

Bár Heise professzor főként irodalomesztétikai kérdésekkel foglalkozott, nagy hatása volt hazája sok művészeire is. Nemcsak előadásait látogatták, de sokan tekintették tanácsadójuknak és barátjuknak is — mi lehetne nagyobb elismerés egy esztétának?! Egy elkötelezetten humanista tudóst veszített vele a marxista esztétika és filozófia.

Rezső Margit

## GAZDASÁGI MODELL ÉS TÖRTÉNELMI VERIFIKÁCIÓ\*

Ruzsa Éva

Kissé megkésve kerül a magyar olvasók kezébe a lengyel gazdaságtörténésznek, Witold Kulának a feudális rendszer gazdasági elméletéről írott könyve: az 1962-es lengyel kiadást hamarosan követő francia, angol, spanyol, olasz fordítás után csak 1985 elején jelenik meg magyarul a Fernand Braudel által alapvető jelentőségűnek tartott munka. A magyar kiadás előszavában a szerző utal arra, hogy a mű lengyelországi megjelenése óta számos olyan tanulmány látott napvilágot, amely a téma szempontjából fontos lehet, s némelyik közülük a fölállított hipotézisekből nem egyet megcáfolhat. Ennek ellenére a megkésett magyar kiadás mégis időszerű, hiszen a szerző egy konkrét példán — a XVI—XVIII. századi lengyel gazdaságon — bemutatva próbál meg adni egy olyan módszert, amelynek segítségével fölvázolható a feudalizmus gazdasági elmélete általában. A feudalizmus problémájával való foglalkozásnak a szerző szerint elméleti és gyakorlati fontossága van. Egyrészt a feudalizmus elmélete foglalkoztatta a legkevésbé a kutatókat — még Marx is csak annyiban elemezte, amennyiben a kapitalizmus fejlődési folyamatának bemutatásához elengedhetetlen szüksége volt rá —; másrészt a feudális szerkezetnek a történelemben való általánossága miatt; harmadrészt ún. "feudális maradványok" találhatóak még mindig számos országban; végül negyedrészt fontos a történelmet kutatóknak, hiszen a kapitalizmus vizsgálatában használt módszertani eszközök nem alkalmazhatók csak e társadalmi-gazdasági alakulat kutatására.

Mielőtt megszerkesztené a feudális gazdasági rendszer modelljét, a szerző tisztázza azokat a fő kérdéseket, amelyekre elméletének válaszolnia kell, illetve amelyeket meg kell magyaráznia. Először is a terméktöbblet mennyiségét és az elsajátítását meghatározó törvényeket, a termelőerők és -eszközök

\*Witold Kula: A feudális rendszer gazdasági elmélete (ford. D. Molnár István), Gondolat, Bp. 1985, 243 oldal.

allokációját, a társadalmi föltételek változásaihoz alkalmazkodó gazdasági törvényeket, amelyek a rendszer fölbomlásához vezetnek, vagyis a hosszú távú dinamika törvényeit, végül a piac működésének elemzését a feudális gazdasági életben. A szerző szerint ez utóbbinak a megadott kérdésekről való leválasztását indokolná a piacnak oly gyakran félreértett szerepe, amelyet ugyanis, a kapitalizmustól eltérően, a feudalizmusban egészen más törvények határoznak meg. Mégsem választja le e kérdést a többről, hiszen enélkül a többi probléma tárgyalása is lehetetlenné válna.

A gazdasági elmélet megalkotása előtt a szerző szükségesnek tartja egy modell létrehozását. A történészeknek a modell iránti ellenszenvére — amely ama nézetből ered, hogy a történelem egy és megismételhetetlen — a következőt mondja: "Ha egy felállított elméletet nem tekintünk csupán intellektuális játéknak, akkor a kitűzött célok együttesének meg kell felelnie a minket érdeklő társadalmakban ténylegesen fennálló viszonyoknak." (190. o.) Két másik, más kutatási területen alkalmazott modell (a Lewis-féle a fejlődő országok vizsgálatában és a Mauro-féle a nyugat-európai, főleg a XVI—XVIII. századi francia gazdaság kutatásában) után fölvázolja a XVI—XVIII. századi Lengyelország gazdasági viszonyait, azokat, amelyek ebbe a modellbe bekerülnek, s amelyek csak meghatározott tér- és időbeli határok között érvényesek. A modell kereteinek meghatározása után megvizsgálja, hogy ezen belül hogyan alakul a gazdasági élet és milyen szabályszerűségeket tár föl. Először a rövid távú dinamika keretében tanulmányozza a gazdasági viszonyokat, s ezt a feudális vállalkozás kalkulációjának elemzésével kezdi. Annak ellenére, hogy a vállalkozások elemzése minden rendszer kutatásában alkalmazható, a kapitalista vállalkozás elemzésére kidolgozott módszerek mégsem használhatók a feudális vállalkozások kutatására. Állítását a szerző példán illusztrálja, egy három majorságból álló középnemesi birtok gazdasági mérlegét vizsgálva. A birtok a tulajdonosnak jól jövedelmez, hiszen több mint 16 ezer zloty tiszta hasznot hoz; de ha a termelésben fölhasznált paraszti munka költségeit beleszámítják, a veszteség több mint 7600 zloty. Fölvetődik a probléma: hogyan lehetséges, hogy ez a veszteséges vállalkozás évtizedeken keresztül fönnmarad, s a parasztság teljes tönkremeneteléhez sem vezet? A megoldás abban rejlik, hogy amíg a "pénzszektort" veszik csak figyelembe, addig a vállalkozás jól jövedelmez, de rögtön veszteséges lesz, mihelyt a nem pénzbeni támogatások becsült összegét is beleszámítják. Ezért Kula jogtalanak tartja a piaci árnak az alkalmazását a feudalizmusban megtermelt és elfogyasztott javak teljes egészére, "ott, ahol a piacon valójában csak a megtermelt javak és szolgáltatások kis része megy át". (460. o.)



A feudális vállalkozás kalkulációjának elemzése után a szerző a majorsági gazdálkodást vizsgálja. Az e témára vonatkozó nagyszámú monográfia ellenére korántsem tartja könnyűnek a feladat megoldását, mert a tanulmányok nagy része nem ad segítséget a gazdasági vizsgálódásokra. A majorsági gazdálkodás elemzése a termelés mint központi kategória körül folyik. Ennek alapján tanulmányozza Kula a termelés technikai és társadalmi föltételeit, a parasztgazdaságok viszonyát az allódiához, a paraszti munka fölhasználását, a többlettermék elsajátítását és hasznosítását, a beruházások föltételeit és szükségességüket, majd a nagybirtok piaci kapcsolatait. A piachoz a feudális gazdasági rendszernek — a tőkés gazdasági rendszerhez viszonyítva — egészen eltérő viszonya van. A feudalizmusban a piaci jelenségeknek csekély hatása tapasztalható: a nagybirtok jövedelmét inkább a jó termés, mintsem az árak alakulása szabja meg, s ez még inkább vonatkozik a parasztgazdaságokra, mert itt jóval kisebb a piaci kapcsolatok szerepe. A majorsági gazdálkodás után Kula a jobbágygazdaságot vizsgálja, amely "a robotra épülő majorsági gazdálkodás rendszerében az élelmiszer-újratermelő parcella". (670. o.) A kutatási szempontok továbbra is ugyanazok maradnak: így a szerző szemügyre veszi a termelés föltételeit, az újratermelő funkciót, az esetleges többlettermék fölhasználását, a piaci kapcsolatokat, a paraszti beruházásokat, a parasztgazdaságoknak a majorsághoz való viszonyait. A jobbágytelkek piaci kapcsolatairól megtudjuk, hogy a piaccal kismértékben mindig kontaktusban kellett állnia, amit meghatároztak az adók és a pénzbeni szolgáltatások. Bő termésű évben ezek azzal a többlettel bővültek, ami a parasztnak fölöslegként maradt. A jobbágy piaci kapcsolatai — hasonlóan a nemeséhez — elsősorban fogyasztói jellegűek voltak. A paraszti beruházások — eltérően a nemesitől, amelyeket az össztermés mennyisége, a piaci helyzet, az életszínvonal csökkenése határoz meg — a földterület növelésének lehetőségeitől és főként a munkaerőkészletől függenek. "A termelés nagyságát a munkászek száma szabja meg. /.../ a gazdag parasztsaládok nem azért népesebbek, mert gazdagabbak, hanem azért gazdagabbak, mert népesebbek." (80. o.)

A modell megszerkesztése és elemeinek vizsgálata után mármost az állítások helyességét a verifikáció lehetősége dönti el. Az első verifikálandó föltevés, "hogy a feudális gazdaságban az általános árszínvonalat a mezőgazdasági árak mozgása determinálja, ezt pedig (rövid távon, amikor a kereslet állandónak tekinthető) a termés"; majd az, hogy "a mezőgazdasági (mind a majorsági, mind a paraszti) jövedelmek nagyobb értékben függenek az eladott mennyiségektől, mint az ártól". (93. o.) Az állításokat a rendelkezésre álló lengyel források — Gdańsk, Poznan és Krakó gabonaárainak összehasonlítása —

bizonyítja. Az empirikus tényekkel való összevetése és ennek elemzése után Kula igazoltnak látja hipotéziseit, és kimondja, hogy éppen az alacsony általános árszínvonal időszakai voltak prosperáló és magas jövedelmeket hozó időszakok, mind a majorság és a paraszt, mind pedig a kézműves számára, annak ellenére, hogy termésük piacra vitt része a szokásosnál alacsonyabb áron kelt el. Ha az alacsony általános árszínvonal egybeesik a nemzeti jövedelem magas szintjével, akkor a hipotézisek valószínűnek tűnnek.

A rendszert Kula, a rövid távú dinamika keretein belüli vizsgálat után, a hosszú távú dinamika keretében mutatja be. Azokra a főntartásokra, amelyek a hosszú és rövid távú jelenségek elválasztott vizsgálata miatt keletkeznek, a következő választ adja: "Mi azt az álláspontot képviseljük, hogy a hosszú távú változások, fejlődési folyamatok korántsem a rövid távú folyamatok egyszerű nettó integrációját jelentik, és hogy — F. Perroux megfogalmazása szerint — a növekedés nem értelmezhető másképp, mint a struktúrákat átalakító jelenségként." (124. o.) Így a hosszú távú kutatások fő feladatát azoknak a jelenségeknek a fölfedezése és elemzése adja, amelyek, kumulálódva, szerkezeti átalakuláshoz vezetnek. Az alapproblémát a munka átlagos termelékenysége kérdésében, mégpedig a mezőgazdaságéban mint mennyiségileg domináns szektoréban látja.

A hipotézisek verifikációjánál a szerző a legfontosabbnak a módszer választását tartja. Szinte egyetlen fölvetett problémát sem lehet csak statisztikusan vizsgálni — vannak olyan kérdések, amelyek megoldására a mikroökónómiai vizsgálat szükséges és elegendő. Kula példát is hoz, az áru-tömeg és a termés arányának — néhány majorság esetében való — vizsgálatával. Hangsúlyozza, hogy a verifikálás során a regionális és az időbeli differenciáltságot is figyelembe kell venni, végül feleletet kell adni arra is, hogy mit jelent a konstruált modell, másféle adatokból fölépített modellekkel összehasonlítva. Kula fölveti azt a problémát is, hogy lehetséges-e racionális gazdálkodás a feudalizmusban. A kérdés fontos, hiszen magában foglalja azt, hogy lehetséges-e a feudális gazdasági rendszer gazdasági elméletének a megalkotása. A racionális gazdasági tevékenység a rendelkezésre álló variánsok függvénye, ezek száma pedig a technikai színvonaltól és a társadalmi föltételektől függ; "a gazdasági tevékenység annál racionálisabb, minél szélesebb elméletileg ismert és a gyakorlatban használható variánsok skálája, amelyből választani lehet". (94. o.) A feudalizmusban is állandók a gazdasági változások, "sőt, a döntések iránya és méretei gyakran még akkor is mennyiségi kategóriákba foglalhatók, ha azoknak a döntéseknek a meghozá-

talában nem játszott szerepet semmilyen összemérhető pénzbeli kritérium".  
(95. o.)

Amikor Kula az utolsó fejezetben összegzi a munka eredményeit, a gazdasági rendszerről és az ennek gazdasági elméletéről való tudnivalókat, újból megismétli a modellal kapcsolatos történelmi kifogásokat; majd megadja az ideális modell kritériumait, megkülönbözteti a modell elemzésekor a visszafordítható és visszafordíthatatlan elemeket, és hangsúlyozza a modellnek a valósággal való szembesítése fontosságát. Kiemeli, hogy az itt elemzett rendszert emberek alkották, noha sokáig uralkodott rajtuk, mint belső ellentmondásokat tartalmazó rendszer. De épp ezért egy sor, előre nem látható következményt hozott magával, s így ez a rendszer, mely uralkodott rajtuk, lázadásukat is kiváltotta. Ha azonban ennek alapján nézik a modellt, akkor kimaradtak belőle az "emberi türelem" és a "lázási hajlam" együtthatói.

#### KORPROBLÉMÁK ÚJSZERŰ MEGVILÁGÍTÁSBAN\*

Alekszand'r Markov

Korunk legnagyobb problémái közé sorolhatjuk az ember és természet, az ember és társadalmi viszonyainak problémáját. Milyen viszonyban van az ember biológikuma és társadalmisága, hogyan reagál szociális valóságának változásaira? Talán ezekkel a kérdésekkel lehetne a legszélesebben behatárolni azt a problémakört, amely Ivan Kalajkov Civilizáció és adaptáció című monográfiájának középpontjában áll. A könyv, amely a bolgár Akadémiai Kiadó gondozásában jelent meg 1981-ben, a szerző ez irányú sokéves kutatásainak összegzése: filozófiai-metodológiai aspektusban vizsgálja a szociális fejlődésnek és a civilizációnak az emberi adaptációval való viszonyát. A modern civilizáció ugyanis, mint a szociális fejlődésnek, a társadalom szellemi kultúrájának magasfokú megjelenési formája, fontos változásokat idézett elő az emberben, fizikai és szellemi fölépítésének összetételében. "Ezzel kapcsolatban — véli a szerző — megnő annak szükségessége, hogy vizsgálat alá vegyük

\*Ivan Kalajkov: Civilizacija i adaptacija, Akademia, Szófia 1981.

az emberi természet adaptációjának és változásainak problémáit, mind filozófiai, mind résztudományi aspektusból." (5. o.)

Az adaptáció fogalma tisztázásának és az adaptáció emberre-vonatkozó specifikumának szenteli az első fejezetet a szerző. Hegeli tételekből kiindulva (ahol is a fogalom általános, különös és egyes jegyeit vizsgálja) és engelsi meghatározásokon keresztül arra a megállapításra jut, hogy az adaptáció fogalmának tartalmához nemcsak az élő rendszerek ama tulajdonsága tartozik, hogy változás által a közeg faktorait tükrözik, de az a "tehetségük" is, hogy bizonyos mechanizmusokat és modelleket hoznak létre, melyek segítségével aktívan változtatják meg azt a közeget, amelyben élnek. Strukturális-funkcionális viszonyban tekintve, dinamikus, ill. viszonylag állandó, normális, ill. patalogikus formákban működik az alkalmazkodás — vagy az életfolyamatok megőrzésére és stabilizációjára szolgál, vagy annak elferdítésére és rombolására. Érdekesebb, ti. specifikus formát ölt az adaptáció az embernél: itt ugyanis a biológiai adaptáció mellett, szociális adaptáció is jelen van, s ez jellemzi az emberi természet — pontosabban a biológiai és szociális emberi természet — különösségét. "Ami az emberi természet biológiai lényegét illeti, anélkül, hogy jelentőségét alábecsülnénk, ez a szociológiai által van szubordinálva — annak ellenére, hogy a biológiai történelmileg megelőzi a szociálist." (24. o.) Az irigylésre méltó biológiai ismeretekkel rendelkező szerző így írja le a biológiai adaptáció evolúcióját és fokozatos megismerésének folyamatát, megkülönböztetve egy biológiai általánost az emberekre és állatokra nézve és egy biológiai specifikusat az emberre, mely utóbbi, az állatihoz'hasznló biológiaiain kívül, olyan szociálisan-determinált biológiaiakat is tartalmaz, mely csakis az emberre jellemző. A szociális adaptációt úgy határozza meg, mint a különböző szociális viszonyok és kölcsönhatások által a természeti közeghez alkalmazkodó ember specifikus életfolyamatát. A legfontosabb adaptív mechanizmus, amelynek alapján a társadalomban élő ember a természeti közeghez viszonyul: a munkatevékenység. "A fundamentális társadalmi viszonyként vett munkatevékenység alapján — írja a szerző — differenciálódik az az öt alapviszony, ill. tevékenység, amely meghatározza a szociális adaptáció gerincét: termelőerő, tudat, az alapszükségletek kielégítésére szolgáló eszközök termelése, újabb szükségletek kialakulása és kielégítése, emberek újratermelése." (43. o.) A szociális adaptáció végső soron kétfajta viszony regulációjára szolgál: az ember—ember és az ember—természet viszonyára. A szociális adaptációt tulajdonképpen úgy kell értelmezni, mint az emberi természet megjelenési formáját, tehát annak folytatásaként és realizációjaként. Ez nem jelent mást, mint hogy az adaptív

folyamat föladata az ember szociális és biológiai természetű szükségleteinek kielégítése, a természet összehangolása a szociális valósággal. "Ezt a folyamatot az embernél a munkatevékenység realizálja. Éppen a munkatevékenység alapján elégülnek ki az ember és a társadalom materiális és szellemi szükségletei." (47. o.) Újszerű és fontos, bár talán nem eléggé megalapozott a szerzőnek az a további gondolata, hogy a szociális adaptáció tulajdonképpen az anyag mozgásának egyik (szociális) formája.

A könyv második fejezetével kezdődően fejti ki a szerző a mű meghatározó mondanivalóját: a civilizáció, a szociális fejlődés és az adaptáció viszonyának specifikumait teszi vizsgálatának tárgyává. Rövid kritikának vetve alá a civilizáció fogalmának egyoldalú meghatározásait, a szerző jelzi, hogy nézete szerint a marxista irodalomban szereplő civilizáció-fogalom "a materiális és szellemi kultúra meghatározott fokú fejlődését" jelenti. A szociális fejlődés viszont a civilizáció mint társadalmi jelenség meghatározott evolúciója, tökéletesítése; azonban, mint ismeretes, a termelőerők nagyfokú fejlődésével — mely a szociális fejlődés magja — együtt jár ember és ember, társadalom és természet ellentmondásainak nagyfokú növekedése is. A szociális fejlődés ilyen ellentmondásos jellege a szociális adaptáció néhány teljesen új tulajdonságát idézi elő. "A civilizáció történelmi fejlődésének keretében a szociális adaptáció folyamata és komponensei a termelőeszközök magántulajdona függőségében vannak" — s ebből logikusan következik, hogy a munkatevékenységben is, ilyen föltételek között, változások mennek végbe. (67. o.) A termelőeszközök magántulajdona ugyanis mindenható ösztönzést hoz létre — a nyereséget; s ezzel együtt óriási teret nyit a munkatevékenység fejlődésének. Így fejlődik a termelőerő, mint a szociális adaptáció mechanizmusa, s természetesen új szintre emelkedik a szükségletek kielégítése és más komponensei is a szociális adaptációnak. De a magántulajdon és a munkamegosztás nemcsak progressziót, hanem regressziót is előidéz a civilizáció fejlődésében, egyre "kedvezőbb" föltételeket hozva létre ahhoz, hogy a termelők elvezzék a kontrollt a termelési folyamat és produktuma fölött. (75. o.) Ez a szociális regresszió az ember biológiai rendszerében patológiát hív életre.

Az ún. tudományos-technikai forradalom által fölgyorsult a termelőerők fejlődése, ami rendkívüli lehetőségeket nyújt a természeti közegbe való beavatkozásra. A történelem folyamán az ember sok változást idézett elő a természetben, szociális fejlődése során a természetet is szocializálta — ennek bizonyítéka az úgynevezett "nooszféra" kialakulása. Renkívül gazdag tényanyagot vonultat föl a szerző a medicina, a demográfia, az ökológia területéről, s ezt annak alátámasztására használja, hogy kimutassa a biológiai és szociál-

lis adaptáció függési viszonyát a természet és társadalom viszonyának rendszerétől, a természeti közeg szocializálásától. A szociális adaptáció új specifikuma általános kifejezésre jut az élet új ritmusában, mely utóbbi a szociális valóság közvetlen tükröződése. Az emberi tevékenység intenzitása mély változásokat idéz elő a fizikai és szellemi megerőltetés arányában: a fizikai mozgás és megerőltetés helyébe idegmovement és megerőltetés lép, az idegek viszont közvetlen kapcsolatban vannak az agy működésével. "Egyfelől új tartalmakkal és funkciókkal gazdagodik az ember szenzori szervezettsége, másfelől nő az információk sokasága, mely analizátorokon keresztül jut az agyba. Ez olyan föltételeket teremt, hogy az agy ne csak normális, de patológikus tevékenységgel is adaptálódjon az új helyzethez." (114. o.) Így a szerző olyan következtetésre jut, hogy a biológiai és szociális adaptáció új paraméterei a (termelőeszközök magántulajdonán kifejlődött) modern civilizáció által előidézett ellentmondásokat tükrözik. Megoldást keresve, arra hívja föl a figyelmet, hogy a civilizáció és a szociális fejlődés érdekében szükséges lenne az emberi munkatevékenység távolabbi következményeinek tanulmányozása és előrejelzése.

A harmadik fejezetben I. Kalajkov a civilizáció, uralom, szabadság és adaptáció fogalmainak összefüggéseit keresi. Azt, hogy létezik ilyen összefüggés, az a tény is jelzi, hogy ezek a fogalmak "meghatározott függéseket tükrözik az objektív természeti és társadalmi szükségszerűségek megismeréséről". (116. o.) Ami azt jelenti, hogy tehát az adaptáció dimenziói attól függenek, milyen állapotban leledzik a természeti és társadalmi szükségszerűség fölött uralkodó vagy attól "szabad" ember. Itt, az adaptáció mechanizmusában, fontos szerepe jut a tudatnak is. "Mivel az uralom és a szabadság nem jelent mást, mint a természeti és társadalmi szükségszerűségek megismerésének bizonyos fokát, az előbbieket a megismerési folyamat olyan jellemzőiként lehet definiálni, amelyek pontosabb elképzelést adnak a tudatról, annak érettségéről és fejlődéséről, úgy is, mint a szociális adaptáció fontos komponenséről." (124. o.) Van azonban képzelt uralom és képzelt szabadság is. A munkaeszközök magántulajdonán alapuló társadalom a munkatevékenység közeli eredményeire — a közvetlen nyereségre — irányul, mindinkább szükségletek közvetlen kielégítésére és nem a szükségszerűségek távlati megismerésére. Az ilyen munkatevékenységek távolabbi következményei közvetlenül nem érdekesek a magántulajdonos-termelők számára, holott igen komoly változásokat idéznek elő a természetben és a társadalomban egyaránt, megakadályozva végső harmóniájukat. Példa lehet erre az erdők megsemmisítése — a vandalizmus régi

formája ez, ámde annál inkább az ma, amikor már ismert az erdők jelentősége természeti közegünk életében.

Hasonlók ehhez azok a problémák, amelyekre az utolsó két fejezet hívja föl a figyelmet. Ezekben a kapitalizmus és a létező szocializmus civilizációit teszi vizsgálódásának tárgyává a szerző, s keresi bennük az adaptáció lehetőségeit. "A tudományos-technikai forradalom előnyeinek egybefonódása a korszerű kapitalizmussal ténylegesen nagy lehetőségeket ad a munkatevékenység közvetlen effektusainak realizációjához, ámde úgyszintén ahhoz is, hogy alábecsülje a folyamat nem-kedvező távlati hatását." (145. o.) A kapitalizmus radikálisan átformálja az embernek a természethez való viszonyát. A természet megismerésének, uralásának és kisajátításának eredményeként az organikus szintézis, radioaktivitás, automatika, kozmikus technika és elektronika stb. termékei keletkeztek. A természet és társadalom ilyen, új szintű kölcsönhatása alapján, új változások jöttek létre a természetben is, a társadalomban is. A munkatevékenységben végbement változások az emberi munka funkciójához kapcsolódnak: a munkatevékenység a közvetlenül-termelőiből, mint láttuk, magas kvalifikáltságú, inkább szellemi munkává változik, s hasonlóképpen változik az adaptáció mechanizmusának többi komponense is.

A nyereségre-irányultság a modern kapitalista civilizációban a szociális fejlődés kizárólagos mozgatóerejévé válik, s ez végzetes hatással van a természet—társadalom viszony harmonizálási lehetőségeire. A szerző ezt bizonyítja is, részletes statisztikai adatokkal a természet szennyeződéséről és az emberi patológia köréből. A kommunista pártok, a szocialista országok természetvédelemről szóló dokumentumait analizálva viszont arra a következtetésre jut, hogy az ellentmondások mindkét szintjén (ember—társadalom és társadalom—természet) hatásos megoldásokat kell és lehet is találni. Utal azonban a természet és társadalom viszonyát harmonizáló folyamatban itt is fölvetődő nehézségekre: ilyen például már önmagában az a tény, hogy a tudomány sokszor nincs olyan helyzetben, hogy az emberi tevékenység távolibb következményeibe lásson — de sajnos sok más gyakorlati nehézség is föllelhető. Ivan Kalajkov monográfiája nem könnyű, de tartós élményt nyújtó, továbbgondolásra és vitára serkentő olvasmány, mely az érdeklődők számára orosz nyelven is hozzáférhető (Progressz, Moszkva, 1984).

Mezei György

"Társadalmi átalakulásokat — a forradalmiakat is beleértve — nem lehet voluntarisztikusan kikényszeríteni, vezesse az embert bár a legjobb szándék. Ezeknek az átalakulásoknak a társadalmi fejlődés objektív törvényeire kell alapozódnuk. S ezért az embernek e kérdésekben ahhoz az elvhez kell tartania magát, hogy 'inkább kevesebbet, de jobban, mert realiztikusabban'. Miként a tapasztalat mutatja, e princípium minden forradalmár morális felelőségének parancsai közé kellene tartozzon." (63. o.) Adam Schaff gondolkodói személyiségének számos olyan vonását jelzi már ez a rövid idézet is, melyek igazán pregnánsan persze csak a könyv áttanulmányozása után lépnek az olvasó elé. Schaff nemcsak a klasszikusok műveiben igen járatos, hanem nagyfokú érzékenységet tanúsít a társadalmi valóságban kirajzolódó történelmi tendenciák iránt is, s egyben rendelkezik azon morális integritással és erővel, mely nélkülözhetetlen az örökül kapott gondolatrendszer és a valóság közötti viszony pontos föltérképezéséhez, a marxi humanista társadalom- és emberkép megvalósításának tényleges lehetőségföltételeivel való számvetéshez. Őnmagát, könyve fölvezető soraiban, "nyitott marxistának" nevezi, mely minősítéshez rögtön hozzáfűzi: pleonazmus — ám tegyük hozzá: legalábbis annak kellene lennie —, olyan "másként gondolkodó kommunistának", aki a szó végső értelmében nem tartozik a "kiábrándultak" közé, minden ismert történelmi tapasztalat fényében is megmaradt a szocialista mozgalom hívének, még ha mind-eközben nem is mondott le a valóságos fejlődés tényleges teoretikus megragadásáról, s ezzel, adott esetben, a több irányban is folytatott polémiáról.

A kommunista mozgalom válaszáton című könyve — mely teoretikus mű természeténél fogva rendelkezik politikai vonatkozásokkal is — fő mondanivalóját két tézissel intonálja Schaff. Egyfelől azt mondja, hogy az iparilag magasan fejlett országokban az elkövetkező húsz évben szükségképpen sor kerül majd szocialista jellegű társadalompolitikai átalakulásokra; másfelől arra mutat rá, hogy a kommunista mozgalom jelenleg válságban van, ami legalábbis megnehezíti, hogy aktív szerepet vállaljon ezen általános fejlődési tendencia menetében. Schaff a termelésben végbemenő legjelentősebb átalakulást abban látja, hogy a mikroelektronika rohamos fejlődése nyomán egyre inkább te-

\*Adam Schaff: Die kommunistische Bewegung am Scheideweg, Europa Verlag, Wien 1982, 240 oldal.



ret nyelő automatizálás strukturális munkanélküliséghez fog vezetni. Ez pedig, a termelés és elosztás jelenlegi tőkés formái közepette, mondhatni társadalmi katasztrófát, permanens válság- és forradalmi helyzetet eredményez, amit csak azáltal lehet majd föloldani, ha legalábbis a létfenntartáshoz alapvetően szükséges fogyasztási eszközök elosztását az állam levásztja a piaci funkciók köréről. Bár Schaff e fejlődéseket egyfajta szükségszerűséggel lejátszódó történelmi tendenciának tartja — utalva rá, hogy azok a régiók, amelyek nem tudnak lépést tartani a termelés ezen teljes automatizálásának irányába vezető processzussal, egyre inkább periferikus helyzetbe szorulnak vissza —, rámutat arra is, hogy e változások lejátszódásának mikéntje igen sokban függ azon társadalmi és politikai erők jellegétől, melyek aktív tényezői a mondott átalakulásoknak.

Mindeközben aligha beszélhetünk, érvel Schaff, az intézményes struktúrákat föloldó önkormányzat gyakorlatának érvényrejutásáról az állammal szemben. "Egyre nagyobb területi komplexumokkal van dolgunk, melyeken egyre nagyobb embertömegek élnek, akiknek sorsával kapcsolatos döntéseket kell hozni. Az ilyen döntéshozatal azonban egyre mélyebb speciális ismereteket kíván meg, s ez semmissé teszi a lenini forradalmi eufória periódusának az államot elirányító szakácsnőről szőtt reményeit. Az állam és intézményei egyáltalában nem halnak el, hanem egyre hatalmasabbak lesznek. Még a kommunista társadalom víziójához is hozzátartoznak az állam kormányzati funkciói, s az általuk teljesítendő föladatakon zátonyra kell futnia az önkormányzat leegyszerűsítő fölfogásainak." (87. o.) Schaff, ezzel összefüggésben, utal rá, hogy a "bürokrácia" szót gyakran pejoráló értelemben használják, pedig a bürokráciák által ellátott kulcsfontosságú funkciók vitelét mindenkor megfelelő kompetenciával rendelkező személyiségeknek kell ellátniuk. "A föladat tehát abban áll, hogy a társadalom élete szempontjából nélkülözhetetlen bürokráciát, megfelelő szerveződéssel, olyannyira megzabolázzák, hogy a társadalom eszközévé válják, s ne legyen lehetősége rá, hogy a társadalom fölötti hatalomra tegyen szert." (66. o.) Schaff tehát törvényszerűnek látja azt, hogy a szocialista társadalmakban is fennmaradt a bürokrácia, még ha ehhez, a történelmi föltételek éretlensége folytán, számos negatív jelenség is társult. A mondott réteg ugyanis, a szóban forgó régiókban, a társadalomtest fölötti hatalomra tett szert, amit többek között az is erősített, hogy a hagyományosan magas státusú és nem a bürokráciához tartozó rétegeket — melyek a hivatali bürokrácia mindenkori ellensúlyát képezhették — a forradalmi átalakulások detronizálták. Mindeközben szem előtt kell tartani azt is, hogy "tévedés volna, ha az új társadalmi és politikai föltételek közepette az

osztálydifferenciálódás kritériumát a termelőerők tulajdonára korlátoznák, ami a kapitalizmus esetében találó volt. A differenciálódásnak és privilégiumképződésnek ugyanis — amint azt a vonatkozó irodalomban már megállapították — más formái is fönnállhatnak, mint például a politikai hatalom, a társadalmi események menetének befolyásolási lehetősége, s last but not least materialis előnyök a társadalom többi részének általánosan alacsony életszínvonala mellett." (78. o.)

A szocializmus történetében (Schaff egyébként e kérdéskörnek szenteli könyve egyik fejezetét) a bürokrácia nélkülözhetetlensége szükségképpen kapcsolódott a hatalom egy centrumban való koncentrálásához, adott esetben egy pártrendszerhez. Mindebben épp. az a kényszerűség fejeződött ki, hogy a materialis föltételrendszerből nem szervesen következő gazdasági átalakítások igen szűk társadalmi bázissal rendelkeztek, s a politikai hatalom megtartása csak a hatalomkoncentráció által kínált eszközökkel volt lehetséges. Mindez párhuzamos volt a korábban forradalmárok nemzedékeit lelkesítő és tartással ellátó eszmei tartalmaknak Potemkin-jellegű ideológiai formákká való üreseedésével és a társadalom folyamatos erkölcsi depraválódásával. Mindezzel szemben, Schaff szerint, alapvető jelentősége volna a hatalom megosztása tényleges érvényesítésének. "Szükség volna mindenekelőtt a hivatalokat betöltők választhatóságára s a választók általi visszahívhatóságára, amit az alacsonyabb szinteken meg lehet valósítani. Föltétlenül biztosítani kellene a politikai apparátus magasabb és legmagasabb funkcióit betöltők rotációját. Továbbá, s ez a legfontosabb, be kellene vezetni a társadalmi kritika által gyakorolt effektív ellenőrzést; ami megfelelő fölhatalmazásokkal ellátott polgári- és párt-fórumokon lehetne megvalósítani; a szakszervezetek révén, melyek ismét a dolgozó tömegek érdekeinek képviselőivé kellene váljanak, a sajtó révén, melynek vissza kellene nyernie a kritika szabadságát, népszavazások révén, melyek az alkotmány biztosította módon a társadalmi és állami élet fontos kérdéseiben hozhatnának döntést stb., stb." (84. o.) Schaff meglátása szerint e reformok bevezetésével a létező szocializmus országaiban azért lehet egyelőre kevésbé számolni, mert, a föltételek éretlensége folytán, a mondott modifikációk ma a szocializmus térvesztéséhez és egyfajta "csöndes ellenforradalomhoz" vezethetnek. Ugyanakkor az iparilag magasan fejlett régiókban, a modern polgári társadalom által kidolgozott alkotmányos és jogi formákat fönn tartó szocialista mozgalom — Schaff szerint — egy másfajta progresszív társadalmi modell képviselőjének és esetlegesen megvalósításának történelmi lehetőségével rendelkezhet.

Schaff számos figyelemre méltó megállapítása arra készíti a filozófiának a marxi eszmekörben működő munkásait, hogy a tárgyalt jelenségek elemzésében még mélyebbre hatoljanak. Hiszen egyfelől például úgy tűnik, hogy az érintett országok "felszínen maradását" csak a gazdaság egyre autonómabbá válása, csak a liberálkonzervatív tényezők további erősödése biztosíthatja, másfelől, hogy jelzésszerűen egy másik mozzanatra is utaljunk, az állami és technokratikus-menedzseri bürokrácia ellenőrzése aligha képzelhető el a legkülönbözőbb típusú öngazgatási formák, alulról szerveződő állampolgári kezdeményezések nélkül.

Schaff könyve mondhatni az "érted haragszom, nem ellened" gesztusával íródott; emocionálisan — ha, formabontó módon, szabad egy ilyen (egyébként minden jelentős teoretikus műben nagyon is jelenlévő) dimenziót fölidézni — a történelmi tapasztalatok fölött érzett fájdalom és az a szenvedély (tehát egyáltalában nem cinikus irónia és kívülállás) jellemzi, hogy, mint a marxizmus képviselője, a morális tartáshoz és a teoretikus integritáshoz egyaránt szükséges támpontokat találjon. Az "euromarxizmusban" rejlő történelmi alternatíva lehetőségét is, föltételként, a szocialista országok létezéséhez köti. Ezen országok létezése nélkül ugyanis, érvel Schaff, a polgári osztályok egészen másként viszonyulnának az emberi jogok problémakomplexumához. Csak a szocialista országok valóságának köszönhető, "hogy ma a szocializmus fölépítésének új, jobb horizontjai rajzolódnak ki. E viszony a létező szocialista országokhoz nemcsak annak a hálának a kifejeződése, mely az általuk fölvállalt nehéz föladatnak és azon áldozatoknak szól, melyeket meg kell hozniuk. E beállítódást józan politikai számítás is motiválja: ezek nélkül az országok nélkül a legkülönbözőbb koncepciók és reformtervek sem volnának többek pusztá utópiánál." (151. o.)

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Bor István, Bender Katalin, Rezső Margit: Műszaki Egyetem Marxizmus Intézete, 1111 Budapest, Műegyetem rakpart 3--9;

Deák Dániel: Pénzügyi és Számviteli Főiskola, 1149 Budapest, Buzogány u. 10--12;

Székely Gábor: Párttörténeti Intézet, 1054 Budapest, Alkotmány u. 2;

Roger Scruton: University of London, Birkbeck College, Department of Philosophy, Malet Street, London WC1E 7HX, Nagy-Britannia;

Dirk Käsler: Universität Hamburg, Institut für Soziologie, Troplowitzstrasse 7, D-2000 Hamburg 54, Német Szövetségi Köztársaság;

Ruzsa Éva: 7100 Szekszárd, Wozsinszky ltp. 35.

Alekszandr Markov: Filozovka mis'l, Szofia u. G. Benkovszki 3, Bulgaria;

Mezei György: Lukács Archívum, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2.

A kéziratokat 2 példányban, a nyomdai szabályoknak megfelelően (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkbe eljuttatni; tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.

# HungInfo

## Hungarian Social Sciences and Humanities

---

### Contents of Periodicals

Az évente négyszer megjelenő periodika elsősorban a külföldi érdeklődők számára kíván tájékoztatást nyújtani a magyar társadalomtudományok területén megjelent cikkekről a folyóiratok tartalomjegyzékeinek közreadásával. A folyóiratok részben idegen, részben magyar nyelvűek, de a tartalomjegyzékek minden esetben idegen nyelven (angol, francia, német) kerülnek közlésre. A folyóiratválogatás felöleli a társadalomtudományok teljes körét, így a kiadvány nem csak a külföldi érdeklődők számára biztosít átfogó tájékozódást, de hasznos segédeszköz lehet a magyar kutatók számára is az érdekelt tudományágak és határterületeik 1—1 negyedévi publikációs termésének regisztrálásában.

A folyóirat jelenleg díjmentesen kerül terjesztésre; kérjük jelezni, ha igényt tartanak rá. Egyben kérjük a terjesztésben való közreműködésüket is: szívesen veszünk olyan külföldi címajánlatokat, ahol a folyóirat érdeklődésre tarthat számot.

**HungInfo szerkesztősége**  
**Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára**  
**Budapest, Pf. 7.**  
**V. Akadémia u. 2.**  
**1361**

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat főigazgatója

Műszaki szerkesztő: Sándor István

Terjedelem: 15,40 (A/5) ív

87.17360 Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat, Budapest

Felelős vezető: Hazai György

*Az Akadémiai Kiadó gondozásában jelent meg*

Juhász Gyula

## A HÁBORÚ ÉS MAGYARORSZÁG

(1938—1945)

(Kérdőjel sorozat. Sorozatszerkesztő Ungvári Tamás)

A második világháborúval kapcsolatban az emberek tudatában sokféle indítékú valóságos vagy vélt sérelem él tovább: az egész országot vagy az egyes társadalmi rétegeket érintők, a faji megkülönböztetésből és a tömegmészárlásokból fakadók, a meggyőződésükért üldözöttek keserűségéből születők stb. E sérelmek tisztázására egyetlen lehetőség van — a háború történetének teljes feltárása.

158 oldal — 12,5 × 17,5 cm — Füzve 35,—Ft  
ISBN 963 05 4419 9

Megvásárolható, illetve postai szállításra megrendelhető:

STÚDIUM Akadémiai Könyvesbolt  
Budapest, V., Váci u. 22., ill. 1368 Bp. Pf. 236.

MAGISZTER Akadémiai Könyvesbolt  
Budapest, V., Városház u. 1., ill. 1364 Bp. Pf. 52.

AKADÉMIAI KIADÓ Kereskedelmi osztálya  
1363 Budapest, Pf.24.

## CONTENTS

ISTVÁN BOR: The Formation of the Concept of Property .....	921
DÁNIEL DEÁK: Particularity Regarded as Questionable in Immanuel Wallerstein's Conception of History .....	977
KATALIN BENDER: A Brief Reconstruction of Marx' Conception of Community .....	997

### DOCUMENT

BÉLA KUN: From Sectarianism to the Counter-Revolution (To the Problem of KAPD) (Introduced by Gábor Székely) .....	1010
--	------

### REFLECTION

ROGER SCRUTON: What Is Conservatism? .....	1034
DIRK KÄSLER: Max Weber and György Lukács — Episodes on the Connection between "Bourgeois" and "Marxist" Sociology .....	1067
WOLFGANG HEISE 1925—1987 <i>Margit Rezső</i> .....	1080

### REVIEWS

ÉVA RUZSA: Economic Model and Historical Verification .....	1081
ALEKSAND'R MARKOV: A New Look at Contemporary Problems .....	1085
GYÖRGY MEZEI: A Book by an "Open Marxist" on the Perspectives of Socialism .....	1090

## СОДЕРЖАНИЕ

ИШТВАН БОР: Становление понятия собственности .....	921
ДАНИЕЛ ДЕАК: Постановка понятия особенности под вопрос в понимании истории Иммануэла Валлерштейна .....	977
КАТАЛИН БЕНДЕР: Краткая реконструкция концепции общины Маркса .....	997

### ДОКУМЕНТ

БЕЛА КУН: От сектарианства до контрреволюции (К вопросу КАПД-а) (Введение: Габор Секей) .....	1010
---	------

Ára: 70 Ft

Előfizetés egy évre: 210 Ft

ISSN 0025—0090

## ОБЗОР

РОДЖЕР СКРУТОН: Что такое консерватизм? .....	1034
ДИРК КЭЗЛЕР: Макс Вебер и Дьёрдь Лукач — Очерки об отношении „буржуазной” и „марксистской” социологии .....	1067
ВОЛФГАНГ ХЕЙСЕ 1925—1987 <i>Magnum Regis</i> .....	1080

## РЕЦЕНЗИИ

ЕВА РУЖА: Экономическая модель и историческая верификация .....	1081
АЛЕКСАНДР МАРКОВ: Проблемы современной эпохи в новом освещении .....	1085
ДЬЁРДЬ МЕЗЕИ: Книга «открытого марксиста» о перспективах социализма .....	1090

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézből postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/a., 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 Stúdium* (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).