

5 1220

HUSZONKETEDIK ÉVFOLYAM

1978/1



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC  
VERECZKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

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

1978/1

## TARTALOM

KÖPECZI BÉLA: Gramsci ideológia-felfogása és a művelődéstörténet .....	1
PANKOVITS JÓZSEF: Antonio Gramsci műveinek hatása az OKP értelmiségi politikájára .....	7
UNGVÁRI TAMÁS: Az elidegenítés elméletének eredete .....	34
HERMANN ISTVÁN: A társadalmi lét ontológiája. (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről) .....	69
FEHÉR FERENC—HELLER ÁGNES—MÁRKUS GYÖRGY—VAJDA MIHÁLY: Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968—1969 .....	88

## TÁJÉKOZÓDÁS

RÓZSA ZOLTÁN: Gramsci és a Magyar Tanácsköztársaság .....	116
FOGARASI MIKLÓS: Irodalmi nyelv és nyelvjárás Antonio Gramsci feljegyzéseiben .....	124
SÁRKÖZY PÉTER: Benedetto Croce esztétikájának marxista kritikája Antonio Gramsci irodalomszemléletében .....	131
TAKÁCS JÓZSEF: A „köznapi gondolkodás” kategóriája .....	140
SZABÓ TIBOR: Az „aktivitás” problémája Gramsci fiatalkori írásaiban .....	144

## SZEMLE

SZIGETVÁRI SÁNDOR: N. I. Kondakov: Logikai szótár .....	149
NYÍRI KRISTÓF: Magyarázat és megértés .....	152
KISS ENDRE: Progresszív folyamatosság — folyamatos progresszió (Adalékok Gaál Gábor gondolkodásához) .....	154
KOVÁCS MIHÁLY: Arnold Gehlen: Az ember .....	158
SELMECZI JÓZSEF: A munkatevékenység ösztönzése mint az irányítás módja .....	163

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

5 1220/a

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE  
1978. ÉVI TARTALOMJEGYZÉKE

<i>Köpeczi Béla</i> : Gramsci ideológia-felfogása és a művelődéstörténet . . . . .	1	1– 6
<i>Pankovits József</i> : Antonio Gramsci műveinek hatása az OKP értelmiségi politikájára	1	7– 33
<i>Ungvári Tamás</i> : Az elidegenítés elméletének eredete . . . . .	1	34– 68
<i>Hermann István</i> : A társadalmi lét ontológiája (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről) . . . . .	1	69– 87
<i>Fehér Ferenc–Heller Ágnes–Márkus György–Vajda Mihály</i> : Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról 1968–1969. . . . .	1	88–114
<i>Kósa Erzsébet</i> : Az életmód változásának néhány kérdése – különös tekintettel a családra. . . . .	2	177–191
<i>Horváth Dénes</i> : A képi-vizuális rendszerben érvényesülő dialektikus logikai folyamatok elemzése . . . . .	2	192–223
<i>Horváth József</i> : Adalékok időfelfogásunk ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi vonatkozásainak analiziséhez . . . . .	2	224–240
<i>Jenei Ilona</i> : Totalitás és fejlődés. Az élővilág fejlődése vizsgálatának metodológiájához . . . . .	2	241–254
<i>Ludassy Mária</i> : A magányos lelkiismeret és az általános akarat (A moralista Jean-Jacques és a törvényhozó Rousseau) . . . . .	2	255–276
<i>Farkas János</i> : Tudomány–politika–munkafolyamat . . . . .	3	305–316
<i>Novák Zoltán</i> : A Vasárnap Társaság . . . . .	3	317–336
<i>Darvas György</i> : Egy topologikus tudományrendszerezési modell körvonalai . . . . .	3	337–359
<i>Benedikt Szvetlána</i> : A gondolkodási folyamatok gépi modellezésével kapcsolatos filozófiai problémákról . . . . .	3	360–381
<i>Hernádi Miklós</i> : A mindennapi élet fogalmának felbontása . . . . .	3	382–410
<i>Falus Róbert</i> : Hésiodos ars poeticája . . . . .	4	437–457
<i>Szabó Tibor</i> : A fiatal Gramsci gyakorlat-filozófiája . . . . .	4	458–472
<i>Harsányi Istvánné</i> : A francia egzisztencializmus és a zene . . . . .	4	473–488
<i>Varga Csaba</i> : A formális racionalitás kérdése a jogban . . . . .	4	489–504
<i>Nagy Endre</i> : Szabó Ervin ellentmondásai. A dialektika problémája Szabó Ervin gondolkodásában . . . . .	4	505–527
<i>Ágh Attila</i> : A Grundrisse „metaetikája” . . . . .	5	569–593
<i>Poszler György</i> : Az elbeszélés metamorfózisa . . . . .	5	594–610
<i>Molnár Ilona</i> : Látszólagos valóságlenyomatok a nyelvben . . . . .	5	611–629
<i>Bálint Mária</i> : Tudományelmélet–neopozitivizmus–neveléstudomány . . . . .	5	630–650
<i>Mészáros András</i> : Vandrák András gnoszeológiája, nyelvfilozófiája és filozófiájának nyelve . . . . .	5	651–665
<i>Katona Péter</i> : Dialektikus materialista válasz a filozófia alapkérdésére . . . . .	6	713–721
<i>Kovács László</i> : A törvények történetiségéről . . . . .	6	722–741
<i>Horváth József</i> : Az idő általános természetének ontológiai vizsgálatához . . . . .	6	742–765
<i>Rózsahegyi Edit</i> : Gyakorlat-központúság Kant jegyében. . . . .	6	766–784
<i>Vas Ida</i> : Még egyszer az anyagfogalomról . . . . .	6	785–801
<i>Farkas Miklós</i> : A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje . . . . .	6	802–808
<i>Szöke Péter</i> : A zene három szférája a fizikai, az állati és az emberi lét szintjén . . . . .	6	809–849

MŰHELY

<i>Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor</i> : Néhány megjegyzés a nyelv és az esztétikum szerepéről a megismerésben . . . . .	3	411–422
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	---------

## TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Rózsa Zoltán</i> : Gramsci és a Magyar Tanácsköztársaság . . . . .	1	116–123
<i>Fogarasi Miklós</i> : Irodalmi nyelv és nyelvjárás Antonio Gramsci feljegyzéseiben . . . . .	1	124–130
<i>Sárközy Péter</i> : Benedetto Croce esztétikájának marxista kritikája Antonio Gramsci irodalomszemléletében . . . . .	1	131–139
<i>Takács József</i> : A „köznapi gondolkodás” kategóriája . . . . .	1	140–143
<i>Szabó Tibor</i> : Az „aktivitás” problémája Gramsci fiatalkori írásaiban . . . . .	1	144–148
<i>Rupprecht, Frank</i> : Tervezés és munkaszervezés a marxista–leninista filozófia területén az NDK-ban (Tóth Pál fordítása) . . . . .	2	277–280
<i>Sasvári László</i> : Tokaj görög és orosz lakói a felvilágosodás korában . . . . .	2	281–286
<i>Rathmann János</i> : Spinoza a német felvilágosodásban és Herder filozófiájában . . . . .	4	528–531
<i>Rathmann János</i> : A lipcei Spinoza-konferenciáról . . . . .	4	532–535
<i>Stejnberg, B. A.</i> : A környezetvédelem globális és nemzeti problémáinak társadalmi aspektusai (Kéri Elemér fordítása) . . . . .	4	536–542
<i>Frank Tibor</i> : Marx és Zerffi Gusztáv (1852–1853) . . . . .	5	666–678
Beszámoló a marxista–leninista filozófusok Várnai Nemzetközi Nyári Iskolájának 1977. évi nyolcadik ülészakáról (Kovács András fordítása) . . . . .	5	679–684
<i>Monal, Isabel</i> : José Martí – a liberalizmustól az antiimperialista demokratizmusig (Fordította, rövidítette és szerkesztette Koroncz Ágnes) . . . . .	6	850–864

## SZEMLE

<i>Szigetvári Sándor</i> : N. I. Kondakov: Logikai szótár . . . . .	1	149–151
<i>Nyíri Kristóf</i> : Magyarázat és megértés . . . . .	1	152–154
<i>Kiss Endre</i> : Progresszív folyamatosság – folyamatos progresszió (Adalékok Gaál Gábor gondolkodásához) . . . . .	1	154–158
<i>Kovács Mihály</i> : Arnold Gehlen: Az ember . . . . .	1	158–162
<i>Selmeczi József</i> : A munkatevékenység ösztönzése mint az irányítás módja . . . . .	1	163–168
<i>Áron László</i> : A személyiségfejlődés egy új modelljének problémái . . . . .	2	287–289
<i>Balogh Zoltán</i> : Polányi Károly: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet . . . . .	2	289–294
<i>Szabó Tibor</i> : Gramsci – Togliatti írásainak tükrében . . . . .	2	295–297
<i>Redl Károly</i> : Megjegyzések egy új szemantikáról . . . . .	3	423–429
<i>Balogh Tibor</i> : A társadalomlélektan realitása . . . . .	4	543–546
<i>Éles Csaba</i> : A német polgár erkölcsi rendeltetése . . . . .	4	546–553
<i>Erdős Ferenc</i> : Erkölcs és jog kapcsolatának kérdéséhez . . . . .	4	553–557
<i>Szigetvári Sándor</i> : A természet és a társadalom kölcsönhatásának modern problémái . . . . .	5	685–689
<i>Kálmán C. György</i> : Lotz János: Szonettkoszorú a nyelvről . . . . .	5	689–692
<i>Kiss Endre</i> : Eszmék a társadalomban – eszmék a történelemben . . . . .	5	692–695
<i>Lányi Gusztáv</i> : Ítélet az előítéletekről . . . . .	5	696–701
<i>Rozsnyai Ervin</i> : Umberto Cerroni: Eszmei válság és a szocializmusba való átmenet . . . . .	6	865–871
<i>Kardos András</i> : Mihail Bahtyin: A szó esztétikája . . . . .	6	871–874
<i>Bacsó Béla</i> : Forma és kultúra . . . . .	6	874–878
<i>Kálmán C. György</i> : Chomsky: Elmékedések a nyelvről . . . . .	6	878–882
<i>Balogh Tibor</i> : A szociálintropológia és a határozatlanná válás tünetei . . . . .	6	882–887
<i>György Péter</i> : Lukács György: Ifjúkori művek . . . . .	6	887–891
<i>Csörögi István</i> : Narszkij, I. Sz.: Kant . . . . .	6	892–895

## NEKROLÓG

<i>Bretter György</i> halálára . . . . .	1	169
<i>Fényes Imre</i> (1917–1977) . . . . .	1	170
<i>Lukács József</i> : Szemere Samu (1881–1978) . . . . .	4	564–565
<i>Görgényi Ferenc</i> 1942–1978 . . . . .	5	702

# GRAMSCI IDEOLÓGIA-FELFOGÁSA ÉS A MŰVELŐDÉSTÖRTÉNET

K Ö P E C Z I B É L A

1. A társadalomtudományokban ma általános igényként merül fel a *módszer tisztázásának* kérdése, amely nem egyszerűen az új technika, hanem sokkal inkább az új szemlélet, megközelítési mód, értelmezés gondját veti fel.

Évtizedek óta folyik a vita arról, hogy miben áll ezeknek a diszciplínáknak a *tudományossága*. Sokan úgy adták meg a választ, hogy a matematika és általában a természettudományok bizonyos eredményeit akarták alkalmazni ezekben a tudományágakban is a különböző neopozitivistá filozófiák szellemében. Kiderült azonban, hogy a kvantitatív vagy formális módszerek nem adnak választ az alapkérdésre, legfeljebb azt teszik lehetővé, hogy a jelenségek egyik vagy másik aspektusát jobban megismerjük, – ami persze nem kevés, de a totális megismerést, illetve az arra való törekvést nem helyettesíthetik. A totális megközelítés lett mára a polgári kutatók követelménye is s az a válsághangulat, amely körükben jelentkezik a tudomány lehetőségeit illetően, abból a felismerésből fakad, hogy nem a jó úton jártak.

A társadalomtudományok marxista művelőinél is feltűnik a metodológiai nyugtalanság, de ha jól érzékelem, más okokból. A dialektikus és történelmi materializmus eleve feltételezi a jelenségek totális megközelítését, összefüggéseikben való vizsgálatát, lényegük felfedését. A probléma az, hogy ezt a célkitűzést a gyakorlatban, és most a tudományos gyakorlatról beszélek, mennyire sikerül megvalósítani.

A legnagyobb gondot a történettudományban az jelenti számunkra, hogy miként fogjuk fel az alap és a felépítmény közötti kapcsolatot, s mennyire tudjuk egységben látni a társadalmi fejlődést.

A nehézségekre már Engels figyelmeztetett, amikor 1890. szeptember 21–22-én J. Blochnak írt levelében elhatárolja magát a marxizmusban eluralkodó ökonomista felfogástól. A „materialista történetfelfogás szerint – írja Engels – a történelemben a *végző fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk soha. Ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó, akkor ezt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja. A gazdasági helyzet az alap, de a felépítmény különféle mozzanatai – az osztályharc politikai formái és eredményei . . . jogi formák . . . politikai, jogi, filozófiai elméletek, vallási nézetek és ezek továbbfejlesztése dogmák rendszereivé –, mindezek szintén hatást gyakorolnak a történelmi harcok menetére és, elsősorban ezek formáját, sok esetben meghatározzák. Mindezeknek a mozzanatoknak a kölcsönhatása az, amelyben a véletlenségek végtelen tömegén keresztül . . . végül is mint szükségszerű, a

gazdasági mozgás érvényesül. Ha nem így volna, akkor az elmélet alkalmazása bármely történelmi korszakra könnyebb volna, mint egy egyszerű elsőfokú egyenlet megoldása.”<sup>1</sup>

Gramsci Engels útját folytatja, amikor az ökonomista leegyszerűsítést elutasítja és nagyobb hangsúlyt tesz – Labriola és részben Croce hatása alatt is – a felépítményi tényezőkre. Eközben bizonyos mértékig háttérbe szorul nála a természet és ember, a gazdaság és ember kapcsolatainak részletesebb tanulmányozása,<sup>2</sup> de az nem állítható – mint ahogy némelyek teszik –, hogy ezeket az elemeket teljesen elhanyagolta volna és hogy történetiség- és emberfelfogása csak a szubjektív tényezőket vette volna számba.<sup>3</sup>

2. Ennek előrebocsátása után vizsgáljuk meg, hogy mit mond Gramsci az alapról és a felépítményről és a kettő közti viszonyról. Idézem: „Az alap és a felépítmények, 'történelmi blokkot' alkotnak, vagyis a felépítmények bonyolult, ellentmondásos és heterogén egésze a társadalmi termelési viszonyok egészének a tükröződése.”<sup>4</sup>

Gramsci az alapot a társadalmi termelési viszonyok egészének tekinti, s ennek tükröződése – szerinte – a felépítmény. Sokan állítják, hogy Gramsci elvetette a tükröződési elméletet s ez az, ami Lenintől elválasztja. Nem kétséges, hogy van felfogásbeli különbség Lenin és Gramsci között a tudatunktól független lét kérdésével kapcsolatban, de Gramsci a tükröződést az alap–felépítmény vonatkozásában nem veti el. A felépítményt másodlagosnak tekinti az alappal szemben s ez utóbbi tükröződésének tartja.

Az alap kérdését persze nem szűkíti le a termelőerőkre, a társadalmi-termelési viszonyokat érti rajta, ezzel azt is jelzi, hogy bizonyos felépítményinek tartott elemeket is az alaphoz sorol. Ez nem jelenti azt, hogy a felépítménynek kisebb jelentőséget tulajdonítana, sőt bizonyos felépítményi elemek szerinte adott helyzetben az alap funkcióját is betölthetik. „A gyakorlat filozófiája szerint – írja Gramsci – a felépítmény objektív és működő valóság.”<sup>5</sup> Az „objektív és működő valóságként” felfogott felépítmény Gramsci felfogásában a történelem aktív tényezője, de nem független az alaptól.

Buharin tankönyvével kapcsolatban írja, hogy nincs „feldolgozva ez az alapvető pont: hogyan jön létre az alapon a történelmi mozgás”.<sup>6</sup> Ezzel kapcsolatban Marxnak „A politikai gazdaságtan bírálatahoz” írt „Előszavára” utal, annak két tételére, arra, hogy az emberiség mindenkor csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg tud oldani, és arra, hogy egyetlen társadalmi alakulat sem pusztul el, amíg ki nem fejlődtek mindazok a termelőerők, amelyek számára megfelelőek és nem foglalták el a helyüket az új, magasabb szintű termelési viszonyok, illetve amíg ez utóbbiak anyagi létfeltételei meg nem érlelődtek magában a régi társadalom méhében.

Gramsci szerint – mint láttuk – az alap és felépítmény „történelmi blokkot” alkotnak s az egységet a kettő között a társadalmi gyakorlat valósítja meg. A gyakorlatot fel-

<sup>1</sup> Marx és Engels Művei 37, Kossuth, Budapest 1977, 453.

<sup>2</sup> Gramsci körüli vitákról az 50-es években: „Studi Gramsciani”. Atti del Convegno tenuto a Roma nei giorni 11–13. gennaio 1958, Editori Riuniti, Róma 1958. A 60-as években: Prassi rivoluzionaria e storicità in Gramsci; a „Critica Marxista” különszáma, Róma 1967. A Gramsci-irodalomról vö. Sárközy Péter: A Gramsci-irodalom legújabb eredményei; „Filológiai Közöny”, 1974 1–2.

<sup>3</sup> Vö. L. Althusser: „Marx: Az elméletek forradalma”, Bp 1968, 186–189.

<sup>4</sup> Gramsci: „Filozófiai írások, Bp. 1970, 94.

<sup>5</sup> Gramsci, i. m. 267.

<sup>6</sup> Gramsci, i. m. 187.

építményű szinten lehet tudatosítani. „A struktúra – írja Gramsci – az emberek tudatában felépítménnyé dolgozódik át.”<sup>7</sup> A struktúra alapot jelent s a folyamatot, amellyel ez az „átdolgozás” megtörténik, Gramsci katarzisznak nevezi. „Ha az emberek a felépítmények területén ébrednek tudatára társadalmi helyzetüknek és feladataiknak – írja –, akkor ez azt jelenti, hogy alap és felépítmény között szükségszerű és vitális kapcsolat van.”<sup>8</sup> Mindebből következik, hogy a felépítmény megváltozása is hathat az alapra, s ezért feladatul kell kitűzni – adott gazdasági és társadalmi helyzetben – a felépítmény tudatos megváltoztatását.<sup>9</sup>

3. A második gondolat, amellyel foglalkozni szeretnénk, Gramsci társadalmi tudatfel-fogása. Ebből a szempontból nagy újtása, hogy különleges jelentőséget tulajdonít a köz-napi tudatnak. Buharin tankönyvének bírálatát azzal kezdi, hogy kifogásolja, a szerző miért nem indul ki a köznapi tudatból. A köznapi tudat, a *sensu comune* Gramscinál a józan észnek felel meg (néhol azonosítja is a *buon senso*-val) s a nagy tömegek tudatát fejezi ki, amely amorf konglomerátum, benne a valósághoz való alkalmazkodás reális mozzanatai fedezhetők fel, de fő elemei a vallásból erednek s túlsúlyban vannak a naiv, „realista”, naturalista mozzanatok. Kétértelmű és ellentmondásos, többarcú fogalom, formailag rendkívül szilárd és éppen ezért sok elavult elemet is tartalmaz.

Gramscinak mint ideológusnak és politikusnak egyik fő célkitűzése, hogy ezt a köznapi tudatot megváltoztassa a marxizmus elmélete és gyakorlata alapján. „A gyakorlat filozófiája – írja – elsősorban tömeg-világnézet, tömeg-kultúra, mégpedig ,olyan tömegé, amely egységesen cselekszik’, amelynek tehát nemcsak eszmeileg egyetemes, hanem a társadalmi valóságban ,általánosított’ magatartásnormái vannak.”<sup>10</sup>

A köznapi tudat mellett Gramsci megkülönböztet ideológiákat is. „A gyakorlat filozófiája szerint a felépítmény objektív és működő valóság . . . ez a filozófia explicite le-szögezi, hogy az emberek az ideológiák területén tudatosítják társadalmi helyzetüket, tehát feladataikat, ami nem csekély jelentőségű ténymegállapítás; a gyakorlat filozófiája maga is felépítmény, az a terület, ahol meghatározott társadalmi csoportok tudatára ébrednek saját társadalmi létüknek, erejüknek, feladataiknak, fejlődésüknek.”<sup>11</sup> Az ideológiák a marxizmus előtt lényegében a hamis tudat megnyilvánulásai voltak, de sohasem voltak önkényesek. „A gyakorlat filozófiája számára az ideológiák éppenséggel nem önkényesek; reális történelmi tények, amelyeket le kell küzdeni és leleplezni mint az uralom eszközeit, nem erkölcsi stb. okokból, hanem a politikai harc szükségleteinél fogva.”<sup>12</sup> Gramsci megkülönböztet olyan ideológiát, amely a nagy tömegeket befolyásolja és olyat, amely a „filozófusok”, az értelmiségiek, az elit ideológiája. (Meg-jegyzendő, hogy a köztudat, az ideológia és a felépítmény közti különbség nem mindig világos Gramsci fogalmazásában.)

<sup>7</sup> Gramsci, i. m. 95.

<sup>8</sup> Gramsci, i. m. 269.

<sup>9</sup> Vö. „Olasz marxista filozófusok írásaiból” és J. Texier: Gramsci; théoricien des supers tructuers; „Pensée”, 1958.

<sup>10</sup> Gramsci, i. m. 261–262.

<sup>11</sup> Gramsci, i. m. 267.

<sup>12</sup> Gramsci, i. m. 267.

Az ideológiát a filozófiák is befolyásolják. Gramsci azonosítja a filozófiát a történelemmel abban az értelemben, hogy a filozófia annyiban történeti, amennyiben elterjedt és egy társadalmi tömeg valóságfelfogásává válik a megfelelő etikával együtt. „Aki gyakorlatilag tevékenykedve történelmet csinál, az egyúttal ‚implicit’ filozófiát is csinál – amely ‚explicit’ lesz, ha filozófusok koherensen kidolgozzák –, a megismerés körébe vágó problémákat vet fel, amelyek megoldásuk ‚gyakorlati’ formája mellett, előbb-utóbb az elméleti formát is megkapják a szakemberek tevékenysége révén, miután naiv formájukat közvetlenül megkapták a népi köznapi gondolkodástól, azaz a történelmi átalakulások gyakorlati cselekvőitől.”<sup>13</sup> A filozófia tehát lényegében ideológia, de ez nem jelenti azt, hogy ne létezne szakfilozófia is, amelynek funkciója, hogy *elméleti* formát adjon a köznapi tudatnak.

4. Hogyan lehet most már egy korszak tudati képét rekonstruálni? „Egy történeti korszak filozófiája . . . nem más – írja Gramsci –, mint ugyanannak a korszaknak a történelme, nem más, mint a variációknak az a halmaza, amelyet az uralkodó csoport az előző valóságban alakított ki: történelem és filozófia ebben az értelemben elszakíthatatlanok, és egységes ‚blokkot’ alkotnak. A tulajdonképpeni filozófiai elemek között azonban ‚különféle fokok’ szerinti megkülönböztetéseket tehetünk – így a filozófusok filozófiája, az uralkodó csoportok felfogásai (filozófiai kultúra) és a nagy tömegek vallásai között, és akkor látni fogjuk, hogy e fokok mindegyikén az ideológiai ‚kombinációk’ különféle formáival van dolgunk.”<sup>14</sup> Eszerint három fokot kell megkülönböztetnünk: a filozófusok filozófiáját, az uralkodócsoportok felfogásait vagy ideológiáját és a köznapi tudatot, a nagy tömegek vallásait, de mindegyik fokon különböző kombinációkkal is kell számolnunk.

Mindez nem jelenti, hogy az alap problémáit figyelmen kívül kellene hagyni egy-egy korszak elemzésénél. Machiavellihez írt jegyzeteiben a történelmi változásoknak egy általa elképzelt sémáját mutatja be. Tételezzük fel – mondja –, hogy az alapan ellentmondások kerültek felszínre, de a rendszer konzerválásán és védelmén fáradozó politikai erők bizonyos határok között igyekeznek leküzdeni azokat. Ennek az *esetlegességnek* a talaján szervezkednek a rendszerrel ellenséges erők és be akarják bizonyítani, hogy megvannak a változás feltételei. „A történelmi politikai elemzések gyakran esnek abba a hibába – írja Gramsci –, hogy elsikkad a szerves és az esetleges közötti helyes viszony: így vagy arra lyukadnak ki, hogy közvetlenül ható okként mutatják be a valóságban közvetetten ható okokat, vagy arra, hogy egyedül a közvetlen okokat nyilvánítják hatékonynak; az egyik esetben az ökonomizmus túlhajtásával vagy pedáns doktriniséggel van dolgunk; a másikban az ideologizmus túlhajtásával; az egyik esetben a mechanikus okok túlértékelésével, a másikban a voluntarista és egyéni elem dicsőítésével . . . A kétfajta mozgás, és így a kétfajta kutatás dialektikus kapcsolatát nehéz pontosan megállapítani; ha a történetírásban súlyos a hiba, még súlyosabbá válik a politika művészetében.”<sup>15</sup>

Mindezzel kapcsolatban említeni kell Gramsci kultúrafelfogását. Szerinte „nincs olyan történelmi aktus, amit ne a ‚kollektív ember’ hajtana végre, vagyis minden történelmi

<sup>13</sup> Gramsci, i. m. 264–265.

<sup>14</sup> Gramsci: „Marxizmus – kultúra – művészet”, Bp. 1968, 44–45.

<sup>15</sup> Gramsci: „Az új fejedelem”, Bp. 1977, 81.



aktus egy ‚kulturális-társadalmi’ egységet feltételez, melynek révén a különmű célokot követő, szétszórt akaratok sokasága összeforr ugyanannak a célnak az érdekében, egy azonos és közös világnézet alapján (az utóbbi lehet általános vagy különös, átmenetileg – érzelmi úton – ható vagy állandó, s általa az intellektuális bázis annyira meggyökerezik, asszimilálódik és élménnyé elevenedik, hogy szenvedéllyé válhat).<sup>16</sup>

A kultúrának tehát egységesítő funkciója van, mégpedig *azonos és közös* világnézet alapján. Így függ össze Gramscinál az ideológia és a kultúra. Ez a felfogás természetesen maga után vonja egyrészt a hegemonia fogalmát, másrészt az értelmiség Gramsci által értelmezett funkcióját és egyben az ideológiai-kulturális harc (*lotta culturale*) szükségességét.

A kultúra az emberhez kapcsolódik, az ember pedig Gramsci szerint folyamat, mégpedig saját cselekedeteinek folyamata. A cselekedetek objektivációk is, amit a történelemnek tanulmányoznia kell, éppen ez. Ha a kultúrát szélesen értelmezem, akkor minden emberi objektiváció, nemcsak a tudomány és művészet. Gramsci erre a tágas kultúra-felfogásra épít, s nála tulajdonképpen az emberiség története az emberi kultúra története.

E történet megismerésének kiindulópontja azonban a tudat. „Immár közhely – írja Gramsci –, hogy az embert csak mint társadalomban élő lényt lehet felfogni, mindazonáltal nem vonják le belőle az összes szükségszerű – köztük az individuális – következtetéseket; hogy egy meghatározott emberi társadalom előfeltételezi a dolgok egy meghatározott társadalmát, s hogy az emberi társadalom csak annyiban lehetséges, amennyiben adva van a dolgok meghatározott társadalma, szintén közhely . . . Olyan tanítást kell kidolgozni, amelyben mindezek a viszonyok aktívák és mozgásban vannak, s világosan le kell szögezni, hogy ennek a tevékenységnek a székhelye a megismerő, akaró, csodálkozó, alkotó egyes ember tudata, amennyiben már megismer, akar, csodálkozik, alkot stb., és önmagát nem elszigeteltnek fogja fel, hanem tudja, hogy bőségesen rendelkezik a más emberek által és a dolgok társadalma által felkínált lehetőségekkel.”<sup>17</sup>

A tudat vagy a világnézet kérdése Gramscit nem önmagában érdekli, hanem mint egységesítő és egyben aktivitásra serkentő tényező. „Minden világnézet – írja – átmegy a neki megfelelő erkölcsbe, a ‚szemlélődés’ a ‚cselekvésbe’, a filozófia a tőle függő politikai cselekvésbe.”<sup>18</sup> Ezt a tételt történeti példával illusztrálja: „Azt hiszem, a világnézetből a gyakorlati magatartásnormába való átmeneteknek klasszikus formája az, ahogyan a kálvinista predestinációból kinő a gyakorlati kezdeményezés leghatalmasabb impulzusainak egyike a világtörténelemben.”<sup>19</sup> Ezzel nem azt akarja mondani, hogy a predestináció tanából lehet megmagyarázni a kapitalizmus kialakulását, de azt igen, hogy az embert és az emberi cselekvést objektív tényezők megléte esetén mily mértékben indítja cselekvésre a világnézet. Így lesz a világnézet a kultúra szervező elve.

5. Milyen következtetéseket vonhatunk le Gramsci gondolataiból főleg a művelődés-történet módszertana szempontjából?

Az egyik a szemléletet érinti. Egyet kell értenünk Gramscival abban a tekintetben, hogy az alap és felépítmény közötti kapcsolatot alapvetőnek tekintjük, de egyben a felépítményt aktív tényezőnek tartjuk a társadalmi fejlődés szempontjából.

<sup>16</sup> Gramsci: „Filozófiai írások”, 74–75.

<sup>17</sup> Gramsci, i. m. 79–80.

<sup>18</sup> Gramsci, i. m. 97.

<sup>19</sup> Gramsci, i. m. 98.

Termékenynek látszik Gramsci tudatfelfogása is. A köznapi gondolkodás, az uralom eszmerendszereként felfogott ideológia, a filozófia, amely történelem, illetve olyan ideológia elméleti alapja, amely a valóságot tükrözi és nem a hatalom eszköze, de amelyet a hegémónia eszközével kell a köznapi tudatban uralkodóvá tenni – ezek azok a gondolatok, amelyeket a tudományos módszertanban is alkalmazni lehet.

Míndez segíthet a kultúra fogalmának meghatározásában és tanulmányozásában is. Ha a kultúra – egy adott világnézet alapján – az egység tényezője a társadalomban, akkor annak vizsgálatában az ideológiai megközelítés alapvető.

Természetesen Gramsci egyes gondolatai és főleg egyes megfogalmazásai vitathatók és vitatandók, de úgy érzem, hogy nem kis mértékben tudnak hozzájárulni művelődéstörténeti szemléleti és módszertani problémáink tisztázásához.

# ANTONIO GRAMSCI MŰVEINEK HATÁSA AZ OKP ÉRTELMIÉGI POLITIKÁJÁRA

PANKOVITS JÓZSEF

A téma politikai időszerűsége evidens: az OKP erejének, befolyásának növekedésével Olaszországban a „kommunista kérdés” első számú probléma. Olyan pártról van szó, amelynek irányvonalát elméletileg-filozófiaiilag Antonio Gramsci tevékenysége készítette elő, az ő teoretikai munkái alapján tanulmányozhatjuk sui generis az OKP stratégiai-taktikai koncepcióját. Közismertnek tetsző az, hogy Gramsci mennyire centrálisan kezelte az értelmiségi-kulturális problematikát, saját vizsgálati anyagából leszűrt következtetéseinek önmaga is fontos jelentőséget tulajdonított, s ezek kétségtelenül szerepet játszottak az OKP tömegpolitikai munkájában, valamint a kommunistává vagy szövetségessé szervezett értelmiség által az értelmiség egészére és más osztályokra, rétegekre gyakorolt politikai organizációs, mozgalmi, agitációs és kulturális munkában.

Gramsci negyven éve halt meg és hatása jó tíz évvel halála után kezdett kibontakozni. Három évtizede folynak a Gramsci-stúdiumok, miután a háborút követően közzétették levelezését és műveit. A börtönből írt leveleinek első kiadási éve 1946. Az OKP eddig halálának 20. és 30. évfordulójára rendezett nagyszabású emléküléseket. 1977 őszén volt a következő hasonló rendezvény, de 1977 folyamán egész évben a Gramsci-emlékvé eseményei váltogatták egymást. Külföldön 1967-ben és már 1977-ben is sorra kerültek különböző megemlékezések. Az idei külföldi rendezvények között említhetjük a budapesti ELTE Bölcsészettudományi Kar, a moszkvai Marxizmus–Leninizmus Intézet, a Munkásmozgalmi Intézet, a Társadalomtudományok Akadémiája és az SZKP Központi Bizottsága és végül a Polytechnic of Central London tudományos üléseit.

A tanulmányok objektív alapjául szolgálnak a „Börtönfüzetek” 1975-ben a torinói Einaudi kiadó gondozásában megjelentett kritikai kiadása és a különböző válogatások Gramsci írásaiból. A Gramsci-írások hitelesítésére irányuló kritikai sajtótevékenység a jelenlegi Gramsci-irodalomnak nem egyedül a terjedelmét és mennyiségét, hanem a minőségét is remélhetőleg meghatározza majd. Amennyire öröndetes ugyanis a Gramscitanulmányok körének bővülése, annyira visszatetsző az, hogy művét nem egy esetben hibásan interpretálják, téves, megalapozatlan következtetéseket vonnak le.

Elfogadottá kezd válni immár az a felismerés, hogy Gramsci politikai teóriája nemcsak az olasz kommunista mozgalom számára kiindulási pont, hanem több más nyugat-európai és fejlett vagy közepesen fejlett tőkésország munkásmozgalmá számára is tartalmaz lényeges elméleti premiszákat. Moszkvában is legutóbb elhangzott Alekszander Szoboljev referátumában, hogy a világforradalmi folyamat részeként a Chilében és Portugáliában kialakult szituációk Gramsci fogalmainak fényénél értelmezhetőek és elemezhetőek.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lásd Carlo Benedetti tudósítását a moszkvai tudományos ülésről; „L’Unità”, 1977. május 3.

Christine Buci-Glucksmann viszont – aki az egyik legújabb figyelemre méltó Gramsci-publikációt mondhatja magáénak<sup>2</sup> – legutóbbi írásában elfogadhatatlan következtetésre jut. Úgy tűnik a francia szerzőnek, hogy az „állam mindennemű ökonómiai és eszközszerű felfogásának (a reformista ökonomizmustól a sztálini vagy neosztálini felfogásig) gramscianus kritikája egybeesik az egyik legaktuálisabb politikai feladattal: meghaladni azt a történelmi alternatívát – a szociáldemokráciának és a sztálinizmusnak a furcsa bűnrészességét –, amely fedezte és akadályozta Nyugaton a forradalmat”.<sup>3</sup>

Gramscitól mi sem állt távolabb, mint a történelmi korszakok és tartalmuk elemzéséből származó következtetéseknek tollvonásokkal történő összezavarása, avagy annak a feltételezése, hogy bármely „eszme-erő” (Gramsci terminusa) beleértve a sajátját is képes lenne konkrét történelmi folyamatokra hatást gyakorolni elvonatkoztatva a konkrét viszonyok megszabta lehetőségektől. Vajon nem ez-e az igazi értéke a nyugati viszonyok gramscianus elemzésének, ahogyan a konkrét helyzetekben vizsgálja a történelmi erők játékát (risorgimento, post-risorgimento, I. világháború után jövő krízis). És ez utóbbiban a történelmi erők harcában az olasz s a nyugati munkásosztály vereségét, a faszizmus uralomra jutását Európa számos országában. Gramsci elemzése elsősorban 1919–22 csomópontjainak a történelmi korszakára épül, és az foglalkoztatja, hogy Olaszországban és a nyugati országokban milyen módon lehet forradalmi változásokat, forradalmi folyamatokat előidézni és megérlelni, miután a szocializmus „egy országban” győzött; miután ennek elvi-eszmei és elméleti koncepcióját a gyakorlatban a sztálini vezetés vitte sikerre a Szovjetunióban, majd védelmezte meg e történelem legpusztítóbb, legvéresebb világháborújában, amit már Gramsci nem ért meg. Nem tagadva a sztálini vezetés immanens ellentmondásainak súlyos, bonyolult, a szocializmus perspektívájára morális, eszmei, ideológiai árnyékot vető örökségét, mégis éppen Gramscival lehet visszakérdezni Buci-Glucksmann hipotézisére, amennyiben az a II. világháborút követő évtizedekre is vonatkozik. Nem a reális politikai erőviszonyok – Buci-Glucksmann honfitársa Hugues Portelli szerint is az alap–felépítmény viszonyát a komplex és dialektikus metodológiával vizsgáló Gramsci számára a különböző gazdasági, szociális, kulturális, eszmei, politikai elemek rendszerében a politikai–katonai momentum<sup>4</sup> meghatározó volt – determinálták-e a világforradalmi folyamat kibontakozását segítő szovjet állami és pártpolitikai irányvonalat? Nem a Szovjetunió léte, fejlődése és sokoldalú internacionalista támogatása volt – többek között – a forrása a haladó, felszabadító, népi-nemzeti, demokratikus és forradalmi mozgalmaknak, köztük a nyugat-európai kommunista pártok megerősödésének is a II. világháború után? Nem lehet kétséges a kérdésekre adandó válasz. Ha el akarnánk hanyagolni ezeket a nem elhanyagolható körülményeket, amelyek a politikai erőviszonyokban a II. világháború után megszilárdultak, akkor is csupán Gramsci gondolatainak egyik epicentrumát kell szembeszegeznünk a francia szerző megállapításának, a „Börtönfüzetek”-nek azt a passzusát, ahol Gramsci felállítja az olasz és a nyugat-európai politikai harcoknak mint pozícióharcoknak a tézisé: „Illici megértette,

<sup>2</sup> Christine Buci-Glucksmann: „Gramsci e lo stato”, Róma 1976.

<sup>3</sup> Christine Buci-Glucksmann: La classe operaia e lo stato; „L’Unità”. 1977. április 27.

<sup>4</sup> H. Portelli: „Gramsci e il blocco storico”, Bari 1973, 71.

hogy a Keleten 17-ben győzelmesen alkalmazott manőverező háborúról át kell térni az állóháborúra, mert Nyugaton csak ez lehetséges.”<sup>5</sup>

A nemzetközi kommunista mozgalom a „szocializmus egy országban” koncepció megvalósításától fogva gyakorlatilag új és új pozíciók megszerzéséért folyó harcokat vívott lényegében véve egy folyamatos „állóháború” keretében, aminek jellegét átmenetileg a II. világháború megváltoztatta. Ekkor dominálnak a katonai momentum dinamikus „mozgó” elemei, jóllehet a népfrontösszefogást, az antifasiszta stratégiát át meg átszőtték a politikai pozícióharcokért folyó csatározások az összefogásban érdekelt erők között és a fő veszély megszűnésével, a fasizmus vereségével a pozícióharcok politikai elemei teljes mértékben előtérbe kerülnek az osztályharc nemzetközi színterén és az egyes nemzeti síkokban is. Újra visszatér az „állóháború”, ami természetesen csak szűk katonai értelemben az, valójában politikai mozgóháború, pozícióharc.

Amennyire a marxista elmélettörténet hiányzó fejezetére utal ebben a vonatkozásban Gramsci jelentőségének homályban maradása, olyannyira félrevezető annak emlegetése, hogy Gramsci „nem használta a szocializmus egy országban” tézist. (Vö. Ch. Buciu-Glucksman, i.m. 314.) Ennek, úgy érzem, nincs elmélettörténeti jelentősége, s nem is lehet a Gramscinál megnyilvánuló esetleges „jeltárhányra” elméletet alapozni. Gramsci valóban nem használta „a szocializmus egy országban” kifejezést, viszont Lenin komplex forradalom-elméletét szem előtt tartva húzta alá expressis verbis Lenin európai-ságát Trockijjal szemben.

Polemikus megjegyzéseink kedvcsinálók kívánnak lenni a közreadott tanulmányhoz, amely konkrét vizsgálódásokkal kutatja Gramsci hatását, s amely része a szerzőnek az MTA TMB-hez benyújtott kandidátusi értekezésének.

#### AZ OLASZ TÁRSADALMI, POLITIKAI ÉS KULTURÁLIS HELYZET FEJLŐDÉSE AZ 1945 UTÁN KÖVETKEZŐ ÉVTIZEDBEN

Az 1948. április 18-án megtartott – a köztársaság történetében első – parlamenti választások a hidegháború „feszültséggel terhes légkörében”<sup>6</sup> zajlottak le. Az eredmények ezt és egyúttal az egész világon kialakult politikai képletet is tükrözték. A kereszténydemokrata pártra az 1946-os 35,2% helyett 48,5% adta a voksát, s ezzel lehetősége nyílt a hatalmi monopóliuma létrehozására.<sup>7</sup> Annak sem volt akadálya, hogy a háborús Olaszországot az amerikai tőke segítségével (Marshall-terv) a kapitalizmus kontinuitásán belül állítsák helyre. Ez a továbbiakban természetesen azt jelentette, hogy a kereszténydemokrata vezetésű hivatalos Olaszország helyet kért és kapott a nyugat-európai országok nemzetközi gazdasági és politikai szervezeteiben.

A kapitalizmusnak az 50-es években kibontakozó kontinuitása nem tudta megoldani az olasz gazdaság alapvető problémáit – a Dél fejlesztését, a munkanélküliség felszámolását, a különböző ágazatok egymás közti arányaiban harmonikusan fejlődő gazdasági élet kialakítását: tehát a mezőgazdaság, a hegyvidéki gazdálkodási formák, az ökológiával

<sup>5</sup> A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, Torino 1975, 866.

<sup>6</sup> Kis Aladár: „Olaszország története 1748–1968”, Budapest 1975, 284.

<sup>7</sup> Uo.

összefüggő gondok forrásai mind erre az időszakra mennek vissza –, de ennek ellenére óriási gazdasági fellendülésnek veti meg az alapjait. A „gazdasági csoda” azonban még nem érződik. Nyomor, tömeges munkanélküliség, szociális feszültségek teszik súlyossá az olaszok millióinak az életét. A későbbi fejlődéstől is messze elmarad a társadalmi fejlődés egésze: érthetően, hiszen az osztályviszonyok érintetlenek, a társadalom szerkezetét a fasizmust szült olasz kapitalizmus több évszázados ásatagsága, alapvető ellentmondásai fessegetik. A kulturális élet pedig, ahogyan az OKP vezetőségének 1948. márciusi dokumentuma rámutat, a történelmi pillanatnak mostohán kezelt szektora. Alapvető létérdekeiben súlyos veszélyek fenyegették. Az OKP nem üres propagandához folyamadt, amikor mindezt felvetette, hanem tényszerű komoly politikai küzdelemben tudott bocsátkozni „az olasz kultúra megmentéséért” összefoglalású jelszavával, politikai és ideológiai sikon vitt osztályharcával nem fejesztett, hanem szervezett organikus, erősítő, megóvó és éppen a kultúra területéről bizonyos ellencsapásokkal is operáló visszavonulást tudott megvalósítani a kereszténydemokrata támadás idején.

Az OKP 1948-as dokumentumában – feszült, fenyegető nemzetközi és belső politikai helyzetben – állást foglalt a nemzeti, a szabad, a korszerű, a haladó kultúra, az olasz kultúra egységének megteremtése és programja mellett. A nemzeti kultúra jelszavával küzdött „az imperialista körök ideológiai-propagandisztikus offenzívája ellen, az olasz értelem monopóliumának amerikai ügynökségek részéről való kolonizálási kísérletei ellen, a kultúra mindennemű imperialista és autarchikus felfogása ellen, az olasz tradíciók termékeny kulturális kapcsolatairért, az európai és a világ minden haladó gondolkodói áramlatával”.<sup>8</sup> A szabad kultúra jelszavával szót emelt a párt a „kereszténydemokrata totalitarizmus”<sup>8\*</sup> által foganatosított módszerek ellen, a „fasiszta és imperialista típusú kényszerítések és szájbekötési kísérletek ellen”: „minden szabad kezdeményezés bürokratikus elfojtása”<sup>8\*</sup> ellen. A modern kultúra jelszavában azt az igényt fogalmazta meg a párt, hogy „az olaszok előtt újra megnyíljanak azok a horizontok, amelyeket a klerikális középkoriség makacsul elzárt előlük”<sup>8\*</sup>: hogy ne értékelődjék le maradi módon a műszaki és tudományos kultúra. A progresszív kultúra jelszavában pedig kifejezte a néptömegek törekvéseit, amelyekkel „a szocializmus országának és az új demokrácia országainak haladó és grandiózus kulturális tapasztalatai”: „a nemzetközi demokratikus és munkásmozgalom”<sup>8\*</sup> felé fordultak.

Ugyanakkor az 1948-as dokumentumból tudjuk, hogy az OKP vezetősége a kultúrpolitikai munka megerősítésére szervezeti intézkedéseket is hozott. Külön munkabizottságot és apparátust szerveztek a Központi Bizottságnál és a föderációknál a kulturális pártmunka irányítására és elvégzésére. Addig a sajtó- és propagandaosztály ágazataként működött az értelmiségi szekció. A vezetőség úgy értékelte, hogy ez a konstrukció a kulturális munka alulértékeléséből származott. A vezetőség egyértelműen megállapította: „a párt kulturális munkája nem kell és nem keveredhet össze propagandisztikus tevékenységével, és nem azonosulhat az értelmiségi dolgozók védelmében való szakszervezeti típusú tevékenységgel sem.”<sup>8\*</sup> Már csak azért sem, mert a kulturális munkánál arra is ügyelni kell, hogy „ne csupán az értelmiségi elvtársak”<sup>8\*</sup> feladata legyen, hanem „minden pártszervezeté”<sup>8\*</sup>: tehát a kulturális politika legyen a politikai munka szerves része.

<sup>8</sup> „Documenti di partito tra VI. e VII. congresso del PCI”, Róma é.n., 20.

A határozatban még egy nagyon lényeges törekvés öltött testet. Az értelmiségi spontaneitás és elzárkózás helyett változatlanul a tömegekhez való közeledésben jelölte meg a vezetőség a párt egyik legfontosabb kultúrpolitikai feladatát, a tömegek kultúrájának marxista eszmeiségű fejlesztését. A párt számos akciót kezdeményezett ebben az időszakban a tömegek kulturális színvonalának emelésére. Fokozták az ismeretterjesztési tevékenységet. Ebben az időszakban szilárdultak meg a háborút követően újjászülött vagy ekkor létrejött, a munkásmozgalomhoz kapcsolódó tömegkulturális intézmények és szervezeti formák.

„Valójában az 1945. szeptember 22-i 624-es számú dekrétum változtatta meg a munka utáni nemzeti tevékenység elnevezést a munkások segítségének nemzeti hivatalára . . .”<sup>9</sup> A fasiszta korszakban közismert „dopulavoro” helyébe lépett az olasz eredeti elnevezés kezdőbetűi szerinti ENAL intézménye, amely hivatva lett volna szabadidős programok és rendezvények gondozását végezni. A politikai harcok azonban lehetetlenné tették az olaszországi kulturális rekreáció egységes struktúra alapján való működését. Az egyes pártoknak megfelelő kulturális szervezetek jöttek létre. A legmarkánsabban megnyilvánuló katolikus–kommunista–szocialista polarizálódást mutatja ezen a síkon az ACLI (Olasz Katolikus Munkások Társulása) 7 ezer kulturális körével, illetve az ARCI (Olasz Kulturális Rekreációs Társulás) 2 ezerrel.<sup>10</sup>

Ezenkívül említésre méltó a még 1945-ben Giulio Trevisani által alapított és még ma is működő „Nép kalendárium” folyóirat és a körötte megszervezett kiadó tevékenysége. Még 1946. december 7–8-án a „Nép kalendárium” kezdeményezésére Milánóban tartották a folyóirat szerkesztői és olvasói közötti első találkozót. Ekkor határozták el a találkozó résztvevői, hogy népi szövetkezeti kiadót és úgynevezett könyvközpontot szerveznek. Demokratikus színházak és könyvtárak, illetve demokratikus társadalmi szervezetek segítségével vetik meg a népi kultúra szervezetének alapjait. Valóban ebben a periódusban a munkahelyeken és a lakótelepeken a dolgozó ember találkozhatott a kultúrával egyrészt az újságokon, a könyveken, a kiállításokon és egyéb rendezvényeken keresztül, amelyeket kizárólag a baloldali kulturális erők szerveztek meg. Ezenkívül a baloldal erőfeszítései nyomán létrejöttek különböző társas, kulturális formák is. Ekkor kezdi sokoldalú ismeretterjesztő és politikai nevelő tevékenységét kifejteni az Itália–Szovjetunió Társaság, a Szövetkezetek Országos Ligája; az Olasz Nők Egyesülete (UDI) is bekapcsolódik a tömegkulturális tevékenységbe. Különböző népszerű színházi, zenei színjátszói, olvasó- és filmklubok jönnek létre. Egyes kulturális, művelődési formák országos hálózattá szerveződnek. Élénk lett a népházak kulturális munkája. Mindez nem volt más, mint eleven, pezsgő, különböző közösségi formákban gyakorolt ismeretterjesztési, közművelődési tevékenység, amely szoros kapcsolatban állt a kommunista párt gyakorlati politikai tevékenységével. A párt minden erejét mozgósítva óriási erőfeszítéseket tett szervezeteiben, sajtójában, a népházakban, a politikai élet különféle szervezeteiben aktivistáinak agitációs tevékenységével és minden lehetséges módszerrel,

<sup>9</sup> Pio Baldelli: „Politica culturale e comunicazioni di massa”, Pisa 1968, 290.

<sup>10</sup> Uo. 291. (NB. Az ARCI az olasz tömegkultúra és közművelődés ma is működő szervezete, amelyet főként kommunisták irányítanak.) Hasonló folytonosságot mutat a „Nép kalendárium”, amelynek jelenlegi kiadója, a Teti nagy példányszámokban, ismeretterjesztői színvonalon folytatja a baloldali, elsősorban a kommunista irányú propaganda- és szépirodalom, tudományos művek publikálását.

hogy szembeszegüljön az obskurantizmussal, a kereszténydemokrata ideológiai-eszmei előretöréssel szemben. Az ideológiai harc valóságos tevékenységével igyekezett leleplezni az ellenfelet, annak tőkés érdekeket fedező magatartását. A legdurvább és legritimébb szovjetellenes, antikommunista rágalmozgások időszakában a kommunisták védtek, magyarázták a szovjet fejlődés nagyszerű eredményeit, agitáltak a Szovjetunió és politikájá, a népi demokratikus országok és a gyarmati felszabadító mozgalmak mellett.

Egyik jellemző példája ennek a sajátos politikai és kulturális szituációnak az 1948-as áprilisi választási kampány feszült légkörében Rómában megszületett „tömegszínház” mozgalom. Az OKP szekcióiban, kommunisták csoportjaiban keresve a kulturális kifejezéssel való aktuális politizálás eszközeit a párt propagandájának hatásosabbá tétele érdekében, a színháztársulatokhoz folyamodtak. 1949 októberében „Egy nép harcban” címmel Modenában, a rendkívül erőteljesen kommunista és gazdaságilag is virágzó vitális emiliai városban megtartották az első előadást, amely anyagiakban is megnyilvánuló jelentős sikert hozott. Ezután november 27–29 között Ferrarában megvitatták, hogyan lehetne szervezett keretek között fejleszteni a kommunista színháztársulat mozgalma és 1950. február 15-től március 2-ig Bolognában húsz pártbizottság 24 küldöttének tanfolyamot szerveztek, akik Észak- és Közép-Olaszország városaiban 6750 kommunista, illetve szimpatizáns aktivistára terjesztették ki a mozgalma. (Igaz, ebből 4 ezren a modenai provincia területén éltek.)<sup>11</sup>

A „Nép kalendáriumá” folyóirat újabb kezdeményezésére, 1953. január 9–11-én tartják Milánóban, a népi kultúra kongresszusát, amelyen dolgozók, politikusok és értelmiségiek együttesen vitatkoztak a tömegkultúra feladatairól, az olaszországi közművelődés korabeli tennivalóiról. Kiemelkedik Giuseppe De Vittoriának, a baloldali szakszervezeti mozgalom (CGIL) vezetőjének hozzászólása, amelyben keresztes hadjáratot hirdetett az akkor még mindig széles körű analfabetizmus ellen.<sup>12</sup> A kongresszuson 1200-an kértek szót. Ezek 20%-a pedagógus, 19%-a hivatalnok, 23%-a munkás és paraszt, 10% pedig egyetemista volt. A kongresszuson képviseltette magát több mint száz helyi közigazgatási szerv, ugyanannyi film- és színházművészeti szervezet, körülbelül száz kulturális kör és könyvtár. A tömegkultúra feladatait a következő bizottságokban vitatták meg: ismeretterjesztési, könyv- és könyvtári, közösség és film, művészet és irodalom, iskola és analfabetizmus, üzemi újságok, közgazdasági és műszaki kultúra, folklór, a nők kulturális színvonalának emelése; fiatalok nevelése és népi turizmus. A bizottsági üléseken és plenáris vitákban sokoldalú elvi és gyakorlati útmutatásokkal, javaslatokkal segítettek a résztvevők a demokratikus, baloldali, marxista ihletésű kultúra hatósugarának növelését.

Olaszországban addig soha nem volt a tömegek körében olyan kitűnő feltételrendszere a marxizmus terjedésének, mint a 40-es évek végétől kezdve napjainkig. Vagy az OKP kezében, vagy közvetlen befolyása mellett működtek az említett „Nép kalendáriumá”-n kívül az Einaudi, a Milano-Sera, a Rinascita, az Edizioni sociali, a Cultura Nuova, az Editrice Coop könyvkiadók, amelyek tekintélyes példányszámokban jelentették meg Marx, Engels, Lenin, Sztálin klasszikus műveit és az aktuális politikai irodalmat.

<sup>11</sup> „VII. Congresso nazionale del PCI (documenti per i delegati)”, Róma é. n.

<sup>12</sup> Pio Baldelli: „Politica culturale ecc.”, 281. 1951-ben 5 456 005 analfabétát tartottak nyilván Olaszországban. (Lásd Enzo Santarelli „Italia analfabeta” c. írását; „Rinascita”, 1956/10.)



A „Rinascita” és az antifasiszta illegalitás legendás kiadványairól ismert Edizioni sociali egyesüléséből 1953-ban szerveződött meg a párt kiadványállalata, az Editori Riuniti, amely óriási feladatokat vállalt magára – rentabilitásának biztosításán túl – a marxizmus klasszikusainak, a pártirodalomnak terjesztésében.

Megkezdték Gramsci – a börtönből írt levelek 1946-os kiadását követően – posztumusz alkotásainak publikálását is 1948–51 között. Könyvvásárlási, olvasási és a népi könyvtárakat alapító akciók egymást érték. A párt sajtója már nem csak az eddig említett orgánumokat: az „Unitá”-t, a „Rinascitá”-t és a „Società”-t jelenti, hanem a „Noi donne” és valamivel később a „Vie Nuove” képes magazinokat is, amelyek több millió olasz állampolgár kezébe jutnak el. Az olasz kommunisták e folyamat kezdetekor vetik meg alapjait annak, amit Mario Sansone, a kor egyik polgári művelődéstörténeti specialistája nem kíván elismerni: azt nevezetesen, hogy a marxizmus kilép az OKP és a szocialista párt kereteiből és behatol az olasz tömegek viszonylag széles rétegeibe. Pontosán Sansone fogalmazásával ellentétben<sup>13</sup> megállapítható, hogy a marxizmus Itáliában a továbbiakban már nem „szűk szektakultúra”, „pártkultúra”, avagy egyszerűen egy „sajátos ideológia”, hanem tömegek millióinak a tudatában kezdett el gyökeret verni, hogy később anyagi erővé, milliók életének, kultúrájának elidegeníthetetlen részévé váljon.

Mindennek nem mond ellent az, hogy ebben az időszakban a kommunista mozgalomban jelentkeztek a politika szektás, dogmatikus torzulásai. A fasizmus legyőzésében legnagyobb terheket viselő és legnagyobb áldozatokra kényszerített Szovjetunió, továbbá az egyes európai országok kommunista pártjai lettek céltáblái a legvadabb, a legelvakultabb politikai hajszáknak. Az antikommunista kampányok szításában, amint erre az OKP 1948-as dokumentuma is rámutat, fejlett tőkésországok vezető burzsoá csoportjai mellett a katolikus egyház vatikáni központja vitte a főszerepet. A vatikáni Szent Hivatal XII. Pius pápa jóváhagyásával és tevékenységével összhangban 1949 nyarán – nem sokkal a NATO létrehozása után, a „hidegháború” kulminálásakor – nagyon is anakronisztikusan a „kiátkozás” fenyegetésével igyekezett korlátozni a kommunista párt tömegek közötti befolyását. Egész sor tilalomfát állítottak a kommunisták és a velük rokonszenvezők közé. Tilosnak minősült mindenképp a kommunista pártba belépni, tevékenységét bármilyen módon támogatni; kommunista irodalmat közreadni, olvasni, terjesztetni, avagy főként szerzőséget vállalni ilyennek a megszerkesztésében.<sup>14</sup> Hiába rendelkezett az OKP V. kongresszusán elfogadott szervezeti szabályzatával és általános politikai irányvonalával, amelyek kizárták a vallásháborút mint eszközt a politikai konfrontációra: az egyház a kommunista pártban látta legfőbb ellenségét, és a konfrontáció módszereit választotta. Az OKP vállalta ezt a harcot, mert az ideológiában nem ismert el kompromisszumot a reakciós idealizmus javára. A marxizmus eszméit nem rendelte hátrább, a politikai visszavonulás sáncaiba.

1949. augusztus 12-én, közvetlenül a Szent Hivatal kiátkozással fenyegetőző állásfoglalása után közli az „Unita” a párt vezetőségének a kulturális munkára vonatkozó,

<sup>13</sup> „Dieci Anni dopo 1945–1955”, Bari 1955, 520. Mario Sansone írja: „... a szocialisztikus kultúra megmaradt túlnyomóan pártkultúrának és ideológiának.”

<sup>14</sup> Vö.: „Új- és legújabbkori egyetemes történet szöveggyűjtemény”, 3, Tankönyvkiadó, Budapest 1971, 395–396.

újabb határozatát. „Az imperialista és klerikális obskurantizmus ellen” című dokumentumban megállapítást nyer az a tény, hogy folytatódik a támadás a modern, demokratikus, nemzeti, laikus kultúra ellen.<sup>15</sup> A dokumentum szerkesztői kifejtik, hogy ez a támadás minden modern tudományos világfelfogás, a kritikai gondolat minden formája ellen irányul. A klerikális körök a haladó kultúrával szembehelyezik a természetfölötti és az irracionális eszmei áramlatokat, a „földöntúli” eszmények kommercializált kulturális „szolgáltatásait”, kiiktatják azokat a világnézeti felvilágosításokat, „amelyek célja az ember saját megismerő, munkálkodó képességébe vetett bizalom megvonása, amely szerint az ember képes lenne ezen a földön humánusabb jövőt meghódítani magának. A klerikális obskurantizmus újból, visszatérően szembehelyezi a maga középkori tekintélyelvét, dogmatikus intoleranciáját, egyházi fenyegetéseit és tilalmait mind a kulturális, mind a politikai és forradalmi síkon való minden újító erjedés ellenében.”<sup>15\*</sup>

A párt vezetése aprólékosan, kilenc pontban, praktikus részletezéssel jelölte meg a kulturális harc feladatait:

- a) a demokratikus könyvkiadói termés rendszeres felhasználása;
- b) tudományos, közgazdasági és műszaki argumentumokról rendszeres konferenciák szervezése nem csupán a nagyobb központokban, hanem városnegyedenként, minden faluban és az értelmiségiek (orvosok, agronómusok, mérnökök, tanárok, tanítók) és a kulturálisan kvalifikált elemek széles mozgósításával;
- c) a „Nép kalendárium” köreinek és a népi egyetemek kurzusainak szervezése;
- d) a kultúra ifjúsági olimpiáira a diákok és dolgozók tömeges részvételének megszervezése;
- e) a művészeti, irodalmi, tudományos produkciók, a kultúra és irányzatainak témáiról viták szervezése;
- f) rendezők és színészek részvételével találkozók szervezése a legfontosabb filmekről: a filmkörök terjesztése;
- g) terjesztése és szervezése mindazoknak a kulturális tevékenységeknek, amelyekben a legközvetlenebb formákban valósul meg a néptömegek részvétele (színházi, kórus-, zenekari stb. tevékenységek);
- h) művészeti kiállítások, előadások, koncertek kezdeményezése népszerű jelleggel, ami elősegíti a vitát, a közvetlen kapcsolatot az alkotók és a néptömegek között;
- i) Olaszország–Szovjetunió Társaság tevékenységének fejlesztése.<sup>15\*</sup>

Az OKP kultúrpolitikai erőfeszítéseivel, a tömegkultúra szerteágazó problémáinak kulturális irányvonalának tengelyébe állításával sem érthette el azt, hogy az olasz tömegek általános kulturális foka és színvonala lényegesen emelkedjék és változzék meg. A befolyásolása alatt levő milliók nem jelentették az egész olasz társadalmat. Az olasz társadalom többségére a hivatalos, állami kulturális politika hatott, amely legfőbb feladatának tartotta a demokratikus, haladó, szocialista szellemű kultúra terjedésének megakadályozását. Ezért kontrollálta – cenzúrával is – a művészeti életet, de más területeken is felvette a harcot a munkásosztály kultúrája és kultúrpolitikai munkája ellen, a kommunista párt ellen.

Az állami rangú kulturális irányítás megtorpanást tudott előidézni a filmművészet lendületes fejlődésében. Elképesztő mértékben sikerült visszafejleszteniök a színházi

<sup>15</sup> „L'Unità”, 1949. augusztus 12.

életet. Olaszországi nagyvárosok egész sorában – olyanokból mint Torino, Firenze, Bologna – szinte kihalt a színművészet, csupán a legkiemelkedőbb együttesek tudták fenntartani magukat.<sup>16</sup> Egyik alapvető művészetpolitikai törekvése a kereszténydemokrata kulturális irányításnak néhány vezető alkotó korrumpálása volt. Írókat, rendezőket, művészeket bőkezű ösztöndíjakkal utaztattak külföldre, elsősorban az Egyesült Államokba azzal a céllal, hogy érdeklődésükben és világlátásukban döntő változásokat eszközöljenek. Eklatáns példa erre Vittorio de Sica esete, akit ezzel a módszerrel szakítottak el radikális baloldali alkotótársától, a forgatókönyvíró Cesare Zavattinótól. De Sica művészi fejlődését a polgári giccs zátonyára futtatták: elérték, hogy realista, katartikus művészeti elveit és koncepcióját feladva a szórakoztatás műfajában élje ki ambícióját.

A kereszténydemokrata vezetést történelmi mulasztások súlya terheli az iskolaügy vonatkozásában, amint ezt az egy évtized múltán kirobbanó igen mély és mind a mai napig tartó válság megmutatta. Az iskolaügy hiányosságai jelentősen meghatározták a tömegek kulturálódásának általános helyzetét, az olasz közművelődés súlyos tehertételeit. A kereszténydemokrata kormányok nem folytattak a tömegek korszerű műveltségének emelésére irányuló közművelődési politikát, ez egyszerűen nem állt érdekükben. Olaszországban és a világban bekövetkezett változásokkal, a szocializmus érzékelésével és valószínűségével összefüggő ismeretanyag terjedése, amely nélkül elképzelhetetlen lett volna korszerű művelődési programokkal operálni, ellentétes volt ezeknek a kormányoknak alapvető politikai céljával, a baloldali visszaszorításával. Közművelődési tevékenységet – erejükhez mérten – az egyes politikai pártok végeztek politikai, mozgalmi eszközökkel. Természetesen a kereszténydemokrata párt is – harcban a munkáspártokkal – kifejtett ilyen tevékenységet, pontosan azért, hogy ellensúlyozza a kommunista és szocialista párt kulturális munkájának hatását.

Az olasz társadalom összképe közművelődési szempontból – nem kell külön hangsúlyozni – rendkívüli sajátosságokat produkált. Jelentékeny tömegek mindenoldalú kulturális befolyásolás alól csúsztak ki, illetve egy részük az egyházi formák – amelyek egyet jelentettek a kereszténydemokrata párt törekvéseivel – legsilányabb, legelavultabb keretei között elégtették ki kulturális igényeiket. Ezek a tömegek ki voltak téve az állami és burzsoá kézen levő tömegtájékoztatási eszközök információs özönének és manipulációjának. Milliós tömegek kulturális élete ebben az egyetlen formában és pótszerben nyert kielégítést. A közművelődést háttérbe szorította a közvélemény formálása. Ez a helyzet igen sajátossá tette az ideológiai osztályharc feltételeit. Ez a sajátosság abban volt, hogy milliós tömegek ki voltak rekesztve valós ismeretek és összefüggések megszerzésének lehetőségeiből, viszont eléggé széles körű informálódási lehetőségek álltak a rendelkezésére, még ha ezek manipulációs szempontoknak alárendelten működtek is. A párt hatékony eszközzel – saját sajtójával – harcot folytatott a manipuláció ellen. A párt kezdeti törekvése az volt, hogy ellensúlyozza a manipuláció hatását, és ha ezt a kérdést folyamatában és sokoldalú tényszerűségében szemléljük, meg kell állapítanunk, hogy tagadhatatlan eredményeket ért el. Ma Olaszországban a kommunista sajtóra odafigyel a közvélemény. A burzsoá sajtó nem manipulálhat ma már olyan átlátszó módon,

<sup>16</sup> Vito Pandolfi („Teatro italiano contemporaneo 1945–1959”, Milánó 1959) mindössze tizenegynéhány színházi társulatról, illetve csoportosulásról számol be ebben a korszakban.

mint az 50-es években. Ennek a ténynek osztályharcú értékét és eredményét értékelni igazán a folyamat kezdetére való történelmi visszatekintés alapján lehetséges. A burzsoá sajtó könyörtelenül dolgozott ebben a harcban. Támadott, bírált minden olyan jelenséget, amely a szocialista eszmével és gyakorlattal függött össze. Mindenekelőtt a szocialista országokban kialakult valóság ellentmondásait, a nyugati közvélemény előtt feltűnő hibákat és a tényleges fogyatékoságokat, hibákat, az objektív fejlődéssel járó buktatókat és rendellenességeket bemutató tendenciája került az ideológiai harc kereszttüzébe. A szocialista országok kulturális életével – a pártirányítással, a szocialista realizmusra vonatkozó formális korabeli esztétikai posztulátumokkal – kapcsolatos felületes információk és értékelések is gyakran váltak az ideológiai viták tárgyává a különböző sajtótermékekben.

## IDEOLÓGIAI ÉS KULTURÁLIS VITÁK AZ OKP KORABELI GYAKORLATÁBAN

Az ideológiai, kulturális fogantatású viták felölelték természetesen az olasz kultúra belső problémáit is. Mint látni fogjuk, továbbra is egyik központi kérdés, amint ez már a Politecnico-vita<sup>17</sup> esetében is így volt: a politika–kultúra viszonyának értelmezése. De ezen belül is számos kulturális és művészeti műhelygond került napirendre a neorealizmusmal kapcsolatosan. Egyfelől a neorealizmus válságba jutott a politikai-társadalmi helyzet alakulásával párhuzamosan, ugyanakkor mint művészeti irányzatot az irodalomtörténészek, kritikusok alaposabb filológiai-esztétikai vizsgálódás tárgyává tették és ezek szigorú mércéje – részben polémiában az ünnepélyeskedő, kritikátlan megítélésekkel – felszínre hozta azokat a kétségtelen esztétikai értéktelenségeket is, amelyek szükségszerű velejárói voltak a nagy ütemű antifasiszta fellendülés álértékeket is mozgósító jelenségeinek. Ezek az álértékek megnyilvánultak bizonyos közvetlen, irodalomellenes, népieskedő, helyenkénti dialektális, nemegyszer zsargonszerű kifejezések átvételében és alkalmazásában. Az irodalmi megoldások egy része ily módon nélkülözötte a nyelvi-filológiai felkészültséget és állást foglalt a széppróza maradandó hagyományaival szemben a „dolgok” közvetlen ábrázolása mellett, ez azt eredményezte gyakran, hogy egyes „szerzők” rosszul írtak, ocsmány kifejezéseket használtak, ebből kívántak egy új típusú „retorikát” alkotni. Ezek a jelenségek kiváltották jelentős irodalmi, művészeti szaktekintélyek ellenzését, heves bírálatát. Mindez természetesen éles ideológiai köntösben jelentkezett, érintette az ideológiai „frontvonalakat”, az ideológiai és politikai elkötelezettségeket. Kellő differenciálásra volt szükség, amit a kommunista kritikusok többsége felkészülten és jól oldott meg. Az irodalmi-művészeti életben viszont ezek a viták, a kritikai álláspontok és minősítések kiváltották az elkötelezettségről való lemondás tendenciáját is, ami a valóságtól való művészi elmenekülés új formáját öltötte. Az OKP ezekben a vitákban, kritikusai révén, higgadtan és irodalmi eszközökkel vett részt. Természetszerűleg politikai érdekét érvényesíteni óhajtotta. Ez a magatartás különös-

<sup>17</sup> A „Politecnico” Milánóban az OKP támogatására és ösztönzésére 1945. szeptember 29-én jelent meg hetilapként. Szerkesztője, Elio Vittorini az antifasiszta neorealizmus, majd az új-avantgarde irányába forduló kiváló író volt, aki a kultúra (elvont) autonómiájának kérdéseiről folytatott hasznos, tanulságos vitát a fiatal Mario Alicatával és Palmiro Togliattival. A politika–kultúra viszony azóta is visszatérő tematikájának ma is egyik kiindulási pontja ez a vita az olasz értelmiség köreiben.

képpen jellemezte a pártot, ha a nemzetközi kommunista mozgalom érdekeinek védelméről volt szó.

Az OKP-t a szocialista országok iránti teljes szolidaritás jellemezte ebben az elkeseredett ideológiai küzdelemben. Emilio Sereni, a kulturális politikáért felelős pártvezető mondotta Bolognában az 1949-es szovjet–olasz barátsági rendezvények befejező konferenciáján tartott előadásában: „... mégis mindig igaz marad, hogy a szocialista humanitás új kultúrája és tudománya képviselik mintegy az osztályharc bekoronázását, a kiteljesedett formát, amelyben ez a harc kifejeződik és megvalósul a történelmi cél, ami egy új humanizmus, egy új humanitás, egy új ember megteremtése”.<sup>18</sup> Beszédében állást foglalt a szovjet kultúrpolitikai irányítás elvei – a kultúra pártossága, a pártirányítás szerepe – és eredményei mellett. Az OKP kiállt tehát az olasz közvélemény előtt és támogatott minden jó vagy rossz ügyet, amely a szocialista országok életében, valóságában fogant, a zsdánovi irányítású kulturális politikát is. Luciano Gruppi írja idevágóan: „... semmilyen rés nem maradhatott nyitva a szovjetellenesség behatolására, avagy olyan jelenségek előtt, amelyek igen súlyos bizalomveszteségek lettek volna”.<sup>19</sup>

A szocialista országokhoz való viszony kérdése kiindulási pont és vízvázlat volt egyszerre. A két világrendszer általános konfrontációja idején a Szovjetunió és a szocialista országok képezték az egyetlen biztos zálogát a szocialista erők további előretörésének. Ez minden kétséget kizáróan így van ma is, ellenben a konfrontáció és a kölcsönös elzárkózás helyébe a békés koegzisztencia, a két világrendszer versenye, az együttműködés sokoldalú kapcsolatrendszere lépett. A szocialista országokról a nem szocialista világban differenciált kép alakult ki, amelynek alapján az OKP levont egy sor következtetést és kidolgozta a maga önálló irányvonalát. Az OKP politikája többek között az 50-es évek kultúrpolitikai kérdéseinek kritikus elemzéséből is sokat merített. Mindez nem ok arra, hogy az 50-es évek kommunista mozgalmának történelmi-politikai küzdelmeinek értékelését aktuális, jelenkori viták elvi fényében végezze el ma az OKP egyik vezető ideológusa. A Szovjetunió és a szocialista országok ma sem fideizmust várnak el a testvérpártoktól, hanem a proletár internacionalizmus elviségén nyugvó szolidaritást. Más kérdés az, hogy a fejlődés, az erőviszonyok megváltozása új politikai irányvonalat tett lehetővé és szükségessé; ezzel párhuzamosan felszínre kerültek múltbeli hibák és tévedések, revízió alá kerültek egyes kérdések leegyszerűsítő elemzései, amelyeknek a maguk idején megvolt a magyarázata. Mindez indokolta a politikai irányvonal korszerűsítését, folytonos korrekcióját. Ennek alapján azonban a mozgalom korábbi fejlődési szakaszainak állapotmeghatározóit nem lehet megtagadni. Ez a mozgalom diszkontinuitásának teóriájával lenne egyenlő. Gruppi imént idézett írásában írja: „A Szovjetunióhoz való viszony magában foglalta... a fideizmus számos elemét: korlátokat, a szocialista társadalom súlyos hibáit is megmagyarázhatták könnyen azokkal a hallatlan nehézségekkel, amelyekkel a szovjet rendszernek szembe kellett néznie. Eközben még nem ragadták meg a kritikai tudat elégtelen fejlődése folytán, a történelmi folyamat keménysége okozta deformálódásokat és emberek hibáit...”

„... a szovjet életből nem csak az egyetlen lényegi vívmányt valorizáltuk: nemcsak a szűken vett politikai funkciót, de a párt eszmei, nevelői funkcióját, azt a képességét, hogy

<sup>18</sup> Emilio Sereni: *Scienza, marxismo, cultura*, Róma 1949, 15.

<sup>19</sup> P. Togliatti: *„La politica culturale”*, Róma 1974, 27. (Luciano Gruppi előszava.)

szoros viszonyt teremtsen a politikai folyamat és az eszmék szintjén való megnyilatkozása között: hogy megvalósítson egy hegemoniát, és mint ilyen kulturális síkon is meg kell valósítani a társadalomnak mint totalitásnak egy magasabbrendű felfogásában. De igazolást nyert a különböző síkok összekeverése is, amely a párt vezető szerepének akciójában gyakorolt hatást. Kevésbé érvényesült a politika és kultúra közötti közvetítés, az elméleti kutatás, a művészi kutatás, ami szintén létezik, és amit meg kell óvni a társadalmi élet egészének egyidejűleg tagolt és egységes látásában. Íme akkor az olasz kommunista párt ezért védi az SZKP Központi Bizottságának határozatait és beavatkozásait az irodalom, a filozófia, a zene, a biológia területére és nem tudja fenntartani azokat a megkülönböztetéseket, a közvetítésnek azt az érzékét, amelyek azonban benne vannak Togliatti beszámolójában a VI. kongresszuson.<sup>20</sup>

Gruppi módszere és értékelése elvileg és történelmileg nem fogadható el, azonban nem ok nélkül merül fel a kérdés, hogy vajon tartható volt-e az OKP részéről az 50-es évek kulturális vonalvezetése a későbbiekben, amikor közvetlenül már azokban az időkben is fehéren-feketén bebizonyosodtak – olasz sajtópolémiaikban is – a zsdánovi kultúrpolitikai irányítás hibái? Az egész nemzetközi kommunista mozgalom szektásdogmatikus hibái erősen éreztették hatásukat az OKP kulturális politikájában is. A kialakult irányvonal zavarokat okozott a párt és az értelmiség viszonyában. Elég hivatkozni Togliattinak ezúttal egy zenetudóssal, Massimo Milával való vitájára 1949 végén.

\*

Massimo Mila, a szovjet zeneszerzők 1948-as moszkvai első országos kongresszusán, az elnöklő Zsdánovot felszólalásáért zenei kérdésekben egyenesen tudatlannak és illetéktelennek minősítette. Zsdánov elítélte a formai kísérletezést, a modernista törekvéseket képviselő szerzőket, ideértve Sosztakovicst is.<sup>21</sup> Mila jogos kritikai észrevételeket tett, de ugyanakkor nem tudván kilépni a művészet autonómiájának hagyományos zsákutcába vezető értelmezésének bűvköréből, kétségbe vonta annak jogosultságát, hogy a párt a Szovjetunióban vagy más kommunista párt bárhol zenei, avagy művészeti kérdésekbe beleavatkozzék.<sup>22</sup>

Togliatti vitába szállt ezekkel a nézetekkel, és természetesen követve a nemzetközi kommunista mozgalom korabeli monolitikus egységének mechanizmusát Zsdánov tekintélyéért is sikraszállt. Érvei azonban meglehetősen sikerületlennek bizonyultak. Még csak az olasz hangversenyéletről sem rendelkezett kellő tájékozottsággal, innen eredő tévedéseivel rontotta esélyeit az egyébként is vesztesre ítélt csatában.<sup>23</sup> Togliatti ebben a

<sup>20</sup> Uo. 28. (Az OKP 1948-ban tartott VI. kongresszusáról van szó.)

<sup>21</sup> Vö. „Rassegna musicale”, 1949/3, 247. (M. Mila recenziója Alexander Werth „Musical Uproar in Moscow” c. könyvéről.)

<sup>22</sup> P. Togliatti: „La politica culturale”, 28. (Előszó.)

<sup>23</sup> „A moszkvai gyűlésen a zene különös elfajulását bírálták, azt, amit ma a normális emberek többsége kritizál és visszautasít. (Vagy nem vette észre Massimo Mila, hogy még a kifinomult ízlésűek koncertjein is elkezdének kiabálni Schönberg és füttyülni Malipiero hallatára.” („Rinascita”, 1949/10. Roderigo di Castiglia aláírásával.) A következő szám közölte M. Mila válaszát és Togliatti újabb írását. Mila írta: „Hol él Roderigo di Castiglia? Talán Kasztíliaiban, talán Oroszországban; bizonyára nem Olaszországban . . . Olaszországban abbahagyják Schönberg kikiabálását és Malipiero kifüttyülését.”

vitában kénytelen volt „sportszerűen állni az ellenfél ütését”.<sup>24</sup> És amikor valamivel később Massimo Mila javasolja a német kommunista zeneszerző, Hans Eisler megszólaltatását a „Rinascita” hasábjain, akkor Togliatti politikusan jár el, közli Eisler írását, amelyben a „zenei nyelvet és kommunikációs képességének problémája más módon, gazdagon és magas szinten vetődik fel”.<sup>25</sup> Togliatti érdeme valójában ebben a vitában az, hogy nem zárja le azt adminisztratív-politikai eszközökkel. Togliatti és a párt nem alkalmazott más értelmiségi vitapartnerekkel szemben sem ideológiai-politikai nyomást, retorziót, szankciókat. Togliatti maga ez idő szerint Roderigo di Castiglia aláírással írja glosszáit, vitacikkeit, mintegy a magánember köntösében, nem mint a párt főtitkára, ami enyhített a viták élességén és nyomasztó jellegén. A szektás viszonyok között is fennmaradt az értelmiség számára a vita lehetősége a kommunistákkal, ami részben védte az OKP-t a fokozódó izolációs kísérletektől és a kommunista politika akkori velejárájaként jelentkező elzárkózástól, begombolkozástól is.

Az értelmiségnek viszont kibővült az érvelési anyaga, nagyobb lett a pártot érintő kritikai felület; az értelmiségi kérdésfeltevésekre a párt nem tudott minden esetben pozitív válaszokkal reagálni, s ez taszította az értelmiség egyes csoportjait.

Az értelmiség és a kommunista párt viszonyában a Togliatti–Milva-vita felfed előttünk bizonyos problémákat, bizonyos gondokat, a 45 utáni szituációtól eltérő jellegű súrlódásokat és konfliktusokat. A kérdés egészének vizsgálatára nem vállalkozhattunk. Az eredeti források feltárhatatlanságának és ezek feldolgozásának hiányában az értelmiség politikai mozgásának nyomonkövetésében az egyes bennünket érdeklő tendenciák megjelölésére szorítkozunk.

Az látható volt a háborút, az ellenállást és a kommunista párt megerősödését követően, hogy az értelmiség – nem egészében – jelentős csoportjai és rétegei balra tolódtak. Sokan beléptek a kommunista pártba, vagy állásfoglalásaikkal, magatartásukkal a párt vonzási övezetében helyezkedtek el. A szocialista párt is elkönnyvelhetett magának szép számmal értelmiségieket, a kiemelkedőek közül is. (Pl. a volt akciópárti De Martino, a közelmúltig főtitkár, vagy Franco Fortini, a költő stb.) Mások pedig balratolódásuk közben politikai pártoktól független pozíciókat foglaltak el, mint például Carlo Levi. Ilyen típusú politikussá vált az Akciópárt felbomlása után Ferruccio Parri is. A közéletben teljes aktivitással résztvevő Parri, Levi és mások mögött számottevő, egymástól persze elkülönülő értelmiségi csoportok és alakzatok öltöttek testet.

A kommunista párt kiterjedt, bár nem minden esetben megbízható kapcsolatokra tett szert az értelmiség körében. Kétségtelen tény az is, hogy a „minden esetben” tulajdonképpen in extremis értendő: az olyan pillanatra, mint 1956, amikor az átélt válság hatása alatt az értelmiségiek egyike-másika (nem kevesen) a megbízhatóság, az elkötelezettség iránti odaadási hűség próbáján elbukva nem tudta vállalni a kommunista párthoz való tartozást és szakított vele.

<sup>24</sup> P. Togliatti: „La politica culturale”, 29.

<sup>25</sup> Uo.

A párt és az értelmiség jó kapcsolatára igen pozitív hatást gyakorolt Gramsci „Börtönfüzeteinek” kiadása 1948 és 1951 között. A „Börtönfüzetek” megjelenítése politikai és művelődéstörténeti momentum volt Olaszország életében, amely a marxizmus egész olaszországi történelmi perspektívájában szemlélendő.

Ismeretes az, hogy Itáliában milyen bonyolult ideológiai útvesztőkön keresztül tört utat magának a marxizmus. Andriano Seroni írja erről azt, hogy „az első olasz marxistának, Antonio Labriolának a tudományos munkássága elveszett az őt követő csendben és Croce a marxizmus végéről beszélhetett. Az avantgarde érdekesebb mozgalmait, mint amilyeneknek Prezzolini „Voce”-ja állt az élen, nem hagyták figyelmen kívül a szocializmust, de teljesen kívülrekedtek a tudományos szocializmus ismeretén. Az I. világháború utáni években sem terjedtek Itáliában Lenin írásai, ami ellenben más országokban megtörtént. Másrészt a szocialista mozgalom a pozitivizmus befolyása alá került és a fiatal Gramsci által elkezdett harcnak nem volt következménye a bekövetkező események miatt és az ő fundamentális vitája a crocei filozófiával csak az újabb háború utáni időkben vált ismertté, amikor kiadták a „Börtönfüzeteket”.<sup>26</sup>

Gramsci több helyen is ebben az általa alapvetőnek tartott vitában felveti egy „Anti-Croce” megírásának igényét, amit ő maga szerves műben börtönélete során nem valósíthatott meg, de a „Börtönfüzetekben” lépten-nyomon elszórt kritikai elemzések és megjegyzések a crocei filozófiáról végeredményben a „Börtönfüzeteknek” pontosan ezt az „Anti-Croce” funkcióját is megszabják. Gramscival rajzolódna ki az olasz kulturális-értelmiségi világban a crocei idealista hegemonia helyén egy új, a marxizmus, a munkásosztály ideológiájára építendő hegemonia alapjainak a körvonalai, jóllehet az új, baloldali ideológiai hegemonia kiépítésében Croce után meg kellett küzdeni az egzisztencializmussal és más modern polgári eszmeáramlatokkal is, amelyek Croce helyén egyre inkább tételeződtek mint a marxizmus ellenfelei. Gramsci a marxizmus általános rendszerén belül sokoldalú gondolatébresztő munkásságával tulajdonképpen ehhez is hozzájárult. Jelentőségének mérlege azonban abban vonható meg, hogy az OKP stratégiai koncepciójának – ezen belül kulturális vonalának – alapvetését végezte el, s műveinek posztumusz publikálásával is nagy lendületet biztosított az OKP politikája fejlődéséhez.

Alapvető – s a II. világháború utáni szituációban is az érvényesség szintjére emelkedő – stratégiai kiindulás, Gramsci részéről az, hogy elvégzi az olasz, és bizonyos fokig általánosítottan a nyugat-európai osztályharcú sajátosságok elemzését. Felveti, hogy Nyugaton az I. világháború utáni forradalmi válság nem szült győztes proletár szocialista forradalmakat, sőt Olaszországban és Magyarországon uralomra jutott a fasizmus (másutt is jelentkezett a veszélye), ezért szükségesnek látja a probléma nyugat-európai, nemzeti okainak feltárását.

Kelet és Nyugat társadalmi viszonyainak, a történelmi-politikai feltételrendszer eltéréseinek, különbségeinek elemzéséből indul ki. Ezt írja: „Azt hiszem, Ilci megértette, hogy a Keleten 17-ben győzelmesen alkalmazott manőverező háborúról át kell térni az állóháborúra, mert Nyugaton csak ez lehetséges: itt – amint Krasznov megjegyzi – a hadseregek rövid idő alatt mérhetetlen mennyiségű löszert halmozhatnak fel, s a

<sup>26</sup> Adriano Seroni: „Il decadentismo”, Palermo 1970, 57–58.



társadalmi keretek még mindig képesek arra maguktól, hogy kitűnően felszerelt lövészárkokká legyenek. Azt hiszem ezt jelenti az 'egységfront' formulája, amely megfelel a Foch egységes parancsnoksága alatt álló egyetlen antantfront koncepciójának. Illicinek azonban nem volt ideje rá, hogy formuláját elmélyítse, még ha figyelembe vesszük is, hogy csak elméletileg mélyíthette volna el, miközben a voltaképpen megoldandó feladat nemzeti jellegű volt, azaz megkívánta a terep felderítését, valamint a polgári társadalom elemei által képviselt erődítmény- és lövészárkok-elemek rögzítését stb. Keleten az állam minden volt, a polgári társadalom pedig kezdetleges és kocsonyás; Nyugaton az állam és a polgári társadalom között helyes volt a viszony, s valahányszor az állam megremegett, mögötte mindannyiszor feltűnt a polgári társadalom erőteljes szerkezete. Az állam csupán előretölt lövészárkok volt, mögötte az erődítmények és kazamaták erős láncolata; ez a helyzet államonként erősebben vagy gyengébben érvényesült, az nyilvánvaló, de éppen ezért volt szükség a nemzeti jelleg gondos felderítésére."<sup>27</sup>

Gramsci 1922. június 23-án érkezik Moszkvába, ahol a Kominternben 1923 novemberéig képviseli az olasz pártot. Tanúja és hallgatója volt tehát Lenin utolsó Komintern-beli beszédének 1922. november 13-án, a IV. kongresszuson. Erre visszaemlékezve börtönében, 1930 folyamán vetette papírra fentebb idézett gondolatait. Lenin a kommunista pártok általános taktikájára vonatkozóan, amelyet már az előző kongresszus a munkásegységfrontban jelölt meg, a következőket fejtette ki: „... jóformán egyáltalán nem vettük fontolóra az esetleges visszavonulásnak és e visszavonulás biztosításának kérdését. Márpedig ez olyan kérdés, amelyre ma, amikor ilyen gyökeres változások mennek végbe az egész világon, mint a kapitalizmus megdöntése és a szocializmus építése a velejáró óriási nehézségekkel, feltétlenül figyelmet kell fordítanunk. Nekünk nem csak azt kell tudnunk, hogyan cselekedjünk, amikor közvetlenül támadásba megyünk át és a támadással győzelmet aratunk. Forradalmi időben nem olyan nehéz ez, de nem is olyan fontos, vagy legalábbis nem ez a döntő. Forradalom idején mindig vannak olyan pillanatok, amikor az ellenfél elveszti a fejét, és ha ilyen pillanatban rontunk rá, akkor könnyen győzelmet arathatunk. De ez még semmit sem jelent, mert ellenfelünk, ha eléggé kitartó, jó előre erőket gyűjthet össze stb. Ebben az esetben könnyen kiprovokálhatja, hogy támadjunk, és aztán sok évvel visszavethet bennünket. Ezért úgy vélem, igen nagy jelentőségű az a gondolat – mégpedig nemcsak elméleti szempontból –, hogy elő kell készítenünk a visszavonulás lehetőségét. Gyakorlati szempontból is fontos, hogy mindazok a pártok, amelyek arra készülnek, hogy a közeljövőben közvetlen támadásba menjenek át a kapitalizmus ellen, már most gondoljanak arra is, hogyan biztosíthatják maguknak a visszavonulást.”<sup>28</sup>

A visszavonulásról és az újabb támadásba való átmenetről szóló lenini gondolatok jelennek meg Gramscinál a katonai terminológiából kölcsönzött politikai értelműre változtatott kategóriákban, mint a manőver, azaz mozgóháború és állóháború. Gramscit az foglalkoztatja, hogy a fejlett nyugati társadalmak osztályharca – miután a burzsoázia nagyarányú ellentámadásával, a munkásosztály visszavonulásával és az általános forradalmi krízis lanygulásával egyre inkább a világháborúban alkalmazott állóháború megmerevedett frontvonalaira emlékeztetett – miként alakítható át eredményes, a

<sup>27</sup> A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 866.

<sup>28</sup> Lenin Összes Művei 45, Kossuth, Budapest 1975, 284.

pozíciók és végső fokon a hatalom megszerzésével együtt járó manőverező, mozgóháborúvá. Közbeveti a nyugati polgári társadalmak (societa civile) jellegzetességeit. Összehasonlítja ezeket a keletiekkel.

A nyugati társadalmi-politikai viszonyok előrehaladottabbak, tagoltak, fejlettek, a politikai intézményrendszer, a társadalmi tudatformák is struktúrákat alkotnak. Az, ami Keleten „kezdetleges és kocsonyás”, az Nyugaton változatos módon és országról országra eltérő sajátosságok között már átment a polgári társadalom intézményeibe, szervezeteibe, gazdasági, politikai, jogi, kulturális és ideológiai tagozódásaiba. Az osztályharc és a hatalom meghódítása más módszereket követel ezekben az országokban, mivel az állam itt nem jelent „mindent”. A polgári társadalom politikai-hatalmi viszonyai az államon kívül kifejeződtek az állam körüli erős „lövészárkok”, „kazamaták”, „erődítmények”, védvonalaiiban. Az osztályharc ezek mentén jól kiépült pozíciókért folyt, amelyek mind külön tételt jelentettek, és amelyek megszerzéséért a leszúrt tanulságok alapján új típusú politikai küzdelmeket kell indítani, amint ezt Gramsci felvetette. A nyugati polgári társadalmak hatalmi-politikai pozíciói, a gazdasági élet mellett az ideológiában, a kultúrában, az emberi fejekben, a társadalmi tudatban, a kulturális szervező munkától, az iskolai neveléstől, a vallástól, a sajtópropagandától, a politikai intézmények és szervezetek agitációjától befolyásoltan húzódnak. Ebben a nyugati burzsoázia társadalomirányítói és szervezői képessége, ereje is megnyilvánult. Nyilvánvalóan Keleten sem volt abszolúte „minden” az állam, de ami az államon túlmenően alkotta volna a megfelelő politikai-hatalmi-társadalmi kohéziós szilárdságot, az még „kezdetleges és kocsonyás” volt. Ezért volt az, hogy a cári uralkodói szisztéma ostobának, a nyugati burzsoázia pedig rafináltabbnak tűnt fel. A szubjektív oldalakat felnagyították a társadalmi-történelmi fejlődés objektív tényezői. Amikor a cári uralkodó osztály visszavonulási és manőverezési lehetőségei kimerültek, a nyugati burzsoá hatalmak még mindig találtak maguknak mozgásterepet és tartalékokat. Manővereztek, visszavonultak és ellentámadásba lendültek. Közülük a legkétségbeesettebbek és legfenyegetettebbek – először a magyar, később az olasz, majd a német – a fasiszmus manőveréhez folyamodtak, a fasiszta mozgalom valószínű „mozgóháborújával”, rohamaiival mérték csapást a munkásosztályra. Az egységfront taktikája mint alternatíva egyre erőteljesebben került napirendre,<sup>29</sup> eredeti anti-imperialista tartalma később kiegészült az antifasisztával. A fasiszmus új jelenség volt, újdonságait azonban a hagyományos polgári rend struktúráiban terjesztette el új módszerekkel, erőszakkal, kíméletlen diktatúrával, látványos és folytonos „mozgóháborúval” politikai, később pedig katonai értelemben is. A polgári társadalmak totalitásában építette ki uralmát. A tagolt polgári rend minden ízébe, minden eresztékébe betört és befészkelte magát. Az antifasiszta harc céljából aktuálisabb lett, mint bármikor korábban a polgári társadalom politikai-hatalmi viszonyainak, struktúráinak és pozicionális tagozódásának tanulmányozása. Gramsci „Börtönfüzeteinek” ilyen értelemben is vannak történelmi értékei, ezek azonban akkor nem materializálódhattak, ellenben amikor felismerései napvilágra kerültek, az antifasiszta harc szükségszerű állomását követő új fázis politikai pozícióharcai szempontjából lettek aktuálisak. A fejlett polgári társadalom viszonyai között hogyan juthat a munkásosztály új és új pozíciókra, végül hatalomra? Ebben a kérdésfeltevésben segítették sokat Gramsci börtönbeli elméletei az OKP-nak.

<sup>29</sup> Vö. „A Kommunista Internacionálé története”, Kossuth, Budapest 1971, 161.

Elősegítették a felkészülést az antifasiszta harcot követő új politikai osztályküzdelmekre, új politikai pozícióharcokra, ugyanis, amint az I. világháború, úgy a II. világháború után sem sikerült az olasz munkásosztálynak meghódítania a hatalmat.

Gramsci a „Börtönfüzetekben” dolgozza ki azt a koncepcióját, amely szerint választ kapunk arra, hogyan kell a burzsoá viszonyok között megkezdeni a politikai és kulturális szervező munkát, az eszmei nevelést stb., amelyet eddig szisztematikusan csak a burzsoázia végzett, de amelynek hegemoniáját pontosan ezen az úton lehet megtörni. Új hegemoniát, a munkásosztály hegemoniáját kell megteremteni. Egyedül hegemoniája révén válhat a munkásosztály vezető osztállyá még a hatalom meghódítása előtt. „Egy társadalmi csoport, mielőtt meghódítja a kormányzati hatalmat, vezetővé válhat és vezetővé kell válnia (ez magának a hatalom meghódításának egyik legfőbb feltétele); és utána, amikor gyakorolja a hatalmat és erősen tartja kezében, uralkodóvá válik, de folytatnia kell azt is, hogy ‚vezető’ legyen.”<sup>30</sup> Hegemonia nélkül, a társadalmi struktúrákban elfoglalt, kivívott, megszervezett stb. hegemon-pozíciók nélkül nem tud vezetni a munkásosztály sem, uralmát fenntarthatja különböző módszerekkel, de a hegemonia hiányában támadt vákuumban kialakulnak, megszerveződhetnek uralmának megdöntésére szövetkező csoportok, azok eszmei, ideológiai, kulturális és politikai erői, amelyek támadásba lendülhetnek ellene és legyűrhetik.

Gramsci a proletárdiktatúra lenini eszményéből származtatja a maga hegemonia-értelmezését.<sup>31</sup> A lenini gondolatok megtermékenyítő hatását és továbbfejlesztett eredményét kell látnunk abban, hogy Gramsci hegemonia-értelmezése és társadalompolitikai vizsgálódásai a polgári demokrácia összefüggéseibe helyeződnek. A polgári demokrácia viszonyai között megszervezendő hegemoniáról írt az olasz fasiszta fordulat után, nem értékelve alul a polgári demokrácia másik arcát, az elnyomó „kényszerítő” aspektusát. Olyannyira igaz ez, hogy kitarzott az erőviszonyok elemzésében a politikai-katonai momentum meghatározó jellege mellett, ha mindazonáltal nem is korlátozta magát erre az egyetlen aspektusra: képesnek bizonyult a nem „kocsonyás”, hanem a kibontakozott polgári demokratikus keretek közötti politikai mozgást értelmezni és leírni korának teljes gazdagságában. A kulturális és ideológiai irányítás felől való megközelítések teljesítik ki

<sup>30</sup> A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 2010–2011.

<sup>31</sup> Ennek bizonyítását Luciano Gruppi törekedett elvégezni. Lásd „Il concetto di egemonia” c. könyvét (Editori Riuniti- Istituto Gramsci 1972), amelyet így kezd: „Antonio Gramsci a marxizmus teoretikusai közül kétségtelenül az, aki legjobban ragaszkodott a hegemonia fogalomhoz; és sajátos módon Leninre hivatkozva tette ezt. (Lábjegyzetben: A hegemonia terminusa a görög eghesthai-ból származik, ami jelenti a „vezetni”, „vezetőnek lenni”, „főnöknek lenni” kifejezéseket; vagy eghemoneuo igéből, ami jelenti a „vezetőnek lenni”, „előtte járni”, „vezetni” kifejezéseket, és ebből ered a „főnöknek lenni”, „parancsolni”, „uralkodni”. Eghemonia alatt a régi görög a hadsereg legfőbb vezetését értette. Katonai kifejezésről van tehát szó. Hegemón volt a zsoldosvezér, a vezető és a hadsereg parancsnoka. A peloponnészoszi háborúk idején beszéltek hegemón városról annak a városnak az apropójából, amely irányította az egymással harcba álló városok szövetségét.) Van egy szakasz, amelyben Gramsci írja: „Minden politikai, a filozófia is vagy a filozófiák, és az egyedüli filozófia a levésben levő történelem, azaz maga az élet. Ilyen értelemben lehet interpretálni a német proletariátusnak mint a klasszikus német filozófia örökösének a tézisének és meg lehet állapítani, hogy a hegemonia Ilíc általi teoretizálása és megvalósítása egy nagy metafizikai esemény is volt.” (Lábjegyzetben: A. Gramsci: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Editori Riuniti, Róma 1971, 32.) A továbbiakban Marx, Lenin műveiből keresett szöveget hasonlítja össze Gramsciszövegekkel.

elemzésének képét. Ezek „fontosságának aláhúzása lesz a célja a hegemónia és a polgári társadalmak tanulmányozásának . . .”<sup>32</sup> A munkásosztály hegemóniája szolgáltatta éppen azokat a politikai, ideológiai és eszmei, kulturális és intellektuális, morális kereteket, amelyek között létrejön a munkásosztállyal szövetséges társadalmi erők összefogása. Ez volt az az új történelmi blokk, amelynek megszervezését Gramsci felvázolta. Erről az oldalról is felfedezhetjük azokat az indokokat, amelyek alapján filozófiai-politikai koncepciójának csomópontjába került az értelmiség, amely „nem egyik volt a börtön-problematika változatos argumentumai között: az a csomópont volt, amely körül minden forgott”.<sup>33</sup>

Az értelmiségről való vizsgálódásokkal és következtetésekkel Gramsci tulajdonképpen a leglényegesebb mozzanataiban klasszikus kifejtésű kultúrpolitikai stratégiát hagyott az olasz kommunisták örökébe. Ebben a kulturális stratégiai koncepcióban a kultúra széles értelmezésben és egy-egy része – közoktatás<sup>34</sup>, közművelődés, művészetpolitika, kritika,

<sup>32</sup> H. Portelli: „Gramsci e il blocco storico”, 71.

<sup>33</sup> „Gramsci e la cultura contemporanea”, I, Róma 1965, 65.

<sup>34</sup> Bizonyításul álljon itt Gramsci kultúrpolitikai koncepciójából a közoktatásra vonatkozó néhány gondolat. „A társadalmi és a természeti rend között létrejövő, az ember munkáján, elméleti-gyakorlati tevékenységén alapuló egyensúly fogalma teremti meg az első elemeit egy olyan világszemléletnek, amely megszabadult mindenfajta mágiától és boszorkányságtól, s támasztékul szolgál egy történelmi, dialektikus világnézet későbbi kifejlődéséhez, a mozgás és a levés megértéséhez, mindazoknak az erőfeszítéseknek és áldozatoknak a megbecsüléséhez, amikbe a jelen került a múltnak és a jövő kerül a jelennek; ahhoz, hogy az aktualitást úgy fogjuk fel, mint a múltnak, valamennyi elmúlt nemzedéknek a jövőbe vetített szintézisét. Ez az elemi iskola alapja; más kérdés, hogy meghozhatja-e minden gyümölcsét, hogy a tanítók testülete tudatában volt-e feladatának és feladata filozófiai tartalmának – ez a kérdés összefügg annak bírálatával, hogy a polgári öntudatnak milyen fokára jutott a nemzet egésze, amelynek a tantestület csak kifejeződése volt, egyelőre még elnyomított kifejeződése, és minden bizonnyal nem élcsapat. Nem egészen helyes az a nézet, hogy az oktatás nem nevelés is egyben: e megkülönböztetés túlzott hangsúlyozása súlyos hibája volt az idealista pedagógiának, s láthatók már a hatásai abban az iskolában, amelyet ez a pedagógia szervezett újjá. Ahhoz, hogy az oktatás ne legyen egyúttal nevelés is, a növendéknek pusztán passzivitásnak kellene lennie, elvont fogalmak, „mechanikus befogadójának”, ami képtelenség, s amit egyébként „elvont módon” tagadnak is a tiszta nevelés hívei, éppen a pusztán mechanikus oktatás elleni harcukban. A „bizonyos” „igazzá” lesz a gyermek tudatában. De a gyermeki tudat nem „egyéni” (még kevésbé egyénített) valami, hanem a polgári társadalomnak azt a részlegét tükrözi, amelyben a gyermek részt vesz, azokat a társadalmi viszonyokat, amelyek a családban, a szomszédságban, a faluban stb. szövődnek. A gyermek túlnyomó többségének egyéni tudata az iskolai tantervek által képviselt polgári és kulturális viszonyoktól eltérő és azokkal ellentétes viszonyokat tükröz: egy fejlett kultúra „bizonyossága” egy megkövült és idejétmúlt kultúra kereteiben lesz „igazzá”, nincs egység iskola és élet között, éppen ezért nincs egység oktatás és nevelés között. Elmondhatjuk tehát, hogy az iskolában az oktatás-nevelés kapcsolatot csak a tanító eleven munkája képviselheti, ha a tanító tudatában van az általa képviselt társadalom- és kultúrátípus, és a tanítványai által képviselt társadalom- és kultúrátípus ellentétének, s tisztában van feladatával, amely abban áll, hogy – harcban az alacsonyabb típussal – gyorsítsa és szabályozza a gyermeknek a magasabb típusal összhangban történő képzését. Ha a tantestület gyenge, s az oktatás-nevelés kapcsolat megbomlik, mert a nevelési szempontot túlzottan hangsúlyozó papírizú sémák szerint próbálják megoldani az oktatás kérdését, a tanító munkája még fogyatékosabb lesz: az iskola retorikussá válik, nélkülözni fogja a komolyságot, mert hiányzik majd a bizonyosnak anyagi jellegű testisége, az igaz pedig pusztán szavak igaza lesz, tehát retorika. Még világosabban látható az elfajulás a középiskolákban, az irodalom- és filozófiaoktatásban. Azelőtt a tanulók legalább megszerezték a konkrét ismereteknek egy bizonyos „poggyászát” vagy „felszerelését” (kinek melyik kifejezés tetszik jobban); ma, amikor a tanárnak speciálisan filozófusnak és esztétának kell lennie, a tanuló elhanyagolja

a tudomány, a társadalom irányítása, a párt szerepe – a szocialista forradalom perspektívájában, a munkásosztály hatalma felől került tárgyalásra. „Művészetpolitikai” oldalról közelítve írta a következőket: „Új kultúráért, azaz olyan új morális életért vívott harcrol kell beszélni, amely a legszorosabb benső kapcsolatban áll egy új életlátással. . .”<sup>35</sup> Ez a gondolat felismerhető kapcsolatban áll a „Szocializmus és kultúra” című írásban foglalt gondolatokkal.<sup>36</sup>

#### A NÉPI-NEMZETI KULTURÁLIS IRÁNYVONAL A PÁRT POLITIKÁJÁBAN ÉS A KONKRÉT GYAKORLATI ALTERNATÍVA

Az OKP valójában a Gramsci-művek által elmélyített, értelmiségiekkel való párbeszéd alapján fűzte szorosabbra kapcsolatait az értelmiség bizonyos csoportjaival, mert a párt politikája harmonizált a rájuk mély intellektuális hatást gyakorló írásokkal. Egyetértés jött létre egyesekkel – másokkal nem – a népiség praktikus intenciójában. A párt irányvonalának ezt az elemét ténylegesen jelentős értelmiségi csoportok támogatták, az

a konkrét ismereteket, és olyan formulákkal és szavakkal 'tölti meg a fejét', amelynek többnyire nincs az ő számára semmi értelmük, és nyomban el is felejtí őket. A régi iskola elleni harc helyes volt, de a reform nem volt olyan egyszerű dolog, amilyennek látszott, nem tantervi sémákról, hanem emberekről volt szó, s nem azokról az emberekről, akik közvetlenül adva vannak mint tanítók, hanem egy társadalmi egészről, amelynek az emberek a kifejeződései. A dolog úgy áll, hogy a közepes tanító elérheti ugyan, hogy tanítványai tanultabb emberekké legyenek, de nem érheti el, hogy műveltebbekké legyenek; aggályosan és bürokratikus lelkiismerettel fogja elvégezni az iskolai munka mechanikus részét, s a tanítvány, ha tevékeny elme, a maga erejéből és társadalmi környezetének segítségével rendezí majd el összegyűjtött 'poggyászat'. Új tantervek esetén, ha ezek a tantestület színvonalának általános süllyedésével esnek egybe, egyáltalán nem lesz elrendeznivaló 'poggyász'. Az új tantervek teljesén el kellett volna törölniök a vizsgákat; s mai vizsga sokkal, de sokkal nagyobb mértékben hazárdjáték, mint valaha. Egy dátum mindig dátum, bárki legyen is a vizsgázató tanár, és egy 'meghatározás' mindig meghatározás; de hát egy ítélet, egy esztétikai vagy filozófiai elemzés? . . . A hagyományos iskola azért volt oligarchikus, mert a vezető csoportok új nemzedékét volt hivatva szolgálni, amelyet szintén vezetésre szántak; oktatási módját illetően azonban nem volt oligarchikus. Nem az irányító képességek megszerzését, nem a felsőbbrendű emberek kialakításának tendenciája nyomja rá egy-egy iskolatípusra a társadalmi bélyeget. A társadalmi bélyeg abból adódik, hogy minden társadalmi csoportnak saját iskolatípusa van, amelynek az a feladata, hogy állandósítson e rétegekben egy-egy hagyományos – irányító vagy eszközjellegű – funkciót. Ha tehát szét akarjuk vágni ezt a szövevényt, nem a szakmai iskolatípusokat kell szaporítanunk és fokozatokra osztanunk, hanem létre kell hoznunk egy egységes típusú előkészítő (elemi, közép-) iskolát, amely elvezeti az ifjút a pályaválasztás küszöbéig, s közben olyan személlé formálja, aki tud gondolkodni, tanulni, irányítani, vagy tudja ellenőrizni az irányítókat. A szakmai iskolatípusok szaporítása tehát a hagyományos különbségek örökössé tételét mozdítja elő, minthogy azonban e különbségeken belül belső rétegződésre vezet, ezzel kelti azt a benyomást, mintha demokratikus irányzatú volna. Például segéd munkás és szakmunkás, paraszt és földmérő vagy kis agrónómus stb. Ám a demokratikus tendencia, lényege szerint nem jelenthet pusztán annyit, hogy a segéd munkásból segéd munkás lesz, hanem azt kell jelentenie, hogy minden 'állampolgárból' 'vezető' lehet, s a társadalom – ha csupán 'elvontan' is – megteremti számára az általános feltételeket, hogy azzá lehessen: a politikai demokrácia arra irányul, hogy kormányzók és kormányozottak egybeessenek a kormányzottak egyetértésével való kormányzás értelmében, biztosítva minden kormányzott részére az e célra szükséges képességek és általános technikai feszültség ingyenes elsajátítását.” (A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 1542–1548.)

<sup>35</sup> A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, 2192.

<sup>36</sup> A. Gramsci: „Marxizmus–kultúra–művészet”, Kossuth, Budapest 1965, 187–193.

olasz kultúra olyan kiválóságai, mint Pavese, Pratolini, Vittorini, Calvino, Guttuso, a legtöbb jelentős filmrendező és sokan mások. Az állásfoglalások és nyilatkozatok esetenkénti polemikus hangvétele tisztította és erősítette a párt vonalához csatlakozók elvi alapját. Cesare Pavese még 1946-ban utalt az egyes értelmiségi, „népi” magatartástipológián belül kialakulható veszélyforrásokra. Arra figyelmeztetett, hogy a néphez való közeledésben, a „nép felé menésben, különösképpen Olaszországban” adódhatnak problémák. „A nép felé – írta – a fasiszták mennek. Vagy az urak. És odamenni azt jelenti, hogy átöltöztetjük, a mi jóakaratumk és ízlésünk tárgyává tesszük. A szabadság nem ez. Nem lehet a nép felé menni. Néppé kell lennünk.”<sup>37</sup>

Kiemelkedő jelentőségű tényező volt ez idő szerint az is, hogy jelentős olasz marxista tudósok – mint Antonio Banfi, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Concetto Marchesi, Galvano della Volpe, Lucio Lombardo Radice, Carlo Salinari, Antonello Trombadori, Gastone, Giuliano és Mario Alighiero Manacorda és sokan mások, akiknek tudományos és pedagógiai munkássága nyomán növekedtek fel új, fiatal értelmiségi generációk – a népi kultúra megteremtésén fáradoztak, ennek az ügynek a szolgálatába állították tevékenységüket. Példa erre Banfi „A népi kultúra” című tanulmánya, amelyben ezt írja: „Igaz, az, hogy a népi tömegek most már megtalálták a vezetési és irányzati egységüket. A társadalmi válságból napfényre került a munkásosztály osztályöntudata, a szervezete és a harca, és körülötte, vele szövetségben a kapitalista rendszer elnyomott tömegei összefognak a társadalmi struktúra radikális megújításáért. Ehhez a mozgalomhoz csatlakozik egy új kultúra irányának kibontakozása, egy új kultúráé, amelynek alanya a nép, és amely egyszerre univerzális és organikus, konkrét és produktív.”<sup>38</sup>

Ezek a jelenségek pozitíve befolyásolták a párt és az értelmiség viszonyát, elősegítették az ellenállási időszakban megindult folyamatok kibontakozását és megerősödését. Az értelmiség körében lezajló folyamatok azonban sokféle színárnyalatot öltöttek, alapvetően kettős tendenciát fedtek fel. Az ellenállás balra tolta az értelmiség számottevő csoportjait. Egyrészt ez a tendencia bizonyult alapvetőnek. Sokan azonban spontán, a tudatosság híján tolódtak balra. Ezért a későbbiekben megindult egy ellenkező irányú mozgás is, főként a politikai erőviszonyok rendeződésével, a reformista, szociáldemokrata ideológiák felélesztésével, a jobbszárny stabilizálódásával, az osztályharc éleződésével. Ez volt a másik lényeges tendencia, amelynek izmosodásához természetesen hozzájárultak a kommunista mozgalom szektás vonalvezetéséből adódó általános politikai, szövetségpolitikai és a kulturális politika „műfajában” elkövetett hibák is.

Togliatti vitája Massimo Milával nem gyakorolt pozitív hatást egyes értelmiségi csoportok politikai magatartására. Ez a vita szimptomászerűen mutatta a kulturális politika hibáinak természetét. Az ellenállásban keletkezett értelmiségi kapcsolatok nem fejlődhettek, nem bővíthettek tovább az előző évek ütemében. Az értelmiségi mozgásfolyamatoknál meg kell állapítani, hogy az osztályharc éleződésével és a kereszténydemokrata nyomással párhuzamosan lejátszódó, előző balratolódással szembeni ellenkező irányú mozgás nem jelentett antikommunista vagy baloldal-ellenes jobbra át-ot. A baloldal, ezek közül a kommunista párt megtartotta a megszerzett értelmiségi kapcsolatok jelentékeny részét egészen az 50-es évek közepéig, amikor a látványos balratolódást

<sup>37</sup> Cesare Pavese: „Saggi letterari”, Torino 1973, 214–215.

<sup>38</sup> „Rinascita”, 1949/10.

követően kétségtelenül megindul a másik irányú mozgás. Az értelmiségnek ugyancsak jelentős csoportjai ezt igyekeznek úgy végrehajtani, hogy politikailag függetlenedjenek és elhatárolják magukat az egymással élesen szembekerülő pártformációktól. Ezek a csoportok elsáncolják magukat a szabadság, a tradicionális értelmiségi státus elvont és utópisztikus eszményei, s csupán a képzeletükben megjelenő illuzórikus bástyái mögé. Sőt egyesek még abban az ábrándban is ringatják magukat, hogy a politikai pártok között önállóan, sajátos pozíciókon politikai vállalkozásokba foghatnak.

Jellegzetes példája volt ennek Norberto Bobbio személye és folyóirata, a „Comunità” köré lazán, félmozgalom módjára tömörülő értelmiségiek tevékenysége. A résztvevőket heterogén ideológiai alapjaik szinte ösztönözték arra, hogy egyenlő erősségű „védelmet” követeljenek a kultúrának és elsősorban önmaguknak a kereszténydemokrata jobboldali és a kommunista baloldali hegemónikus törekvésekkel szemben. Soraikban fellelhető volt az antikommunistává lett egykori kommunista Ignazio Silone, a becsületesen antifasiszta, de további „elkötelezettséget” nem vállaló Carlo Cassola és a laikus antiklerikalista, de egyben antikommunista Enzo Forcella is. A folyóirat neve alatt rendezték mozgalmi eseményeiket. Központi bizottságuk, végrehajtó bizottságuk működött; üléseztek; programatikus dokumentumokat szerkesztettek. Be akarták vezetni az elképzeléseik szerinti „Közöség Federális Államát”.

A „Rinascita”-ban Luciano Gruppi élesen bírálja zavaros és naiv ideológiai, politikai és gazdasági nézeteiket,<sup>39</sup> de az OKP-nak a mozgalom irányában tanúsított bizonyos respektjére utal az a tény, hogy 1952. október 15–21. között tartott üléseiken megjelent a párt vezetősége részéről Giancarlo Pajetta és részt vett a vitában. Ugyanígy Antonio Banfi és Carlo Muscetta is.<sup>40</sup>

Tehát az OKP nem fagyasztotta be értelmiségi kapcsolatait a változások, a viták, a jobboldali előrenyomulás ellenére sem. A mozgalom vezetője, Norberto Bobbio ettől az időszaktól kezdődően vált az olasz kommunista vezetők és értelmiségiek egyik állandó vitapartnerévé. Az 50-es évek elején a szabadság értelmezése, a politika és a kultúra viszonya, a kultúra pártszerűségének kérdése volt vitájuk tárgya. Bobbio felveti és elutasítja a kultúra pártszerűségének elvét; „reakciónak minősíti azt, abban az értelemben, hogy káros lehet a kultúra fejlődésére.”<sup>41</sup>

Az OKP-ban mély nyomot hagytak az ilyen típusú értelmiségi pozíciók és érvelések, de – érezve a vita szükségét – vitába szálltak Bobbióval. Kiálltak a kultúra párt-szerűségének, a kultúra pártirányításának elvisége mellett. Az elvi vitát Bobbióval a

<sup>39</sup> „Rinascita”, 1950/7.

<sup>40</sup> „Comunità”, 1953. február.

<sup>41</sup> „Società”, 1952/3. Dialogo sulla libertà. Bobbio itt Bianchi Bandinellihez fordul levélben felidézve a „Rassegna Sovietica” 1951. június–júliusi számát, amelyben a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Közgazdasági Intézetében lezajlott vitáról szóló információt közölt. A vitában „ünnepélyesen kijelentették, hogy a tudománynak nem objektívnek (az objektivizmus a burzsoá degenerálódás kifejezése), hanem párt-szerűnek kell lennie . . . Te, mint a kultúra embere, mindig azt gondoltad, hogy a modern korszakban a tudomány nagy kifejlődése a kutatás szabadságának volt a köszönhető. Itt ellenben megtudhatod, hogy a kutatás szabadsága polgári előítélet, hogy a tudománynak a párttól kell utasításokat kapnia, egyszóval nem kell szabadnak lennie . . . Te mindig azt gondoltad, hogy a tudomány annál igazibb, minél függetlenebb a politikától. Itt megtudhatod első alkalommal (úgy vélem valóban, hogy a kultúra történetében ez egy abszolút újdonság), hogy az igazi tudomány az, amelyik a pártirányítástól függ. Egy igazi és valódi aberrációval állunk szemben, egy filozófiai és morális elferdüléssel.”

szabadság értelmezéséről vállalta maga Togliatti is,<sup>42</sup> s ez – mint láttuk – nem volt egyedi eset. A viták, az értelmiségi kapcsolatok jelentős kohéziós erőt fejlesztettek ki az OKP és az értelmiség között. A kulturális politika kérdéseiben Bianchi Bandinelli válaszolt Bobbiónak a „Soceità”-ban, s írásaiban, a történelmi átmenetek éles ütközésinél tapasztalható eltérő világnézeti és kulturális osztálytartalmak küzdelmére, az osztályharc általános törvényszerűségein belül a kultúra alárendeltségére hivatkozva – az adott történelmi és osztályharc körülmények között helyesen – védelmezte a nemzetközi kommunista mozgalom kultúrpolitikai irányvonalát.

Hasonló viták az OKP képviselői vagy kommunista értelmiségiek és kulturális, illetve szaktudományos folyóiratok között különböző pártállású és világnézetű szerzőkkel, értelmiségiekkel is lezajlottak. Az értelmiségnek ezek a csoportjai egyenlő mértékben tiltakoztak a kereszténydemokrata hatalom obskurantista kulturális politikája ellen és a szocialista országokból származó értesülések alapján az itteni, már hatalmon levő kommunista pártoknak úgymond a kultúra szabadságát el nem ismerő politikája ellen: ezeket az információkat rosszul általánosítva a kommunista pártok intolerans „pártos” kultúrpolitikai irányítása ellen foglaltak állást.

A korszak politikai harcának viszonyait kitűnően szemlélteti éppen az a mozzanat, az a sajátos olaszországi tapasztalat, ahogyan a kulturális politika síkjában eredetileg a kereszténydemokrata vezetés élt az intolerancia politikai elemével. 1949 tavaszán a kereszténydemokrata parlamenti frakció kezdeményezésére sikerült megszavaztatni azt a törvényjavaslatot, amely eltörölte a szeptember 20-i nemzeti ünnepet. 1870. szeptember 20. Róma bevételének és a risorgimento végén ily módon Olaszország fővárosává válásának évfordulója. Joggal minősítette Togliatti ezt a parlamenti produkciót a „párttűtő egységellenes, szabadságellenes intolerancia kifejezésé”-nek.<sup>43</sup> És tulajdonképpen arról van szó, hogy az egész időszakban az intolerancia egyik eleme lett a burzsoázia politikájának, amit a kommunista mozgalommal szemben alkalmazott. A történelem „fintoraként” is értékelhetjük, hogy az intolerancia mint politikai elem ezután megjelent a kommunista pártok politikájában és ezen belül széles körű alkalmazással a kulturális politikában. Együtt járt ez a pártosság elvének szektás, leegyszerűsített értelmezésével, a pártosságnak mint kizárólagos kultúrpolitikai vezérelvének a felfogásával és alkalmazásával. A pártosságnak ebből a felfogásából következett egy adott és meghatározott kulturális jelenségnek – a szektás szűkkeblűséggel értelmezett szocialista realizmusnak – a kommunista pártok „hivatalos” irányzatának rangjára emelése, ami kétségtelen károkat okozott a kulturális életben. Az alkotó értelmiség egyes csoportjaiban ezeket a veszélyeket érzékelték, de az 50-es évek általános politikai követelményei között ezekről a problémákról folytatott viták zsákutcába jutottak a vitázó értelmiségiek téves általánosításai és az értelmiségiek érvelésének, a kommunista politikusok részéről való, nem eléggé alapos tanulmányozása miatt. A kommunista pártoknak ezek a hibái szűkítették a kulturális politika eredményes fejlődésének lehetőségét.

Bobbio, a polgári tudós hagyományos felfogása, világnézete alapján nem érthette meg, a tudomány, a kultúra, a művészetek érdekeit alá is lehet és alá is kell rendelni a

<sup>42</sup> Lásd Togliatti (Roderigo, di Castiglia aláírással) cikkeit; „Rinascita” 1954/11–12. és 1955/7–8. számokban.

<sup>43</sup> P. Togliatti: „La politica culturale”, 103.



munkásosztály harcát vezető párt érdekeinek. Ugyanakkor a pártérdekek előtérbe helyezése – helyes politikai irányvonal esetén – nem okozhat károkat a tudománynak, mert a kommunista politika és tudomány azonos célokat követnek, azonos célokat kívánnak szolgálni: a valóság feltárását, illetve megváltoztatását. A tudomány pártosságának az elve gyakorlati megvalósításában pedig nem hat ugyanúgy a természet-tudományok művelésére, mint a társadalomtudományokéra és megint másképp hathat a kulturális élet különböző szektoraiban. Igaz azonban az is, hogy a tárgyalt periódusban ez a hiányosság az OKP és más kommunista pártok kulturális politikáját is jellemezte.

Az olasz művészetpolitikai helyzet fejlődése az 50-es évek közepéig szoros összefüggésben volt a kommunista párt és az értelmiség viszonyának általános alakulásával. A II. világháború után ugyanis a művészeti életben, egyes irodalmi, képző- és filmművészeti körökben ment végbe leglátványosabban, legkarakterisztikusabban a balra tolódás, majd ugyanígy a legkézzelfoghatóbban itt voltak érzékelhetők a további mozgásirányok, természetesen művészeti-esztétikai vitákba transzponáltnan.

Számos író, költő, filmrendező, képzőművész tevékenysége és magatartása mutatta a háború utáni olasz társadalom változásait. A történelmi körülmények átrendeződésével ahogyan az ellenállás élményei veszítenek hatásukból, ahogyan a jobboldal kezdi kétségbe vonni politikai eredményeit, az irodalom és a film úgy kerül viszonylag gyorsan mély válságba. Ennek jelei mindenekelőtt a (neo)realizmus kifulladásában, kimerülésében nyilvánultak meg. Az irányzat elhalványult, alkotói nem tudták folytatni az egyértelműen sikeres produkciók sorát. Felbukkant a sematizmus veszélye is.<sup>44</sup> Éles polémiák bontakoztak ki a művészi alkotás gondjairól, a (neo)realizmus megítéléséről, szerepéről, igazságáról. Az irányzat válságával és filológiai-irodalomtörténeti álláspontok kikristályosodásával, nem utolsósorban a kereszténydemokrata-klerikális kultúrpolitikai ellentámadással párhuzamosan a (neo)realista jelző rosszalló jelentéstartalmat öltött magára.<sup>45</sup> Az irodalmi-művészeti élet két alapvető csoportosulásra oszlik: az elkötelezettekre és el nem kötelezettekre.

Az OKP ebben a helyzetben művészetpolitikájában következetesen képviselte a népiség jelszavában összefoglalható irányvonalát. Ugyanakkor erőfeszítéseket tett, hogy az irodalmi és művészeti kritikában erősödjének a marxizmus eszmei pozíciói. Saját orgánumaiban, de másutt is, az irodalmi folyóiratokban, az egyetemi oktatásban marxista tudósok, irodalomtörténészek és kritikusok jelentős csapata (Alicata, Banfi, Muscetta, Salinari, Seroni, Trombadori, Trombatore és mások) kiterjedt polemikus és hatásos

<sup>44</sup> „1952-ben Karlovy Varyban Lizzanival és az olasz delegációval nagy szópárbaj kerekedett. Lizzani Achtung! Banditi! c. igen sematikus filmjét mutatta be, és mi, magyarok őszintén megmondtuk: nem tetszik, jobbnak tartjuk az olyan filmeket, mint a Biciklitolvajok.” („Filmkultúra”, 1975/2. sz. Kovács András: „Harminc év vitáiból”). Az olasz filmek is otthon nagyon alaposan és áthatóan vitatkoztak ezekről a problémákról annak idején.

<sup>45</sup> G. Manacorda: „Storia della letteratura italiana contemporanea”, Róma 1974, 44. A szerző a „neo” szócska zárójelbe tételével kívánta érzékeltetni álláspontját ebben a kérdésben, amely természetesen eltér a neorealizmus mindennemű rosszallásától. A neorealizmus csupán Olaszországban keletkezett megjelölés, amely keresztülment a maga történeti fejlődésén, és amely különböző időpontokban különféle kritikai, esztétikai értelmezéseket eredményezett, ezek azonban nem kérdőjelezhetik meg azt, hogy az irányzat esztétikai értékei a realista vívmányok között foglaltak helyet egészen s mindenkorra.

publikációs tevékenységgel, illetve oktatói-pedagógiai munkával dolgoztak a párt politikájának megvalósításáért.

A népiségi orientációval igyekezett a párt továbbvinni az antifasiszta ellenállás és népi összefogás által előidézett (neo)realista irányú művészeti fejlődés eredményeit a soron következő történelmi szakaszba. Egy meghatározott politikai irányvonalat egészében és részleteiben, a kulturális politikában, vagy ezen belül a művészetpolitikában sem lehet folytonos egyenes vonalban előrehaladva, a buktatók gondos elkerülésével, kockázatmentesen vagy a kudarcok nem vállalásával végrehajtani. A művészetpolitikában kiváltképp azért, mert bizonytalan a várható produkciók esztétikai színvonala. A népiségre vonatkozó intenciók és elképzelések valóra váltása is igen bonyolult feladat volt az adott olasz viszonyok között. Pavese korábbiakban idézett írása megvilágított néhány értelmezéssel és gyakorlati problémát, néhány buktatót az OKP művészetpolitikai koncepciójának realizálódási útján.

A Vittorinivel való vita is fölfedett egyes összefüggéseket a párt és a kultúra viszonyában, amelyeknek sok és közvetlen közük volt a vita utáni években is a népi irodalomhoz, mert mind a párt, mind Vittorini magáénak vallotta azt. Az 50-es évek elején és közepén is tehát számos alkotói műhelygond, a kulturális politika tárgykörébe tartozó kérdések változatlan intenzitással foglalkoztatta a politikai és művészeti életet.

Az 50-es évek elején az olasz viszonyok bonyolultsága – a kielezett osztályküzdelmek mellett – abból eredt, hogy „körülbelül 1952-től”<sup>46</sup> kezdetét vette az az óriási lendületű modern kapitalista gazdasági fejlődés, ami egy évtizeden át megtorpanás nélkül zajlott, és amit eredményeinél fogva majd „gazdasági csodának” is fognak elnevezni. Ez az évtized átalakította Itália gazdasági, társadalmi szerkezetét és arculatát. Ma már megállapítható, hogy a politika–kultúra viszonyról foglalkozó rengeteg tapogatózó vitában főképpen a várakozás kételyei és bizonytalanságai is visszatükrözödtek. A gazdasági fellendülés kezdetén érzékelhetőek voltak a változások előkészületei, de igazi jelentőségét – feltehetőleg – csak nagyon kevesen tudták felbecsülni. Nem lehetett tudni, mit hoz a jövő az olasz népnek, és egyáltalán milyen változásokon megy át majd ez a nép, hogyan lehet a hagyományos értelmezésű népfogalmat évek múltán majd pontosan újrafogalmazni. Hová, milyen irányba fejlődik a sajátos olasz politikum, hogyan alakul a nemzetközi helyzet? Ezek a kérdések plasztikusan nem kerültek napirendre, de művészi és politikai intuíciókban egyaránt hatottak és természetesen nem zárhattak le egyetlen nyitott kérdést sem. Egy új fázis kiindulópontját alkották ezek az évek, amelyek mögött ott sorakoztak a közvetlen múlt eszmei-ideológiai, politikai, morális, társadalmi és emberi revelációi mérhetetlen zsúfoltságban, amit a fasiszmus, a háború, az ellenállás, a balratolódás és végül a jobboldali ellentámadás eredményezett. Ilyen körülmények között a művészi lelkiismeretnek, az „írástudói felelősségnek” bőven volt elszámolni és számbavételezni valója.

Kinek, kiről és hogyan szóljon a művész? Erre a kérdésre nehéz volt a válasz. Nem akadt kiemelkedő személyiség vagy kollektív társadalmi, politikai erő, intézmény, szervezet, amely rendelkezett volna a kérdésre adandó válasszal. Az OKP sem rendelkezett a válaszokkal, de nem is burkolózhatott hallgatásba. A párt belebocsátkozott a vitákba, kifejezte orientációját, amelyekért mindenkor felelősséget is vállalt. Politikai alapja: az olasz és a nemzetközi munkásmozgalom forradalmi céljaihoz való hűsége nagy

<sup>46</sup> Kis Aladár: „Olaszország története 1748–1968”, id. kiadás. 289.

biztonságot és bátorságot nyújtott számára a kulturális politika irányításában, a művészeti vitákban kialakított állásfoglalásaiban. Az OKP-val szövetségben működő írók és művészek, kritikusok és kultúrpolitikusok szilárd kiindulási pontja az 50-es évek bonyolult helyzetében is az olasz munkásosztályhoz való viszonyban rejlett. A népiségre vonatkozó pártintencióknak – amelyeket különböző formákban és módon juttatott kifejezésre a párt – mindig ez volt az egyik sarkalatos pontja. Kifejezésre jutott ez magukban a párt dokumentumaiban, a pártvezetők megnyilatkozásaiban, a marxista kritika pozícióiban, de többször is maguk a művészek hallatták szavukat.

Sokatmondó ebből a szempontból Italo Calvino felszólalása a torinói vasmunkások szakszervezetének 1954-es tartományi kongresszusán: „A Dél nyomorának drámája – nem igaztalanul – majdnem szimbólumává vált az összes olasz problémának, és a film is megszokott témájává tette. De mi tudjuk, hogy csak Észak munkásainak akciója és szövetsége Dél szegényparasztjaival determinálhatja Olaszország újjászületését. És világos az, hogy ma még a munkásproblémák, a gyárak világának ismerete nagyon korlátozott helyet foglal el az olasz kultúrában, és ezért kívül marad a közvéleményt befolyásoló területekről. Az olasz kulturális világ nem ismeri alapvető fontosságával arányos módon az üzemek problémáit . . .”

„Bizonyos, hogy a gyári életnek nincsenek azok a folklorisztikus, pittoreszk reklámjai, amelyek megtalálhatók más tragikus olasz problémáknál. És ez részben elfogadható annak igazolására, hogy a gyár oly kevésbé ihlette meg például az olasz realista elbeszélő irodalmat és a filmet. De világos, hogy vannak még alaposabb érvek: a gyárak problémáit tárgyalni azt jelenti, hogy az olasz helyzet döntő billentyűjét érintjük. A munkásosztály nem jelenhet meg más alakban, mint a főszereplőben. . .”<sup>47</sup>

Azok után beszélt így Calvino, hogy az ellenállás nagy élményeiből táplálkozó prózája mély válságba került ennek az időszaknak az elején, 1950 táján, amikor megírta a „Kettészelt őgróf” című művét. A torinói beszéd mellett konkrét műalkotás, a „Hadbalelés” (1954) igazolja, hogy nem szakított az elkötelezett művészi munkával, de később – igaz: 1956 eseményeinek hatása alatt – nem tudja a torinói vasmunkások előtt világosan kifejtett programját megvalósítani, újra visszazuhan alkotói válságába, amely azonban mélyebb és hosszabban tartó mint az előző, és politikai jelleget is ölt. Calvino egyike lesz azon számos értelmiségieknek, akik 1956-ban kilépnek a párt tagjai sorából.

Még ennek az időszaknak a problematikája azonban Vasco Pratolini „Metello” című műve és az erről kialakult, az esztétikai álláspontokat egymástól vízvázalatszerűen differenciáló vita. A regény 1961-ben – hat évvel az olasz kiadást követően magyarul is megjelent,<sup>48</sup> de vitájának tanulságait – újabb hat év múltán is csak kivonatosan és érdemben egyáltalán nem ismerhettük meg.<sup>49</sup>

Pratolini regénye egyfelől kulcsfontos helyet foglal el a szerző irodalmi pályáján, de kulcsmű is az időszak kulturális és művészetpolitikai vitáihoz. E mű – alkotójának szándéka szerint – az OKP kulturális politikájának irodalmi produkcióival való támogatá-

<sup>47</sup> Italo Calvino: *Civiltà operaia* in *Contemporaneo* 6 novembre 1954.

<sup>48</sup> Vasco Pratolini: „Metello” (Olasz történet), Táncsics Könyvkiadó, Budapest 1961. (Szabolcsi Éva fordítása.)

<sup>49</sup> A vita fő pozícióinak felvázolását lásd Katona Jenő Pratoliniről szóló tanulmányában. („Az olasz irodalom a huszadik században”, Budapest 1967, 473.)

sának jegyében született meg, ezért üdvözölte elismerőleg Salinari. Pratolini hőseivel, Metellóval munkáshőst kívánt teremteni, a párt kulturális politikájának igényei szerinti munkáshőst, népi hőst. Metello sajtósági gyermekszerep után – megszökik a Firenze környéki paraszt nevelőszüleitől – és ösztöneinek engedelmessé válva a nagyvárosban építőmunkásnak szegődik, ahol elhunyt apja, az egykori anarchista barátjára lelve felfedezi igazi életközegét és elindul az öntudatos munkássá válás egyéni és közösségi megpróbáltatásokkal tűzdelt útján. Apja még anarchista, aki az olasz munkásmozgalom legkezdetibb szakaszában élt és nemzette fiát, Metellót, akit viszont a századfordulóig tartó harcok érlelnek és edzenek olyan típusú munkássá, aki már képes lett az olasz társadalom új vezető osztályának megszervezésére és harcainak irányítására. Metello története 1902-ig vezeti az olvasót ebben a folyamatban, amit a tervezett regényciklus második része, „A pazarlás” folytatott.

Pratolini hatalmas történelmi-politikai igények művészi-esztétikai kielégítését vállalta a ciklus első és legvitatottabb darabjával, a „Metello”-val. A regény kétségtelenül felcsillantja az olasz próza és a szerző írásművészete fejlődésének sok szép lehetőségét, de a mű nem tökéletes – Salinari is megállapítja ezt az elismerés mellett.<sup>50</sup> A „Metello” esztétikai hibái és gyengeségei megosztották magának a kommunista kritikának a sorait is. Carlo Muscetta, a párt egyik vezető kritikusa teljes elutasításban részesíti a regényt.<sup>51</sup> Az egyik legkiválóbb olasz irodalomtörténész, Luigi Russo is negatív értékelte a könyvet.<sup>52</sup> A másik oldalon, Salinari mellett is azonban sok tekintélyes irodalmár sorakozott fel.<sup>53</sup>

Végeredményben a „Metello” nem töltötte be az olasz irodalom fejlődésében azt a funkciót, amit a regény szerzője és feltehetően az OKP némely kultúrpolitikusa szánt volna neki. Nagy vitákat váltott ki, de a továbbiakban a művészeti élet mozgására nem gyakorolt lényeges hatást. Ebben megnyilvánult az, hogy számos íróra, az irodalmi élet egészére még nem volt jellemző a forradalmi irányzatú ideológiai tájékozódás és felelős gondolkodás, a kommunista ideológia még nem vert mély gyökereket az olasz művészeti életben, amint erre 1956 is rámutat majd. De az sem jellemezte a művészeti életet, hogy szembenéztek volna írók és művészek az olasz valóság történelmi fejlődésének kérdéseivel és megnyugtató módon tudtak volna perspektívákat nyitni a művészi ábrázolás útjai előtt. Ez nem volt jellemző a pozitív ábrázolás útjai előtt. Ez nem volt jellemző a pozitív kezdeményezést vállaló Pratolinire sem, de a vele vitába szállókra sem. Az OKP maga is sematikus szemléltette még ezeket a problémákat, jóllehet pontosan a „Metello”-vita abban az időben szemléletesen és gazdagon bizonyította, hogy irodalmi, művészeti, esztétikai kérdésekben a párt álláspontja nem emelkedhet automatikusan és előzetesen szakmai viták fölébe. Annál is inkább nem, mert a párton belül is különböző álláspontok alakulhatnak ki, és ezek reális értéke csak a kritika harcában mérhető le. Ezek a tanulságok általános kultúrpolitikai jelentőségre tettek szert a későbbiekben.

A „Metello”-vita tanulságai segítették az olasz kommunistákat abban a felismerésben, hogy irodalmi, művészeti és esztétikai kérdésekben a párt politikája szempontjából

<sup>50</sup> C. Salinari–C. Muscetta: Conclusioni su Metello e il neorealismo; „Società”, 1956/3.

<sup>51</sup> C. Muscetta: „Realismo e Controrealismo”, Milánó 1958, 81.

<sup>52</sup> Lásd: Katona Jenő, id. tanulmányát.

<sup>53</sup> Marxisták is mint Giuseppe Petronio, nem marxisták mint Gian-Carlo Vigorelli, Cesare Cases stb.

hatékonyabb azt a módszert követni, amely nélkülözi az előregyártott sémákat és uniformizált álláspontokat. Ha a párt ezt az utat választja, akkor a művészetpolitikai közegben pezsgés, jó légkör alakulhat ki. Egyre erősödtek azok a vélemények, hogy a pártnak ezen az úton kell haladnia.

A „Metello” momentumával a kulturális élet fejlődésében is végérvényesen lezárul egy szakasz. Ez volt az a szakasz, amelyben bebizonyosodott, hogy Olaszország kultúrájában a Gramsci által jövendölt és az OKP intenciója szerint népi-nemzeti fejlődés az adott történelmi szakaszban nem vihető végig. Az ellenállásból kijövő kultúra és társadalom ettől eltérő módon – a társadalmi fejlődés modern állami monopolkapitalista útján – vitte a hagyományos kultúra és modern kultúra harcának és fejlődésének különböző kérdéseit.

Mindezzel összefüggésben – a változó valóság újólagos elemzése alapján – az OKP egész stratégiai koncepciója is bizonyos változásokon ment át Gramsci alapvetéséhez viszonyítva. Gramsci elméleti öröksége és hagyománya azonban a későbbiekben is jelen volt és hatott. A leninizmus folytonossága az OKP életében Gramscin, majd Togliattin keresztül érvényesült.

# AZ ELIDEGENÍTÉS ELMÉLETÉNEK EREDETE

UNGVÁRI TAMÁS

Epikus vagy nem-arisztotelészi színháznak Brecht már a „Mahagonny”-hoz írott jegyzeteiben elkeresztelte radikális újítását, majd pályája során megannyi szinonimát használt művészi irányzatának jellemzésére. Élete végén már inkább dialektikus színháznak hívta az ábrázolásnak azt a módját, mely a társadalmat nem megrögzült és dermedt állapotában, hanem mozgásában és ellentétében ábrázolta.

Az ábrázolás módszere: a *V-Effekt*, vagyis a *Verfremdungs-Effekt*, az *elidegenítés*. A Brecht-szakirodalom nem lebecsülendő fáradozással igyekszik kideríteni a módszer eredetét, miközben kevesebb figyelmet fordít arra, hogy például mi a különbség Brecht esztétikájának két alapfogalma, az *epikusság* és az *elidegenítés* használatában. Holott e használat különbözőségeinek felismerése adhatja a kulcsot az *irányzat* és *módszer* egybehangoltságának és egységének megértéséhez.

A különbség szembeötlő. Az epikus színház kifejezés nem Brechtől származik. Eredetét már egy tanulmányomban felvázoltam\* s utaltam Reinhold Grimm kutatásaira, aki a szóhasználat gyökereit Spielhagen s a német ezüstkor más esztétikusainak téziseiben bámulatos szorgalommal kinyomozta. Grimm vizsgálódásai tárják fel, hogy itt nemcsak egy szóhasználat kölcsönvételéről van szó, melyet Piscator gyakorlata közvetített Brechthez, hanem a dráma epizálódási folyamatának megértéséről. Spielhagen és a negyvennyolc utáni német esztétika valós folyamatot figyelt meg, amikor a regény dramatikussabbá és a dráma epikussá válásában határozott s letagadhatatlan tendenciát érzett. A regény különös koncentrációra kényszerült, míg a dráma a környezetnek mint önálló s külön háttérnek a felmutatására. A folyamatnak csak az észlelését érdemes Spielhagen közléséből nyugtázni. Magyarozatára ez a hanyatló esztétika nem volt képes. De épp a *V-Effekt* elméleti kidolgozásával nagyjából egyidőben született „A történelmi regény” (Lukácsnak a harmincas évek vége felé írott munkája) – rögzíti magyarázattal ezt a tényt: a „dramatikusság” az epikában az életanyag viszonylagos szűkösségét jelenti, miképpen a drámában az igazi konfliktusok teljességének helyébe a környezet hatalmának ábrázolása lép.

Az epikusság irányzata tehát bármily töredékesen, bármennyire is csak elemeiben – ott élt az irodalmi mozgás búvópatakjaiban. Ezért is, hogy Brecht, szinte a gyakorlati felhasználása előtt volt képes elméleti általánosítására. Az epikus színház legalább annyira program is volt, mint amennyire kísérlet – részben megelőzte az irányzatához tartozó Brecht-drámák sorát.

\* „Nagyvilág”, 1977. jún.

Az *elidegenítés* kifejezést azonban a feltételezések szerint 1936 végén használta először, s nyomtatásban csak 1938-ban, a „Kerekfejűek és csúcsosfejűek” koppenhágai bemutatójának alkalmából írott jegyzeteiben említi – vagyis úgy rémlik, hogy itt már használt egy alkotói módszert, anélkül, hogy elnevezésére lelt volna, vagy olyan pregnáns, kifejező megfogalmazására törekedett volna, mint az epikus színház esetében.<sup>1</sup>

Egy további, de nemigen elhanyagolható mozzanata ennek a szembeállításnak a két kifejezés között az, hogy míg az irányzat elnevezésében Brecht az epikus színházra megannyi szinonimát használt – az *V-Effekt* konzekvens és kitartó használata szinte egyedülálló Brecht esztétikájában. Már említett, korábbi írásom céloz rá, hogy szórakoztatás és tanítás ellentétét Brecht később feloldotta a „Kis Organon”-ban, amikor mintegy bejelentette, hogy az epikus színház is letelepszik „a mulattatás birodalmában” – cselekményellenessége is feloldódott a nagy drámák idejére.

A *V-Effekt*, első kifejtésétől kezdve saját munkásságának is mércéje volt – alkalmazásán vagy a tőle való eltéréseken mérte elvei hűségét és igazságát. A *V-Effekt* tehát egy praxisban kialakult módszer, melyet Brecht totálisan alkalmazott: nemcsak a megírásban, hanem a játékban, beszédben, díszletezésben is. Forrásai tehát nem közömbösek, bár nem árulják el teljes alkalmazásának körét és ismeretelméleti jelentőségét. Az elidegenedés elméletében az a lényeg, amit Brecht adott hozzá a forrásokhoz, amivel nála gazdagodott és teljeseedett ki átfogó módszerré.

#### A MEGSZOKÁS ELLEN

Magyarázatunkban vissza kell kanyarodnunk a próza dramatizálódásának, a dráma epizálódásának jelenségéhez.

A folyamatot a legszélesebb ölelésben Hegel tette vizsgálata tárgyává. S hogy éppen Hegel tekintetének sugarából világítjuk meg, annak kézenfekvő oka, hogy a Brecht-szakirodalom is Hegel műveiben keresi az *Entfremdung-Verfremdung* kifejezés és gondolat fontos forrását.

Hegél a polgári évszázadot a költészettől idegen fázisnak látta a világszellem megvalósulásában. Igent mondott erre a fejlődésre, de az árát a „művészet korszakának” lezáródásában jelölte meg. A görög világ az emberiség ifjúkoráé volt – olyan korszak, melyben az egyéni és a közösségi célok harmonikusan egybeestek. A művészet a fejletlen társadalmi szervezetek kifejezési formája – a polgári kor beálló alkonyában Minerva baglya kezdi el röptét; a tudomány százada köszönt ránk. De az epika még ezen az alkonyi órán is rátalálhat feladatára. Bár ellentmondást ábrázol a szív végtelen joga és a szembenálló viszonyok prózája – „a szépséggel és a művészettel rokon baráti valóságot” helyezhet a művész a „készentalált próza helyébe”.

A regényköltő feladata így a valósággal kötött kibékülés ábrázolása lenne.

Hegelnek ez az elméleti alapvetése – mely a prózai kor vezető műfajára, a regényre vonatkozik – nem kapcsolódik közvetlenül Brecht elméleteihez. Ám voltaképpen negatív ellenpéldája annak, amit Brecht a művészet feladataként vallott.

Brecht célja a valóság kritikája.

<sup>1</sup> Brecht: Die Rundköpfe und die Spitzköpfe; „Schriften zum Theater”, IV, Berlin-Weimar 1964, 104.

Ugyanakkor érdemes figyelni rá, hogy Hegel *diagnózisa* mennyire alapmintáját, előképét kínálja a brechti érvelésnek. Brecht maga is úgy érzi, hogy kora a tudományé; ám ezt a fejlődést nem a művészet kárára, hanem javára írja. A tudományos vizsgálati módszerek érvényesítése a művészetben nem idegen Brecht szellemétől. Sőt, épp a *megszokott viszonyok prózaiságának* feloldására keres tudományos választ. A megszokásra, a viszonyok megmeredt rajzára – sugallja Brecht – ugyanazzal a szemmel kell tekinteni, ahogy kedves hőse, Galilei. A már *ismeretben az ismeretlen*, a megszokottban az attól eltávolodót, tagadót kereste. Hasonló vagy azonos kiindulópontról az ellenkező eredményre jutott, mint Hegel. Nem a valósággal történő kibékülés, hanem a valósággal szembezálló forradalmi kritika álláspontjára.

Hegel alapkoncepcióját Marx radikálisan értelmezte át. A görögség gyermekkoráról mint az emberiség fejlődésének normális útjáról szóló megjegyzése „A politikai gazdaságtan bírálatához” „Bevezetésében” csak látszatra egyezik Hegel nosztalgikus nézeteivel. „Lehetséges-e Akhilleusz puskaporral és ólommal? Vagy egyáltalában az Iliasz a nyomdapréssal vagy éppen a nyomógéppel? Nem hallgat-e el a rege, a monda és a múzsa szükségképpen a sajtóprés zajában, nem tűnnek-e el tehát az epikus költészet szükséges feltételei?”<sup>2</sup>

Marx számára e gyermekkor a történelem része, s mint ilyen épp kontinuitásával kötődik a magasabb fejlődési lépcsőfokokhoz. Ezért lehetséges „örök varázsa”, ezért nem a nosztalgia, hanem a *fejlődés ellentmondásossága* az az eszme, melyben „minden korszakban a korszak saját jellege a maga természetes igazságában” jelenik meg.

Brecht számára 1926-tól a marxi kritika eszméi szolgáltak az esztétika vezérfonalául. A Feuerbach-tézisek, melyek a világ megváltoztatásáról és nem csupán magyarázatáról szóltak: kulcsot adtak Brechtnek a hegeli filozófia értelmezéséhez is. Ami Hegelből – feltehetően Karl Korsch közvetítésével – a leginkább eljutott hozzá, az a dialektika aktív mozzanata, a tagadás szelleme volt – a mozdulat, mellyel az adott folyamatok átférfalása, összefüggéseik tevékeny megragadása biztatott.

Brecht a valóság megváltoztatására törekvő dialektikát olvasta ki Hegelből. Ez természetesen azzal járt, hogy elutasította Hegel idealizmusát. Nem csupán azt a jól ismert formulát, hogy a valóság Hegel szemében a szellem elidegenülése, eltárgyasulása. Brecht számára kulcsfontosságú volt a valóság materialista felfogása. Ezért bármennyire is Hegelből merítette az *elidegenedés* alapfogalmát – mint a következőkben látható lesz –, annak egy egészen speciális vonatkozását fejlesztette tovább.

Vegyük tehát szemügyre a hegeli valóságfogalmat – azért, mert épp a művészetelméletben a hegeli iskola nyomán született elméleti összegezések (Lukácsé például) bizonyos vonásokban megőrizve-megszüntetve, ugyanerre a forrásra nyúlnak vissza. Hegel felidézése nem csupán önkényes szempont s még csak nem is azért az elemzés kiindulópontja, mert az elidegenedés elméletének első nagyszabású kidolgozása a „Szellem fenomenológiájá”-ban található. Azért is, mert a művészetelméletben egyaránt forrása a kor valamennyi jelentős, esztétikai összegezésének. Csak a *proletkult* és a *rappizmus* utasította el Hegelt. Ellenzőik viszont – Bloch, Eisler, Lukács és Brecht – épp a vulgáris materializmussal szemben fordultak a marxizmus forrásainak felderítéséhez. A harmincas években Marx ismeretlen műveinek megjelenése – a „Német ideológiá”-tól

<sup>2</sup> Marx és Engels Művei 13, Kossuth, Budapest 1965, 176.



a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ig – nyilvánvalóan felerősítette ezt a kíváncsiságot. Ha Brecht szóhasználatába viszonylag későn kerül a *V-Effekt*, ennek egyik oka az is lehet, hogy a marxizmus klasszikusainak e jelentős művei Németországban 1932-től váltak ismeretessé. A Hegel-tanulmányokat tehát reaktiválta az a kritikai feldolgozás, melyet Marx és Engels példája mutatott. Lukács is a harmincas évek elején, Berlinben kezdi írni a „Junge Hegel”-t, Lifsic a Marx-tanulmányokkal párhuzamosan írja meg a Hegel esztétikájáról szóló tanulmányát.

Hegel valóságfogalmának bírálatát végezték el ezek a tanulmányok. A polgári társadalom – írja Hegel – „átalakult . . . az állam szilárd, biztonságos rendjévé, úgyhogy most rendőrség, bíróság, hadsereg, államkormányzat lépnek” a régi világ esetlegességeinek helyébe. Vagyis – már Hegel észreveszi, hogy a polgári társadalomban megszületik az a Marxtól elemzett világpiac, mely elidegenedett törvényeivel egy totális gazdaságot teremt meg s e totalitással mintegy lezárja az egyén előtt a lázadás horizontját. Épp ezért már Hegel is mind e meghatározásokat, mint „szubsztanciális életvonatkozásokat” jellemzi – vagyis olyanokat, melyek e valóság végső, megfellebbezhetetlen meghatározói.<sup>3</sup>

E szubsztancialitás vagy végső meghatározók művészi ábrázolására Hegel a kompromisszumot tartja szükségesnek, itt is, e merőben esztétikai kérdésben az objektív és a szubjektív elem kibékülésre hajlik. Hegelnél a valóság előtt szükséges behódolást még a regény fejlődésének elméletéből is kiolvashatni.

Az élet meghatározottságai tehát totalitást teremtenek.

Hogyan kerülhetnek azonban e meghatározottságok ábrázolásra?

A kérdésre a Hegel-reneszánsz két értelmezése felelt meg kiható érvénnyel. Az egyik Lukács Györgyé volt. A másik Brechté.

Lukács értelmezésében a totalitás, a meghatározók egybefüggése, a közöttük fennálló konkrét viszony és annak hierarchiája dönti el a mű valósághitelét, érvényét. „Az író az összefolyamatot mint valódi hajtóerőinek totalitását, mint az alapjául szolgáló dialektikus ellentmondások állandó, magasabb szintre emelt reprodukcióját ismerje meg és ábrázolja.”<sup>4</sup>

Az objektív összefolyamat tükrözése Lukács valamennyi ekkor írott tanulmányának középponti elve. A műalkotásban: „A részletnek, mint részletnek eleve úgy kell kiválasztva és ábrázolva lennie, hogy benne az egésszel való összefüggés belsőleg hatékony legyen.”<sup>5</sup> „A forma a valóság visszatükrözésének egy neme – olyan neme, melyben ennek a totalitásnak, mint zártságnak kell megjelennie.”<sup>6</sup> „A művészi absztrahálás csak a konkrétságon keresztül vezethet – sőt ezt a konkrétságot mint a meghatározottságok összességét állítja helyre közvetlen érzékiségében a művész.”<sup>7</sup>

Azokból a tanulmányokból idéztünk csupán, melyeknek már Brecht is olvasója lehetett, sőt egy-egy passzusában érintette is – hiszen első idézetünk épp a „Riport vagy ábrázolás?” című tanulmányból származik, melyben Brecht név szerint is szerepel, mint a tételek megszegője és társával, sőt társszerzőjével, Ernst Ottwalttal, egyik ellenzője is.

<sup>3</sup> Hegel: „Esztétikai előadások”, III. Budapest 1956, 263.

<sup>4</sup> Lukács György: Művészet és társadalom; „Válogatott esztétikai tanulmányok”, Budapest 1968, 94.

<sup>5</sup> Uo. 125.

<sup>6</sup> Uo. 127.

<sup>7</sup> Uo. 128.

A hegeli kitérő azonban éppen arra jó, hogy megmutassuk: – Lukács kétségkívül szisztematikusabb és Brecht gyakorlatközelibb esztétikája ugyanegy forrásból merítve – eltérő következtetésekre és nézetekre jutott. A közös gyökér mégis fontos. Mert – s ez ismét csak a továbbiakban kerülhet bizonyításra – a közös források megteremtik e két, a marxizmus ihletében született esztétikai gondolkodás és megközelítés párhuzamos érvényesülési lehetőségét, sőt arra is alkalmat adnak, hogy épp e párhuzamos vagy egymást kiegészítő-támogató hatásuk történelmi utóéletükben tovább finomítsa alap-tételeiket. A finomítás itt azt jelenti, hogy túlzásaik, kizárólagosságuk igénye csiszolódhat le. Mindkét esztétika – s ez adja jelentőségüket – nem csupán azonos forrásból, hanem azonos szenvedéllyel és igénnyel lépett fel. A marxizmus esztétikájának egyetemességét próbálta bizonyítani Lukács is, Brecht is akkor, amikor ez az igény korántsem volt általános vagy elfogadott. Mehring még tudatosan párosította a kanti esztétikát a marxi társadalomelmélettel; az ökonomizmus reformistái pedig azt hirdették, hogy az esztétika kívül marad a marxizmus ölelésén. Természetes, hogy a marxizmus esztétikájának olyan igénnyel történő érvényesítése, mint Lukácsé vagy Brechté, nem csupán az esztétikára hatott. A marxizmus egészének vívott ki magasabb rangot, mint amit a reformisták vagy a rappizmus ideológusai tulajdonítottak neki. Ám épp az *egyetemesség* érvényesítésében lépett fel ez esztétikákban a *kizárólagosság* igénye – holott az egyetemesség épp a kizárólagosság ellentéte. Nem eklektikus békítés, hanem épp ennek az egyetemességnek hangsúlyozása az, ha Brecht és Lukács művészeti gondolkodását a marxizmuson belüli jogos kérdésfeltevések sorának tekintjük, ha e kérdésfeltevések közös gyökerét feltárjuk s válaszaik kizárólagossága helyett mozgatóik érvényét és határát felderítjük.

A totalitásnak, a műalkotás zártságának, a szubsztancia valamennyi konkrét meghatározása ábrázolásának elveit Brecht elutasította. Az ő dialektikája más közvetítésekre és más olvasatokra támaszkodik. Ugyanakkor azt se feledjük, hogy a forrásoknak is számos merítése volt lehetséges. Ha Lukács számára Hegel és Marx totalitáselmélete kínálta azt a sugallatot, melyre esztétikáját alapozta, Brecht kíváncsisága a totalitás kategóriáját mintegy megkerülve, az elidegenedésre mint a totalitás hamis látszatának leküzdésére irányult. A *V-Effekt*, az elidegenítő módszer így maga nem teljes művészetmagyarázat, nem fogja át a meghatározások konkrét egészét – hanem épp szerény megközelítéssel, pusztán egyetlen mozzanatra szorítkozik – a *megszokás* és a *váratlanság* ellentétére.

Ama Galileitől ellesett pillantás: a friss és naiv rácsodálkozás a dolgokra, ez a gyakran didaktikával vádolt Brecht újításának ösztönzője.

#### NAIV VAGY SZENTIMENTÁLIS KÖLTÉSZET?

„Mi az elidegenítés?

Egy történés vagy jellem elidegenítése először is egyszerűen a történet vagy jellem megfosztását jelenti mindattól, ami magától értetődővé, ismerőssé, ismeretessé, evidenssé teszi, ehelyett a történésnek vagy jellemnek csodálkozást és kíváncsiságot kell ébresztenie”<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Brecht: „Színházi tanulmányok”, Budapest 1969, 153. (Ezentúl SZT.)

Brechtnél, amikor egyszerűen fogalmaz, rendkívül bonyolult redukcióra kell gyanakodnunk – a lapidáris, a tudatos didaktikára törekvő, a szellemtörténet körmönfontosságával stilisztikailag is szembeszálló fogalmazás azonban érintői és asszociáció révén rendkívül bonyolult összefüggéseket rejthet.

A rácsodálkozás, a friss és naiv szemlélet követelésében ugyanaz a gond munkál, amit már Hegeltől és Marxtól idéztünk. Akhilleusz története nem lehetséges a nyomdaprés korában – hangzik a marxi megállapítás –, vagyis, ahogyan a „Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatához” felveti: eltűnt és mindörökre az emberiség gyermekkorába utalható vissza az a művészi alkotásmód, mely a mitológia alapján egyéni és közösségi cél, létezés és látszat objektív egységének művészi tükrét kínálhatta. Ám e sóvárgás a naivítás szépségére, teljességére középponti gondja volt már a Hegelt megelőző német klasszikának – gondoljunk csak a Herdertől Schilleren át tartó fejlődésre, mely a természeti népek költészetét a modernekével szembeállította és épp e naivítás hiányának okán dolgozta ki egy új (szentimentális) költészet szükségét.

A naivítás itt kulcsszó, bár egyszersmind az a fogalom, mely félrevezető tartalmakat is sugall. Schiller vagy később Brecht mindig leküzdötték a naivítás iránti nosztalgiát. Tudták, hogy elérhetetlen példa, hisz épp elérhetetlenségében nőhetett példává. A „naivítás” mindkettőjüknél provokatív eszme: a tudatos teremtés pátozát állították vele szembe. Brecht számára mindig a *natura naturata*, a teremtett természet a magasabbrendű, noha nemegyszer szólt maga is bizonyos fájó tünődéssel azokról a szerencésekről, akik a „szórakoztatás” vagy a „művészet” birodalmában végképp letelepedhettek.

Schiller és nyomában Brecht tudatosan felmérte művészi szituációja „ismeretelméleti” helyzetét. A létezés és szemlélet naiv és eredeti egységének múltán: csak tudatos törekvés teremtheti meg eszme és valóság harmóniáját. Az elveszett egység voltaképp sarkalló ösztönzés: valamilyen új összhang megteremtésére. A helyreállítás, az új formálás gesztusa itt rendkívül szembeötlő. Brecht mindig valamilyen „mesterséges” eljárás gyógyírját kereste lényeg és jelenség, látszat és valóság szétesettségének megszüntetésére.

Erre vall különben Brecht Hegel-tanulmányainak iránya is. Számára a hegeli fenomenológiából az analitikus kiszakítás, a dialektikus tagadás elve hatott revelációként. A tagadás új összefüggéseket teremt: a tagadás tagadása helyreállítja – magasabb fokon – lényeg és jelenség egységét.

S itt érdemes egy villanásnyira párhuzamot vonni Brecht és Lukács György Hegel-élménye között. Ha Lukács számára a hegeli–marxi örökségből az objektív totalitás a sarkalatos tétel, Brecht számára a Feuerbach-tézisek szemnyitó hatásának nyomán – a tudatnak és a szubjektumnak az aktivitása. Vagyis a „Szellem fenomenológiájá”-nak azok a passzusai, melyek a képzet valóságának dialektikus mozgását és új összefüggésekben való elrendeződését írják le.

„Amit általában ismerünk, csak azért, mert ismerjük még nem megismert valami”<sup>9</sup> – írja Hegel, s a Brecht-szakirodalom hangsúlyosan és egybehangzóan mutat rá, hogy ebben a mondatban és a rá következő elemzésben az elidegenítés elméletének egyik fő forrása fedezhető fel. Hegel itt az analízisről, a szétbontásról beszél – a megismerésnek arról a folyamatáról, mely az ellentmondások mozgását mutatja fel. „. . . A konkrét dolog csak azáltal a magát mozgató, hogy szétválik és nem valóságossá lesz. A szétválasztás

<sup>9</sup> Hegel: „A szellem fenomenológiája”, Budapest 1961, 24.

tevékenysége az *értelem* ereje és munkája, a legcsodálatosabb és legnagyobb . . . A kör, amely magában zárva nyugszik s mint szubsztancia tartja mozzanatait, a közvetlen és ezért nem csodálatos viszony. De hogy a kerületétől különválasztott akcidentális, mint olyan, a megkötött és csak a mással való összefüggésben valóságos saját létezését és külön szabadságot nyer, az a negatívnak roppant hatalma.”<sup>10</sup>

Hegel itt a megismerés folyamatáról beszél, a gondolkodás erejéről. Mozgatója a negativitás, vagyis a tagadás, mely az általában ismertet, a mozdulatlan, még szétválasztás előtti anyagot mintegy kiemeli a képzetek sűrűjéből, s a tagadás kritikájával olyan szabadságot kínál, melyben az új összefüggések mintegy megjelenítik a rejtőző ellentmondást.

Hegel a tudomány századát köszöntötte a művészeté helyett – Brecht is a tudományos korszaknak megfelelő ábrázolás lehetőségének kikísérletezéséről beszél esztétikájában: Hegel abban is példakép, hogy metódusában a valósággal szembeni kritikus magatartást fogalmazta meg. Hogy filozófiájában aztán a valósággal való megbékélést hirdette, az Brechtet nem zavarta. Volt kulcsa Hegel értékeléséhez. Hegelhez az utat – mint annyi kortársa és mestere – Marx révén találta meg.

Az *elidegenítés* így a marxizmustól „talpára állított” hegeli dialektikában találhat rá egyik forrására. Igaz: Brecht sohasem csupán filozófiai tézisek nyomán jutott el a színpadi praxishoz. Inkább fordítva járt el: a gyakorlatban, spontánul kialakult eljárásaihoz keresett és talált elméleti igazolást. De Brechnél roppant óvatossággal kell eljárunk, ha elmélet és praxis „különbségéről” beszélünk. Brecht számára a marxizmus egyik vonzását jelentette, hogy elmélet és gyakorlat között forradalmian közvetít.

Brechtben volt valami a felfedezők szigorából, a forradalmárok alázatából. A marxizmust Brecht, amint elfogadta, a gyakorlat vezérfonalának is érezte: elméletileg legbonyolultabb részeiből is mindig közvetlen átjárót igyekezett vágni a praxishoz. A „Szellem fenomenológiájá”-nak vagy a „Német ideológiá”-nak ihletéséről és befolyásáról az egész életmű ismeretében is bátran beszélhetünk, bár ezen túl és innen is megannyi bizonyíték sorolható a szívós önművelésnek arra a programjára, mely Brecht életmódjának szerves része volt.

A szakirodalom már 1957 óta beszél Brecht életművének hegeli és marxi alapozásáról. Heinz Schäferé az érdem, hogy elsőnek dolgozta ki ezt a kapcsolatot. Az előbb idézett hegeli passzust Schäfer így montírozza össze Brecht nézeteivel. „Hegelhez hasonlóan Brecht sem vállalkozik másra az elidegenedéssel, mint a látszatra önmagában nyugvó és meghatározott ‚ismertet’, ‚készen találtat’ annak tagadásába vezesse át, hogy ‚elidegenítse’ s azt az ily módon elért ‚kritikus magatartással’ az analitikus tudat azon lehetőségeivel szembeállítsa, melyben ‚a szétválasztás tevékenysége az *értelem* ereje és munkája’, mint ‚kritikus’, ‚saját létezését’ nyer a negatívban. A brechti elidegenítés tehát mint a ‚tagadás erejének’, ‚demonstrációja’ is elfogható, ahogy az korábban Hegelnél felmerült . . .”<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Hegel, i. m. 24. „Diese Analyse kommt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, dass das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende.” In: „Phänomenologie des Geistes”, J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 30.

<sup>11</sup> Schäfer, H.: „Der Hegelianismus der Brecht’schen Verfremdungstechnik in Anhängigkeit von ihren marxistischen Grundlagen”, Stuttgart 1958. „Ebenso (wie Hegel) unternimmt Brecht mit seinem

Schäfer érvét és bizonyítékait egyszerűsíthetjük. Az általában ismertet megismertté, valóságossá akarja formálni ez a módszer. A valóságnak azonban itt nem azzal a „szubsztanciális”, vagyis a meghatározottságoztól béklyózott alakjával találkozunk, ahogy azt a hegeli „Eszttétika” már idézett passzusa leírta. A szív végtelen jogával szembenálló próza meghatározottságait itt a tudatos elemzés felbontja és épp mozgásában megragadva, új összefüggésben mutatja meg.

A *V-Effekt* tehát bizonyos kiemelési technika. A folyamatokat nem totalitásában, hanem egy-egy részletében, elszigetelten és kiemelten mutatja be. Ahogy a „Kerekfejűek és csúcsofejűek”-hez írott jegyzet mondja (a *V-Effekt* első megfogalmazásában). „A darab meghatározott eseményeit kell, mint önmagukban zárt jeleneteket a hétköznapi, a magától értetődő, a kiszámítható köréből kiemelni, elidegeníteni.”<sup>12</sup> Brechtnél tehát már az első megfogalmazás nagyon pregnánsan utal a „részek” önállóságára, de továbbá arra a dialektikából jól ismert terminusra, mely az „aufheben”, a felemelve megszüntetés gondolati technikájára vonatkozik – arra az aktív mozdulatra, mely a tagadás tagadásával mintegy reprodukálja: új összefüggésében mutatja meg az ellentmondást.

Ernst Schumacher, a „Kerekfejűek” jegyzetét magyarázva még azt is megjegyzi, hogy ennek a technikának lényegéhez tartozik bizonyos „Abstand”, távolságtartás. is – a hétköznapi elidegenedett összefüggéseiből való kiemelés az *elidegenítés* szóból egyszerűsre mind felidéri az *idegenül rácsodálkozást*, azt az érzelmenélküliséget, mellyel Brecht férfiéveinek derekán, a felvilágosítás megszállottjaként, az értelem jegyében állította elének a folyamatokat és mozgásokat.<sup>13</sup>

Az érzelmentességet vagy érzelmenélküliséget sem tanácsos hétköznapi értelmében felfogni. Brechtnél ez mindössze az illúziók lerombolását jelenti. A „beleélés”, az azonosulás megszüntetését. A látszatvilág áttörését. Más szóval: epikuságot, melynek lényege, az „idegenül rácsodálkozás”, a távolságtartás, az *Abstand*.

A távolságtartás fogalmának holdudvara éppoly kiterjedt, mint a brechti esztétika többi kulcsfogalmáé. Nietzsche az apollóni tekintetben, a távolságtartás hűvös és józan mérlegelésében fedezte fel civilizációnk átkát. Brecht épp a nietzschei kárhovatással szemben vállalja ennek az apollóni tekintetnek a védelmét – a „Tragédia eredetének” másik és szerzőjétől drámainak mondott dionüszoszi magatartással. A dionüszoszi szellem vad és orgiasztikus egyéolvasás – („beleélés”). Az apollóni a felfedező, a józan, a kritikus. Thomas Mann az epikai távolságtartás szellemének nevezte Apollónt, aki iróniával tekint a dolgokra. Ez az irónia éppoly „eljárás”, mint amilyen az elidegenítési effektus.

---

Verfremdungen nicht anderes, als das scheinbar in sich ruhende und bestimmte, ‚Bekannte‘, ‚Vertraute‘ in seine Negation zu überführen, es zu ‚verfremden‘, und es in der dadurch ‚erreichten kritischen Haltung‘ demgegenüber der Möglichkeit des analysierenden Bewusstseins, der ‚Tätigkeit des Scheidens als Kraft und Arbeit des Verstandes‘ auszuliefern; – als ‚kritisches‘ ‚Verweilen‘, beim ‚Negativen‘. Die Brecht’schen Verfremdungstechnik kann also als eine ‚Demonstration‘ jener ‚Macht des Negativen‘ angesprochen werden wie sie worhin bei Hegel Auftrat . . .” (i. h. 90.)

<sup>12</sup> „Bestimmte Vorgänge des Stückes sollten . . . als in sich geschlossene Szenen aus dem Bezirk des Alltäglichen, Selbstverständlichen, Erwarteten gehoben (verfremdet) werden.” In: „Die Rundköpfe . . .”, i. h. 104.

<sup>13</sup> Schumacher, E.: „Brecht: Theater und Gesellschaft im 20. Jahrhundert”, Berlin 1973, 169.

Korunkban a valóságos mozgatóerők aktív feltárására csupán a távolságtartó szellem képes – vallotta Brecht. Élete alkonyának összefoglaló művében, a „Kis Organon”-ban, az elidegenítés mozgatóerejét, „a szabadon és mozgékony állapotban megőrzött szellemben” látja.<sup>14</sup> Ez a szellem kemény kritikával, bíráló szemmel tekint a jelenségek világára. A világ legfontosabb sajátossága: a megváltoztathatóság. Ezért szaporodnak színpadán a példázatok, paradigmák. A példázat: a megváltoztathatóság sugallatának dramaturgiája. A szabad szellemnek az a kísérlete, mely a dolgok változásának és megváltoztathatóságának lehetőségeit méri fel.

Brecht tudja, milyen árat fizet ezért. Saját szavával: számúzni kényszerült magát a szórakoztatás birodalmából. A húszas évek végén tandrámák sorát írja. A művészet helyébe a didaktikát helyezi. A tandrámák esztétikája azt vallja, hogy a kritikus távolságtartás megkövetel bizonyos lemondást a művészi eszközökről. A kiemelő, elszigetelő (analitikus), bemutató módszer kétségkívül túlhajtott gesztusokkal bizonyít. De ebben a gesztusban benne rejlik, hogy alkalmazója többre becsülte a szellem kritikus szabadságát az ábrázolás kötöttségében megvalósuló szépségnél.

Brecht később túllépett a tandrámák merevségén. A „Kis Organon” felismerése már éppen az, hogy az újításért fizetett ár túlságosan magas lehet. Brecht a negyvenes évek végén bejelenti, hogy letelepszik a „szórakoztatás birodalmában”. Itt nyilvánvaló, hogy Brecht a tapasztalatban érlelte tovább a Hegeltől induló és Marxban kiteljesedett gondolatot a szemlélet és a valóság egységéről, a naivitás és fejlődés ellentmondásairól. „A politikai gazdaságtan bírálatához” írott „Bevezetésből” az a marxi gondolat, hogy Akhilleusz története lehetetlen a nyomdaprés korában, benne munkált Brecht gondolatvilágában. A „Kis Organon” már érett továbbgondolását mutatja. A naiv művészet természetessége – vallotta Brecht – végképp a múlté. De a szemlélet és valóság őseredeti egységének helyébe az ellentmondások dialektikája lép. A forradalmi változás ígérete bőséges vigasz az elveszett egységért. „Az aktuális hajtóerők veszítenek természetességükből és cselekvésbe átfordíthatók lesznek.”<sup>15</sup>

A tömör meghatározás megfejtésre vár. Mit mozgatnak az „aktuális hajtóerők”? Melyek a meghatározottságai?

Az „aktuális hajtóerők” meghatározásának többféle felfogását ismerjük a korból. Aktuális hajtóerőkön Lukács György például azokat a szubsztanciális meghatározókat érti, melyeket a művésznek az absztrakció kerülőútján érzéki konkrétsággal kell kibontania.

A szubsztancialitásnak azonban már láttuk hegeli meghatározását. Ez a polgári társadalom változhatatlan és legyőzhetetlen rendszerét jelenti: a törvény, a család, az emberi viszonyok fellebbezhetetlen állandóit. Egyáltalán: azt az állandóságot, melyet a művész tekintetbe vesz és elfogad. Brecht számára a „szubsztancialitás” nélkülözötte a változás elemét, az aktivitás szellemét. A hegeli módszer és rendszer idealista ellentmondásait érte tetten ebben a tételsorban.

Brecht és Lukács tehát más-más oldalról dolgozta fel a hegeli örökséget. A valósággal való kibékülés hegeli parancsával szemben mindketten a valóság megváltoztatásának szükségével feleltek. Lukács a változás objektivitását hangsúlyozta. A harmincas évek

<sup>14</sup> Brecht, SZ.T. 423.

<sup>15</sup> Uo.

elején a rappizmus és a vulgarizálás szellemével szemben bizonyította, hogy a változást a folyamatok objektív törvényszerűsége képviseli. Felismerésük egyszersmind a tárgyi konkrétság erejét kölcsönzi az ábrázolásnak. A mozgások totalitásának felderítése elvezet az aktuális hajtóerők megjelenítéséhez.

Brecht más oldalról közelítette meg az „aktuális hajtóerők” ábrázolását. Az objektív törvényszerűségeket – vallotta – csupán a szubjektum aktivitása képes kiragadni „szubsztancialitásukból”, merevségükből. A valóság az „analitikus”, kiemelő eljárással jeleníthető meg. Az objektív totalitással szemben egy „teremtett” totalitás áll, melyben a cselekvés mozzanata perdöntő. A „természetességet”, az érzéki konkrétságot a praxis igazsága helyettesíti, pótolja.

### A ROMANTIKA ÖRÖKSÉGE

A természetességben a megszokottságot, az adott jelenségvilágban a felszín merevségét gyanította Brecht. A meghatározottságok kész rendjének ábrázolásában a valóság elfogadásának veszélye munkál – érezte meg a hegeli rendszer tanulmányozásából. Nem véletlen, hogy az elidegenedés fogalma először a romantikus költészetben tűnik fel s az sem, hogy a romantikus iróniában felfedezhető az elidegenítés módszerének csírája.

Ha az elidegenedés fogalmának történetét nyomozzuk, a romantikus költőkhöz visz el a szóalak története.

Az angol romantikusok költészetük drámájaként élték át a „természetes” és a „teremtett” konfliktusát. A „tavi iskola” „naivitása” után Shelley és Keats egy modern természet feltalálására törekedtek: görögség-ideáljuk bizonyította számukra, hogy a hajdani közvetlenség többé el nem érhető. Szépségeszményüket ezért már a XIX. századi „elidegenedés” felismerésével fogalmazták meg. Keats számára már nem létezik „önálló” szépség, csak az, amihez az igazság társul. Shelley pedig esztétikai gondolkodásának középpontjába állítja a „különössé tevés” módszerét. Egy fontos passzusában így vall az „eljárás” szükségességéről.

„A költészet a világ rejtett szépsége elől húzza el a fátylat, s a megszokott tárgyakat úgy mutatja be, mintha nem lennének megszokottak.”<sup>16</sup>

A szépség tehát a világnak már csupán rejtett tulajdonsága; ez nem közvetlenségben csillog, hanem mintegy fátyol mögé rejtett. A költő valamilyen módszerrel közelítheti meg ezt a szépséget, méghozzá úgy, hogy a megszokottat mint idegent, a „familiarisat” mint sosem-látottat mutatja be. Mintha a „Szellem fenomenológiájá”-nak megfelelő passzusát hallanánk itt: a megszokott és az ismeretlen viszonyáról a modern társadalomban. A romantikus költészet hasonló felismerésből indul ki, mint a hegeli elemzés. A hétköznapot előntötte a modern kor prózája. S e prózával szemben tűnik fel – egyébként Hegelnél is – a görögség eszményi világa, melyet e próza ellenképeként emel fel ideálként a modern hétköznap költője és gondolkodója.

Nem véletlen, hogy Brecht a harmincas évek végének realizmus és népiség vitáira éppen Shelley „Mask of Anarchy” című versének elemzésével felel. Brecht számára e romantikus

<sup>16</sup> „Poetry lifts the veil from the hidden beauty of the world, and makes familiar objects be as if they were not familiar.” In. Shelley, P. B.: „Literary and Philosophical Criticism”, szerk. Shawcross. London 1909, 131.

költészet példa – méghozzá abban az értelemben, ahogy Brecht a példát mindig is értelmezte. Mert lehetőséget kínál „átfunkcionálásra”, arra a radikális átalakításra, ahogyan ő Shakespeare-től a kínai színház eredményeiig mindent a saját igényeihez idomított. Shelley azért akarja ismeretlenné, szokatlanná formálni a költői világot, hogy mögüle előragyogjon a szépség.

Novalis ugyanígy: a kiemeléssel, sőt az idegenné átformálással nem eltávolítani, hanem közelíteni akar. „A romantikus művészet feladata” – írta Novalis a 3053-as töredékben – „kellemes módon elidegeníteni, egy tárgyat idegenné avatni s mégis ismertté és vonzóvá.”<sup>17</sup>

Nyilvánvaló, hogy Brecht és Novalis párhuzamát nemcsak a „befremden”, az elidegenedés szó használata valószínűsíti. A „Fremdheit” és a „befremdlich” kifejezést Brecht már a „Háromgarasos regény” jegyzeteiben és az „Egy fő az egy fő”-ben (1930, illetve 1931) is használja.<sup>18</sup> Nem kétséges tehát, hogy Brecht átkölcsönözte Shelley és Novalis romantikus iróniáját: a költészetében éppúgy, mint a drámai alkotásban. Ebből a szempontból igaza van Walter Muschgnak<sup>19</sup>, amikor részletesen bizonyítja ezt a kapcsolatot. Ő mutat rá arra, hogy még Kleist falusi bírája és Puntilla úr között is határozott rokonság fedezhető fel – a furcsaság és különösség a romantikus ironia lázító eszközei közé tartozott.

Abban viszont a szovjet kutató, Ilja Fradkin nézetét kell osztanunk, hogy nem a romantika, hanem Hegel az *elidegenítés* elsőrendű forrása. Mert első pillanatra is nyilvánvaló, hogy a romantikus ironia épp illúzió és valóság végső kibékítésére tör. Shelley a rejtett szépséget akarja egy „eljárással” napvilágra hozni, Novalis pedig épp a „kellemes” szót használja az ironia módszerének jellemzésére. Márpedig a brechti felfogás épp a „kellemes” visszautasítására, a kritikai gondolkodás kifejezésére született.<sup>20</sup> A romantikus ironia öröksége a „dialektikus ellentétpár” funkcióját tölti be Brechtnél – olyan előzmény, mely épp tagadásával válhat valóságos esztétikai alkotóerővé.

A romantikus iróniát így, mint dialektikusan megtagadott és továbbfejlesztett forrást bátran emelhetjük a hegeli kiindulópont mellé: a forrás Brecht esetében mindig kritikailag elsajátított ösztönzést jelent.

## A SZÓ EREDETE

A *V-Effekt* egyik távolabbi, mégis fontos gyökerére figyelmeztet Ernst Bloch.<sup>21</sup> Érvéleése azért meggyőző, mert rávilágít arra, hogy Brecht elméletei mindig praxishoz kötöttek: nem nyerhetnek középponti jelentőséget, ha már forrásukban, eredetükben nincs valamely gyakorlati vonatkozás. Ahogy Brecht a szórakoztatást (*Unterhaltung*) azért is utasította el gyakor, mert a szó gyökerében felfedezte az összefüggést a „meg-

<sup>17</sup> „auf eine angenehme Art zu befremden, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend”. In: Novalis: GW. szerk. Seelig. 3053-as töredék. Zürich 1946, IV, 301.

<sup>18</sup> Id. Demetz, P.: in: Brecht. Twentieth Century Views. A Collection of Critical Essays. N. J. 1962. 3.

<sup>19</sup> Muschg, W.: „Von Trakl zu Brecht”, München 1963, 349.

<sup>20</sup> Fradkin, I.: „Bertolt Brecht. Weg und Methode”, Lipcse, 1974, 157.

<sup>21</sup> Bloch, E.: Entfremdung, Verfremdung. In Literarische Aufsätze. Gesamtausgabe. 9, Majna-Frankfurt 1962, 277.



élhetéssel” (Unterhalt)-tal s így benne a kapitalizmus árucseréjére jellemző fétisértéket látott – az elidegenedésben is kihallja azt, ami a szó gyökerében kereskedelmi használatra utalt. Bloch említi, hogy latin formájában az abalienare (elidegeníteni) – „vagyis egy dologtól megszabadulni, eladni jelentéssel bír”.<sup>22</sup> Az összefüggés éppolyan, mint az *Unterhaltung* s az *Unterhalt* között<sup>23</sup> – s legyőzésében benne foglaltatik annak a merkantil szellemnek az elutasítása, mely a szó eredeti használatában Grimmelhausennál is benne rejtett.<sup>24</sup>

Nem valószínű, hogy Brecht ismerte volna az „elidegenedés” szó teljes etimológiáját, fogalomtörténetét. De bizonyára ráérezett a szó eredetének kapcsolatára a gyakorlattal. Ez még teológiai kifejtéséből is kihallik. Meister Eckhard például ebben a formában említi, „entfrömdেকেit”. Jelentése: hogy az isteni ígét elidegenítsék, tehát a gyakorlatban, a világi használatban terjesszék.<sup>25</sup> A világi javak „elidegenítésétől” az ige terjesztéséig tehát gazdag és szerteágazó az elidegenedés fogalmának története.

Éppily érdekes a szó első irodalmi felbukkanása, melyet Bloch említi, Grimm szótára nyomán. Berthold Auerbach – az epikusság jelentős XIX. századi teoretikusának, Spielhagennek barátja – fogalmazott először a szóval szépirodalmi ábrázolásban. „Neues Leben” (Új Élet) című regényében egy családot mutat be. Itt a szülők az elidegenedtség érzésével küzdenek. Jelenlétükben franciául beszélnek a gyermekeik s ők nem értik az új nemzedék szavát.

Auerbach szóhasználatától a brechti fogalomig nagy utat tett meg a szó. Ahogy Bloch fogalmazza: „Az elidegenítési metódus most már mint eltávolítás jelentkezik, mint a folyamatok átalakítása, olymódon, hogy kiemeli a jellemeket a megszokásból, hogy azokat mint kevésbé magától értetődőeket szemlélhessük.”<sup>26</sup>

Érdemes felfigyelni rá, mit tart lényegesnek a brechti meghatározásból Bloch. A megszokás legyőzését. A távolságtartást. A folyamatok megváltoztatását. Vagyis Bloch a hegeli gyökereket veszi észre s hangsúlyozza.

A Brecht-szakirodalom részletesen foglalkozik a hegeli örökség jelentőségével. Ám jobbra a dialektika módszerének és Brecht elméletének kapcsolatát dolgozta ki. Kevés kivétellel elhanyagolta Hegel „megszokás”-elméletének teljes tartalmi kibontását. Holott a „megszokás” elemzése mutathat rá arra, milyen kritikai szenvedéllyel dolgozta fel Brecht a hegeli örökséget. Bizonyos párhuzamok – Marxszal és Leninnel – pedig arra is rávilágítanak, hogy Brecht nem csupán egyes passzusokat és gondolatfoszlányokat értékesített Hegelből, hanem korszakos átértékeléssel egy új esztétikai gondolkodás sarkpontjává tette a „talpára állított” hegeli hagyományt.

<sup>22</sup> „sich einer sache entäussern, sie verkaufen”. Ld. Bloch, i. h.

<sup>23</sup> Brecht, SZ. T. 413.

<sup>24</sup> Grimmelhausen; vö. Bloch, i. h. 277.

<sup>25</sup> Meister Eckhard: „Werke”, 1857, 507–508.

<sup>26</sup> Bloch, i. h. 278. („Der ‚Verfremdungseffekt‘ geschieht jetzt als Abrückung, Vergehung eines Vorgangs, Charakters aus dem Gewöhnten damit er als weniger selbstverständlich betrachtet werden könne.”)

A megszokás Hegelnél az antropológiai fejlődésben a természetiből a társadalmiba vezető utat készíti elő. A megszokás útja két végén nyitott út. A természeti lélek atavizmusával vissza is húzhatja a *Selbst* öntudatát: ezért, hogy míg egyfelől a megszokás az *első* természetből átvezet a *második* természetbe, az erkölcs világába (Sitte), ahol a szellemi válik megszokássá – a teljes megszokás maga a halál. „A lélek közepén áll egyfelől a mögötte fekvő természet és másfelől az erkölcsi szabadságnak a természeti szellemből kimunkálódó világa között.”<sup>27</sup> A megszokás az összekötő és elválasztó e középütt álló lélek számára. A megszokás emlékeztet a természetiségre, de már rést is nyit az öntudat szabadsága felé. A szokást a *második* természet hozza létre az *elsővel* szemben – s ez az új természet, tudjuk, egyszersmind a tükrözés világa, a művészeté is. A jó és a rossz szokásokat nem pusztán beidegzettségük különbözteti meg, hanem szövetségük a kötöttséggel és partikularitással egyfelől – s a szabadsággal másfelől. „Az ember a szokásban természetes módon egzisztál, s ezért nem szabad benne; de szabad annyiban, hogy az érzet természetes meghatározottságát a szokás az *ember* pusztá létevé fokozza le; az ember többé nem különbözik tőle, s így már nem érdeklődik iránta, nem foglalkozik vele, nem függ tőle. A szabadság hiánya a szokásban részint pusztán *formális*, mert csak a lélek létéhez tartozik; részint csak *relatív*, amennyiben tulajdonképpen csak *rossz* szokásoknál fordul elő, vagy amennyiben egy szokással általában egy másik cél helyeződik szembe; viszont a helyesnek, általában az erkölcsösnek a megszokása a szabadságot tartalmazza.”<sup>28</sup>

Ami a gondolatból Brechtre – és általában a kommunista etikára és esztétikára – vonatkozóan oly lényeges, hogy a megszokás, mint a magasabb erkölcsiség felé vezető út Leninnél, mint a példa jövőt nyitó lehetősége szerepelt. A megszokás életbeli pedagógiáját vallotta az új ember megteremtése egyik feltételének.<sup>29</sup>

Hegel dialektikusan kétarcú megszokás-fogalmának az elidegenedtség körülményei között Brecht elsőnek hátrafelé forduló arcát érzékeli. A megszokás: a látszat világa, ama derőmetség, mely – Hegel kifejezésével – a szubjektív tudat és a szellemi tevékenység ellentéte. „Az ember meg is hal megszokásból, azaz ha teljesen beleszokott az életbe . . .” – írja Hegel s Brecht így fogja fel a megszokást: mint az erkölcsiségre és jóra való nevelés ellentétét, mint a kiürült, halott burzsoá életet.

Nem véletlen, hogy az *elidegenítés*: a tudat aktív beleavatkozását hangsúlyozza az eseményekbe. A tevékeny élet eszméje munkál mögötte, épp a hegeli értelemben. S hogy mennyire ez a pedagógiai összefüggés derítheti fel csupán az elidegenítés brechti ellentétének forrását, bizonyítja, hogy Hegelnél a *Verfremdung* szó először az erkölcsi (Sitte) neveléssel kapcsolatban merült fel. Itt az elidegenedés mint a teoretikus képzés olyan alapfeltétele szerepel, mely a szemlélet és érzés közvetlenségét tagadja, az egyént önmagába zártságából az általános közösségibe emeli. „Ahhoz, hogy eltárgyasulhasson, a természet és a szellem szubsztanciájának elénk kell lépnie, s ehhez valamely idegen

<sup>27</sup> Hegel: „A szellem filozófiája”, Enciklopédia, III, Bp. 1968, 52.

<sup>28</sup> Hegel, i. h. 182.

<sup>29</sup> Lukács György: „Lenin” Bp. 1970, 223–225.

(*Fremdartiges*) alakot kell öltenie . . . Boldogtalan, akitől érzéseinek közvetlen világa elidegenedik, mert az nem más, minthogy az az egyéni kapocs, mely a kedélyt és a gondolatot szentül köti az élethez, elszakad egyszersmind a hittől, szeretettől és bizalomtól. — Az az elidegenedés, mely a teoretikus képzés alapja, nem követeli meg ezt az erkölcsi fájdalmat, sem a szív szenvedését, csupán a képzet (Vorstellung) szenvedését és erőfeszítését, hogy egy valamely — nem-közvetlenséggel, egy idegenséggel, valamely emlékezetbelivel, a memóriához és a gondolkodáshoz tartozóval foglalkozzék.”<sup>30</sup>

J. Knopf a Hegel-passzus idézetben rámutat, hogy ez a megfogalmazás egybevág a brechti elidegenedés-fogalommal, mert itt az elidegenedés abból a célból történik, „damit verstanden kann”, vagyis a megértés céljából. Az is lényegesnek látszik itt, amire Knopf nem figyel fel: hogy Hegelnél a közvetlenség és az érzés testvérfogalmak. Brecht a „beleélés” elmélete elleni harcában először kivonult a „szórákoztatás birodalmából”, amelyben a színpad csupán érzéseket kínált s hiányzott belőle az a felvilágosító indulat, „damit verstanden kann”, ami a dolgok dialektikus megértéséhez vezet el. A Hegel-forrás — akár közvetlenül, akár közvetve hatott Brechtre — azért oly fontos, mert rávilágít, hogy e felvilágosító-pedagógia vonása az elidegenedés elméletének nem a valóságos és nagy érzések ellentétéként jön létre: nem a „hit, a szeretet és a bizalom” szenvedélyeinek rovására. Azok az érzések, melyeket Brecht száműzött színpadáról, nem tartoznak a *Sitte*, a magasrendű erkölcs körébe. A képzet (olykor a hamis képzet) érzéseit száműzi, „damit verstanden kann” — az értelem nevében és érdekében.

Brecht épp abban a vonatkozásban korrigálta Hegelt, amennyiben csak magyarázta a világot, s itt elsőnek Brecht közvetlen Hegel-kritikájára gondolunk. Ebben az arisztotelészi tükrözés-elmélet egyszerű átvételét kifogásolja. A személyiség mindenoldalú kifejlődését célzó hegeli elmélet hibája, hogy egy olyan szubjektum—objektum kapcsolatot tételez fel, mely a porosz állameszme szellemében hozna létre egy feltételezett egységet.

Talán nem véletlen, hogy Brecht a moszkvai „Das Wort” expresszionizmus-vitája idején (1938–39) a realizmus jegyzetek kidolgozása közben fordul ismét Hegelhez. A „Történelem filozófiájá”-nak olvasása közben ezt jegyzi fel: „Ennek a Hegelnek a TÖRTÉNELEM-FILOZÓFIÁJA kellemetlen egy mű, a módszere nemcsak azt engedi meg, hogy a pozitívát és negatívát felfedezze minden történelmi jelenségben, hanem azt is, hogy ezt az ellentétet a fejlődés okaként ábrázolja.”<sup>31</sup>

A dialektika hegeli kidolgozásában Brecht a polgári filozófia csúcsát látta. „A burzsoázia legnagyobb filozófiai teljesítményeként egy dialektikát teremt, ez olyan szemléletmód, mely az egységesen fellépő formációkban növekvő ellentéteket sejdít meg,

<sup>30</sup> Hegel: *Gymnasial-Rede*, 1809. szept. 29. In: Hegel, „*Studienausgabe*”, Frankfurt–Hamburg 1968, 35. Idézi Jan Knopf: *Bertolt Brecht: Ein kritisches Forschungsbericht. Fragwürdiges in der Brecht-Forschung*, Frankfurt 1974, 22. „Um aber zum Gegenstände zu werden, muss die Substanz der Natur und des Geistes uns gegenübertreten seyn, sie muss die Gestalt von etwas fremdartigem erhalten haben. . . Für die Entfremdung, welche Bedingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese nicht den sittlichen Schmerz, nicht das Leiden des Herzens. . .”)

<sup>31</sup> Brecht: „*Arbeitsjournal*”, szerk. W. Hecht, Majna-Frankfurt 1973, I, 41. 1939. II. 25. („die PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE diese Hegel ist ein unheimliches werk, seine methode gestattet ihm nicht nur, das positive und negative jeder geschichtlichen erscheinung zu sehen, sondern auch diese polarität zur causa der entwicklung zu gestalten”).

ezért ez a változásokra, forradalmasításokra, fejlődésre irányuló szemléletmód. Ez a dialektika, ez a forradalomfilozófia hatalmas kibontakozását (Hegel által) nyeri el.”<sup>32</sup>

Brecht elismerte a dialektika polgári megfogalmazását. De a merő szemléletiséggel, mely a hegeli dialektikában rejtett, elégedetlen volt. Amikor egyéb jegyzeteivel némi ellentmondásban, kijelentette, hogy az epikus színház elméletének nincs köze a polgári filozófiához, erre célzott.<sup>33</sup> Ahogy az eddigi Hegel-megjegyzésekből is kitűnik: Brecht marxi szellemben értékelte és bírálta Hegelt. Marx számos megjegyzése közül itt csupán a „Szent család”-nak arra a megjegyzésére utalunk, mely épp a merő szemléletiséget, a praxistól való elszakadást bírálja Hegelben. „Hegel . . . felemáság bűnébe esik . . . mert az abszolút szellemmel mint abszolút szellemmel csak *látszatra* csináltatja a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* a filozófusban jut *tudatra* mint teremtő világszellem, ezért történelemcsinálása csak a tudatban, a filozófus véleményében és elképzelésében, csak a spekulatív képzelődésben létezik.”<sup>34</sup>

Brecht Filozófusa – a „Messingkauf”-ban (Sárgarézvásár) – gyakran szól a praxisról, a világ forradalmi megváltoztatásáról. A *valóság mindig konkrét* – ez Brechtnek éppoly vezérmotívuma volt, mint a Feuerbach-tézisek – s talán nem véletlen, hogy a gondolat ugyancsak Marx „A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai”-ból származik.<sup>35</sup> Amikor Brecht a „Kis Organon”-ban összefoglalóan fogalmazta meg az elidegenítési effektust – akkor ezt írta: „Az elidegenítési effektus igazi, mély, mélyreható alkalmazása feltételezi, hogy a társadalom történelminek és javíthatónak tekinti a maga állapotát.” Brecht valamennyi megnyilatkozása – egész színpadi gyakorlatának példája is – azt igazolja, hogy a hegeli dialektikát a praxis kritikájával sajátította el.

## MARX HATÁSA

Joggal véli tehát Grimm, hogy a gondolatnak és a szónak is (Verfremdung) közvetlen forrása a „Német ideológia”, a hegeli gondolat kritikájának mesterműve. „A társadalmi hatalom, vagyis az a megsokszorozott termelőerő, amely a különböző egyéneknek a munka megosztásában megszabott együttműködése által létrejön, ezen egyének számára . . . nem mint saját, egyesült hatalmuk jelenik meg, hanem mint idegen, rajtuk kívül álló erő, amelyről nem tudják, honnan és hova tart, amelyen tehát nem lehetnek már úrrá . . . Ez az *elidegenülés* – hogy a filozófusok számára érthetően fejezzük ki magunkat – természetesen csak két *gyakorlati* előfeltétellel szüntethető meg . . .”<sup>36</sup>

A töredékes idézet azért igyekszik összefogni Marx és Engels érvelését, hogy azt mutassa fel, ami Brecht figyelmét felkeltette s azt, ami ebből az ő teóriáiban vissz-

<sup>32</sup> Brecht: Die proletarische dialektik; In: alternative. 1965=41, 93. „die burgeoisie produziert als ihre grösste philosophische leistung eine dialektik, diese ist eine betrachtungsweise, welche in einheitlich auftretenden formationen wachsende gegensätze aufspürt, eine auf veränderungen, umwälzungen, entwicklung das interesse lenkende betrachtungsweise. Diese dialektik, dieses revolutionsphilosophie erfährt ihren grossartigen ausbau (durch Hegel).”

<sup>33</sup> Vö. Brecht: GW. („Werkausgabe”), 15, 227.

<sup>34</sup> Marx és Engels Művei 2, Kossuth, Budapest 1971, 85.

<sup>35</sup> Vö. Marx és Engels Művei 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 26–27.

<sup>36</sup> Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 35.

hangzott. Brecht a Feuerbach-tézisek szellemében értelmezte az elidegenülést: megszüntetésük szemszögéből. A gyakorlat egyszerre jelentette számára a mozgalmi és a színházi praxist. Az *elidegenülésre* – az *elidegenítés* tudatos aktusa válaszul: – a cselekménynek, az alakok magatartásának olyan kísérleti bemutatása, ahol már feltűnik az elidegenülés gyakorlati megszüntetésének lehetősége.

Brecht számára megvilágítóan hatásos volt Marx Hegel-korrekcója – ugyanilyen lényeges volt az, hogy a húszas években akadtak már olyan filozófusok, akik a Hegel–Marx kapcsolatot, a reformizmus sivár közjátéka után helyreállították. Karl Korsch „Marxizmus und Philosophie”-ja (Marxizmus és filozófia, 1923) és Lukács „Történelem és osztálytudat”-a (1923) egyaránt e hegeli kapcsolatot állították reflektorfénybe: a dialektikát mint a forradalom tudományát. Korsch tanára volt Brechtnek a MASCH-on (a kölni marxista Arbeiterschulén) – s az, hogy Korsch könyvének második kiadásában (1930) már Lukács „Történelem és osztálytudat”-ának párhuzamosságáról és hatásáról beszél, ugyancsak közismert. Lukács és Korsch – bár felfogásuk később gyökeresen eltért, a vulgáris materializmussal szemben a szubjektív tényezők aktív és forradalmi szerepét hangsúlyozták épp Hegel „visszacsatolásával” – nem véletlen, hogy 1924-ben Zinovjev kritikája mindkettejüket egyaránt érintette.<sup>37</sup>

Brecht Korsch ihletésére is, de egyben a saját praxisának szükségletéből tanulmányozta Marxot. Elisabeth Hauptmann a „Joe der Fleischhaker” megírása körüli időkre (1926) teszi Brecht Marx-tanulmányainak kezdetét.<sup>38</sup> Brecht a tőzsde titkait akarta megérteni. Még Bécsbe is elutazott egy ügynök után, hogy magyarázná el a részvények manipulációjának működését. A választ azonban nem a tőzsdéstől, hanem Marxtól kapta meg.

A Marx-tanulmányoknak azonban sajátos iránya, meghatározott célja volt. A „praxis”, melynek igézetéről Brecht minden jegyzete vall. Hegelben a dialektika csupán mint szemlélet jelenik meg. Marxnál mint forradalmi filozófia. Egy töredékes jegyzete a hegeli és marxi dialektika viszonyát úgy magyarázza, hogy a burzsoázia már a proletariátus fellépésének fenyegetésében mint legnagyobb filozófiai teljesítményét, létrehozta a dialektikát. A proletariátus azonban átveszi ezt a dialektikát, de az átvétel „ist eine Expropriierung, diese Verwendung ist eine Zerschmetterung”. (Kisajátítás, az alkalmazás: szétzúzás.) „A polgárság már gyáva és gátlásos alkalmazója a dialektikának. Helyzeténél fogva a proletariátus jobb sáfára. A dialektika törvényeinek lefektetői nincsenek abban a helyzetben, hogy múltjukban felállított elveiket a jelenben vagy a jövőben hatékonyan elmagyarázhatják. A törvények íróinak szerepét a proletariátus vette át.”<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Pjati Vszemirnij kongressz Kommuniszticeszkovo Internacionala. Sztenyograficeszkij otcsoť. Moszkva 1925, I. – Angolul idézi: Watnick, M.: *Relativism and Class Consciousness*: Georg Lukács; In: „Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas”, szerk. L. Labedz. London 1962, 146.

<sup>38</sup> Hauptmann, E.: Notizen über Brechts Arbeit, 1926. In: „Sinn und Form”, 1957/1–3, 243. – Brecht vallomása Marx tanulmányozásáról. „Tagebücher – Autobiographische Aufzeichnungen”, Berlin–Weimar 1976, 205–206. – és „Schriften zum Theater”, I, 195.

<sup>39</sup> Brecht: *Die proletarische dialektik*; „Schriften zur Politik und Gesellschaft” (ezentűl SZP.), I, Berlin–Weimar 1948, 248.

A feljegyzés kéziratához Karl Korsch fűzött megjegyzéseket. A zárómondat, Korsch kézírásával maradt fenn: „A kapitalista dialektikát materialistává alakítjuk át és a cselekvésben valósítjuk meg.”<sup>40</sup>

A mondatot Brecht is vállalhatta. Bőséges a dokumentációnk a Brecht–Korsch viszonyról s tudjuk, hogy épp a leninizmus és a Szovjetunió fejlődésének kérdésében Brecht vitatkozott Korschsal. De a dialektika aktív mozzanataiban, cselekvés-központúságának kérdésében egyetértés uralkodott közöttük. A színházat Brecht épp a cselekvés-értelemben kötötte össze a filozófiával. Brecht helyet követelt a filozófusnak a színházban. A filozófia, akár a színház, a valóság megváltoztatásának tudománya. Ezért „a színház a filozófusok ügye lett, mindenesetre olyan filozófusoké, akik a világot nemcsak magyarázni akarták, hanem megváltoztatni.”<sup>41</sup>

A hegeli dialektika marxista átváltoztatása Brecht szemében determinizmus-ellenes, s ezért felszabadító jelleggel bírt. A költő és a filozófus szemléletében már megjelenik az ellentmondások megoldásának lehetősége. Erről vallanak Brecht jegyzetei Korsch Marx-könyvéhez. „Amikor arról beszélsz, hogy mi determinál egy folyamatot, ne felejtse el, hogy te magad is determináló faktor vagy.”<sup>42</sup>

Korsch számára a művészet, a költészet és a filozófia egyaránt „geistige Aktion” (szellemi cselekvés): a tudat megváltoztatása egyben a valóság megváltoztatásához nyit utat. Brecht e Korschtól táplált – s olykor politikailag „ultrabaloldaliság”-hoz vezető – nézetet még a modern fizika elméleteivel is megtámogatta. A „Flüchtlings-gespräché”-ben a fizikus Ziffel Heisenbergre hivatkozik. „A társadalmi folyamatok vizsgálata nem hagyja érintetlenül ezeket a folyamatokat, hanem erőteljesen befolyásolja azokat.”<sup>43</sup>

A társadalmi vizsgálat Brechtnél nem az egyéni „megfigyelő” szükségképpen torzító optikáját jelenti, hanem valamely kollektív cselekvést. „Du bist immer Partei” – Te mindig pártos vagy, jegyezte fel éppen a Korsch-kiegészítésekben Brecht. Az „egyénit” és a „megfigyelést” így mindig a pártosság többes számával, a megfigyelést pedig a „cselekvéssel” helyettesítette. Filozófia, cselekvés és kísérlet számára egységet jelentett.

A filozófus „javaslatokat” tesz a társadalom megváltoztatására; a drámaíró laboratóriumot rendez be a színpadon (Versuche), ahol a társadalmi cselekvés lehetőségeinek hatását a közönség aktív tanításával és közbeavatkozásával gyakorolja ki.

Nem követhetjük itt Brecht politikai állásfoglalásának változásait, a húszas évek eleje USPD-tagságától a harmincas évek fordulójáig, majd a pályája második nagy fordulójáig, a *V-Effekt* módszerének meghirdetéséig. Filozófiai keresésének indítékai azonban meglehetősen azonosak a húszas évek derekától. Politikailag a Korsch nézeteihez való vonzódást (és így, közvetve, a „Történelem és osztálytudat” nézeteinek elfogadását) természetesen is motiválta Brechtnél, hogy kiutat keresett a háború utáni sivárság anarchizmusából, olykor nihilizmusából. Amikor marxistává fordult, ezt olyan elszánt-

<sup>40</sup> „Die kapitalistische Dialektik wird materialistisch umgewandelt und durch Tat verwirklicht.” Id. Werner Hecht: SZP. II, 301.

<sup>41</sup> Id. Vajda György Mihály: „Hagyomány és újítás”, Budapest 1966, 349.

<sup>42</sup> Brecht: SZP. I, 113. „Wenn du davon sprichst, was einen Prozess determiniert, so vergiss nicht dich selbst als einen der determinierenden Faktoren!”

<sup>43</sup> „Die Untersuchung der sozialen Vorgänge lässt diese Vorgänge nicht unberührt sondern wirkt ziemlich stark auf sie ein.” Id. Rasch, W.: Brechts marxistischer Lehrer; In: alternative, 105. 261.

sággal és vehemenciával tette, hogy szinte természetesen az időnként felbukkanó szélsőségek, túlzások. A tudatnak és a cselekvésnek azt az aktív szerepét, amit a húszas évek elején Korsch és Lukács Németországban, Graziadei Olaszországban meghirdetett, a politika frontjáról ösztönözte az Internacionálé álláspontja, mely minden bukások után is még a proletárdiktatúra kivívásának közvetlen lehetőségét látta feltűnni a horizonton. Épp Korsch és Lukács megbírálása jelezte a fordulatot – a Komintern szembefordulását az ultrabaloldali és szektás tendenciákkal. Brecht, bár még a húszas évek végén sem tartozott szervezetileg a proletáriórok németországi szövetségéhez (BPRS) – osztozott velük olyan nézetekben, melyek szűkkeblűségről s a forradalmiságnak csupán merő retorikájáról tanúskodtak. Filozófiai érdeklődése volt az, ami megóvta Brechtet a proletáriórok ökonomizmusától. Lukács, amikor Brecht számos hívével (s ennek örvén Brechttel) is vitázott (például Ottwalttal vagy Gotschével) – a fő tüzet a spontaneitás és a tudatosság – dialektikátlan felfogása ellen irányította.<sup>44</sup> Meglehet: Brecht osztotta a tényirodalomra, a riportázsra vonatkozó nézeteiket. Ám őt e nézetek bizonyos vulgáris vonásaitól, a tények merő kultuszától, az eltúlzott „életközelségtől” mindig elkülönözte marxista képzettsége, Brecht, ahogy Eisler mondja visszaemlékezéseiben, nem csupán Marxot tanulmányozta, hanem Lenint is – és Lenin épp azért gyakorolt rá oly nagy hatást, mert – mint a jóbarát, oly költőien kifejezte – „ő ismét Hegel szemüvegével olvasta újra Marxot –, amit a reformisták sohasem tettek. Ezáltal Leninnél – folytatja Eisler – a marxizmus új lüktetést, dialektikát, mozgást, ellentmondásosságot nyert – s ez Brechtet mérhetetlenül fellelkesítette.”<sup>45</sup>

#### AZ ÚT LENINHEZ

Brecht jegyzetei különben elárulják, hogy Lenin műveiben is az objektív történelmi folyamat és a cselekvés lehetőségének viszonyát vizsgálta. A történelmi szükségszerűség új és forradalmi felfogását látta Leninnél. Egyik jegyzetében például „brechtizálja” Lenint – vagyis igyekszik a maga számára, mintegy szemináriumszerűen átírnifelfogni a lenini objektum–szubjektum dialektikáját. S itt a történelmi folyamat apologetikus felfogását bírálja. Akik csupán a történelmi szükségszerűségekre hivatkoznak, meglehet, hogy a tények talaján állnak. De mindenképpen a fennállót dicsőítik. Brecht ezzel az osztályálláspont következetes érvényesítését szegezi szembe. – „Ne állj meg a szükségszerűségről szóló beszédnél, hanem állapítsd meg, melyik osztálynak érdekében áll ez a szükségszerűség.”<sup>46</sup> A kiutat éppen ez a szigorú osztályálláspont fogja megmutatni. Az osztályálláspont következetes érvényesítése magában rejti azt a cselekvési lehetőséget, mely feloldja a szükségszerűséget.

A heisenbergi analógiának épp a Leninhez fűzött jegyzetekben találjuk meg filozófiai megalapozását. „Ha egy ténsorozat szükségszerűségét megállapítod, ne feledd, hogy magad is egyike vagy ezeknek a tényeknek, ezért pontosan határozd meg ezt a szükségszerűséget,

<sup>44</sup> Lukács, G.: Gegen die Spontaneitätstheorie in Literatur; „Die Linkskurve”, 1932/4, 30–33. Újranyomása in: Klein, A.: „Im Auftrag ihrer Klasse. . .”, Berlin–Weimar 1972, 735–740.

<sup>45</sup> In: alternative, 105. 257.

<sup>46</sup> Brecht: SZP. I, 110. „Begnüge dich nie mit der Rede von der Notwendigkeit, sondern stelle klar, welche Klasse gerade diese Notwendigkeit festlegt.”

mert ahhoz, hogy szükségszerűség lehessen, egészen pontosan meghatározott cselekvésre van szükség.”<sup>47</sup>

A brechti cselekvésközpontúságban megbújik számos illúzió. A következetességében, mellyel a történelemben beavatkozó szubjektív faktort kiemeli s fontosságát szinte kizárólagosnak tekinti – benne zeng a „Történelem és osztálytudat” hegelianizmusa, a megígézettség attól, hogy a történelem menetén változtatni is lehet. Nincs itt most alkalmunk rá, hogy Lukács és Brecht pályájának párhuzamát és nézeteik ellentétét még csak akár körvonalazzuk is. Ezt e sorok szerzője megtette másutt.<sup>48</sup> Ám annyi bizonyos, hogy ha kettejük nézetkülönbsége olykor ellentété szűkösbedett, úgy részben azért is, mert míg Lukács 1924 után háttér fordított a „Történelem és osztálytudat” illuzionizmusának –, Brechtnél a Hegel szemüvegén át olvasott marxizmus termékeny ösztönzője maradt drámai praxisának.

Politikailag ez az illuzionizmus olykor az „ultrradikalizmus” színeit is felöltötte. Brecht nehezen értette meg a nemzetközi munkásmozgalom nagy fordulatát, a népfrontmozgalommal kibontakozó egységet, mely a polgárságból is szövetségeket keresett a fasizmus ellen. Az első nemzetközi antifasiszta írókongresszuson, Párizsban ő a szövetség helyett az osztályharc álláspontját hangsúlyozta (1935); a harmincas évek végének realizmus-vitáiban is az osztályálláspont feladását sejtette Lukácsnál.

Különösképpen ez a „radikalizmus” egyik ihletője és forrása lett színpadi forradalmának. Minél távolabba napolódott el, vagy késett a forradalom a mindennapokban – annál sürgetőbbnek érezte Brecht, hogy a kísérleti laboratóriumban, a színházban érvényesüljön ez a forradalmiság. A kísérlet első lépése az epikus színház elméletének megteremtése volt – a gondolati próbái: felbontani az „osztály oldaláról” azt a szükségszerűséget, mely a tények sorának szempontjából fellebbezhetetlennek és megváltoztathatatlanul látszott. Az epikusság – a cselekmény egységének és az alakok jellemének „felbontása” – Brecht Lenin-jegyzeteiben nyeri el magyarázatát. Lenin dialektikája segítette hozzá Brechtet a cselekvés lehetőségének pontosabb meghatározásához.

#### A TOTALITÁS ÉRTELMEZÉSE

Nem véletlen, hogy az epikusság elméletének nyomán Brecht a parabola-darabokhoz és a krónikás-művekhez jutott el („Jó embert keresünk”; „Galilei”; „Kurázs mama”). A parabola: a kísérlet-jelleget domborítja ki, a példabeszéd az elvontság szintjén bonthatja fel a valóságnak azt a felszínét, melynek széttörését és felbontását – az adott helyzetben – Brecht szükségesnek látta.

A hegeli dialektika olvasatának radikalizálása Brecht szemében egyet jelentett a totalitás kategóriájának elutasításával.

Lukács számára a totalitás visszaállítása jelentette a reformizmussal vitázó marxizmus igazát. Filozófiájának egyik középponti kategóriája továbbra is a totalitás eszméje maradt

<sup>47</sup> Brecht: SZP. uo. 111. „Wenn du die Notwendigkeit einer Reihe von Tatsachen feststellst, so vergiss nicht dass du selbst auch eine dieser Tatsachen bist, und bestimme die Notwendigkeit möglichst genau, sie braucht nämlich, um eine Notwendigkeit zu sein ganz bestimmtes Handlung.”

<sup>48</sup> T. Ungvári. Avantgarde oder Realismus? ; Act. Lit., 1977/2.



a harmincas évek elején Németországban közzéadott cikkek sorában.<sup>49</sup> Lukács itt a kapitalista valóságnak a válságban megnyilatkozó totalitásával bizonyította, hogy a töredékesség művészi lenyomata merőben hamis látszat. Lukács későbbi vitája (1938-ban) Ernst Blochhal – ugyancsak a totalitás kategóriája körül fogott.

Brecht azonban magát e totalitást vélte a valóság látszatának. Akik a totalitást csupán az objektív valóság részének tekintik: metafizikusan gondolkodnak. S itt ismét Brecht aktivitás-impulzusa tör fel: a totalitás-elv a valóság megismerésének olyan eszköze, melyet a forradalom élcsapata, mint feladatot fog fel és érvényesít. „Egy totalitást csupán megépíteni, megszerkeszteni, összeállítani lehet, s ezt teljes nyíltsággal kell tennünk, meghatározott terv szerint, meghatározott célből.”<sup>50</sup>

A megállapítás Brecht filozófiai-esztétikai megfontolásainak középpontjában áll. Számára a valóság merő tükrözése halott és hamis képet ad. Mindaz, ami egy eleve feltételezett egység vagy totalitás szemszögéből közelíti meg a folyamatokat, eleve kirekeszti a szerkesztést, az építés álláspontját, mely ezt a valóságot feltárhatná. E valóság a határozott osztályálláspont érvényesítésével válik igaz önmagává: – az objektivitás csupán ez új (Brecht terminológiájában lenini) tudatossággal deríthető fel. A harmincas évek realizmus-vitáihoz írott jegyzeteinek felfogása erről még eltökéltebben szól, mint a csaknem tíz esztendővel korábbi totalitás-jegyzete. „A realizmus kérdéséhez – írja naplójába – a szokásos szemlélet az, hogy egy műalkotás annál realiztikusabb, minél könnyebben ismerjük fel benne a realitást, ezzel szemben én azt a meghatározást szegezem, hogy egy műalkotás annál realiztikusabb, minél felismerhetőbben uralkodnak benne a valóságon, s a merő újraráismerést olykor megnehezíti az, ami a valóságon uralkodni tanít.”<sup>51</sup>

Az eddigiekből talán már kitetszik, hogy Brecht itt a *valóság önmozgásának totalitása* helyett e mozgás feltűnő és áttetsző megmutatására, a *művészi alakítás* előtérbe helyezésére gondol. A valóságnak azt a töredezettségét, erővonalainak áttekinthetlenségét – mely a század művészetében minden formabontás közös kiindulópontja – Brecht nem fogadja el. „Meistern” – uralkodni e valóság visszatükrözésén annyit jelent, hogy a műalkotás egy újfajta – s nem spontánul érzékelhető – totalitás-eszme jegyében születik. A totalitást csak „csinálni”, teremteni lehet.

S itt ismét óhatatlanul felidéződik Lukács neve. Nemcsak azért, mert Brecht totalitás-kategóriája felismerhető polémia Lukács következetesen kifejtett nézeteivel, hanem azért is, mert a „künstlich erschaffene totalität” a „mesterségesen létrehozott totalitás” éppenséggel Lukács első „hegeliánus” művének, a „Theorie des Romans”-nak volt vezérlő gondolata. A „művészi korszak” múltán – fejtegette Lukács – nem lehetséges már

<sup>49</sup> Lukács, G.: Tendenz oder Parteilichkeit? „Die Linkskurve”, 1932/6, 13–21. – Magyarul: „Művészet és társadalom”, i. h. 86–96. – Reportage oder Gestaltung? ; „Die Linkskurve”, 1932/7–8, 23–30., 26–31. Magyarul: uo. 96–112.

<sup>50</sup> Brecht: SZP. I, 223. „Tatsächlich kann man sich eine Totalität nur *bauen*, machen, zusammenstellen, und man sollte das in aller Offenheit tun, aber nach einem Plan und zu einem bestimmten Zweck.”

<sup>51</sup> Brecht: „Arbeitsjournal”, i. h. I, 142. – 1940. VIII. 4. „zur frage des realismus: die gewöhnliche anschauung ist, dass ein kunstwerk desto realistischer ist, je leichter die realität in ihm zu erkennen ist, dem stelle ich die definition entgegen, dass ein kunstwerk desto realistischer ist, je erkennbarer in ihm die realität gemeistert wird, das pure widererkennen wird oft durch eine solche darstellung erschwert, die die sie meistern lehrt.”

látszat és lényeg a görögökre egykor jellemző egysége. Az új korban, „a bűnösség korában” olyan műfaj lép az élre, melynek alapvető elve, *principium stilisationis* a „mesterségesen megteremtett totalitás”.

Lukács, tudjuk, túllépett e gondolaton, pontosabban feltárni igyekezett ennek az objektív idealizmusban fogant gondolatnak materiális valóságát. A totalitás Lukácsnak a harmincas években írott irodalmi kritikáiban az objektív valóság természetéhez tartozik, s mozgásának leglényegesebb jele. Megragadásának lehetőségét a kapitalista fejlődés elidegenedése akadályozza – ám mindazok, akik nem esnek áldozatul az elidegenedés látszatának, nem fogadják el e látszat sivárságát s nem emelik törvényerőre a felszín jelenségeinek töredezettségét – áthatolhatnak a totalitás összefüggéseinek mélyéhez.

Brecht – éppúgy Hegelből kiindulóan – egy hosszabb korszakon át s más megoldási kísérletekkel visszhangozza a fiatal Lukács totalitás- és osztálytudat fogalmait. Nincs közvetlen bizonyítékunk rá, hogy Brecht merített volna e művekből. Ám Karl Korsch „Marxizmus és filozófia”-jának Lukácsra vonatkozó megjegyzéseinek ismeretét bízvást feltételezhetjük. Bármily oldalról közelítjük meg azonban Brecht és Lukács kapcsolatát, sohasem szabad elfelednünk a közös – hegeli, sőt lenini – gyökereket. Lehetetlen is a kor művészi törekvéseit ábrázolnunk anélkül, hogy – Brecht szavával – Lukács nagy hatású „javaslatainak” továbbélését fel ne kutatnánk. A Hegel-élménynek és a „Hegel szemüvegével olvasott Marxnak”, majd Lenin tanulmányozásának az is egyik jelentősége, hogy bármily ellentétes törekvéseket fogalmazott meg Lukács és Brecht esztétikai kísérlete, a közös források azt árulják el, hogy a divergáló megoldási kísérletek hasonló kérdésekre adnak választ, s ezért ellentétük nem feltétlenül antagonisztikus, kibékíthetetlen.

Mielőtt az elidegenítési effektus genezisének nyomozásában az ellentétekre rátérnénk, próbáljuk meg először a közös Hegel-forrás, vagy még pontosabban az elidegenedés korszakok felismerésének Lukácsnál és Brechtnél közös, a korszak által kikényszerített gondolkodói élményét megragadni.

Még Brecht olyan ellenfele is, mint Otto Mann rámutat arra, milyen vízvázalstóhoz érkezett el Hegellel a művészi gondolkodás. Hegel, bár a világszemlélethez idejének közvetítésével, a történelmi valóság hatalmas fordulatára mutat rá. A polgári korszak kiteljesedésével: elveszett a világméretű az az immanenciája és transzcendenciája, mely a „művészi korszakra”, Goethe és Schiller szemléletére oly jellemző volt. Az idealizmustól „megtisztított” Hegel, a Marxtól radikalizált dialektika a művészi ábrázolás számára rendkívül problematikus világot hoz létre: „Miután a filozófia elébb az istent, aztán a független tudatot vetette el, a filozófia a lét beszűkülésének és a lét elsötétetésének modern veszélyét ismeri be.”<sup>52</sup>

Mindez röviden azt jelenti, hogy a filozófia az ember evilágiságában próbálja megkeresni a létezés formáit és lehetőségeit. Mann – akinek érveivel aligha érthetünk egyet – adott szempontból igazat szól. Felhívja a figyelmet arra a metafizika nélküli keresésre, melynek egyik első képviselője a hegeli filozófia baloldali kritikájából kiinduló Heine volt.

<sup>52</sup> Mann, O.: „Bertolt Brecht – Maß oder Mythos?” – Brechts Weg zum Marxismus. Heidelberg 1958, 62. „Nachdem die Philosophie dem Menschen zuerst Gott, dann die eigenständige Vernunft genommen, ihn mehr und mehr auf diese Welt und auf das bloße Dasein verwiesen hatt, bekennt die Seinsverengung und Seinsverdunkelung als die moderne Gefahr.”

Lukács is, Brecht is érintette a heinei felfogást a „művészi korszak végéről”. Már Hegel is kijelentette „Eszttikájá”-nak bevezetőjében (melynek olvasatát Brecht jegyzetei és Eisler emlékezései egyaránt bizonyítják), hogy „a művészet számunkra nem az a legmagasabb mód, melyben a valóság magának egzisztenciát teremt”.<sup>53</sup> A hegeli esztétika szerint csupán a patriarkális korokban volt és lehetett a művészet (a szellemtől elidegenedett és ismét tárgyiasuló valóság) az egzisztencia, a létezés megjelenési formája. A hegeli rendszer lépcsőzetes elképzelésében a művészet helyét a vallás, majd a filozófia vette át.

A kiemelt szerepben, amit a művészetben a filozófusnak juttat Brecht, a hegeli gondolatot folytatja. Brecht a művészetnek a filozófia (vagyis a legmagasabb egzisztencia jogára való) szerepét biztosítja: de épp a hegeli gondolat radikalizálásával. A filozófia nem azért a legmagasabbrendű egzisztencia-teremtő, mert benne az elidegenedett szellem talál magára, hanem azért, mert a filozófiálás – Brecht szerint – cselekvést jelent. A művészetet alacsonyabb rangú egzisztencia-teremtőből magasabbrendűvé ez a cselekvő jelleg emeli.

A hegeli gondolat magában rejti a „művészi korszak végének” eszméjét. A 48 utáni baloldali német értelmiség számára a kérdés az volt, hogy milyen módon fogja fel a művészetnek ezt a „degradációját”. Két út nyíltott itt, melynek állomásait épp Marx és Engels irodalomról tett megjegyzéseiből, írásaiból és leveleiből követhetünk nyomon. Az egyik: a művészi korszak végének olyan radikális felfogása, mint Heinée – a másik az „ezüstkor” német íróinak Vischertől igazolt fejlődéséé. A korszak irodalomtörténetét Marx és Engels nyomán Lukács György éles kritikával tekinti. Raabét, Mörkét kisszerű realistáknak ábrázolja Lukács – ugyanakkor Heine radikalizálódásának szerepét drámai színekkel emeli ki.

Az 1830-as júliusi felkelésnek, mint történeti határnak, a felfogása éppenséggel Heine gondolatainak középpontjában áll: A proletariátus fellépésének történelmi jelentőségét a költők közül elsőnek ő ismerte fel. A korszakhatár a hegeli örökség felbomlásának és – Lukács szemében – a polgári dekadencia korszakának kezdete.

A „művészi korszak vége” tehát mind Brecht, mind Lukács esztétikai gondolkodásának, irodalomtörténet-képének kiindulópontja. De e kiindulópontból különböző következtetéseket vonnak le. Esztétikailag a „művészi korszak vége” azt jelenti, hogy a szubjektivitásnak és az objektivitásnak az a találkozása, végső összeforrása, mely a hegeli rendszer alapjául szolgált, nemcsak illuzórikusnak tűnik fel, hanem harmonikus egybefűzése, organikus megvalósulásának lehetősége is egyre nehezebbé válik. Maga Hegel is mint a „reflektáltság” periódusát elemezte a művészetnek ezt az új korszakát. „Eszttiká”-ja bevezetője szerint: az érzéki teljesség már nem érhető el többé.

E nehézségek leküzdését Lukács totalitás-koncepciója abban fedezi fel, hogy a művészek megnyílik még a valóság teljes megragadásának bármily keskeny útja akkor, ha annak mozgástendenciáit, fejlődését (akár világnézetének kikapcsolásával, felfüggesztésével)

<sup>53</sup> Hegel: „Ästhetik”, Berlin 1955, 139. „Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft.”

követni tudja. Lukács a megfigyelés közvetlenségének s az ábrázolás közvetettségének egységében látja a realista ábrázolás nyitját.

A „Szellem fenomenológiája” ott fordult reakciós ábrándba, amidőn idealista alapjából rajzolta meg a felszín halott és eltárgyasult világát. Hegelből hiányzik a jelen dimenziója, hiszen azt mint a beteljesülést ábrázolta egyfelől s minden idő végét másfelől. A marxizmus a történelmi alapra helyezett dialektikával egy eleven és mozgó jelen képét is megteremti: a jelent – ahogy a „Történelem és osztálytudat” kifejti, nemcsak mint bekövetkeztet (ein Gewordenes), hanem mint folytonosan keletkezőt is ábrázolja.<sup>54</sup>

A „reflektáltság” leküzdésével már Heine viaskodott. S az ő esztétikai meg gondolásai – minden közvetlen átvétel nélkül – Brecht esztétikájában erősödnek fel. Heine a hegeli rendszer felbomlásában a totalitás elvének bukását is látta. A haladás feltartóztathatatlan ereje nem csupán azzal szorítja vissza a művészetet az érzéki teljesség köréből, hogy Minerva baglya kezdte el röptét és a filozófia korszaka köszöntött ránk a művészeté helyett, hanem azzal is, hogy az új fejlődés ellentmondásossága még a viszonylagos teljesség lehetőségét is megvonja tőle.

Heinének ezt a dilemmáját – társadalmi haladás és művészet között – Lukács György is részletesen bemutatta.<sup>55</sup> Idézi a „Lutétia” francia kiadásának sokatmondó előszavát.

„A jövőben, ha a kommunizmus érvényesülni fog, kipusztítják babérligeteimet és helyükbe krumplit ültetnek majd . . . A rózsákat, a csalogányok tétlen menyasszonyait ugyanaz a sors fogja érni; a csalogányokat, e haszontalan dalnokokat pedig elkergetik és ah, könyvem, a ‚Dalok könyve’ jó lesz a szatócsnak, hogy zacskókat csináljon belőle, amikbe majd kávét vagy dohányt mér a jövő vénasszonyai számára.”<sup>56</sup>

Hogy a művészet és a társadalmi funkció, a szórakoztatás és a tanítás így szembe fordulhat egymással – ezt a Brechtben újrafogalmazódó gondot a német irodalomban elsőnek Heine élte át. Benne, a hegelianizmust a saint-simoni szellemben korrigáló forradalmárban a társadalmi haladás fontossága és a művészet semmisége persze még egy jellegzetesen polgári dilemma kifejezése. Amikor Brecht a hegeli örökséghez visszanyúl, Heinével egybehangzóan és bizonyára Heinétől függetlenül: újra megküzd ezzel az ellentmondással. A szórakoztatásban, a „kulináris művészet”-ben a hanyatló burzsoázia eszközét látja. Az új proletárművészet valóban „zacskót csinál” a „Dalok könyvé”-ből s a költészetnek csupán társadalmi funkcióját ismeri el.

Mindez nemcsak egy magatartás történelmi továbbélése és értelmezése.

A „Lutétia” dilemmáját újjászülte a XX. század valósága: „elefántcsonttorony” vagy „lövészárk” szembeállítás jelzi, hogy erkölcsiség és művésziesség szükségképpeni vitára kelnek olyan társadalmi helyzetekben, melyek egy történelmi válság viharában élnek meg a haladás ellentmondásait.

<sup>54</sup> Vö. Cerutti, F.: Hegel, Lukács & Korsch. On the Emancipatory Significance of the Dialectic in Critical Marxism; „Telos”, 26 (1975–76), 166.

<sup>55</sup> Lukács, G.: „Heinrich Heine” (először oroszul, „Heine, Germanija”) Moszkva 1934, 9–47. – u. a. Heinrich Heine als nationaler Dichter; „Internationale Literatur”, 1937, 9–10, 84–110. Kötetben: „Német Realisták”, Bp. 1955, 73–123. – Heine und die ideologische Vorbereitung der 48er Revolution; „Kommunistische Internationale”, 1941, 3, 164–181. – Kötetben magyarul: „Heine és a 48-as forradalom ideológiai előkészítése”, Új magyar kultúráért. Bp. 1948, 54–74.

<sup>56</sup> „Német realisták”, 92.

Heinz Brüggemann, aki finom érzékenységgel dolgozta ki Heine és Brecht esztétikájának kapcsolatát, arra is rámutat, hogy a hegeli örökséget a „Dalok könyvé”-nek költője ugyancsak egy áhított aktivitás szempontjából bírálta.<sup>57</sup> „A goethei költészet – írta Heine – nem idézi fel úgy a cselekedetet, mint a schilleri. A tett a szavak gyermeke és Goethe szép szavai gyermektelenek. Ez az átka mindennek, ami csupán a művészet által teremtetett.”<sup>58a</sup>

Heine a cselekvés ihletében fordul szembe a merő művésziességgel éppúgy, ahogyan száz esztendővel később Brecht. És a cselekvést, Hegelen túllépő tanítványként a totalitás teremtményének tartotta, akárcsak a XX. század epikus színházát követelő költője. Ismét csak Brüggemann figyelmeztet rá, hogy Heine a totalitás kategóriában „merő harmonizálást látott”, hogy már 1831-ben egy kiállítás – kritikában megszólal a „Ganzheit” eszméje ellen és a „Bäder von Lucca” IV. fejezetében már a szakadozottság, töredékesség esztétikáját fejt ki. „Oh, kedves olvasó, ha valamely szakadozottságról óhajtanál panaszkodni, akkor inkább arról panaszkodj, hogy maga a világ szakad ketté.”<sup>58b</sup>

Heine tehát az első, aki az „átmenet korszakának” esztétikáját dolgozta ki, aki az átmenetben nem lát lehetőséget a totalitás objektivitásának művészi kifejezésére. Az elveszett objektivitást a cselekvés hódíthatja vissza: a szavaknak tettekkel kell válniuk és a tettek állíthatják helyre az a szakadozottságot, amely egyébként a valóság sajátja.

Heine művészi megoldása a szakadozottságra valamely eltávolító romantikus ironia volt, s nem véletlen, hogy számos kutató e romantikus ironiában a brechti epikusság és elidegenítés előzményét fedezi fel. A merő távolságtartás, a merő felbontás, az egyszerű epizálás természetesen nem szabja meg annak művészi célját, irányát. Brecht hangsúlyosan figyelmeztet rá, hogy az epikusság mint olyan, egyaránt felfogható idealista és materialista módon „a nem-arisztotelészi dramaturgia elvileg megengedi mind a realiztikus, mind az idealista drámaírást . . . A realisták éppúgy, mint az idealisták, képet adnak a valóságról és gondolatokat, az idealista mégis egy szépség- vagy művészet-ideálból indul ki, míg a realista minduntalan hiányolja a valóságból az ideálisat és a róla való elképzeléseket minduntalan korrigálja. Realizmusa magába foglalja a relativizmusnak egy elemét, ábrázolásai relatíve realiztikusak, ha szabad magunkat így kifejezni, vagyis ha megértik, hogy ő a valóságot „ütközésbe viszi”.<sup>59</sup>

Ismét Brecht középponti gondolata: a művészet a valóságot nem csupán tükrözi, hanem „ütközésbe viszi”, a totalitást: „csinálja”. A fenti idézet, miként a Heinével való kapcsolat végül elvezet bennünket arra a felismerésre, miért volt szükséges a harmincas évek derekán az elidegenítési effektussal kiegészíteni az epikus színház elméletét. Ha az epikus színház a valóság bizonyos szétbontását, elemi helyzeteinek olykor didaktikus

<sup>57</sup> Heine: „Werke”, IX, 46. Idézi, Brüggemann, H.: „Literarische Technik und soziale Revolution”. Versuche über das Verhältnis von Kunstproduktion, Marxismus und literarischer Tradition in den theoretischen Schriften Bertolt Brechts. Reinbek, 1973, 53.

<sup>58a</sup> „Die Goetheschen Dichtungen bringen nicht die Tat hervor wie die Schillerschen. Die Tat ist das Kind des Wortes, und die Goetheschen schönen Worte sind Kinderlos. Das ist der Flucht alles dessen, was bloss durch die Kunst entstanden ist.” Brüggemann, i. h. 54–55.

<sup>58b</sup> Heine: „Werke”, V, 254. Idézi Brüggemann, uo. 57. „Ach, teure Leser, wenn du über jene Zerrissenheit klagen willst, so beklage lieber, dass die Welt selbst mitten entzwei gerissen ist.”

<sup>59</sup> Brecht: „Arbeitsjournal”, I, 191. – 1940. X. 17.

felmutatását jelenti – az elidegenítési effektus azt a folytonos korrekciót képviseli, amely az „idealizálásokat” szűri ki, s olyan mozgását tárja fel, melyben a szubjektivitás valóban találkozik az objektivitással, melyben a történelem *formáló* és a gazdasági folyamatoktól *formált* tendenciái „találkoznak”, ahol az eltárgyasult felszín mögé behatol az elidegenítés aktív mozdulata, leleplezi elidegenedett jellegét, s felmutatja a felszín valóságának „relativitását”.

#### A TECHNIKA SZEREPE

Nem véletlen, hogy ehhez az elmélethez szervesen kapcsolódik a művészi-írói technika *semlegességéről* vallott brechti tézisek sora.

A technika – pl. a belső monológ, a montázs – merőben a leképezés eszköze. Nincs több funkciója, mint a közvetítés, a töredezett valóság és e töredezettség megszüntetésére irányuló művészi aktivitás között. Amikor Brecht Tollertől Joyce-ig a tőle szellemben idegen írók technikai eljárásait elfogadja és dicséri, úgy ezt azért teszi, mert nem hisz a művészi ábrázolás olyan organikusságában, mely a tartalom, a forma és az írói technika hierarchikus és kölcsönös feltételezettségéből indul ki. Mint a Hegelhez visszanyúló esztétikák, Brechté is a közvetítésen és közvetettségen alapszik. De míg például Lukács e közvetítést az egyestől az általánosig a típus érzéki megragadásában, a valóság folyamatainak cselekményesen egygyé fogott rendszerében fedezi fel, addig Brecht magát e világot is már csupán közvetettségben fogja fel – olyan második természetnek, melyet az elidegenedés teremtett s amelyet elemeire bontani s újra összerakni a művészet igazi feladata.

Az eleve feltételezett egységes valóság éppenséggel ezt az aktív közbeavatkozást zárja ki. A művészi technika hozzásegíthet a kettő összekötéséhez, újáteremtéséhez. Amikor Brecht arról beszél, hogy a *mimetikus* elvet a művészetben a *gesztikus* győzi le: akkor nem arra gondol, hogy a művészet valóságábrázoló funkcióját értelmezze át, csupán arra, hogy a valóság passzív tükrözése helyett egy megmutatót, aktívát helyezzen. „Az emberi magatartást, mint megváltoztathatót kell megmutatnunk, az embert, mint aki függ bizonyos gazdasági-politikai feltételektől, és *ugyanakkor* képes arra, hogy azokat megváltoztassa.”<sup>60</sup>

A kettősség feloldása, totalitássá átformálása: az elidegenítés feladata. A gesztus-rendszeré, mely totalitásigényét már azzal is bejelenti, hogy a színházi megjelenítés valamennyi eszközét és eljárását átjárja, összehangolja s ezáltal új egységgé formálja. A színészi magatartás éppúgy, mint a díszlet, a jelmez, a világítás olyan illeszkedést kíván, amely e megváltoztatás lehetőségére „gesztusainak rendszerével” rámutat.

Az *organikus* helyett a *teremtett*, a magától keletkezett egység helyett a *létrehozott* Brecht esztétikájának magva.

Az a felismerés, hogy a valóság merő leleplezése csupán az ábrázolás egyik összetevője, továbbá az, hogy az összetevők új „keverése” vezethet az igazi művészi képhez, már benne rejlett a fiatal Brecht gondolatvilágában. Egy eddig meglehetősen elhanyagolt

<sup>60</sup> Brecht: „Schriften zum Theater”, 242. „Das Menschliche Verhalten wird als veränderlich gezeigt, der Mensch als abhängig von gewissen ökonomisch-politischen Verhältnissen und *zugleich* als fähig, sie zu verändern.”

összefüggésre világíthat rá Brecht jegyzeteinek egyik bejegyzése, mely a szavakat mint a *dolgokat eltakaró jeleket* szemléli. Éppen a legmegszokottabb szavak – mondja Brecht –, mint a „ház” vagy „az ember” fedik el leginkább azt a lényeget, amit a ház és az ember jelenthet. „Mindezt (a valóságot) agyonveri a ‚házak’ szó, mely megül az agyunkban és megakadályozza a dolgok megostromlását.”<sup>61</sup>

Ha eltekintünk a fogalmazás expresszionisztikusságától, feltűnő, hogy már itt a megszokás hegeli kritikájának egyik változatát kapjuk. Ahogy az „Enciklopédia” megfogalmazta, „a megismert attól, mert ismerjük, még nem megismert” – vagyis a megszokás elhomályosítja a dolgok lényegét.

Itt azonban nem csupán Brechtnek a megszokás elleni küzdelméről van szó, hanem egyszermind arról is, hogy ezt a megszokást a *szavak* felől is megközelíti. Egy későbbi jegyzete nagyon érdekesen utal vissza a korai gondolatra, amikor Kantot tanulmányozva ezt írja fel: „A megismerés elméletének elsősorban a nyelvi kritikánál kell kezdődnie.”<sup>62</sup>

A szavaknak ez az elfáradása ismét közös élménye volt a század *izmusok* felé orientálódó művészeinek. Feltűnik a futurizmus korai manifesztóiban éppúgy, mint az expresszionizmusban. Felemlíteni itt e közös gyökereket csak azért lényeges, mert a Brecht-szakirodalomban elterjedt nézet, hogy az elidegenítés elméletének egyik – sokak szerint legfontosabb és kizárólagos – forrása Sklovszkij korai nyelvkritikai munkáiban lelhető fel.

Mielőtt ez érveket megvizsgálánk, hadd emlékeztessünk eddigi megállapításainkra Brecht esztétikai nézeteinek forrásairól. Közvetlen forrásokat igencsak nehéz bárhol kimutatnunk – még Hegel vagy Marx esetében is emlékeztetnünk kellett arra, hogy maga Brecht utasította el a közvetlen kapcsolat feltételezését. „Az epikus színház elveinek kevés közülük van az előző évszázad első fele német filozófusainak esztétikájához.”<sup>63</sup>

Am ugyanakkor láthattuk, hogy a közvetett kapcsolatok megannyi szála köti vissza Brecht esztétikai nézeteit Hegelhez, Heinéhez vagy Marxhoz. Ugyanígy a „nyelvi kritika” gondolatköre csak *közvetetten* kapcsolódik az orosz formalista iskola elképzeléseihez; a közvetlen bizonyítékokkal épp ezért kell óvatosan bánnunk. A Brecht-filológia a Sklovszkij-kapcsolat bizonyításában e közvetlenségre törekszik, hiába figyelmeztet rá például Lev Kopelev, hogy ez legfeljebb egy „internationale unverabredete Übereinstimmung”, vagyis egy „eltervezetlen nemzetközi egybehangzás” esete lehet csupán.<sup>64</sup>

## BRECHT ÉS AZ OROSZ FORMALISTÁK

A Sklovszkij-kapcsolat természetesen nemcsak elvileg érdekes, hanem Brecht életpályájának állomásai szempontjából is. Tényszerűen bizonyítható ugyanis, hogy az elidegenítés kifejezés meghatározott gyakorisággal és elvi kifejezésben az 1935-től sorjázó elméleti cikkekben, vagyis Brecht második szovjetunióbeli útja után tűnik fel. Ha, a

<sup>61</sup> Brecht: SZP. I, 22. (nyugatnémet kiad.). „Dies alles ist totgeschlagen durch das Wort Häuser, das uns im Gehirn sitzt und uns sichert gegen den Ansturm des Dinges.”

<sup>62</sup> Brecht: SZP. I, 234. „Erkenntnistheorie muss vor allem Sprachkritik sein.”

<sup>63</sup> Brecht: GW. 15, 277. „Die Prinzipien des epischen Theaters haben wenig zu tun mit der Ästhetik der deutschen Philosophen aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.”

<sup>64</sup> Kopelev, L.: lásd a 80. lábjegyzetet.

„Kivétel és a szabály” már a *fremd* és a *befremden* szavakat használta is, az elidegenítésnek, mint a brechti esztétika középponti kategóriájának feltűnése 1936-tól, illetve 38-tól bizonyítható.

Elsőnek John Willett angol kutató<sup>65</sup> említi, hogy feltételezhető a kapcsolat Sklovszkij „prijom otsztranyenija”, a „különössé tevés” eljárása és Brecht elidegenítési elmélete között. Willett és később R. Grimm, P. Böckmann, egybehangzóan vallják a közvetlen átvételt.<sup>66</sup>

Mindenesetre feltűnő az időpontok egybeesése: Brecht moszkvai látogatása és az elidegenítés elméletének alkalmazása között. Bonyolítja a helyzetet, hogy Brecht barátainak visszaemlékezései megerősíteni látszanak ezt a feltevést. Így például B. Reich azt vallja, hogy „ismét magam előtt látom a Szpiridonovkán Tretyakov sötét szobáját. Ott ültem együtt Tretyakovval és Brechttel, aki különben nála szállt meg. Egészen rendkívüli színházi eseményről beszéltünk, hogy Mei Fan lan-ról vagy Ohlopkov egyik rendezéséről, arra már nem emlékszem. Én az előadás egyik részletére utaltam, amikor Tretyakov azt így igazította ki: 'Igen, ez elidegenítés', és ezzel cinkos pillantást vetett Brechtre. Brecht bólintott. Ez volt az első eset, hogy én az elidegenítés (*Verfremdung*) kifejezést hallottam. Ezért azt kell feltételeznem, hogy Brechthez Tretyakov közvetítésével jutott el a kifejezés.”<sup>67</sup>

Bernard Reich visszaemlékezését még könnyű lenne hitelében megkérdőjelezni. De később Sklovszkij megerősítette ezt a feltevést egy Vlagyimir Posnernak adott nyilatkozatában.<sup>68</sup> Sklovszkij maga is azt vallja, hogy „Szergej Tretyakov egy nagyszerű ember – általa jutott el (az én felfedezésem) Brechthez, aki azt *Verfremdung*nak keresztelte. De ami engem illet, bevallhatom, hogy aztán később Novalisnál is rábukkantam. Ezen kívül pedig Tolsztojnál is.”<sup>69</sup>

Meglepő, hogy Sklovszkij a német romantika Brechttől is kritikailag elsajátított „íroniáját” jelöli meg mint az „idegenné tevés”, „különlegessé avatás” formalista elméletének forrását. Éppen ez mutatja azonban, hogy itt vándorgondolatról van szó. Méghozzá a hegeli „megszokás”-nak olyan, a valóság fejlődésétől egyre nyilvánvalóbbá tett jelenségéről, melyet különböző módokon és különböző oldalakról dolgoztak fel a jelenségek fetisizáltságát észrevevő és azt kifejezni próbáló művészek.

Brecht épp azért, mert saját korszakát határvonalnak érzékelté, a radikális újítás szellemében túllépett az eredetiségnek – a polgári tulajdonviszonyokkal összefüggő – nézetein. Ezméinek tartalma nem csupán pályatörténetéből (már említett plágiumpereiből) olvasható ki, hanem abból is, ahogyan az *idézet* és a *montázs* eszközeire tekintett.

Az idézet és a montázs felhasználása a valóságselemek változott szemléletét fejezi ki. A kultúra hagyományainak a tulajdonszemlélettől különböző felfogását. A montázs: a kultúra elidegenedésének felismerésén alapszik – az örökségben éppúgy nincs szerves

<sup>65</sup> Willett, J.: „The Theatre of Bertolt Brecht”, London 1959, 179–208.

<sup>66</sup> Grimm, R.: „Bertolt Brecht”, Stuttgart 1963, 33. – Böckmann, P.: „Provokation und Dialektik in der Dramatik Bertolt Brecht”, Krefeld 1961, 31.

<sup>67</sup> Reich, B.: „Im Wetlauf mit der Zeit”, Berlin 1970, 371–372.

<sup>68</sup> „Les Lettres Françaises”, 1964, 12.3 és 1965, 1.6.

<sup>69</sup> Id. Grimm, i. h. 154.



egység, miként a valóság felszíni összefüggései sem tükrözik belső kapcsolatait. A szerves egység felbomlásának diagnózisából a montázs egy *teremtett* – újjáteremtett – egység felé tör: mintegy befejezni akarja azt a folyamatot, melyet megfigyelt.

Nem véletlenül merült fel a montázs esztétikájának kérdése a harmincas évek vitáiban (például Ottwalt és Lukács között)<sup>70</sup>, ugyanígy az évtized végének expresszionizmus vitájában (Bloch és Eisler hozzászólásában).<sup>71</sup> Ernst Bloch a montázs és az örökség viszonyának legjobb kortársi kifejtője volt. A kulturális hagyomány egységének szétesése biztatja arra a század művészeit, hogy annak romjaiból idézetek és kivágatok segítségével új összefüggéseket igyekezzenek feltárni – Sztravinszkij zenei idézetei erre éppúgy utalnak, mint Eliot „Átokföld”-jének átemelt citátumai. A tegnap csupán egy kiemelés, átfunkcionálás segítségével illeszkedhet a mához s joggal figyelte meg Volker Klotz<sup>72</sup>, hogy ez a felbontás és átvétel a tegnapi formák idézete az irodalmi művészeteken belül a színházi mozgalmakban volt a legerősebb: az olasz Teatro del Grottesco, Chiarini vagy Rosso di San Secondo művészetében, Mejerhold biomechanikus színházában és – Brechtnél.

Itt ismét „eltervezetlen nemzetközi egybehangzásról” van szó, ahogy azt már Kopeljev nyomán idéztük. Amikor Eisler joggal mutat rá arra, hogy Brecht minden elméletnél erősebb befolyása volt a vásári komédiának, akkor ezzel e véletlen nemzetközi találkozás tényét erősíti. A marionett, a vásáros komédia vagy a Kasperltheater (paprikajancsi-színház) és Schaubudedemonstration (vásári mutatóványosok) nemzeti változatai annak a magas kultúra mögé szorult népi színjátéknak, melyet idézetként és montázként az avantgarde színházak felhasználtak.

S itt a kapcsolat a Sklovszkijtől felfedett ábrázolási mód, valamint az elidegenítés módszere között nagyon világos – immár épp attól, hogy csupán *közvettségében* érvényes. A kontaktust – bár e forrásokat csupán kellő kritikával vehetjük át – Bernard Reich vagy éppen Sklovszkij szerint Szergej Tretyakov teremtette meg. Brechtnek ez a „szovjet összekötője” azonban nem csupán Sklovszkij nézeteiről tájékozathatta. Hanem a húszas évek szovjet áramlatainak olyan soráról, melyeknek Brechttel párhuzamos törekvései szembeszökőek. Tretyakov erősíthette fel Brecht érdeklődését Majakovszkij iránt, akit épp a realizmus vitában említ fel mint jelentékeny formarombolót.<sup>73</sup> Ejzenstein filmjeinek „montázstechnikája” se kerülhette el Brecht figyelmét: Tretyakov akkor volt Mejerhold munkatársa, amikor Ejzenstein is vele dolgozott.<sup>74</sup> Végül egy, az eddigi szakirodalomban elhanyagolt körülmény, hogy Sklovszkij a húszas évek végének irodalmi harcaiban a „Novij lef” folyóirat munkatársainak gárdájához tartozott: – a lapot ekkor Tretyakov szerkesztette.

<sup>70</sup> Lukács György: Riport vagy ábrázolás? ; „Művészet és társadalom – válogatott esztétikai tanulmányok”, Budapest 1968, 96–112. – Ottwalt és Brecht a „radikálisan új” művészetéről. „Adalékok az esztétika történetéhez”, II, Budapest 1972, 446–454.

<sup>71</sup> Bloch, E.–Eisler, H.: Die Kunst zu erben – In Pinkernell-Žmegač; „Literatur und Gesellschaft”, Frankfurt 1973, 223–227., eredetileg: „Die Neue Weltbühne”, 1938/1.

<sup>72</sup> Klotz, V.: Zitat und Montage in avantgardistischer Literatur und Kunst; Sprache im technischen Zeitalter”, 1976. okt. 274.

<sup>73</sup> Brecht: GW. 19, 334., 339.

<sup>74</sup> Vö. Hoover, M. L.: Brecht's Soviet Connection. Tretyakov: „Brecht Heute/Brecht Today”, szerk. John Fuegi, Frankfurt 1973, 39.

Józan és mérlegelő álláspontot foglal el ebben a kérdésben Ilja Fradkin: „Az elidegenítés konkrét kérdésének tisztázásával nem szeretném annak a szovjet baloldali művészetnek kétségkívül jelentős befolyását kisebbiteni, melynek Brecht húszas évekbeli művészi fejlődésére oly nagy hatása volt.” Fradkin szerint Mejerhold és a TRAM, valamint Ejzenstein és Pudovkin filmjei nemcsak eljutottak Brecht-hez, hanem alakító módon befolyásolták szemléletét, sőt „a LEF esztétikai és politikai pátosza” egészében közel állt hozzá.<sup>75</sup>

Az elidegenítési effektus persze csupán az egyik – bár kétségkívül elhatározó jellegű eljárása Brecht színházi esztétikájának. A Sklovszkij nézeteivel való egyberímelés viszont még ennek is csak egy részét világíthatja meg. A két nézet összefüggését különben tartalmilag is elégséges megvizsgálni ahhoz, hogy ellentétes vonásaik kidomborodjanak.

Sklovszkij 1914-ben adta ki a „Voszkreszennyije Slova” (A szó feltámasztása) című tanulmányát. Ebben szerepel először a brechti elidegenítés előképének felfogható fogalom: a „meglátás”. „A megszokottat már nem megismerjük, csupán felismerjük.”<sup>76</sup> Sklovszkij a megszokás, a felszín ellen a dolgok és a szavak új életrekelését szorgalmazza: a „világ élményét” csupán új formák eleveníthetik meg. A dolgok „felébredésének” módszere: a megújított forma az új látás, mely elsősorban a nyelv, a közlésmód frissességében jelenik meg. Az új nyelv – épp, mert nem a megszokás kliséiből táplálkozik, ellenállást fejt ki – ezzel serkenti a valóság észrevételét, megismerését.

Az „új látás”-t Viktor Sklovszkij 1917-es dolgozata „A művészet mint módszer” címen fejtette ki. Benne a híressé vált fogalom, a „prijom osztranyenija”.

Az osztranyenija jelentése: ritkává, sajátossá, különössé tenni. Igazi értelmét persze csak a *megszokás* szóval szembeállítva lehet megfejtetni, hiszen az osztranyenija a *sztrannoj* (idegen) szóból származik, s felismerhetően a hegeli szembeállításra megy vissza, a megszokás és az újrafelismerés ellentétére. Nyelvészetileg persze csak kényszerítetten értelmező fordítással lehetne az „idegenné tevést” az „elidegenítéssel” azonosítani.<sup>77</sup> Brecht orosz fordítója, Viktor Klujev az *otcsuzsgyenyije* szóval fejezi ki az „elidegenítést”.<sup>78</sup> Igaz, a két fogalom egybehangzásának a szovjet kritikában is vannak pártfogói<sup>79</sup> – egészében véve azonban a nyelvi megfelelés kérdése mellékes.<sup>80</sup> Az azonos kérdésfeltevés az esetleges nyelvi egyezéseken és különbségeken túl, mindenképpen rokonítja Sklovszkij és Brecht művészi törekvését.

Sklovszkij – ahogy azt Brecht egyik korai jegyzete is követelte – a „szavak kritikájának” oldaláról támadta a nyelvnek azt az automatizálódását és kiürültségét, mely az elidegenedésnek a köznapi kommunikációban és művészi tükrözésben egyaránt feltűnő jege.

Brecht ugyanígy foglalkozik a „szavak kritikájával” Egyfelől igyekezett lehatolni az egyszerű beszéd automatizmusoktól érintetlen rétegeibe; másfelől a „gesztusok nyelvének” kimunkálásával megkereste a mondatok világánál ősbib és érintetlenebb közlési

<sup>75</sup> Fradkin, I.: „Bertolt Brecht. Weg und Methode”, 472.

<sup>76</sup> Sklovszkij, i. h. 3. „Mű nye perezszivajem privicsnoje, nye vigyim evo, a uznajem.”

<sup>77</sup> Veszélyeiről lásd Fradkin, I.: Bertolt Brecht – hudozsnik műszaji; „Tyeatr”, 1956/1, 147.

<sup>78</sup> Klujev, V. G.: „Tyeatralno-eszteticzeszkije vszladi Brehta”, Mocszka 1966, 143.

<sup>79</sup> Singermann, B.: O tyeatre Brehta; „Jean Vilar i drugije”, Mocszka 1964, 141–142.

<sup>80</sup> A vitát ismerteti Kopelew, L.: Brecht und die russische Theater-Revolution; „Brecht Heute/Brecht Today”, 25.

szisztémát. Sklovcszkij „prijom osztranyenijja”-jával ott érintkezik Brecht felismerése, hogy mindketten feléreztek a nyelvet pusztító polgári világ banalitására. Ha Brecht a *paprika-jancsi-színházban* s a vásári komédiában kereste a szó és mozdulat felfrissítésének ősforrását, úgy Sklovcszkij is a népi műfajokhoz való visszatérésben. Ahogy a „Szentimentális utazás” visszaemlékezéseiben mondja: „Alapjában véve a művészet ironikus és romboló. Benépesíti a világot. Feladata, hogy egyenlőtlenégeket teremtsen. S ezt hasonlatokban teszi. A művészet új formákat teremt, azáltal, hogy az alacsonyabb formákat kanonizálja. Puskin a *Stambuch*-költészetből merített, Nyekraszov a bohózatból bújt elő, Blok a cigányrománokból, Majakovszkij a humoros költészetből.”<sup>81</sup>

A Sklovcszkij-párhuzamot persze némi – bár kritikával fogadandó – életrajzi vonatkozás is valószínűsíti. Ugyanakkor számos olyan művészi kezdemény sorolható fel, melyek az elidegenítési effektussal ugyanígy harmonizálnak, egybehanganak, mint az „osztranyenijja”. A nyelvi automatizmus, a társadalmi kapcsolatok elhomályosodását, az élet drámaiatlanságát megannyi elméleti és gyakorlati kísérlet próbálta feloldani. Eljárások és eszközök sorának története a húszadik század avantgarde-jának múltjából szép számmal felsorakoztatható: Reinhold Grimm és Renate Lachmann összegyűjtötte az elidegenítéssel párhuzamos kísérletek sorát.<sup>82</sup> Így utalnak Wolfgang Kayser szóhasználatára, aki Chirico festményeinek „render strano” (idegenként bemutatni) fogalmát németre a *Verfremdung* (elidegenítés) szóval fordítja. Marianne Kesting Cocteau „rappel à l'ordre”-jában fedez fel az elidegenítési effektushoz hasonló vonásokat.

De maga Sklovcszkij is – ezúttal akaratlanul – utal egy olyan összefüggésre, mely az ideáknak ezt a kölcsönhatását jellemzi, s melynek a szakirodalom eddig kevés figyelmet szentelt. „A széppróza”<sup>83</sup> bevezetésében felemlíti, hogy a „meglátás” és „megismerés” ellentétének elmélete – különböző közvetítőkön át – eljutott John Deweyhez és az amerikai behavioristákhoz. Brecht – mint erre Schumacher és Fradkin is utal<sup>84</sup> – maga is tanulmányozta s egyetértéssel fogadta a behavioristák törekvését, hiszen ennek az elméletnek egyik lényeges elve a viselkedés automatizmusának felismerésén alapszik. Ha Brechtnek csakugyan közvetítette Tretyakov az orosz formalisták és Sklovcszkij nézeteit – úgy azok már megművelt talajra hullottak. Meglehet, hogy az ideák történetének érdekes vándorútján – egy világljáró eszme más és más formáinak keresztesződése formálta ki Brechtben az elidegenítés elméletét.

Az elidegenítés elméletének analógiái persze arra is rávilágítanak, hogy a megszokás, az automatizmus, az elidegenedésnek e nyelvi és viselkedésbeli tünetei csakugyan kínzó gondot jelentettek a század avantgarde mozgalmaiban. Középponti helyüket éppen az analógiák nagy száma tárja fel. Egymástól függetlenül, de egymásra rímelően született meg az elidegenedés legyőzésének egy-egy „eljárása”, módszere.

Brecht különleges szerepét persze az is elárulja, hogy nála egyedül érvényesülhetett következetesen és egyetemesen a megoldás kísérlete, a *V-effektus*. Brecht nem csupán technikai eljárásra, hanem egy világnézetre alapított módszerre talált rá.

<sup>81</sup> Vö. Sklovcszkij: „Sentimentale Reise”, Frankfurt 1964, 321.

<sup>82</sup> Vö. Lachmann, R.: Die Verfremdung und das „Neue Sehen” bei Viktor Sklovcszkij; „Poetica”, 1970/3, 229. – Grimm, R.: Verfremdung. Beiträge zu Wesen und Ursprung eines Begriffs; „Revue de Littérature Comparée”, 1961/35, 207–236.

<sup>83</sup> Sklovcszkij, V.: „Hudozsjesztvennaja Proza”, Moszkva 1959, és Budapest 1963, 9.

<sup>84</sup> Fradkin, i. h. 154. – vö. még White, J. J. – A Note on Brecht & Behaviorism. – Forum for Modern Language Studies, Vol. VII. N. 3.

Nem elhanyagolható tehát ebből a szempontból sem az a Hegeltől Marxig, majd Leninig húzódó elméleti vonal, melynek tanulmányozása Brechtet hozzásegítette gyakorlatának kialakításához. Eisler joggal figyelmeztet rá, hogy nem elég Brecht marxizmusáról beszélni; többet és alaposabban tanulmányozta Lenint, mint azt eddigi életrajzírói bemutatták. S bár Brecht olvasmányairól még nincsenek kimerítő adataink: feltehető, hogy a „Filozófiai füzetek” megjelenése – a harmincas évek elejének egyik szenzációja – ugyancsak felébresztette Brecht figyelmét.

Lenin itt megvilágítóan foglalkozik a megszokás leküzdésének ismeretelméleti gondjaival. Sklovszkij például a „Filozófiai füzetek” megjelenése után épp ebben a szövegben kereste az automatizmus felszámolására irányuló művészi eljárásának igazolását. Az ideák kereszteződésének újabb példája, hogy a megszokásra vonatkozó Lenin-jegyzetek épp Hegelnek a „Logika tudománya” című művéhez fűződnek,<sup>85</sup> a passzusokhoz, melyekből Brecht elmélete indult útjára. „A szokásos elképzelés megragadja a különbséget és az ellentmondást – írja Lenin –, de nem ragadja meg az egyikből a másikba való átmenetelt, pedig ez a legfontosabb.”<sup>86</sup>

Lenin itt a megszokásból támadó automatizmust bírálja: az észrevevés hibáit. Azt a jelenséget veszi szemügyre, hogyan fosztja meg a dolgok dialektikus viszonyát az „alacsonyabbrendű” szemlélet merevsége.

Csak a gondolkodó ész győzheti le ezt a merevséget. A gondolkodó ész – folytatja Lenin – „a különböző letompított különbségét, a képzelet puszta különféleségét *lényegi* különbséggé, ellentétte élezi ki. A különféleségek csak az ellentmondás csúcspontjára emelve lesznek mozgékonyak (regsam) és elevenek egymással szemben, csak így kapják meg azt a negativitást, mely az *önmozgás és elevenség belső lüktetése*.”

Lenin itt a gondolkodó észnek juttat olyan szerepet, mely az ellentmondásokat kielezi, méghozzá éppen a hétköznapi szemlélet banalitásával, megszokásával szemben. Sklovszkij ebben a felfogásban látja igazolását az osztranyenyijának, a felszín „megváltoztatására” törekvő művészi eljárásnak. „A megértés kiélesítésének egyik módja az, ha a dolgokat egymással ellentétbe állítjuk a jelzés (a szó) megváltoztatásával, és a dolgokat új sorrendbe, új viszonylatba, élő láncolatba helyezzük.”<sup>87</sup>

Brecht hasonlóképpen fogta fel módszerét: ez a dolgok kiélezésének, az ellentmondások csúcspontjának megjelenítésére szolgáló eljárás.

Sklovszkij és Brecht felfogásának persze eltérései is jelentősek. Míg az orosz formalisták merőben a művészi eljárás aspektusaiból indultak ki – a művészi mint olyan Brechtnél a gondolatnak nem végeredménye, csupán kiindulópontja. Brecht „hegelianizmusát” az választja el az „eljárások” kísérleteitől, hogy mindig cselekvésre orientált. Brecht a formában egyszerű funkciót lát. Megismerő funkciót, persze. A már idézett naplóbejegyzésben a realizmust kiemeli a „widererkennen”, az újrafelismerés, ráismerés Hegeltől is bírált kategóriájából: nem véletlen, hogy itt is a realizmus „megszokott” (gewöhnlich) szemlélete ellen szól. A realista az, aki „az érzéki csalódások és

<sup>85</sup> Sklovszkij: „A széppróza”, i. h. 121.

<sup>86</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 116.

<sup>87</sup> Sklovszkij: „A széppróza”, i. h. 121.

elfátyolozottságokkal szemben a cselekvés eszközével tárja fel a valóságot”<sup>88</sup> Az elidegenítési effektus tehát nem más, mint eszköz az ellentmondások kiélezésére, azért, hogy – a lenini értelemben – a különfelelések az ellentmondás csúcspontján teljes mozgalmasságukban jelenhessenek meg.

Brecht módszerének rendkívül jelentős a filozófiai megalapozottsága. E napló-bejegyzést azért idéztük többször is, mert a nem közvetlenül nyomdafestéknek szánt sorokban a hegeli fogalmak mintegy a brechti gondolkodás anyanyelvének látszanak: az „*Erkennen*” és a *Widererkennen*” – a megismerés és az újraráismerés, a megszokottság s a dialektika cselekvő oldalának hangsúlyozása – látható – mélyen szervült Brecht gondolkodásához.

Brecht realizmus-fogalma tehát egy sajátos rendszert épít fel, melynek elemei csakis összefüggésükben értelmezhetők teljességükben. Brecht a *V-Effekt*tel voltaképp a különösségnek azt az esztétikai kategóriáját kereste, mely a valóság és a művészi kép között közvetít. Ám ez a különösség – az elidegenítés – nem jöhet létre organikusan, az alkotás – elvonatkoztatás magától értetődő rendjében. Létrehívója csupán a „gondolkodó ész” lehet, a kiélezés, az eljárás, a módszer. A dialektika cselekvő felfogása azt jelenti, hogy az író tudatos aktivitással a valóságot nem csupán ábrázolja, hanem – „meistert”: uralkodik rajta. Ahogy Bacont idézve Brecht már az epikus színház kapcsán is kijelentette: a természet azt szereti, ha parancsot adnak neki. Mindazt azonban, ami ez eljárásban „mesterséges”, tehát szubjektív – a brechti módszer folytonosan korrigálja. S itt ismét egy – a klasszikus német irodalomból jól ismert – ellentétpárt fordít meg dialektikusan Brecht.

A naiv és a szentimentális költészet ellentétéről van szó.

#### A POLÉMIA SCHILLERREL

Schiller művészete erőteljesen foglalkoztatta Brechtet. A természetes és a teremtett művészet korszakainak ellentétét talán Schiller fejezte ki a legpregnansabban, amikor az egyiket a *naiv*, a másikat a *szentimentális* költő típusával jellemezte. A Goethe–Schiller-levelezés egyik legfontosabb gondja pedig éppenséggel a *rapszodosz* és a *mimus*, vagyis az epikus és a drámai költő különböző tulajdonságairól szól. Épp e különbségtéves meghaladottságára mutat rá Brecht.<sup>89</sup> E Schiller-bírálatok ellenére is túlzásnak rémlik a Käthe Rüllicke-Weiler közlésében megőrzött kijelentés: „Alapjában véve – a német esztétikában – én polemizálok Schillerrel.”<sup>90</sup>

Ez a polémia nem egyértelmű. Nem véletlen, hogy Dürrenmatt nevezetes Schiller-emlékbeszédében a kortárs színpadi költők közül Brechtet nevezte igazán schillerizálóknak. „Ez a nagy író a szentimentális költő megszélsőségesebb esetét példázza. Túllépett a

<sup>88</sup> Brecht: „Arbeitsjournal”, i. h. I, 142. – 1940. VIII. 4. „Die Realität gegenüber allen Verschleierungen und Täuschungen zur Geltung bringt und in das reale Handeln seines Publikums eingreift.”

<sup>89</sup> Brecht: GW. 16, 684.

<sup>90</sup> Rüllicke-Weiler, K.: Bemerkungen Brechts zur Kunst. Notate Brecht-Sonderheft. Weimarer Beiträge, 5. 1968. „Im Grunde führe ich – in der Deutschen Ästhetik – eine Polemik mit Schiller.”

lázadás stádiumán, hogy forradalmár legyen, színházával megváltoztathassa a valóságot.”<sup>91</sup>

Dürrenmatt itt az élet közvetlen megváltoztatására törekvő akaratot azonosítja a schilleri magatartással: a szentimentális pedig a naiv-természetesség ellentéte: a mesterséges világot létrehozó költőé.

Brecht meghaladottnak és korszerűtlennek érezte az organikus-mesterséges művészi tükrözés merev ellentétét.<sup>92</sup>

Brecht az elidegenítési effektussal nem a szó köznapi értelmében akart „elidegeníteni”. Az *elidegenítés* a közélhozás módszere; épp az *elidegenedést* szünteti meg. S az eredmény – Brecht törekvése szerint – az új felismerésének és a cselekvésnek egysége, vagyis a „naivítás” helyreállítása. Módszerében a *mesterséges*, a *teremtett* csupán mint mozzanat szerepel – mint a lenini *gondolkodó ész* mozzanata: mely a tagadással, az ellentétek kiélezésével tesz „szert ama negativitásra, mely az *önmozgás és elevenség bennlakozó érverése*”.<sup>93</sup> Az elidegenítésnek, ebben a lenini értelemben kell visszavezetnie a „naivításhoz”, az események önmozgásához, elevenségéhez. Brecht óvatosságból jegyezte fel figyelmeztetésként, hogy „az elidegenítés: megértési módszer, a tagadás tagadása”.<sup>94</sup> A mesterségesen létrehozott totalitás: a dolgok naiv egységének visszaállítására szolgál.

S ezzel visszaérkeztünk a hegeli kiindulópontához. Brecht dialektikus formulája nem véletlenül idézi vissza minduntalan Hegelt. A „művészi korszak végével” az eredeti naivítás, a lényeg és létezés egysége közvetlenül nem helyreállítható. De éppen bizonyos kerülőutakon (Hegelnél még a reflektáltság) bejárható ez az egység. Brecht egyik végső és testamentumként is felfogható megjegyzése volt: „A naiv: esztétikai kategória, a legkonkrétabb.”<sup>95</sup> A konkrétság marxi értelemben azt jelenti, hogy sokféle meghatározottság eredménye. A konkrét mindig közvetettségekből épül. A naiv nem a maga „naivításában” jön létre, hanem áttételek révén valósulhat meg.

Ezért igazi és tartalmas naivítás.

Joggal mondja erről Wekwerth: „Érdekes lenne . . . az elidegenítést egyszer nemcsak filozófiai oldaláról leírni . . . hanem a naivítás felől . . . Csupán az elidegenítésnek a naivítás oldaláról történő leírása mutatja meg először legsajátabb lényegét, ami a művészeti . . . Itt ugyanis a tudományosság az elidegenítés révén a naivítás impulzusát nyeri el.”<sup>96</sup>

Az elidegenítésnek azonban mindkét „leírása” – a filozófia és praxis felől is: jogos. Hiszen benne – mint ezt Wekwerth is jól látja – egy filozófiából származó fogalom nyeri el gyakorlati-művészi felhasználását.

Mindkét leírás jogos. Mint ahogy nem ellentétes, hanem egymást kiegészítő azoknak a véleményeknek sora, melyek egyfelől a filozófiai forrásokat, másfelől csupán a művészi

<sup>91</sup> „A dráma művészete”, szerk. Ungvári Tamás, Budapest 1974, 153.

<sup>92</sup> Lásd „Arbeitjournal”, i. h. II, 808. – (1948. I. 3.)

<sup>93</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, 117.

<sup>94</sup> Brecht: GW. 15, 360. „Verfremdung als ein Verstehen. (Verstehen – nicht Verstehen. Negation der Negation.)”

<sup>95</sup> Id. Wekwerth, M.: Auffinden einer Ästhetischen Kategorie; „Sinn und Form”, 1957/2, 266. „Das Naive ist eine Ästhetische Kategorie, die konkreteste.”

<sup>96</sup> Wekwerth, M.: „Theater und Wissenschaft”, 1972, 8.

önállóságot emelik ki. Ludwig<sup>97</sup> felsorolja az erről vallott vitázó nézeteket. Idézi például Alexander Dymshitzét: „Az elidegenítési-effektust . . . ezt az úgynevezett 'távolságtartást', mely az igazsághoz vezető legrövidebb utat jelenti, Brecht nem feltalálta, hanem az felfedezte. Megtalálta Shakespeare-nél és Breughelnél, a népek folklórájában, de ugyanígy E. T. A. Hoffmann-nál és Gogolnál.”<sup>98</sup> Ez az álláspont egy már létező világirodalmi gyakorlat örökösének mutatja be Brechtet. De ugyanakkor nem vet számot azzal, hogy Brecht mindezt *kizárólagos módszerré* avatta, másrészt Dymshitz ezt merőben művészi eszköznek jellemzi s ezzel filozófiai világnézeti szerepét csökkenti.

Dymshitzhez hasonló nézeteket hangoztatott Hanns Eisler is. „Brecht igazából az elidegenítéssel született. Ez az a nagy elidegenítés, a paprikajancsiké, a vásári színházé, a népművészeté. Nem Brecht találta ki az elidegenítést.”<sup>99</sup>

Egyfelől tehát úgy rémlik, hogy a művészet „naiv” örökségének elsajátítása vezetett volna az elidegenítési effektus felfezéséhez, újraalkalmazásához. Másfelől azonban ugyanilyen jogosnak látszik azoknak a kutatóknak az álláspontja, akik az elidegenítési effektus forrásául a filozófiai örökséget tekintik.<sup>100</sup> Brecht az elidegenítés művészi eljárását a dialektikus materializmusból fejlesztette ki.

Valóságos-e az ellentmondás a „naiv” és a „filozófia”-pártiak között? Brecht filozófiai fejlődésének fontos állomásán, a Descartes-tanulmányokban foglalkozik az egyéninek és objektivitásnak, a gondolkodásnak és a létnek kategóriáival. Descartes-ban éppen a „*cogito*”-nak (az egyéninek, a gondolkodó én-nek) és a „*sum*”-nak (a létezésnek) egybefonódását csodálja. Ugyanitt jegyzi meg Brecht, hogy ezt a *cogitót* az hitelesíti, hogy cselekvő filozófiává, magatartássá tudott válni: vagyis a gyakorlatban kapcsolta össze a gondolkodást a léttel.

Descartes-tól Hegelig mindig azt kutatta Brecht, hogyan sikerült a gondolkodónak a cselekvésben (a magatartásformában) összekötnie az eszmét a valósággal. Tudatosság és naivitás, kitalálás vagy felfedezés számára ezért meghaladható dialektikus ellentétpárok voltak. Csak a kettő együttes érvénye, magasabb szintézisbe történő felemelése jelenthette Brecht számára egy fogalom valóságát.

A dolgok ravaszságát éppen ellentétességük jelentette Brechtnek. A mindenkori kizárólagossággal – egy eszme vagy tény egyoldalú kimerevítésével szemben – az ellentétekben gondolkodás ironiáját szegezte Brecht. Ilyen értelemben igaz, hogy az elidegenítés elméletének egyik forrása a romantikus ironia.

Brecht szemében Hegel is ezt az ironiát képviseli. A dialektikában megtestesülő magatartás – melyet Descartes-nál éppúgy keresett, mint Hegelnél – a kételkedésé, a szkepszisé.<sup>101</sup> Ezért nevezheti Brecht egyik alakja a hegeli logikát „a világirodalom leghumorosabb művének”.<sup>102</sup> Egy további megjegyzésében Marx és Engels „humorát” (azaz ellentétekben gondolkodó módszerét) jellemzi. „Emellett javukra szól, hogy

<sup>97</sup> Ludwig, K. H.: „Bertolt Brecht philosophische Grundlagen und Implikationen seiner Dramaturgie”, Bonn 1975. (Jegyzetek 16–17.)

<sup>98</sup> Dymshitz, A.: „Brecht-Dialog”, 1968, 85.

<sup>99</sup> Bunge, H.: „Fragen Sie mehr über Brecht – Hanns Eisler im Gespräch”, München 1970, 150.

<sup>100</sup> Mittenzwei, W.: „Gestaltung und Gestalten im modernen Drama”, Berlin–Weimar 1965, 241.

<sup>101</sup> Vö. Riedel, M.: Bertolt Brecht und die Philosophie; „Die Neue Rudschau”, 1971, 76.

<sup>102</sup> Brecht: Flüchtlingsgespräche; „Prosa”, II, 235.

humoruk van. Én még nem találkoztam olyan emberrel, aki humor nélkül képes lett volna Hegel dialektikáját megérteni.”<sup>103</sup>

Az elidegenítés elmélete így már gondolati formájában is felmutatja a kritikai magatartásának azt a sajátosságát, mely előbb a romantika iróniájában, majd a hegeli filozófiában, végül a dialektikus materializmusban teljesedett ki. Az élet ravaszságának megértésére való törekvés Brechtben csakugyan egybekapcsolt számos hagyományt. Ezek önálló értelmezése, újrafelfedezése teszi az elidegenítés elméletét jelentős művészi kísérletté. Teljes megértéséhez tehát éppúgy szükséges a Brechtől feldolgozott filozófia örökségének feltárása, mint az eljárás „naiv” oldalának története: a vásári színháztól, a népi groteszken át Pirandello és az expresszionisták törekvéséig.

A források nem azonosak a végeredménnyel. De épp a források gazdagsága emeli ki a brechti eljárás eredetiségét.

<sup>103</sup> Brecht: „Prosa”, II. 236. „Nebenbei es spricht für sie (Marx und Engels), das sie Humor haben. Ich habe nämlich noch keinen Menschen ohne Humor getroffen, der die Dialektik des Hegel verstanden hat.”



## A TÁRSADALMI LÉT ONTOLÓGIÁJA (Néhány gondolat az Ontológia megszületéséről)

HERMANN ISTVÁN

Mindenki előtt ismeretes, hogy Lukács mint esszéista indult pályáján. Az esszékkel párhuzamosan azonban már korai korszakában igyekezett egy-egy probléma monografikus feldolgozását is nyújtani. Így jelent meg a „Lélek és a formák” mellett „A modern dráma” című monográfia, s később, a háború idején írta meg azt a művét, ami csak posztumusz jelent meg – „A heidelbergi esztétika”-t. Csupán a felszabadulás után volt azután lehetősége arra, hogy addig esszéisztikusan kifejtett gondolatait nagyobb és általánosító egészben foglalhassa össze, s élete utolsó évtizedei – kisebb kitérőktől eltekintve – három monografikus munkát teremtettek meg, mégpedig az „Ész trónfosztása”-t, az „Esztétikum sajátossága”-t s végül a „Társadalmi lét ontológiája”-t.

Az „Esztétikum sajátossága”-nak problémavázlatok és valóságos elemzései már egyaránt arra utaltak: a társadalmi lét ontológiájának vizsgálata lesz Lukács következő lépése. Hiszen az „Esztétikum sajátossága”-ban kellett megvizsgálnia a mindennapi élet szemléleti és gondolati viszonyainak a tudományos és a művészi gondolkodáshoz, szemlélethez való kapcsolatát. Már ott kiderült, hogy a mindennapi élet a maga szerkezetével és ennek következtében a mindennapi élet által diktált gondolkodás egészen sajátos viszonyban van az ideológiai területeken létrejövő gondolatokkal, megismerési módokkal és formákkal. S nem minden esetben jelent ez hátrányt a mindennapi élet számára, mert hiszen a mindennap közvetlen valósághoz kötöttsége bizonyos értelemben gondolati és érzéki csatlakozásokon alapul ugyan, másfelől mégiscsak kontrollt jelent különböző gondolati elrugaszkodásokkal, konstrukciókkal szemben.

Ugyanígy már az „Esztétikum sajátossága”-ban is elemezte Lukács az egyvesszős jelzésrendszert, s megpróbálta – természetesen nem a pszichológus igényével – megrajzolni ezen belül egyfelől a mindennapi élet, másfelől pedig a művészi szemlélet és látásmód közötti sajátos viszonyt. De ha ezeket a kérdéseket fölvetette, és hogyha ezek mellett a mimézis problémáját mint általános jelentőségű problémát tárgyalta, szükségszerűen jó néhány olyan társadalmi létkérdést kellett érintenie, amely önmagában és összefüggésrendszerében is mintegy meghatározza az ideológia, a művészet fejlődésének különböző területeit. Ilyen módon az ötvenes évek vége felé tulajdonképpen már számos olyan probléma merült fel Lukács előtt, mely szükségképpen az ontológiai kérdés felé vezette érdeklődését.

Ehhez azonban éppen ebben az időszakban – az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején – hozzájárult még néhány rendkívül fontos mozzanat. A filozófia történetének ismerői számára nálunk nem titok az, hogy Lukács terve az volt: az esztétikai problémák első komplex sorának megoldása után etikát fog írni és csak ezután tér vissza a konkrét

műfajelméleti fejtegetésekhez (ez jelentette volna az „Esz­tétikum sajátossága”-nak harmadik kötetét) és végül a történelmi materialista elemzést adta volna mint az esztétikum problémáinak második kötetét (ezt a részt azért hagyta utolsónak, mert véleménye szerint az eddigi marxista irodalomban leginkább a történelmi problémákat közelítették meg a különböző szerzők helyesen). Viszont Lukács tanítványai közül többeknek is az volt a véleménye, hogy, minden etikai probléma voltaképpen a társadalmi lét objektív problematikájára vezethető vissza. Lukács ezért elhatározta azt, hogy mintegy száz­húsz oldal­on be fogja vezetni etikáját, s ez a száz­húsz oldal­as bevezetés foglal­kozik majd a társadalmi lét objektív törvényszerűségeivel. Ez a munka azonban mind gondolati igényében, mind pedig terjedelmében messze túlhaladta az említett tanítványok elképzelését is és Lukácsét is. Csakhamar – a hatvanas évek közepe táján – megszülettek azok az elemzések, amelyek a most a Magvető Kiadó által közrebocsátott „A társadalmi lét ontológiája” legfontosabb fejezetei voltak. Így például megszületett a neopozitívizmust bíráló, a Nicolai Hartmann, Hegel, valamint Marx ontológiáját bemutató tanulmányok első szövege, ugyanígy megszületett a Munka-fejezet is, ahol Lukács a munkát mint az emberi cselekvés modelljét elemzi, továbbá az elidegenülésről szóló fejezet első kézírata is. A munka ezután a következő fejezetek kidolgozásával, valamint az előzőek átnézésével, megvitatásával folytatódott. Végeredményben nem fejeződött be, hiszen ezek a fejezetek most mintegy egymás mellé állítva s kiegészítve, pl. az eszmei mozzanatokról szóló, valamint a reprodukcióról szólóval, a társadalmi lét ontológiájának két különálló kötetét jelentik, mégpedig az első kötet a történelmi fejezetek, a második pedig a szisztematikus fejezetek címszó alatt foglalja össze Lukács tanulmányait.

Egészen külön, tulajdonképpen az elgondolt könyv gerincét megfogalmazva jelenik meg Lukács életének utolsó munkája, a „Prolegomena”, mely amennyire bevezetés akar lenni a „Társadalmi lét ontológiájához”, olyannyira a problémák összefoglaló és gondolatilag csaknem egységes újrafelvetése. Ne feledjük el persze, hogy magának a könyvnek a születése közben jelent meg 1967-ben a „Gespräche mit Georg Lukács”, ahol Theo Pinkus kezdeményezésére Hans Heinz Holz, Leo Kofler és Wolfgang Abendroth folytattak beszélgetést Lukáccsal, s e beszélgetés leírt és autorizált szövege jelent ezután meg a Rowohlt Verlagnál. Ez a beszélgetés – annak létrejötté, majd a beszélgetés kiadása – világosan jelezte, hogy a társadalmi lét ontológiájának problémái a filozófiai életben nagy érdeklődésre tarthatnak számot. Ennek oka az volt, hogy éppen a hatvanas évek közepére a frankfurti iskolának és a nyugatnémet, valamint más polgári államok baloldali gondolkodóinak szükségképpen választ kellett adni arra a kérdésre, mit is jelent számukra a társadalmi lét a maga objektivitásában. Ez volt az a korszak, amikor az úgynevezett neopozitívizmus vita lezajlott, amikor még utoljára komoly vitákba bocsátkozott Theodor Wiesengrund Adorno és a frankfurti iskola régi gárdája és amikor határozottan állást kellett foglalni abban a kérdéskörben: vajon a radikális gondolkodás a társadalmi lét objektív elemzésére és megváltoztatására, vagy pedig pusztán a társadalmi léttel kapcsolatos instrumentumok, technikák stb. megváltoztatására törekszik. Hans Albert például a vita lezajlása után a következőket írja könyvének egy jellegzetes című fejezetében (A cím: „A történetfilozófia mint a teológia öröksége”): „A teológiai üdv­elgondolások . . . elemei az utóbbi évszázad társadalmilag leghathatósabb ideológiáiba is behatoltak, mégpedig olyan ideológiákba, melyek részlegesen maguk is tudományos jellegűek és ezáltal igényelték maguk számára a tudomány presztízsét és melyek

mindenekelőtt hasonló jellegű követőiket erről a jellegről meg tudták győzni, holott ezek az ideológiák de facto általában inkább voltak fogékonyak a tudományosan átöltöztetett teológiai maradványokra és ezért eme rendszerek vonzása nagymértékben jelentőségükre mint üdvtanra és mint saját érdekük igazolásának eszközére vezethető vissza. A szituáció annyiban komplikált, amennyiben kétségtelen, hogy ezen területről származó eszméktől a tudományos kutatás is gyümölcsöző módon befolyásolódott, ami új és érdekes problémafelvetésekhez és megoldásokhoz vezetett. Egy olyan szellemi és társadalomtörténeti jelenség, mint pl. a marxizmus, különböző árnyalataiban természetszerűen semmiképpen sem lokalizálható minden további nélkül a tudományon belül vagy kívül egészében. . .” (Hans Albert: „Konstruktion und Kritik”, Hamburg 1972, 380.)

Mint látható, a neopozitivistá Hans Albert egész felfogásmódjából szükségképpen következik az az elgondolás, hogy – mint erre rendkívül durván utal is – minden típusú általános lételeméleti elgondolás szükségképpen teológiai maradványokat tartalmaz magában.

Ha most ezt végiggondoljuk, akkor világosan fogjuk látni: egyáltalán nem véletlen dolog, hogy Hans Albert éppen a marxizmus példáját említi meg ebben a vonatkozásban. A marxizmusét azért, mert ő maga is nagyon világosan érzi: a saját tudományelméleti elképzelései szerint Marx felfogása s általában a marxizmusé vagy egészben, vagy pedig részben szükségképpen kívül esnek azokon a határokon, amelyeket a neopozitívizmus egy tudományos elmélet számára meg képes adni. Vagyis a mögött a vita mögött, ami az úgynevezett társadalomontológia vitája volt, és melynek egyes hullámai hozzánk is elértek, voltaképpen a marxizmus jelentőségének, társadalmi szerepének kérdése merült fel. Igaz ugyan, hogy ezt megelőzően az egzisztencialista ontológia, s különösképpen Heidegger ontológiája még igen széles körben hatott és természetszerűen igaz az, hogy társadalomontológiát egészen különféle alapokon, pl. heideggeriánus alapon is lehet csinálni, s ugyanígy igaz az, hogy a társadalomontológiával foglalkozók közül igen sokan egy vagy más kérdésben tisztán polgári állásponton álltak, de a marxista filozófus számára szinte lehetetlen volt fel nem venni az eldobott kesztyűt és szinte belső kötelességszerűen kellett szembeállítania a hamis ontológiai kérdésfelvetést a valóságossal, vagyis rekonstruálnia kellett azt az ontológiát, amelyet Marx Károly teremtett meg. Más kérdés természetesen, hogy itt objektív dialektikáról is, ontológiáról is lehet beszélni, s nem tudom, hogy esetleg az objektív dialektika kifejezése nem fedné-e jobban azt a tartalmat, ami Lukács könyvének lényege, azonban nem a szavakról van szó, hanem a kifejtés gondolati újdonságáról, a gondolati problémák mélységéről. Lukács tehát a hatvanas évek folyamán kidolgozta a társadalmi lét általános elméletét, s különösképpen a társadalmi lét marxi elméletét, s ezt állította szembe a kor ontológia nélküli polgári filozófiájával, de egyúttal azokkal az antropológiai és hamis ontológiai kérdésfelvetésekkel is, melyek a hatvanas évek folyamán újra és újra felmerültek.

S itt persze meg kell említeni azt is, hogy Lukács „Ontológiá”-ja nem pusztán a neopozitívizmussal, illetve a frankfurti iskola ontológikus tendenciáival áll szemben. Az „Ontológia” hatalmas felzúdulást vált ki az úgynevezett újbaloldal köreiből is. S ez szükségszerű. Az „Ontológia” ugyanis egyáltalán nem illik bele abba a képbe, amit az újbaloldal korántsem valóban új, baloldali felfedezésként vall Lukácsról. Ennek a felfogásnak húszas évekbeli gyökereit nem akarjuk e helyütt mélyebben feltárni, csupán utalni szeretnénk arra, hogy az újonnan megfogalmazott és az új gondolatok jegyében

megszületni látszó Lukács-kritika voltaképpen Karl Korsch húszas évekbeli álláspontjának felel meg és ha nem is ilyen határozottsággal és élességgel, de végig jellemezte Lucien Goldmann álláspontját is. E felfogás lényege a következő: Lukács eredetileg – tehát a „Történelem és osztálytudat”-ig terjedő korszakaiban – forradalmi, mégpedig a kanti és fichtei etika alapján lázadó álláspontra helyezkedett. Ezt az álláspontot azonban részben a hegeli Versöhnung mit der Wirklichkeit előbb gyűlölt jelszava alapján, valamint a hegeli filozófia kategóriái alapján átváltoztatta „belső oppozícióvá”. 1956 után „a nyílt krízis periódusába lépett be”, majd újabb fordulatot hozott létre saját gondolatvilágában. Ez utóbbit Lukács interjúiból vélik kiolvasni. Elég lesz megemlíteni például Michael Löwy cikkét (I. Michael Löwy: Lukács and Stalinism; „New Left Review”, 91. 1975. máj.–június, 25–41.), mely nagyon is karakterisztikusan képviseli ezt az álláspontot.

Azonban az „Ontológiá”-ból kiderül, hogy Lukács sem nem tért vissza korai kanti–fichtei etikai álláspontjához, sem pedig nem mondott le a hegeli dialektika kategóriáinak „talpraállításáról”, marxista átdolgozási lehetőségeiről. Löwy álláspontja a következő: „Ily módon Lukács nyolcvanhárom éves korában politikai ideológiai fejlődésének új korszakába lépett, mely bizonyos mértékig ifjúságának forradalmi orientációjához való visszatérést jelenti. Nyilvánvaló, a történelem nem ismétlődhet meg és az 1969–71-es Lukács nem azonosítható a 1919–24-es Lukáccsal. A visszatérés szót metaforikusan használjuk, kiemelendő a két különböző jelenség közötti analógiát . . . Lukács visszatért ifjúságának forradalmi problematikájához és meghaladta azt, amit 1926-tól 1968-ig alakított impliciten vagy expliciten a sztálinizmussal való nehéz kompromisszumának filozófiai bázisát: a megbékélés eszméjét.” (I. h. 39.) Mint az olvasó látni fogja, Löwy szavai minden szempontból hamisan írják le a helyzetet. Tudja már az eddigi tanulmányokból, hogy Lukácsnál semmiféle megbékélésről elvi szempontból a dogmatizmussal nem volt szó. De ugyanígy tudja, hogy a sztálini korszak sem tekinthető újbaloldali módon egységesnek és tudja azt is, hogy a harmincas évek, sőt a negyvenes évek is speciális világhelyzetet teremtettek, ahol a lényeges választások nem egyszerűen a szocialista politika ellenében történhettek haladó oldalról, hanem megfordítva. De ugyanígy látni fogja azt is, hogy már csak a történelmi háttér más volta miatt is, de Lukács egész gondolkodása és gondolkodási kontinuitása következtében is szükségszerűen nem a régi felfogástól gyökeresen eltérőt, hanem e felfogás speciális kidolgozását teremtette meg az „Ontológiá”-ban.

#### MIÉRT VAN SZÜKSEG ONTOLÓGIÁRA?

A történelmi részek lényegileg a fentebb megfogalmazott kérdésre adnak választ. A gondolatmenet alapvetése abban áll, hogy magát a filozófiai szkizist Lukács visszavezeti a galilei időszak nagy ítélválására. Ez volt az az időszak, amikor kialakult Bellarmin bíboros felfogása, melyet úgy lehet karakterizálni, hogy szerinte el kell választani egymástól a lételméleti és az ismeretelméleti álláspontot. Bellarmin véleménye tudniillik az volt, hogy a fizika bizonyos konkrét és gyakorlati szükségletekre ad a maga fejlődésének és lehetőségeinek megfelelő választ. Ugyanakkor viszont ugyancsak a fizika ezeket a válaszokat nem szükségszerűen építi bele a lételméletbe, a létre vonatkozó felfogásába. Ez viszont azt is jelenti, hogy egyfelől van a természettudományos világkép, melyet függetleníteni lehet attól a kérdéstől, hogy milyen a lét valóságos szerkezete.

Az utóbbi kérdést azután a vallás vagy az egyház úgy válaszolhatja meg, ahogyan az neki éppen érdeke.

A felfogás-elválásnak szükségszerű következménye volt az újkori filozófiának az a beállítódása, hogy elsősorban az ismeretelméletre fordította a figyelmét. Maga a descartes-i kérdésfelvetés, mely természetesen magában tartalmazta a kételyt mint principiumot, végső soron és különösen hatásában ismeretelméleti jellegű volt, s ezek az ismeretelméleti-módszertani kérdések egyre inkább előtérbe nyomultak a polgári filozófiában, hogy azután csúcspontjukat végeredményben a kanti filozófiában érik el. Ez a filozófia, mely magáról a létről – ismeretelméleti szempontból – mint megismerhetetlen magábanvalóról szól, s ezzel szemben a valóság jelenségeit csupán a jelenségvilágba sorolva a priori tartja megközelíthetőnek, talán a legkonzekvensebben mondta ki az újkori filozófiában meglevő – noha nagy gondolkodók által s különösképpen ebből a szempontból jelentős Spinoza által többszörösen áttört és mégiscsak létproblémákat is felvető – irányzat titkát.

Ami a polgári filozófia egészét illeti, egyes kísérletek ellenére is, mint pl. a híres heideggeri kísérlet és általában az egzisztencializmus lételméleti kísérletei – végső soron nagyon erősen kapcsolódik a Bellarmin-féle felfogáshoz. Ezért ennek a felfogásnak megújulásait, új megjelenési formáit elemzi először Lukács részletesen, majd azokat a gondolkodókat tárgyalja, akik eme áramlattal szemben a polgári filozófián belül mégiscsak megkíséreltek egy lételméleti koncepciót felállítani. Könnyen megérthetjük, hogy például az egzisztencializmuson belül részben a fenomenológia hatására szükségképpen kialakult azoknak a problémafelvetéseknek új formája, melyek a Bellarmin-féle felfogáshoz kapcsolódtak. Világos ez a neopozitívizmusban, hiszen a neopozitívizmus eleve a lételmélettel szembeni közömbösségét jelenti ki és a maga természete szerint a tudományt a valóságos törvényszerűségekkel való manipulatív kapcsolatra szűkíti le. De ugyanígy igazolja ezt Lukács pl. Jaspersnél is, aki azt mondja: „Nincs tudományos világkép. A történelemben ma először látjuk ezt, a tudományok segítségével, kivételes tisztasággal. Korábban voltak olyan világképek, amelyek egész korszakok gondolkodásmódján uralkodtak, csodálatos rejtjelírások, amelyek még ma is mondanak nekünk valamit. Ezzel szemben az úgynevezett modern világkép, amely a Descartes által képviselt gondolkodásmódon alapul, a filozófiának mint áltudománynak az eredménye, jellegét tekintve már nem rejtjelírás a létezés számára, hanem egy mechanikus és dinamikus apparátus az értelem használatára.” (Ld. I. 120.)

Jaspers gondolata, melyet Lukács idéz, nagyon világosan mutatja azt, hogy Jaspers véleménye szerint a modern világkép végeredményben csak az értelem számára ad eszközöket, s ezeket megadván önmagát illetéktelennek jelenti ki a lételmélet kérdésében. S pusztán kevesen voltak, akik igen határozottan és elszántan hajlandóak voltak felvenni a küzdelmet ez ellen a még Bellarmintól származó elválasztás ellen. S Lukács éppen azt elemzi legátfogóbban és legmélyebben itt, hogy mégis milyen módon alakulhattak ki olyan kísérletek, melyek lételméleti szempontból is hajlandóak voltak felvetni a filozófiai problémákat. Tudniillik eléggé világos dolog, hogy az emberi technika s így a filozófiai technika segítségével viszonylag könnyűszerrel lehetséges bármely jelenségformát elemzés alá vetni, e jelenség-kategória egyes részeinek, belső viszonyainak összefüggését megrajzolni, anélkül, hogy arról nyilatkozni kellene, vajon az adott jelenség létezik-e. Nos, az egyik ilyen filozófus, aki gondolatilag még a XX. században sem riadt vissza ennek a

feladatnak a vállalásától, Nicolai Hartmann volt. Hartmann érdemeit Lukács igen sok tekintetben kiemeli. Többek között értékeli azt a gondolatot, amely Hartmann intenciók megkülönböztetéseihez vonatkozik, ahol is Hartmann kétféle intenciót differenciál, mégpedig az *intentionem rectam* és az *intentionem obliquam*. *Intentionem obliquam* Hartmann az ismeretelméleti és logikai állásfoglalási módszereket nevezi. S közben azt hangsúlyozza: „Az ontológiának az a feladata, hogy kritikailag ragaszkodjék az *intentionem rectam*hoz, és minden egyes jelenség vizsgálatakor ügyelni kell arra, hogy megértését ne zavarja meg olyan formáknak és tartalmaknak, tendenciáknak és struktúráknak a bevétele, amelyek nem a magábanvaló jelenség jellegzetességében gyökeredznek, hanem amelyeket egy *intentionem obliqua* szubjektum–objektum-viszonyaiból visznek be az önmagában létező tárgyba.

Könnyű észrevenni, hogy Hartmann itt radikálisan megfordítja a kanti és a Kant óta uralkodó ismeretelméleti kritikát: ez a szubjektum–objektum-viszonynak a szubjektum megismerő funkcióira való visszavonakoztatásából akar fórumot teremteni a megismerés helyességének megállapítására; Hartmann az önmagában létező tárgyat tekinti a megismerés egyetlen mércéjének. Ugyanis a szubjektum–objektum-viszony minden formája származtatott és mindig tartalmaz lehetőségeket a jelenség igazi, minden szubjektivitástól szabad, független jellegének eltorzítására.” (I, 134–135.)

Természetesen Lukács álláspontja Hartmann-nal kapcsolatban is igen erősen kritikus, hiszen úgy véli, hogy Hartmann az *intentionem recta* ilyen hangsúlyával leegyszerűsíti a problémát, mert „abból a tényből, hogy ez az egyetlen helyes út az ontológiához, még távolról sem következik, hogy ez az irány, ha megindulnak rajta, szavatolhatná a kutatás helyességét”. (I, 151.) Lukács azonban a Hartmann-nal szembeni fönntartásai ellenére is értékeli Hartmannban a gondolati merészséget és még akkor is, ha Hartmann-nak a valóság és mimézis azonosításáról vallott felfogását élesen utasítja el, végeredményben a hartmanni megindulásban az ontológiai problémák felvetése felé pozitív indítékot lát.

Még inkább vonatkozik ez természetesen arra az ontológiai kísérletre, amelyet hasonlíthatatlan éleselméjűséggel annak idején Hegel hajtott végre. Természetesen Lukács Hegellel kapcsolatban is érinti azokat a kifogásokat és ellenvetéseket, melyeket Hegel filozófiájával szemben Marxnál, Engelsnél és Leninnél lehet megtalálni. Azonban a hegeli gondolati módszernek dialektikus lényegét Lukács hasonlíthatatlan szellemességgel és gondolkodói analízissel tárja fel, megmutatva azt, hogy a különböző hegeli felfogások gondolati megindulások milyen lételméleti összefüggésrendszert alkothatnak és így azt, hogy a hegeli gondolkodásmód mögött valójában egy összefüggő ontológiai elképzelés áll, amelyhez éppen úgy hozzátartozik Hegelnek fiatalkori, Reinholddal szemben folytatott vitája (vö. I, 188.), mint ahogyan hozzátartozik Hegel *élidegenülés-felfogása* (vö. I, 212.) és az a gondolat, hogy a gyakorlat logikai következtetés. Ez utóbbi problémát Lenin alapján fejti ki, mikor így ír: „Lenin például helyeselte azt a végletes hegeli megfogalmazást, amely szerint a gyakorlat logikai következtetés. Ennek a helyeslésnek azonban egy spontán-ontológiai átfordítás volt az előfeltétele. Nem a következtetés formája, valósul meg a gyakorlatban, hanem a minden gyakorlati aktusban meglévő legáltalánosabb formai elemek sűrűsödnek az emberi gondolkodás gyakorlatában egy mind elvonatkoztatottabb formává, amíg végül „milliárdnyi ismétlődés következtében” axiómává szilárdulnak.” (I, 221.) Ami azonban a legfontosabb Lukács számára a hegeli filozófiában, az éppen a totalitás gondolatának kidolgozása, de Lukács állandóan figyelmeztet arra, hogy az a hegeli módszer, amely a logikai és ontológiai kategóriákat mintegy egybe-

és összefogja, ami természetesen a hegeli objektív idealizmusból szükségképpen következik, szükségszerűvé teszi, hogy a marxizmus ne egyszerűen megfordítsa a hegeli kategóriarendszert, hanem a materialista talpraállítás egyúttal a kategóriák olyan újraértékelését kell hogy jelentse, mint ahogy ez a gyakorlat–következtetés viszonylatában Leninnél történt meg.

Azonban magának a történeti bevezetésnek egész felépítése arra szolgál, hogy bemutassa: a marxizmus már a problémák megközelítése szempontjából is döntő változást jelent az újkori filozófia történetében. Nem csupán azért jelenti ezt, mert a marxizmusban a hegeli dialektikus kategóriák átértelmezetten, átdolgozottan jelennek meg. Elsősorban az az oka a marxizmus döntően forradalmi voltának, hogy egyedül Marx volt képes arra: az eddigi ismeretelméleti kérdésfelvetést, valamint az ismeretelmélettel összefüggő, illetve összekevert kérdésfelvetéseket mintegy ontológia utáni, az intentio obliqua alapján megszületett vagy megszületendő kérdésfelvetésként kezelni. Marx volt az egyetlen, aki teljes határozottsággal és minden szempontból radikálisan utasította el a Bellarmin-féle elgondolást, s ezáltal az ontológiai kérdésfelvetést mintegy a filozófiai kérdésfelvetés alapjának tekintette. Mindez kifejeződik abban a híres marxi tételben, mely szerint a kategóriák egzisztencia-meghatározások, vagyis hogy a kategóriákat csak úgy lehet és érdemes alkalmazni, hogy azok magának az egzisztenciának elvonatkoztatott és közelítő leírásai s mozgásukat is a kategóriák lényegileg a valóság objektív mozgásából, változásából kapják. Ezért válik Lukács számára a dialektika lelkévé, alapjává az a hegeli fogalom-leírás, mely szerint minden egyes kategóriánál az igazi belső mozgást csak az azonosság és nem-azonosság azonossága fejezheti ki.

Ilyen módon már az első történeti fejezetekből igen pregnánsan előtűnik az, hogy a szerző interpretációja mennyire világosan és határozottan arra irányul, hogy éppen a marxizmusnak legdöntőbb és legáltalánosabb megközelítési módjait magyarázza meg. Vagyis az egész munkának éppen az az egyik legfontosabb célja, filozófiatörténeti szempontból, hogy mintegy végigtekintve a modern filozófia rendkívül változatos és elvont problémafelvetésein, megmutassa, hogy a változatosság és elvontság nem minden esetben magának az objektív valóság igazi szerkezetének a tükrözése, hanem a modern filozófia által felvetett problémákban egészen sajátos módon keveredik össze az, ami ezeknek a filozófiai problémáknak a valóságos létre vonatkozó, ezzel a léttel összefüggő mozzanata és az, ami pusztán abból következik, hogy az objektív létet s ezen belül pedig a társadalmi létet mintegy zárójelbe téve tárgyalja a modern filozófia. Ezzel szemben a marxizmus klasszikusainál fordul elő egyedül az, hogy a kategóriákat mintegy valóságos objektív összefüggésbe állítva alkotja meg, hogy a régi kategóriákat ilyen értelemben értékeli újra és ennek következtében egy olyan filozófiai-gondolati módszert sikerül itt nyújtani, mely elvileg és gyakorlatilag egyaránt teljesen új alapra helyezi a filozófia kérdésfelvetését.

#### NÉHÁNY TANULSÁG A SZISZTEMATIKUS FEJEZETEKBŐL

A szisztematikus fejezetek című kötet mint második kötet voltaképpen négy problémával foglalkozik: a munkával, a reprodukcióval, az eszmei mozzanat és ideológia kérdésével, valamint az elidegenüléssel. Természetesen egy rövid írásban nem lehet teljes részletességgel ismertetni az itt felvetett rendkívül gazdag problematikát. Azonban igenis

lehetséges kiemelni néhány alapvető kérdést, ami részben különböző témák elemzése közben szerepel, másrészt ezen elemzéseken túlmenően olyan jelentősége van, hogy nyilvánvalóan befolyásolni fogja a későbbi tudományos kutatás útját. Ami a munkát illeti, ez Lukácsnál kiindulópont, nyilvánvalóan azért, mert a munkát a társadalmi gyakorlat modelljének tartja. S itt a modell szó jelentése nagyon fontos. Az is bizonyos, hogy a gondolat arra a híres, a „Német ideológia”-ban szereplő meghatározásra megy vissza, mely szerint az embert az állattól sok mindennel lehet megkülönböztetni, az emberek azonban azáltal különböztették meg önmagukat, hogy munkafeltételeiket termelni kezdték. Itt szükségképpen tételeződik az a probléma, hogy az emberiség igazi magasra emelkedése, emberi sajátságainak kidolgozódása a munkatevékenység eredménye. Azonban egészen bizonyos az is, hogy magát a genezist Marx nem csupán és nem egyoldalúan kötötte a munkához. Lukács ezt tudomásul is veszi, mikor a „Nyersfogalmazvány”-ból idézi a következőt: „A természetadta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda – a vér, a nyelv, a szokások stb. közössége – első feltételei annak, hogy életük objektív feltételeit és magát reprodukáló és tárgyiasító tevékenységét . . . elsajátítsák. A föld a nagy laboratórium, az arzenál, amely egyaránt szolgáltatja a munkaeszközt, a munkaanyagot és a közösség székhelyét, bázisát . . . a munka folyamata által történő valóságos elsajátításnak ezek az előfeltételei, amelyek maguk nem a munka termékei, hanem természeti vagy isteni előfeltételeiként jelennek meg.” Lukács ehhez hozzáfűzi: „Itt egészen világosan látható, hogy miben rejlik az ilyen közösségekben a ’természetiség’ lényege. Főként abban, hogy az így működő komplexusok szervező és összetartó ereje a munka, de az olyan munka, amelynek előfeltételei még nem magának a munkának a termékei.” (II, 294.)

Mindebből világosan látható, hogy a munka modelljét semmiképpen nem szabad úgy értelmeznünk, mint valamit, ami szembenáll a társadalmisággal, sőt, éppen ellenkezőleg, az ember zoon politikon léte voltaképpen magára a munkára, a munka alapvető feltételeire is érvényes és éppen a primitív ember primitív társadalmisága alapozza meg egyáltalán a munkavégzés objektív lehetőségét. Ez a probléma még egy más vonatkozásban is szerepel a könyv hasábjain, tudniillik azt olvassuk: „. . . az elemi társadalmiságnak a hatóköre sokkal kiterjedtebb, mint ezt az anyagi dokumentumok közvetlenül mutathatják. Például a növények gyűjtése feltételezi, hogy ismerik már az ehető és mérges növényeket, és ez az ismeret már fölöttébb gazdag szókincssel jár.” (II, 458.)

Azonban mindeme felismerések ellenére – vagy ha akarjuk ezeken belül – merül fel a munkának mint modellnek a problémája és a munkamodell elemzése szükségszerűen a teleológiai gondolkodás vizsgálatához vezet. A teleológiai gondolkodás vizsgálatán belül azután Lukács igen sok fontos problémát fejt ki, többek között azt, hogy a teleológiai gondolkodás semmiféleképpen nem azt jelenti a valóságban, hogy ezen belül teleológikus sorok jönnének létre. Éppen ellenkezőleg, a teleológiai gondolkodás érvényesülésének módja a valóságban semmiféleképpen nem teleológikus láncolatok teremtése, hanem a teleológiai gondolkodás a maga egészében a szükségszerűségi láncolatok felmérésére épül. A teleológiai tételezés tehát pusztán egyetlen mozzanat, mely szükségszerűségi láncolatok új összefüggését hozza létre és ezáltal tételezi. Ilyen módon mindaz, ami az idealista filozófiák számára pusztán a teleológia uralmának a bizonyítására szolgál, itt megfordítva jelenik meg, a teleológia pusztán a szükségszerűségek helyes felismerésének és összefüggésrendszere új összeállításának megteremtését végzi.



Ha ezt végiggondoljuk, akkor természetszerűen válik világossá számunkra az, hogy az emberi tevékenységek a maguk teljességében, egységében a szerves és szervesetlen világ objektív törvényszerűségeire épülnek. Kétségtelen azonban, hogy részben maga a munka modellje, részben pedig az emberi társadalmiság a szervesetlen és szerves világ fölött olyan létszférát alkotnak, melynek törvényszerűségei sajátosak, de semmiképpen nem függetlenek az objektív lét feltételeitől. Ha tehát Lukács úgy vallja: „...látható, hogy a teleológiai célnak és megvalósítása okozatilag működő eszközeinek tételezése olyan tudati tevékenységek, amelyek nem hajthatók végre egymástól függetlenül. A teleológia és a tételezett okozatiság szétválaszthatatlan összetartozása a munka elvégzésének ebben a komplexusában tükröződik és valósul meg.” (II, 67.) Ebből szükségszerűen következik az, hogy az olyan egészen sajátosan társadalmi kategóriákat, mint amilyen pl. a szabadság, a legnagyobb és a legóvatosabb differenciáltságában tárgyalja.

A szabadságról többek között ezt mondja: „A szabadság jogi értelemben lényegbevágóan mást jelent, mint politikai, morális, etikai stb. értelemben. Így hát a szabadság kérdésével a tárgynak megfelelően csak az etikában foglalkozhatunk. Az ilyen különbségtétel elméletileg igen fontos, már csak azért is, mert az idealista filozófia mindenáron a szabadság egységes-rendszeres fogalmát kutatta és mindenkor úgy vélte, hogy meg is találta ezt. Itt is megmutatkoznak annak az igen elterjedt tendenciának a zavaró következményei, amely logikai-ismeretelméleti módszerekkel próbálja megoldani az ontológiai kérdéseket.” (II, 212.) S hasonló alapon tárgyal olyan fogalmakat a könyv, mint például a nyelv fogalmát, mint az embernek az időhöz, az értékhez való viszonyát, a véletlent stb.

#### A NEMBELISÉG PROBLÉMÁJÁRÓL

Azok közül az objektív kategóriák közül, melyeknek társadalmi életünkben döntő jelentősége van, kiemelkedik a könyv lapjai során az egyik legérdekesebb probléma, melyet már „Az esztétikum sajátossága” is felvetett. A „Esztétikum sajátossága” olyan módon jutott el ehhez a problémához, hogy meg akarta magyarázni a történetiség és megmaradás viszonyát az egyes művészeti alkotások esetében. Durván fogalmazva és különösképpen leszűkítve a problémát azt mondhatjuk, hogy ott a nembeliség kérdése a partikularitással ellentétben körülbelül azt jelentette: egyes emberek, mégpedig kivételes emberek s főként tragikus élethelyzetekben vagy spontánul, vagy tudatosan olyan cselekvési módokat választanak, melyek tökéletesen megfelelnek az emberi nem előtt álló, a nem céljaival összhangban levő tendenciáknak, míg mások – ha nem feltétlenül helytelenül cselekszenek is – végső soron a partikularitás színvonalán maradnak meg. A probléma ilyen váza, illetve ilyen értelmezése, melyet igen sok interpretátor és postinterpretátor és post-postinterpretátor adott számára, tartalmilag rendkívül élesen ellenkezik Lukács irracionális-ellenes tendenciáival és igen közel jár ahhoz, amit az irracionálisban általában és Heideggernél különösen fellelhetünk az emberi lét sajátos értelmezési tartományában. Arról van ugyanis szó, hogy Heideggernél az átlagember, a tömegember a *das Man* szükségképpen belesodródik és belesik egyfajta partikuláris szemléletbe, s viszont a másik oldalon egyes kiválóan gondolkodó és önmagát az átlagembertől elszigetelő egyéniségek számára adott csupán az autentikus élet lehetősége. Most már akár autentikus, akár nembeli létnek nevezzük is ezt az emberek számára adható és

adott, de ugyanakkor csak a tragikusan mély életsorsot választó emberek számára meglevő életet, végeredményben – mint ezt több kritika önmagában helyesen érintette – az emberi lét lehetőségeinek indokolatlan megkettőzése történik meg ezen fogalmi rendszeren belül.

Még bonyolultabbá válik ennek a kategóriának problémája akkor, ha meggondoljuk: az emberi lényeg fogalma szükségképpen tartalmaz magában egyfajta teleologikus tendenciát, amely felé az emberiségnek törnie kell. Ennek következtében minden időszakból kiemelkednek azok az emberek, akik történetileg egy lépéssel – ami persze a történelem és a világtörténelmi tendenciák divergálása esetén a világtörténelmi tendenciák győzelmét jelenti – előbbre járnak, mint koruk többi emberei. Így persze az egész kérdés-komplexum hihetetlenül leegyszerűsödik és végül is egy idealista ontológia alapjául szolgál, éppen ellentétben azzal, amit a könyv a teleológiáról mint mozzanatszerű, de ugyanakkor az emberi munkával és tevékenységgel kapcsolatos jelenségről elmond. Hogy ilyen értelmezés lehetőségét kikapcsolja, Lukács nemcsak több ízben idézi azt a Feuerbach-tézist, mely szerint az emberi nembeli lényeg nem más, mint a társadalmi viszonyok összessége. (Megjegyzem, hogy a könyv posztumusz jellegének, átfűsületlenségének és megszerkesztetlenségének egyik fontos következménye az, hogy különböző idézetek, melyek közül csak egyik az emberi lényeg és társadalmi viszonyok összességére vonatkozik, igen sok helyen fordulnak elő. Az ilyen sokszor előforduló idézetek közé tartozik az „Esztétikum sajátossága”-nak mottója, a „nem tudják, de teszik”, valamint az a marxi gondolat is, mely szerint a szabadság birodalma a szükségszerűség birodalmára épül rá.)

Persze az előbb említett idézet pusztán az egyik eszköze annak, hogy a nembeliség fogalmát megtisztítsa Lukács a történelmietlen értelmezésektől. Azoknak a fejtegetéseknek egy része, melyek ezt a fogalmat kibontják, nem hagynak kétséget afelől, hogy a szerző állandóan megpróbálkozik ennek a fogalomnak történeti kidolgozásával és így egy időben, egy korban nem egyféle nembeliséget tételez, hanem itt a fejlődés folyamatának sodrában a különböző lehetőségeket villantja fel. Így ír például egy helyütt: „Az emberiségnek nem lehetne történelme, ha az ember magáértvalósága és nembelisége között nem lennének újból és újból felbukkanó és történelmi aktualitásuk idején gyakran elvileg megoldhatatlan konfliktusok. De nem vennénk észre azt, ami ebben a problémában a leglényegesebb, ha nem ismernénk fel mindezekben a konfliktusokban, még ha történelmi időszerűségeikben megoldhatatlanok is, a magáértvalóság és a nembeliség mély, végső soron történelmi konvergenciáját. Ez a konvergencia lényeges összefüggésüket fejezi ki. De ezt csak akkor érthetjük meg, ha egyikükben sem látunk történelemfeletti entitást, ellenkezőleg, mindkettőt – éppen legigazibb szubsztancialitásukban – a történelem termékeinek és együttes termelőinek fogjuk fel. Igaz ugyan, hogy a nembeliség némaságának már a társadalom legősibb kezdetei is véget vetnek. De a nembeliség csak nagyon lassan, egyenlőtlenül és ellentmondásosan artikulálódik és – mint korábban kimutattuk – az itt a fontos, hogy csak a társadalmi integrálódásának folyamán bontakoztathatja ki objektíve és szubjektíve igazi meghatározásait mind nagyobb, fejlettebb (társadalmibb) egységformákká. Ennek az útnak a folyamán a társadalomban gyakran a nembeliség különböző fokai vannak egyidejűleg jelen: a nembeliség uralkodó típusa a maga létében az éppen elért fokot képviseli, egyúttal azonban megvannak benne a meghaladott nembeliség nyomai, amelyekhez sok ember gyakorlata igazodik sokféle

módon, és nem ritka az sem, hogy a jövőbeli formák már a nembeliség teljes megvalósulását is megmutatják mint perspektívát. (Gondoljunk csak a késő-antik filozófiára.) Világos, hogy ilyen esetekben ezek a lehetőségek is az alternatív döntések mozgásterének részeivé válnak.” (II, 281–282.)

Láthatjuk tehát, hogy az a felfogás, amely valamiféle nembeliséget kölcsönöz egy magatartásnak, s ugyanakkor mindennemű más magatartást a partikularitásba utasít vissza, sem történetileg, sem pedig a fiatal Marx és Feuerbach, valamint Lukács fogalomrendszerének nem felel meg. Persze világos, hogy a késői Marx a nembeliség fogalmát a történelmi totalitással helyettesítette, mely sokkal konkrétabb, összefüggőbb és megragadható fogalom, ahol a történetiség uralma a legkülönbözőbb emberi tendenciák fölött a történetiség és világtörténeti perspektívák egységében fogalmazódik meg, azonban a lukácsi megszorítások az idézett helyen éppen eme marxi fogalomátalakítás irányában törnek utat. Még inkább alátámasztja ezt az, hogy azután a későbbiekben Goethe és Spinoza alapján nagyon hangsúlyozottan ez a totalitás-gondolat kerül előtérbe, mégpedig úgy, hogy itt a probléma valóságos dialektikája bomlik ki. Ekkor Lukács már így fogalmaz: „Ezt az utóbbi lehetőséget (a személyiség bornírt beteljesüléséről van szó – *H. I.*) különösképpen ma nem szabad túlbecsülnünk (mint Tolsztoj tette), de annak van némi általános jelentősége, ha lehetőség-jellegét hangsúlyozzuk. Ugyanis csak így mutatkozik meg itt a társadalmi és az egyéni fejlődés azonosságának és nem-azonosságának azonossága. Ebben rögtön elénk tárul e komplexus társadalmi egyetemessége: a leg-egyszerűbb és legmegszokottabb mindennapoktól a legmagasabbrendű társadalmi és ideológiai objektivációkig terjed. Amikor Goethe ezt mondta: „A legjelentéktelenebb ember is lehet teljes’, akkor ezzel helyesen utalt e jelenségkomplexus társadalmi egyetemességére, noha az ilyen beteljesülések kritériumait túlon túl formálisan-általánosan rögzítette.” (II, 731.)

S ha ehhez hozzáfűzzük azt a Goethe-idézetet, melyet a 734. oldalon olvasunk (II, köt.) és szintén helyeslőleg, s mely szerint: „Alapjában véve ostoba kérdés, hogy vajon valaki magából merit-e valamit vagy másokból; hogy valaki önmaga által működik-e vagy mások által: a fődolog az, hogy nagy akaratunk legyen és jártasságunk és szívósságunk a dolog véghezviteléhez; semmi más nem számít.” S Lukács ehhez hozzáfűzi: „Nem szorul magyarázatra, hogy ezzel Goethe megtisztította az utat a személyes szubjektivitásnak mint önálló ‘szubsztanciának’ az eldologiasodásaitól is.” (II, 734.)

Mint látható, ezekben a sorokban a nembeliség egész fogalomköre többszörösen körül van bástyázva azzal a történelmi tartalommal, ami a kategória lényegét jelenti. Egyfelől történeti szempontból a legkülönbözőbb – az emberi történelem összfejlődésével összefüggő – tendenciák merülhetnek fel egy és ugyanabban az időben és egy és ugyanabban a vonatkozásban. Nem pusztán az úgynevezett néma nembeliség, amely lényegileg már az állatvilágra is jellemző mint epifenomenon, vagyis nem az emberi faj biológiailag meghatározott differenciált azonossága az, ami a különböző történelmi korokban megjelenik, hanem különböző történelmi tendenciák adott relációban azonosan jogosult lehetőségei adóttak egyugyanabban a korban az emberek számára. Ha például valaki a „Hamlet”-re gondol, akkor világosan és nyilvánvalóan láthatja, hogy akár ebben az egy drámában is – nem szólván a Shakespeare-korabeli dráma legkülönbözőbb alakjairól – egymástól eltérő magatartások adott szituációban azonos módon lehetnek jogosultak. Hamlet alakja sem Fortinbrasnak, sem Fortinbras seregének jogosultságát nem szünteti meg, éppen úgy,

mint ahogyan nem szünteti meg a Horatio típus jogosultságát sem. S úgy vélem, hogy éppen ennek a különművéségnek történeti sajátágaiban rejlik az az erő, ami a „Hamlet”-et évszázadok óta időtállóvá teszi.

Vitathatatlan persze, hogy Lukács egyes elemzései éppen a nembeli lényeg fogalmával kapcsolatban az összefüggésből kiragadva és önmagukban véve más következtetések levonását is engedik, azonban itt a mű összefüggésrendszeréről van szó, amelyben igen nagy erővel szerepel minden fogalom történetiségének megragadása és így a történelemnek mint a marxizmus szempontjából döntő, a különbségeket egyfelől megteremtő, másfelől azonban egy totalitásban összefoglaló kategóriája. Vonatkozik ez természetesen olyan aktuális problémákra is, melyek a könyv lapjain különböző formákban szerepelnek. Elég lesz megemlíteni, hogy Lukács alkalmazza Marxnak az öt érzék világtörténelmileg lezajlott fejlődésfolyamatára vonatkozó gondolatait az érzékelés és az érzékiség fejlődésében. S ugyanígy vitát folytat a könyv a modern szex-mozgalom történetetlen szemléletével is. Erről a kérdésről a következőket írja:

„Alkalomadtán más összefüggésekben céloztunk már arra, hogy sok mai szex-mozgalom meg akarja ugyan szabadítani a nőt a férfival való viszonyában rejlő elidegenedéstől, de az ilyen mozgalmak, a gazdasági-társadalmi elidegenedés ellen szabadságharcot folytató forradalmi munkásmozgalom ideológiai mércéjével mérve, pusztán a géprombolás szintjén, tehát tárgyilag nagyon kezdetleges szinten állnak. Joggal hangsúlyozzák, hogy a pusztán gazdasági haladás mint a nő életvitelének gazdasági önállóságát biztosító alap, mint a régtől megszokott társadalmi elidegenedési formák gazdasági szétfeszítése még nagyon kevésbé járult hozzá a probléma valódi megoldásához; a nők tényleges egyenlőségének megvalósulásához a munkában és a családi életben. Az egyenlőséget tehát mindenekelőtt a jogfosztottságuk specifikus talaján magának a szexualitásnak a területén kell kivívni. . . .” (II, 598–599.) S ezután rögtön hozzáfűzi: „Az elszigetelt szexuális felszabadulás egymagában tehát nem oldhatja meg a központi kérdést a nemi viszonyok emberivé válását. Mindenekelőtt azt a veszélyt rejti magában, hogy ismét elvész sok olyasmi, amit az eddigi fejlődés a pusztá szexualitás társadalmi emberiesítése terén (erotika) vívott ki. A nemi életben kialakult elidegenedés valóban csak akkor győzhető le, ha az emberek olyan viszonylatokba léphetnek egymással, amelyek elválaszthatatlan módon mint (társadalmivá vált) természeti lényeket és egyúttal mint társadalmi személyiségeket egyesítik őket. E — jogos és fontos — szabadságharc tisztán szexuális mozzanatainak egyedüli hangsúlyozása nagyon könnyen, legalábbis időlegesen, újdivatú elidegenedésekkel helyettesítheti az ódivatúakat.” (II, 599–600.)

Az hogy Lukács az újbaloldali ideológiákat olyan módon kritizálja, hogy azok az ódivatú jelszavakat és fogalmakat új divatú kategóriákkal helyettesítik, hogy végeredményben messze mögötte maradnak gondolatilag és gyakorlatilag a forradalmi munkásmozgalom valóságos tevékenységének — szükségképpen következik koncepciójának egészéből. Mélyen összefügg ez azzal, a teljes mértékben demokratikus és marxista felfogással, mely szerint a legjelentéktelenebb embernek is lehetséges a teljes élet. Itt a jelentéktelenség esetében természetesen arról van szó, hogy az illető nem játszik szerepet név szerint magukban a történelmi eseményekben, hanem egyénileg és személyileg része annak a tömegnek, mely a mindennapi életet és így a történelmet alakítja, formálja s előreviszi. Mindemellett a jelentéktelen ember fogalma, melyet, mint láttuk, Lukács Goethétől kölcsönzött, polemikus fogalom azzal a polgári fogalommal szemben, amely a

közéletben szerepet játszó törpéket is a jelentékenység dicsfényével övezi. Ilyen oppozicionális szempontból tehát a jelentéktelen ember, akinek azért teljes élete lehet, nem más, mint egy egvede annak a tömegnek, annak a das Man-nak, melyről Heidegger oly rideg és közönyös megvetéssel szól.

#### VAN-E RÉGI KATEGÓRIÁKHOZ VALÓ VISSZATÉRÉS AZ ONTOLÓGIÁBAN?

Aki a fentebbieket elolvasta, nyilvánvalóan arra a következtetésre jut, hogy az a hírverő beállítás, mely különböző politikai céltzatokkal azt állítja, hogy az „Ontológia” közvetlen visszatérés akár a „Történelem és osztálytudat”, akár pedig a még előbbi pl. a „Tragédia metafizikája” című esszében megfogalmazódott gondolatokhoz – semmiképpen nem igaz. Ez a fajta beállítás természetesen két szempontból is történhet. Az egyik lehetőség – abban az esetben, hogyha korunk ideológiai fejleményeit tekintetbe vesszük – evidens módon a következő okokból táplálkozik: ha Lukácsot, az „Ontológia” Lukácsát visszavezetjük a „Történelem és osztálytudat” kategóriarendszeréhez, akkor egy egységes Lukács-képet kapunk, mely egyfelől meg nem történtté hazudja át a „Történelem és osztálytudat”-tal kapcsolatos önkritikát, másfelől ilyen módon Lukács ontológiája közvetlenül vagy közvetve – tehát Lucien Goldmann vagy a praxisfilozófia módján bekerülhet a modern újaloldali és általánosságban avantgarde beoltású tendenciákba. Nyilvánvaló az, hogy itt a politikai megfontolások dominálnak ezen problémafelvetéssel kapcsolatban, s az is vitathatatlan, hogy ilyen módon már nem Lukács művei, hanem érzésvilága, esetleg szerelmi világa valami mögöttes benső tragikus tartalom maradna meg elsőként a lukácsi örökségből, s ezt a szubjektív biografikus – tehát teljesen személyes, de átstilizált örökséget támasztaná alá az „Ontológia”.

Nem kevésbé téves azonban az a tartalmilag szintén egészen hasonló beállítás, mely a fentebbieket, illetve magát az egész művet figyelembe nem véve Lukácsot azért tekinti a „Történelem és osztálytudat” plusz az azzal állítólag összeolvasható „Ontológia” szerzőjének, hogy ezáltal a „Történelem és osztálytudat” alapvető tévedései kapcsán állíthassa azt: Lukács a valóságban beleintegrálódott a mai monopolkapitalista polgári rendszerek szellemi életébe és azok egy vonását jelenti. Így azután hihetetlenül megkönnyebbedik a feladat, mert néhány, a szövegösszefüggésből kiszakított idézet és be lehet bizonyítani, hogy Lukács voltaképpen a maga idealista korszakának kategóriarendszerét végeredményben nem tudta leküzdeni, ilyen alapon eltűnik az a belső harc, ami a különböző Lukács-fogalmazások és idézetek állandó ismétlődésében, s ugyanakkor a fejtegetések megfogalmazásbeli ellentmondásaiban jut kifejezésre.

Ami a valóságban ezt a munkát illeti, itt mindenekelőtt hangsúlyozni kell; hogy a munka alapvonalában, gondolati felépítésének tendenciája tekintetében pontosan a fordított vonalat képviseli, mint amit annak idején a „Történelem és osztálytudat” képviselt. Lukács a „Prolegomena”-ban a következőket írja: „Genezis és önkibontakozás egyaránt minden lét történelmi folyamatszerűségének, ha nem is egyöntetű, sőt konkrétan a legkülönbözőbb módokon ható, végső soron mégis azonos mozzanatai, függetlenül attól, hogy a lét egységességében vagy pedig többértűségében kívánjuk gondolatilag megragadni. Ezért nem mondott le Marx soha arról, hogy a lét lényegét egységes, történelmi-dialektikus módon ismerje meg. Ez a nagy gondolat azonban sokszor

nem jutott kellő kifejezésre a marxizmuson belül. Eltorzítják Marx nagyszerű koncepcióját, amikor – mint ez gyakran megesik – statikusan, elszigetelten vizsgálják az egyes létmódokat, a feltárt kategóriális vonatkozásokat pedig elvonatkoztatva abszolutizálják, hogy azután minden így nyert összefüggést más létformákra „alkalmazzanak”. Így születtek azok a lényegében hamis nézetek, hogy a történelmi-dialektikus igazság egyedül a társadalmi létre érvényes, és nem – mutatis mutandis – mint rámutattunk – a lét egészére; utalok korai munkámra, a Történelem és osztálytudatra (1923) vagy Sartre jelenlegi állásfoglalására a dialektikus módszerrel kapcsolatban. Csak akkor találhatunk rá a helyes, egyszerre egységes és történelmileg szigorúan differenciált szemléletmódra, ha minden egyes lét kategóriáit konkrét egyetemes történetiségükben gondoljuk el.” (III, 41.)

S itt korántsem csupán az a feltűnő, hogy Lukács korábbi messianisztikus marxista művét, vagyis alapvetően gondolatilag és módszertanilag problematikus „Történelem és osztálytudat”-át valamely hibában marasztalja el. Arról van szó, hogy azok közé a kísérletek közé sorolja, amelyek képtelenek voltak a valóságot a maga objektív létének totalitásában felfogni és amelyek mind a mai napig voltaképpen egyfajta létréteg mozgás-törvényeinek olyan általános alkalmazásával próbálkoznak, mely meghamisítja a lét más szféráinak mibenlétét és természetét. Itt tehát a „Történelem és osztálytudat”-nak éppen olyan gyökeres kritikájáról van szó, mint a hatvanas években írott előszóban és ha például az elidegenülés problémájának mostani tárgyalását szemügyre vesszük, akkor egészen világosan látható, hogy az „Utam Marxhoz” című tanulmány, valamint az „Ifjú Hegel” című mű radikális szembefordulása a „Történelem és osztálytudat” gondolatvilágával, az „Ontológiát” is jellemzi. Az értő olvasónak elég, ha azt említem meg, hogy az „Ifjú Hegel”-ben is éppen úgy, mint az „Ontológiában” annak a hegeli felfogásnak a filozófiai jelentőségét kritizálja Lukács, mely az objektiváció és a dogmiasodás, valamint az elidegenülés fogalmait összekeveri. Akkoriban és most is éppen a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” alapján bírálja ezt a nézetet, mely lényegileg az ő „Történelem és osztálytudat” című művében is továbbélt.

Mindezek ellenére természetesen korántsem állítható az, hogy bizonyos analógiák, de általában oppozicionális analógiák nem találhatók a korai Lukács kategóriarendszere és az „Ontológia” kategóriarendszere között. Mindenekelőtt vonatkozik ez arra a módszertanra, amely végső soron az emberi lét problémáinak most már dialektikus és a szervesetlen, valamint szerves létre felépülő problematikáját vizsgálja. Valóban igaz, hogy a „Lélek és a formák” esszéi, valamint a „Heidelbergi esztétika” is – ha nem is centrálisan, de igen sok helyen érintőlegesen – e probléma irányában tett lépéseket. Azonban a megoldások messzemenően nem történetiek voltak akkor, hanem végső soron belecsúsztak egyfajta életvitel – adott esetben a tragikus életvitel – istenítésébe, s ezáltal az emberi lét problémái mint etikai problémák jelentek meg. Itt viszont éppen ellenkezőleg, maga a történelem, a történeti totalitás az, ami a fejtegetés gerincét adja. „Csak ha a marxizmus ontológiája képes lesz arra, hogy Marx profétikus programjának értelmében, következetesen megvalósítsa a történetiség elvét mint minden létmegismerés alapját, csak ha az összes létmód meghatározott és kimutathatóan egységes végső eleveinek elismerése mellett helyesen értelmezik a lét egyes szférái között fennálló, gyakran mélyreható különbségeket, csak akkor tűnik el a „természet dialektikájá”-nak a természetet és társadalmat uniformizáló-összemosó értelmezése, amely különböző módokon gyakran

mindkét terület létét eltorzítja, és úgy jelenik meg, mint a társadalmi lét kategoriálisan felfogott előtörténete. A kontinuitás és diszkontinuitás, a végső egység és a konkrét ellentétesség dialektikája csupán akkor juthat valódi – mert történeti, a fejlődési folyamatokat egyenlőtlenségükben is figyelembe vevő – értelemben uralomra az ontológiában, ha majd helyesen kidolgozzák és alkalmazzák a természet dialektikájának ezt a felfogását. A dialektikus igazság, a lét mint folyamatszerűen előrehaladó komplexusok irreverzibilis (tehát: történeti) folyamata, csak ezáltal vívhatja ki a marxi elméletben azt a helyét, amely ténylegesen, magának a dolognak a lényegéből fakadóan megilleti.” (III, 163–164.)

S ez a gondolatmenet nem csupán azért lényeges, mert itt világossá válik, hogy történetiség, ha különböző mértékben is, de az élet minden létszférájának általános jellegzetessége. Sokkal lényegesebb még ennél, hogy szemben a régebbi tragikus életelvű és az embert, valamint a természetet mereven és szembehelyezően szétválasztó gondolati rendszerrel szemben itt a totalitás gondolata uralkodik. Nagyon világosan fejezi ezt ki Lukács akkor, amikor a fiatal Marxnak a történetiség kozmikus egyetemességéről vallott felfogását idézi fel, majd akkor, amikor ehhez hozzáfűzi: „A marxi világlétképzésnek ez a beigazolódott egyetemessége rendkívül fontos hangsúlyeltolódást idéz elő a társadalom és a természet viszonyában. Gyakran még az engelsi ábrázolásban is, de még inkább azoknál, akik ezután következtek, mintha elsősorban arról lett volna szó, hogy mindenekelőtt létezik valamilyen egységes dialektikus módszer, amelyet egyforma joggal lehet alkalmazni a természetre és a társadalomra. Ezzel szemben Marx valódi koncepciójában egy – végső soron, de csak végső soron – egységes történelmi folyamatról van szó, amely már a szerves természetben is az átalakulás irreverzibilis folyamatának mutatkozik, kezdve a legnagyobb komplexusokon (mint a Naprendszer vagy még sokkal nagyobb, egységek’), az egyes bolygók történelmi fejlődésén át egészen a folyamatszerűen előrehaladó atomokig és alkotórészeikig, anélkül hogy akár felfelé, akár lefelé rögzíthető határok lennének.” (III, 245.)

Itt azután Lukács felhívja a figyelmet arra, hogy az egyáltalán nem preconcipiált dialektika részben abból táplálkozik, hogy egyfelől a létmódok objektív mozgástörvényeit írja le, másfelől ezekhez a mozgástörvényekhez viszonyítottan világos számára, hogy az átmenetek az egyik létmódból a másikba adott esetben véletlenszerű (tehát szükségszerű és nem törvényszerű) mozzanatoknak köszönhetőek. Így azonban mindaz, ami a korai Lukácsnál teljesen terméketlen maradt, ami nála elkeseredést jelentett az embernek a világban való helynemtalálása következtében, itt mint megoldható, elvileg megközelíthető probléma jelentkezik. Világos természetesen, hogy filozófiailag nem is szükséges pontosan leírni vagy akár csak pontosan fölfedni sem azokat a speciális lételemzőmódokat, melyek az egyik létformából a másikba vezetnek át. De ez nem is a filozófia feladata, a filozófia pillanatnyilag a szaktudományokra támaszkodva legfeljebb valószínűsítheti, hogy a szaktudósoknak igazuk van akkor, mikor itt a véletlenszerűségnek azt a fogalmi elemét vezetik be, ami az egyes részterületek leírása esetében másodrangú volt, illetve a tudomány határterületén jelentkezett. Ezzel azonban Lukácsnak nem csupán egységes koncepciót sikerül adni magáról a valóságról, nem csupán visszahozza – most már materialista alapon – azt a filozófiában régen állított és példaképként szereplő monizmust, amelyet a filozófia a maga módján, de lényegében hiába keresgél Spinoza óta. Emellett a monizmus újratemtése természetszerűleg nem történhetik úgy, hogy egy eleve egységes törvény-

szerűség-rendszert és törvényszerű módszereket alkot meg a világ egésze számára, hanem a különböző létszférák különbözősége és sajátága éppen ezen – sokkal általánosabb, sokkal elvontabb, de ugyanakkor sokkal konkrétebb – a materiális egység-felfogáson alapul. A dialektika tehát itt nem válik valamiféle külső meghatározóerővé, hanem magából az anyagból s a témának megfelelően, a társadalmi lét anyagából bomlik ki.

### NÉHÁNY PROBLEMATIKUS KÉRDÉS

Igen könnyű lenne ezek után előszedni azt a szokványos módszert, mely szerint Lukács – mint minden komoly tudós – úgy gondolta, hogy életművének csekély százaléka is elegendő ahhoz, hogy meglegyen a jelentősége a filozófia történetében. Ha ezt a gondolatmenetet visszaidézzük és bármelyik változatát is – vagyis azt, ahol 10%-ban vagy ahol 30%-ban beszélt feltétlen igazáról – egyúttal nagyszerűen sikerül lefedezni önmagunkat, hiszen általában meg is említettük, hogy Lukács művének vannak problematikus oldalai, sőt, még elég nagy százalékot is engedtünk meg neki, másfelől semmit sem szóltunk arról, ami valóban probléma. Természetesen ezt az utat ezúttal nem választjuk, és így mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy már az eddigiekben is érzékeltettük Lukács fogalomrendszerének egy rendkívül fontos problematikus oldalát. A nem-beli lényeg kérdéséről volt szó az eddigiekben, azzal a megjegyzéssel és kiegészítéssel, hogy Lukács természetszerűen a legtöbb esetben ezt a fogalmat, mely eredetileg feuerbach-i származású fogalom a fiatal Marxnál, rendkívül konkrétan igyekszik történelmi tartalmakkal megtölteni. Ennek ellenére nem tudja megmagyarázni azt, hogy Marx miért távolodott el a későbbiekben ennek a fogalomnak a használatától, és miért beszélt a későbbiekben éppen a történelmi tartalmakról. Azt hiszem, hogy akkor, amikor Lenin a „Kik azok a népbárátok”-ban Mihajlovszkijjal szemben azt mondja, hogy Mihajlovszkijnek az a követelése, mely szerint először nagy általános fogalmakat kell alkotni magáról a társadalomról, s azután az általános fogalmakból kell levezetni egy-egy konkrét társadalom törvényszerűségeit és az az érvelés, hogy Marx a tőkés társadalom konkrét elemzése kapcsán jut el a társadalom történelmi szerkezetének vizsgálatához, – nagyon világosan magyarázza meg Marx álláspontját. Marx ugyanis valóban nem az emberi lényegből vezette le a valóságot, hanem megfordítva, a valóság elemzését tekintette lényegesnek és mivel ez társadalmi-emberi valóság volt, ezért ennek társadalmi-emberi lényegét érte tetten.

Ezzel kapcsolatos azonban a másik problematikus mozzanat is Lukács fejtegetéseiben belül. Még az 1967-ben közreadott „Gespräche mit Georg Lukács” című könyvben határozottan az volt az álláspontja, hogy maga a valóság fejlődésében alternatívákat kínál az emberek számára, akik ezekben az alternatívákban foglalnak állást. Világos természetesen, hogy Lukács sem akkor, sem máskor nem gondolta úgy: a valóságos emberi döntések minden pillanatban és minden periódusban döntéskényszerűt jelentenek, hiszen nagyon jól tudta, hogy minden döntés után a konzekvenciák periódusa következik, hogy a döntések után létrejövő folyamatok történelmileg irreverzibilisek, vagyis éppen ezért történelmi. Viszont mégis hajlandó volt az embert akkor úgy jellemezni, mint „válaszoló lényt”, „antwortendes Wesen”-t, aki csupán a valóságban felmerülő alternatívák eldöntésére vállalkozik és vállalkozhat.



Nos, a társadalmi lét ontológiájának egészében ilyen értelemben már nem merül fel a válaszoló lény kategóriája, azonban több helyen is előfordul, hogy az alternatív szerkezetekről, a valóság kérdésfelvetéseinek alternatív formáiról beszél Lukács. Ez a hallgatólagos önkritika, s ugyanakkor a kategória továbbélése azonban még mindig problematikus egyszerűen azért, mert Lukács fejtegetéseinek egésze éppen azt mutatja, hogy a valóság általában nem alternatív lehetőségeket dolgoz ki az ember számára, hanem az ember maga olyanná alakítja a valóságot, hogy számára a valóságos kérdések a valóság felvetette problematika értelmesen megválaszolható, illetve értelmesen megoldható kérdéssé váljon. Ez az emberi tevékenységnek éppen a leglényegesebb és legalapvetőbb jellegzetessége és meghatározója, hiszen mi más a teleológia, mint adott oksági összefüggések olyan elrendezése és az oksági összefüggések olyan szerkezetének megadása, amelynek következtében az ember számára, a társadalom számára semmiképpen nem alternatívák, hanem adott lehetőségek nyílnak, melyeket vagy képes egy adott technikai szinten kihasználni, vagy nem. Itt a lehetőség-szférának az állandó át- meg átdolgozódásáról, az absztrakt lehetőség konkrét lehetőséggé való alakításáról van szó, ahol is csak határesetben jelenik meg a kérdés alternatív szerkezetben. Sőt, sokkal inkább és sokkal általánosabban, mint sok lehetőség egymással való kapcsolata, egymással összefűződése jelenik meg az igazi kérdés, ahol is nem egyszerűen a megtenni vagy nem megtenni, az ezt vagy az ellenkezőjét megtenni kérdések állnak fenn, hanem azok a problémák, melyek a társadalmi lehetőségek egész szféráját a társadalmi és technikai potencialítások gazdasági és ipari összefüggérendszerét érintik, s így csaknem minden egyes esetben egy adott új dolog bevezetése a várható eredmények sokoldalú mérleglését s egyúttal az új dolog ennek megfelelő módosítását kívánja meg.

Ezek természetesen kiemelt és fontos problémák, de egy több ezer oldalas könyv esetében, ahol ugyanazok a kategóriák más és más megfogalmazásban, sőt, ugyanazok az idézetek – mint láttuk – jó néhány összefüggésben jelennek meg, lehetne a „hiba – hiányjegyzéket” szinte korlátlanul szaporítani. Ehhez hozzáfűzhető még sok minden abból is, ahol maga Lukács akart a könyv menetén, szerkezetén, sőt értékelésén változtatni. Itt azonban azért kell megállni egy pillanatra, mert elképzelhetők ugyan értékelésbeli változtatások, azonban alig hiszem, hogy ezek az értékelésbeli változtatások végül az anyaggal való találkozás után egészen más eredményre vezettek volna, mint amit a könyvben látunk. Például lehetséges az, hogy Lukács úgy gondolta: Nicolai Hartmann túlbecsülte. A valóságban az a Hartmann értékelés, amelyet Lukács nyújt, mégis pontosan megfelel (ha a nüanszokon változtatni lehet is) annak a polgári kísérletnek, amelyet Hartmann hosszú idő után egyedül produkált, hogy tudnillik egy egyoldalú ismeretelméleti orientáció után Marx ismerete nélkül megpróbál a klasszikus filozófiai örökség tendenciái jegyében egy lételméleti vizsgálatot. Ugyanígy lehetséges élesebb önelhatárolás Hegeltől is. Abban a pillanatban azonban, ha valaki Hegel rendkívül gazdag gondolati dialektikus anyagához hozzányúl és ha például az Ent-äusserung Er-innerung kategóriák fenomenológiai elemzését szemügyre veszi, szinte lehetetlennek tűnik, hogy ez az önelhatárolás olyan határozott és éles legyen, mint amilyen esetleg valamely elvi meggondolás alapján elképzelhető volna. Ugyanez vonatkozik pl. a szubjektum–objektum Hegel által, egyes pontokon hamisan felvetett azonosságának problémájára is. Mert igaz ugyan, hogy a szubjektum és objektum azonossága hegeli interpretációja igen sokszor gondolati bakugrásokon át érvényesül csupán, de a szubjektum és objektum azonossága

speciális esztétikai érvényesülése, sőt, adott esetben történeti érvényesülése is olyan gondolat, amelytől a marxizmus aligha akar elhatárolódni. Hiszen elegendő arra gondolni, hogy egy olyan lenini tétel, mint: nem lehet szabad az a nép, amely más népeket elnyom, bizonyos értelemben a szubjektum és objektum azonosságának leírását tartalmazza.

Így tehát a „Társadalmi lét ontológiája”, Lukács utolsó műve a maga egészében voltaképpen áttörést jelent korunk filozófiai tendenciáiban. Áttörést mindenekelőtt azért, mert nemcsak programatikusan, hanem a filozófiai analízisben is bebizonyítja: az objektív valóság törvényszerűségeinek elemzése nélkül és anélkül, hogy ez az elemzés mintegy helyet teremtenne minden más analízisnek – nem lehet egy lépést sem előre tenni a döntő tudományos kérdések vizsgálatában. Ez az a gondolatkör, aminek következtében Lukács műve ragyogóan bizonyítja be, hogy Marx gondolatvilága a marxi filozófiai előfeltevések, vagyis az objektív valóság alapvető törvényeire vonatkozó marxi felfogás egyszerűen új alapra helyezte a filozófia modern gondolati irányait. Ez az új alap természetesen veszendőbe ment mind a II. Internacionáléban, mind pedig a dogmatizmus – Lukács kifejezésével élve: a sztálinizmus – korszakában. Azonban ha a műveket a maguk realitásában, belső összefüggésrendszerében vizsgáljuk meg, akkor világossá válik, hogy a forradalmi gondolat lényege filozófiai értelemben nem más, mint a valóság oksági törvényeinek, kölcsönhatásainak igen mély analízise annak érdekében, hogy azután ezeknek a törvényszerűségeknek összefüggésrendszerét egy teleológiai tételezéssel a valóság megváltoztatásával, tehát tételezéssel és gyakorlattal koronázzuk meg. Így tehát egészen szükségszerűnek tekinthető az, hogy a mű befejező mondatai szinte summázzák a mű végső tanulságát: „Amikor tehát a kategóriaelmélet szempontjából akarjuk konkretizálni Marxnak a történetiség ontológiailag mindent megalapozó jelentőségéről szóló módszertani alapgondolatait, akkor azt kell mondanunk: a történelem a kategóriák átváltozásának a története. A marxizmus előtti filozófia azt tekintette fő feladatának, hogy olyan kategóriarendszert dolgozzon ki, amelynek birodalmán belül, általa meghatározottan létezhet és történelmivé válhat bármi, ha egyáltalában elismerte az ilyen filozófia a történetiséget mint létmódot. Marxnál egyedül a történelem az egyetemes, irrevezibilis folyamat, amely lehetővé teszi, hogy a kategóriák e folyamat keretei között, a folytonosság és a változások együttesében megvalósíthatóak e történetiség által meghatározott részfolyamataikat. A társadalmi lét igen fontos, létszerűen megmásíthatatlan mozzanata ugyan, hogy a kategóriák csak a szubjektum gondolatában tudatosulhatnak, de ez mit sem változtat az összefolyamat objektív, magábanvalóan-létező természetén, sem azoknak a kategóriáknak a mibenlétén, amelyekben a tárgyiassági formák történeti változásai e folyamaton belül mindenkor létezőkké válnak.” (III, 369–370.)

Mint az idézetből is látható, Lukács utolsó figyelmeztetése a filozófia munkásaihoz többrétű. De a többrétű figyelmeztetésen belül talán a legfontosabb annak a feladatnak a kijelölése, hogy a kategóriakutatásokat minél nagyobb erővel el kell kezdeni. Mert nem a kategóriák elvi meghatározottságai azok, amelyek a valóságban megvalósulnak, hanem megfordítva, a történelmi valóság fejlődése teremti meg a kategóriák módosulásait, metamorfozisaikat. A kategóriák odüsszeiáját megírni – ez a következőkben azt hiszem a marxizmus egyik legfontosabb feladata.

Végezetül hadd említsem meg, hogy a fordítói munkáról, amely bizonyos belső nehézség ellenére is érthető, világos szöveget teremtett „A társadalmi lét ontológiájá”-ból, külön méltató elemzést kellene írni. Eörsi István, Révai Gábor, valamint a kitűnő

filológus, Beöthy Ottó igen nagy munkát végeztek, s valószínű, hogy fordításuk hosszú évtizedekre meghatározó erővel fog hatni nem csupán a Lukács fordításokra, hanem általában a filozófiai fordítások könnyed és élvezhető, s ugyanakkor tartalmilag megfelelő nyelvezetének kialakítására is. Lehet vitatkozni természetesen egyes, már bevált vagy éppen itt megkísérelt megoldásokon (Sollen mint „legyen” fordításán stb.) – egészében azonban a fordítói munka is nagymértékben segített abban, hogy fontos gondolatok érthető formában jussanak el a magyar közönséghez.

# FELJEGYZÉSEK LUKÁCS ELVTÁRSNAK AZ ONTOLÓGIÁRÓL\*

FEHÉR FERENC–HELLER ÁGNES–  
MÁRKUS GYÖRGY–VAJDA MIHÁLY

## ELŐSZÓ A „FELJEGYZÉSEKHEZ”

I. Mikor úgy döntöttünk, hogy nyilvánosság elé bocsátjuk azokat a kommentárokat, amelyeket barátunk és tanítómesterünk, Lukács György számára készítettünk *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* című munkája kéziratának végső elolvasásakor, és együttesen újra áttanulmányoztuk a *Feljegyzések Lukács elvtársnak az Ontológiáról* (továbbiakban: *Feljegyzések*) szövegét, azonnal kitűnt, hogy a szöveghez – különböző okokból – kollektív előszót kell írunk. Ezek közül – nem fontossági sorrendben – az első a szükségesség, hogy a széles körben kommentált, de teljes terjedelmében alig ismert mű *keletkezéstörténetével* kapcsolatban néhány *vázlatos* megjegyzést tegyünk.<sup>1</sup>

1961 végén vagy 1962 elején, tehát akkor, amikor *Die Eigenart des Aesthetischen* című nagy munkája I. kötetének német kézírata elkészült, Lukács György szinte haladék nélkül hozzálátott egy másik kedvenc ifjúkori terv, etikája előkészítéséhez. (Ifjúkori tervek öregkori realizálásáról beszélünk, és azt hisszük, joggal. Mert ahogy a heidelbergi kéziratok olvasói minden bizonnyal felfedezik – a marxista világnézet alapjaira helyezkedés aktusának a korábbi koncepciót átrendező jellege ellenére – az öregkori művel való kontinuitást, úgy tűnik világosnak Lukács minden ismerője számára, hogy végső soron a *Szellemi Tudományok Szabadiskolájában* tartott etikai előadások célkitűzésének folytatásával, a modern világkorszak radikális etikájának megírásával állunk itt szemben, természetesen az „átrendező aktust” ismét beleszámítva.) Rendes munkamódszeréhez híven, mindenekelőtt a kérdéskör klasszikusait olvasta újra, belőlük készített részletes jegyzeteket, és már a munkának ebben a fázisában, vagyis 1962 második felében, mind sürgetőbben merült fel benne az a gondolat, hogy az *Etika* elé (melynek provizorikus címét beszélgetésekben gyakran így adta meg: *Die Stellung der Ethik im System des menschlichen Handelns*) egy előszót vagy nagyobb terjedelmű első fejezetet kell írnia, mely megfogalmazná a társadalmi lét ontológiai „alapjellemzőit”, minthogy a „tradicionális” marxista filozófia rendszerezésre nem tudja alapozni etikai koncepcióját. Mind a szükségességet, mind annak okát előtűnt, és természetesen mások előtt is, több ízben világosan kimondta.

1963 tavaszán ezt a nagy dinamikával induló munkát egy olyan katasztrófa szakította meg, melynek hatásai és belső megpróbáltatásai még Lukács másik, őt a szakadék szélére

\*Megjelent a „Telos” 1976/29. számában. Folyóiratunk a szerzők írásában foglalt nézetek elemzésére és kritikájára a későbbiekben még visszatér.

<sup>1</sup> Hangsúlyt fektetünk megjegyzéseink vázlatos jellegére. Valamennyi adatot emlékezetből rekonstruáltuk; filológusok későbbi kutatásaira vár az a feladat, hogy a bőséges Lukács-levelezés alapján a mű pontos keletkezéstörténetét rekonstruálják.

taszító, 1911-es egzisztenciális válságát, a Popper Leó és Seidler Irma halálával kapcsolatosat is felülmúlják: feleségének, Bortstieber Gertrudnak a halála. Felesége eltávoztával, akinek „als bescheidener Versuch einer Danksagung für mehr als vierzig Jahre Gemeinschaft an Leben und Denken, an Arbeit und Kampf” ajánlja megírt *Esztétikáját* és készülő *Etikáját*, felesége eltávoztával, akinek impulzusát életében csak Október hatásával tudta bizalmas beszélgetésekben egybevetni (hiteles jellemzőképpen, mert Bortstieber Gertrud ismételhettelen, egy felvilágosodás kori *grande dame* és egy kelleri plebejus hölgnő vonásaiból összeötvözött egyénisége hozta őt közel a korábban annyira megvetett, „közönséges élethez”), a szó legszorosabb értelmében a hamleti kérdés merült fel előtte. Közel fél esztendő gyötrelmes megpróbáltatásaiban döntött: visszatért íróasztalához, de most már egy végső munkaaskézis rideg verdiktjével, mely – ismét, mint az ifjúkorban – kizárt minden „életet” világából, és csak a munkát tűrte meg magában és maga körül mint vállalt kötelességet. Mindegy, hogy a „természet” győzelmének vagy a munkaaskézis morális hatásának tulajdonítjuk, ami ezután történt. Az eredmény az volt, hogy a gondolkodás régi dinamikája újra beindult, és Lukács hamarosan tisztázta önmagában: nem ontológiai bevezetést vagy első fejezetet kell írnia, hanem *ontológiát*; anélkül az etika megalapozása nem lehet sikeres. A döntés 1964-ben születik, ekkor is kezd hozzá a mű megírásához, melynek kézírata 1968 tavaszára–nyarára készül el.

Nem az egyenrangú eseménysor tolakodó és nevetséges igényével közöljük itt saját feljegyzéseink keletkezéstörténetét, csupán tárgyi felvilágosításképpen. Amikor Lukács egy-egy fejezettel elkészült, az általa gépbe diktált szöveget általában átadta olvasásra egyik-másik tanítványának. Az egész mű gépelésének befejeztével, tehát 1968 folyamán, a teljes kéziratot átadta e sorok íróinak, azzal a kifejezett kéréssel, hogy részletes, kritikai szellemű beszélgetést folytassanak vele róla, melynek tapasztalatait a korrigálás vagy az esetleges átdolgozás céljaira felhasználhatja. Ezekre a megbeszélésekre 1968–69 telén került sor, összesen 5 alkalommal (fejezetekként vagy fejezetcsoportonként), a késő éjszakai órákba nyúló vitákban, melyek a kölcsönös teoretikus hajthatatlanságot tekintve gyakran igen élesek voltak, részünkről természetesen mindig a barátság, a személyes szeretet és a tisztelet szordínójával tompítva. Lukács felejtethetetlen attitűdjére e sorok lezárásaképpen még visszatérünk. Az alább következő feljegyzések, mint említettük, Lukács személyes használatára készültek, és a vita leegyszerűsítése céljából a *legfőbb* vitatott pontokat foglalják össze. Elkészítésük konkrét módja a következő volt: miután újraolvastuk az egyes fejezeteket, a Lukáccsal való találkozások előtt összejöttünk, írásos megjegyzéseinket átadtuk Vajda Mihálynak, aki – mintegy szerkesztőként – a közös álláspontot egységes szöveggé sűrítette, és – a beszélgetést megelőzően – átadta Lukácsnak. Az egységesítés munkája igazi nehézségeket azért nem okozott, mivel négyünk alapvető álláspontja a munkát érintő valamennyi lényeges kérdésben – különösképpen az újraolvasás fázisában – azonos volt.

Az említett beszélgetések számos kérdésben mutattak lényeges elméleti nézeteltérést Lukács és mi közöttünk, aminek tényével természetesen kölcsönösen tisztában voltunk korábban is. Természetének mindenkori „munkacentrikussága” amúgy is a teóriát tette a legfőbb közlekedő edénnyé közte és a többi ember között; az említett munkaaskézis utolsó 8 évében, ez szinte kizárólagossá vált, és így az érintkezésünk során egyébként is rendszeres elméleti beszélgetések kiterelődtek, és a mű megírásának folyamatában csaknem minden vitakérdés szőnyegre került. Lukács az említett, 1968–69 telén folyó

vtasorozatban számos ellenvetésünkkel kifejezetten egyetértett, másokra – az eredeti szöveget többé vagy kevésbé átalakítva – a mű átdolgozása során kívánt válaszolni. Mivel ellenvetéseink egyrészt átdolgozásokat látszottak szükségessé tenni, másrészt meg-erősítették a benne régóta lappangó rossz érzést, nevezetesen azt, hogy a munka túlnőtt eredetileg elképzelt és általa is jogosnak ítélt terjedelmén, a rövidítést mindenképpen elhatározta, és először úgy döntött, hogy elhagyja az első három, az „ontológiai gondolkozás” történetével foglalkozó fejezetet, és helyettük egy rövid, az alapgondolatokat markánsan összefoglaló előszót ír. Ez a kísérlet azonban, amelyhez azonnal hozzá-kezdett, már a kezdet kezdetén – mind terjedelmileg, mind tartalmilag – túlnőtt az eredeti szándékokon, s ekkor úgy határozott, hogy minden korrekciót megelőzve, ezt az önálló köteté vált, általa a *Prolegomena zur Ontologie der gesellschaftlichen Seins* címre keresztelt művet írja meg, s csak ennek elkészülte után dönt az *Ontológia* öt<sup>2</sup> teoretikus fejezetének esetleges átdolgozásáról és publikálásáról. Az írás munkája igen lassan haladt és legvégső fázisára rávetődött a gyógyíthatatlan betegség tényének és tudatának (példa-adó sztoicizmussal viselt tudatának) árnyéka. Utolsó részét, melyről magunk sem tudnánk megállapítani, hogy ennek a vállalkozásnak a tényleges lezárását jelenti-e, 1970 kora őszén fejezi be. Az utolsó hónapokban többek által desiffrizott és legépelte szöveget átnézni már nem tudta. A végső 7–8 hónapban már nem dolgozhatott. Az 1963-ban fogant könyörtelen verdikt értelmében íróasztala előtt akart meghalni, de csak egy szigorú és kemény munkában töltött élet tragikus groteszkje adatott meg neki; csupasz, szüntelenűf tevékenységre állított életformájának pusztán csontvázát mutató íróasztala mellől szállították a kórházba. Pátoszt nem kedvelő lényének volt egy visszatérő, elutasító fordulata, ha a munkáival kapcsolatos technikai feladatokat ki akarták venni a kezéből: „Az én szennyese, nekem kell eltakarítani”. Ezt a „szennyését” már ő maga nem tudta eltakarítani.

II. Mi teszi – erkölcsileg és tárgyilag – indokoltá egy, Lukács kérésére és személyes használatára írt kézirat közreadását, amely ráadásul a szisztematikus filozófiai tanulmány vagy recenzió zártságára sem formálhat igényt?

Egyrészt: az *Ontológia* – amely Lukács utolsó nagyigényű, töretlen egészségi állapotban megírt művének tekinthető – ma (magyarul, kisebb zökkenőkkel németül, hamarosan olaszul) folyamatosan megjelenik, és kétségtelenül perdöntő dokumentum utolsó alkotóperiódusának megítélése, az őt foglalkoztató problémáknak és az általa keresett megoldási irányoknak a megértése, ezáltal pedig (figyelembe véve személyisége sikerben és sikertelenségben egyaránt reprezentatív mivoltát) az utolsó évtizedek egész marxista filozófiai problematikájának átlátása szempontjából. Ezzel szemben áll az a *factum brutum*, hogy a ránk maradt szöveget ő maga nem tekintette véglegesnek. Tökéletes tudományos lelkiismeretlenség lenne ma, beszélgetésekre és beszélgetés-töredékekre hivatkozva, az általa tervbe vett átdolgozás átfogó szempontjait „rekonstruálni”, annyi azonban nyugodtan elmondható, hogy a *Feljegyzésekben* emlegetett „két ontológia” közti ellentmondás tényét a legáltalánosabb formában akceptálta,

<sup>2</sup> Öt teoretikus fejezetet említettünk. A kihagyásra ítélt fejezetek a neopozitivizmus és a vallás ontológiaképeről, valamint a Hegelről és Hartmannról szólók lettek volna, viszont a Marx-fejezet – címe ellenére – inkább szisztematikus, mintsem historikus, és szorosan kapcsolódik az *Arbeit, Reproduktion, Ideologie* és *Entfremdung* fejezetekhez.

kiküszöbölését szükségesnek tartotta, noha a kiküszöbölés irányára vonatkozó javaslataink egy részével vagy egyáltalában nem vagy csupán részlegesen értett egyet. Mesterünk művéhez való „odatolakodás” igénye nélkül mondhatjuk tehát – a mű befejezetlensége és annak következtében, hogy legalábbis az általunk kimutatott alapvető belső ellentmondás kiküszöbölésének irányában kívánta a korrekciókat végrehajtani és a végső fogalmazványt létrehozni –, hogy a *Feljegyzések* hozzátartoznak a mű keletkezéstörténetéhez, s ennyiben talán elősegíthetik helyesebb megértését.

Másodszor: Lukács halála után – s részben, noha nem elsődlegesen az *Ontológia* megjelenésével kapcsolatosan – igen különböző oldalakról hangzott el felénk az az igény, hogy tisztázzuk saját viszonyunkat késői alkotóperiódusához, annál is inkább, mivel az *Ontológiára* vonatkozó, Lukáccsal folytatott vitánk ténye a sajtóban (a *Spiegel* 1971. jún. 14. sz.-ban megjelent cikkben) is napvilágot látott. Mivel hozzá fűződő tanítványi kapcsolatunk, amelyet kölcsönösen mindig vállaltunk és hangoztattunk, ma különböző viták tárgyát képezi tartalmilag, a legcélszerűbbnek, az utólagos belemagyarázások lehetőségét leginkább kizárónak az tűnt, hogy publikáljuk e kritikai feljegyzéseket mint dokumentumot. Ezért a szöveget minden változtatás nélkül, pusztán néhány rövidítéssel közöljük, mely utóbbiak során a teljesen lényegtelen, az egyes megfogalmazásokra vagy kisebb rövidítésekre vonatkozó részletjavaslatainkat töröljük, hisz ezek az olvasó számára nyilvánvalóan tökéletesen érdektelenek. (A törölt részek helyét megjelöljük.)

De éppen azért, mivel változatlan szöveget közlünk, feltétlenül szükségesnek látszott, hogy a *Feljegyzéseket* magyarázó bevezetéssel lássuk el, mely egyes kérdéseket tisztáz. Ez két okból tűnt szükségesnek. Egyrészt a közölt szöveg nem ad teljes képet az *Ontológiához* való viszonyunkról. Részben azért, mivel Lukács számára tökéletesen felesleges lett volna hangsúlyozni az egyetértés sarkalatos pontjait, mindazt, amivel az *Ontológiában* foglaltaknak mi magunk tartozunk, mindazt, ami munkánkat ösztönözte; ezek az egyetértésben recipiált eszmék közöttünk magától értetődőek voltak. Részben pedig azért, mivel a kifejezetten gyakorlati célt (az általunk szükségesnek tartott átdolgozás lehetséges szempontjait) szolgáló *Feljegyzések* természetszerűen a főbb tartalmi problémákra koncentráltak, s nem érintették a vállalkozás egészére vonatkozó, legáltalánosabb módszertani kérdéseket. Ez érthető is. Nem kritikai recenziót írtunk, hanem egy már elkészült alapszöveg javításához kértek tőlünk javaslatokat. Amennyiben itt nem a kész szöveg adta keretekhez ragaszkodunk, hanem saját (Lukács által igen jól ismert) kételyeinket foglaljuk újból – írásban – össze, az ellenérveket és vitákat oly magától értetődő módon fogadó mesterünk és barátunk joggal érzett volna ebben tolakodást.

Másrészt: az elfogulatlan olvasó rögtön megállapíthatja, hogy a *Feljegyzések* (a fenti megszorítások figyelembevételével is) rendkívül *kritikai* viszonyt mutatnak a munkával szemben. Ez a viszony azonban csak egy hosszú folyamat *végeredménye*, mely valóban csupán a munka egészének újraolvasásakor kristályosodott ki, rendeződött el bennünk. A vállalkozáshoz való korábbi viszonyunk – az általános célkitűzés és az egyes részfejezetek ismeretében – sokkal kevesebb fenntartást tartalmazott. Ezt az ellentmondásos vagy annak tűnő tényt megmagyarázni már annál is inkább tudományos és erkölcsi kötelességünk, mert az említett, Lukáccsal folyó vitát megelőző időben a magyar filozófiai és kulturális sajtóban napvilágot látott több, egyértelműen pozitív hivatkozásunk is Lukács még készülöben levő munkájára. Mi több, ez esetenként egyenesen abban a

formában történt (eltekintve a magyarázatra semmiképp sem szoruló, konkrét tartalmi részletekre történő hivatkozásoktól), hogy saját álláspontunkat, félreérthetetlenül a megírás folyamatában levő műhöz kapcsolódva, mint „társadalomontológiai” álláspontot jellemeztük. (Ez különösen világos volt Vajda Mihály „Az ontológia aktualitása” c., 1967 őszi és Márkus György „Viták és irányzatok a marxista filozófiában” c., 1968 tavaszán íródott tanulmányaiban.)

III. Ha az *Ontológiához* való viszonyunkról retrospektíve, a megírás kezdetét alapul véve most már egy évtizedes távolságból kívánunk beszélni, elsősorban arról a hihetetlen felszabadító hatásról kell szólnunk, amelyet e szellemi vállalkozás megkezdésének ténye, a mű *célkitűzése* valamennyiünkre gyakorolt. Ezt az olvasónak valószínűleg nehéz belátnia saját akkori szellemi szituációjuk megértése nélkül. Lényegében az ötvenes évek közepétől (tehát attól az időtől kezdve, mióta magunkat, különböző fokon és formában, filozófiailag önállóan gondolkozó embereknek tekinthettük) éltek bennünk bizonyos – egyre szaporodó, egyre elmélyülő – kételyek, problémák, el nem távolított és mindegyre eltávolíthatatlanabbnak tűnő kérdőjelek a „tradicionális” marxista filozófiai rendszerezéssel szemben, miközben mindvégig, a mai napig sem, ingott meg bennünk a polgári világhelyzet transzcendálásának igénye és az a meggyőződés, hogy ezt a transzcenzust Marxtól kiindulva kell és lehet elvégezni. A „tradicionális” rendszerezést, L. Kolakowski terminusát átvéve, „terjedelmi irányzatnak” neveztük és gyakran ezzel a megjelöléssel hivatkoztunk rá későbbi cikkeinkben.<sup>3</sup> Saját törekvéseink, filozófiai gyermekkorunktól kezdve – nem eredményeiket jellemezve, melyeket, ha ilyenek vannak, nem mi vagyunk hivatottak megítélni, pusztán *irányukra* utalva – egy „praxisfilozófia” felé mutattak, és a filozófiailag jártas olvasónak szükségtelen részletezni, milyen szoros összefüggésben volt ez a törekvés azzal a ténnyel, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstseine* szerzőjének tanítványai voltunk, akinek radikális elutasítását remekművével szemben soha nem osztottuk. (Természetesen nem volt ez független a Gramsci-recepciótól sem.) Aminthogy az is nagymértékben Lukács hatásával magyarázható, hogy e tisztázódási folyamat során – szemben legalábbis egyes, nemzetközileg jelentkező, rokontörekvésekkel – mindvégig fenntartottuk a marxista filozófia *egyetemességének* elvi igényét. Mivel azonban nagymértékben homályos volt előttünk az út kezdetén, hogy ez az „egyetemesként” posztulált marxista filozófia mégis miképp különbözhet a „legáltalánosabb törvényszerűségek” tanától, mivel a módszertani kérdéseken való gondolkodás kezdeteinél tartottunk, filozófiai „önvédelemből” azt a megoldást választottuk, hogy a „terjedelmi álláspontot” a *részdiszciplínák* keretei között kíséreltük meg – a praxisfilozófia szellemében – részleteiben vagy egy diszciplína teljes extenziójában felülbírálni. Ennek az útkeresésnek az első fontos dokumentumai voltak Heller Ágnes *A szándéktól a következményig* címmel – 11 évvel később – kiadott, 1957–58-ban, egyetemi jegyzet formájában megfogalmazott általános etikai kísérlete, és Márkus György *Az ifjú Marx ismeretelméleti nézeteiről* című, 1959-ben született írása, hogy két szakdiszciplínát is érintsünk. Ezzel természetesen egy – mind terhesebbé váló,

<sup>3</sup> Azért „terjedelmi” ez a rendszerezés, mivel a marxista filozófia tárgyát és feladatát azáltal határozza meg, hogy a szaktudományok tanulmányozta jelenségek *különös* jellegével szemben az általa vizsgált törvényszerűségeket mint a természet, a társadalom és a gondolkodás *legáltalánosabb* törvényeit jellemzi.



módszertanilag az előrehaladás első komoly lépéseivel együtt növekvő módon tisztázatlan – filozófiai kompromisszum jött létre. Ezt a kompromisszumot elsődlegesen nem külső korlátok diktálták, hanem az a közös érzésünk, hogy az „egész felülvizsgálatának” hatalmas feladata saját erőnket messze meghaladja.

Talán érthető a habozásoknak, a kételyeknek, a részleges előretörési kísérleteknek és a módszertani – magunk által jól érzékelt – homálynak ebből a komplexumból szemlélve, hogy Lukács elhatározása: megírni „a társadalmi lét ontológiáját”, számunkra, már pusztán mint vállalkozás, felszabadítóan hatott, és ez az élmény évekre meghatározta „látásunkat” is az elkészült részek olvasása közben, noha a szkepszis első tünetei az első fejezetekkel egyidejűleg jelentkeztek. De nemcsak felszabadító hatást jelentett a lukácsi elhatározás akkor számunkra: a *siker biztosítékát* is. Ezért a beállítottságunkért éppúgy érhet az a kritika (melynek jogosultságát magunk is elismerjük), hogy a „tradicionális” marxizmus reformjában elért általános (és Lukács által megvalósított) eredményeket túlbecsültük vagy a dolgok állását – éppen módszertanilag – nem tisztáztuk eléggé, mint az a hatvanas években sokat hangoztatott vád, hogy tanítványi elfogultsággal közeledtünk mesterünkhöz. Ez utóbbi mint fejlődésünk egy pszichológiai ténye bizonyosan helytálló, de – indoklás- és nem mentegetőzésképpen – újra leszögezhetjük: azok is, akik Althusserben, azok is, akik a frankfurtiakban, azok is, akik Sartre-ban látják a megújulás kristályosodási pontjait, bizonyos tárgyilagossággal el kell hogy ismerjük Lukács *mindig reprezentatív* helyét a marxista filozófia fejlődésének utolsó, csaknem félévszázadában. Ezért elfogultságunk talán több volt szubjektív beállítottságnál, elvárásunk talán igényt tarthatott a *remény* Bloch által megfogalmazott szintjére és rangjára.

Ez a „remény” azonban objektív garanciákkal rendelkezett a filozófiai fejlődés közelmúltjában. Lukács *Die Eigenart des Aesthetischen* című, időközben megjelent nagy műve egy ilyen – általános filozófiai – megoldás körvonalait mutatta nekünk. Itt éppen nem a mű szorosán vett esztétikai tartalmára és különösen a modern művészethez való, nemzetközileg sokat vitatott állásfoglalására utalunk, melyet kezdetben egyikünk-másikunk dogmatikusan osztott és képviselt, mások egy pillanatil sem, s amelyet az elmúlt fél évtizedben – a koncepció történelmi funkciója megértésének szándékával – valamennyien magunk mögött hagytunk. A filozófiai novumot számunkra az az egész művet módszertanilag megalapozó, noha csak töredékesen és vázlatosan kifejtett *objektívációelmélet* jelentette, amely valóságos feleletet adott a marxi filozófia megfogalmazott, de soha meg nem válaszolt kérdéseinek legalább egyikére-másikára, amely tehát így Lukács *valóságos*, mert filozófiailag véghezvitt és megtermékenyítő önkritikáját testesítette meg a *Geschichte und Klassenbewusstsein* ellenében, a fiatalkori remekmű apodiktikus ítéletének felülbírálását (hiszen a nembeliség az *Eigenart*-ban nem volt többé Begriffsmythologie, ahogyan a fogalmat a *Geschichte* elutasítóan jellemezte) és egy grandiózus kísérletet jelentett a nagy nembeli objektívációs szférák (legalábbis a szellemi objektívációs szférák) „kinövesztésére” a mindennapi gyakorlatból és gondolkodásból, egységes (vagy egységességre törekvő) koncepció keretében. Egyszersmind a mű egy későbbi, termékeny Methodenstreit mindenkori alapjait is megvetette azáltal, hogy bizonyos nagy nembeli objektívációs szférák és az általuk teremtett értékek történetileg körülhatárolt, konkrét szituációkra és konfliktusokra való aktív, társadalmilag reprezentatív válaszként való felfogását nembeli általános érvényességükkel összekapcsolta, és így választ adott, ha mégoly egyoldalút és vitathatót

is, a *történeti* értékproduktumok egymásraépülésének és *normatív-kanonikus*, vagyis általános formában való érvényességüknek régi dilemmájára, röviden tehát: a Marx által explicitált Homérosz-paradoxonra.

Az *Eigenart des Aesthetischen*ről elmondottak talán világossá teszik már az *Ontológiával* kapcsolatos legfőbb elvárásainkat és egyben azt is, amivel többször világosan megfogalmazott módon teljesen egyetértettünk: olyan munkát vártunk, mely megvalósítja a historizmus és a nembeli-általános szintjén történő elemzés, a gyakorlat-centrikusság és a filozófiai egyetemesség szintézisét. Mint minden meghatározás, ez is egyúttal tagadás volt, tagadása számos más, párhuzamosan létező vagy éppen akkor fellépő filozófiai törekvésnek a marxizmuson belül. Elhatárolódás volt ez mindenekelőtt az előbb említett „terjedelmi felfogástól”: a feltételezett szintézis eleve kizárta a „terjedelmi felfogás” természetét és társadalmat egybemósó, s éppen ezért minden valóságos emberi aktivitást felszámoló, lényegét tekintve pozitivistikus „általános törvény” koncepcióját. Nem kevésbé azonban a reform azon ismert kísérleteit, amelyek akár egy öröknek hiposztazált „emberi természet” fogalmára alapozott axeológiai kísérlettel, akár azzal a felfogással akartak túljutni a tradicionális felfogás okozta, megoldhatatlan filozófiai dilemmákon, hogy a társadalmat mint struktúrák struktúrájából álló komplexumot tárgyalják. Ugyancsak szembeszegülést jelentett volna ez a szintézis azokkal a törekvésekkel is, amelyek a praxis álláspontját – akár a szociologizáló értékrelativizmus, akár az ismeretelméleti decizionizmus felfogásából kiindulva – azonosítják a pusztá ideológia- és kultúrkritikával. Ebben a vázlatos formában, de a „nagy mű” utáni pusztá vágyódásnál tartalmasabban fogalmaztuk meg az *Ontológiával* kapcsolatos pozitív és negatív elképzeléseinket.

Itt még egy megszorító, személyes jellegű, megjegyzést kell tennünk, amelynek a későbbi nézeteltérések megértése szempontjából elméleti fontossága van. A készülő mű programadó elnevezésében a gondolati hangsúly számunkra kezdettől fogva a *társadalmi lét* kifejezésre esett, a „terjedelmi felfogás” részben tökéletesen elavultnak, részben módszertanilag megalapozhatatlannak tűnő természetfilozófiai aspirációival szemben, tehát a marxista filozófia *társadalomcentrikusságára*. Az *ontológia* kifejezés szótárunkban ekkoriban nemigen jelentett többet, mint a szintézis korábban említett igényét, a pusztán historizáló tendencia meghaladását, anélkül, hogy az „általános törvények” hálójába visszakerülnénk. Igaz, maga Lukács sem tisztázta saját módszertani pozícióit. Miután radikálisan háttal fordított a *Geschichte und Klassenbewusstsein*nek, nem volt hajlandó szembenézni a ténnyel, hogy a könyv egy „filozófiai szituációt” teremtett (a marxizmusban az általánosítás olyan maximális szintjén végigvitt historizmus „szituációját”, amely paradox módon az általánosító rendszereket mint „eldologiasodottakat” kizárta), egy filozófiai szituációt, amelyre *felelni kellett*, éppen módszertani értelemben, amelyet maga túl akart haladni. Miközben azonban valamiféle értelemben „szisztematikus rendszert” akart felépíteni, megőrizte a nagy filozófiai *rendszerekkel* szemben benne mindig élő gyanakvását, amelyet egyszer – a *Geschichte* racionalizmus-kritikájában – már a teória szintjére emelt, amelyet a Buharin-recenzióban tovább variált. Ha Adorno túlozza és egyoldalúvá is teszi „Die erpresste Versöhnung” című kritikájában a *Wider den missverstanden Realismus* ontológiaellenességét (mert a megfogalmazások ott felette kétértelműek és mintha azt sejtetnék, hogy csupán egy „örök emberi condition humaine” ontológiáját utasítja el), Lukács ismerői tudják, hogy

az ötvenes évek végén folytatott beszélgetésekben az ontológia kifejezés inkább Schimpfwort volt számára, mint módszertani modell. E terminus elfogadása nála – a tisztázott módszertani alapprincípiumok értelmében – később sem jelentett sokkal többet, mint a dominánsan ismeretelméleti megközelítés nyomatékos visszautasítását, elsősorban a neopozitívizmus elleni polémia szellemétől vezetve. Ezzel az utóbbi intencióval teljes mértékben egyetértettünk, azonban a kritika részletei iránt (mint ezt még érintjük) a kezdet kezdetétől fogva komoly fenntartásaink voltak.

Ezeknek az elvárásoknak a fényében olvastuk és értelmeztük az *Ontológia* első elkészült és hozzánk eljutott fejezeteit. Gondolatmenetei számunkra nem annyira valamilyen filozófiai „vezérfonalat” jelentettek, még kevésbé elfogadott „doktrínát”, mint inkább ösztönzést arra, hogy magunk is felvegyük és – részben történeti-kritikai, részben pozitív-szisztematikus kontextusban – megkíséreljük kidolgozni a marxista filozófia egyes centrális, a korábbiakban bizonyos értelemben félretolt problémakomplexumait: természetesen az egyetemesség és rendszeresség minden olyan igénye nélkül, amely Lukács készülő művének kezdettől fogva tudatos célkitűzése volt. A hatvanas évek során – a lukácsi vállalkozástól, számos esetben az *Ontológiával* kapcsolatos beszélgetésektől indítva –, lényegében azzal párhuzamosan, de a mű megírásának konkrét előrehaladásától most már függetlenül, és sok tekintetben tudatosan visszanyúlva a 20-as évek marxizmusának általános hagyatékához, tanulmányok és monográfiák egész sorában igyekeztünk magunk számára tisztázni és kidolgozni olyan problémakomplexumokat, amelyek elvben az *Ontológiában* is tárgyalásra kerültek. Csak felsorolásszerűen érintve őket: Márkus György: *Marxizmus és antropológia*, 1965 (mindenütt a befejezés dátumait adjuk meg, amelyek jóval későbbiek a bennük tartalmazott kérdéskör köztünk végbenemő kollektív megvitatásánál, de sok esetben jóval korábbiak, mint a művek megjelenése). Heller Ágnes: *Érték és történelem*, 1965, Heller Ágnes: *A mindennapi élet*, 1968, Heller Ágnes: *Hipotézis egy marxista értékelmélethez*, 1969, Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*, 1966, Vajda Mihály: *A mítosz és a ráció határán*, 1967, Fehér Ferenc: *Az antinómiák költője (Dosztojevszkij és az individuum válsága)*, 1969.<sup>4</sup> Ezeknek a munkáknak az eredménye – most tisztán az *Ontológiáról* készített feljegyzések szempontjából nézve – számunkra abban állott, hogy arra az időre, amikor Lukács könyve elkészült, és teljes terjedelmében hozzánk eljutott, mind a benne tárgyalt tartalmi problémákat, mind az általa – impliciten – felvetett metodológiai kérdéseket illetően kialakult egy saját közös álláspontunk (amely természetesen nem zárta ki, sőt egyenesen feltételezte a részletmegoldásokra vonatkozó kölcsönös és heves vitákat, mind a mai napig). E közös álláspont alapján az újraolvasás során teljes világossággal tisztázódott előttünk a lukácsi megoldásoktól való számos eltérésünk, számos *alapprobléma* szempontjából is.

Hogy a félreértéseket kizárjuk, ezt a sommás jellemzést két oldalról is ki kell egészítenünk. Először is: szóban forgó írásainkat Lukács olvasta (mint ez köztünk szokásban volt, még kéziratos formában), főtendenciájukat velünk megvitatva (kritikai

<sup>4</sup> A magyar filozófiai életben ebben az időben (s ugyancsak Lukácshoz kapcsolódva) mások is képviseltek e sorok íróival azonos vagy azzal nagymértékben rokon álláspontokat, aminthogy a szociológiában is jelen voltak parallel törekvések, itt azonban csak a *Feljegyzések* készítőinek álláspontjáról beszélhetünk.

észrevétel – gondolkodói és pedagógiai természetének megfelelően – mindig is a főtendenciákra korlátozódtak), és azokkal – mint erről szóban és írásban egyaránt nyilatkozott – egyetértett. Mivel a jelen bevezetés nem pszichológiai tanulmány Lukácsról, ennek az egyetértésnek azokat az „inkognitós” mozzanatait, amelyek bizonyos értelemben szimmetriában voltak a készülő *Ontológia* általunk végrehajtott szabad értelmezésével, nem kívánjuk elemezni. A művek megírása és megvitatása idején sem az „inkognitóanalízis” állott érdeklődésünk középpontjában. Mivel vitáink Lukáccsal tökéletesen szabadok és az emberi egyenrangúság alapján lefolytatott szellemi konfrontációk voltak, mivel tökéletes volt a bizalmunk diplomáciamentes, teoretikusan hajthatatlan és teljesen őszinte magatartásában, mi elsősorban *teoretikus* és nem pszichológiai választ kerestünk arra a kérdésre: hogyan érthetett hangsúlyozottan egyet olyan munkák főtendenciájával, amelyeknek nem is lényegtelen részletmegoldásait elutasította. A teoretikus felelet egyszerű volt: *saját végső filozófiai intencióinak* folytatását, kidolgozását, meghosszabbítását látta bennük, a végső filozófiai intenciókat abban az értelemben véve, ahogyan azokról a korábbiakban beszéltünk.

Ám a filozófiai intenciók e közössége mögött egy még talán mélyebb és lényegesebb kohéziós erő húzódott meg: saját közös ideológiai helyzetünknek és feladatunknak az az értékelése és értelmezése, amelyet a Lukácstól kölcsönzött jelszóval a „marxizmus reneszánszaként” jellemeztünk. (Közös helyzetről és feladatról beszélünk tanító és tanítvány között, s itt, úgy gondoljuk, joggal, mert a képesség nagyságrendjének semmi köze az elfoglalt gondolati pozíció közösségéhez.) E jelszó értelmezését, akkori álláspontunknak megfelelően, egyszerűen lehet összefoglalni: ez a marxizmus nagy hagyományaival való kapcsolat helyreállítását jelentette, mivel köztünk és a jelen között a skolasztika senki földje terült el, a Marxhoz való visszatérés szükségességét, azt a meggyőződést, hogy ha Marxból ugyan közvetlenül nem is lehet kiolvasni a ma kérdéseire a feleleteket, a problémákat viszont, melyeket a jelen nyújt, és melyeknek megoldását követeli, csupán elmélete és módszere eredeti, a negatív értelemben tradicionális megoldások által eltorzított értelmének újrafeltáráásával lehet megválaszolni, elméletileg és gyakorlatilag egyaránt. Erre a közös alappozícióra részletkérdések (az *Ontológiában* behatóan tárgyalt részletkérdések) egész sokaságára vonatkozó közösség épült, legalábbis ami a megoldások általános keretét illeti. Ilyenek voltak: a marxista filozófia társadalmi-gyakorlati kiindulásának és irányultságának mintegy természetes feltételezése, a munkakategória centrális filozófiai szerepének elismerése vagy az ideológiának mint valóságos társadalmi-konstitutív és ható-erőnek, nem pusztán „felépítmény jellegű tudati reflexnek” a kezelése, az *elidegenedés* évtizedekig jogosulatlanul háttérbe szorított, egy reális történelem értelmezést megalapozó, centrális kategóriájának kiemelt tárgyalása stb.

Másodsorban: hogy a viták ellenére mindig – és nem taktikai szempontokból – hangsúlyozott őszinte egyetértés és a kész kézirat megoldásai, egész konzisztenciája fölött érzett (mint a *Feljegyzésekből* látható: Lukács előtt cseppet sem leplezett) csaldásunk paradoxiját feloldjuk, újra és nyomatékosan hangsúlyozni kell annak az élménynek *folyamatosan létrejött* jellegét, amely bennünket 1968 őszén, a teljes kézirat újra-olvasásakor szinte lerohant. Természetesen a kezdeti lelkesedés székszissé alakulásának voltak markáns csomópontjai is, beszélgetések, szellemi találkozások, amelyekből visszatekintve már nem tudtuk magunkban sem fenntartani az említett felszabadító élmény egyértelmű atmoszféráját. Mint ezek közül a legfontosabbat, említjük meg Heller Ágnes

egy beszélgetését Jürgen Habermasszal, 1966 májusában, egy frankfurti előadása során. Habermas szenvedélyesen érdeklődött Lukács vállalkozásának jellege, állása felől; az *Ontológia* ebben az időben – mint vállalkozás – már filozófiai „pletyka” volt Nyugat-Németországban, de mind tartalmát, mind szövegét illetően teljesen ismeretlen. Mikor Heller Ágnes ismertette Habermasszal az elkészült részek vázlatos tartalmát és a további terveket, Habermas magával a tervvel szemben *limine* elutasítónak mutatkozott. Számára az effajta törekvés a marxizmus historikus szemléletével elvileg szembenálló kísérletnek tűnt, mely a racionalizmus nagy rendszereinek újraépítésére tett kísérletet, s mint ilyen, a filozófiai „múlt időhöz” tartozott. A nagyon barátságos és az egymás álláspontját kölcsönösen respektáló vita igen szenvedélyes volt, és más nem is lehetett: a pozitív megoldás frankfurti kísérletét, azt tehát, hogy minden kategória csakis konkrét történeti megjelenési formájában vizsgálható (aminek éppen Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit* című munkája az egyik legragyogóbb példája a Marx által inspirált irodalomban, és amelynek útja tőlünk, mint pl. éppen Heller Ágnes *A reneszánsz ember* c. könyve tanúsítja, mint *egyik* megoldás a többi lehetséges közül, nem állott távol), már akkor sem fogadtuk el kizárólagosként. De amikor a vitát itthoni közös beszélgetéseinkben szellemileg feldolgoztuk, hatása éppen ellentétes volt az eredeti párbeszéd irányával: felkeltette bennünk a *módszertani kételyt* az *Ontológia* iránt, kettős értelemben. Egyrészt egy csapásra megvilágította, amit homályosan a kezdet kezdetétől éreztünk, azt, hogy a nagy vállalkozás módszertani alapelvei nincsenek végiggondolva, másrészt újra felvetette bennünk a *marxizmusnak mint filozófiának* több mint évszázados dilemmáját: hogyan lehet a historizmust (a „történelmet, mint egyetlen tudományt”, hogy Marxra hivatkozzunk), a szisztematikus általánossággal összhangba hozni? Ez csak egy, noha a leglényegesebb, csomópont azok közül, amelyek során az 1968 őszen bennünket is meglepetésszerűen érő élmény kikristályosodott.

Ezen a ponton már kikerülhetetlen azoknak a *leglényegesebb* vitakérdéseknek a csupán katalógusszerű összefoglalása, amelyet bennünket 1968 őszére egy közös álláspontban egyesítettek az *Ontológia* elkészült szövegével szemben. Mivel itt a filozófia nagy *tartalmi* problémáiról van szó, az olvasó beláthatja, hogy a katalógusszerű felsorolást csupán hosszú tanulmányok vagy éppen több kötetes monográfiák helyettesíthetnék.

1) *A természetdialektika tagadása*, s ezzel kapcsolatban annak kétségbevonása, hogy egy átfogó természetkép megalkotása a filozófia feladata volna. Noha a *Geschichte und Klassenbewusstsein* adta impulzus sosem jelentette nálunk a könyvvel kapcsolatos „ortodoxia” kiépítésének kísérletét, ezt a gondolatát fenntartás nélkül akceptáltuk. Különösképpen kiábrándítóan hatott ránk az *Ontológia* néhány apodiktikus – negatív – ítélete a modern természettudomány bizonyos fejleményei felett, amelyekről úgy éreztük, hogy inkább Lukács dekadencia-konceptiójából leszűrt analógikus gyanakvások „modernista” jelenségek iránt, semmint kompetens ítéletek. Hogy félreértéseket és félremagyarázásokat elkerüljünk, a kérdés kifejtése helyett egyszerűen leszögezzük: mindez természetesen nem jelentette a „magánvaló természet objektivitásának” tagadását, csupán annyit, hogy a természet mint filozófiai tárgykör, szerintünk a természet és társadalom közti aktív, anyagi és szellemi viszonyban jelenik meg, tehát mint – döntő – *társadalmi* probléma.

2) *A visszatükrözés-elmélet elvetése* az ismeretelméletben (továbbra is egy realista orientációjú ismeretelméleti kísérlet keretében). Mivel ennek a kérdésnek van egy

– Lukács művéből érthetően következő – esztétikai aspektusa, megjegyezzük, hogy ez a sommás megállapítás is csak végeredmény. Fehér Ferenc és Heller Ágnes számos, a hatvanas évek során írt (Lukács *Esztétikájáról*, konkrét esztétikai kérdésekről szóló) írásából látható, hogy sokáig kísérleteztünk a fogalom kitágításával, átalakításával, az esztétikában például igyekeztünk ezt a mimézis fogalmával részben szembeállítani, részben helyettesíteni, amire Lukács művében valóban találni is támpontokat, míg eljutottunk a kategória számunkra használhatatlan mivoltának megállapításáig. Márkus György és Vajda Mihály Wittgensteincről, Husserlről, az észlelésről stb. írt írásaiból, ugyancsak *A mindennapi élet* ismeretelméleti vonatkozású részleteiből az is nyilvánvaló, hogy az *Ontológia* éles ismeretelmélet-ellenességet *vagy* ontológia, *vagy* ismeretelmélet formájában megfogalmazott alternatíváját nem tudtuk elfogadni.

3) Annak hangsúlyozása, hogy a *történelmi haladás eszméje* egy a szocializmus érték-választásához és reá irányuló praxishoz nélkülözhetetlen principium, mint a múltat *a ma történelmi szituációjából* elrendező és „értelmessé tevő” elv, amelynek, amennyiben helyes választás és elrendezés, a lefolyt történelemben objektív „bázissal” kell rendelkeznie, tehát nem tetszőlegesen választható principium, de nem is olyan, amely valamilyen *kikerülhetetlen történelmi egymásutánosság* empirikus leírására tarthatna igényt. Ennek megfelelően elutasítottuk még az ökonómiai szféra vonatkozásában is az *Ontológia* – szerintünk naturalisztikus – „növekedéskonceptióját”.

4) Ezzel összefüggésben jelentkezett nálunk a *történelmi determinizmusnak* szigorúan abban – és csakis abban – a szellemben való értelmezése, hogy a „készenlált feltételekbe” beleszülető emberek számára mindig egy ezek által körülhatárolt objektív mozgástér, a fejlődési lehetőségek, alternatívák egy szűkebb vagy tágabb köre adott, amelyek megvalósulása felől csak a tudatosan vagy nem-tudatosan integrálódó emberi tevékenységek összessége dönt. Tagadtuk az emberi tevékenységektől „független” társadalmi-történelmi törvények fogalmának értelmességét, egy nem-naturalisztikus koncepción belül használható mivoltát.

5) *Az értékfogalom központi szerepe felfogásunkban.* Álláspontunkat ezen a ponton azért tudjuk az *Ontológiával* szemben kevésbé polemikusan megfogalmazni, mert – mint a *Feljegyzések* olvasói láthatják – Lukácsnál nem találtunk egy kellően konzisztens érték-koncepciót, lényegében ingadozott aközött, hogy az értéket *csupán ökonómiai* kategóriának tekintse, avagy „erkölcsinek” is. Ez a kategória, mint a halála után napvilágra került heidelbergi kéziratok tanúsítják, fiatalkorában érdeklődésének középpontjában állott, marxista fordulata után azonban hajlott arra, hogy az egész kérdést „idealista misztifikációnak” tekintse. Az *Ontológia* álláspontja ezen a téren viszont két olyan pólus között ingadozott, melyek egyike (vagy a kettő együtt) sem merítette ki a mi közös, bizonyos vitákkal együtt Heller Ágnes által a legvilágosabban és lényegileg közös egyetértésben megfogalmazott nézetünket, amely szerint az érték egészen általános, a társadalmiság létrejöttéhez és lényegéhez hozzátartozó kategória. A kategória körül létrejött vita egyszersmind szemléltette az *ideális objektivációk* eltérő értelmezését Lukács *Ontológiájában* és a mi közös felfogásunkban.

Minthogy tartalmi ellenvetések – az ellenvetések egy bizonyos fokú kiterjedtségének és belső koherenciájának esetén – mindig involváltnak *módszertani* nézeteltéréseket is, nem meglepő, hogy közös beszélgetéseink a filozófiának egy olyan „definíciójában” summázódtak, amely az *Ontológia* gyakorlatával semmiképp sem esett egybe. A meg-

fogalmazás Márkus György *Viták és irányzatok a marxista filozófiában* c., 1968 tavaszán született cikkében íródott (tehát, hogy a paradoxiót még egyszer hangsúlyozzuk, éppen abban a tanulmányban, amely közös álláspontunkat, mint „társadalomontológiai” felfogást írta le), de olyan mértékig közös beszélgetéseink és vitáink terméke, hogy nyugodtan vállalhatja e sorok valamennyi írója szó szerint a magáénak. Így hangzik: „A filozófia feladata valóban *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a *jelen* alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a *ma* alapvető konfliktusainak helyét az emberiség összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történetileg megalkotott értékekhez s ezáltal tisztázza jelentőségüket, „értelmüket” az egész emberi fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia valóban nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő „összefoglalása” azoknak „a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el” (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az „emberi lényeg” kibontakoztatásának szempontjából tekintett történelem maga.” Természetesen tökéletesen tisztában vagyunk azzal, hogy ez a megfogalmazás még nem felelet, legjobb esetben is a válasz vázlata, nem arra a kérdésre: mi „a” filozófia „helyes” felépítése, hanem arra: hogyan képzelünk el mi egy lehetséges marxista filozófiai „struktúrát” a gondolkodás világhelyzetének adott szintjén, sok keserű kudarc tanulságainak, egyszer-szersmind újra és újra beinduló reformtörekvések tapasztalatainak légkörében. Kifejtése, részletezése itt nem végezhető el. Annyit azonban az olvasó mindenképp láthat belőle, hogy milyen pontokon áll szemben az *Ontológia* tényleges, bár belsőleg sem tisztázott, módszertani aspirációival, és hogyan igyekszik választ adni a filozófia jellegéről, felépítéséről vallott felfogásunk, tehát a *módszertani elv*, azokra a *tartalmi* problémákra, amelyeket futólag éppen az imént részleteztünk.

Ha az a kérdés merülne fel: vajon megfogalmaztuk-e az *Ontológia* Lukácsal folytatott vitájában mindezeket az – tartalmi és módszertani – ellenvetéseinket így, ebben az összefüggő formában, válaszunk a kérdésre nemleges. Természetesen, mint már említettük, Lukács *minden* kérdésben ismerte az övétől divergáló nézeteinket. Az összefoglaló, mintegy tézisszerű megfogalmazást akkor egy lényeges körülmény akadályozta. Ezt az alkalom hozta magával, és már részleteztük is: bennünket Lukács *saját* műve korrigálásához kért fel segítségnek és munkatársnak, a személyes hála és tisztelet tehát éppúgy megkövetelte, hogy az adott kéziratot (és ne saját divergáló véleményünket) tekintsük kiindulópontnak, mint egy normális tudományos élet szokásos kollegiális szelleme. (Nyilvánvalóan csak akkor, ha a divergencia ténye már tisztázott, ez azonban az előbbiek alapján nem szorul további bizonyításra.) Így viszont, különösképpen az *Ontológiával* kapcsolatos vitasorozat után egy sajátos helyzet állott elő. Ideális objektívációkkal kapcsolatos álláspontunk különös, számunkra sem kellemes igazolást nyert: újra bebizonyosodott, hogy amit egyszer kimondanak, az „jelen van”, mégha nincs is „materiális teste”, hat, befolyásolja a gondolkodást és a cselekvést, adott esetben a filozófiai cselekvést. A vita hullámai még másfél évig, Lukács betegségének súlyosbodásáig gyűrűztek tovább, most már az összefüggő, *koherens eltérések* tudatában, s ennek következtében egyre szenvedélyesebben. Egyszer-szersmind az ő környezetében felette szokatlan személyes átfűtöttséggel is: A halállal később katonás hidegséggel szembenező férfi utolsó éveiben gyakran hivatkozott Goethének egy Arisztotelész élményére, és sokszor mondta: „A fejlett entelecheianak voltaképpen kijárna a halhatatlanság”.

Mi megértettük ebben a „voltaképpen”-ben a fizikai halhatatlansággal való megragadó, mert a hivatkozás személytelensége mögé rejtett kokettálást, felfogtuk a bizalom nála oly szokatlanul személyes üzenetét, boldogok voltunk, mert ez az élet folytatásának akarátát is üzente nekünk, de nem vigasztalhattuk magunkat azzal, hogy a „fejlett entelecheia” valóban halhatatlan. A kiéleződően szenvedélyes teoretikus vita, együtt ezzel az élet vége felé mind személyesebbé váló atmoszférával, melyre fájdalmasan rávetődött a magas kor árnya, ugyanakkor egy másik kérdést is felvet: miért nem léptünk a nyilvánosság elé nézeteltéréseinkkel? Eltekintve most olyan körülményektől, amelyeket nem áll szándékunkban itt tárgyalni, és amelyeket döntésünk másod- vagy harmadrendű faktorainak nevezhetünk, közös elhatározásunk volt, hogy a számára ismételt elmondottakat *életében* soha nem fogjuk nyilvánosan megfogalmazni, mint vele szembeni polémiát.<sup>5</sup> Erről a döntésünkről ő is tudott, és a maga részéről teljesen egyetértett. Nem jött itt létre tehát valamiféle „elvtelen egység”? Hogy ez az egység mennyiben volt elvi vagy elvtelen, annak eldöntését a *Feljegyzések* és az itt közölték után az olvasóra bizzuk. Lukácssal teljesen közös motívumainkról csak ennyit mondhatunk: meggyőződésünk volt és maradt, hogy egymással a végső filozófiai intenciók alapvető egységében élő filozófusok között is lehetnek lényegbevágó gondolkodói különbségek, hogy egyázon „iskolán” vagy teoretikus körön belül is normális akár kifejezett ellentétek létezése a teoretikus útkeresések és megoldási kísérletek jegyében, s ezeket csupán tisztázni kell, sem őket összemosni, sem az alapvető ideológiai egységet és szolidaritást ezek miatt feladni nem szabad.

„Amicus Plato, sed magis amica veritas” – évezredek óta ez áll minden filozófiai útelágazás jelzőtábláin. Mivel pedig a *Feljegyzések* – egy végső és töretlen egységen belül – mégis tagadhatatlanul filozófiai utak elágazását jelenti, kézenfekvő lenne, ha e sorok lezárásaképpen mi is ezt idéznénk. Hogy mégsem tesszük, annak *világnézeti* okai vannak, melyeket egész életünket meghatározó személyes élmények és emlékek változtatnak egyszerre *erkölcsi* paranccsá. A szocializmusban olyan világot választottunk tevékenységünket irányító célként, amelyben nincs többé abszolút szakadás „az” igazság, mint az emberi viszonyok felett lebegő, számunkra rideg diktátumokat közlő, érték-tartalmakat egyedül képviselő objektiváció és az emberi kapcsolatok, mint esetleges, mint értéktartalmat nem vagy alig hordozó, a filozófiai feladat szempontjából *quantité négligéable*-ként kezelhető entitások között. Barátunk volt a nagy gondolkodó, és ezt soha jobban nem bizonyította, mint *opus summum*nak szánt műve vitájában. Azok tárták elé a filozófiai megkoronázás és végrendelet gyanánt megfogalmazottnak a belső ellentmondásait, akiket ő vezetett be a filozófia anyanyelvébe, akik az ő szellemi aurájában

<sup>5</sup> Ezen „másod- vagy harmadrendű faktorok” némi jelzésére azért a következőket kell elmondanunk. R. Beyer a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*-ban (Marxistische Ontologie – eine idealistische Modeschöpfung” címmel, 1969/11.) közzétett egy kritikát Lukács *Ontológiájának* a *Gespräche mit Georg Lukács* c. kötetben megjelent, beszélgetés jellegű, előzetes összefoglalásáról, illetve az egész művet tömören összefoglaló, az 1970-es bécsi filozófiai világtalálkozásra készült „Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns” c. előadásról. Noha a kifejezetten rágalmazó hangnemű írás valamit sejtet az „ontológia” mint módszer problematikájából, és ennyiben valósággal csábított volna a *filozófiai* vitára, a valamennyiünk nevében felelő Fehér Ferenc polemikus válaszcikke (Magyar Filozófiai Szemle, 1970/1.) éppen a filozófiai vita lehetőségét utasította el olyan partner ellenében, aki egy teoretikus kérdést – egyébként tökéletesen megalapozatlan és rosszhiszemű – ideológiai-politikai denunciacióvá változtat.



tanultak meg gondolkodni. Éppen ezért vált válaszmagatartása elfelejthetetlen üzenetté és kötelezettséggé számunkra. Hűvös fegyelme mögött semmi sem mutatta, hogy felderenghetett benne sok vonatkozásban tragikus gondolkodói sorsának nagy terhe: olyan életkorban kellett az összefoglaláshoz hozzálátnia, amelyben Hobbes már csak teniszezett. Erről legfeljebb a margóra írott, egyetértő vagy a megfontolás szándékát mutató kommentárjai tanúskodnak, hiszen életében először vette fontolóra a tanítványok megjegyzései alapján, hogy kijavítja vagy átdolgozza azt, ami mellé a befejezettség meggyőződésével és akaratával tette le a tollat. Aggastyán korára lényegébe szeretett bölcsétől tudatosan átplántált szokratikus derűje, és a kort mindennel, még a fizikai gesztusokkal is meghazudtoló kifoghyhatatlansága az érvelésben az ellentétes álláspont iránti olyan megértéssel; a polemikus filozófiai intenciók olyan respektálásával párosult, amely ezeknek az estéknek az emlékezetből nem tűnő, mindig felidézhető és mindig felidézendő légkört adott.

Lukács György megingathatatlanul hitt álláspontjának igazságában, de mégis, amikor az igazság igényével elétártuk döntő pontokon ellentétes álláspontunkat, amelynek igényét szemében a filozófiai és személyes elkötelezettség szándéka hitelesítette, és amely az ő saját végső perspektívaival ellentétes nem volt, nem pusztán annak részleteit fogadta el, hanem a maga egészében jogosultnak, *noha* vitatandónak tekintette. Van-e jogunk ezek után azt mondani: barátunk volt a nagy gondolkodó, de ennek nincsen filozófiai relevanciája? Van-e jogunk azt mondani: filozófiai súllyal csak az rendelkezik, amit mi magunk igazságnak tekintünk, a személyes mozzanatok a filozófia körébe nem tartoznak, azokon „az igazság nevében át kell lépni”? Számunkra semmi sem bizonyította ennek az annyira elterjedt álláspontnak és magatartásnak a tarthatatlanságát, mint az *Ontológiával* kapcsolatos beszélgetéssorozat. E kör közös szellemi alapattitűdje, melyet forradalmi tolerancia néven szoktunk összefoglalni, s amely kompromisszummentes elutasítást jelent minden álláspont iránt, mely nem a felszabadított emberi nemre irányul, amely ezt a „regulatív eszmét” a század kiselejtezett illúziójának tekinti és érte magát nem kötelezi el, de kritikai megértésen alapuló teoretikus együttműködést minden törekvéssel, mely szavai és tettei bizonyossága szerint erre törekszik, intenció gyanánt régen élt bennünk, de éppen ebben a beszélgetéssorozatban kristályosodott megfogalmazott principiummá. Ez volt számunkra a hosszú vita *filozófiai üzenete*, mely mesterünk és barátunk nem halványodó emlékét számunkra a gondolkodás tandrámájává változtatja.

Budapest, 1975. január

## FELJEGYZÉSEK LUKÁCS ELVTÁRSNAK AZ ONTOLÓGIÁRÓL

Megjegyzéseink az Ontológia I. részéhez

I. Megítélésünk szerint az első rész két – egymásnak számos alapvető mozzanatában ellentmondó – ontológiát tartalmaz.

Az első: Az ember emberré válásával – a munkával – beinduló történelmi folyamatot „seinsnotwendig” folyamatnak tekinti (különben *nem* értjük, hogy miben különbözik valamely folyamat „seinsnotwendig”-keitje logikai szükségszerűségétől), olyan folyamat-

nak, amelyik a lényegi szférának tekintett ökonómiai szférában – ugyan az emberek tevékenységén keresztül, a jelenségszférát illetően számos változattal, némelykor véletleneken keresztül –, de *mindenképpen* megvalósul.

A második: Az ember emberré válásával – a munkával – létrejött a *lehetősége* annak, hogy a három alapvető tendencia\* kibontakozzék. Az „előtörténetben” e tendenciák kibontakozása az emberek *ezt* – akarásától függetlenül történik ugyan, de semmiképpen sem szükségszerűen. Minthogy az emberiség történelmének kontinuitását az emberi szükségletek, képességek, tevékenységek stb. objektivációi biztosítják, a már létrejött objektivációk megszabják az emberi cselekvés mozgásterét. E mozgáster szabja meg tehát azokat az *alternatív lehetőségeket*, amelyeknek ilyen vagy olyan megoldása hosszabb történelmi szakaszokra eldönti a fejlődés menetét. Szükségszerűségről azonban csak az egyes formációk belső mozgását illetően beszélhetünk, nem pedig a történelmi átmeneteket illetően. Ahogyan a 372. oldalon\*\* írja: „*Egyetlen* átfogó társadalom-ontológiai törvényszerűség létezik, s ez az ember–természet–anyagcsere szükségszerűsége.”

*Az első ontológiára utaló fontosabb mozzanatok:* Mindenekelőtt a Marx-fejezetből emeljük ki ezeket, mert bár az első három fejezet legtöbb megállapítása is ebbe az irányba mutat, itt azonban még nem vehető ki világosan a két ontológia együtt-létezése.

1. Először a 285–286. oldalon van kimondva, de igen sokszor később is előfordul, a Marx-fejezet egész második pontja pedig kifejezetten arra épül, hogy a társadalmi reprodukciós-folyamat *lényegét* az ökonómiai szféra képezi (ez egyben a szükségszerűség térénuma is), minden más a *jelenség-szférába* tartozik (s ennek megfelelően a véletlen térénuma). Ezen az alapon a kapitalizmus és a szocializmus csak a jelenség-szférában különböznek egymástól (ami különben a leghatározottabban ellentmond a Demokrácia-brosúra\*\*\* egész koncepciójának).

2. Társadalmi lét és tudat éles szembeállítás. A probléma az egész könyvön végigvonul, s szinte minden fejezetben más-más megoldást nyer (sokszor fejezeteken belül is keverednek a különböző megoldások). Már az első fejezetben is tisztázatlan Wirklichkeit, Sein és Widerspiegelung viszonya. 4. old.: „Wird dies [das Indenmittelpunktstellen der dialektischen Widerspiegelung der objektiven Wirklichkeit] versäumt, so entsteht zwangsläufig ein ständiges Durcheinander von objektiver Wirklichkeit und ihrer – *ontologisch betrachtet* – mittelbar stets subjektiven Widerspiegelung.” A Marx-fejezetben, 306. old.: „Marx überall mit grosser Schärfe zwei Komponente trennt: das gesellschaftliche Sein, das unabhängig davon existiert, ob es mehr oder weniger richtig

\*Az első mozzanat, hogy az ember fizikai reprodukciójához szükséges munkamennyiség állandóan csökkenő tendenciájú. – A második mozzanat, hogy az eredeti munkában a természetadta dominál. Attól kezdve olyan fejlődés megy végbe, melynek során a munka, a munkából következő munkamegosztás, és mindaz, ami erre épül, egyre inkább társadalmasul. Azaz a társadalmi kategóriák mindinkább összefüggő réteget alkotnak, amelyik az ember fiziológiailag adott létezése fölé emelkedik és ez utóbbit még módosítja is. – A harmadik mozzanat az összetartozó társadalmak egyre határozottabb integrálódása. – Ez és valamennyi ezután következő jegyzet 1975-ben íródott az olvasók tájékoztatása céljából.

\*\*Az oldalszámok az eredeti gépelt kézirat oldalszámai.

\*\*\*Lukács 1968 első felében íródott tanulmánya a szocialista demokrácia kérdéseiről, amelynek ez ideig csupán egy kis részlete jelent meg „Lenin és az átmeneti korszak kérdései” címen, először magyarul (Lukács, *Lenin*, Budapest 1970), majd más nyelveken is.

erkannt wird, und die Methode seiner möglichst adäquaten Erfassung". Már most utalnánk arra, hogy a Munka-fejezetben a tudat a *nem-lét* egy specifikus formájává (481. old.), nem-valósággá (476. old.) lesz. Lét és tudat (vagy valóság és tudat!) ilyen szembeállítására eredményezi, hogy sok helyütt a „Sie wissen es nicht, aber sie tun es”<sup>\*\*</sup> nem az előtörténet tipikus jelenségeként, hanem *általános társadalomontológiai tényként* jelenik meg. (Míndez szerintünk nem egyeztethető össze azokkal – a már a második ontológia irányába mutató – megállapításokkal, amelyek szerint az emberi tudat nem-epifenomenális, határozott társadalomontológiai relevanciája van, amint az majd az Ideológia-fejezetben kiderül.)

3. A történelem menetét a maga egészében meghatározó törvényszerűségek (aminek tagadása irracionalizmushoz vezet ld. 401. old.). Legszenbetűnőbb jelentkezése (376. old.): „Das Nacheinander und Auseinander der ökonomische Formationen, die in ihnen möglichen Arte des Klassenkampfes sind in ihren grossen, grundlegenden Tendenzen streng durch die allgemeinen Gesetze der Ökonomie bestimmt.” Ennek megfelelően természeti és társadalmi törvények teljes minőségi azonosítása: olyan megállapítások, amelyek szerint a természet és társadalom pusztán bonyolultságban, a hatómomentumok mennyiségi eltérésében különböznek egymástól. Ugyanebbe az irányba mutat a fizikai analógiáknak a társadalmi jelenségek magyarázatára való alkalmazása (pl. statisztikai törvényszerűségek).

4. Az első három fejezet a maga egészében ebbe az irányba mutat – kivéve a Wittgenstein-, a Heidegger-részt, a vallásos szükségletéről szóló pontot –, amikor azt teszi alapkérdéssé, hogy a filozófia ismeretelmélettel vagy ontológiával *foglalkozik-e*, nem pedig azt, hogy az elszigetelt (szükségképpen pusztán megismerő) individuumból, avagy a társadalmi totalitásból indul-e ki. Fel sem merül, hogy egy ontológiára épülő álláspont éppoly negatív lehet, éppúgy a manipulációt szolgálhatja, mint az ismeretelméletre épülő (kivéve, ha az ontológia kimondottan a transzcendenciára épül). Különösen fontos ebből a szempontból az ideális objektivációk minden formájának tagadása (ld. Hartmann-fejezet), valamint az, hogy Lukács elvtárs a hartmanni természetontológia *létét* már önmagában pozitívumnak tekinti, holott kimutatja róla, hogy egy materialista társadalom-ontológia bázisává nem is *lehet*.

*A második ontológiára utaló mozzanatok* mindenekelőtt ott jelentkeznek, ahol Lukács elvtárs a tradicionális marxizmust bírálja.

1. A tudat ontológiai relevanciája (411. old.).
2. A Homérosz-problémával<sup>\*\*</sup> kapcsolatosan: a történelmi kontinuitás nem redukálható az ökonómiai fejlődésre (436. körül).
3. A tradicionális marxizmus az alternatívák helyére egy mechanikus szükségszerűség-koncepciót állított (425–427).
4. Tradicionális marxizmusban lét és tudat hamis dualizmusa (425).
5. A megarai lehetőség-felfogás pozitívumainak hangsúlyozása (167. körül).

<sup>\*</sup>A marxi mondatot Lukács *Az esztétikum sajátossága* mottójául választotta.

<sup>\*\*</sup>A Homérosz-probléma: Marx: „De a nehézség nem annak a megértésében rejlik, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség az, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak és bizonyos vonatkozásban mércéül és elérhetetlen példaképül számítanak.”

II. Az első három fejezet nem specifikusan társadalomontológiai, hanem általános ontológiai, sok mozzanatában kifejezetten természetontológiai problémákat vet fel. A természetontológia vonatkozásában azonban számos mozzanatot ellentmondásosan old meg:

1. Egyes helyeken úgy tűnik, mintha a filozófiának a természettudomány vonatkozásában az lenne a feladata, hogy kritikát gyakoroljon felette. Ez esetben viszont nem világos, miből kell ennek a kritikának kiindulnia. Sokszor úgy tűnik, hogy a filozófiai kritika alapját a common sense álláspont képezi.

2. Máskor az a benyomás keletkezik, hogy bizonyos, a természetre vonatkozó problémákat kifejezetten a filozófia hivatott megoldani, így mindenekelőtt az egyes természeti szférák közötti átmenetek problémáit.

3. Felcsillan az a felfogás is, hogy a természetontológia feladata az egyes természettudományok nyújtotta tények, törvényszerűségek szintetizálása, a természetre vonatkozó összkép megalkotása lenne.

4. Sok esetben pedig az a felfogás jelentkezik, hogy a filozófiának egyáltalában nem szabad beleszólnia a természetmegismerés problémáiba.

Nem világos tehát, hogy egyáltalában szükség van-e természetfilozófiára, vagy a filozófia megelégedhet azzal, hogy átveszi a természettudomány nyújtotta természetképet (természetesen létezőként tételezve a természetet). Ha azonban azt az álláspontot foglalkozunk el, hogy szükség van külön természetontológiára, akkor el kell dönteni, hogyan néz ez ki. E vonatkozásban ugyanis ismét két különböző álláspont jelentkezik:

1. A természetontológia a természet legáltalánosabb törvényszerűségeit (azaz a mindkét nagy természeti létszférára vonatkozó törvényszerűségeket) fogalmazza meg, olyan törvényeket tehát, amelyek az egyik szféráról a másikra való átmenetben csupán formaváltozásokon mennek keresztül.

2. A természetontológia kifejezetten historikus, azaz a megfelelő létszférák sajátos kategória-struktúráit írja le.

A természetontológia vonatkozásában felmerül két olyan mozzanat, amelyekkel semmiképpen sem tudunk egyetérteni:

a) egyetemes természeti fejlődés tételezése (ez elkerülhetetlenül behozza a teleológiát!),

b) egy olyan általános lét-fogalom, amelyik természeti és társadalmi lét vonatkozásában pusztán mennyiségi különbséget tételez, hogy ezzel állítsa szembe a tudat fogalmát (lét és visszatükrözés, valóság és visszatükrözés éles szembeállítás, anélkül, hogy szó esnék arról, hogy a társadalmi létszférának magának eleme a visszatükrözés).

### *III. Néhány fontos részletmegjegyzés*

2. Az Einstein-kritikát (46-tól, majd 193. körül), amelyik a könyv alapkonceptióját egyáltalában nem érintő kérdéseket tárgyal, el kellene hagyni. Annál is inkább, mert amit a fizika és a geometria viszonyával kapcsolatban Einstein mond, nem alkalmas a neopozitívizmus bírálatára. A neopozitivisták e kérdésben ugyanis egyenesen az ellenkező felfogást vallják. Szerintük a matematika (a geometriát beleértve) tisztán analitikus kijelentésekből áll, szemben a fizika szintetikus-empirikus jellegével. A klasszikus neopozitívizmusra épp a geometria és fizika éles szembeállítása a jellemző és semmiképpen

sem az a feltételezés, hogy a geometria a fizika része. A bíráló során megfogalmazott pozitív megfogalmazások közül is vannak pontatlanok: pl. „Erstens sind die Behauptungen der Geometrie keineswegs logisch bewiesen... Andererseits bedürfen solche Sätze keiner Erhärtung in der physikalischen Wirklichkeit.”

A 133. oldalon az Einstein-bírálatnak ismét van egy nem jogosult momentum. A tér–idő homogenitására gondolunk. Einstein mindig hangsúlyozta, hogy a négydimenziós tér–idő-kontinuum csak matematikai formalizmusában képez egy „homogén”, nem differenciált koordinátarendszert (ami éppen megfelelne a matematikáról mint homogén médiumról mondottaknak), fizikai interpretációban azonban a négy koordináta nem egyenértékű, az idő-koordináta és a tér-koordináták nem felcserélhetőek, éppen azért, mert az idő irreverzibilis.

...

5. A Hegel-fejezetben nem világos, hogy mit ért Hegel két ontológiáján!

6. Az, hogy a 205. oldalon a természetfilozófia a hegeli rendszer csúcspontjaként van ábrázolva, visszaveszi a Der junge Hegel egész alap gondolatát.

...

## MUNKA-FEJEZET

I. Nézetünk szerint a fejezet alapvető hiányossága, hogy éppen az a mozzanat, amelynek teljes megoldatlansága miatt Lukács elvtárs a „Geschichte und Klassenbewusstsein”-t elutasítja, itt sincs megoldva, sőt fel sincsen vetve: a tárgyasulás problémájára gondolunk. Ennek az egész koncepciót illető súlyos szerkezeti következményei vannak. A munka kizárólag mint céltételezés és annak realizálása jelenik meg, nincs szó arról, hogy a munka társadalmi tárgyiasítást teremtő aktus, tehát nincs kifejtve a munkának az az oldala, amelyik a marxi koncepció szerint a társadalmi lét történetiségét létrehozza. Ennek megfelelően gyakorlatilag fel sem merül az egyedi céltételezések genezisének problémája. Ebből az következik, hogy a munkát végző egyed célja vagy az egyén biológiai szükségleteinek tudati áttétele, visszatükrözése (ez esetben nem lehet szó a szükségletek fejlődéséről, s egyáltalában emberi szükségletek létre sem jöhetnek), vagy pedig a tudat autonóm terméke, s akkor a tudat alkotja-hordozza a társadalmiságot.

Az a javaslatunk, hogy egy újonnan beiktatott részben Lukács elvtárs elemezze a munkafolyamat tárgyasulásának, s ezen keresztül a munkafolyamatban jelentkező céltételezések társadalmiságának, a szükségletek történelmi genezisének problémáit.

II. A tárgyasulás (és általában is az objektiváció) kérdéskörének elhanyagolása súlyos problémákat okoz a munkafolyamat alternatív jellegének tárgyalásánál. Minthogy a munkaeszközben objektiválódó társadalmi célok, s ezeknek genezise kívül esik az analízis körén, szükségképpen keletkezik az a látszat, mintha a munkafolyamat célja mindig valami eleve-adott lenne, s a munkát végző egyed alternatívái kizárólag arra korlátozódnának, hogy milyen eszközökkel, milyen úton realizálja a kitűzött célt. A 488. oldalon ki is mondja, hogy csak az eszköz alternatív jellegű. Ennek eredményeként az alternatívák egész mezője leszűkül: csak az egyed számára léteznek alternatívák. Társadalmi alternatívák a koncepción belül nem is létezhetnek. Persze, ha az alternatívát tudati aktusként (484. old.), mindig felismert alternatív lehetőségként (488. old.) értelmezzük, akkor társadalmi alternatívák és objektív társadalmi lehetőségek között feltétlenül megkülön-

böztetést kell tennünk. De az alternatíva-problémának az eszköz-oldalra való redukciója társadalmi szinten nemcsak a tudatos alternatívák, hanem az objektív lehetőségek számára sem ad teret. Az alternatíva-probléma ezen leszűkítetttségét is megszüntetné a fentebb javasolt új rész beiktatása: világossá válnék, hogy a megelőző történelmi generációk által létrehozott tárgyszerűségek szabják meg a lehetséges célok körét, ezen belül azonban a munkafolyamat során nemcsak a célok realizálásának eszközei, hanem a megvalósítandó célok között is választhatnak a munkát végző egyedek.

III. Az, hogy a társadalmi ontológia egyes alapvető kategóriái a munkában jönnek létre, nem jelenti, hogy a munka a heterogén tevékenységformák modelljéül szolgálhatna: a különböző tevékenységformák kategóriális struktúrája nyilvánvalóan döntően különbözik egymástól, ami egyértelműen ki is derül majd a reprodukció tárgyalásánál.

IV. A teória és praxis viszonyára vonatkozó fejtegetéseket (513–516.) ki kellene hagyni, minthogy egyáltalában nem világosak. Az ideológia tárgyalásánál az egész kérdés-komplexum elemzésére sor kerül. Itt – ha az Esztétikában mondottakat tartjuk szem előtt – a kérdésnek nincs is helye: a mindennapi tevékenység-formák esetében teória és praxis elválaszthatatlan egységet képeznek.

V. Ugyancsak javasoljuk az érték-kategória elemzésének a reprodukció-fejezetbe való áthelyezését. Itt tökéletesen elegendő, ha kimondja (516-tól): a Sollen mozzanata, a normativitás mozzanata már a munkában megjelenik. Ezt azért is javasoljuk, mert az értékelemzésben igen sok az ellentmondás, az adott fejezeten belül is, s az egyes fejezetek között is. Csak példák: az 526. oldalon azt állítja, hogy az érték nem más mint a megtermelt produktum értékelésének elve, ugyanakkor az 546. oldalon kiderül, hogy az érték nem tartalmaz szükségképpen tudatos momentumot. Vagy: több helyütt állítja, hogy az érték (mindenfajta érték, az érték általában) visszavezethető a sikerességre, a hasznosságra (különben ez utóbbi szerintünk teljesen mindennapi fogalom, a filozófiának nincs vele mit kezdenie), később azonban, amikor megjelenik az erkölcsi érték, arról kijelenti, hogy nem vezethető le a hasznosságból (a Reprodukció-fejezetben). A reprodukció-fejezetben odáig megy, hogy az ökonomiai fejlődést érték-neutrálisnak tekinti (836. old.). – Az értékcollízió problémáját semmiféle formában nem oldja meg. Nagyon problematikusnak tartjuk különben az értékeknek ökonomiaiakra és erkölcsiekre való dichotóm felosztását.

Az érték-problémára a reprodukció-fejezettel kapcsolatosan még visszatérünk, de már most jelezni szeretnénk: Ági az Érték és történelem\*-ben megkísérelte egy érték-konceptió vázlatát adni Márkus Antropológiájá\*\*-ból kiindulva. Kérjük, ezeket nézze át!

VI. Komoly kétségeink vannak a szabadság-probléma megoldását illetően. Mindenekelőtt az 571. oldaltól kezdődő Engels-kritikát kicsinyesnek tartjuk. Nem az Engels által kifejtett szabadság-felfogás lényeges mozzanatait érinti. Ezt el kellene hagyni. Tartalmilag: hangsúlyozni kellene, hogy itt kizárólag a munkában megvalósuló szabadság problémáiról van szó, azaz az ember természettel szembeni szabadságáról (a társadalmi szabadság ontológiailag is mást jelent), nem pedig a szabadság problémájáról általában. De e leszűkített célkitűzés keretei között is teljesen egyoldalúnak látjuk a megoldást: az

\*Heller Ágnes: „Érték és történelem”, 1965.

\*\*Márkus György: *Marxizmus és „antropológia”* (Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában), 1965.

embernek a saját ösztöneivel szembeni szabadsága e vonatkozásoknak is csak egyik momentum. (Későbbi fejezetekből világos, hogy nem is lehet szó általában a szabadságról; mindig csak szabadságokról lehet beszélni.)

VII. Felhívjuk a figyelmét azokra a legfontosabb mozzanatokra, ahol a munka fejezetén belül is a „szükségyszerűségi-ontológia” érvényesül:

- a) A tudat mint nem-létező (481. old.).
- b) A tudati tételezések magánvalóan nem létező aktusok (482. old.).
- c) A társadalmi történések természeti szükségyszerűsége (582. old.).
- d) Wesen-Erscheinung (542. old.).
- e) Dynamis mint nem-létező, nem-valóságos (485–86. old.). (Gyár terve.) Hogy mi valóságos, azt nem tárgyiassága, annak formája, hanem a társadalomban betöltött funkciója határozza meg.
- f) Semmiképpen sem tudunk egyetérteni a tudatnak a visszatükrözésre való redukációjával. Ha a tudat pusztán visszatükrözés, akkor mit értünk azon, hogy a tudatban megformálnak a megvalósítása (Verwirklichung) valami újat hoz létre?
- g) Manipuláció és tudomány szembeállítás (579. old. körül). A tudományra épülő gyakorlat is lehet manipulált!

VIII. Néhány egyéb probléma:

- a) (463. old.) Szerencsétlenek tartjuk azt a megfogalmazást, hogy az ontológiai tételezés tárgyát helyesen kell megragadni, vagy pedig nincsen szó tételezésről. Hamis tudat!
- b) (468–470.) Élesen ellentmond az Esztétika koncepciójának, hogy a tudomány közvetlenül nő ki a munkatapasztalatokból. A közvetlen munkatapasztalatok a mítoszba is beépíthetőek.

...

## REPRODUKCIÓ-FEJEZET

### I. Teoretikus problémák, ellenvetések

1. *Szabadság és alternatívák.* A 623. oldalon a következő megállapítás szerepel: általános társadalomontológiai vonatkozásban a szabadság problémája kizárólag azt jelenti, hogy az általános ökonómiai törvényszerűségek előtérbenyomulásával az individuum helyzete egyre inkább véletlenek által meghatározott. A 624. oldalon viszont ugyanerről az áll, hogy ez csak a szabadság *látszata*. Következésképpen a szabadság-problémának semmiféle ontológiai relevanciája nem lenne. Ezt semmiképpen sem tudjuk elfogadni. A véletlen nagyobb szerepe az egyes egyedek döntéseiben természetesen valóban csak a szabadság látszatát teremti meg. De a *társadalmi szabadság* problémája nem tárgyalható a szükségszerű és véletlen kategóriáinak összefüggésében.

A problémakör kifejtésének homályossága abból is adódik, hogy a munka modellként való alkalmazása az alternatíva-kérdést itt is az egyed mindenkori válaszára szűkíti le. Fel sem merül a *társadalmi* alternatívák problémája, s amennyiben felmerül (mozgástér bővítése, 738–739.), akkor ez is csupán az egyedi, egymással össze nem kapcsolt, a társadalmi összefolyamatba, totalitásba bele nem helyezett konkrét-egyedi alternatív döntések szinte mechanikus eredőjeként jelenik meg.

A munka közvetlen modellként való alkalmazásának eredményeként nincsen megkülönböztetve egymástól a mindenkori egyedi döntések alternatív karaktere és az egyén

*autonómiájának* problémája. Az autonómia gondolata (amelytől később vissza lehetne kanyarodni a szabadság tényleges problémáihoz) fel sem merül a fejezetben, sőt, a 740. oldalon úgy tűnik, mintha Lukács elvtárs tagadná az egyén autonómiáját. Abból ugyanis, hogy a mindenkor konkrétan megválaszolendő kérdéseket az ember számára adott objektivitás veti fel (itt sem mindegy azonban, hogy milyen közvetítettséggel), nem következik, hogy az egyén ezekre a kérdésekre ne belső impulzusaiból eredően reagálna!

2. Már a Munka-fejezettel kapcsolatosan jeleztük, hogy a társadalmi objektivációk önálló tárgyalásának hiánya komoly teoretikus problémákat vet fel. Az egyik: *a tudat szerepének tisztázatlansága*. Míg az eddigiekben éppen az volt az egyik alapvető kifogásunk, hogy Lukács elvtárs mereven szembeállítja az objektív fejlődést annak pusztán szubjektív visszatükröződéssel (– tudat), most pontosan az ellenkező véggel találkozhatunk: *a tudat úgy jelenik meg, mint a társadalmi lét kontinuitásának hordozója*. A 647–650. oldalakon tárgyaltak két interpretációt tesznek lehetővé:

a) A társadalmi An-sich-Sein a tudattól független objektivitás (kialakulása, fejlődése is a tudattól független, objektíve törvényszerű folyamat), amelyet az emberi tudat pusztán modifikál: „Dadurch wird die objektive Gesetzmäßigkeiten des Prozesses keineswegs aufgehoben, wohl aber, zuweilen sogar entscheidend modifiziert”. Ugyanerre utal a 647. oldalnak az a megállapítása, hogy a „Tudat nélkül nincsen társadalmiság” tétel értelme: a társadalmiság Für-sich-Sein-re csak tudatosulva jut.

b) A társadalmi fejlődésben általában (azaz attól a pillanattól kezdve, hogy az ember megszűnt stumme Gattung – szerintünk ez egyenlő az állattal – lenni) a tudatnak egyértelmű vezető, irányító szerepe van. (647.): A társadalmi folyamat kontinuitását a tudat formái és tartalmi vezetnek és irányítják; a tudat a kontinuitás orgánuma. (648.): A tudat egyesíti a múltat a jövővel. (650.): A társadalmi lét specifikuma az összes többi létformákkal szemben a tudat mint a kontinuitás médiuma. 743. oldalon is a tudat vezető szerepe.

Úgy véljük, hogy ezt az ingadozást a két szélsőség között az objektivációk hiánya eredményezi (a 652., 665. oldalakon a kontinuitás hordozójának szerepét a nyelv veszi át!).

3. Ugyancsak az objektivációk hiányának eredményeképpen kategoriális zűrzavar keletkezett a nembeliség tárgyalásakor (636–38., 645–46.). Nincsen világosan differenciálva a *néma nembeliség*, a *magánvaló nembeliség* és a *magáértvaló nembeliség* kategóriája. Tulajdonképpen azonosítva van egymással (de ez sem egyértelmű!) a néma nembeliség és a magánvaló nembeliség, ill. a már nem néma nembeliség és a magáértvaló nembeliség. Ebből következnek az olyan megállapítások, hogy a néma nembeliségből való kiemelkedés a világgpiaccal jön létre (636.), hogy a már nem néma nembeliség még néma formában jelenik meg (645.) stb. Ugyanakkor az a megállapítás is szerepel, hogy az ember magáértvaló nembelisége tulajdonképpen már a munkával létrejön (646.).

Azon kívül, hogy ennek következtében a gondolatmenet teljesen áttekinthetlenné vált, alapvető kifogásunk az is, hogy az a többé-kevésbé meghatározóvá lett gondolat, mely szerint a magáértvaló nembeliség csak az *összemberiségre* vonatkoztatott lehet, egyenesen ellentmond az Esztétika alapkoncepciójának. Ha tudomány, művészet magáértvaló nembeli objektivációk, akkor a fentiekből az következne, hogy nem jöhettek létre a világgpiac kialakulása előtt!



A néma nembeliségnek a magánvaló nembeliséggel való azonosítása eredményezi azt is, hogy az ontogenetikusan reprodukció azonosossá lesz a biológiai reprodukcióval, ez pedig az ökonómia szférájával (706.), amit nem tudunk elfogadni.

4. Alapvető ellenvetésünk, hogy Lukács elvtárs – teljesen meghatározatlanul hagyva a társadalomontológia specifikus terrénumát – a reprodukció alapvető mozzanatait sok esetben kirekeszti az ontológiából. A 620. oldalon kijelenti, hogy a politika nem tartozik a társadalomontológiához (bár az ideológia fejezetben részletesen tárgyalja), több helyütt (s a későbbi fejezetekben egyre inkább) számos – a társadalmi fejlődés szempontjából alapvető – kérdést utal át az etikába stb. Nézetünk szerint *a társadalomontológiának a társadalmat totalitásként kell felfognia*, s hogy egy-egy részmomentumnak a részletes tárgyalása speciális diszciplínákra tartozik, az nem jelentheti, hogy a totalitás bármely mozzanata túl lenne az ontológia kompetenciáján.

5. Az *értékprobléma teljes megoldatlansága* ebből a fejezetből is világosan látszik. A 630. oldalon: *az érték létszükségyszerűséggel a munkából nő ki*, ezzel szemben a 636. oldalon: az érték ontológiailag másodlagos, az ökonómia (és általában a termelés szférája) értékközömbös, a 638. oldalon az érték csak magáértvalóan létező, s a 756. oldalon minden érték átkerül az etikába: az ontológia körén kívül fekszik. Egyes megállapítások kifejezetten az értékproblémának az ontológiából való kirekesztésére utalnak: 627. oldalon mint a társadalmi lét Marxszal megszületett materialista magyarázatának alapja szerepel ontológia és érték szétválasztása. Kijelenti, hogy minden értékelő állásfoglalás önkényes.

6. Nem értünk egyet azzal, hogy a társadalmi totalitást olyan komplexumokból álló komplexumként fogja fel, amelyen belül csak az egyik komplexum dinamikus (az ökonómia), s ennek olyan önmozgása van, amelyik azután meghatározza a többi komplexum mozgását (700–701.).

## II. Néhány részletproblémára vonatkozó teoretikus ellenvetés:

1. Nem tartjuk kielégítőnek a munkamegosztás tárgyalását. Jó néhány, a marxi elképzeléseknek ellentmondó megállapítást tartalmaz: pl. 596-on a munkamegosztás létrejöttét a kézművesség létrejöttével azonosítja, a 613-on arról beszél, hogy már az őskorban létrejött a technikai munkamegosztás (mi az?). A 614-en azután ki van fejtve az a marxi gondolat is, hogy a munkamegosztás a szellemi és fizikai munka kettéválásával jön létre.

A munkamegosztás problémájával kapcsolatosan két javaslatunk van:

a) a természetes és a társadalmi, ill. a természetes és a természetadta munkamegosztás marxi megkülönböztetéséből induljon ki,

b) ne szakítsa meg a munkamegosztás problémájának a tárgyalását a szükségletek, az evés, a szexualitás és a nevelés közbeiktatásával. Ezeket a részeket ki kellene emelni és a munkamegosztás tárgyalása elé (?) helyezni.

2. A nyelv elemzésével kapcsolatos problémáink:

a) Nem értünk egyet azzal, hogy a nyelv fejlődik: nem is értjük, mit jelent. Amit ugyanis az 593. oldalon állít, hogy ugyanis egyre több tárgy megnevezésére válik alkalmassá, az nem igaz. A nyelv lényegéből következik, hogy bármely tárgy megnevezésére alkalmas kell hogy legyen.

b) Nyelv és gondolkodás viszonya nincsen tisztázva. Ebből adódik, hogy 665-ön a nyelvről kiderül, hogy visszatükrözés. Mit tükröz?

c) 653-hoz. Állati nyelv és emberi egyezményes jelek nem azonosíthatóak! Az egyezményes jelekben *nyelvileg* megegyeztünk már.

3. Nem lehet az antikvitást rabszolgatartó társadalomnak nevezni, s főképpen nem lehet lényegét a rabszolgatartásban látni (621., 711., de végigvonul az egész fejezetben). Az utolsó pontban, amikor Marx alapján a társadalmi formák fejlődését tárgyalja, egészen másképpen is jellemzi.

4. Komoly problémáink vannak a jog tárgyalásával kapcsolatosan: Legfőbb elvi ellenvetésünk, hogy teljesen negatívan ítéli meg a jog szerepét. Sehol nem említi, hogy a tételes jog létrejötté komoly előrelépést jelentett, s nincsen tekintettel arra sem, hogy a jogi formákhoz való ragaszkodás a jelen történelmi periódusban is inkább pozitív, mint negatív szerepet játszik. Nem szabad a jogra kizárólag a kommunizmus magaslatáról tekinteni. Ezzel az alapbeállítottsággal függenek össze bizonyos elfogadhatatlan részmomentumok is (688.). Az igazságosság fogalma a jogi formalitásra való reakcióként alakult ki (nem veszi tekintetbe, hogy nemcsak erkölcsi, hanem jogi igazságosság is létezik, a kettő nem azonos). A jog kizárólag mint az osztálynyomás eszköze szerepel, nem veszi tekintetbe, hogy a jog a görög demokrácia szülötte. A jog racionális elrendezésére való törekvést reakciós pozitívizmusként bélyegzi meg, nem gondolva arra, milyen jelentősége volt annak, hogy a francia forradalom visszanyúl a római joghoz stb.

Egyéb megjegyzéseink a jog tárgyalására vonatkozóan:

a) Hiányzik jog és tulajdon viszonyának tárgyalása.

b) 676. Nem igaz, hogy a jog és erkölcs azonosak voltak az antikvitásban.

c) Mit jelent az, hogy a jog visszatükrözés (683–84.), hogy az ökonomia tükrözése (686.)?

d) 688. Nem igaz, hogy a morál a jog formalizmusa elleni reakcióként alakult ki.

III. Az eddigiekben felsorolt ellenvetések egy része is összefügg a szükségszerűségi ontológia vonalával. Egyéb ilyen helyek:

1. 591-től: A termelőerők fejlődésének stagnálása csak látszat. A termelőerők szükségszerűen, mindig és feltartóztathatatlanul fejlődnek. (A gondolatmenet 599-től megfordul, s a 604-en már pozitívizmusnak tekinti az előbb kifejtett álláspontot.)

...

3. 781. A társadalmi formák egymásutánja ugyan nem preformált, de szükségszerű.

...

## IDEOLÓGIA-FEJEZET

I. Javasoljuk, hogy Lukács elvtárs a fejezet *első két pontját* – az alább jelzett, máshová átteendő részeinek kivételével – hagyja el. A könyv rövidebbé tétele – amint ebben már megegyeztünk – mindenképpen kívánatos lenne, a szóban forgó két pont viszont alig tesz hozzá valami újat a megelőző fejezetekben már elmondottakhoz. Az első pont (Das Ideelle in der Ökonomie) majd mindent elismétel a munkafejezetből, ugyanakkor kevésbé áttekinthető. A második pont (Zur Ontologie des ideellen Moments) ugyancsak a Munka-fejezetet ismétli, az ideális momentum elemzését viszont nem valószínűsíti meg.

...

A tárgyalt kategóriák tartalmát körülhatároltabbá kellene tenni. A szövegben a *Vergegenständlichung* egyaránt jelenti az emberi képességek tárgyiasulásának és általában objektívalódásának folyamatát, valamint magukat az objektívalódott (tárgyi és nem-tárgyi formában objektívalódott) emberi képességeket stb. E mozzanatok között feltétlenül differenciálni kell, különben az olvasó nem igazodik el a szövegen. Ugyancsak több (két) jelentése van az *Entäusserung* kategóriájának is: jelenti azt, ahogyan a szubjektum képességei történelem folyamán az objektív tevékenységben kialakulnak, de jelenti azt is, ahogyan a szubjektum a tárgyi tevékenységben kifejeződik. Ezenkívül mindenképpen fel kell hívni az olvasó figyelmét arra, hogy az *Entäusserung* kategóriáját Lukács elvtárs itt nem az eredeti hegeli–marxi értelemben, az elidegenedés szinonimájaként használja, ahogyan a *Der junge Hegel*ben (ott az elidegenedés még a fejezet címében is *Entäusserung*-ként szerepel!).

3. A 873–875. oldalakon tárgyalja a szükségletek történetiségének problémáit. Ezt a részt a Munka-fejezetbe kellene áthelyezni, annak idején jeleztük, hogy a probléma tárgyalása ott kifejezetten hiányzik.

II. Ehelyütt foglaljuk össze a lényeg–jelenség kategóriapár használatára vonatkozó megjegyzéseinket. Idevágó problémáinkat már a megelőző fejezetek kapcsán is jeleztük.

Az egész könyvön végigvonul a kategóriapár *igen sokértelmű* használata. A leggyakrabban előforduló értelmezéseket soroljuk fel példák segítségével:

- a) Lényeg az értéktöbblet, amelynek jelensége a profit.
- b) Lényeg a kapitalizmus, jelenségei annak konkrét, helytől és időtől függően különböző formái (angol, francia stb.).
- c) Lényeg az emberi történelem három alapvető tendenciája, s ezeknek jelensége mindaz, ami általuk meghatározott, ill. rájuk épül.
- d) Lényeg, hogy a Föld forog a saját tengelye körül, s ennek jelensége, hogy számunkra a Nap felkel és lenyugszik.
- e) Az emberi lényegi erők fejlődése s az egyed kiüresedése mint jelenség.

Mint ahogy Lukács elvtárs ennyire különböző összefüggésekben alkalmazza, a kategóriapár tartalma teljesen elmosódottá válik. Álláspontunk szerint a fenti hat esetben pl. más és más *Reflexionsbestimmungokról* van szó: úgy mint lényeg–jelenség, tartalom–forma, meghatározó és meghatározott, lényeg–lét stb. A pontosabb tartalmi elhatárolás azért is szükséges lenne, hogy ne kerüljenek semmiféle valóságos kapcsolatban nem álló problémák pusztán „szemantikai alapon” egymás mellé. Ennek talán legfeltűnőbb példája, hogy Lukács elvtárs közvetlenül az értéktöbblet–profit viszony tárgyalásához kapcsolja hozzá a Goethe-féle *Dauer im Wechsel* kérdését. Az utóbbinak azonban semmi köze sincsen az előbbihez: mennyiben *Dauer* az értéktöbblet a profit *Wechseljében*?

Ennél azonban fontosabb, elvi jellegű tisztázatlanságok is adódnak a kategóriapár többértelmű használatából:

1. A kategóriapár a) példával jelzett alkalmazása (Marx is ebben az értelemben használta a két kategóriát mint tartalmilag végigvitt, szisztematikusan alkalmazott terminus technicusokat), alapvető fontosságú társadalomontológiai problémát tár fel: azt ugyanis, hogy ameddig a teleologikus tételezések a jelenség-szférában mozognak, addig az adott formáció meghaladhatatlan. (Marx: a polgári politikai gazdaságtan mint a jelenségvilág visszatükröződése.) Ha a lényeg–jelenség kategóriapár ilyen értelmezését a termi-

nológiai azonosítás összemossa más problémákkal (pl. a tartalom és a forma viszonyával), akkor ezáltal az egész marxi koncepció élet veszti.

2. Ugyancsak alapvető szerepet játszik Marxnál lényeg és lét viszonyának problematikája (amire különben az engelsi Feuerbach-kritika kapcsán valahol utal az Ontológia is *ebben a terminológiában*). De ezt – ismétcsak a marxi felfogás novumának megőrzése érdekében – feltétlenül meg kell különböztetni az 1. alatt jelzett probléma-komplexumtól.

III. A fejezet egészét most már a második ontológia uralja, mégis jó néhány olyan megfogalmazás szerepel, amelyek ennek ellentmondanak:

980. old. A történelmi összefolyamat független az emberek teleologikus tételezéseitől.

982. old. A lényeg kibontakozása független a teleologikus tételezésektől. – Az, hogy a történelmi összefolyamat nem teleologikus jellegű, nem jelenti azt, hogy a társadalomban bármi is történhetne, ami nem teleologikus tételezések eredője!

1000. old. A szükségszerűség = lényeg fejlődési folyamatára az emberi döntések csak gyorsítólag vagy lassítólag hatnak. Maga a Wesen ezektől függetlenül determinált. – Ki vagy mi által?

1001. old. Objektív társadalmi determináltság és emberi aktivitás két ellentmondó fejlődési faktor.

1013. old. Az ökonómiai fejlődés Wesensnotwendig (ez világosan ellentmond annak, hogy tendenciákról lenne szó).

1023. old. A lényeg fejlődése az emberi tevékenységtől független.

1025. old. Szükségszerűség birodalma = lényeg, szabadság birodalma = jelenség.

1027. old. A szükségszerűség birodalma még a kommunizmusban is független a tudati tételezésektől (Demokrácia-brosúra!).

IV. Egyéb problémáink:

1. A 951–52. oldalakon szereplő ideológia-fogalom túl általános: ha ideológia egyenlő azzal, hogy minden jelenséget meghatároznak keletkezésének körülményei, akkor az ideológia azonos lesz a társadalmisággal vagy akár magával a valósággal.

2. A 955. oldalon az a megállapítás szerepel, hogy ideológia csak olyan társadalmakban létezik, ahol egymással ellentétes érdekű csoportok vannak. Ez nem felel meg a tényeknek: a Mágia pl. ideológia. Másrészt Lukács elvtársnak is az a véleménye, hogy a kommunizmusban is lesz ideológia.

3. 967. old. Az ideológia funkcionális értelmezése nem eredményezheti azt, hogy ideológia és igazság viszonyát teljesen közömbösnek tekintjük. A problémát mindenképpen tárgyalni kellene.

...

5. 939. old. Nem értjük, mit jelent az, hogy a jog ismeretelméletileg hamis?

...

7. Miért tartozik a politika a jelenségvilághoz (994. old.)? – Különben a politika tárgyalását illetően számos problémánk van: Nincsen világosan megkülönböztetve a politika a politikai ideológiától. Hiányzik a politika tárgyalásából a hatalom és az állam problémája. Fel sem merül a politikai célkitűzés tartalmának problémája; így a politika azonosul a taktikával, ugyanis a helyes politikai tételezés azonosul a célravezető politikai tételezéssel.

8. Nem tudjuk elfogadni, hogy a Verdinglichung ne lenne más, mint a folyamat megmerevítése. A probléma nem ismeretelméleti jellegű. A Geschichte und Klassenbewusstsein-ben erről mondták ma is megállják a helyüket. (1052. old.)

## ELIDEGENEDÉS-FEJEZET

I. Nem értünk egyet a fejezet *alapkoncepciójával*: a fejezet szerint az elidegenedés (pontosabban az elidegenedések) kifejezetten csak az egyedre vonatkoztatott, tk. személyiségelméleti, nem pedig történetfilozófiai kategória. (Éles ellentétben mind a Der junge Hegel utolsó fejezetében, mind pedig a Marx-tanulmányban\* kifejtettekkel.) Az Ontológia fejezetében az elidegenedés csak annyiban ösztársadalmi jelenség, amennyiben meghatározott társadalmakban az egyedek többsége a legtöbb vonatkozásában elidegenedett életet él. A Német ideológiának az elidegenedésre vonatkozó passzusai, amelyek ellentmondanak az elidegenedés ilyen, az egyedre vonatkoztatott interpretációjának, nincsenek is megemlítve a fejezetben. A Német ideológiából világos, hogy Marxnál az elidegenedés nem különböző negatív jelenségek „gyűjtőfogalma”, hanem az eddigi történelem fő mozzanata: „Saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat”. – Ugyancsak a Német ideológia teszi első ízben egyértelművé, hogy a társadalmi munkamegosztás és az elidegenedés az érett Marx szerint is az eddigi történelem egymástól elválaszthatatlan mozzanatai. A fejezet azonban a munkamegosztás problémakörét egyáltalában nem tárgyalja. Szeretnénk Lukács elvtárs figyelmét felhívni arra, hogy Marx tanulmányában az elidegenedést annak ellenére nem az egyedre vonatkoztatottan tárgyalta, hogy ott Marx fejlődését csak az Ökonómiai-filozófiai kéziratokig követte nyomon, ahol pedig az elidegenedést Marx még ha nem is az egyedre vonatkoztatottan, de elsősorban az egyed szempontjából tárgyalja.

Természetesen a fejezetben kiemelt probléma, az emberi képességek és a személyiségfejlődés diszkrpanciája az elidegenedésből származó jelenség, hogy úgy mondjuk, az elidegenedés közvetítési módja. De Marxnál nem egyugyanazon egyed képességei és személyisége közötti diszkrpanciáról, hanem az emberi *nem* objektívalódott *képességeinek* fejlődése és az egyedek személyiségének (és képességeinek, a kettő ugyanaz) az elszegényedéséről van szó.

Az alapkoncepció következményeként Lukács elvtárs az elidegenedés elleni harcot azonosítja az elidegenedés szubjektív vetületei ellen folytatott harccal, amit viszont – s ezzel ismétcsak nem tudunk egyetérteni – minden egyes egyén önmaga elidegenedése elleni harcával azonosít. Szerintünk is fontos mozzanat – az elidegenedés világán belül is – a harc az elidegenedés személyiségtorzító stb. hatásai ellen. De az nem a saját elidegenedésem ellen folytatott harc. Lukács elvtárs – mindenekelőtt az első pontban – odáig megy, hogy azt állítja: az egyén, a konkrét társadalmi szituációtól függetlenül is képes lehet saját elidegenedéseinek felszámolására. Ez azonban csak az elidegenedés tudati felszámolását jelentheti.

\*Lukács: „Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840–1844)”. Első megjelenés: 1954.

II. Két kategória vonatkozásában alapvető fogalmi tisztázatlanságokat érzünk:

1. A *nembeliség*. Sem a magánvaló, sem a magáértvaló nembeliség kategóriájának nem világos a tartalma. Mindkét esetben úgy tűnik, mintha a kategória az emberi nemre, sőt magára a történelmi folyamatra, ugyanakkor azonban az egyes emberi egyedekre is alkalmazható lenne. A magánvaló nembeliség a történelmi folyamat vonatkozásában jelenteni látszik a feltartóztathatatlan ökonómiai fejlődést (ld. pl. 1132. old.), szemben a magáértvaló nembeliséggel, amelyik az erre épülő tudatosságot, tudatos objektivációkat jelenti (?), míg az egyed vonatkozásában a magánvaló nembeliség a partikularitást jelenti, szemben a magát az ügynek szentelő nem-partikuláris egyeddel, a magáértvaló nembeliséggel. Egy helyütt pl. a művésznek mint emberi egyednek magánvaló és magáértvaló nembeliségéről beszél (1130. old.).

2. Az *eldologiasodás*. Szintén nem világos, hogy mit jelent. Úgy tűnik, hogy – akár csak az Ideológia-fejezetben – a folyamatból való kilépés, a folyamatszerűség megmerevítése, ugyanakkor azonos a hamis tudattal, az árufetiszmussal stb. is.

III. Nem értünk egyet azzal, hogy az elidegenedés megszüntetését a szocialista forradalom „melléktermékének” tekinti. Marx-tanulmánya, a Demokrácia-brosúra stb. arra a szerintünk helyes koncepcióra épülnek, hogy a kommunizmus alapvető momentuma az elidegenedés megszüntetése, minthogy kommunizmus egyenlő elidegenedés-mentes társadalom, elidegenedés-mentes, igazi történelem. Különböző politikai elemzéseiből több helyütt itt is kiviláglik, hogy a jelenkor forradalmi mozgalmai már kifejezetten az elidegenedés ellen irányulnak.

## TUDOMÁNYOS EMLÉKÜLÉS ANTONIO GRAMSCI HALÁLÁNAK 40. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL

1977. május 9-én az ELTE Bölcsészettudományi Karán az Olasz Tanszék szervezésében, más egyetemek és tudományos intézetek kutatóinak részvételével, tudományos emlékülést tartottak Antonio Gramsci halálának 40. évfordulója alkalmával. Az itt elhangzott előadásokból közöljük: Köpeczi Béla, Rózsa Zoltán, Fogarasi Miklós, Sárközy Péter, Takács József és Szabó Tibor előadásait.

Az első Gramsciról való magyar híradás Szauder József nevéhez fűződik, aki az „Esztétikai Szemle” 1948-as évfolyamában hívta fel a magyar tudományos közvélemény figyelmét Antonio Gramsci Crocéról adott marxista kritikájára, rámutatva, hogy „Gramsci marxizmusa a marxizmus–leninizmus volt”, és hogy az OKP vezetője börtönírásaiban az egész itáliai–európai politikai, illetve szellemi élet átfogó bírálataira törekedett. Gramsci írásainak magyar nyelvű közlése nem követte hasonló gyorsasággal az első híradást. A „Börtönlevelek” 1949-es szerény válogatása (Komját Irén, Szikra) és Lombardo Radice–G. Carbone Gramsci életrajza (Szikra, 1952) után 1965-ig várattott magára az első magyar nyelvű Gramsci válogatás. A Kossuth Kiadó Esztétikai Kiskönyvtár sorozatában megjelent „Marxizmus–kultúra–művészet” (szerk.: Rózsa Zoltán, bev. Sallay Géza) c. kötet a reveláció erejével hatott a magyar szellemi közéletre, nagy kritikai visszhangot váltva ki. Az első válogatást újabb fordítások követték: 1970-ben a „Filozófiai írások” (Kossuth, szerk. és bev. Huszár Tibor), 1974-ben börtönlevelek bővebb válogatása (Kossuth, szerk. és bev. Komját Irén), míg hosszabb Gramsci-cikkek kerültek publikálásra a Gondolat Könyvkiadó „Olasz marxista filozófusok írásaiból” (szerk. és bev. Huszár Tibor) és „A szocialista realizmus” (szerk. és bev. Köpeczi Béla) c. antológiáiban.

A 40. évforduló tiszteletére most jelent meg a Magyar Helikon sorozatban „Az új fejedelem (jegyzetek Machiavellihez)” c. kötet Betlen János fordításában és utószavával. Gramsci írásai tehát már magyar nyelven is kezdenek közkézen forogni, ha a magyarországi Gramsci-irodalom nem is látszik lépést tartani a hetvenes évek egész világra kiterjedő megélénkülésével. A köteteket bevezető előszavakon és néhány szakfolyóiratban megjelent kisebb tanulmányon túl (lásd „A Gramsci-irodalom bibliográfiája”, Szabó Ervin Könyvtár, 1971) csak az egyes publikációkat követő publicisztikai lelkesedést lehet említeni, illetve a kritikai irodalomban a Gramsci-hivatkozások megnövekedő számát, melyek azonban nem mindig tükrözik az eredeti szövegek környezet szellemét. Ezért is vállalkozott az ELTE BTK Olasz Tanszéke arra, hogy a 40. évforduló tiszteletére, világszerte megrendezett ülésszakok sorában, ha szerényebb körülmények között is, a tanszék munkatársainak és a magyar Gramsci-irodalom képviselőinek részvételével egész napos tanácskozást szervezzen, melyen elsősorban Gramsci életművének azon oldalait elemezte, melyek a hazai irodalomban ez idáig még nem nyertek behatóbb megvilágítást.

# GRAMSCI ÉS A MAGYAR TANÁCSKÖZTÁRSASÁG

RÓZSA ZOLTÁN

Antonio Gramsci 28 éves, amikor a Magyar Tanácsköztársaság létrejött az egész nemzetközi munkásmozgalom számára előbb a nagyszerű reményt jelentette, majd megdöntése után a szenvedélyes és kritikus viták sorát indította el.

Azok a fiatal értelmiségiek, akik Torinóban – ebben a háború alatt hirtelen óriássá nőtt és a legjelentősebb proletariátussal rendelkező modern ipari centrumban, az olasz Szentpétervárott – már egyetemi tanulmányaik során barátságot kötöttek és akik a szocializmussal és annak élcsapatával az ipari munkássággal kötötték össze sorsukat, a magyar eseményeket rendkívüli érdeklődéssel figyelték.

Ez a csoport az Olasz Szocialista Párton belül egyike volt azon baloldali frakcióknak, amelyek az Októberi Forradalom hatására a legkövetkezetesebben harcoltak a reformista erők ellen azzal a szándékkal, hogy az olasz proletariátust és akkori pártját, a Szocialistát, a Kommunistá Internacionálét és a lenini eszmék számára megnyerjék.

Antonio Gramsci, Palmiro Togliatti, Umberto Terracini és Angelo Tasca alkotta ezt a csoportot, és részben belőlük került ki az Olasz Szocialista Párt torinói vezetősége is. Személyesen tanulmányozták, elemezték az Októberi Forradalom eseményeit, de különösen a munkásosztály vezető szerepét, valamint az új típusú államot és intézményeit: a szovjeteket.

Am mögöttük is már nem kevés harc és harci tapasztalat volt. Az 1917-es torinói augusztusi felkelés, amelynek leverése során több mint 50 munkás életét oltották ki, radikalizáló hatással volt a fiatal értelmiségi szocialistákra. Közülük éppen ezen események nyomán Gramsci a „Grido del Popolo” (A nép kiáltása) című lapban, amelynek szerkesztője lett, élesen fellép a Szocialista Párt azon elemei ellen, akik a társadalom graduális fejlődését féltették a „barrikádszocializmus” veszélyeitől.

„Mi – írja – szolidárisak vagyunk a fiatal erőknek e hatalmas, új kitörésével és nem tagadjuk meg azt, amit a filiszteusok hibának neveznek. . . A proletariátusnak nem a külsőségeket szajkózó prédikátorokra, nem a szavak hideg alkímistáira van szüksége, hanem megértésre, intelligenciára és szeretetteljes szimpátiára.” („Analogie e metafore”, aláírás nélkül, „Grido del Popolo”, a. XXII. u. 688, 1917. X. 15.)

Az érzelmi azonosulás a fiatalos romantikus hangját egy hónappal később felváltja a teoretikus Gramsci egyik igen jelentős és rögtön távlatokat nyitó elméleti írása az Októberi Forradalomról az „Avanti” 1917. nov. 24-i számában. Címe: „Forradalom a Tőke ellen”: ahol a „Tőkés”-re való hivatkozás természetesen Marx fő művének szociáldemokrata, determinista értelmezőire vonatkozik, akik azt állították, hogy a szocialista forradalom a kapitalizmus legmagasabb fokát elért államokban fog először győzni. Azt fejtegeti, hogy a bolsevisták tettekben haladták meg a marxizmus mechanikus és determinista értelmezését, amely a szociáldemokrata tradíció sajátja azáltal, hogy éppen abban az országban vitték győzelemre a szocialista forradalmat, amely Európa legelmaradottabb országa volt. (Vö: „La rivoluzione contro il Capitale”; „Avanti”, 1917. nov. 24. A „Scritti Giovanili” kötetben, 149–153.)

A fiatal Gramsci szerint ugyanis a tények felülkerekedhetnek az ideológiákon, a pseudoelméleteken. Gramsci számára az Októberi Forradalom e kivételes, „anti-



dogmatikus” győzelme éppen a marxizmus igazi lényegi restaurációját jelentette – miként ezt Umberto Terracini visszaemlékezéseiben írja: „Gramsci szerint a marxizmus azok számára, akik abban magukra ismernek, nem a dogmatikus állítások komplexuma kell hogy legyen, hanem élő és éltető eszme.” (Umberto Terracini: Ricordi e riflessioni di un rivoluzionario professionale, Belfagor 1976. V. 31.)

Gramsci tehát nagyon fiatalon birtokában volt mindazon eszmei-politikai fegyvereknek, amelyek őt oly markánsan megkülönböztették a kortárs szocializmus sok képviselőjétől. Megvetette a konformizmust, a monolitizmust, a felszentelt szövegek szürke ismételtetését, és egyaránt igyekezett elhatárolni magát, és tevékenységén keresztül a munkásosztályt, mind az ultrabalos maximalista, mind a reformista evolucionista elméletektől.

A politikai tevékenységet, akciót, a nevelő és kulturális tevékenységtől nem tudta és nem is akarta elválasztani. E tekintetben mintha az olasz forradalmárok nagy risorgimentóbeli nevelőjének, Mazzininak gondolatait aktualizálná, fogalmazná újra, akinek egyik alapvető tézise éppen a *pensiero ed azione*, a gondolat, azaz eszmei nevelés és a cselekvés egysége volt.

Nem véletlen tehát, hogy amikor e torinói baloldali értelmiségi csoport szükségesnek tartotta eszmei befolyását a Szocialista Párt hivatalos lapján kívül, azzal mintegy polemizálva is kifejteti megalapítva 1919. május 1-én a „L'Ordine Nuovo” c. folyóiratukat, alcímnek a fejléc alá a következőket írják: „Rassegna di Cultura Socialista” (A Szocialista Kultúra Szemléje).

A lap tulajdonképpen a torinói üzemi tanácsok lapja, azoké a tanácsoké, amelyeknek megszervezésében Gramscinak döntő szerepe volt, és amelyek a szovjetek autonóm fejlődésű olaszországi változatának tekinthetők. Gramsci ezen új típusú üzemi tanácsokban látta annak lehetőségét, hogy a szindikalista beállítottságú, régi típusú, csak a gazdasági küzdelmekre koncentráló szakszervezeteket meghaladva, a munkás-önigazgatás sajátos tömegszervezetei jöhessenek létre. Vitális kérdés volt ez az akkori forradalmi olasz politikai helyzet gyakorlata szempontjából, de elméletileg is. A „L'Ordine Nuovo”-ban Gramsci éppen ezt a politikai gyakorlat sikeréhez szükséges elméleti és agitációs munkát végzi el. Spriano írja az *Olasz Kommunista Párt* (a továbbiakban: ÖKP) *történetében*, hogy Gramsci elve az volt, hogy „a proletármozgalomnak a forradalomhoz vezető úton meg kell találnia saját kifejezési formáit és létre kell hoznia saját intézményeit. A lenini ihletés abban a meggyőződésben van, hogy az új rendért, a polgári állam gépezetének szétzúzásaért folytatott harc – még a hatalom megragadása előtt – az új állami gépezet fogaskerekeinek létrehozásával kell hogy kezdődjék, és e harcnak az üzemi proletariátus – mint termelő – kell hogy a fő kezdeményezője legyen.” (P. Spriano: „Storia del Partito Comunista Italiano”, I, Einaudi, 49.)

Gramsci és a „L'Ordine Nuovo” meglehetősen egyedül állt ezen elvek hirdetését illetően. A lap példányszáma is igen kicsi: az 1919. augusztus 2-i számban maga Gramsci említi, hogy összesen 2000 példányban jelenik meg, ebből 1100-at Torinóban adnak el („L'Ordine Nuovo”, Cronache VI. 447–448) és még 1920 elején is csak összesen 4500 példányban adják ki („L'Ordine Nuovo”, Cronache XXIV. 472–473.).

A L'Ordine Nuovo csoport viszonylagos elszigeteltsége – és ezt a tényt Gramsci később kritikusan emlegeti – (vö. U. Terracini, i. m. 281.) abból eredt, hogy ekkor

még nem vállalkoztak erőteljesebb agitációra a Szocialista Párt és vezetői ellen, mivel félték az esetleges pártszakadástól és attól, hogy kizárhatják őket a párt soraiból.

A szakítás gondolatát, az önálló OKP létrehozását – egyéb tényezők mellett – azután éppen a magyar események, a magyarországi szociáldemokrata vezetők és szakszervezetek reformista, a forradalmat, a proletárdiktatúrát háttérbeadó magatartása érlelte meg.

A „L'Ordine Nuovo” érdeklődése ekkor – írja P. Spriano – éppen – a nyílt szakítást elkerülendő – a már említett munkásnigazgatási kérdések mellett főleg a III. Internacionálé és az általa kiváltott internacionalista mozgalmak felé irányul, és az olasz belpolitika viszonylag háttérbe szorul. (Vö. Spriano, i. m. 49. és vö. U. Terracini, i. m. 250–252.)

Az elvi értékelésre később, az Internacionálé 1923-ban tartott kibővített VB. ülésén került sor igen szenvedélyes formában (vö. „La costruzione del Partito Comunista”, Appendice I, 453.), de ez már nem a jelen felszólalás tárgya.

A Magyar Tanácsköztársaságról szóló cikke keletkezésének eszmei hátterét vázolja az előzőekben rámutattunk arra, hogy azok 1. az internacionalizmus és 2. az olasz belső forradalmi helyzet sajátosságainak (a reformizmus, szindikalizmus leküzdésének) perspektívájából születtek.

Harmadik szempontként az olasz burzsoá liberális külpolitika bírálatát és elemzését kell említenünk. A cikkek munkásmozgalmi vonatkozásain túl ugyanis igen fontosnak tartom azok sajátosan külpolitikai vonásait, utalásait, sőt a kérdés ilyen külpolitikai megközelítésének történelmi módszerét is.

Olaszország sajátos helyet foglalt el a győztes antanthatalmak között általában és a Magyar Tanácsköztársaságot illetően, speciálisan.

Olaszország a győztesek közt „vesztesnek” érezte magát, amennyiben a Párizsi Békekonferencia nem teljesítette azt a régi óhaját, hogy az Adria végére olasz tengerré, olasz hatalmi bázissá váljék. Különösen Fiume és Dalmácia megszerzéséért indított harcot az Orlando miniszterelnök és Sonnino külügyminiszter által vezetett olasz diplomácia.

Amikor Olaszország belépett a háborúba Ausztria–Magyarország ellen, az olasz liberális burzsoázia részben felújította és vallotta Cesare Balbo (1789–1853) külpolitikai elméleteit és risorgimentális szólamokat hangoztatott. Az első világháborút a Risorgimento utolsó fázisának tüntették fel, ami hivatva lesz felszabadítani a még osztrák uralom alatti területeket.

Az olasz liberálisok, a Balbo „Speranze d'Italia” című könyvében kifejtett elveknek megfelelően más népek rovására, főleg a balkáni szlávok rovására vélték megvalósítani az olasz függetlenséget. Nem akarták az osztrák birodalom bukását, különösen nem annak széthullását (az európai egyensúly miatt), csak azt, hogy Ausztria kivonulva Itáliából, kárpótlásul a Balkán és a Fekete-tenger felé terjeszkedjék és mintegy védőfalat húzzon a szlávság és Itália közé.

Amit az olasz külpolitika vezetői nem láttak előre, az az volt, hogy a Monarchia darabjaira hullik szét, és hogy helyét délen egy új állam, Jugoszlávia foglalja majd el, igényt tartva az Adria keleti felére. Az olasz burzsoázia, amely a Habsburg-birodalom népeinek nemzeti mozgalmairól egyszerűen nem vett tudomást, most az új helyzetben menteni igyekezett a menthetőt, ahogy tudta.

Amikor a párizsi értekezlet elismeri az új szerb-horvát-szlovén államot, „megcsonkított győzelemről” beszélnek és mindenáron való változást követelnek, akár egy

Jugoszlávia vagy Görögország elleni háború árán is. A felszított nacionalista hangulatot a belpolitikában természetesen jól lehetett kamatoztatni, és amint Kis Aladár írja: „éles támadást lehetett indítani mindazon belpolitikai irányzatok – szocialisták, katolikusok, baloldali liberálisok – ellen, amelyek nem törekedtek a „megcsönkített győzelmet” annexiós politika árán helyrehozni, vagy ezt az annexiós politikát egyenesen akadályozták”. (Kis A.: „Olaszország története”, Tankönyvkiadó, Budapest 1974, 134.)

Orlando miniszterelnök végül is lemond, és 1919. június 28-án Nitti lett az új miniszterelnök. Az elemi erejű munkás- és parasztmozgalmak arra kényszerítik Nittit, hogy egy sor jelentős reformot vezessen be és a külpolitikában is korrigálja az előző vezetés élesen kommunistaelenes beállítottságát. Visszahívják a szovjet-oroszországi intervencióban résztvevő olasz egységeket. Szovjet-Oroszország és a Magyar Tanácsköztársaság védelmére szervezett hatalmas sztrájk pedig (1919. július 20–21-én) arra kényszeríti Nittit, hogy a parlamentben is bejelentse: Olaszország nem vesz részt semmilyen katonai akcióban Szovjet-Oroszország és a Magyar Tanácsköztársaság ellen. (Vö. Kis Aladár, i. m. 132–137.)

A budapesti antantmisszióban viszont igen aktívan, tényleges súlyukon túl vettek részt az olasz tisztek, de különösen a május 12-én Budapestre érkezett Romanelli ezredes, akit Gramsci a „forradalom Rasputinjának” nevezett. A Magyar Tanácsköztársasággal szembeni tapintatos olasz magatartás az olasz külpolitika francia és kisantant ellenességének következménye. Ez természetesen az 1867-es kiegyezés után hirtelen elhidegült olasz–magyar kapcsolatok átértékelését is jelentette.

„Romanelli feladata főleg az volt, hogy hosszú távra kiépítse a magyarországi olasz befolyást, olyan külpolitikai megfontolások alapján, amelyek a húszas években is érvényben voltak. A Tanácsköztársaságot átmeneti jellegűnek tartotta ugyan, de a májusi helyzetben az egyedüli tárgyaló partnernek.” („Magyarország története, 1918–1919, 1919–1945”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1976, 293.)

Az olasz külpolitika, és ezt Gramsci világosan látja, arra számított, hogy a Magyar Tanácsköztársaság vagy bármilyen más magyar kormány, a területi megfontolások miatt Olaszország természetes szövetségese lehet, a balkáni szlávellenes olasz politika függvényében. Ha kommunista úgy, hogy segíti a délszláv kommunista mozgalmat és ezzel gyengíti az új burzsoá királyságot, ha konzervatív-nacionalista, irredentizmusa területi aspirációi miatt.

Gramsci már akkor, 1919. augusztus 9-én, tehát néhány nappal a forradalom bukása után a „Magyar Tanácshatalom” (Il Soviet ungherese) c. cikkében így jellemezte az olasz külpolitikát: „A tanácshatalmat Franciaország csatlóshadseregei nem döntötték meg rögtön, mert Olaszország és Amerika szembehelyezkedtek. Különösen Olaszország tiltakozott, mivel érdeke volt egy olyan állam léte Szerbia határainál, amely vagy katonailag, vagy forradalmi propaganda terjesztésével a szerb-horvát-szlovén állam létét fenyegeti. Az olasz újságok... gyakran rokonszenvvel beszéltek a magyar Vörös Hadsereg tetteiről: a francia lapok viszont közölték, hogy a Vörös Hadsereg szervezésében olasz tisztek is részt vettek, és hogy sok olasz lőszerszállító vonat Magyarországon kötött ki... Természetesen az olasz kormány a szent egoizmus tiszta céljait követte, és Romanelli ezredes a forradalom Rasputinjának szerepét töltötte be. Ő a kommunisták „barátja” volt, de még inkább az Adriai-tenger kikötőire pályázó milánói és genovai fegyvergyárosok és kapitalista vasiparosok hűségese szolgálja.

A Magyar Tanácsköztársaság elestének hírével együtt közölték azzal a hírrel, hogy Fiume és Dalmácia problémáját a párizsi konferencia végre megoldotta: az olasz kormányának immár nem volt szüksége Magyarországra; a románok és a csehek előretörhettek. De a románok katonai erőfeszítése nem lett volna elegendő; az olasz és amerikai Rasputinok belülről bomlasztottak.” (Il Soviet ungherese; „L’Ordine Nuovo”, 1919. aug. 9.)

A Gramsci két írását a Magyar Tanácsköztársaságról (az előbb idézett „Il Soviet ungherese” (A Magyar Tanácsuralom) – 1919. augusztus 9. – és az „I sindacati e la dittatura” (A szakszervezetek és a diktatúra) – 1919. október 11. – címűeket) magyar nyelven először Kis Aladár tette közzé a „Párttörténeti Közlemények”, 1962/3. számában (124–132.). De Gramsci nem csupán e két említett cikkében foglalkozik a Tanácsköztársasággal. Még két írását kívánom megemlíteni, amelyeknek publikálása magyarul ugyanolyan aktuális és izgalmas, mint a fentebb említettek, és ugyanazon okok miatt. Kortársi frisseségűek, nem manipuláltak és dokumentum erejűek. Az egyik a „La Controrivoluzione” (Az ellenforradalom), amely szorosán kapcsolódva az előző két cikkhez, mintegy bevezeti azokat időben (La Controrivoluzione; „L’Ordine Nuovo”, 1919. május 15.), valamint a történelmi távlatok, előzmények és analógiák felvázolásában.

A másik cikk, helyesebben tanulmány a „l’Unità”-ban jelent meg 1926. február 24-én „Cinque anni di vita del Partito” (A párt életének öt éve címmel). („La costruzione del Partito Comunista, 1923–1926”, Einaudi, 1971, 89–109.)

E tanulmány, amely az 1926-os lyoni III. olasz pártkongresszus munkáinak elemző ismertetése, már bizonyos perspektívából tekint vissza az olasz párt történetére és a *Magyar tapasztalatok jelentősége* című fejezetben a Tanácsköztársaságra. Gramsci véleménye itt a legkiérleltebb, legátfogóbb és a legkritikusabb, de egyben a legönkritikusabb is.

„Az Ellenforradalom” című cikke, amely mint mondottuk, mintegy bevezeti a többi, a Magyar Tanácsköztársaságot érintő írását, jó példája a gramsci alkotó, elemző és vitázó módszer komplex voltának. A „L’Ordine Nuovo”-ban Gramsci nevelni, felvilágosítani akart, és ezért írásai általában bővelkedtek történeti, kultúrtörténeti ismeretekben is. Egy-egy jelenséget tehát több oldalról világított meg és ha tehette nem riadt vissza a történelmi analógiák felvázolásától sem.

E cikke is általában az 1848-as és 1919-es európai események, forradalmak és reakciós ellenforradalmak közötti összefüggéseket elemzi, mégis éppen a két forradalmi helyzet közötti belső kapcsolatok, hasonlóságok, szükségszerűségek feltárásával, *specifikusan* a Magyar Tanácsköztársaság helyzetét és problémáit már akkor olyan történeti távlatba helyezi, ahogyan azt mai történetírásunk és propagandánk is teszi.

Így ír: „Az 1919-es proletárforradalmak ellenségei reakciós koalíciót hoztak létre, amely mintegy újjáteremti a mai Európában az 1848-ban meglevő egyensúly főbb vonásait, amely egyensúly azon év (1848) félproletár forradalmi ellen létrehozott koalíciónak eredménye.”

Majd így folytatja: „1848-ban a reakciós koalíció a cárok Oroszországa körül szerveződött . . . Miután megdőlt a cári Oroszország és a Szovjet Köztársaság lépett helyébe, a mai koalíció Franciaország körül szervezkedik. Poroszországot kivéve a reakciós egyensúly általános arculata ma szimmetrikusan ellentétes a 48-ashoz képest. Franciaország a

forradalmak tűzfészke, a kapitalizmus védőbástyájává lett, Csehország és Lengyelország a csatlósai Poroszországgal, Finnországgal és Romániával egyetemben. Lengyelország gátolja az Orosz Szovjetek és a porosz kommunisták között létrejött kapcsolatot, Csehország és Románia a Magyar Szovjeteket fenyegetik. Oroszországban, Magyarországon, Bajorországban a proletárforradalmak azonnali sikere attól függ, hogy milyen gyorsan erősödnek meg, milyen gyorsan bénítják meg (még mielőtt meghódítanák) az államot Poroszországban, Romániában, Csehországban és Lengyelországban az ottani kommunista erők.”

A két forradalmi szovjetállamot, az orosz és a magyart támogató és internacionalista összefogást sürgető állásfoglalása – láthatjuk – nem elvont és nem absztrakt. A történelem realitásából és saját, már régebben kifejtett elméletéből indul ki. (A hatalom megragadása előtt, a kettős hatalom időszakában kell kiépíteni a proletariátus saját intézményeit, hogy a burzsoá államot azután alapjaiban dönthessék meg.)

Logikus az a konklúziója is, amelyet szintén már kifejtett, 1917-ben, hogy ti. mennyire ostoba – ebben a helyzetben – „az orosz kommunistákat ért kritika, amiért ők akkor szereztek meg a hatalmat, amikor az orosz civilizáció még nem volt ‘érett’ a szocializmusra. A kritika azért ostoba – írja –, mert az egész földön egyidőben bekövetkező forradalom utópista felfogásán alapul.”

A Tanácsköztársaság leverését közvetlenül követő cikke a „Magyar Tanácshatalom” (1919. aug. 9.) tulajdonképpen a magyar forradalom egyik első, külföldön publikált értékelésének tekinthető. Gramsci kivételes szellemi képességeit, politikai érzékenységét dicséri, hogy nagyobb történeti távlat nélkül is állításai, elemzései mennyire helytállóaknak bizonyultak.

„A proletariátus diktatúrája túl rövid ideig tartott ahhoz, hogy fennmaradásának és fejlődésének feltételeit megteremtse: létrejöttét *különböző*, nagyrészt a *munkásmozgalmon kívüli* tényezők tették lehetővé. (Kiemelés tőlem – R. Z.) Bukását e tényezők csökkenése és magán a munkásmozgalom vezetőin belül megnyilvánuló ellentétek okozták. Gróf Károlyi lemondásával a magyar burzsoázia feladta a hatalmát a kommunistáknak engedve át a kormányt: az adott körülmények között csak a kommunisták adhatták vissza a vereségtől demoralizált katonák harci kedvét és csak ők tudták rávenni a munkásokat arra, hogy fegyvert fogjanak a nemzeti határok védelmére, megvédvén egyben a forradalmat is azon eszme jegyében, hogy visszafoglalván a csehek, jugoszlávok, ukránok és a románok által elfoglalt területeket, majd kiterjeszthetik a forradalom hatalmát.”

Felismerte azt is, ami a Tanácsköztársaság egyik nagy problémája volt, hogy ti. internacionalista elképzelései és a világforradalom egyidejű kitörésébe vetett hite ellenére, nagyon hamar rákényszerült, éppen a forradalmi vívmányok érdekében, nemzeti jellegű háborút folytatni a kisantant államaival. Olyan feladat volt ez, amelyre – meg kell vallanunk – az akkori vezető réteg nem volt sem politikailag, sem katonailag eléggé felkészülve. (Ez utóbbi tényre mi sem jellemzőbb, hogy a Monarchia volt tisztjeinek – akik éppen a nemzeti határok védelmére voltak hajlandók az együttműködésre – milyen döntő szava volt a katonai események alakulásában.)

Gramsci e kérdést is világosan látja; így ír: „A tanácshatalom Magyarországon nemzeti jelleggel jött létre, erőforrásai legnagyobb részét arra kellett fordítania, hogy megoldja a nemzeti határok problémáját és ezért nem volt képes és nem is volt ideje arra, hogy

megteremtse saját állami szerveit, valamint arra, hogy felébressze az igazi kommunista lelket a munkások és a parasztok körében.”

„A szakszervezetek és a diktatúra” című cikkében Gramsci már nem az előző történeti, külpolitikai hírt kommentáló baloldali újságíró szemszögéből vizsgálja a Tanácsköztársaság bukásának okait, hanem egyetlen és az olasz munkásmozgalom számára vitális szempontból: a szakszervezetek és a proletárdiktatúra kapcsolata szempontjából.

Megállapítja: „a magyar tanácsrendszer bukásának egyik fő oka a diktatúra és a szakszervezetek ellentéte volt, mivel a szakszervezetek, ha nem is nyíltan, a diktatúra megbuktatására törekedtek, mindvégig a forradalom bomlasztói voltak és szüntelenül csüggedést, gyávaságot szítottak a munkások és a vöröskatonák között.

A magyar tanács hatalomban a szakszervezetek minden alkotó munkától tartózkodtak. A szakszervezeti funkcionáriusok politikailag államot építettek ki az államban és folytonos akadályt gördítettek a diktatúra elé.”

A tanulságok az olasz proletariátus számára kézenfekvőek, de egyben indirekt kritikát is jelentenek a Tanácsköztársaság vezetői, különösen a kommunista vezetők felé. Így folytatja: „A Kommunista Párt feladata a diktatúrában tehát a következő: hathatósan és véglegesen uralkodó osztállyá kell szervezni a munkások és parasztok osztályát, ellenőrizni, hogy az új állam szervei valóban forradalmi munkát végezzenek és lerombolják a magántulajdon elvével járó régi jogokat és kapcsolatokat. De ezt a tevékenységet egyidejűleg alkotó, termelő és pozitív munkának kell követnie. Ha ez a munka sikertelen, hiábavaló a politikai hatalom, a diktatúra nem képes fennmaradni: semmilyen társadalom nem létezhet termelés nélkül, legkevésbé a diktatúra. . .”

Ezen három említett cikkében Gramsci egy igen fontos és a Tanácsköztársaság történetében oly kényes kérdést nem érintett. Ti. a Kommunisták Magyarországi Pártja és a Magyarországi Szociáldemokrata Párt fúziójának kérdését. Leninnek is bizonyos fenntartásai voltak az egyesülést illetően. Kun Bélához intézett szikratáviratában, március 23-án, nyíltan felteszi a kérdést: „Kérem közölje, milyen tényleges biztosítékai vannak arra vonatkozóan, hogy az új magyar kormány valóban kommunista, nem pedig csak egyszerűen szocialista, azaz szociáláruló kormány lesz. . . Mit jelent az a valóságban, hogy a szocialisták elismerik a proletariátus diktatúráját?” (Lenin Összes Művei 38, 2. kiadás Bp. 1973, 208.)

Gramsci és az Olasz Szocialista Párt forradalmi frakciói, a L'Ordine Nuovo és a Bordiga-féle csoportok a kérdést igen fontosnak tartották, és az OKP 1921. januári megalakításában, a Szocialista Pártból való kiválásában a magyar egyesülés sikertelensége, a kommunista vezetés feloldódása (ahogy később 1926-ban írja) a szociáldemokrata többségben, igen fontos szerepet kapott. „Figyelmeztetés volt ez – írja P. Spriano – minden más ország számára, amely megerősítette a bolsevistákban azt a meggyőződést, hogy a jobboldallal való szakítás mindig meg kell előznie a hatalom megragadásának kísérletét.” (P. Spriano, i. m. 21.)

E kérdésre konkrétan, a már említett negyedik cikkében, az OKP öt évére visszatekintő tanulmányában tér vissza. Itt megtörténik a lenini eszmékhez való következetes visszatétel keresztül, mind a saját, mind az OKP önkritikája is.

Megállapítja, hogy hibás volt a két magyar munkáspárt egyesülésének tényét *általában elvetni* és nem figyelni arra, amit Lenin hangoztatott, hogy ti. szükség van az egyesülésre, csak hogy egy dialektikus fejlődési szakaszon keresztül. Majd így folytatja: „Magyar-

országban hiba volt a független kommunista szervezetet a hatalom megragadása pillanatában szétrombolni és feloldani a sokkal szélesebb és amorfabb szociáldemokrata csoportosulásban, amely nem tudta nem visszaszerezni domináns szerepét. Magyarország számára is azt a vonalvezetést fogalmazta meg Lenin, amit a mi régi pártunk számára: szövetség és nem fúzió a szocialistákkal. A fúzióra majd később kerül sor, akkor, amikor a kommunista csoportosulás vezető szerepe sokkal szélesebb alapokon már kifejlődött a pártszervezetekben, a szakszervezetekben, az államapparátusban . . . ” („La costruzione del Partito Comunista”, Appendice I. 91.)

E négy cikkel kívántunk foglalkozni, amelyeknek tanulságai a hazai történetírásunk és a magyar munkásmozgalom története szempontjából – úgy véljük – nem elhanyagolhatók. De túl ezen a kézenfekvő konklúzió, e cikkek bepillantást engednek a Lenin utáni legjelentősebb marxista gondolkodó politikai fejlődésrajzába is. És e tekintetben, úgy véljük, ellentétben az általános olasz felfogással, Gramsci eszméi igazi érettségüket nem csak a börtönévek kényszerű magányában érték el. Nem csak a visszaemlékezések, az át- és újragondolások, a „Börtönfüzetek” Gramscija a feltétlen példa. Már az, az 1917–19-es eseményeket oly autonóm fölényvel, oly nagy kulturális, politikai és emberismerettel elemző fiatal Gramsci is.

# IRODALMI NYELV ÉS NYELVJÁRÁS ANTONIO GRAMSCI FELJEGYZÉSEIBEN

FOGARASI MIKLÓS

Antonio Gramsciról olvasva, hallva, ma általában és teljes joggal a nagy olasz marxista–leninista ideológusra, filozófusra, politikusra gondolunk, az Olasz Kommunista Párt egyik megalapítójára. Bár műveiből kiviláglik az olasz nyelv kérdései iránti érdeklődés, kevesen tudják, hogy a húsz-huszonegy éves Gramsci, ki 1911-ben egy ösztöndíj segítségével be tud iratkozni a torinói egyetemre, a következő évben már kitűnik a nyelvészet tanulmányozásában, és bár 1915-ben kénytelen abbahagyni egyetemi tanulmányait, 1918-ig nem mond le arról a szándékáról, hogy nyelvészetből doktoráljon. Erről tanúskodik, egyebek között, az „Avanti”-ban 1918. január 29-én megjelent cikke. A nyelvészet útján Matteo Bartoli irányította, aki feladatult tűzte ki számára a szárd nyelvjárás néhány kérdésének kutatását. Az a Bartoli, aki Gilliéron után megalkotta, de csak később, a húszas évek közepe táján, a „neolinguistica” nyelvföldrajzi módszerét (1925). A tízes években és azt megelőzően a negyven-negyvenöt éves Bartoli (1873–1946) mint a neogrammatikus Meyer-Lübke tanítványa és a nyelvtörténet, valamint a nyelvjáráskutatás első és kiemelkedő olasz tudósának, Ascolinak követője, még természetesen a szárd nyelvjárás kutatására irányította fiatal sardegnai származású hallgatóját. Nála tette le Gramsci 1912-ben általános nyelvészeti vizsgáját a legjobb eredménnyel. Tőle ismerhette meg Graziadio Isaia Ascoli munkásságát és nyelvtudományi nézeteit, amelyek Alessandro Manzoni hivatalos úton történő egységesítő, toszkanizáló nézeteivel és törekvéseivel szemben a nyelv történeti szemléletét és a történeti fejlődés eredményeként fennálló való helyzet elismerését hirdették, a nyelvjárásoknak nemcsak társadalmi valóságát, hanem tudományos módszerekkel való rendszeres kutatását is. Nem véletlenül irányult tehát a nyelvészeti tanulmányokat kedvelő fiatal Gramsci figyelmé a nyelvi viták kérdésére és ezeknek az olasz politikai egység létrejötté utáni új problémáira, Manzoni és Ascoli vitájára. Az 1. számot viselő „Börtönfüzet” (1929–1930) elején munkatervének megfogalmazásában a 12. tétel címe a következő: „A nyelvi viták Itáliában: Manzoni és G. I. Ascoli”.<sup>1</sup> Ezzel a témával Gramsci már egyetemi tanulmányai alatt is foglalkozott. 1930. november 17-i levelében említi, hogy tíz évvel azelőtt írt egy tanulmányt Manzoni-ról és a nyelvi vitákról. Ez a visszaemlékezés nyilvánvalóan utal az „Avanti”-ban 1918-ban megjelent, s fentebb említett cikkére, amelyben arról vall, hogy

<sup>1</sup> „La quistione della lingua in Italia: Manzoni e G. I. Ascoli”. (Itt és a továbbiakban a fordítások tőlem valók – F. M.)



még nem mondott le a nyelvészeti doktorátusról.<sup>2</sup> Vonatkozhatott azonban arra a cikkére is, amely 1918. február 16-án jelent meg az „Il Grido del Popolo”-ban, és amelyben Manzoni hivatalos úton egységesítő törekvéseivel szembeállítja Ascoli nézeteit arról, hogy az olasz irodalmi és köznyelv spontán módon alakul, és akkor fog kialakulni, amikor a nemzeti együttélés során a nemzet különböző részei ezen a nyelven fogják gyakorolni nagyszámú és sokoldalú kapcsolataikat. Gramsci itt a „Proemio”-t idézi, amellyel Ascoli 1872-ben megindította az „Archivio Glottologico Italiano”-t. Megemlíti továbbá Alfredo Panzini „Dizionario modernó”-ját is, amely szerinte arról is tanúskodik, hogy az iparilag, kereskedelmileg, kulturálisan fejlettebb Milánó, szellemi termékei és utazó ügynökei révén, számos milánói nyelvjárási szókinccs-elemet juttat el még Szicíliaba és Dél-Olaszországba is.

Gramsci a 8. „Börtönfüzet” (Miscellanea e appunti di filosofia III, Qn II, 935.) elején 1931-ben ismét felvázol egy programot, amelynek egyik tétele megint: „Az irodalmi nyelv és a nyelvjárások kérdése”,<sup>3</sup> bár ebben a füzetben ezt a témát még nem tárgyalja.

A 3. „Börtönfüzet”-ben (Miscellanea, Qn I, 351–352.), immár Bartoli neolinguiszticájának feltehető ismeretében, védelmébe veszi egyetemi mesterét és annak tudományos eredményeit ekképpen: „Bartoli újítása pontosan abban áll, hogy a vulgarizáló módon természettudományként felfogott nyelvtudományból történeti tudományt alkotott, amelynek gyökereit „a térben és az időben” kell keresnünk, és nem a fiziológiailag értelmezett hangképző berendezésben”.<sup>4</sup> Ugyanott azonban bírálja is Bartolit az idealista Giulio Bertonival való tudományos együttműködéséért.

Gramscit az irodalmi és köznyelv, valamint a nyelvjárások kérdései nemcsak azért foglalkoztatták a „Börtönfüzetek”-ben, mert még az ő korában is valóságos szakadék választotta el a nyelvjárásokat és az irodalmi nyelvet. Helyesebben azért, mert ez a szakadék egyben osztályviszonyokat, politikai és kulturális helyzetet is képviselt. Ez a szakadék választotta el egyrészt a nyelvjárást beszélő népet is a magasabb kultúrától, másrészt a néptől az uralkodó osztályokat és az értelmiséget, amely monopol módon birtokolt egy eszmei irodalmi nyelvet. Gramsci felismerte és ismételten tényként állapította meg ezt a kettősséget és a benne rejlő ellentmondásokat, amely tekintettel az egyes olasz nyelvjárások és az olasz irodalmi nyelv közötti nagy eltérésekre, valóságos kétnyelvűséget jelentett. Bár a harmincas évek óta és különösen a második világháborút követő ipari forradalom következtében a fejlődés a nyelvi egységesülés felé haladt – itt elég, ha csak Tullio De Mauro jelentős monográfiájára utalok,<sup>5</sup> amely az egységesülés megnyilvánulásait és tartalmát rögzíti, illetve elemzi –, a helyzet még ma is, a hetvenes

<sup>2</sup> Lásd A. Gramsci: „Quaderni del carcere”, I–IV. Edizione critica dell’ Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Einaudi, Torino 1975. Nuova serie (A továbbiakban ezt az új kritikai kiadást Qn-nel rövidíttem), I. köt., XLIII, XLV–XLVI; IV. köt.: 2513–14, Gerratana Előszava és jegyzetei. A questione della lingua-ról, Manzoniról, az olasz irodalmi nyelvről ismételten ír Gramsci a „Börtönfüzetek”-ben: „Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura”, „Letteratura e vita nazionale” régi című kötetekben elsősorban. Lásd részletesen Qn IV, 3217: Indice per argomenti, *Lingua* címszó alatt.

<sup>3</sup> „La questione della lingua letteraria e dei dialetti”.

<sup>4</sup> „L’innovazione del Bartoli è appunto questa, che della linguistica, concepita grettamente come scienza naturale, ha fatto una scienza storica, le cui radici sono da cercare „nello spazio e nel tempo” e non nell’apparato vocale fisiologicamente inteso.”

<sup>5</sup> T. De Mauro: „Storia linguistica dell’Italia unita”, Laterza, Bari 1970<sup>2</sup>.

években is, a valóságos kétnyelvűség. Nyelvtudósok, valamint iskolai nyelv- és irodalomtanárok ma új, nyelvészológiai szempontok szerint tanulmányozzák azt a jelenséget, amelyet Gramsci felismert és ámitás nélkül feltárt, és Gramscihoz hasonlóan, nemegyszer Gramscit követve ők is ámitások nélkül keresik a felismert tény és ellentmondás megoldásának lehetséges útjait.<sup>6</sup>

Gramscinál jobban aligha ismerhették ezt a kérdést, hiszen ő is szárd anyanyelvjárásának született és az iskolában tanult olaszul, s így vált kétnyelvűvé. Az apai ág albán eredete már nem érvényesülhetett, és valószínűleg az a tény sem, hogy apja Gaetában született. Legfeljebb az, hogy az apa középiskoláit Sardegnában végezte és itt lett hivatalnok huszonegy éves korában. Ez azonban inkább a közolasz nyelv szárdinai regionális változatának hatását érvényesíthette Antonio gyermekkorában, míg anyja révén a helyi nyelvjárást kellett megismernie.

Gramsci nyelv- és irodalomszemlélete mindenkor történeti és dialektikus, akkor is, amikor kellő szakirodalom híján, amelyhez börtöneiben nem juthatott hozzá, egyes megállapításai támaszték nélkül maradnak, és akkor is, amikor nemegyszer csak közvetett módon, recenziók véleményeire vagy börtön előtti tanulmányainak emlékképeire támaszkodva kénytelen megfogalmazni nézeteit, ítéleteit. A vitázókkal vitázva határozottan eldönti és leszögezi, hogy az olasz nyelv és az irodalom eltérő nyelvjárásokon született meg párhuzamosan (Qn II, 787–789.); azt is, hogy a XVI. századig Firenze gazdasági hegemóniája alapján gyakorolja a kulturális hegemóniát, valamint nagy tehetségű írófiai révén, akik a nép nyelvét teszik irodalmi nyelvvé. Firenze hanyatlása után a firenzei alapú olasz nyelv egyre inkább egy zárt kaszt írásbeli nyelvhasználatává válik, s elveszíti élő kapcsolatát a történetileg továbbfejlődő nyelvhasználatokkal. A nép saját nyelvjárását beszéli, legfeljebb kisegítő eszközként szerepel egy italianizáló zsargon, amely Gramsci szerint nagyrészt gépiesen lefordított nyelvjárás. A nyelvjárások nagymértékben hatnak az írott nyelvre, hiszen az úgynevezett művelt osztály is, amely beszéli az irodalmi nyelvet, a familiáris használatban áttér a nyelvjárásra (Qn III, 2236–2237.). Gramscinak ez a megállapítása, mutatis mutandis, ma is érvényes, azzal a feñntartással, hogy a nyelvjárásnak, illetve az irodalmi és köznyelvnek tőle, valamint De Maurótól és másoktól individuált regionális változata ma már határozottabban mutat a nyelvi egységesülés felé.

Gramsci az irodalmi nyelv privilegizált használatával (ahogyan ő röviden nevezi, az olasz nyelvvél) szembeállítva foglalkozik elsősorban a nyelvjárásokkal mint a sajátos népi kultúra, a nem nemzeti arányú, hanem regionális népi kultúra hordozóival, a nép élő nyelvhasználatával. Ilyen értelemben a nyelvjárás irodalmi szintű alkalmazása érdeklí őt, Luigi Capuana és főként Luigi Pirandello dialektális színdarabjai. De míg Capuanát hétszer említi a „Börtönfüzetek”-ben, Pirandellóról harmincnégyszer ír és két alkalommal hosszabban, néhány lapon keresztül. Az 1932 és 1935 között írt 14. „Füzet”-ben a 15. paragrafus címe „Il teatro di Pirandello”. Pirandello színműírói tevékenysége már fiatal kora óta foglalkoztatta Gramscit, aki számos színházi kritikát is írt. Őt hónappal bebörtönzése után, 1927 márciusában sógornőjével, Tatiana Schuchttal közölt tanul-

<sup>6</sup> L., többek között, T. De Mauro, i. m., és 324. lap; „Italiano d’oggi. Lingua non letteraria e lingue speciali.” LINT, Trieste 1974, Manlio Cortelazzo cikke és passim; „Scritti e ricerche di grammatica italiana”. LINT, Trieste 1972: G. C. Lepschy cikke és passim; „L’educazione linguistica. Atti della giornata di studio GISCEL, Padova 17 sett. 1975”. Cooperativa libreria editrice degli studenti dell’Università di Padova, Padova 1975: L. Renzi, G. C. Lepschy és mások cikkei.

mányi tervében négy témakör közül az egyik egy összehasonlító nyelvészeti tanulmány („uno studio di linguistica comparata”), a másik egy tanulmány Pirandello színházáról („uno studio sul teatro di Pirandello”). Pirandellónak elsősorban nem esztétikai értékeit becsüli nagyra, hanem a szellemi légkört megmozdító, újító, modern, kritikus, kultúr-történeti fejlődést jelentő Pirandellót (Qn II, 1195–1196.). Azt értékeli benne, hogy a sajátos népi világszemléletet és kultúrát művészi módon tudta megszólaltatni a nép nyelvén: „Pirandello személyében olyan ‚szicíliai’ írónk van, aki a vidéki életet ‚nyelv-járási’, folklorisztikus értelmezésben fogja fel (bár ‚folklorizmusát’ nem befolyásolja a katolicizmus, hanem ‚pogány’ maradt, antikatólikus, a babonás katolikus máz alatt), aki ugyanakkor ‚olasz’ és ‚európai’ író is. Pirandello személyében többről is szó van: annak kritikai tudatáról, hogy ő egyszersmind ‚szicíliai’, ‚olasz’ és ‚európai’...”. Majd lejjebb így folytatja: „Azt hiszem, Pirandello akkor igazán művész, amikor ‚nyelvjárási’ és ‚Liola’ szerintem az ő remekműve...”<sup>7</sup> (Qn III, 1671–1672.). Mi vonzotta annyira Gramscit Pirandellohoz? Az a tény, hogy egyetemi éveikben mindketten lelkesedtek a nyelvészet-ért, amelyet gyakoroltak is, még lehet véletlen párhuzam a sorsukban. De bizonyosan meghatározó volt ebben a vonzalomban mind a kettejük nyelvjárási eredete, a népi nyelvjárási környezet, amelyben születtek, s amelyből, a nyelvészeti közjáték után, egy sajátosan megreformált, retorikátlan, sőt retorika-ellenes olasz nyelven gondolkodó és író, népük és az emberiség sorsát, válságait, szenvedéseit értő és azokon segíteni akaró, a néppel együttthaladó „népi”, „nemzeti” és „európai” értelmiségivé fejlődtek.

Amikor Gramsci külön paragrafust címez meg (39.) *Luigi Capuana* nevével, hogy annak nyelvjárási színházát értékeli (Qn III, 2233–2236.), abban is hosszabban foglal-kozik Pirandellóval, mint Capuanával. De Capuanával kapcsolatban is a nyelvjárás és a kultúra összefüggései jutnak eszébe, mint Pirandellóról, mert a nyelvjárás egy élő népi kultúra eleven és termékeny nyelvi kifejezése volt, és amikor ezt a kultúrát olasz nyelven akarták megszólaltatni, szerinte ezen elvesztette igazi kommunikatív és expresszív értékét. Mint Gramsci írja: „Capuana egyes színdarabjait (mint a ‚Giacinta’, ‚Malia’, ‚Il cavalier Pedagna’) eredetileg olaszul írta, s azután fordította nyelvjárásra: csak a nyelvjárási változatban volt sikerük”. Továbbá: „nem szabad elfelejtenünk... hogy Capuana nyelv-járásban levelezett egy ‚kítartottjával’, egy parasztnővel [la Beppa], vagyis felfogta, hogy ha az olasz nyelvet használja, nem érthetik meg őt pontosan és ‚megnyerő módon’ a nép fiai, akiknek kultúrája nem volt nemzeti, hanem regionális”<sup>8</sup> (Qn III, 2234–2235). A kétnyelvűség és a mögötte levő kulturális kontextus izgatja Gramscit akkor is, amikor a továbbiakban Pirandello kétnyelvűségével és annak kulturális hátterével foglalkozik:

<sup>7</sup> „In Pirandello abbiamo uno scrittore ‚siciliano’, che riesce a concepire la vita paesana in termini ‚dialettali’ folcloristici (se pure il suo folclorismo non è quello influenzato dal cattolicesimo, ma quello rimasto ‚pagano’, anticattolico sotto la buccia cattolica superstiziosa), che nello stesso tempo è uno scrittore ‚italiano’ e uno scrittore ‚europeo’. E in Pirandello abbiamo di più: la coscienza critica di essere nello stesso tempo ‚siciliano’, ‚italiano’ ed ‚europeo’...”. „A me pare che Pirandello sia artista proprio quando è ‚dialettale’ e ‚Liola’ mi pare il suo capolavoro...”

<sup>8</sup> „Alcune commedie del Capuana (come ‚Giacinta’, ‚Malia’, ‚Il cavalier Pedagna’) furono scritte originariamente in italiano e poi voltate in dialetto: solo in dialetto ebbero successo.” „è da ricordare... che il Capuana scriveva in dialetto la sua corrispondenza con una sua ‚mantenuta’, donna del popolo [la Beppa], cioè comprendeva che l’italiano non gli avrebbe permesso di essere capito con esattezza e ‚simpaticamente’ dagli elementi del popolo, la cui cultura non era nazionale, ma regionale”.

„A nyelv még nem nyerte el tömeges ‚történetiségét‘, nem vált még nemzeti tényné. Pirandello ‚Liola‘-ja vajmi keveset ér irodalmi olasz nyelven, bár a ‚Fu Mattia Pascal‘-t, amelyből merítette,<sup>9</sup> még élvezettel olvashatjuk. Az olasz szövegben a szerző nem találja meg az összhangot a közönséggel, nincs meg benne a nyelv történetiségének távlata, amikor azt szeretné, hogy szereplői konkrétan olaszok legyenek egy olasz közönség előtt. A valóságban Olaszországban sok ‚népnyelv‘ van: ezek a regionális nyelvjárások, amelyeket a családi társalgásban használnak, s amelyeknek segítségével a leg-  
hétköznapi és legáltalánosabb érzéseket és érzelmeket fejezik ki; az irodalmi nyelv még nagyrészt kozmopolita nyelv, valami ‚esperantó‘-féle, vagyis a sajátos érzések és ismeretek kifejezésére korlátozódik stb.”<sup>10</sup> (Qn III, 2235.) A fiatal olasz egység körülbelül hetven éve alatt az irodalmi nyelv nem válhatott Itália regionális kultúráinak adekvát kifejező eszközévé, mert elvontságában nem élhette végig azoknak történeti fejlődését, hanem az írók zárt körének és gyakran elvont vitáinak: a questione della linguának eredményeként változott és fejlődött a XVI. század óta, amikor megszűnt a népnyelvvél való sokoldalú és eleven kapcsolata. Gramsci így folytatja: „a nemzet nyelvi egységének mértékét . . . a nép élő nyelvhasználata szabja meg, a nyelvi közkinccs nemzetivé válásának foka. A színházi dialógusban nyilvánvaló ennek az összetevőnek fontossága; a dialógusnak életteli képeket kell életre keltenie a színpadon, kifejezőerejük teljes történeti konkrétumával együtt; ehelyett igen gyakran könyv ízű képeket sugalmaz, olyan érzéseket, amelyeket megcsönkít a nyelvnek és árnyalatainak meg nem értése. . . Figyeljük meg, a beszélt olasz nyelvben a nép mennyi kiejtési hibát ejt: profúgo, roséo stb; ez azt jelenti, hogy nem olvasták és nem hallották ezeket a szavakat, nem hallották ismételtén, vagyis különböző távlatokban (különböző mondatokban) elhelyezve, amelyek mindegyike megvillantja egy-egy lapját annak a poliédernek, amit minden egyes szó képvisel (a mondat-tani hibák még jelentősebbek)”<sup>11</sup> (Qn III, 2235–2236.).

<sup>9</sup> Vö. A. Gerrataa jegyzetével, Qn IV, 2604, 73. paragr. (4) jegyzet: „Già in una critica del 1917 a ‚Liola‘ di Pirandello Gramsci aveva insistito nel sottolineare il rapporto tra ‚Liola‘ e ‚Il fu Mattia Pascal‘” (vö. „Letteratura e vita nazionale”, 283–284). („Már egy 1917-ből származó kritikában, amelyet Pirandello „Liola”-járól írt, Gramsci szükségesnek tartotta kiemelni a „Liola” és a „Fu Mattia Pascal” közötti kapcsolatot”).

<sup>10</sup> „La lingua non ha ancora acquistato una ‚storicità‘ di massa, non è ancora diventato un fatto nazionale. ‚Liola‘ di Pirandello, in italiano letterario vale ben poco, sebbene il ‚Fu Mattia Pascal‘, da cui è tratta, possa ancora leggersi con piacere. Nel testo italiano l’autore non riesce a mettersi all’unisono col pubblico, non ha la prospettiva della storicità della lingua quando i personaggi vogliono essere concretamente italiani dinanzi a un pubblico italiano. In realtà in Italia esistono molte lingue ‚popolari‘ e sono i dialetti regionali che vengono solitamente parlati nella conversazione intima, in cui si esprimono i sentimenti e gli affetti più comuni e diffusi; la lingua letteraria è, ancora, per molta parte, una lingua cosmopolita, una specie di ‚esperanto‘, cioè limitata all’espressione di sentimenti e nozioni parziali ecc.”

<sup>11</sup> „. . . il grado di unità linguistica nazionale. . . è dato dalla vivente parlata del popolo, dal grado di nazionalizzazione del patrimonio linguistico. Nel dialogo teatrale è evidente l’importanza di tale elemento; dal palcoscenico il dialogo deve suscitare immagini viventi, con tutta la loro concretezza storica di espressione; invece suggerisce, troppo spesso, immagini libresche, sentimenti mutilati dall’incomprensione della lingua e delle sue sfumature. . . Si osservi nell’italiano parlato quanti errori di pronuncia fa l’uomo del popolo: profúgo, roséo ecc. ciò che significa che tali parole sono state lette e non sentite, non sentite ripetutamente, cioè collocate in prospettive diverse (periodi diversi), ognuna delle quali abbia fatto brillare un lato di quel poliedro che è ogni parola (errori di sintassi ancora più significativi).”

Francesco Florával egyetértésben Gramsci a nyelvjárási színdarabot író Pirandellót értékeli különösen, a szicíliai nyelvjárásban írott és 1916-ban előadott „Liola”-t, amelyet a szerző az 1904-ben kiadott „Il fu Mattia Pascal”-ból merített. Pirandello azonban átírta a színdarabot olasz nyelvre, s ebben a változatban 1928-ban jelent meg. Ezt helyteleníti Gramsci, némiképp ellentmondásban önmagával, mert ugyanakkor elismeri Pirandello „nemzeti” és „európai” jelentőségét. Pirandello nem művelte tovább a nyelvjárás irodalmát, bár műveinek jelentős részében szicíliai nevek, emberek és környezet, helyzet szerepelnek. A továbbiakban tehát Pirandello az irodalmi nyelv kereteibe helyezte át a szicíliai kulturális kontextust. Szülőföldjével s annak embereivel nem vesztette el ugyan a kapcsolatot, de – és itt Gramscinak igaz a van – általános érvényűvé, nemzeti és európai érvényűvé növesztette problémáikat, magányukat. De milyen volt az az irodalmi nyelv, amelyen Pirandello írt? Mindenkori beszédes, az élő, mindennapi beszédet bemutató, mindenfajta retorikától mentes, sajátosan száraz, látzólag tárgyilagos nyelv. Akkor, amikor éppen elhunyt Giosue Carducci, a klasszicizáló nemzeti retorika nagy mestere, és feltűnt az irodalomban Gabriele D’Annunzio, az érzéki és patetikus nemzeti retorika új csillaga.

Amikor Gramsci azt állítja, hogy „a nemzet nyelvi egységének mértékét . . . a nyelvi közkinccs nemzetivé válásának foka szabja meg”, és „a dialógusnak lételemi képeket kell életre keltenie a színpadon, kifejezőerejük teljes történeti konkrétumával együtt”, akkor azt kell mondanom, hogy Pirandello és Gramsci gondolatvilága és a kifejezésére alkalmazott nyelvezetük éppen azt a törekvést tükrözik, hogy olasz nyelven közöljék fiatalkori nyelvjárás környezetük élő és történeti valóságát; Gramsci ellentmondásos ítéletei pedig Pirandello nyelvjárás és irodalmi nyelvi használatáról tükrözik az olasz nyelv helyzetét akkori valóságos ellentmondásait. Hogy ennek ellenére Gramsci „nemzeti” és „európai” értékűnek tartja Pirandello művét, ez Pirandello haladó kulturális szerepének elismerését jelenti, amelyben azért áttételesen benne van nyelvi szerepének elismerése is. Körülbelül két évvel korábban, 1932–1933-ban, a 11-es „Börtönfüzet”-ben Gramsci már elég részletesen és ismételten kifejtette nézeteit a nyelv, az ideológia és a kultúra történeti összefüggéseiről. Többek között ezt írta: „Ha igaz az, hogy minden nyelv tartalmazza egy világszemlélet és egy kultúra elemeit, az is igaz, hogy minden egyes személy nyelvhasználatából következtetni lehet világszemléletének többé vagy kevésbé bonyolult voltára”<sup>12</sup> (Qn II, 1377.). Pirandello nyelve, olasz irodalmi nyelvhasználatát tükrözte az író ítéletét Dél-Olaszország válságos társadalmi helyzetéről, az olasz és az európai polgári társadalom mély ellentmondásairól és válságáról.

Noha, mint említettem, 40–45 év elteltével történt változás az egységesülés irányában, még ma is Gramsci koráéhoz hasonló a kétnyelvűség problémái Olaszországban. A kétnyelvűség okozta ellentmondás feszültségei alig csökkentek azóta is, és megoldást sürgetnek, akárcsak azok a társadalmi ellentmondások, amelyeket tükröznek. A haladó olasz nyelvészek közép- és fiatal nemzedéke, amelynek összetevői nagyrészt Tullio De Mauro szociolingvisztikai nézetein nevelkedtek, és Gramscinak az olasz nyelvről és értelmiségéről szóló felismeréseit többé-kevésbé kiindulópontul használják, érvényesnek

<sup>12</sup> „Se è vero che ogni linguaggio contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura, sarà anche vero che dal linguaggio di ognuno si può giudicare la maggiore o minore complessità della sua concezione del mondo.”

ismerik el a kétnyelvűség realitását és a vele kapcsolt társadalmi ellentmondásokat. Minthogy itt nincs módom ennek a kérdésnek a taglására, állításaim igazolására csak néhány véleményt idézek. Alberto Mioni írja: „az esetek nagy többségében vaskos ámtás azt állítani, hogy az olasz nyelv az olaszok anyanyelve. A valóságban az olaszok nagy részének anyanyelve egy olasz típusú nyelvjárás”; továbbá: „Olaszország nyelvjárásai éppen olyan jól formált nyelvek, mint bármely más nyelv, tehát elméletileg velük ki lehet fejezni minden tartalmat”<sup>13</sup>. Hátrányuk csak abban áll, hogy történeti okok folytán a firenzei nyelvjárás kerekedett felül s lett az olasz irodalmi köznyelv („lingua standard italiana”) alapja, s lett az egyetlen lehetőség meghatározott helyzetekben meghatározott témákról való közlésre. Minthogy az utóbbiak társadalmilag fontosabbak, mint a nyelvjárás közlései, ez az utóbbi társadalmilag alacsonyabb szinten marad.<sup>14</sup> S hogy mennyire igaz Gramscinak az az állítása, amely szerint a „nép fia” sok hibát ejt az irodalmi nyelv használatában, értelmezésében, annak igazolásául az említett nyelvészek egy csoportjának teszt-vizsgálataira hivatkozom, amelyeket városi és vidéki közép- és kispolgárok, valamint parasztok rétegeiből származó 14–18 éves iskolások között végeztek Veneto tartományban annak felderítésére, mennyire értik meg a tanulók a mai politikai újságnyelvet. Eredményeiket kiegészítették az olasz Rádió és Televízió kb. 1966-ban végzett vizsgálataival és Umberto Ecónak egy 1973-as tanulmányában közölt eredményekkel. Saját kutatásaikból kiderült, hogy egy újságnak egyetlen, szakszervezeti vonatkozású mondatát, tehát ismertnek vehető tartalmú közlését 24 százalék megértette, 43 százalék csak részben értette, 33 százalék egyáltalában nem értette meg.<sup>15</sup> Anélkül, hogy a részletekbe merülnek, végezetül Lorenzo Renzinek, az említett nyelvészcsoport egyik kiváló tagjának szavait foglalom össze, aki egyrészt az olasz nyelv, másrészt a nyelvjárások társadalmi ellentmondásainak megoldására azt javasolja, hogy az iskolákban a nyelvi variánsokat pozitíven kell szemlélni, s a kifejező készséget minden lehetséges szintjén erősíteni, tudatosítani kell. Nem lehet az olasz irodalmi nyelv oktatását azzal kezdeni, hogy kiirtani törekszenek a nyelvjárást, hanem fel kell használni a kiinduló nyelv, a nyelvjárás valóságát és meglévő értékeit, elő kell segíteni a kettő kontrasztív tanulmányozását, keresni és oktatni kell a kettő kapcsolatait.<sup>16</sup>

Úgy vélem, hogy ezekben a nézetekben élnek és hatnak az olasz nyelvtudomány és nyelvi kultúra legjobb modern képviselőinek, Ascolinak, Bartolinak, Gramscinak a realitások lényegét felismerő és megragadó tanításai.

<sup>13</sup> „dire che l'italiano sia la lingua materna degli italiani è, in gran parte dei casi, una grossa mistificazione. In realtà gran parte degli italiani ha come madrelingua un dialetto di tipo italiano. . .”. „I dialetti d'Italia sono delle lingue ben formate come tutte le altre, per cui in essi si potrebbe, teoricamente, esprimere qualsiasi contenuto.”

<sup>14</sup> Lásd itt, a 6. sz. jegyzetben: „L'educazione linguistica. . .”, 30.

<sup>15</sup> Uo. 80–96., különösen a 96.

<sup>16</sup> Uo. 19. és 21.

BENEDETTO CROCE ESZTÉTIKÁJÁNAK  
MARXISTA KRITIKÁJA  
ANTONIO GRAMSCI IRODALOMSZEMLÉLETÉBEN

S Á R K Ö Z Y P É T E R

Az utóbbi években világszerte óriási mértékben megnövekedett Gramsci-irodalom<sup>1</sup> a figyelmesebb szemlélőt egy nagyon is érezhető aránytalanságra figyelmezteti. Nemzetközi viták, politikai-ideológiai harcok folynak Antonio Gramsci szellemi öröksége különböző értelmezései körül, a „hegemónia”, a „történelmi blokk”, az „értelmiségi kérdés”, a „nyugat-európai proletárforradalom” lehetőségei, az Olasz Kommunista Párt mai stratégiájának kérdéseiről, s a viták résztvevői gyakran megfélemedeznek arról, hogy Gramsci életművének hatása a mai Olaszországban e vitáknál sokkal mélyebb és sokkal gazdagabb. Valóban komoly tanulságokkal szolgálhat Gramscinak az OKP megalapításában és lenini stratégiája kidolgozásában betöltött szerepének elemzése, a „gyakorlati forradalmának”, a nyugati proletárforradalmak kudarcai Gramsci által kidolgozott analízisének, a lenini hegemónia sajátos értelmezésének és az értelmiségiek új társadalomban betöltendő szerepének vizsgálata, ám eközben arról sem lehet megfélemedoznünk, hogy Olaszországban Gramsci életművének közvetlen hatása nemcsak az ideológiai és a napi politikai harcokban érződik, hanem talán még az előzőnél is nagyobb mértékben az olasz kulturális élet elméleti és gyakorlati küzdelmeiben.

A „Börtönfüzetek” elméleti írásainak felszabadulás utáni, tíz kötetre terjedő anyagának folyamatos kiadása<sup>2</sup> mindenki előtt megvilágította, hogy Gramsci esetében nemcsak egy hősie élet előtti tisztelgéssel kell számolni, hanem hogy az olasz marxista–leninista filozófus életműve a felszabadulás utáni modern olasz szellemi élet egyik lényeges, meghatározó tényezője lett. Az „Irodalom és nemzeti élet”<sup>3</sup> című válogatás nyomán a megújuló olasz irodalomtörténetírás és irodalomkritika legjelentősebb alakjai (L. Russo, N. Sapegno, E. Garin, G. Della Volpe) vetették fel, hogy az olasz kulturális életben a De Sanctis–Croce-viszonyt a De Sanctistól Gramsciig vezető elméleti folytonosság váltotta fel.<sup>4</sup> A mai olasz irodalomtörténet

<sup>1</sup> Ecsedy–Gáliczky: „A. Gramsci bibliográfia”, Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár, Budapest 1971., Sárközy: A Gramsci-irodalom legújabb eredményei; „Filológiai Közlöny”, 1974/1., Szabó: A. Gramsci Magyarországon; „O. M. Tájékoztató”, 1975/3., Gramsci értelmezések és periodizációjuk néhány elméleti kérdése; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1975/5–6.

<sup>2</sup> Einaudi, Torino 1947–1952; a „Börtönfüzetek” kritikai kiadása 1975-ben jelent meg az Einaudi Kiadó gondozásában, „Quaderni del Carcere, a cura di V. Gerratana”, I–IV.

<sup>3</sup> „Letteratura e vita nazionale”, Einaudi, Torino 1949.

<sup>4</sup> C. Salinari: Letteratura e vita nazionale; „Rinascità”, 1951/2., Ritorno al De Sanctis; „Rinascità”, 1952/5., N. Sapegno: Letteratura e vita nazionale; „Società”, 1952/1., V. Gerratana: De Sanctis–Croce o De Sanctis–Gramsci?; „Società”, 1952/2., E. Garin: „Intelletuali italiani del XX secolo”, Róma 1974.

egyöntetű vélekedése, hogy – bár Gramscit nem lehet hagyományos értelemben vett irodalomkritikusnak vagy esztétának tartani, mert irodalomelméleti és kritikai észrevételei mindig a politikai és társadalmi küzdelmek gyakorlati szempontjaiból születtek – Gramsci kritikai megállapításából – épp gyakorlati, történeti, politikai és szociológiai irányultságuk folytán – a legújabb olasz esztétikai gondolkodás (A. Banfi, G. Della Volpe) meríthetett, és meghatározó szerepük volt a mai olasz irodalomkritika és történelemszemlélet kialakításában.<sup>5</sup>

Gramsci életművének elemzése egyértelműen bizonyítja, hogy az olasz marxista filozófus irodalomkritikusi tevékenysége távolról sem értelmezhető a politikus-ideológus „dilettáns kicsapongásának”, mert ez egy egész életre kiterjedő, egy egész életművet meghatározó tudatos felkészülés és tevékenység eredménye volt. Nem lehet átsiklani olyan tények felett, hogy Antonio Gramsci pályája a torinói munkáslapok<sup>6</sup> kulturális rovatainak szerkesztésével indult, hogy 1920-ig egy kötetre terjedő színikritikát írt a torinói „Avanti!” számaiba,<sup>7</sup> hogy rendszeresen foglalkozott az első világháborút követő évek olasz és európai szellemi és irodalmi életének eseményeivel az OKP megalapításában oly nagy szerepet játszó „Ordine Nuovo” hasábjain,<sup>8</sup> és hogy a „Börtönfüzetek” több ezer oldalra terjedő jegyzeteinek legnagyobb hányada kultúrtörténeti, illetve irodalmi vonatkozású.<sup>9</sup> Nem volt tehát véletlen az első magyar Gramsci-válogatás címadása: „Marxizmus–kultúra–művészet”, és a szerkesztők jogosan állapíthatták meg: „Gramsci Börtönfüzeteiből rajzolódott ki először egy olyan széles körű történelemszemlélet és kultúrafelfogás körvonalai, amely gyökeres módon, organikus szemléletbe tudja foglalni az olasz történelem, társadalom és kultúra problémáit, egész fejlődésmenetét és perspektíváit.”<sup>10</sup> Külön tanulmányok születtek és fognak még születni a fiatalkori színikritikák sajátos szociológiai szemléletéről, Pirandello színházi forradalmának felfedezéséről, a futurizmus társadalomtörténeti szerepének elemzéséről, egy új típusú kulturális lapszerkesztés modelljéről, egy új Dante-interpretáció és a modern nyelvszemlélet terén tett zseniális meglátásokról,<sup>11</sup> ám lényegesebbnek látszik az az általános kép és szintézis, amelyre a „Börtönfüzetek” tanúsága szerint Antonio Gramsci tudatosan vállalkozott. Mussolini börtöneiben Gramsci belátva a gyakorlati tevékenység továbbfolytatásának lehetetlenségét, a korábbi elméleti-gyakorlati harcok tanulságaira építve feladatának azt tűzi ki, hogy kidolgozza az új hegemonia kialakításának elméleti

<sup>5</sup> N. Sapegno, N. Stipcevic, C. Salinari, G. Petronio, C. Satfer és M. Petrini tanulmányai a „Gramsci e la cultura contemporanea” c. tanulmánykötetben, Editori Riuniti, Róma 1969, I, 265–305.

<sup>6</sup> „Il Grido del Popolo”, „La città futura”, „Avanti!”

<sup>7</sup> „Letteratura e vita nazionale”, Einaudi, Torino 1949, Gramsci színikritikáiról G. D. Bonino: „Gramsci e il teatro”, Einaudi, Torino 1972.

<sup>8</sup> C. Vasoli: Gramsci e il giornalismo integrale; „Gramsci e la cultura contemporanea”, II.

<sup>9</sup> Főleg a „Letteratura e vita nazionale”, valamint a „Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura” c. kötetek anyaga, de irodalmi vonatkozású jegyzetek találhatóak az „Il Risorgimento” és a „Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato” c. kötetekben is.

<sup>10</sup> Sallay Géza bevezető tanulmánya a „Marxizmus–kultúra–művészet” c. kötetben, Kossuth, Budapest 1965, 18.

<sup>11</sup> „Studi Gramsciani”, Róma 1958, „Gramsci e la cultura contemporanea”, I–II., N. Stipcevic: „Gramsci e i problemi della letteratura”, Mursia, Milánó 1968., Sárközy: Gramsci irodalomszemlélete; „Újnak tenni hitet”, Akadémiai, Budapest 1977. szerk. Illés L. és József F. 285–306.



módszerét, mert ekkor válik igazán meggyőződéssé, hogy az intellektuális légkör megváltoztatása, a proletariátus kulturális hegemon szerepre juttatása nélkül nem lehet teljes diadalra juttatni a „gyakorlat forradalmát”.

Nem volt véletlen – mint Szauder József már 1948-ban megállapította<sup>12</sup> –, hogy Benedetto Croce volt Gramsci „vitapartnere” a börtönben. Nem azért fordított szinte kizárólagos figyelmet Croce nézeteinek bírálatára, mert nem ismerte a kor szellemi életének modernebb filozófiai áramlatait (melyeknek képviselőit jegyzeteiben többször említi), hanem mert Benedetto Croce hegemoniáját tartotta a legerősebbnek az olasz közgondolkodásban, és felismerte annak szükségességét, hogy az olasz munkásosztály forradalmi ideológiája számára épp e szellemi befolyás semlegesítése révén lehet szabad tért nyitni. A „Börtönfüzetek”-re oly jellemző anti-Croce magatartás nemcsak a filozófia, a történelemszemlélet, az olasz társadalomtörténet, az olasz értelmiségiak történeti szerepének újáértékelésében jelentkezik, hanem kiterjed a kultúra összes területére és ezen belül az irodalomkritika, irodalomelmélet és az esztétika kérdéseire is.

Tekintettel arra az általánosan jellemző tényre, hogy Gramsci kritikái jegyzeteinek többsége nem hermetikus irodalmi elemzéseket tartalmaz, és a művészi alkotótevékenység és a társadalom közti kapcsolatok problémáit legtöbbször az értelmiség történeti, társadalmi és politikai funkciója egyes aspektusaiként vizsgálja, felvetődhet a kérdés, mennyiben tekinthetők ezek az írások „tisztán” irodalomkritikai jellegűnek, hogy van-e önálló esztétikai rendszere Gramscinak?<sup>13</sup> A másik alapvető kérdés – ha elfogadjuk, hogy Gramsci irodalommal kapcsolatos elemzései egy meghatározott irodalomszemlélet körvonalait mutatják –, hogy az esztétika területén mennyiben maradt Gramsci „Croce foglya”,<sup>14</sup> hisz irodalmi vonatkozású tanulmányai-ban szembevetőd a crocei esztétika kategóriájának használata, egy önálló esztétikai rendszer tudatos kiépítésének hiánya. A marxista kritikus azonban merőben új szempontból közelít a művészet kérdéseinek megválaszolásához. Míg Croce esztétikájának fő kérdése, hogy „mi a művészet?”, és nem foglalkozik a művészet társadalmi életben betöltött szerepével, sőt tagadja, hogy a két terület között bármiféle összefüggés létezne; Gramsci vizsgálódása elsősorban arra irányul, hogy feltárja, milyen úton juthat az irodalom és általában a művészet közvetlen kapcsolatba a szélesebb olvasói és művelői rétegekkel, miként szüntethető meg az évszázados szakadék az olasz kultúrában a nép-nemzet és az uralkodó osztályok értelmiségi kultúrája között.

Croce és Gramsci irodalomszemléletének alapvetően közös vonása a műközpontúság, a fantáziaszabadság tételének elismerése, azaz a De Sanctis-i irodalomszemlélethez való visszatérés. Ugyanakkor épp ennek a „visszatérésnek” különböző irányultságában rejlik Gramsci határozott eltérése Croce esztétikájától.

Francesco De Sanctis, az olasz romantika nagy irodalomtörténésze az olasz felvilágosodás nagy esztétikai örökségét a hegeli művészet és történelemszemlélettel

<sup>12</sup> Croce marxista kritikája; „Olasz irodalom–Magyar irodalom”, Szépirodalmi, Budapest 1963.

<sup>13</sup> G. Della Volpe: „Il verosimile filmico ed altri saggi di critica estetica”, Róma 1954., A. Guiducci: „Dallo zdanovismo allo strutturalismo”, Milánó 1967., N. Stipevic: „Gramsci e i problemi della letteratura”.

<sup>14</sup> Huszár Tibor Bevezetője az „Olasz marxista filozófusok írásaiból” c. kötethez, Gondolat, Budapest 1970.

egyesítve dolgozta ki saját irodalomszemléletét, melyben fokozott hangsúlyt kap a művészet és az alkotói fantázia autonómiájának mozzanata.<sup>15</sup> A művészet De Sanctis-i „formában bennefejtkezett tartalomkénti” egységes szemlélete<sup>16</sup> egy új, realista kritikai szemlélet kialakítását célozta. Ennek a kritikai szemléletnek örököseként és továbbfolytatójaként lépett fel a fiatal Benedetto Croce, aki 1895 és 1900 között kiadja mesterének hátrahagyott műveit.<sup>17</sup> Ám Croce a De Sanctis-i kritika legfontosabb mozzanatának a formai komponens kiemelését tartja, és épp ezért a szociális hatások tartalomra és formára gyakorolt kisugárzása De Sanctisnél elfogadott tételének kiküszöbölésével dolgozta ki saját, intuíción–expresszió egységében értelmezett művészet-szemléletét, a poesia–non-poesia megkülönböztetésen alapuló kritikai rendszerét, melyben a művészet alapjául szolgáló intuitív mozzanat elkülönül a logikaitól, gazdaságitól, erkölcsitől.<sup>18</sup> Croce szándékosan megfélekedezik arról, hogy De Sanctis szerint a művészetek és az irodalom története a legszorosabban kapcsolódik a nép-nemzet politikai, erkölcsi történetéhez. Az irodalom De Sanctis felfogásában nem a hegeli eszme szimbóluma, hanem a nép-nemzet által átélt és megvalósított történeti tartalom kifejeződése a művészi formában, a nemzeti önismeret egyik legfontosabb eszköze, azaz, végső soron a De Sanctis-i autonóm művészet-szemlélet Crocéval ellentétben sosem jelenti a művészet illuzórikus önállóságát, a művészet mindig a gyakorlati élethez kapcsolódik.

Croce esztétikai rendszerében a poézis a beleérzés és a kifejezés nyelvi-esztétikai expresszivitásában képes a világ megragadására. Az intuíción az impresszió alapuló képzeleti kép minden fogalmi viszonyítástól mentes, mert a művészetben a fogalmi beleolvad az intuíciónba, a tudatban rögtön kifejezéssé, azaz művészi alkotássá változik, melyet az expresszív mozzanat bont ki. Az intuíción tehát a megismerésnek nem logikai fokozata, hanem szabad inspiráció, ezért a művészet esetében nem történik meg soha semmifajta tudatos művészi tartalomkiválasztás. Ennek a gondolatmenetnek leglényegesebb mozzanata az individuális kifejezésre épülő művész-autonómia kiemelése, melyet Croce a fél évszázadon keresztül szerkesztett folyóiratában („La Critica”) és az egymást követő elméleti művek sorozatában formál és variál.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> F. De Sanctis: „La letteratura italiana”, Nápoly 1871.

<sup>16</sup> „Számomra a művészet lényege a formában és nem valamiféle formai ruhában, fátyolban, tükörcsőben van . . . magában a formában, melyben ott az eszme. . . Így a forma nem eszmei, hanem dologi, és a művész előtt nem eszmék, hanem dolgok állnak.” *Lezioni e saggi su Dante*; „Opere complete”, XIII, Nápoly 1940, 231.

<sup>17</sup> „Scuola democratica”, Nápoly 1895., „La scuola liberale”, Nápoly 1898., „Scritti varii inediti o rari”, Nápoly 1900.

<sup>18</sup> „Tesi fondamentali di una estetica come una scienza dell’espressione e linguistica generale, 1902., Bari 1958.

<sup>19</sup> Croce az intuíciónat eleinte lírai intuíciónként értelmezi, mely az érzelmeket képzeleti képpé alakítja. Így lesz a költészet nyelve azonos magával a költészettel, és a költészet a nyelvi expresszióval, egy sajátos, újfajta „általános nyelvészettel”, melyen belül a nyelv megszűnik a kommunikáció eszközeként létezni. A húszas évektől kezdve azonban Croce egyre inkább az intuíción kozmikus jellegére teszi a hangsúlyt és kezdi a költő kifejezést „az egyetemes léttől átjárt”-nak nevezni, egyúttal belevonni a művészet körébe a nem szorosan művészeknek tartott teremtő folyamatokat (plakátművészet, zsurnalisztika).

Croce esztétikájának legnagyobb eltérése a De Sanctis-i modelltől a művészetkritika jellegének és funkciójának megítélésében van, melyet az 1912-ben írt „Breviario di estetica” összegez. A kritikus fő feladata Croce szerint a teremtő szubjektum felfedezése és felmutatása. Ahogy a művészetben megkülönbözteti a „költői” és az „irodalmi”, nem-költői mozzanatot, hasonlóképp a kritikában is elkülöníti a történeti és az esztétikai megközelítés módszerét. Az „Enciclopedia Britannica” számára írt „Aesthetica in nuce” tanulmányában kifejti: az esztétikai megközelítés igazi feladata a mindenkori klasszicitás védelme mindennemű romanticizmus ellenében, a szintetikus-teoretikus mozzanatok elkülönítése az „affektív” elemektől. Ez pedig végső következtetésében a művészet és társadalomtörténet és politika teljes szétválasztását jelenti, mert a művészet Crocénál nem morális, hanem esztétikai tény, így az irodalomkritikának sem lehet más feladata, mint a művészet és a szépség felmutatása.

Gramsci az orosz forradalmi demokratákhoz hasonló De Sanctis-i elkötelezett realista művészetszemlélet eltorzulását látja meg Croce és Gentile interpretációjában, és hirdeti meg saját „visszatérését” ahhoz a harcoss és politikuss irodalomkritikához, melyből Croce utólag kiszűrte a politikuss hajlamot: „... a gyakorlat filozófiájának megfelelő irodalmi kritika típusát De Sanctis villantotta fel, nem pedig Croce vagy más (Carducci a legkevésbé): ebben a kritikában egy új kultúráért, azaz egy új humanizmusért vívott harcnak egységbe kell olvadnia a szenvedélyes hévvel, akár szarkazmus formájában is, az erkölcsök, az érzelmek, a világnézetek kritikájával, valamint az esztétikai vagy tisztán művészeti kritikával. . . Jóleső érzés felfedezni benne a pártos ember szenvedélyes hevét, akinek szilárd erkölcsi és politikai meggyőződése van, és meg sem kísérli, hogy leplezze őket. Croce különválasztja a kritikussnak ezeket a különféle megnyilvánulásait, amelyek De Sanctisban szerves egységben voltak és összeforrottak.”<sup>20</sup> Gramsci Croce és De Sanctis összehasonlítása során ismeri fel Croce esztétikájának nagy tévedését, hogy Croce nem foglalkozik a költészet, az irodalom ideológiai tartalmával. Gramsci a művészi alkotások világát szorosan kapcsolja a társadalom átfórmálásáért folytatott harchoz, a kritikus ítélete sosem lehet csak elvont, nem korlátozódhat az „Aesthetica in nuce” szellemében a szándék és megvalósítás viszonyára, Gramsci mindenekelőtt azt kéri számon az alkotótól, hogy műve az adott történeti viszonyokon belül jelentkezzen, általa meg lehessen ismerni az adott kor „ideológiai panorámáját”, általános kulturális légkörét.<sup>21</sup>

Gramsci „croceánus magatartása” abban áll, hogy látszólag teljesen átveszi a forma–tartalom reciprok függőségének hegeli eredetű tételét,<sup>22</sup> több helyen úgy

<sup>20</sup> „Marxizmus–kultúra–művészet”, 208–209.

<sup>21</sup> „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Torino 1971, 17.

<sup>22</sup> Croce bírálói gyakran megfélekednek arról, hogy B. Croce művészetszemlélete nem azonosítható az 1902-es „Esztétiának” megállapításaival, mely szerint „az esztétikus forma, semmi egyéb, mint forma”. Croce ugyanis későbbi műveiben a tartalom és forma összefonódásának folyamatát (melyet korábban „az esztétika körében maradt gazdasági passzivitás”-nak nevezett) egyre dialektikusabban szemlélte, a „Breviario d’Estetica”-ban már azt hangsúlyozza, hogy a művészetelmélet ugyan megkülönbözteti a formát és a tartalmat, de valójában egymástól elválasztva elvesztik művészi meghatározottságukat, mert a művészi hatást épp dialektikus kapcsolatuk adja, majd ezt követően bevallja, hogy saját esztétikáját csak polémikus okokból nevezte a Forma esztétikájának. Halála előtt a „Lo Spettatore” 1952. június 9-i számában írt cikkében határozottan kimondja: „Amikor a tartalmat

fogalmaz, hogy a műalkotás formája jelenti magát a tartalmat és a tartalom a formát.<sup>23</sup> Ugyanakkor a tartalom és forma kategóriája Gramscinál más jelentéssel bír, mint Croce esztétikájában, a fogalmak megszabadulnak az intuicionista esztétika elvontságától, idealizmusától. A tartalom Croce korai műveiben impressziót, később érzelmet, a forma pedig mindvégig expressziót jelent. Ezzel szemben a tartalom Gramsci irodalmi jegyzeteiben nem valamiféle elkülönült mozzanat, hanem a formában testet öltő világnézet, életfelfogás az „érzelmek halmaza”, a „műalkotásban keringő élettel szembeni állásfoglalás”.<sup>24</sup> Gramsci szerint sem lehet formától különválasztott absztrakt tartalomról beszélni, ám nála ez a formával dialektikus egységet képező tartalom immár nem impresszió, hanem világnézet értelmű, és így megszabadul az idealista fogalmi viszonyítástól.

Gramsci a „Börtönfüzetek”-ben nem vállalkozott egy új marxista esztétika vagy rendszeres metodológia kidolgozására. Szándéka ennél sokkal szerényebb, nem más, mint bekapcsolni a kultúra és a művészet kérdéseit a hegemonia megszerzésére irányuló harc folyamatába, egy új kritikai magatartás kialakítását célozza. Ezért hagy fel az olasz irodalomkritikára addig oly jellegzetes, hermetikusan értelemezett „szövegközpontúsággal”, és vizsgálja mindenekelőtt a szerző szándékát, állásfoglalását, a mű társadalompolitikai és kulturális kisugárzását mint az olasz értelmiségiek történeti-társadalmi szerepének konkrét megnyilvánulásait. Gramsci irodalomszemlélete alapvetően politikai irányultságú, de épp ez a politikus irodalomszemlélet volt képes feltárni a mennyiség–minőség kapcsolatának irodalmon belüli jelentőségét, megcáfolva azt a kialakult tévhitet, hogy a mennyiségi, a széles olvasói rétegek ízlésére kiterjedő kritikai szemléletnek a művészet minőségi hanyatlásához kellene vezetnie. És bár Gramsci valóban nem szándékozott egy új marxista esztétika előfutáraként tevékenykedni, irodalomkritikai és esztétikai megállapításai alapján véve a „Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatához”” marxi problémafelvetést folytatják és azt a modern esztétikai magatartást előlegezik, amely a dialektikus materializmus történet-szemlélete alapján értelmezi a műalkotás ellentmondásos, társadalmilag determinált jellegét. Fontos hozzájárulást jelentett a felszabadulás utáni olasz marxista esztétikai gondolkodás irányainak meghatározásában a műalkotás objektivizálási folyamatként való értelmezése, a tartalom és forma történeti kategóriává való visszavezetése, a műalkotás struktúrakénti értelmezése,<sup>25</sup> illetve a műalkotás nyelvének a mindenkori történeti, társadalmi és kulturális nyelvhez való viszonyítása. Gramscinak a nyelv-

---

elszakítjuk a formától, az megszűnik tartalom lenni, matériává, a költészet elvont tárgyává válik. A költemény ‚tartalmát’, csak az egész szöveg felolvasásával lehet meghatározni, mert a tartalom nem más mint a forma, és formája pedig maga a tartalom.”

<sup>23</sup> „Marxizmus–kultúra–művészet”, 200–222., 239–244., 258–262.

<sup>24</sup> „Letteratura e vita nazionale”, 11.

<sup>25</sup> Galvano della Volpe Gramscinak a Pokol X. énekéről írt kommentárját „az új esztétikai gondolkodás alapvetően új jellegű alkalmazásának” tartja. „Critica del gusto”, Róma 1960, 84., Gramsci Dante-kommentárjáról: R. Dal Sasso: Il rapporto struttura-poesia nelle note di Gramsci sul decimo canto dell’Inferno; „Studi Gramsciani”, B. Anglani: La revisione gramsciana di Croce e il concetto della struttura nelle note sul canto decimo dell’Inferno; „Gramsci e la cultura contemporanea”, II., M. Sansone: „Il canto decimo dell’Inferno”, Firenze 1961.

autonómiára vonatkozó meglátásai, a nyelv történelmi és kulturális jellegének figyelembevétele mellett a legmodernebb strukturalista nyelvészeti felfogások színvonalán áll.<sup>26</sup> Gramscinál – akárcsak Crocénál – a nyelv expresszió, de – Crocéval szemben – társadalmi és kulturális expresszió, melynek elsődleges feladata a kommunikáció. Gramsci tehát a nyelv szubjektív-intuicionista felfogásával szemben kiemeli a nyelv „társadalmi létének” fontosságát, mely a nép-nemzet adekvát kulturális kifejeződése. A nyelv Gramsci felfogásában, akárcsak Durkheimnél kollektív eredetű, de egy meghatározott történeti-társadalmi szintet feltételez, és a társadalom meghatározott felépítmenyi viszonyain belül jelentkezik, amelyeket a gazdasági alap viszonyai határoznak meg. Gramsci így a szociológiai iskolát is megelőzve foglalkozott a gazdasági alap és a nyelvi felépítmenyi viszonyának kérdéseivel. Szerinte a felépítmenyben bekövetkező változások közvetlenül jelentkeznek a nyelv szemantikai-kulturális tartalmaiban. A szemantikai jelentés – mondja Gramsci – olyan mértékben változik, amilyen mértékben megváltoznak a műveltség kulturális elemei. Ez a lépés Rosiello szerint a nyelv kommunikatív, társadalmi és konvencionális jellegének történeti elismerését, a saussure-i és a szociológiai nyelvészeti irányzatok egyesítését, a nyelvi lényeg marxista meghatározását jelenti.<sup>27</sup>

Gramsci irodalomelméletének másik nagy újdonságát az irodalomszociológiai módszer következetes alkalmazása jelenti. A marxista olasz filozófus érdeklődése mindvégig az olasz nemzeti irodalom és kultúra társadalmi helyzetének felmérésére irányult, azt vizsgálta, hogy milyen úton juthat az irodalom közvetlen kapcsolatba a széles olvasói (és nem csak értelmiségi) rétegekkel. Így jut el Gramsci a köznapi gondolkodás, a köznapi tudat (*senso comune*) vizsgálata során az úgynevezett „népszerű” irodalom (folytatásos és bűnügyi regények, regényes életrajzok, polgári színjátékok, melodramák) szociológiai elemzéséhez,<sup>28</sup> és a népszerű irodalom szociológiai vizsgálatának végső eredménye, nagy fontosságú irodalomtörténeti és társadalompolitikai következtetése az olasz irodalom és kultúra nem nemzeti, nem népi jellegének kimutatása. A „Börtönfüzetek”-ből világosan kitűnik, hogy Gramsci az olasz irodalom, kultúra és történelem közti kapcsolatok elemzésén keresztül tulajdonképp az olasz irodalom és kultúra társadalomtörténetéhez gyűjtött adatokat,<sup>29</sup> mely során keserű tanulságként tér vissza az a felismerés, hogy Olaszországban „törés van a nép és az értelmiség, a nép és a kultúra között”.<sup>30</sup>

Gramsci irodalomtörténeti megállapításainak szarkazmusa szinte a francia klasszicizmus *bouhours*-i vádait újítja fel az olasz irodalom akadémiizmusával és provinciáizmusával szemben, amely egyúttal a *De Sanctis*-i irodalomkritika szerves folytatását is jelenti, hisz *De Sanctis* is mindenekelőtt a nép-nemzet iránti elkötelezettséget, a „hitet” kereste az olasz irodalomban. Így Gramsci futurizmussal, modernizmussal szembeni

<sup>26</sup> L. Rosiello: *Problemi linguistici negli scritti di Gramsci*; „La città futura”, Milánó 1959., „Gramsci e la cultura contemporanea”, II.

<sup>27</sup> „Gramsci e la cultura contemporanea”, II, 354.

<sup>28</sup> Sárközy: Gramsci – „népszerű irodalom” vagy „nemzeti irodalom”? , „Helikon”, 1976/1.

<sup>29</sup> Gramsci katalógust készített a népi-nemzeti irodalom megvizsgálандó kérdéseiről, „Marxizmus – kultúra – művészet”, 163–164.

<sup>30</sup> „Marxizmus – kultúra – művészet”, 172.

„értetlensége”, Pirandello művészetének sajátos „kulturális értéként” való értelmezése<sup>31</sup> nem „humanista-croceanus” műveltségéből ered, hanem abból az alapvető meglátásból, hogy a különféle esztétizáló művészeti csoportosulások az egyre erőteljesebb fasizálódás, emberi elidegenedés és veszélyeztetettség idején nem művészi forradalmat, hanem az egyéni erkölcsi felelősségvállalás, a nemzeti problémák előli kitérést jelentenek. Gramsci koncepciójában az irodalom és kultúra elterjedté, „népszerűvé” válásának alapfeltétele a nép-nemzettel való állandó kapcsolatkeresés, melyhez nem elég a „szépség”, ehhez a műalkotásnak olyan intellektuális és morális világgal kell rendelkeznie, mely a nép-nemzet legmélyebb vágyainak kifejeződése meghatározott történeti fejlődési szakaszban.

Gramsci legtöbb kritikusa a népi-nemzeti kategória használatában látja Gramsci és a modern olasz irodalom legnagyobb tévedését és kapcsolódását a XIX. századi olasz populizmus giobertiánus, osztálykategóriákat egybemosó népszemléletéhez és kultúra-felfogásához.<sup>32</sup> De a népi-nemzeti irodalom igénye Gramscinál nem egyszerűen „tartalmi” követelmény, hanem egy általános világnézeti szempont érvényesülését fejezi ki, egy szélesebb körű kommunikációt célul kitűző új művészetért folyó kulturális harc egyik fontos követelményét. A népi-nemzeti irodalom kategóriája Gramscinál elsősorban abból a felismerésből születik, hogy „Olaszországban a ‚nemzet’ fogalma ideológiailag nagyon behatárolt, és nem felel meg a ‚népi’ fogalmának, és Gramsci meggyőződése, hogy ‚a nép felé való nyitás nélkül nincs újjászületés, nem létezhet nemzeti irodalom”.<sup>33</sup>

Gramsci egész elméleti és gyakorlati tevékenységében a társadalom átalakítására törekedett, olyan művészetet keresett, mely elősegíti az új közgondolkodás és kultúr- szemlélet kialakulását, mert meggyőződése, hogy az új művészet csakis ebből az új közgondolkodásból születhet meg. Gramsci az új művészetért és új kultúráért folytatott kulturális harc és kritikai tevékenység során a legfontosabbnak a művész intellektusának, belső morális világának átalakítását tartotta. Új művészet csak akkor alakulhat ki – vallotta Gramsci –, ha előbb kialakult egy új valóság szemlélet, mely a művészen és a műalkotásban egybeforrott világgá válik.<sup>34</sup> Így az új művészet megszületése szorosan kapcsolódik az új kulturális hegemonia megteremtéséhez. Gramsci olyan új hegemoniát akart, mely a kultúra és politika, a cselekvés és gondolkodás egységében egyesíti az értelmiségieket, filozófusokat és az egyszerű embereket, ez utóbbiakat a történelmi fejlődés során felemelve egy új kultúra szintjére, miközben létrejön az új társadalom, új értelmiséget, új kultúrát és új művészetet teremtve.

Antonio Gramscit valóban nem lehet hagyományos értelemben vett irodalom- kritikusnak nevezni, azonban az is világosan látszik, hogy a Gramsci által kidolgozott irodalomkritikai módszer forradalmi újítást hozott, egy új irodalomszemlélet kialakításának lehetőségét hagyta örökül a felszabadulás utáni olasz marxista irodalomkritika és esztétika számára. A „Börtönfüzetek” háború utáni megjelentetése egyszerre jelentette a

<sup>31</sup> Gramsci irodalomkritikai jegyzeteinek egyik legáltalánosabban bírált részét a XX. századi olasz irodalomról, Ungarettiről, Papiniről és a fiatal prózáiról írt jegyzetek alkotják. Irod. N. Stipevic: „Gramsci e i problemi letterari”.

<sup>32</sup> A. Asor Rosa: „Scrittori e popolo”, Róma 1965., „Gli intellettuali e la classe operaia”, Róma 1972., Sárközy: Gramsci – „népszerű irodalom” vagy „nemzeti irodalom”? „Helikon”, 1976/1.

<sup>33</sup> „Marxizmus–kultúra–művészet”, 244–248.

<sup>34</sup> Uo., 212–213.

crocei szellemtörténet meghaladását és egy új olasz marxista elmélet megszilárdulását. Ugyanakkor az is világosan látszik, hogy a marxista–leninista filozófia olaszországi uralomra juttatása Gramsci koncepciójában kezdetektől párosult a marxista világnézetre épülő kultúra és művészetszemlélet tömegmértű elterjesztésének igényével. A „Börtön-füzetek”-ben – ha nem is szintézisbe foglalva – kirajzolódnak a marxista olasz irodalom-szemlélet új körvonalai, mely hozzájárult, hogy a modern olasz művészetkritika az esztétikai és a politikai kritika közti különbségtevésen felülemelkedve eljusson egy új, organikus szemlélethez, melyben a kritikus feladata a műalkotás társadalmi, történeti, emberi tartalmának és a művészi formának egységes vizsgálata.

## A „KÖZNAPI GONDOLKODÁS” KATEGÓRIÁJA

TAKÁCS JÓZSEF

Antonio Gramsci gondolatokban gazdag életművéből minden marxista tudományág ösztönzést nyerhet. Az egyik legnehezebb feladatot éppen az irodalomtörténetre és az esztétikára rója az életmű értelmezése. Ennek okai jól ismertek: részben Gramsci munkakörülményeiből, részben pedig a vezérszempontról választott társadalmi-politikai megközelítésből fakadnak. Ha csupán az irodalmi-esztétikai vonatkozású jegyzeteinek vagy gondolatsorainak vizsgálatát végeznénk el, még nem nyerhetnénk teljes képet az irodalomtörténeti és esztétikai koncepciójáról: ezen a területen fokozott mértékben szükséges az egyes kérdéseknek gondolatrendszerének összefüggéseiben való vizsgálata. A magyar nyelvre általában „köznapi gondolkodásnak” fordított *comune senso* kategóriája, amely Gramsci vizsgálódásainak vissza-visszatérő pontja, jó kiindulásnak látszik az irodalomról és művészetéről alkotott egyes ítéleteinek továbbgondolására is.

A „köztudat”, „köznapi gondolkodás”, „józan ész” elsődlegesen filozófiai kategória. Történeti fejlődésével itt nem foglalkozhatunk, annyit azonban jegyezzünk meg, hogy az európai gondolkodás történetében a XVIII. sz. folyamán jutott ez a kategória kiemelt szerephez, mind az angol morálfilozófusoknál, mind a francia felvilágosodás gondolkodóinál, de Kant is a *sensus communis*-szal teljes harmóniában vélte alkotni művét. A *comune senso* jelentőségének felismerése tehát a modern osztálytársadalmak differenciálódásának azon a pontján jöhetett létre, amikor az uralkodó réteg hatalmának fenntartását ideológiai-eszmei fegyverekkel is biztosítani kívánta; az egyének és a rétegek egyre nagyobb mértékben jutottak hozzá kulturális javakhoz; az értelmiség pedig „össztársadalmi” keretekben gondolkodva fejtette ki nézeteit. Jól látja Gramsci a vallás és a *comune senso* összefüggéseit: régebbi korokban ezeket a feladatokat is a vallás láthatta el.

Századunkban ismét nagyobb hangsúlyt kap a *comune senso* problematikája, Benedetto Croce, majd éppen Gramsci révén, és úgy véljük, hogy a munkásmozgalom tapasztalatai – kiváltképp a világháborúk idején – még nyilvánvalóbbá teszik e tudatréteg tanulmányozásának szükségességét. Gramsci kifejezetten filozófiai, mégpedig rendkívül fontos kérdésnek tekinti a köztudat problematikáját, ennek szenteli a „Bevezetés a filozófia és kultúrtörténet tanulmányozásába” (11. f.) gondolatainak jelentős részét. A *comune senso* kategóriájának gramsci definícióit, értelmezéseit és ezek tanulságait röviden áttekintve mégsem azt a célt tűzzük magunk elé, hogy Gramsci koncepciójának filozófiatörténeti helyét jelöljük ki, hanem hogy tanulságokat vonjunk le ennek a kérdéskörnek irodalomtörténeti, esztétikai vonatkozásait illetően.

Egyébként maga Gramsci is figyelemmel kísérte a *senso comune* vagy a *buon senso* irodalmi alkotásokban fellelhető értelmezését. Magyarul talán a „köztudat” és a „józan ész” megkülönböztetésével érzékeltethetjük a két kategória közötti ármatlanynyi különb-



séget, amelyek közt Gramsci kezdetben vagylagos viszonyt állít föl, később inkább differenciálja. (Zárójelben: Croce gyakran *comune buon senso*-ról beszél, tehát egybeolvasztja ezeket.) A különválasztáshoz Manzoni-tól is kaphatott ösztönzést Gramsci, a Jegyesekből idézi: „il buon senso c'era; ma se ne stava nascosto per paura del senso comune”. (XXXII. fej.) (8.19 §)\* Másutt Giusti epigrammáját idézi: „Il buon senso, che un di fu caposcuola/or nelle nostre scuole é morto affatto, La scienza sua figliola / l'uccise per veder com'era fatto.” (8. f. 175 §) Már ekkor felmerül benne a gondolat, hogy nem szükségszerű-e a régi tudat „megölése” annak érdekében, hogy az új kialakulhasson? Ez a kérdésfölvetés Lukács Györgynél a hamis tudat kapcsán kerül elő. A *comune senso* XX. sz.-i meghatározásához csak adalékok lehettek ezek az irodalmi példák – és Gramscinak az a megfigyelése is, hogy a józan ész képviselőit elsősorban a polgári vígjátékokban kereshetjük (8.29 §) –, Gentilét is éppen azért bírálta ebből a szempontból mert történelmietlenül kezelte ezt a fogalmat.

A *comune senso* első meghatározásaiban ennek a tudatrétegnek a képlékenységét emeli ki Gramsci. „Minden társadalmi rétegnek – írja – megvan a saját *senso comunéja*, amely alapjában véve a legerjedtebb világnézet és morál. Minden filozófiai áramlat egy *köztudat* üledéket hagy maga után: és ez történeti létezésének dokumentuma.” (1. f.) Ugyanitt nevezi el a *köztudat*ot a filozófia folklórájának, amely meghatározás változatlan formában bukkan fel későbbi írásaiban is. Teoretikusabb formában tesz különbséget filozófia és *köztudat* közt, mikor így ír: „a filozófia sajátlagosabban egy olyan világnézet, amelynek szembeötlő individuális jegyei vannak, a *köztudat* olyan világnézet, amely egy történelmi korszakban elterjed a néptömegek körében”. (8.213 §) Ennek gyakorlati jelentőségét abban látja, hogy az „egyszerűek” számontartása a régi *köztudat*nak a megváltoztatása és az új *köztudat* létrehozása érdekében szükséges. Fontos és Gramscira jellemző meglátás, hogy egy korszak filozófiája nem azonosítható egy egyén vagy csoport filozófiájával, hanem ezek együttese, kiegészítve a tudományos nézetekkel, a vallással és a *köztudattal*. (8.211 §)

A *comune senso* sajátosságainak feltárásához Gramsci a spontaneitás, a gondolkodás technikája, fogalomelemzések (természetes–természetellenes), a dialektika, a külső valóság objektivitása kérdéseinek vizsgálata közben jut el. „A spontaneitás – írja – a tudatos irányultságoknak olyan sokfélesége, amelyben egyik sem uralkodó, tehát nem haladja meg az adott réteg *népi tudományát* vagy *köztudatát*, vagy hagyományos világnézetét.” (3.48 §) Itt teszi fel azt a kérdést, hogy a modern elméletnek ellentétben kell-e állnia a *senso comunéval*? Elméletileg ezt nem tekinti szükségszerűnek, mivel úgy véli, hogy a filozófia és *köztudat* nem minőségileg, hanem csak „mennyiségileg” különbözik egymástól. A *comune senso* téves gondolkodásmódjának kiigazításához a gondolkodás technikájának elsajátítása révén lehet eljutni Gramsci szerint (4.18 §), a végső cél pedig az autonóm történelmi tudat elérése. (8.151 §) Jól érzékeli, hogy a dialektikus gondolkodás nehéz helyzetben van, mikor a *köztudat* vulgáris megnyilatkozásaival kerül szembe, mert a *senso comune* gondolkodásmódjára a formális logika és a dogmatizmus jellemző. (7.29 §) Gramsci történeti elemzésének szép példája az, amelyben kimutatja, hogy az objektív

\*Az idézetek jelzete Gramsci műveinek kritikai kiadásában a füzet-számot és ezen belül a gondolatkört (§) jelzik. Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino, 1975, Einaudi.

valóság elismerése, amely a marxizmusnak is alappillére, megvan a köztudatban is (sőt a köztudat nem is vonja kétségbe, ez a lehetőség fel sem merül), ám a köztudat „bizonyosságának” az alapját ebben az esetben a vallásnak a világ teremtéséről szóló tanításában találhatjuk meg. Éppen ezért a köztudatra való hivatkozás e kérdésben tulajdonképpen reakciós megoldás. (4.41 § és 8.215 §) A *comune senso* megnyilvánulásainak kritikája azonban nem fedi el azt a pozitív tartalmat, amelyet ez a tudatréteg őriz. Gramsci a *senso comune* vagy *buon senso* értékét abban látja, hogy mintegy „rövidre zárja” az ok–okozat láncot, ezzel leleplezi az áltudományosságot és az álfilozófiát, és mindig magában rejt valami „kísérletit”, a valóság közvetlen megfigyelését. (Igaz, teszi hozzá Gramsci, a mi korunkban ez sokkal korlátozottabb mértékben jelentkezik.) (10.48 §)

Amikor Gramsci a „Bevezetés a filozófia és kultúrtörténet tanulmányozásába” c. munkájában összegzi korábbi megfigyeléseit, határozottan kijelenti: a gyakorlat filozófiájának mindenekelőtt a *senso comune* kritikájaként kell jelentkeznie. (11.12 §) Úgy látja – Marx nyomán –, hogy a köztudat hiedelmei rendkívül szívósak, és ezért fontos egy olyan új köztudat megteremtése, amely hasonlóan szilárd tartalommal bír. (11.13 §) Ugyanakkor, finomítva az eddigi definíciókat, kijelenti, hogy a *senso comune* nem egységes világnézet, számtalan formában ölt testet – folklór –, legjellegzetesebb vonása, hogy még az egyes elmék esetében is széteső, inkoherens, következtelen világnézet, amely megfelel annak a sokféle társadalmi és kulturális pozíciónak, amelyeknek filozófiája. (11.13 §)

Egy korszak filozófiájának feltárására három szint vizsgálatát jelöli ki Gramsci: 1. a nyelvezetét (az összes konnotáció elemzésével), 2. a *senso comune* és a *buon senso* kategóriáját, 3. a népi hiedelmek (vallás, folklór) körét. (11.12 §) Máiig meg nem valószínűsített javaslata a filozófia oktatására, ismét csak a köztudat jelentőségére figyelmeztet: a *comune* sensóból kellene kiindulni, másodsorban tárgyalni a vallást és csak harmadik helyen a hagyományos értelmiségi csoportok által kialakított filozófiai rendszereket. (11.13 §)

Ez a vázlatos áttekintés (amely természetesen csak a legfontosabb gramsci helyeket idézte) talán nem marad tanulság nélkül. Ezúttal csak két irodalomtörténeti – elméleti kérdés pontosabb felvetésében kísérreljük meg hasznosítani. Az egyik: a századelő avantgarde mozgalmaiban már igencsak érzékelhető, és azóta egyre mélyülő „válság” ügye, a művészet és a befogadók kapcsolata. Igaz, Gramsci az esztétikai köztudatról nem ír, figyelemre méltó viszont a megjegyzése a köztudat egyre csökkenő pozitív tartalmáról. Századunk művészetének egyik sajátossága, amit „rejtőzködő esztétikumnak” nevezhetnénk, ennek a távolodásnak a felismeréséből is fakad. Az olasz irodalomból vett példa C. E. Gadda *Quer pasticciaccio*, a krimi álarcában jeleníti meg a fasizálódó Olaszország morális és társadalmi kérdéseit (hasonló tematikát Kurt Vonnegut a sci-fi köntösbe, Graham Greene a kalandos történetekben öltöztet). Gramsci meglátásai tehát máig hatóan segíthetnek hozzá – ebben az összefüggésben is – a XX. sz. művészetének értékeléséhez.

Az előbbi példaktól nem független, de általánosabb érvényű a másik kérdés. A Gramsci-viták egyik visszatérő pontja volt Olaszországban és másutt az „irodalomtörténet-szisztéma” és a politikus szerepének szembeállítása, és ezt az elhibázott kérdés-föltevést még a marxista irodalomtörténészek is sokszor úgy próbálták megoldani, hogy Gramsci minden egyes ítéletét a „közönségigény”, az „érthetőség”, a „népszerűség” fetiszizálásával igyekeztek utólag igazolni. Márpedig a köztudat körültekintő, árnyalt gramsci elemzése és kritikája kizárja ezt a beállítást. Véleményünk szerint a *comune*

sensót szem előtt tartó történelmi–szociológiai–morális irodalomértelmezésből nem vezethető le normatív esztétika. A *senso comune* mint az igazság próbája nonszensz – írja szójátékkal Gramsci. Éppen ezért az irodalom és a művészet nem kiszolgálója kell legyen a köztudatnak, hanem megváltoztatója, ennek pedig csak az egyik előfeltétele a népszerűség. A Börtönfüzetekből semmiképpen sem olvashatjuk ki a művészi érték, esztétikum jelentőségének tagadását, még akkor sem, ha a hatásmechanizmus vizsgálata közben erről – némely esetben – említést sem tesz Gramsci.

# AZ „AKTIVITÁS” PROBLÉMÁJA GRAMSCI FIATALKORI ÍRÁSAIBAN

SZABÓ TIBOR

Gramsci elméleti munkásságának rekonstrukciója halála után negyven évvel is aktuális feladat. Olyan munka ez, amely során egyértelműen kiderül: csak az a rekonstrukció lehet hiteles, amely figyelembe vesz bizonyos filológiai és metodológiai szempontokat. Különösen érvényes ez a megállapítás fiatalkori munkásságára (1914–1919), hiszen ekkor írott levelei, cikkei posztumusz művek, amelyek azonosítása jelenleg is folyik.<sup>1</sup> Csak e cikkek kronológiai sorrendben való átnézése vezethet torzításmentes rekonstrukcióhoz, amely egyben azt is bizonyítja, hogy a fiatal Gramsci filozófiai koncepciója jelentős *fejlődésen* ment keresztül. Azért is fontos fiatalkori munkáinak fejlődésben való vizsgálata, mert éppen az időben jut el Gramsci a marxi és lenini elmélet és gyakorlat mind teljesebb megértéséhez. Ez Gramsci „útja a marxizmushoz”.

Fiatalkori filozófiájának egyik középponti problémája az *aktivitás* kérdése. Mint a torinói egyetem filozófiaprofesszorának, A. Pastorének visszaemlékezéséből tudjuk, már nyelvészeti stúdiumaival párhuzamosan foglalkoztatta az, hogy „miként válik az eszme gyakorlati erővé”.<sup>2</sup> Ez a problematika már magában hordozta az emberi cselekvés lehetőségeinek a kutatását. Erre *kettős hatás* alatt igyekezett választ adni. Egyrészt befolyással volt rá az idealizmus aktivitás- és praxis-felfogása, gondolunk itt a pragmatizmus Papini-féle változatára, a futurizmusra, bizonyos értelemben Gentile korai munkáira, de leginkább Croce-re. Másrészt mind elméleti, mind gyakorlati vonatkozásban jelentős hatás érte a szocialista mozgalom felől, Salveminitől Mondolfóig, a Croce által közvetített Labriolától és Soreltől egész Marxig.<sup>3</sup> E kettősség gyakran vezette inkonzekvens álláspontok kialakításához és elfogadásához. Erre jellemző az aktív és tevékeny semlegességről írt 1914-es cikke, amelyben a Sorel-féle mitikus praxis-felfogáshoz közelálló pozíciót foglal el Olaszország háborúba való belépésével kapcsolatban. Még ha cikke tisztán elméleti és nem gyakorlati (interventista) volt is, másfél évi hallgatása bizonyítja, hogy érezte ezen elméleti álláspont egyoldalúságát, hibás voltát.

Amikor 1916-ban újból írni kezd – most már mint főfoglalkozású újságíró –, erőteljes Croce-hoz való visszatérés észlelhető a kultúra és a cselekvés kapcsolatáról kifejtett koncepciójában. Még Croce terminológiáját is átveszi és ennek megfelelően a *szellemi*

<sup>1</sup> Ezt a munkát R. Martinelli végzi jelenleg, s legutóbb egy kötetre való eddig ismeretlen Gramsci-írást tett közzé. Lásd A. Gramsci: „Per la verità”, Riuniti, Róma 1975.

<sup>2</sup> D. Zucàro: Antonio Gramsci all'università di Torino 1911–1915; „Società”, 1957/6, 1110.

<sup>3</sup> Ez a kettősség és a források tisztázása csak az Októberi Forradalom után kezd megváltozni. Ekkor jön rá: „Forradalmárok vagyunk a cselekvésben, miközben gondolkodásunkban reformisták vagyunk.” A. Gramsci: *Scritti giovanili*, Einaudi, Torino 1958. 132.

*aktivitás* fontosságát hangsúlyozza. A szellem aktivitását azonban a szocialista mozgalom szolgálatába kívánja állítani. Azt gondolja, hogy a társadalom megváltoztatásához elegendő a kultúra és a tudatosság, illetve a proletárkultúra és az osztálytudat széles körű elterjesztése. Az akkori reformista szocialista vezetők elméleti helybenjárásával szemben ez az idealizmus felől jövő ösztönzés Gramsci számára pozitív lehetőséget jelentett,<sup>4</sup> ugyanakkor el is túlozza a kultúra, a tudatosság szerepét a társadalom formálásában. Ekkor teljes egészében osztja Croce korai felfogását: „A történelmet mi magunk csináljuk, persze szem előtt tartva azokat az objektív feltételeket, amelyek között vagyunk, de saját szenvedéseinkkel, saját erőfeszítéseinkkel, saját eszméinkkel.”<sup>5</sup>

A szellemi aktivitás problémája a háború okozta szellemi és erkölcsi válság következtében 1917-ben a fiatal Gramscinál a morális problematikával kapcsolódik össze. Ez volt a II. Internacionálé teoretikusainak is a kiindulópontja (Kautsky, Jaurès stb.), de a II. Internacionálén kívül álló szocialisták is – mint például Sorel és Lukács is – ezzel a kérdéssel foglalkoztak. A fiatal Gramsci a Renan-, Sorel-, Croce-féle „szellemi és erkölcsi reform” szükségességének hangsúlyozásához kapcsolódik és az erkölcsi helytállás történelmi szerepét húzza alá. Eddigi felfogását ez jelentős mértékben konkrétabbá teszi, s most már nem csupán a szellemi aktivitástól várja a társadalom megváltozását, hanem az ember erkölcsi kötelességből származó aktivitásából. Látja, hogy a tömegek megnyerése nem érhető el csak kulturális befolyásolásukkal, hanem a gyakorlatban is meg kell változniuk ahhoz, hogy megváltozott cselekvéssel formálják a jövő társadalmát. A „Città futura” című ifjúszocialista újságban a tömegek passzivitásával szemben hangsúlyozza az erkölcsi cselekvés fontosságát. Azt írja: „Gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség akarathány, élődíség, gyávaság, nem élet. Ezért gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség a történelem súlyos terhe. Olyan, mint az úszó nyakába akasztott kő, mint az a mozdulatlan anyag, amibe gyakran belevész a legnagyobb lelkesedés is. . . A közösség igen hatásosan működik a történelemben. Passzívan, de működik. Az az állati anyag, amely az értelemmel szembeszáll és megfojtja.”<sup>6</sup> A közönyösséggel és a passzivitással mint a Sein negatív magatartásformáival szemben a fiatal Gramsci a Sollen pozitív követelményeit állítja, a par excellence aktivitást, a *morális cselekvést*, és a történelmi felelősség belátásán alapuló immanens *akaratot*. Az aktivitás ugyanis szerinte feltételezi az akaratot, aminek a társadalom közös akaratává kell válnia. Ezeket az ún. karosszék-kényelem politikája (vagy ahogy később nevezi, a „ha” politikája) ellen hangsúlyozza Gramsci. Azt írja: „Az úgynevezett legkisebb erő kifejtés elve, amely a karosszék-kényelem elve, ami gyakran azt jelenti: nem kell semmit tenni, ez válik népszerűvé”<sup>7</sup> – s hozzáteszi, hogy ez az indifferens társadalmi és politikai magatartás az új társadalom megteremtésének legfőbb gátja.

Nem nehéz ebben a felfogásban felfedezni a népben ezt a magatartást bátorító reformista felfogásokkal szembeni polémiaját. Különösen Turati, Treves és Loria felfogását bírálja hevesen, akik „Marx doktrínáját külső sémára redukálták, természeti

<sup>4</sup> Erről ír Togliatti „Antonio Gramsci” (Riuniti, Róma 1971) c. beszéd- és cikkgyűjteményében. (41.)

<sup>5</sup> B. Croce: „Primi saggi”, Laterza, Bari 1919, 67–68.

<sup>6</sup> A. Gramsci: „Scritti giovanili”, 78–79.

<sup>7</sup> Uo. 77–78.

törvényre, amely fatálisan, az emberek akaratán, egyesített aktivitásukon, s ezen aktivitás által kifejtett társadalmi erőknél *kívül* érvényesül”<sup>8</sup> s a társadalom tagjaiban azt az érzést keltik, „mintha a történelem nem lenne más, mint valami óriási természeti jelenség, erupció, földrengés, amelynek mindenki áldozatul esik, az is, aki akarta, az is, aki nem, az is, aki tudatában volt, az is, aki nem, aki aktív volt és aki közönyös volt”.<sup>9</sup> Marx elméletét ezen ökonomista és naturalista fölfogások eltorzították és a proletariátus tétlenségének a doktrínájává változtatták. A fiatal Gramsci ezen polémiája nagyon jelentős és mutatja, hogy ezekkel szemben „az emberek csinálják a történelmet”-formula marxi értelmét állítja.

Az emberi aktivitás során megváltoztatni kívánt történelmet azonban csak az *orosz forradalom* hatására kezdi el vizsgálni. Azért is fordulópont Gramsci filozófiai munkásságában ez, mert ekkor jön rá: a valóság megváltoztatása nemcsak kulturális-tudati feladat, hanem főleg és elsősorban konkrét-történelmi.

Saját koncepciójának, valamint a gyér információknak befolyására azonban az oroszországi eseményeket kezdetben nem látja át teljesen. „A forradalom a „Tőke” ellen” című írása ebből a szempontból ítélhető meg helyesen. Mit is jelent ez az oly sokszor interpretált „Tőke” elleni forradalom? Azt semmi esetre sem, hogy a fiatal Gramsci itt Marx-ellenes volna. Épp ellenkezőleg: a hamis marxizmus-felfogások ellen szól, az ellen a szűk látókörű és szcientista felfogás ellen, amely a reformizmusra jellemző, s amely Marx „betűjére” hivatkozva megtagadja annak szellemét. A fiatal Gramsci a marxizmust mint a cselekvés vezérfonalát már ekkor is alkotóan igyekszik felfogni. Reformizmus-ellenessége azonban a másik véglet elfogadásához vezet: az orosz forradalmi mozgalmat „új erkölcsi légkör” megteremtéseként értelmezte, amely a hatalom megragadását antijakobinus módon vitte végbe. Ez az antijakobinus forradalom bizonyítja Gramsci számára azt, hogy nem a gazdasági faktor egyedül a döntő a társadalom fejlődésében (azaz nem kell megvárni, hogy „Anglia történelme megismétlődjék Oroszországban” – ahogy mondja), hanem az ember tevékenysége, aktivitása is elvezethet az új társadalomhoz.

A társadalmi cselekvés igénye egyre inkább az *olasz* társadalmi-politikai helyzet elemzéséhez vezetik el. Már belátja, hogy a „gondolat – bár szabad – ugyanakkor meghatározott is, pontosabban a történelem által meghatározott”<sup>10</sup> – s a kultúra, valamint a tudatosság a konkrét történelmi helyzet által determinált. Azaz a tudatot önmagában nem lehet megváltoztatni, hanem feltételei megváltoztatásával együtt változik.

A fiatal Gramsci filozófiai fejlődésében 1918-ban hármask polémia figyelhető meg. Egyrészt bírálja a Salvemini-féle kulturális messianizmust, amely *kulturista* felfogás; másrészt elutasítja az *ökonimizmust*, amely csak a gazdaság változásából vezetné le a társadalom mozgását és kizárná az emberi aktivitást a történelem formálásából;<sup>11</sup> ugyanakkor végül pedig elutasítja a politikai cselekvés erőszakos jellegét túlhangsúlyozó *jakobinizmust*, ami szerinte a történelem messianisztikus szemlélete, tulajdonképpen a praxis mitizálása.

Ekkor tudatosan nála, hogy a társadalom megváltoztatása csak a *politikai*, a *gazdasági* és a *kulturális* cselekvés összekapcsolódásából jöhet létre anélkül, hogy bármelyik szerepét

<sup>8</sup> Uo. 154.

<sup>9</sup> Uo. 85.

<sup>10</sup> Uo. 260.

<sup>11</sup> Ebből a szempontból jelentős párhuzam mutatható ki Gramsci és Lenin felfogása között.

eltüloznánk. A kulturális aktivitásnak azért van bizonyos prioritása mégis, mert *ez indítja meg* az osztályharcot azzal, hogy tudatosítja a proletároknak a célt. Ezt a célt kell megvalósítani a cselekvéssel. Azaz a cél a politika, s a kultúra e politikai cél megvalósításának eszköze a fiatal Gramscinál. (Lukács felfogása ezzel szemben épp azért kulturista, mert nála a kultúra ekkor cél, a politika csupán eszköz.<sup>12</sup>) A kultúra biztosítja a széles tömegek hétköznapi tudatának megváltozását, ami a konszenzus megteremtésével jelentősen hozzájárul a politikai forradalom előkészítéséhez és megteremtéséhez.

Amikor Gramsci használni kezdi a *praxis* fogalmát (1919), ebben a perspektívában értelmezi azt. Egyrészt visszatér a Labriola-féle praxis-felfogáshoz,<sup>13</sup> ugyanakkor pedig közeledik a lenini koncepcióhoz. Fiatalkori munkásságának végén tehát már látja a forradalmi cselekvés szükségességét, de azt sajátosan értelmezi. Ezt írja: „A konkrét probléma ma, a társadalmi katasztrófa tetején, amikor az egész felbomlott és minden önkényes hierarchia véglegesen megdőlt – az, hogy *segítsük a munkásosztályt a politikai hatalom megszerzéséhez* – az, hogy tanulmányozzuk és keressük az adekvát eszközöket ahhoz, hogy az *államhatalom átruházása minimálisan vérontással járjon*, hogy az új kommunista állam a forradalmi terror egy rövid periódusa után széles körben megvalósuljon.”<sup>14</sup> Mi is akkor tehát a praxis? „A filozófiai meditáció gyakorlatba való átvitele”, vagy ahogy másként fogalmazza: „Az empirikus egyén állandó meghaladása, állandó megfeleltetése a szellemi egyetemességnek.” Ebből egyenesen következik, hogy a fiatal Gramsci a praxis szerepét nem mitizálta, nála sem a tudatosság, sem a praxis nem „demiurgosz”, hanem a hétköznapi élet és gondolkodás megváltoztatásának eszköze egy cél érdekében. Az, amit Marx úgy fejez ki, hogy „az elmélet is anyagi hatalommá válik, míhelyt a tömegeket megragadja”.<sup>15</sup> Ez a cselekvési sor, amit ezután aktivitás helyett praxisnak nevez, hozza majd létre a tudatosságot és a konszenzust, ami mellett az új állam megteremtésekor *kis* hely marad a kényszerítő elemnek, a diktatúrának.

Az elmondottakból *néhány következtetés* adódik. Először is az, hogy ne tévesszen meg bennünket Gramsci szóhasználata. A „filosofia della prassi” nem praxisfilozófiát jelent, amely a marxizmus totalitását jelentő természeti, antropológiai, történeti és gyakorlati mozzanatokból csak a praxist hangsúlyozta volna, hanem a *gyakorlat filozófiáját*, amely az eszme megvalósulását s ezáltal a gyakorlat megváltoztatását tűzi ki céljának. Szükséges megtenni a különbséget praxisfilozófia és a gyakorlat filozófiája között azért is, mert véleményünk szerint már Gramsci fiatalkori munkásságának végén látszanak azok a tendenciák, amelyek a későbbiek során a marxizmus totalitásának felfogása felé vezetik őt. Másrészt ha nem tesszük meg e különbséget, akkor elfogadjuk végeredményben az újbaloldal Gramscit kisajátító törekvéseit.<sup>16</sup> Továbbá: hatástörténeti szempontból nem közömbös feltenni azt a kérdést, hogy „melyik Sorel” hatott a fiatal Gramscira. Mert

<sup>12</sup> Lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 117–118.

<sup>13</sup> A. Labriola: „Tanulmányok a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1966, 209. A Labriolához való visszatérésről lásd még L. Paggi: „Antonio Gramsci e il moderno Principe”, Riuniti, Róma 1970, 17.

<sup>14</sup> A. Gramsci: „Scritti politici”, Riuniti, Róma 1973, 239–240.

<sup>15</sup> Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 384–385.

<sup>16</sup> Gondolunk itt elsősorban a zágربی Praxis-kör filozófusaira, Kosikra, Vranickira, Markovića stb.

Sorel mitikus praxisfelfogása hatott Mussolinire is, aki ebből egy irracionálizmussal és nacionalizmussal kevert „egyveleget”, jobboldali felfogást dolgozott ki; s hatott Lukácsra is, aki baloldaltól értelmezte Sorelt, de Lukács igazán meglepődne, ha felfogását Sorelhez való kapcsolódásuk miatt Mussoliniéhoz hasonlítanánk! Kicsit hasonlóknak érezzük Lukács és Gramsci egyöntetű „praxisfilozófusoknak” való elnevezését is, hiszen az ifjú Gramsci a moralista Sorelhez kapcsolódik, s nem a praxist mitizáló Sorelhez, akihez viszont Lukács. Mint Croce-követő ahogy magát nevezi – igyekszik minden szélsőségtől tartózkodni. Sorelből tehát a „termelők erkölcsössége” problematikát emeli ki<sup>17</sup> és az aktivitás kérdésében Croce felfogása hat rá. Gramsci azonban már ekkor is rendelkezik azzal az igénnyel, hogy önálló és koherens koncepciót alakítson ki magának a marxi és lenini filozófia alapján. Felismeri, hogy az osztályharcot nem csupán a kultúra területén kell megvívni, bár ez lényeges, hanem a gazdasági és politikai aktivitás területén is. Eközben nem téveszti szem elől a történelem agensének személyét sem, a proletárt, valamint a cselekvés megvalósulási terepét, a társadalmat sem. Így alakul ki benne a marxizmus totalitásának felfogása, ami kifejlett formában csak 1923 után valósul meg nála.

<sup>17</sup> Ezt hangsúlyozza N. Badaloni „Il marxismo di Gramsci” (Riuniti, Róma 1975, c. könyvében is.



## N. I. KONDAKOV: LOGIKAI SZÓTÁR\*

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Az enciklopédikus logikai mű a szerzőnek több mint két évtizedes tevékenységét reprezentálja, az ötvenes években elkezdett kitartó munkásságának az eredményeit foglalja magában, az 1954-ben megjelent, a felsőoktatási intézmények számára írt „Logika tankönyv” többszörösen átdolgozott fejezeteiből terebélyesedett ki közel 3000 címszót kifejtő logikai szótárrá. Kondakov az 1967-ben elkészült „Bevezetés a logikába” c. művében már határozottan körvonalazta logikai tevékenységének célját, azt, hogy röviden és közérthetően kívánja megmagyarázni a logika tudományának terminusait, módszereit, szabályait, alapvető törvényeit. Ebben a munkájában már különösen nagy hangsúlyt kapott a formális logika fejlődésének új szakaszát képviselő matematikai logika problematikája; a hagyományos formális logika és a formális logika története címszavai mellett szerepelnek a matematikai logikáé is. Megfelelő helyet kapott a kötetben a logika helyes értelmezése szempontjából nélkülözhetetlen dialektikus materialista módszer is.

Többé-kevésbé befejezettek tűnt az 1971-ben kiadott „Logikai szótár”, amely több mint 2000 címszó alatt tárgyalta a tradicionális logika törvényeit, szabályait, alapvető fogalmait és a matematikai logika elementáris alapjait. A szerző komoly figyelmet szentelt a mai formális logika technikai és tudományos alkalmazására, ezzel összefüggésben az információelmélet néhány terminusát, fogalmát is elemezte. Továbbra is feladatának tekintette a marxista-leninista filozófia ismeretelméletének tárgyköréből annak a szükséges minimumnak a szerepeltetését, amely fényt derít az emberi

gondolkodás keletkezésének, fejlődésének általános törvényszerűségeire.

A szótár 1975-ös évi második javított és bővített kiadása az újabb logikai irodalom feldolgozásáról is tanúskodik. Amíg az 1971-es első kiadás idézett forrásmunkáinak a száma 1755 volt, a másodiké 2006. A szerző egyben adósságát is törlesztette, olyan műveket is feldolgozott, mint H. Reichenbach: „The theory of probability” (1949), C. G. Hempel: „A purely topological from of non-Aristotelian logic” (1937), L. E. J. Brouwer: „Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Funktionstheorie” (1925), A. Church: „The weak theory of implication” (1931).

A fentiek mellett jelentős előrelépést tanúsít Plehanov műveinek a logika szempontjából való számbavétele. Az 1971 óta megjelent művekből elsősorban az információ, a számítástechnika és az automaták, az elektronikus számítógépek, a matematika problémáit dolgozta fel. A szótár bővített kiadását olyan művek feldolgozása is indokolta, mint a Todor Pavlov akadémikus szerkesztésében 1973-ban orosz nyelven is megjelent kötetek (I. „Elmélet, megismerés, logika”. II. „Visszatükrözési elmélet és természettudomány”. III. „Visszatükrözési elmélet és társadalmi tudat”).

A szótár tartalmának alakulása, címszavainak összeállítása és kifejtése szempontjából döntő fontosságú a logika tudományának értelmezése. Kondakov mindenféle egyoldalúságot igyekszik elkerülni a logikát „... a gondolkodás formáiról, törvényeiről, a kalkulusok (formalizált szimbolikus nyelvek) matematikai logikai törvényeiről, a gondolkodás legáltalánosabb (dialektikus) törvényeiről szóló tudományok összességének” tekinti (285.) A tudományoknak ezt az összességét úgy fogja fel, mint amelyek mind ugyan-

\*„Logicseszki szlovaj”, 2. kiad., Izdatyelszto Nauka, Moszkva 1975.

azt a valóság hű tükrözésére irányuló emberi gondolkodást vizsgálják, azonban különböznek abban, hogy a gondolkodás más-más törvényszerűségei alkotják tárgyukat.

A *formális logika* a gondolkodás formáit, törvényeit az egyes gondolatok konkrét tartalmának elvonatkoztatása mellett vizsgálja, fő célja annak a megállapítása, hogy a zárótétel igazsága következik-e az előzmények igazságából. Ezért egyik fontos feladata a következtetések helyes módjainak szisztematikus formalizálása, kategorizálása. A formális logika fejlődése két részre tagolható: a hagyományos és a matematikai logika szakaszaira.

Ez utóbbit illetően vitatható, hogy a hagyományos logika teljes egészében a formális logika fejlődésének lenne az első szakasza. A sztoikusok logikája például a matematikai logikai előzményeket is magában foglalja; tartalmi logikai problémák pedig Arisztotelész műveitől Kant transzcendentális logikájáig végigvonulnak a logika történetén. Pontosabb megkülönböztetésnek tűnik a hagyományos és a mai formális logikára való felosztás.

A dialektikus logika tárgyának bemutatására rányomja bélyegét, hogy – legalábbis marxista válfaját tekintve – egy születőben levő tudományról van szó, aminek velejárója a terminológiai tisztázatlanság. A szerző magáról a dialektikus logika kifejezésről a következőket írja: „A dialektikus logika a 19. század elején Hegel klasszikus német filozófus által bevezetett terminus, amelyet az általa értelmezett formális logikával egyenesen szembeállított, s amely az összes természeti és szellemi dolgok fejlődéstörvényeiről szóló idealista tanítását jelölte. Helyesen vette észre a korabeli filozófiai elméleteknek azt a fogyatékoságát, hogy a gondolkodás formáit, törvényeit mint örökké adottakat, változatlanokat metafizikusan szemlélték.” (145.) Kondakov a hegeli kritika egyoldalú voltát abban látja, hogy kritikáját a metafizikus módszer helyett a formális logikára irányította.

Véleményünk szerint a szerzőnek ez utóbbi gondolata némi finomításra szorul. Hegel fel fogásának gyenge pontja a metafizikus módszer és a formális logika bizonyos fokú azonosítása, amit nem indokol a korabeli (tehát nem matematikai) logikának a metafizikus módszerrel való összefonódása. Például a formális logika *A est A* törvényének a Hegel korabeli értelmezése egyszerre foglalta magában differenciálatlanul a formális logika azonosság törvényét

és a dolgok, a gondolatok változatlanságának, önmagukkal való azonosságának metafizikus fel fogását. Szétválasztásukra az objektum–szubjektum azonosságát képviselő hegeli dialektika elégtelen eszköz volt, segítségével lehetetlen volt feltárni, hogy az azonosság formális logikai törvénye nem a gondolati folyamaton kívüli objektumnak, hanem a gondolkodásnak az egyik törvénye.

A szerző korunk marxista logikusait is bemutatja, külön címszavak alatt ismerteti eredményeiket. Köztük találjuk meg G. Klaus, a német marxista filozófus nevét, akinek „Bevezetés a formális logikába” című munkája magyar nyelven is megjelent. A „Logikai szótár” Klaus érdemei között említi, hogy a matematikai logika alapvető elveit megkísérelte beépíteni az általános logikai kurzusba. Ma már elmondhatjuk, hogy a matematikai logikának ilyen irányú figyelembevétele több volt egy kísérletnél, hisz a hazai és külföldi logikai oktatásban a meglévő tapasztalatok alapján egy terjedőben levő megoldásról beszélhetünk.

Klaus érdeméért említi a szerző azt a felismerést, hogy a dialektikának mint tudománynak további fejlődése nem teszi feleslegessé a formális logikát, hanem – különösen logikai oldalát tekintve – feltételezi az utóbbi előrehaladását.

Fogarasi Béla „Logika” című könyvéről mint a logikának a dialektikus materializmus pozíciója alapján átgondolt és szisztematikus kifejlesztett munkáról emlékszik meg. Kár, hogy a szerző nem szentelt figyelmet a Fogarasi és Klaus közötti, a formális és a dialektikus logika tárgyáról és viszonyáról folyt vitának, amelynek tanulságai a logika tudományán túlmenően a marxista filozófia, a dialektika és az ismeretelmélet tárgyköreiben is érvényesíthetők. A vita utólagos végiggondolása azt mutatja, hogy alapvető kérdésekben Klaus és Fogarasi egyetértettek. Végül is mindketten szükségesnek tartották a dialektikus logikát, a matematikai logika felhasználását, s ezen az sem változtat, hogy egyes konkrét kérdések kidolgozásában nem ugyanazokat az oldalakat helyezték előtérbe.

A „Logikai szótár”-ban helyet kaptak a formális logika művelőin kívül azok, akik a dialektikus logika területén mutattak fel eredményeket. Köztük szerepel M. N. Alexejev, aki a gondolkodás formáinak dialektikáját vizsgálta. A dialektikus logika konkrét problémáit kutatta M. M. Rozentál, különösen a kategóriákat és

ezek összefüggéseit. B. M. Kedrov a dialektikus logikatörvényeit vizsgálta, főleg a dialektikus ellentmondás és a formális logika nem-ellentmondás törvényeinek a viszonya foglalkoztatta. V. I. Malcev a fogalom meghatározásának, a jelentés és a fogalom dialektikus logikai vonatkozásait kutatta. I. Sz. Narszkij az antinómia-probléma kutatását állította vizsgálódásának középpontjába. P. V. Kopnyin az ismeretelmélet és a dialektikus logika kérdéseit elemezte, művei közül jelentősebbek: „Az ítélet lényegéről, struktúrájáról”, „A gondolkodás formáinak dialektikája Hegel filozófiájában”, „Dialektika és ellentmondás”, „A valóság megismerése és a hipotézis”, „A tudomány logikai alapjai” című munkák.

A szótár alapos és gondos szerkesztése ellenére kimaradt a dialektikus logika kidolgozása egyik úttörőjének méltatása. Varjas Sándorról van szó, aki a Tanácsköztársaság leverése után elhagyta Magyarországot és filozófiai tevékenységét a Szovjetunióban fejtette ki. Továbbá nem találunk utalást a ma is aktív kutató tevékenységet folytató Iljenkov tevékenységére, jól lehet „A konkrét és az absztrakt dialektikája Marx Tőkéjében” című könyve a hazai szakmai közvéleményben is elismerést váltott ki.

A mű nagy részét teszi ki a matematikai logika kategóriáinak, törvényeinek, szabályainak az ismertetése, amelyet jól felhasználhatnak a különböző tudományágak, a természet- és társadalomtudományok, a filozófia, a logika művelői.

A szerző a matematikai logikát úgy értelmezi, mint a formális logikának a tradicionális logika után következő fejlődési szakaszát, amely a kalkulusok (formalizált nyelvek) segítségével kutatja a gondolkodást (333.). Definíciója szerint foglalkozik a matematikai logika problémáival. Konceptiója pontosításra szorul, tekintve, hogy a hagyományos logika nem teljesen azonos a formális logikával. Nem vitatható azonban a hagyományos formális logika és a matematikai logika közötti genetikus kapcsolat.

A szótár segít eligazodni a kijelentés, a predikátum kalkulus, a többértékű logikák, a modális logika kérdéseiben. A modális logikával foglal-

kozó részek jól használhatóak a marxista dialektikával foglalkozó tanulmányokban. A modális logikával foglalkozó részek, szemben a matematikai logikáról szóló címszavakkal, szegényebbek. Ez az egyenlőtlenség nem a szerző felfogásának a következménye, hanem a logika ezen ágának kidolgozottsági szintjével függ össze. Különösen hiányosak a modern modális logika formalizálásának problémáját vizsgáló részek. A lexikon nem foglalkozik Quine-nak a modális logika formalizálási lehetőségét tagadó nézeteivel, következésképpen cáfolatukkal sem. Ebből fakadóan nem ismeretheti azokat a kutatásokat sem, amelyek reagálnak Quine fő ellenvetésére, amely szerint az intenzionális univerzumok használata révén eltűnnek a konkrét individuumok, individuumparadoxonok lépnek fel, összeomlanak a modalitások. Nézetünk szerint a modern modális logikai rendszerek axiomatikus felépítésére, a kalkulusok helyességének és teljességének garantálására összpontosító kutatások ismertetése mindenképpen szükséges lett volna.

A szótár tartalmazza a matematikai logika műszaki alkalmazásával összefüggő címszavakat is. Ilyenek pl. a gépi logika, gépi operáció, gépi emlékezet, gépi fordítás, gépi nyelv stb. Ezzel kapcsolatban említjük meg a szótár ama nagy erényét, hogy a logika tudományának elméleti kérdései mellett figyelmet szentel gyakorlati felhasználásuk problémáinak, sőt más tudományágakkal való összefüggésük aktualitásának is. A címszavak között szerepelnek az ismeretelmélet alapvető fogalmai, sőt maga a marxizmus-leninizmus is, mint amely megtermékenyítőleg hatott a logika tudományára, lehetővé téve a gondolkodás természetének tudományos megismerését.

A művet teljessé teszi az idegen nyelvű logikai terminus technicusok magyarázata, valamint a logika különböző ágainak táblázatba foglalt szimbólumrendszere.

Kondakov munkája rendkívül hasznos a logika kutatói, oktatói számára, nélkülözhetetlen ismereteket foglal össze a marxista filozófia művelői részére, s jelentősége a szaktudományok művelői számára sem csekély.

## MAGYARÁZAT ÉS MEGÉRTÉS\*

NYÍRI KRISTÓF

A *J. Manninen* és *R. Tuomela* által szerkesztett, „Tanulmányok a magyarázatról és a megértésről” címmel megjelentetett gyűjtemény valamennyi írása, közvetlenül vagy közvetve, az ismert finn filozófus, *Georg Henrik von Wright* nézeteivel foglalkozik – mindenekelőtt azokkal a nézeteivel, melyeket az 1971-ben kiadott „Explanation and Understanding” c. könyvében fejtett ki. A gyűjteményben foglalt tanulmányok némelyike egy konferencia alkalmából készült, melyet a témáról 1974-ben Helsinkiben tartottak, a többi tanulmányt – Peter Winch cikkének kivételével, ez ti. már korábban megjelent – a jelen kötet számára írták szerzőik. A kötet tartalmazza azokat a válaszokat, illetve reflexiókat, amelyeket von Wright a tanulmányokhoz fűzött, valamint a filozófus „Determinizmus és az ember tanulmányozása” (Determinism and the Study of Man) c. esszéjét, mely utóbbi kiváltképpen jól képviseli jelenlegi álláspontját, és ezzel azt a filozófiai utat is, melyet a legutóbbi években megtett. A gyűjteményben foglalt tanulmányok java része magas színvonalat képvisel és központi jelentőségű filozófiai kérdésekről szól (példaként elegendő Rüdiger Bubner és Jaakko Hintikka tanulmányára utalni). Az alábbiakban azonban mindössze *Lars Hertzberg* „A döntésről” és *Rex Martin* „Magyarázat és megértés a történelemben” c. dolgozatáról, különösen pedig von Wright említett „Determinizmus és az ember tanulmányozása” c. esszéjéről lesz szó.

Indokoltnak látszik ehhez röviden felidézni az „Explanation and Understanding” (Magyarázat és megértés) alap gondolatait. Ebben a könyvben az emberi cselekvés magyarázatáról és megértéséről van szó, ahol is a „cselekvés” (action) intencionális, céltudatos viselkedést jelent. Von Wright alaptétele az, hogy az intencionális viselkedés nem mintegy a pusztá viselkedés és az intenció összetétele, hanem *sui generis* jelleggel bír, vagyis az intencionális viselkedés – a cselekvés – fogalma egyszerű, irreducibilis fogalom. Az *okság* (causation) fogalma viszont semmiképpen sem

irreducibilis: ezt a fogalmat éppenséggel a cselekvés fogalma konstituálja, amennyiben ti. „ $p$  ok  $q$ -ra vonatkoztatva és  $q$  okozat  $p$ -re vonatkoztatva akkor és csak akkor, ha  $p$  cselekvése által  $q$ -t előidézni, vagy  $p$  meg nem tétele által  $q$ -t megszüntetni, vagy megtörténtét megakadályozni *volnánk képesek*”. A cselekvés fogalmának irreducibilitása mindazonáltal nem jelenti azt, hogy ez a fogalom nem *taglalható*, és von Wright *PI* (practical inference, „gyakorlati következtetés”) sémája éppen egy ilyen taglalás célját szolgálja. „A arra törekszik” – így hangzik a séma –, „hogy  $p$ -t előidézze. A úgy véli, hogy  $p$ -t csak akkor idézheti elő, ha  $a$ -t teszi. Tehát nekilát annak, hogy  $a$ -t tegye.” Von Wright ebben a sémában, melyet logikai következtetési viszonynak (entailment), nem pedig valamiféle empirikus általánosításnak tekint, használható formulát lát a történet- és társadalomtudományi magyarázat számára. Pontosan erre a sémára, illetve szellemtudományi alkalmazhatóságának problémájára, vonatkozik azonban Hertzberg és Martin néhány kritikai megjegyzése. Egyébiránt, amint az válaszaiból kitűnik, egyes releváns pontokon maga von Wright is megváltoztatta, 1971 óta, a véleményét. Immár félrevezetőnek tartja a „practical inference” vagy „practical syllogism” (gyakorlati szillogizmus) kifejezést, és az „intencionalisztikus magyarázat” (intentionalist explanation) kifejezést részesíti előnyben (373. sk., vö. 409.). És a *PI* sémát úgy fogja fel, mint amely nem annyira egy logikai következtetési viszonyt, hanem inkább valamilyen különleges jellegű fogalmi kapcsolatot reprezentál. Von Wright most már azon a véleményen van, hogy az intencionalisztikus magyarázatnak korlátozott az alkalmazási területe, és hogy ez a magyarázat kiegészítendő olyan magyarázatokkal, amelyek a cselekvés társadalmi beágyazottságára vonatkoznak (413.), vagyis hogy a cselekvés filozófiájának a társadalom filozófiájába kell torkollnia.

A filozófiai problémák azáltal oldódnak meg, hogy bizonyos kérdéseket többé nem teszünk fel. Von Wright ama régi dilemmát, hogy miképpen lehet az ember szabad és ugyanakkor természet-törvényektől determinált, azáltal szünteti meg, hogy a vonatkozó kérdéseket egészen újszerűen teszi föl. „A természettudomány” – írja von Wright „Determinizmus és az ember tanulmányozása” című esszéjében – „úgy jellemez-

\*Juha Manninen és Raimo Tuomela (szerk.), *Essays on Explanation and Understanding. Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*. Dordrecht: D. Reidel, 1976. 440 o.

hető, mint a természettörvények „uralma” alatt álló jelenségek tanulmányozása. Az emberről szóló tudomány viszont elsősorban a társadalmi intézmények és szabályok „uralma” alatt álló jelenségek tanulmányozása.” A társadalmi szabályok azonban egyáltalán nem hasonlítanak a természettörvényekre. „Az előbbiek normatív, az utóbbiak, amint mondani szokás, deskriptív jellegűek. És ebből a mély különbségből következik, hogy . . . a determinizmus az ember tanulmányozásában valami egészen mást jelent, mint a determinizmus tanulmányozásában.” (425.) Von Wright megoldása, alapvetően, a nézőpont megváltoztatásában áll, vagy, ahogyan ő kifejezi, a probléma „externalizációjában”. Újta „az individuális cselekvésre vonatkozó megfontolásoktól olyan tényezőkre vonatkozó megfontolásokhoz” vezet, „amelyek az individuumnak mint egy közösség tagjának a viselkedését befolyásolják (determinálják), intézményesített emberi viszonylatok kontextusában. Valamelyes ámbár hasznos túlzással azt mondhatnánk – írja von Wright –, hogy az akaratszabadság problémája, csakúgy mint a szabadság problémája egyáltalán, a társadalomfilozófia problémája.” (416. sk.) Azok a cselekvések, amelyek az intencionalisztikus magyarázó séma által taglalhatók, *internálisan* determináltak. Vannak azonban olyan cselekvések is, amelyek erre a magyarázatra nem alkalmasak. Ezek az *externálisan*, az intézményesített *gyakorlat* által determinált cselekvések. Az externális determináció azonban internalizálható, és bizonyos mértékig *szükségképpen* internalizálendő, ennek megfelelően pedig az intencionalisztikus magyarázó séma megőrzi egy bizonyos elsőbbséget. Az intenció és a cselekvés közötti kapcsolat nem oksági, nem is logikai, mindazonáltal *fogalmi*. E fogalmi kapcsolat jellegét a következőképpen vizsgálhatjuk meg. Ahhoz, hogy valamely viselkedést intencionálisként foghassunk föl, ezt a viselkedést egy *történetbe* kell tudnunk beilleszteni, mely történetben olyan fogalmakat alkalmazunk, amelyeket nem alkalmazhatnánk, és amelyeket tehát nem is bírhatnánk, ha a közösségi emberi gyakorlatban bizonyos *szabályszerűségek* nem volnának megfigyelhetők. Hasonló kapcsolat áll fenn a cselekvés és a cselekvést externálisan determináló tényezők között. – Bizonyos cselekvéseket tehát intenciókra utalva magyarázhatunk meg: az intenció viszont maguk is tovább taglalhatók. Olyan fogalmak, mint az *akarás* (want), a *kötelesség* (duty), a *képesség* (ability) és az *alkalom* (opportunity) játszanak itt szerepet. Ha mármost

bizonyos társadalmi szabályszerűségeket *törvényekként* ábrázolunk, úgy ezek a törvények, véli von Wright, fogalmi természetűek, amennyiben egy fogalomrendszer általános tulajdonságait rögzítik, egy olyan rendszer tulajdonságait, amelyet a fent említett és hasonló fogalmak konstituálnak. „A társadalmi ’törvények’ – írja von Wright – nem a tapasztalat általánosításai, hanem a konkrét történeti helyzetek interpretációjára szolgáló fogalmi sémák.” (434.) És mivel a fogalmak, és jelesül a fogalmakban megtestesülő normák, szabályok és intézmények, végső analízisben, az ember által létrehozottak, ténylegesen az a helyzet, hogy „az emberek cselekedeteit történeti helyzetük határozza meg, a történeti helyzet maga azonban emberi cselekvések eredménye. Nincsen abban semmiféle logikai hiba, ha azt mondjuk, hogy az emberiség rabszolgája és egyszersmind ura a maga sorsának.” (435.)

Ha von Wright az „Explanation and Understanding”-ben az intencionális viselkedés fogalmának az ember tanulmányozása szempontjából középponti jelentőséget tulajdonított, ez semmiképpen sem jelenti azt, hogy egy egyoldalúan racionalista antropológia mellett kötelezte el magát. Kérdései, szigorúan véve, logikailag függetlenek voltak attól a kérdéstől, hogy hogyan keletkeznek az *intenciók*, hogy ti. túlnyomóan racionális, avagy éppenséggel irracionális úton módon. Ha tehát Hertzberg érdekesítő tanulmányában az intencióképzés, azaz a *döntés*, racionalisztikus elméletét kritizálja, úgy bírálta a von Wright felfogását voltaképpen nem érinti. Azt mondhatnánk azonban, hogy az „Explanation and Understanding” a döntés problémájának egyszínűen racionalisztikus értelmezését *nem zárta ki*, és ebben az értelemben Hertzberg megjegyzései mégsem érdektelenek ama könyv fejtegetéseinek szempontjából. Hertzberg úgy véli, hogy von Wright fogalomképzésében bizonyos tévedések lehetősége rejlik, olyan tévedések lehetősége, amelyek jellegzetesen képviselik a filozófia egy réges-régi tradícióját. Ezen tradíció szerint úgy jutunk döntésekhez, hogy *mérlelünk*; és ha helyesen mérlelünk, úgy a lehető legbölcsebb döntéshez fogunk eljutni (vö. 233.). Hertzberg azonban úgy véli, hogy a *bizonytalanság* (döntésképtelenség, „indecision”) fogalmával egyáltalán csak áltál rendelkezünk, hogy a cselekvést rendszeren nem előzi meg mérlegelés. „Azzal kezdjük, hogy *cselekedni* tanulunk – a mérlegelés csak később jöhet. És hasonlóképpen, a cselekvést *megérteni* is oly-

módon kezdjük, hogy megtanuljuk felismerni azokat a cselekvésmódokat, amelyek bizonyos körülmények között megfelelők. Csak ezen háttér előtt érthetjük meg azután, hogy mit is jelent az, ha az emberek mérlegelnek valamit.” (234.) Ha valaki egy intenciónak ad hangot, úgy ez a megnyilvánulása semmiképpen sem premissza, melyből a konklúzió némi mérlegeléssel adódik, hanem egy meghatározott beállítottság vagy elkötelezettség arra, hogy ilyen vagy olyan módon cselekedjék. Másrészt viszont az intencióknak, kívánságoknak stb. nincs is egyértelmű jelentésük ama cselekvésektől függetlenül, amelyekkel ezek, általában, együtt járnak. Nem létezik a racionalitás valamiféle egységes lényege, foglalja össze véleményét Hertzberg, és a különböző cselekvési módok így nem is foghatók fel egy effajta egységes racionalitás manifestációjaként; sokkal inkább arról van szó, hogy azok a kritériumok, amelyek segítségével a különböző emberi cselekedeteket megítéljük, ezekben a cselekedetekben magukban gyökereznek.

Valamelyest hasonlóképpen érvel Rex Martin,

amikor a *PI*-formula szellemtudományi alkalmazhatóságát vonja kétségbe. Már ahhoz is, véli Martin, hogy eldönthessük, mely tényekre kell egy adott esetben ezt a formulát vonatkoztatnunk, szükségünk van az interpretációra és a megértésre. Különösen a *PI*-séma második premisszájának alkalmazása okoz nehézséget. Mert tegyük föl, hogy nem értjük a kapcsolatot az intenció és a cselekedet között – akkor a nézőpont, melyből tekintve a kérdéses cselekedet érthetővé válhat, idegen számunkra, és akkor az sem jelent segítséget, ha föltételezzük, hogy a cselekvő azt hiszi vagy úgy véli, hogy itt mindazonáltal valamilyen kapcsolat áll fenn. Ha ellenben megértjük a kérdéses cselekedet kontextusát, úgy fölösleges még a vonatkozó szubjektum tudatállapotáról is szót ejtenünk (vö. 313. sk.). Persze Martin maga jegyzi meg, hogy von Wright a megértésnek nem a „pszichológiai”, hanem a „szemantikai” dimenziójával foglalkozik; és így Martin fejtegetéseit voltaképpen az „Explanation and Understanding”-nek nem annyira kritikáját, mint inkább érdekes kiegészítését képezik.

## PROGRESSZÍV FOLYAMATOSSÁG—FOLYAMATOS PROGRESSZIO (Adalékok Gaál Gábor gondolkodásához)

K I S S E N D R E

Gaál Gábor eddig megjelent szellemi hagyatékának számbavételekor a dolgozat célja az volt, hogy megkísérelje vázlatosan bemutatni, mint éltek tovább gondolkodásában a századelő jelentékeny gondolati hagyományai. E források talán nem a legjelentősebbek az életmű egészét tekintve, mégis rendkívül fontosak. Gaál Gábor életművében példaszerűen figyelhető meg a világháború előtti, illetve utáni időszak progresszív gondolatainak, eredményeinek egymásra épülése.

A századelőt három fő összefüggésben vizsgálhatjuk. *Először* mint a különböző európai törekvések Magyarországról egységesnek látott, így érzékelt s felfogott összességét, *másodszor* mint az Osztrák–Magyar Monarchia utolsó korszakának az előbbivel sokban kapcsolatos sajátos világát, *végül* pedig mint a századeleji magyar progressziónak sokszínű, ám mégis egységet is képviselő hagyatékát.

A kiadott írások alapján ugyanezen korszaknak még egy vetületét említhetnénk (a teljeség kedvéért), s ez a II. Internacionálé szociál-

demokrata gondolkodásainak hatása, melyet elsősorban Gaál Gábor és Mehring néhány gondolatmenetének közeli rokonsága mutat; Tóth Sándor monográfiájából pedig azt is tudjuk, hogy Gaál Gábor tanulmányozta Mehring Marx-életrajzát.<sup>1</sup> (Ebben az összefüggésben azonban ez a probléma legfeljebb csak felvethető, megoldása további alapos hatástörténeti kutatást igényel.)

Gyümölcsöző Gaál Gábornak az a mindvégig tudatos törekvése, hogy a századelő felhalmozta értékek ponthalmazát egyenes, előrehaladó vonalakká kösse össze. A századelő és a I. világháború utáni korszak összehasonlítása és szembeállítás (még kevésbé fontos kérdésekben is) gyakorta visszatérő mozzanata Gaál Gábor írásainak, attól kezdve, hogy a harmadik évtizedben született műveiben pl. találkozunk a század legelejének „férőhősével és reprezentánsával, a

<sup>1</sup> Tóth Sándor: „G. G. Tanulmány Gaál Gáborról, a Korunk szerkesztőjéről”, *Kriterion*, 1971, 78.

bohémienel”, akit e szerepében új típus váltott már föl, egészen addig, hogy egy másik írásában ezt már általánosítva állapítja meg: „Az idő nagyot változott kívül-belül. Az utolsó tizenöt év alatt kicsérélték a világot... elváltozott az embereknek még a fiziognómiája is, ma még az arckok is mások, nemcsak a figurák. Az egész élet történetét újra kell írni.”<sup>2</sup> Ugyanitt világítja meg egy pillanatilag a századelő Budapestén is jól ismert szereplőjét: „Ki ne emlékezne például a magán tudós és polihisztor s a filozóf figurájára?”<sup>3</sup> A számos példa közül talán a legfontosabbat emelnék ki, a „divatjamúlt költőről”: „Azokban a napokban uralkodott az európai költő mindenfele. A lelkek uralkodója volt, akihez menekült az egykori idő. Az európai érzelmességnek ezek a napok voltak az utolsó napjai.”<sup>4</sup>

Ezután – ha csak felsorolásszerűen is – jeleznék a három említett nagy, összefüggő terület Gaál Gábor életművéből kimutatható továbbélését. Módszertani nehézség, hogy e hagyománycsoportok minden viszonylagos elkülöníthetőségük ellenére nemcsak Gaál Gábor szemében kapcsolódtak a legkülönbözőbb módon egymáshoz. Karl Kraus e tipikusan bécsi jelenség, például nemcsak az egész európai századelő tükré és példája volt, de Gaál Gábor számára egyet jelentett Ignotusszal és a *Fehér könyvet* író Bródyval is. Nietzsche, aki a századelő egész Európájának egyik legátfogóbb, minden nyelven vitatott alakja, Gaál Gábornak egyértelműen a századelő magyar progresszív hagyományához való kötődését bizonyítja.<sup>4a</sup>

Egyformán helye van a gondolkodó világában Tolstojnak és Gorkijnak, Georgénak és Wilde-nak, Taine-nek és Anatole France-nak, Strindbergnek és Wedekindnek, Wagnernek és Marinettinek. De egységes kormonográfiává szélesíthető Gaál Gábor képe a magyar századelő progresszív mozgalmairól is. A „prerevolucionális” Magyarország, a „kik és mik vagyunk”, a „hol állunk és merre megyünk” Magyarországa volt történelmi áttekintésében kiindulópont. Osvát Ernő halálakor ezt írja. „A század elején

kicsapott, nagyot alakuló magyar irodalmi erő a háború után elégett, előlódott, elmorzsolódott”.<sup>5</sup> Ugyanakkor Gaál Gábor nem a mindent forradalmasító Adyhoz ragaszkodik a magyar századelőből, akit egy helyen például „a nyugati vallásos emberfajta legvégső képződményének”<sup>6</sup> lát. Ez a *Dosztojevszkij irányából tekintett Ady*, akár Gaál egész viszonya is Adyhoz, további kutatás tárgya kell legyen. Valószínű, de nem egyértelműen tisztázott összefüggés, hogy az emigráció kezdő éveiben Gaál mindenekelőtt Hatvany hatására foglalkozik többször is Adyval, az ő Adyról megjelentetett írásainak apropójával. Több más megfogalmazásában Gaál Gábor hangsúlyozza Ady egyedülálló jelentőségét; hol úgy, hogy „a magyar nyelv nyelvtörténetileg Adyban éppoly sorsdöntően súlyos korát éli, mint a mai magyar kultúrát teremtő szellem”<sup>7</sup>; hol pedig úgy, hogy Adyt a magyar kultúrának „egyetlen lezárt és teljes korunkbeli reprezentánsa”<sup>8</sup>-ként aposztrofálja stb., de e nagy horderejű megállapítások mögül hiányoznak az érvek, talán az élmények is. Megállapításai, ítéletei olvastán inkább Hatvany közvetlen hatására gondolhatunk, de nem lehetetlen a forradalmak előtti Lukács néhány gondolatának Adyra alkalmazott felhasználása sem.<sup>8a</sup> A

<sup>5</sup> Osvát Ernő; V. I. I, 329.

<sup>6</sup> Andreas Ady: Auf neuen Gewässern; V. I. I, 26.

<sup>7</sup> Uo. 17.

<sup>8</sup> Uo. 24.

<sup>8a</sup> Ady jelentőségének kérdése Gaálnál csak a tízes évek fordulója utáni teljes Ady-recepció feldolgozásával oldható meg. Ekkor, azaz Gaál eszmélésének idején, már több csoportosulásnál is egy időben napirendre kerül Ady meghaladásának igénye és törekvése. E lehetséges meghaladási kísérletek közös vonása éppen Ady „individualizmusának” zárójelbe tétele volt (azaz éppen azé a tulajdonságé, melynek jegyében Ady egy személyes harcát vívta, s mely az első évtizedben a Nietzsche-hatás igazi talaja volt). Lehetséges továbbá az is, hogy érintkezik e problémával Gaál „individualizmus”-felfogásának általunk röviden érintett „esztéticista” színezete, ill. az individualizmusnak azzal való azonosítása. A Gaálnál legmarkánsabbnak tekinthető mag, azaz a „Dosztojevszkij felől nézett Ady” elsősorban Lukács és körének nézeteivel identifikálható. A gondolat lukácsi eredetére nézve azonban (egyelőre) nem rendelkezünk bizonyító adattal. – Némi fényt vet Gaál Adyhoz fűződő viszonyára

<sup>2</sup> Gaál Gábor: „Válogatott írások”, II, 173. (A továbbiakban V. I.) („Kivesző figurák”).

<sup>3</sup> Uo. 174.

<sup>4</sup> A divatjamúlt költő; V. I. II, 314.

<sup>4a</sup> Nietzsche hatásáról a századelő magyar progressziójára, ekkori „vízválasztó” szerepéről az első évtizedben ld. Kiss Endre: „Az abszolútumok relativizálásának útján”, 1976. Dissz.

„világmeretű” kultúrfilozófiai magasztal példaként említett Adyról máshol megállapítja azt is, hogy vele „köszöntött be az irodalmi újjászületés” Magyarországon. E kétszintű nézet között *alig található azonban közvettest*, hacsak nem tekintjük azt a felerészben találó, felerészben megnemértést mutató megjegyzését: „Ady az individualitás és az egyetemesen részleges humanitás énekese”. Bármi is álljon e „tartalmatlan” Ady-értelmezés mögött, a magyar századelő majd minden értékes hagyományának éppen Ady szellemére valló megőrződésére bukkanunk. „A százéves Vajda János”<sup>9</sup> c. írásában például az eredetileg elsősorban Ady sugalmazta Vajda-ábrázolással találkozzunk. Az 1937-es „A mai magyar szociográfia és az irodalom” c. írásában a „Huszadik Század”-ra emlékezik: „szociográfiai kísérleteinek komoly egzaktumai tompa dobpergéként szólnak bele a két magyar forradalom terv-zsivajába”.<sup>11</sup> Nietzsche-értékelése, bár nemcsak az Ady-hangsúlyozta motívumokat tartalmazza, szintén aligha függetleníthető a költő szellemi hatásától. Nem itt a helye annak, hogy részleteiben elemezzük Gaál Gábor Nietzsche-képét az apollóni–dionüszoszi ellentétprág gyakori használatától a szerinte Nietzsche-módján ismertetett Macchiavellin és Cezare Borgián<sup>12</sup> keresztül a „Bismarck emlékezése”-ben<sup>13</sup> némiképpen túl konkrétan sikerült „hatalom akarása” elemzéséig. Ugyancsak Tóth Sándortól tudjuk, hogy a 40-es évek elején Marx „Gazdasági-filozófiai kéziratok” c. művén kívül egy Nietzsche-művet, az „Ecce homo”-t kezdi el fordítani.<sup>14</sup> A fennmaradt kézirat mutatja, hogy megjelentetésére is gondolt. Csak egy fontos idevágó gondolatát idéznénk Gaálnak: „Ha az ember a valóságban mindinkább elveszti emberi mivoltát, akkor megszületik az übermensch, az élet lábujjhegyre áll.”<sup>15</sup>

Lépten-nyomon találkozunk továbbá a századelő korszakának értékeléseivel más össze-

függésekben is. Így Vörösmarty Gaál szemében elsősorban a Hatvány–Babits által megrajzolt éteri szenvedélyű romantikus Spinoza-írásában a jellegzetes, Magyarországon is elterjedt, bár Gaál Gábor és a cikk megírásának korában már meglehetősen réginek számító *monarchikus „második felvilágosodás”* értékmerőjén méretik meg a filozófus, aki „Biblia-kritikájával az emberi agy felszabadítását kezdte meg a Biblia nagy szellemi nyomása alól”.<sup>16</sup> Ez az értékelés szinte szó szerint megtalálható Alexander Bernát Spinoza írásait bevezető tanulmányában is.<sup>17</sup> Ide vág, hogy Gaál hangsúlyozza azt is, „Feurbach révén azután Spinoza gondolatainak egy csomó töredéke átkerül a szocializmusba”.<sup>18</sup> Rendkívül jellemző, hogy egykori mestere, Alexander Bernát, halálára annak éppen „a filozófiára való éberresztésben tett előmunkálatait” emeli ki.<sup>19</sup> Nem hiányzik Bergson sem, akinek hetvenéves születésnapja volt Gaál Gábor írásának apropója. Bergsonban ekkor már semmi követnivalót nem lát, gondolkodástörténeti szerepét azonban újra korösszefüggésbe állítja: „Ó, mi mindenre ráért ez a kor, milyen boldog volt, hogy a valóságról elterelődtt a figyelme.”<sup>20</sup>

A *magyar századelő* maradványát Gaál Gábor műveiben nemcsak az őt foglalkoztató kérdések tükrében vizsgálhatjuk, hanem gondolati fegyverré váló motívumait is felfedezhetjük. Ilyen volt a sajátos *individualizmus-felfogás*. Ez az individualizmus a világháború előtt, az elkésett kapitalista fejlődés kísérőjelenségeként a magyar progresszió ideológiájához tartozott. Nem elemezzük itt ezt a tényt, bár a fenti megfogalmazás hosszabb kifejtés nélkül bizonyára leegyszerűsítésnek tűnik. Gaál Gábor sajátossága (e tekintetben nem függetlenül Ady-képétől), hogy ennek az individualizmusnak csak az esztéticizmussal való összefüggésében látja jelentőségét. Számos megfogalmazásban foglalkozik ezzel, melyek közül kettőt idézünk: „...bizonyos, hogy az új, az alakulóban levő, az általános, az egyetemes érdekélen van, nem alárendelő s hierarchikus formalizmusokon épül, s így nem az individualizmus, hanem az egyetemes emberi

az, hogy 1928-ban, Fehér Dezső egy évvel korábbi válogatásában ismeri meg Ady nagyváradi publicisztikáját. Lelkes cikke erről: Ady rejtélyes évei; V. I. I, 220-tól.

<sup>9</sup> V. I. I, 121-től.

<sup>10</sup> V. I. I, 607.

<sup>11</sup> Uo. 610.

<sup>12</sup> Macchiavelli a démon; V. I. I, 129.

<sup>13</sup> V. I. II, 7-től.

<sup>14</sup> Tóth Sándor, i. m. 215. és 268.

<sup>15</sup> A trónjavesztett filozófia; V. I. I, 284.

<sup>16</sup> Spinoza; V. I. I, 469.

<sup>17</sup> Alexander Bernát: Spinoza etikája; „Spinoza etikája” Franklin-Társulat kiadása, Budapest 1914.

<sup>18</sup> Spinoza, id. h.

<sup>19</sup> Alexander Bernát 1850–1927; V. I. I, 174.

<sup>20</sup> A hetvenéves Bergson; V. I. I, 313.



szolidaritás nevelését készíti elő. Nem hiszünk az esztéták kultúrájában.”<sup>21</sup> Szántó György regényeiről írt kritikája adja következő idézetünket: „Mind a három regénynek középponti problémánya a valamilyen tekintetben *kivételes ember*, vagyis az abszolút individualizmus e ma már csak életrajzszférában aktuális problémája . . . miután aktualitását – regényben el- és lejátszotta – minden oldalról a századeleji esztétizmus.”<sup>22</sup> Egy másik helyen felfedezhető már az is, hogy történelmi belátásból, ha tetszik, élettapasztalatból eredő meghaladási kísérlet munkál nála „Kierkegaard, Nietzsche, Dosztojevskij, Freud után nem lehet lélektanra menni. . .”<sup>23</sup> A századeleji magyar progresszió individualizmusának továbbélése, sokkal inkább azonban az azzal folytatott, azt meghaladó küzdelem egész jelentősége csak egy, a teoretikus Gaál egész életművének minden összefüggését feltérképező, átfogó munkában nyerheti el helyét. Már most is egyértelműnek tekinthető a szemében is korhoz kötött individualizmus lényegi azonosítása az esztéticizmussal, és ennek egyértelmű elutasítása. A kérdés azonban, több helyen visszatér: 1922-ben pl. Kant kapcsán az „elszemélytelenedett személyiség”<sup>24</sup>-ről ír, másutt a költői individualitásról, sőt megpróbálja meghatározni a proletár individualizmust is.

Áttekintészerű rövidséggel emlékeznénk meg csupán az *Osztrák–Magyar Monarchia szellemi hagyományának* jelenlétéről is. Gaál Gábor meglehetősen tisztában van a monarchia sajátosságaival: „Európa történetének – mi az, hogy történetének? ! –, Európa művelődési hullámjárásának (legalábbis Európa egyik felén) van egy hosszú korszaka, melyet páratlanlanná és tipikussá, hervadó aranylásában is sajátosan lággyá és fluoreszkálóvá, egy külön Habsburg-atmoszféra és illat, egy külön Habsburg-káprázat tesz jellemzővé. Idejük a valóság egy csillámos tükrözése volt, melynek fénye, sugárzása áthatott népeket, történelmeket.”<sup>25</sup> A monarchiával kapcsolatban némileg ugyanarról van szó, mint a századeleő magyar progresszív hagyománya esetében. A két világháború között Gaál életben tartotta a letűnt birodalom sajátos, *valódi* szellemi értékeit,

<sup>21</sup> Irodalmi nevelés; V. I. I, 46.

<sup>22</sup> Szántó György három regénye; V. I. I, 304.

<sup>23</sup> Uo.

<sup>24</sup> Immanuel Kant: Egy szellemlátó álmai; V. I. II, 13.

<sup>25</sup> Habsburg-sors; V. I. II, 63.

miközben ezek igen kevés kivételtől eltekintve az akkori Magyarországon lassú feledésbe merültek. Gaál Gábor írásaiban Bécs utolsó korszakának teljes galériájára bukkanunk. Egyaránt tud *Musilról* és *Hofmannsthalról Kassnerrel* és *Cudenhove-Calergiről*, *Beer-Hoffmanról* és *Schnitzlerről*, *Othmar Spannról* és *Weiningertől*, a hozzá személyesen is közelálló *Loosról*, valamint a példaképnek is tekinthető lapszerkesztőről, *Karl Krausról*. Werfel „Barbara” c. regénye indítja következő, szintén két korszakot összevető megállapítására: „Egy egész generációnak, egy egész, speciálisan körülhatárolt, az utolsó Osztrák–Magyar Monarchia-beli generációnak regénye . . . a ma 40 éves generáció regénye, amelyek még a Monarchiában volt ifjú, s amelyeknek az életét így egy már elmerült kor tartalomvilága determinálta.”<sup>26</sup>

Kraus és *Fackelje* ezt jelentették szemében: „. . . Karl Kraus volt az, aki Közép-Európában megcsinálta több mint 25 éven keresztül a kíméletlen őszinteség s a kíméletlen igazság lapját tekintet nélküli kormányokra, bankokra, előfizetőkre és hirdetőkre. . .”<sup>27</sup> Kraus halálakor kritikai elemek is feltűnnek írásában, ezek mögött az a feltételezés húzódik meg (mely önmagában véve helyes is), hogy a „harcos” Kraus körül már kicserélődött a világ. Gaál azonban arra alapítja ezt, hogy Kraus nem tiltakozott Hitler (s az Anchluss) ellen.<sup>28</sup> Gaál Gábor valószínűleg nem tudott arról, hogy Kraus közel 400 oldalas összefüggő művet írt Hitlerről, melyet azután barátai tanácsára íróasztalfiókjába süllyesztett és ami (a kutatás nagy balszerencséjére) azóta sem került elő. Gaál nagy jelentőségűnek tartja egyébként a „Die letzten Tage der Menschheit” c. Kraus-művet, melyet érdeme szerint csak napjainkban kezdenek méltatni világszerte.

Gaál két írásában foglalkozik a Švejkkel is. A kettő között érdekes elmozdulás figyelhető meg. Švejkből, aki első írásában türelmes, jóakarátú, szinte öntudatlanul kerül bele kalandjaiba, 1930-ra tudatos alak lesz, akinek magatartásában „felforgató és forradalmi mag rejlik”.<sup>29</sup>

A monarchia szellemi örökségének beépülő és Gaál Gábor gondolkodásában fontos szerepet is játszó eleme: a „világnézet”, világkép fogalma is.

<sup>26</sup> A jámborság elsüllyedése; V. I. I, 328.

<sup>27</sup> A bécsi enfant terrible; V. I. I, 147.

<sup>28</sup> Karl Kraus; V. I. I, 585.

<sup>29</sup> German metaphysics. . . ? ; V. I. I, 216., valamint A Švejk – magyarul; V. I. I, 367.

Ugyanígy nincsen lehetőségünk a fogalom monarchiabeli kialakulásának és jelentésének elemzésére, mint a magyar századelő individualizmusára. Ezért inkább néhány példával mutatnánk be, hogyan él Gaál Gábornál már ez a műalkotás megítélésénél is döntő szerepet játszó, ám más területeken is felhasználott kategória, mely a filozófia és a mindennapi gondolkodás között helyezkedik el: „Longosz regénye egy világnézet tiszta kifejezése – ezért páratlan”;<sup>30</sup> „Adynál a fáradtság nem világnézet”.<sup>31</sup> Panait Istrati tárgyalása közben: „Az elbeszélés, a mese: *világnézet*.”<sup>32</sup> „A fájó vicc mindig olyan ember humora, akinél a vicc *világnézet*.”<sup>33</sup> „Moissi egy tőle valószínűleg nem távolálló *világnézet* játékos.”<sup>34</sup> (Kiemelés–K. E.) „Az egzakt tudományok világnézeti hátteré”-ben ragyogó példáját adja a „világnézetre” alapuló elemzésnek. Itt definíciót is találunk: „Persze az olyanféle világnézet a legkevésbé sem ‚rendszer’, a legkevésbé sem konzekvensen végigvitt és végiggondolt fogalmi összefüggés, hanem sokkal inkább alapvető hangulat, intellektuális magatartás, ill. szellemi habitus, amely mint valami láthatatlan

levegőréteg, a tudomány épületét körüllelgi, s csak azok számára érezhető, akik a szóbanforgó tudomány épületének atmoszférájában élnek. Van s éppen azért, mert nem foglaldott rendszerbe s nem dogmáslított, a tényleges kisugárzása annál erősebb.”<sup>35</sup> (Az idézetben szereplő „tudomány” konkrétan utal a cikk alapjául szolgáló témára.) A világnézet némely esetben ideológiaként is szerepel. Felismerhetjük ezt a monarchiabeli s többek között a fiatal Lukácsnál és Fülepnél is meglévő fogalmat az ideológiai harc elemzésénél is. Ez a kategória tette lehetővé Gaál Gábor számára, hogy megállapíthassa: „Történeti tény az is, hogy a polgári világkép öntudatos harcokészsége és revíziója a tőle független proletári világkép kialakulásának apropójára történt.”<sup>36</sup>

Nem marad semmi változatlanul tehát Gaálnál, de alig találunk olyan értékes kezdeményezést a századelőn, ami ne őrződött volna meg írásaiban. A néha szinte csak jelzészzerűen igénybe vett anyag is mutatja: Gaál Gábor jelentőségének egyik fő forrása a progresszív hagyományok tudatos (és természetes) ápolásában rejlik.

## ARNOLD GEHLEN: AZ EMBER\*

KOVÁCS MIHÁLY

1976-ban hunyt el Arnold Gehlen, a második világháború utáni polgári antropológia legnagyobb hatású alakja. Fő műve, az először 1940-ben megjelent s azóta számos átdolgozást és kiadást megért „Az ember” nemcsak széles körű tudományos munkásságának, de az ún. filozófiai antropológia irányzatának is reprezentáns összefoglalása. Ez az elsősorban német nyelvterületen kibontakozott irányzat, alapvető törekvéseit tekintve, Max Scheler posztumusz művére, az utolsó éveinek antropológiai érdeklődéséből született

<sup>30</sup> Longosz Daphnis és Kloé; V. I. I, 8.

<sup>31</sup> Andreas Ady: Auf neuen Gewässern; V. I. I, 17.

<sup>32</sup> Panait Istrati: Kyra Kyralina; V. I. I, 87.

<sup>33</sup> Valaki mondott egy viccet; V. I. I, 211.

<sup>34</sup> Moissi. V. I. I, 309.

\* Arnold Gehlen: „Az ember természete és helye a világban”, Gondolat, Budapest 1976. Ford. Kis János, a „Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt”, Majna-Frankfurt 1971. alapján.

„Die Stellung des Menschen im Kosmos”<sup>1</sup>-ra vezethető vissza, ahol az ember „egységes eszméjének” megalkotására tett kísérletben már világosan jelentkezik a filozófiai és természettudományos nézőpontok egyesítésére irányuló törekvés. Gehlen „csodálatos fordulatként” üdvözli ezt a művet, amely az ember és az állat különbségét téve meg kiindulópontnak, visszahozta a filozófiába a sajátos emberi biológikum problémáját. Scheler azonban ezzel együtt metafizikus meghatározást ad, amikor az emberi lét elvét az *élettel* szembeállított *szellemben* nevezi meg, s ebből a meghatározatlanul hagyott szellemi lényegből magyarázza az ember „ kozmikus különállását”, a természeti létformáktól való alapvető elkülönültségét. Az egységes nézőpont és az ember különállásának hangsúlyozása mind-

<sup>35</sup> V. I. II, 523.

<sup>36</sup> Huszadik század; V. I. II, 141.

<sup>1</sup> Max Scheler: „Die Stellung des Menschen im Kosmos” (Az ember helye a kozmoszban), Otto Riehl Verlag, Darmstadt 1928.

végig megtartott jegyei a filozófiai antropológiának: H. Plessner, az irányzat másik meg-alapítója 1950-ben megjelent „Lachen und Weinen” (Nevetés és sírás) című munkájában az ember szabadságát „excentrikus pozíciójából” származtatja, melyben felismeri személyiségét és a külső világ objektivitását. M. Landmann („Philosophische Anthropologie”, 1955) a nyugati kultúrában magától értetődőnek tartja, hogy az embert „kiemelt, külön helyen állónak” tekintik, az ember-állat rokonságra alapozott szemléletet pedig antropomorfizmusnak ítélik. Az egységes nézőpontról és komplexitásigényről pedig ezt mondja: „A filozófia mellett a szellem-és kultúrtudományok azok, amelyek a filozófiai antropológia felé közelednek”, s amelynek magá-nak „egyik feladata abban kellene hogy álljon, hogy számukra közös alapot teremtsen, hogy az emberiségtudományok alaptudományágát képezze”.<sup>2</sup> Ugyanígyen értelemben nyilatkozik Plessner is: ő viszont „az ember frakcionáló szemlélete”, azaz a szaktudományos specializáltság helyébe az életfilozófiát állítaná az emberi lét vizsgálatakor: „a hermeneutika mint antropológia konstruálása élettudományos fundamentumra szorul, az élet filozófiájára, a szó jónak, konkrét értelmében”.<sup>3</sup>

A XX sz.-i tudománytörténet ismert és ismét-lődő jelensége az interdiszciplináris szempontok keresése a szakismeretek egyre gyorsabban növekvő tömegében, vagy éppen az egyes tudományágak fogalmi apparátusának kitágítása, ahogy ez az információmélet vagy a szemiotika esetében megfigyelhető. A filozófiai antropológia azonban egészen sajátos minőséget képvisel ezen a tendencián belül: Plessner idézett megfogalmazásánál is nyúltabban fejezi ezt ki a Schelerhez közel álló Landsberg metodikai koncepciója, mely szerint a filozófiai antropológia mint az ember egészének tudománya szükségképpen csak a filozófiai koncepció primátusával hozhat létre értelmes egységet a szaktudományok egyedi s önmagukban véve az egész számára értelmetlen adatai között: a filozófia tehát valamely merv elsőbbség és nem a kölcsönösség viszonyában áll a szaktudományokkal. Ilyen kapcsolatot még az antropológia két másik nagy, átfogó társadalom-tudományi igényű ágánál, a főképp angol-

amerikai kulturális és a francia etnográfikus-szociologikus antropológiánál sem találunk, ahol pedig – főleg az előbbiben, Malinowskinál, White-nál – az elméleti általánosítás rendszerei szintén mutatnak bizonyos történetietlen merev-séget, s ahol ennek a kutatási tárgyból követ-kezően is viszonylag nagyobb a lehetősége. A német filozófiai antropológiának sem a prag-matikus korlátozottság, sem a fogalmi kidolgozat-lanság nem volt azonban alapvető nehézsége: sokkal inkább egy Feuerbach óta megör-zött metafizikus tradíció az ember-fogalomban, amely a társadalmi totalitásától megfosztott elvont egyént tette meg a vizsgálódások közép-pontjává. Gehlen egy helyütt rámutat, hogy az egységes és átfogó emberkép iránti igény a scheleri koncepcióban éppen a metafizikus „szellemi elv” miatt nem teljesezhetett be, hogy test és lélek „régóta ismert dualizmusát Scheler csupán elodáztta”.<sup>4</sup> mégis rögtön hozzáteszi, hogy az ember-állat összevetést mint kiindulópontot és az ember világrányitottságának – azaz egyetemes érzékelésének – téziséát átvette Schelertől a saját, *cselekvés* alapú antropológiája számára, amely magával központi fogalmával is mindenfajta metafizika és dualizmus kiküszöbölésére törek-szik. Ez az átvétel azonban a fogalmak meta-fizikus tartalmaira is vonatkozott: anélkül ment tehát végbe, hogy akár a biológiai struktúra, akár az érzékelés jellegének esetében ember és állat különbségének valóságos történeti meghatá-rozottságát kimutatta volna, s ez érzeteti hatását „Az ember”-ben is, különösen származástani fej-tegetéseiben.

Tárgya tanulmányozásának módszerét Gehlen a külső és belső, test és szellem egységére építi; kölcsönhatásuk terét, egységük működését vizsgálja, úgymond, ahol csak olyan kölcsön-viszonyok léteznek „a felegyenesedett járástól úgyszólván a morálig”, melyek semmiféle kauzális kapcsolatba nem állíthatók. Az ok fogal-mát egyáltalán csak a kísérleti tudományban látja használhatónak; az ember egész-jellegének meg-ragadásakor mint metafizikus mozzanat kizáran-dó. Ugyanígy az a fajta „korlátozott biologizmus” (vö. Darwin) is, amely az embert pusztán szoma-tikus jelenségek alapján kívánja megítélni és az ál-latvilágból közvetlenül levezetni. Az ember vala-mennyi lényeges ismertetőjegyét egyszerre kell figyelembe vennünk és így „az összefüggést a

<sup>2</sup> M. Landmann: Filozófiai antropológia; „Modern polgári szociológia”, V, Tankönyv-kiadó, Budapest 1968, 93.

<sup>3</sup> H. Plessner: „Az organikus fokai és az ember”, id. vál., 124–125.

<sup>4</sup> Arnold Gehlen: „Antropológiai kutatások”, id. vál., 56.

feltételekből hozzuk ki. Tehát így fogalmazzunk: A nélkül nincs B, B nélkül nincs C, C nélkül nincs D stb. Ha ez a sor visszatér önmagába – N nélkül nincs A –, akkor teljesen sikerült megértenünk a vizsgált rendszert, anélkül, hogy bárhol is helytadtunk volna valamiféle egyetlen ok metafizikájának” (20.). Így aztán logikailag szükségszerű, hogy a magasabb, szellemi funkciók Gehlen számára eleve együtt járnak az ember fiziológiai sajátosságaival: nem fejlődési folyamat eredménye az intelligencia, hanem az ember alkati jellegéhez *hozzarendelt* – „az ember így van megalkotva”. Itt már világosan látható, hogyan került vissza régi pozícióiba az elutasított metafizika: miután az ok és az ember természeti levezethetőségének fogalmi háttérbe szorultak, maradt a test és szellem egysége, hangsúlyozott, de ezzel együtt levezetetlenül hagyott kölcsönhatása; egy történeti összefüggéseiből kiragadott statikus minőség és ennek pusztá szembeállításá más létminőségekkel. Ebből az összetetésből bontja ki azt a „struktúratörvényt”, amely az ember lényegéhez elvezet – már ti. „cselekvő lény” voltához. Az ember ugyanis legfőbb alkati jellemzőjét tekintve „morfológiailag primitív” lény, olyan lény, melynek szervei – szemben az állattal – semmilyen sajátos környezethez nem adaptálódtak: specializálatlanok. Egy ilyen eszköztelen, védtelen – összefoglalva: „fogytékos lénynek” egyedüli életbenmaradási lehetősége pedig a cselekvés, mégpedig a tárgyi, környezetalakító cselekvés. (Gehlen következetesen kerüli a *munka* kifejezést, ahogyan, mint láttuk, az ember létrejöttéből is kizárt minden „metafizikus kauzalitást”). Az itt vázolt összefoglalást tartalmazza az önálló tanulmánynak is beillő terjedelmű és szerkezetű „Bevezetés”, amit három fő részben a származástan, észlelés, nyelv és tudat nagyobb kérdéscsoportjaiban hatalmas szaktudományos bizonyító anyag követ.

Gehlen az ember származásának kérdésében mereven szembehelyezkedik az evolucionizmussal. Mivel specializált szerv nem fejlődhet vissza specializálatlanná (azaz *eredetivé*, ontogenetikai-embriónális és filogenetikai értelemben egyaránt nem), a számba jöhető nagymajmokból való közvetlen leszármaztatást mint egy magasán fejlett állapot teoretikus „visszafejlesztését”, biológiailag lehetetlennek tartja. Az ember és a majom közeli rokonságának tételét hangsúlyozottan megtartja, de a származás kérdését mintegy az ember „javára” oldja meg: az antropoidák magzati formáival – elsődlegesen a koponyaboltozattal és a fogazattal – talált hason-

lóságot úgy értékeli, mint egyfajta, egyedül az embernél megmaradt filogenetikai primitivizmust (specializálatlanságot), ami pedig szinte az önálló emberi törzsfajlás konklúziójához vezet. Ebben a fejlődésben a majom az elkülönülő, a folyamat fő irányától eltérő lény, „úgyhogy – egészen durván fogalmazva – nem az ember származik a majomtól, hanem a majom az embertől” (132.), mondja ki Bolk, holland anatómus nyomán. Az elválás kezdeteire egy viszonylag specializálatlan antropoidot feltételez és „véletlenszerűen kedvező feltételeket” az emberrelválás számára. Ezzel a feltételezéssel egyrészt a geneziséig visszavezethetőként kezelheti az ember különállását, másrészt elkerülheti a természetes kiválasztódás elvéből fakadó ellentmondást, hogy ugyanis az előember *specializálatlanságát* a létért való harcban szerzett szelekciós *előnynek* kelljen neveznie. Így a kedvező feltételek és az „autonóm evolúciós erők” olyan fejlődési folyamatot indítottak meg, amely „az élet egészen új esélyeit tárta fel az ember előtt . . . úgyhogy ez a majmoknak hagyhatta a fákat, ahol azok ma is élnek” (172.). Így hát a majom továbblép a specializálódás felé és ezzel zsákutcába kerül, az ember pedig megőrzi eredeti specializálatlanságát, és vele a perceptív, funkcionális stb. lehetőségek végtelen gazdagságát. Bolk és Schindewolf elméletei alapján Gehlen is az emberi fejlődés általános lelassulását, ill. a korai egyedfejlődési formák „kítartását” tekinti az alkati embrionalitás magyarázatának, amely mögött az endokrin rendszer sajátos, az élet intenzitásának csökkentése irányában ható működését feltételezi.

Maga az endokrin gátlás koncepciója széles bizonyító anyag övezte hipotézis, mint ilyen azonban több helyen is nyitott: elsődlegesen egy metodikai önellentmondás révén, amikor is a végső vagy egyetlen ok metafizikáját hangsúlyosan kizáró Gehlen a strukturális kölcsönhatásairól *leválasztott* endokrin rendszer működésére vezeti vissza a fejlődés lelassulásának egészét, anélkül, hogy ennek a sajátos funkciónak – akárcsak magában vett – biogenetikai levezethetőségére egyáltalán utalna. A korlátozott biológizmussal szembeni polémiájában így növekedik a nyitva hagyott kérdések súlyával éppen ez a biológiai oldal. Bár röviden megemlíti a szervi fejlődés és az életmód összefüggését, azt, hogy éppen az alakító cselekvés és a kialakított életfeltételek révén nyernek „a tipikusan emberi jegyek tartós megerősítést” (169.), ez azonban csak a hatás–visszahatás problémája marad számára s nem vonja maga után az érzékek történeti

kimunkálódásának gondolatát. S paradox módon a *tehermentesítés* (Entlastung) fogalma is ebben az – elvontságában megtartott, végig nem vitt – gondolatmenetben nyeri el definiálható tartalmát: az egyik oldalon mint a „világranyított”, semmilyen környezethez nem alkalmazott és így a túlarádó ingertömegnek kitett, csekély életképességű lény természeti megterhelésének visszacsorítása a „második természet” által, a másikon pedig mint egy meghatározott funkcionális hierarchia kiépülése a potenciálisan létező képességek halmazából. Az ellentmondást itt a gondolatmenet háttére hordozza, ti. a morfológiai primitivitás koncepciója, egy direkt antropológiai leírás önkényes visszavezetése a törzsfelfejlődés természeti kiindulópontjára, ami szükségképpen megfosztja ezt az emberképet minden társadalmi vonatkozásától. Gehlen emberének erőteljesen hangsúlyozott specializálatlansága mögött a valóságban épp az a társadalmi specializáltság áll, amely szervesen szerveinek irányítása szempontjából struktúrálta át az ember meghatározott biológiai szerveit. Mint a tehermentesítés eszközeit, Gehlen is tárgyalja az érzékek munkamegosztását: nem mint történeti-társadalmi produktumot azonban, hanem mint az egyedfejlődésben állandóan megismétlődő és jellegében változatlan egyedit. Erről állapítja meg „Az esztétikum sajátosságá”-ban Lukács György, hogy bár látás és tapintás elkülönüléséről, a sajátos emberi vizualitás szimbolikus továbbfejlődéséről Gehlen alapján értékes leírást adott, ez mégis kiegészítésre szorul, éppen mert Gehlen a munka eredményét – az ember emberreválását – feltételként és nem e folyamat eredményeként tekinti. A tehermentesítés fogalmának gehleni alkalmazása legtöbbször ilyen értelmű: a gyermekkori perceptív elsajátítás pl. annyiban tehermentesített, amennyiben szükségletektől független (!), motivációs bázisa pedig ennek jegyében nem több, mint a dolgokra irányuló manipulatív mozgások *önérzékelésének* örömlénye. Az absztrakt-egyedi gyerek esetében persze ezek az ugyancsak egyedi manipulatív – pl. saját hangjával végzett – mozgások kétségkívül csak az egyediség vonatkozásában értelmezhetők. A valóságos gyerek szocializálódási folyamaton belül zajló valóságos elsajátító-megismerő mozgása azonban nemcsak hogy állandóan társadalmilag korrigált, hanem éppúgy társadalmilag életrehívott is. Bizonyos hangsorok kiejtésének élménye a hangsor objektív értékességének (ugyanis következménye van: jutalom vagy büntetés) felismert funkcionálisából származik: ha

tetszik, egy szükségletkielégítési eszköz célracionális alkalmazásából, ahogyan ez a jelleg már a leginkább önmagáért-végzett tevékenységformának tartott játék esetében is bezonyosodott. Magának a dolgokkal való szükségletmentes kommunikáció elvének viszont nyilvánvaló és megkerülhetetlen szerepe van Gehlen számára, amennyiben ez az elv az elsajátító szubjektum többé-kevésbé töretlenül fenntartott absztrakt egyedisége révén szükségképpen újra csak az egyedfejlődés folyamatainak szuverén „teremtésébe” viszi a tárgyi világ intelligibilitását. A természettörténetéről leválasztott ember logikusan különül el társadalmiságától is. Gehlen egy helyütt felillantja ugyan egy valóban átfogó értelmezés lehetőségét, amikor a kultúrát úgy definiálja mint átalakított természetet, ideértve az átalakításban szerzett és latba vetett képességeket is, a kultúra fogalma azonban csak leíró eszköz marad és az emberrel való kapcsolatból pusztán a tehermentesítés aspektusát hangsúlyozza. Ahhoz, hogy az objektivációkban az elvont tárgyi tulajdonságok az egyén számára használhatóan, azaz az optimális használati mód normatív kontextusában – végső soron tehát szociális valóságukban – jelenjenek meg, ahhoz éppen hogy egy szükséglet: a társadalmiság elsajátítása vezet. Az ipari civilizáció termékeinek a primitív népeknél tapasztalt „rendellenes” használata jól példázza a tárgy társadalmi tartalmának – így a meghatározott fokon tárgyasult szükségletek-képességeit –, látnos normatívitásának súlyát. Az egész valóságos kulturális rendszer készítése és az általa nyújtott lehetőség nélkül semmiféle szuverén kommunikatív akció nem „teszi helyére”, „rendelkezésre állóvá” a tárgy sajátos tartalmait. Ugyancsak a tehermentesítés mozzanataként szerepel Gehlenél a szokás (mint a cselekvés motívumainak érzelmi töltésétől és az értelmi kontroll munkájától megszabadult automatizmus), melyről igen fontos megfigyeléseket téve mutatja ki, hogyan szolgál alapul egy magasabb szintű, változékony viselkedésmód számára az intellektuális élet szférájában – sőt társadalmi méretekben a közvetlenül nem termelő rétegek művészeti, vallási stb. tevékenységében. Itt azonban látenszen már megvan az Entlastung sajátos intellektuális emelkedettsége is, amely ugyancsak a szükségletek zárójelbe tételével kapja meg egyértelmű kifejezését. Első lépésként a közvetlen szükségletektől nem motivált, „előrelátó tevékenység” elemzésében emeli ki a „jelen nyomása alóli fel szabadítást”, majd rögtön ezután a szükségletek

általában való felfüggesztésének szerepét hangsúlyozza a szellemi produktumok létrejöttében. Itt is az elvont egyes egyén metafizikájára bukkanunk, csak éppen most a tárgyi oldalon: megemlíti ugyan a társadalmiság közvetítő jellegét szükséglet és szükségletkielégítés között, mégpedig a „tudatosult praxis és a tárgyi tapasztalat”, azaz a tevékeny ember felől, magának a sajátos emberi szükségletnek azonban mint nem tisztán biológiai szükségletnek a társadalmi meghatározottságára nem tér ki. Így óhatatlanul a természeti változatlan megőrződését konstituálja a társadalomban, ahogyan külső meg belső, testi és szellemi – egyébként másoknál erőteljesen bírált – dualizmusát az egyénben. Gehlen *megfogalmazásaiban* természetesen nem manifesztálódik ez az ellentét: a tudatot pl. tárgyi világra való vonatkozásában, mint empirikus tudatot definiálja, koordinációs-irányítási központként a cselekvésben. Egyben a tudat az észlelés szintjén már megjelenő szimbolizációs tendenciák legmagasabb fokú összefoglalása is; olyan funkció, amelyre a cselekvés, tehermentesítés, kommunikáció stb. kategóriái éppúgy érvényesek, mint a szenzomotoros, morfológiai stb. szférák esetében. Az átmenetet szerinte a nyelv teremti meg a „koncentrált szimbolizmus olyan rendszerével”, melyben az aktív teremtő és korlátlanul alkalmazó tevékenység létrehozza az elméleti viselkedés feltételét: a valóságos változtatásokat nélkülöző észlelés lehetőségét, az észlelés és cselekvés köztes szakaszát: a tervezést.

Ily módon teljesebbé válik a nyelvben a közvetlenségtől való tehermentesítés tendenciája: egyrészt a tapasztalatok általánosításában, másrészt a másokkal való kommunikáció révén a társadalmi együttműködésben. A nyelv tehát újra csak az elvont szubjektum teremtésének a szférájába került, akár korábban az érzékelés. A nyelv részletesen leírt „gyökerei”, a kommunikáció, szimbolizáció, önérzékelés stb. valamennyien „intelligencia-előttinek” minősülnek Gehlennél, azonban mint ilyenek is sajátosan emberi jelenségek: ti. azzal, hogy tehermentesítőek. Magát a nyelvet az absztrakt, „a szituációtól teljesen tehermentesített tudat hordozójaként” (342.) határozza meg, amely szoros kapcsolatban van az *objektivitással* mint ismeretelméleti ténnyel a kommunikációs folyamat, azaz egyáltalán a *viszonyulás* meghatározottságában. Az objektivitás tehát a helyzettől elvont általánosság magaslatára kerül a nyelvben, mert Gehlen számára a viszonyulás, a dolgokkal való közvetett viszony csak egyfelől jelenti az állati lét

közvetlenségének meghaladását és a tapasztalati általánosítás lehetőségét, másfelől azonban a tudat külvilág alóli „felszabadulását”, a cselekvésben sehol nem realizálódó pszichikus működések tehermentesített függetlenségét is tartalmazza: a praxis meghaladását. Jellegzetesebb ebből a szempontból azok a helyek, ahol újbóli erőfeszítéseket tesz a szeszaischei ember-definíció, a „meghatározatlan állat” hozzáalakítására önnön „fogyatékos lény”, „befegezetlen, azaz önmagát feladatként tudó lény” kategóriáihoz, amelyekből megszületik a feltevés, hogy az ember esetleg, tudtán kívül, valami magasabb „feladatot” tölthet be, akár a létezés egy „ismeretlen értékszemontja” alapján. Ez a gondolat, amely – hogy csak a filozófiai antropológián belül maradjunk – visszautalható a scheleri szellemi, világgal szembenálló lényegre, szinte szóhasználatában is a gehlenivel megegyező megfogalmazásban jelentkezik pl. Landmann-nál – azzal a döntő különbséggel azonban, hogy nála a tudatos önteremtés és az objektív fejlődéstörvények játsszák a fő szerepet az ember cselekvésében „feladata” teljesítése során. Épp itt ragadható meg a szociális szféra alapvető meghatározatlanságának negatív visszahatása, ami már a kultúra gehleni szerepe kapcsán is jelentkezett és a kérdések háttérében elsajátítás-eltárgyasítás dialektikájának megoldatlanságában öltött testet. A közvetlen biofiziológiai és egyben absztrakt-egyedi megközelítmód metafizikája minden empirikusságával és tudományos sokrétűségével egyetemben is csak ismétlődő megtorpanásokhoz vezet Gehlent – megtorpanásokhoz az ember organikus levezethetőségének határán. Egyén és társadalom kapcsolata egységében kifejtetlen marad, a szubjektumban közvetlenül lecsapódó pszichikus jelenségek állnak az egyik, és az intézmények – mint tárgyasult szokások stb. – viselkedésszabályozó szerepének egyoldalú; mondhatjuk; szociálpszichológiai szemlélete a másik oldalon. Az objektívációs mechanizmusok történetiségének, a szocialitás valóságos dinamikájának érvényre jutását a kiindulópont – minden Scheler-kritika ellenére megőrzött – dualizmusa így megtöri.

A gehleni antropológia központi fogalma, amely egy egységes, komplex emberképet lett volna hivatott megteremteni: a *cselekvés* ilyen módon a szubjektumba záródik, s legfeljebb az egyéni pszichikus mozgások leírásában hoz jelentős eredményt; természeti és társadalmi, társadalmi és egyéni lét gehleni antinómiáinak megoldásában nem.

## A MUNKATEVÉKENYSÉG ÖSZTÖNZÉSE MINT AZ IRÁNYÍTÁS MÓDJA\*

SELMECZI JÓZSEF

I. M. Popova professzor vezetésével 1970–1974-ben Odesszában – elsősorban a hajójavító üzemekben és a kikötőben – széleskörűen tanulmányozták az ösztönzés problémáját s e mű a szociológiai tudomány eszközeit alkalmazva dolgozta fel a témát, támaszkodva a történelmi materializmus elveire és módszertani tételeire. E témakörből a szerző szerkesztésében 1973-ban Kijevben már megjelent egy kötet „A társadalmi szabályozás problémái az ipari üzemekben” címmel.

A szerző az ösztönzést az emberek társadalmi tevékenységének, az axiológiai-normatív szabályozástól eltérő, sajátos irányítási módjaként értelmezi, amely esetben az emberek magatartását nem magára a személyiségre, hanem élettevékenysége feltételeire, a személyiséghez viszonyítva külső – meghatározott érdekeket és szükségleteket létrehozó – körülményekre gyakorolt ráhatás segítségével szabályozzák. Vagyis az ösztönzés a személyiségre gyakorolt ráhatás közvetett módja, amikor is a személyiség előtt megnyitják annak a lehetőségét, hogy cselekedetével tudatosan válasszon egyéni kívánásainak megfelelően.

V. G. Afanaszjevnek, a nálunk is ismert szovjet teoretikusnak pozícióját magáévá téve, abból indul ki, hogy a termelési kollektíva ösztönzését az igazgatóság-adminisztráció valósítja meg, támaszkodva a társadalmi szervezetekre (a szocialista társadalom egésze esetében ez a szubjektum az állam, amely ugyancsak támaszkodik a különböző társadalmi szervezetekre). A különböző szabályozási mechanizmusokat taglalva, I. M. Popova fontosnak tartja, egyrészt, a szükségletek és az érdekek, másrészt, az értékek és motívumok, egymáshoz való viszonyát tisztázni. „Az élettevékenység feltételei, a szükségletek és az érdekek, a tájékozottság és a munkára vonatkozó tudatos irányultság – az ösztönző tevékenység és aktus szükségszerű komponensei és egyszerűen annak struktúráját is alkotják.”

\*И. М. Попова: „СТИМУЛИРОВАНИЕ ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК СПОСОБ УПРАВЛЕНИЯ” (Социологический анализ) Издательство Наукова Думка, Киев 1976, 208. о.

(89.) A szerző alapvetően éppen ezeket a kérdéseket világítja meg munkája négy fejezetében.

Az első fejezet („Az irányítás mint a tevékenység ösztönzése”) még általános jellegű, de már itt is eljut a szocialista vállalatokban folyó munka ösztönzésének és hatékonyságának kérdéseihez. I. M. Popovát az ösztönző tevékenység struktúrája érdekli s az abban foglalt különböző szintű magatartás-szabályozás bonyolult kölcsönhatása. Az eleven valóságban a személyiség és a társadalom egységes orientációs szövetében ezek a komponensek „tisztá” alakjukban nem léteznek, de a tudományos elemzésnek meg kell állapítania ennek vagy annak a jelenségnek a „határát”, hogy lényegüket tisztázni tudja, s eközben összefüggésükre is fény derül.

A második fejezet („Az axiológiai-normatív szabályozás polgári koncepciójának kritikai elemzése”) bírálja a társadalmi kontroll burzsoá elméletét, amely azt az illúziót táplálja, hogy lehetséges a polgári társadalomban az ellentétek tartós összehangolása a különböző osztályjellegű magatartásformák és értékrendszerek kibékítése útján. A szerző bemutatja, hogy a társadalmi rendszerek értékítéleteken alapuló normatív fel fogása vagy az alkalmazott „társadalom-mérnöki” kutatások miként kapcsolódnak meghatározott logikai-metodológiai pozícióhoz, nevezetesen a strukturális-funkcionális elemzéshez, amely előtt viszont zárva van a társadalmi változás és fejlődés problémájának a megoldása. Itt szükséges megemlíteni, hogy I. M. Popovának még 1968-ban (a „Voproszi filozofii” 5. számában) megjelent egy tanulmánya „Rendszerelemzés a szociológiában és az értékek problémája” címmel.

A szerző e fejezetben nemcsak bírál, de el is ismeri a polgári szociológia eredményeit (pl. R. Mertonról szólva). „Naivitás volna azt feltételezni, hogy az idegen nézetek átvétele ellen harc címén (mint az idegen ideológiai befolyás formája ellen) szükséges vagy betiltani azoknak a terminusoknak a használatát, amelyek közkeletűek a burzsoá szociológiában, vagy pedig e fogalmaknak egyszerűen más elnevezést kell adni. Az átvétel kérdésében elvi álláspontunk az – írja I. M. Popova –, hogy marxista terminusok megléte esetén, amelyek ilyen vagy olyan

reális összefüggést és viszonyt fejeznek ki, nincsen szükség nem-marxista terminusok használatára, amelyek így tulajdonképpen egy és ugyanazt jelentik. Lehetséges azonban a következő helyzet: a társadalmi élet egyik vagy másik oldalát, meghatározott társadalmi jelenségek funkcionálásának mechanizmusait a burzsoá szociológiában tanulmányozták és elemezték részletesen (egy másik összefüggésben a szerző például kiemeli a tudat szférájában, az eszmei, a jelrendszerek területén működő mechanizmusoknak a tanulmányozását – S. J.) és éppen ott található az azokat jelölő, megfelelő terminusok. Ezek felhasználása esetén szükséges azok kritikai elsajátítása, amely a marxista fogalmakkal való viszonyuk tisztázásában áll. Így a kölcsönzött terminusoknak a köre jelentősen leszűkíthető.” (81.)

Konkrét illusztrációként hadd említsük itt meg a referencscsoport fogalmát, amely nemcsak a szociológiában, de a társadalomlélektanban és az általános lélektanban is szerepel. Ez olyan társadalmi-gazdasági, politikai, foglalkozás szerinti, kulturális és más csoportot jelöl, amelyhez az egyén önmagát is tudatosan sorolja. A referens-csoport a társadalom tagjai köznapi tudatának a jelensége. („Filozofszkaja Enciklopédiája”, 4, Moszkva 1967, 497.)

A téma részletes kibontására a harmadik és negyedik fejezetben kerül sor, vagyis a szerző konkrét szociológiai kutatások alapján elemzi a munkatevékenység összetörzésének a struktúráját, elemei vagy tényezői egymáshoz való viszonyát, kölcsönhatásukat.

Az objektív és szubjektív oldal közül a harmadik fejezet („Reális lehetőségek a munkatevékenység szférájában”) a tényezőik első csoportját elemzi, amelyhez tartoznak a demográfiai (nem, életkor) és funkcionális jegyek (foglalkozás, szakmai képzettség, eltöltött munkaidő, iskolai végzettség). A kutatás sajátossága az, hogy a szerző három vonatkozást hasonlít össze: 1. a reális lehetőségek skáláját, 2. a szubjektív jellemzőket (az orientáció és értékelés verbális kifejezései, a motiváció, az informáltság) és 3. a tényleges, megnyilvánuló magatartást a munkatevékenység szférájában.

A munkatevékenység konkrét feltételeinek a befolyása a dolgozóknak a munkához való viszonyára mindig meghatározott társadalmi foglalkozás szerinti és demográfiai csoporthoz való tartozás útján közvetítődik, valamint összefügg mindazokkal a társadalmi funkciókkal, amelyeket a dolgozók betöltenek (ideértve azokat is,

amelyeket munkatevékenységük szféráján kívül látnak el). Más szovjet szociológusok eredményeit is felhasználva, I. M. Popova a következő kilenc társadalmi-foglalkozás szerinti csoportot emelte ki: I. legfelsőbb szintű vezetők, II. magasan kvalifikált tudományos-technikai munka végzői, III. magasan kvalifikált szellemi munkások, IV. az elsődleges termelési kollektívák szervezői, V. magasan kvalifikált munkát végző dolgozók, akik a szellemi munkát összekapcsolják a fizikaival, VI. főleg fizikai szakmunkát végző dolgozók, VII. főleg fizikai szakmunkát végző dolgozók, akik gépeken és mechanizmusokon dolgoznak, VIII. nem szakmunkát végző nem-fizikai dolgozók, IX. nem szakmunkát végző fizikai dolgozók. Éppen ezek a különböző társadalmi funkciók (és e funkcióknak megfelelő feltételek) azok, amelyek hatására elsősorban formálódnak a dolgozók szükségletei és érdekei.

A faktor-elemzés módszerével, mint a többdimenziós statisztika egyik eszközével, sikerült átfogni és feldolgozni a rendkívül nagy anyagot. A korrelációs matrixot, amely magában foglalta a kiinduló jegyek összefüggésére vonatkozó adatokat, a Csuprov-koefficiens alapján építette fel. A szóban forgó jegyek elterjedtek voltak: 1. szakképzettség, 2. hány éves munkaviszonya van az üzemben, 3. mióta dolgozik a szakmában, 4. iskolai végzettség, 5. életkor, 6. munkabér nagysága. A munkafolyamatban tanúsított tényleges magatartást a következő jellemzők segítségével rögzítették: 7. hogyan teljesíti a normát, 8. fegyelmezettsége, 9. munkája minősége, 10. részvétele az ésszerűsítési és újítási mozgalomban. A munkához való szubjektív viszonyát a jegyek azon csoportjai írták le, amelyek magukban foglalták: 11. az integráns-általános megelégedettségét a vállalatnál, illetve 12. a szakmájával. Ugyancsak szerepeltek a dolgozónak a termelési szituáció különböző elemeire vonatkozó elégedettségét kifejező válaszai, nevezetesen 13. a munkaszervezéssel, 14. a munka tartalmával, 15. a munkabérrel, 16. a vállalat vezetőségéhez való viszonyával, továbbá 17. a fizikai megterhelése mértékével kapcsolatban.

A sokoldalú elemzés e jegyeket kettős, hármas és négyes faktorokként vizsgálta. A kettős faktor esetében az elsőbe kerültek a társadalmi-foglalkozás szerinti és demográfiai jegyek, valamint a munkatevékenység szférájában a tényleges magatartásról tanúskodóak, a másodikba viszont a szubjektív jellemzők. A hármas faktor esetében az elsőbe kerültek a társadalmi-foglalkozás szerinti és demográfiai jellemzők, a másodikba a



munkatevékenység szférájában a tényleges magatartását mutató jegyek, a harmadikba a munkához való szubjektív viszonyáról tanúskodók. A négyes faktor alapján történő csoportosításnál a munkához való szubjektív viszonyt mutató jegyek két részre tagoltak: az egyikbe került a termelési szituáció egyes elemeinek az értékelése (a munka tartalma kivételével), a másikba pedig a szakmával és a munkával való megelégedettség jegyei (ide sorolva a munka tartalmának az értékelését is).

A szerző arra a következtetésre jut, hogy a munkatevékenység közvetlen feltételei, a dolgozók funkcionális és demográfiai jellemzői, amelyek a társadalmi munkamegosztás rendszerében elfoglalt helyéről, a személyiség reális lehetőségeinek bizonyos skálájáról tanúskodnak, a legjelentősebb tényezők a munkatevékenység szférájában mutatott tényleges magatartásuk alakulása szempontjából.

A szükségletek és érdekek összessége jellemzi a személyiség általános társadalmi orientációját, azt a törekvését, hogy ilyen vagy olyan társadalmi pozíciót foglaljon el. A személyiségnek az a társadalmi orientációja, amely még az adott, jelenlegi vállalatához érkezése előtt kialakult, jelentős mértékben vagy esetleg inkább meghatározhatja a munkához való viszonyát a vállalatnál, mint munkatevékenységének közvetlen tartalma és a termelési szituáció különböző elemei. Másrészt, egyik vagy másik tényezőnek (például az iskolai végzettségnek) a munkatevékenységre gyakorolt befolyását e tényezőnek a társadalmi tevékenység általános rendszerében elfoglalt helye határozza meg, illetve annak kölcsönhatása más tényezőkkel.

Az ösztönzés művészete olyan kompenzáló szituáció létrehozásában, vagyis olyan tényezők összeválogatásában ölt testet, amelyek a munka egyik vagy másik helyének valamiféle „előnyt”, „elsőbbséget” biztosítanak. Mármost a szociológia feladata ezzel kapcsolatban az, hangsúlyozza I. M. Popova, hogy a dolgozók meghatározott csoportjainak tipikus szükségleteit felszínre hozza, továbbá megállapítsa azokat a tényezőket, amelyek kompenzáló szerepet tölthetnek be a meglévő kedvezőtlen feltételek mellett.

A munkatevékenység közvetlen feltételei közé tartoznak a munkakörülmények és a munkaszervezés, a munkabér nagysága, a munka tartalma – a közvetett feltételekhez pedig a lakásviszonyok, a családi helyzet, az egy főre eső jövedelem, az üzem hozzáférhetősége, vagyis a lakás és a munkahely közötti távolság stb. Az empirikus kutatás adatainak az elemzése azt is

megmutatta, hogy a munkatevékenység feltételeinek értékelését magában foglaló és verbálisan megelégedettséget kifejezésre juttató vélemény nem lehet azonosítani a szóban forgó tényező tényleges jelentőségével a dolgozó számára, vagyis a dolgozó szükségletével. Ha meg is van a szükséglet arra, hogy bizonyos vonatkozásban javítsák helyzetüket, egyik vagy másik társadalmi csoport tagjai azért a szituáció-tényezőt viszonylag magasra értékelhetik. I. M. Popova ezt összekapcsolja azzal, hogy a verbálisan kifejezett értékeléseket jelentős mértékben feltételezi a „normális szituációra” vonatkozó elképzelés az adott társadalmi csoport körében. Ez az elképzelés aztán kifejezi annak a reális lehetőségnek a meglétét vagy hiányát (amennyire ezt ismerik), hogy megjavítsák munkatevékenységük feltételeit a kívánt irányban.

A munkahely-változtatás szükséglete (például nődolgozónál vagy az idősebb dolgozónál) ténylegesen megvan akkor is, ha nincs is meg ennek a reális lehetősége, bár ilyen feltételek, „lehetőség” mellett – társadalmi csoportja egyik tagjaként – a szituációt mint „normálisat” értékelheti. Ha létrejön annak a lehetősége, hogy megváltoztassa a szituációt, a dolgozó szükségleteinek megfelelően cselekszik, verbálisan kifejezésre juttatott megelégedettsége ellenére. Ez figyelhető meg a dolgozók eltérő feltételek mellett élő különböző csoportjainak tényleges magatartása tanulmányozásakor.

V. Slapentoh, novoszibirszki szociológus, úgy határozza meg a munkabér társadalmi normáját (ez más fogalom, mint a technológiai vagy hivatalos norma), mint azt a színvonalat, amelyet meghatározott társadalmi csoport tagjai magukra nézve normálisnak, elérhetőnek tartanak (tehát a köznapi tudat jelenségeként fogja fel). I. M. Popova ehhez hozzáteszi, hogy az adott társadalmi-foglalkozás szerinti csoport munkabérének társadalmi normája nem a közepes, hanem a progresszív átlag. Ennek a felismerésnek az a gyakorlati jelentősége, hogy a szükséges statisztikai információ jelenléte esetén meg lehet állapítani a munkabér társadalmi normáját akkor is, ha ezt kérdőívvel nem kutatják. A továbbiakban pedig ez lehetőséget ad arra is, hogy prognózist készítsünk az adott város munkaerejének eloszlásáról. „A legkomolyabb figyelmet kell fordítani a munkabér társadalmi normája felhasználásának a lehetőségére és szükségességére a munkanormák és más normatívák kialakításakor” – írja I. M. Popova (102.). Így érdekes megállapításokat tesz a dolgozók lakásának a munkahely-

tól való távolságot értékelő társadalmi norma és a zóna-beosztás összefüggéséről (104.) és az iskolai végzettséget érintő társadalmi normáról (112.).

A negyedik fejezet („A munkatevékenység és a személyes választás szubjektív tényezői”) részletesen elemzi a munkával és a szakmával való megelégedettség, a munkatevékenység értékei, motivációi, az informáltság – mint termelési tájékozottság – tényezőit. Ez utóbbinál például, az információkat hat csoportba osztja: 1. termelési tevékenység, 2. a munkaaktivitás ösztönzésének rendszere, 3. a belső munkarend szabályai, 4. az általános művelődési és a szakmai-képzettségi előrehaladás lehetőségei, 5. az otthoni, mindennapos életvitel megszervezése, 6. a szabad idő megszervezése (181.). A dolgozóknak a vállalat aktuális problémáiról való tájékozottságuk területén végzett kutatás arra az eredményre vezetett, hogy sem a tényleges informáltság, sem pedig az önértékelésen alapuló tájékozottság gyakorlatilag nem függ össze a vállalatnál végzett munka verbálisan kifejezett megelégedettségi fokával. Az informáltságot mindenekelőtt a dolgozó közvetlen gyakorlati tevékenysége, ennek az információnak a személyiség élettevékenysége reális folyamatába való beágyazottsága szabja meg.

A szerző arra a megállapításra jut, hogy a munkaviszonyok szférája – a tevékenység azon területe, ahol viszonylagos megfelelés van, egyrészt, az élettevékenység feltételei (következésképpen a szükségletek, érdekek és célok), másrészt, az elsajátított és verbálisan kifejezésre juttatott értékek, beállítottsági formák és normák között. A kutatás során kiderült ugyanakkor az is, hogy valamennyi szubjektív jellemző (értékelések, orientációk, magatartás-motívumok) jelentős mértékben inkább „vonzódik” egymáshoz, mint a kutatás során kiemelt egyéb jegyekhez, ami kétségtelenül a tudat szférájának bizonyos zártságáról, viszonylagos önállóságáról tanúskodik.

A munka tartalmának megítélésében fontos két vonatkozás megkülönböztetése: egy dolog „a nem érdekes, nem tartalmas munka” – mint az üzemből való eltávozás oka, és másik dolog „az érdekes munka” – mint a foglalkozás és szakma választásának kritériuma. A megkérdezett dolgozók ennek megfelelően adtak magyarázatokat a munkaerő-vándorlásról és a szakma tekintélyéről-presztízséről (167.).

És ezzel már a középpontjában is vagyunk egy érdekes vitának. Az ösztönzésről szólva a közgazdászok elsősorban a munkabérré, a szocio-

lógusok pedig a munka tartalmára fordították a figyelmüket. I. M. Popova mindkettővel foglalkozik és határozott álláspontot foglal el a felforrult kérdéssel kapcsolatban, hogy miért helyezik a szovjet dolgozók válaszaikban (a rangsorolásban) egybenhangzóan a munkabér elé a munka tartalmát.

A munka tartalmának mint ösztönző tényezőnek döntő szerepére vonatkozó következtetést a szociológiai irodalomban a következők érveléssel vitatják: 1. Egy ilyen következtetés az anyagi tényezők, így a munkabér nem megfelelő értékeléséről tanúskodik. 2. Van bizonyos tendencia arra, hogy kisebbsítsek a munkabérrel való elégedetlenség szerepét mint a munkaerő-vándorlás motívumát. 3. Előtérbe tolják a munkatevékenység motívumaként a munka tartalmával való elégedetlenséget, ami pedig inkább a válaszok őszintétlenségéről tanúskodik („Filozofszkije Nauki”, 1969/1.).

E könyv szerzője nem tagadja, hogy egyes szociológiai kutatások valóban bizonyos fokig nem megfelelően értékelik az „anyagi tényezőknek” – a munka tartalmához viszonyítva – a szerepét. I. M. Popova ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ebben a vitában a megkérdezettek őszintétlenségére vonatkozó állítások nem fedik az igazságot. A tevékenység szabályozásának szintjei különböznek egymástól és egymással kölcsönhatásban vannak, a tudat és a cselekvés viszonya általában is bonyolult és esetenként ellentmondásos, vonatkozik ez különösen a tevékenység motívumaira és tartalmára. A motívumok ugyanis a személyiség értékrendszerének közvetlen megnyilvánulásai. Kifejezhetik a társadalom által szankcionált előírásokat és eszményi képzeteket, amelyek úgy merülnek fel, mint az egyén számára elfogadható cselekvési variáns igazolásai. „Cselekedeteit motiválta (a munkához való viszonyát, a vállalattól való távozását stb.), az egyén felhasználja a társadalomban elfogadott képzeteket és normákat, és ezt a „szocializált” egyén teljesen őszintén teheti” – írja I. M. Popova (174.).

Mármost a munkatevékenység feltételei, különböző tényezői ösztönző szerepének a tanulmányozása egy sor más, objektív adat bevonását igényli, olyanokét, amelyeket még „nem bocsátottak keresztül a megkérdezett értékelő apparátusán”. Ilyen adatokhoz úgy jutunk hozzá, ha összehasonlítjuk, például, az eltávozás előtti munkabért az új munkahelyen kapott munkabérrel. Ezt az eljárást alkalmazták Leningrádban, amikor 25 vállalat munkásainak a helyzetét tanul-

mányozták. Így megállapították azt, hogy az új munkahelyre való átmenet első periódusában (amikor a felmérést végezték) az illetők nem jutottak jelentős bérnövekedéshez. V. Slapentoh bizonyos tételeket pontosabbá téve és a megfelelő számításokat elvégezve, arra a következtetésre jutott, hogy „azoknak a munkásoknak a száma, akik így lényeges bérnövekedéshez jutottak, elég nagy és sokkal több azon személyeknél, akik eltávozásukkor a munkabérrel való elégedetlenségükre hivatkoztak”. Szerinte a munkabér mint ösztönző tényező szerepének a tisztázásához az szükséges, hogy meghatározzák azt a szintet, amelynek az elérése esetén az eltávózók száma erősen lecsökken.

I. M. Popova annak példjaként, hogy a munkabérrel való elégedettség nem annyira a megfelelő szükséglet kielégítettségéről tanúskodik, mint inkább a szóban forgó társadalmi csoport részéről elfogadott, „normálisnak” jellemzett képzet hatásától van szó, az általa feltárt következő tényre hivatkozik: az átlagjövedelem különbsége gyakorlatilag nem befolyásolja az elégedettségi indexek eloszlását a munkások azon csoportjaiban, amelyekben különböző a munkabér.

„A munkabérrel való elégedettség természetét vizsgálva fontos rámutatni arra – írja I. M. Popova –, hogy az adott esetben nem a munkabér nagysága, hanem a referens-csoport keretei közötti ingadozás a lényeges, ami aztán kihat az eltávózások motívumaira. Ez magyarázza meg azt a tényt is, hogy különböző iparágakban, ahol az alacsony munkabérre hivatkoznak mint az eltávózás okára, a dolgozók munkabérének a nagysága különböző. Egyes kutatók utalnak arra is, hogy az eltávózás közvetlen oka a munkások jelentős részénél a munkabérekben meglévő megalapozatlan különbség” (174–175.).

A munkabér ösztönző szerepével összefüggésben a szerző a következő körülményekre hivatkozik:

1. A szolgáltatásoknak a terjedelmére és a minőségére, amelyeket a munkabérért cserében lehet kapni. A kínálatnak a kereslethez viszonyított túlsúlya esetén a munkabér nagyobb eséllyel foglal el fontos helyet a szükségletek struktúrájában.

2. A munkabér társadalmi normájára, amely a megelégedettség fokában jelentkezik és amelyet nem annyira a munkabér nominális nagysága, mint inkább annak a viszonylag egynemű társadalmi csoport kereteiben való eloszlása feltételez, illetve az adott eloszlásra vonatkozó információ.

3. A már kialakult értékrendszer tartalmára, az értékek hierarchiájában elfoglalt azon helyre, amelyet az anyagi ellátottság általában (ebből a fogalomból még nincs, kizárva a nem-munkán alapuló jövedelem sem) és különösen a munkabér betölt (a szocialista társadalomban ez utóbbi már a személyiség önkifejezésének is az eszköze).

A szerző tehát ezekkel a megfontolandó körülményekkel magyarázza azt a tényt, hogy a dolgozók tudatában a munka tartalma és a munkabér a fontos tényezőző hierarchiájában ezt vagy azt a helyet foglalja el.

A szovjet tudományos irodalom nagy figyelmet szentel a munkabér tökéletesítése társadalmi-közgazdasági problémáinak. A munka bérezésének tökéletesítése elvezet a munkabérre vonatkozó szükséglet megváltoztatásához is. „És éppen ebben foglalható össze a társadalmi tevékenység irányításának a lényege: nemcsak számításba venni a kialakult és magukról jelt adó szükségleteket, de létre is hozni olyan feltételeket, amelyek újabb szükségletek kiformalódásához vezetnek. Az az állítás, hogy a munka már most (teljesen) életszükségletté vált, a munkatevékenység gazdasági szabályozóinak aláértékelése veszélyét rejti magában és így az adott történelmi periódusban ez utóbbiak szerepének lebecsülését jelenti a munka szükségletté változtatásában” (177.).

A munkásosztály ügyének – így a munkáshatalom és a szocialista állam helyzetének – a korábbi évszázadok felszabadítási mozgalmával való történelmi összehasonlítása megvilágítja a tudományos elemzésen nyugvó vagy az idealisztikus szemmel proféciaikkal operáló kétfajta vezetési típus társadalmi hátterét.

Münzer Tamásnak, a XVI. századi német parasztmozgalom vezetőjének tevékenységét értékelve, Engels e vezetés és ennek stílusa jellegének meghatározásában a társadalmi mozgalmak érettségi fokának a jelentőségét hangsúlyozza. Münzer a forradalom profétájává vált, aki a legviharosabb érzelmeket ébresztette fel, méghozzá csak olyan szónoki fordulatokkal, amilyenekkel a vallási és nemzeti extázis ruházta fel az öszövétségi profétákat. A stílus, amelyet magában ki kellett fejleszteni, világosan utal hallgatósága fejlettségi szintjére, mivel az ő hivatása az volt, hogy rájuk hatást gyakoroljon. Engels ezzel összefüggésben kimutatja, hogy a tömegekhez fordulás „stílusa” ebben az esetben sem valami pusztán külsőlegesen forma, amelyet talán a valóságnak megfelelő eszmék népszerűsítése céljából választottak ki, hanem a

megfogalmazott célok és feladatok adott talaj-nélküliségét tükrözte, és azt, hogy a müncheni társadalomelmélet normatív-gyakorlati oldala az objektív erőviszonyoknak nem adekvát értékelését jelentette. Vagyis általában szólva: a tömegek vezetésének alapvető stratégiája és stílusa azoknak a szükséges feltételeknek a jelenlétét vagy hiányát tükrözi, amelyek szükségesek a szóbanforgó feladatok megoldásához.

E könyv konkrét témáján túlmenően is fontos következtetések adódnak tehát a kidolgozott pozícióból. A kommunista politikai irányítás egészére gondolunk, amelynek mindig fontos elve volt a néptömegeknek a *saját tapasztalata* alapján való meggyőzése. I. M. Popova maga utal erre munkája egyik helyén: „A propaganda hatékonyságát – írja – nemcsak a közlési és terjesztési mechanizmus feltételezi, és nem is csak az ügy hozzáférő kezelése, amely számol az információ befogadásának pszichológiai sajátosságai-  
val, hanem mindenekelőtt az, hogy

mennyire felel meg a továbbított értesülés és ismeret, a bennük foglalt lényeg a tömegek gyakorlati tapasztalatának. A különböző tételek, jelszavak és emocionális színezetű felhívások mind a propaganda, mind az agitáció szintjén összhangban kell legyenek a konkrét helyzet józan ismeretével, a valóság tudományos elemzésével – éppen ez az az elv, amely az irányítás marxista stratégiájának az alapját képezi” (84.).

E munka az általános és alkalmazott szociológia tudományos kutatói és szakemberei számára készült, s jó volna, ha nálunk is minél többen megismerkednének vele. Mint említettük, elsősorban odesszai kutatásról van szó, de a könyv tükrözi mind a moszkvai és novoszibirszki, mind a leningrádi és a kijevi szociológiai műhelyek munkáját is s magas elméleti színvonalával, számos módszertani tanulságával, nem utolsósorban – egészen az ajánlásokig terjedő – gyakorlati hasznosságával a jelenkori szovjet szociológiai tudományt méltóképpen reprezentálja.

Mit is lehet mondani a halottakról? Csak annyit, hogy mindenük elveszett. Így kérdezett és így válaszolt egyszer Bretter György, kolozsvári filozófiai író, esszéista, kritikus (1932–1977) egy tanulmányában.

Most mi is így kérdezzünk. Mert könnyű elmondani, hogy mit veszítettünk mi. Tehetséges, éles elméjű embert, aki új nézőpontokat keresett és honosított filozófiai kultúránkban. Szabatos, finom megfigyeléseivel csakúgy, mint korrekt kíméletlenségével kitűnő bíráló. A magyarországi bölcsélet minden jelentős eseményének fölvevőjét és partnerét. Két figyelemre méltó esszé-kötet (Vágyak, emberek, istenek – 1970; Párbeszéd a jelennel – 1973), és egy – több? – a folyóiratokból még összeszedendő gyűjtemény íróját. De mit vesztett ő – sajtászerűleg és leginkább –, amikor mindent elveszített?

Gyors mérleget a válasz elé.

Legfontosabb írásai a nyelvről szóltak, a legszembek új-érzékenységű nyelven. A nyelvhasználat bírálatában találkozott a század néhány legfontosabb bölcséleti irányzatával. Csakhogy nem tanítványi szorgalomból, hanem társadalmi tapasztalatból. Talán ez volt az egyedüli lehetőség a nemzetiségi kultúra tárgyi lenyomatai, műemlékei iránt megnyilvánuló átszellemített antikváriusi érdeklődéssel szemben. A nyelv-játék, a kommunikatív kompetencia, a beszéd világ-artikuláló volta, ezek a nagy filozófiai témák veszélyeztetett voltukban közvetlenül az élet témáivá válnak. S Bretter megvizsgálta az intézmények nyelvének és a személyes életkör nyelvének különállását. Megvizsgálta a nyelv és az erkölcs összefüggését, a „nem” nyelvi formájában realizálódó erkölcsi autonómiát. Megvizsgált – főművében – egy hely- és egy időhatározót, az „itt és most” formulát, kimutatván konzervatív és konzerváló természetét, azt, hogy hogyan

változtat a beszédben, és ezzel tudatunkban látzatokat tényekké, tényeket mentségekké, fennállásokat szükségszerűségekké. Az itt és most helyett az itt és mást formulát ajánlotta.

Ez a vicc gondolkodói karakterét mutatja. Mert persze, amilyen véresen komoly a nyelvkritika, oly sok véres vics van a levezetésben és a megoldásban. S egyáltalán sok a vér, s nemcsak metaforikus, e vértelen korszak írójának legjobb munkáiban. „Tudnia kell: de mit ér a tudás, mit ér, ha tudja: értelmetlen menet ez és véres is, mint minden, ami léte ellenére bizonyítani akarja létjogosultságát. Tudnia kell, de mit tegyen tudásával?” A *tudnia kell* és a *mit tegyen tudásával* – e két körbe csoportosultak Bretter művei. Az előbbieket vergődőek, az utóbbiak tanácstalanok és próbálkozók. Próbálkozás volt a nyelvkritika is, próbálkozás az ál-mítoszok szép-prózája, mely – hiába a görög tárgy – a bölcselmek és mondások keleti filozófikus műformájához hajol. Próbálkozás a filozófiai szatírajáték és a szigorú tudomány is. Mindent összevetve – *távolról* – az a kép homálylik fel, hogy egy mitológiának bizonyuló racionalitástól való fokozatos távolodás új racionalitás keresésével kapcsolódott össze.

Mit is lehet mondani a halottakról? Csak annyit, hogy mindenük elveszett. Itt és most az a lehetőségük veszett el, hogy az időben távolodva a jósors és az új művek közös sugarat vetítsenek néhány eddigi műre – meleget, fényeset, mely *közlebről* láttatja őket.

Itt és most... *ide* illenek ezek a sokat túrt határozók. Mert a „most” – Brettertől tudjuk – csak növeli az „itt” szubjektivitását. Azt jelenti: „Nekem megy le a nap’, majd: „Az én napom megy le’; „Nincs napom’; „Nincs nap’; „Nincs semmi.”

Radnóti Sándor

1977 november 13-án elhunyt Fényes Imre neves elméleti fizikus, a természettudomány filozófiai problémái területének is nemzetközileg ismert kutatója.

Fényes Imrére a társadalom önzetlen szolgálata, a szó igazi, nemes értelmében vett közéletiség volt a legjellemzőbb.

Tevékenysége olyan időszakra esett, amikor szakterületén, a fizikában átfogó forradalom ment végbe, de nem kisebb jelentőségű társadalmi változásoknak is cselekvő részese volt. Egész életútját mindvégig ezek a vonások jellemezték.

Elméleti fizikus volt. A termodinamika és a kvantumelmélet területén, valamint a fizika általános elvi kérdéseinek tisztázásában ért el maradandó eredményeket. Munkássága a Szovjetunióban széleskörűen elismert. A kvantumelmélet elvi kérdéseire vonatkozó megfontolásai Heisenbergben is reflexiókat váltottak ki.

Fényes Imre az elméleti fizika Max Planck által elindított hagyományát követte: a fizika az objektív valóságot tárja fel, a fizikai fogalmak tartalmát nem meríti ki a matematikai formalizmus, a fizikai elméletek nem redukálhatók a tapasztalati tényekre. Elméleti fizikai kutatásai így szükségszerűen vitték a materialista filozófia irányába. A marxista, a dialektikus materialista filozófia iránti érdeklődését a hazánkban végbenemő szocialista átalakulások ihletik, melyeknek mint politikai munkás, maga is aktív szervezője. Erre 1965-ben így emlékezik: „Most már több mint 20 éve annak, hogy a fizika filozófiai kérdéseivel nemcsak foglalkozom, hanem a témáról, többé-kevésbé rendszeresen, előadásokat tartok, illetve szemináriumokat vezetek. Hogy erre a vállalkozásra kedvet és útmutatást kaptam, főként Engels „A természet dialektikájá’-nak

köszönhetem.” Fényes Imre már tagja az MDP Politikai Bizottságának határozata alapján 1949-ben létrejött filozófiai-természettudományi munkaközösségnek. 1959-ben a Magyar Forradalmi Munkás-Paraszt Kormány határozata értelmében megkezdődött az Országos Távlati Tudományos Kutatási Terv kidolgozása. Fényes Imre ott van a természettudományok filozófiai problémáira vonatkozó tervtanulmányt kidolgozó bizottság tagjai között. Filozófia-szakos hallgatóknak előadáskurzusokat tart a fizika filozófiai problémáinak témakörből. 1966-ban jelent meg a „Fizika és világnézet” c. monográfiája. Halála előtti napokban ennek új, kibővített kéziratán dolgozott. Alig egy hónapja, hogy az idő és a mozgás összefüggéséről dolgozatot írt egy az időről szóló természetfilozófiai tanulmánygyűjteménybe. Szakmai irányítója volt az ELTE TTK Filozófiai Tanszékén a fizika filozófiai problémáival foglalkozó kutatócsoportnak. Számos fizika, matematika-fizika szakos hallgatónak adott mély és igényes szakmai-filozófiai orientációt az 1977–78-as tanév II. félévére is meghirdetett A fizikai fogalmak kialakulásának és tartalmának történeti-ismeretelméleti analízise c. speciális kollégium, melynek aktív közreműködője volt.

Fényes Imre egész tevékenységével alkotó módon járult hozzá a dialektikus materializmus és a természettudomány szövetségének elmélyítéséhez, széles körű megvalósításához. Hagyatéka integráns és maradandó része a természettudomány filozófiai kérdései területén folyó kutatások 1945 utáni hazai történetének. Munkásságának s a belőle adódó tanulságoknak a részletes feldolgozása filozófiai és természettudományos közéletünk együttes feladata.

## Abstracts

*József Pankovits: The Influence of Antonio Gramsci's Works on the Intelligentsia Policy of the ICP*

The present study traces Gramsci's post-mortem influence under the actual historical circumstances of the times his writings were posthumously published, namely in the late forties and the early sixties. This was when in Italy significant forces of the intelligentsia oriented or were pushed towards the left by the impact of anti-fascist opposition. There emerged important cultural movements and other forms of activity which were reinforced by the Italian Communist Party led by Togliatti utilizing Gramsci's works and Marxism-Leninism on the intellectual and ideological offensive even after it had lost its government positions in 1947. Parallely as well as later on, the Communist leadership and various groups of the intelligentsia, in a broad sense all the left-oriented intelligentsia, continued disputes over the relationship between politics and culture, the conception of the autonomy of culture. These polemics in the period in question were in direct line with the discussion of Togliatti with Vittorini immediately after the war. Togliatti himself continued to undertake the exposition of the Party's standpoint in his public debates with the musicologist Massimo Mila, the philosopher Norberto Bobbio, and others. A central discussion on culture formed out of the wide-range issue over Vasco Pratolini's novel *Metello* among writers, critics, and politicians covering problems of literature, aesthetics, and art policies. The moral of the *Metello* discussion suggests that the ICP, under Italian circumstances, had to make a more concrete use of its popular-national cultural policy outlined and practised straight after the war, following Gramsci's theoretical instructions. The more and more powerful development of modern State

Monopoly Capitalism and the evaluation of the experience of the international Communist movement both contributed to maturing the new cultural political guidelines of the ICP.

*Tamás Ungvári: The Genesis of the Estrangement Theory*

It is at the end of the thirties only that the term *estrangement* (*Verfremdung*) appears in Brecht's dramaturgical vocabulary. The origin of this concept is still a much disputed question of Brecht literature. A new point of approach in Ungvári's paper is the way he presents one of the sources of estrangement theory in his fresh reconstruction of the Hegelian theory of „habit”. Habit (*Gewohnheit*) means the acceptance of a fetishized illusory world. Estrangement is the method to rid us of it. Brecht thus joins the century-old dispute of „naïve” vs. „sentimental” poetry. With the radical followers of Hegel, especially Heine, he also announces an „end to the age of art” (*Kunstperiode*). At the same time, however, the method of estrangement offers the poet a way to construct a new, artificial naïveté. Shedding new light, at a new angle, on things, estrangement restores their original reality by resolving in a superior unity the dichotomy between awareness and revelation. The author also tackles Brecht's relationship with German romanticism and Russian formalism and gives a critical review of international literature on the genesis of estrangement.

*István Hermann: The Ontology of Social Existence*

The analysis bears on the development of Georg Lukács' philosophy after the Liberation, namely on how and for what reasons Lukács

proceeds from his earlier essayist's intuitions to a unified exposition of his thought. Stages of this process are *Die Zerstörung der Vernunft*, *Die Eigenart des Ästhetischen* and *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, which he set up against the contemporary bourgeois philosophies lacking an ontology or against the ontologies found in other bourgeois philosophies.

Lukács' *Ontology* opposes not only neopositivism and the ontological tendencies of the Frankfurt School but the so called New Left as well.

Chief questions in the present article are: „Why is there a need for an ontology?” and „Some lessons from the *Systematic Chapters*” where the main themes are work, reproduction, the ideal moment, ideology, and alienation. This author tackles the problematic of genericity and

follows Lukács' development from *Geschichte und Klassenbewusstsein* until the *Ontology*, at the same time criticising those studies evaluating Lukács which are unable or unwilling to recognize him as having developed into a Marxist. Finally, among problematic points in the *Ontology*, besides others, he reviews Lukács' system of categories including „genericity” the idea of a reality offering alternatives, an idea Lukács surpassed but did not resolve in the *Ontology*.

A warning in Lukács' ontology: it is not the principal determinations of the categories which come into being in reality but, conversely, the development of historical reality brings about changes in the categories. To write an *Odyssey* of categories would be one of the most important tasks.



*Йожеф Панкович: Влияние трудов Антонио Грамши на политику ИКП по отношению к интеллигенции*

Статья исследует влияние Грамши после его смерти, в свете той конкретной ситуации, которая имела место во время публикации его посмертных трудов, то есть в первую половину сороковых и в начале шестидесятых годов. В Италии в то время под влиянием антифашистского движения значительная часть интеллигенции переходила или сталкивалась на левые позиции. Развивались различные важные формы культурной деятельности, в поддержку которых Итальянская Коммунистическая Партия под руководством Тольяти даже после того, как она была вытеснена из государственного управления, офензивно использовала идеи марксизма-ленинизма и работы Грамши. Параллельно этому, позже постоянно, между коммунистическим руководством а различными группировками интеллигенции (широко взятой „левой” интеллигенцией) происходили дискуссии об автономии культуры. Эти полемики являлись продолжением возникнувшей сразу же после войны дискуссии между Тольяти и Витториним. И в дальнейшем сам Тольяти принимал на себя задачу изложения позиций партии, например в дискуссии с музыковедом. Массимо Мила, с философом – Норберто Боббио, а также и в других публичных дискуссиях. Центральной дискуссией по вопросам культуры, эстетики и культурной политики стал обмен мнениями между писателями, критиками и политиками по поводу романа Васко Пратолини: „Метелло”. Выводы, которые могут быть извлечены из этой дискуссии состоят в том, что проводима Итальянской Коммунистической Партией непосредственно после войны

и следующая теоретическим указаниям народная-национальная культурная политика должна была быть применяема в итальянских условиях более конкретно. Все усиливающееся развитие современного монополистического капитализма, оценка опыта международного коммунистического движения, способствовали созреванию нового направления культурной политики Итальянской Коммунистической Партии.

*Тамаш Унгвари: Происхождение теории отчуждительного эффекта*

Выражение „отчуждительный эффект” (*Verfremdung*) в драматургическом словаре Брехта, появляется только в конце тридцатых годов. Его происхождение принадлежит все еще дискуссионным проблемам в профессиональной литературе, посвященной Брехту. Новым моментом, внесенным Унгвари в эту дискуссию является то, что он по-новому интерпретируя гегелевскую теорию „привычки”, в ней ищет один из источников теории отчуждительного эффекта. Привычка (*Gewonheit*) означает принятие фетишизированного, иллюзорного мира. Метод „отчуждения” выдвигает из этого. Брехт, таким образом, включается в вековую дискуссию между „наивной” а „сентиментальной” поэзией. Следом радикальных последователей Гегеля, а прежде всего следом Гейне, он устанавливает наступление „конца эпохи искусства” (*Kunstperiode*). Но в то же время его метода „отчуждения” дает возможность поэту произвести новую, искусственную наивность. Отчуждительный эффект, растворяя дихотомию сознательности и удивления в единстве высшего типа, восстанавливает действительную сущность вещей, уви-

денных под новым углом, в новом освещении. Автор занимается отношением Брехта к немецкой романтике и к русским формалистам, а также дает обзор зарубежной литературы, посвященной проблеме генезиса отчуждительного эффекта.

*Иштван Херманн: Онтология общественного бытия*

Статья анализирует философское развитие Лукача после Освобождения, в частности вопрос о том, каким образом и по каким причинам Лукач принял за целостное изложение своих более ранних эссеистических идей. Главные остановки этого процесса значатся такими трудами как: „Разрушение разума“; „Особенности эстетики“, „Онтология общественного бытия“. В которой Лукач сопоставляет марксистскую теорию общественного бытия с современной буржуазной философией, лишенной онтологии, а также с разнообразными онтологиями, содержащимися в буржуазных философских направлениях. „Онтология“ Лукача не просто противопоставляется неопозитивизму или онтологическим тенденциям франкфуртской школы, но и так называемой „новой левой“.

Статья ставит следующие главные вопросы: „Почему нужна онтология?“, „Несколько итогов, выведенных из систематических глав“, где прежде всего обсуждаются такие проблемы как: труд, репродукция, идейный момент, идеология и отчуждение. Автор занимается также проблемой родовой сущности и анализирует развитие Лукача от его работы „История и классовое сознание“ до „Онтологии“, критикуя те интерпретации Лукача, которые не могут или не хотят принять Лукача как марксиста.

Наконец, анализируя проблематичные моменты „Онтологии“, автор занимается между прочим системой понятий Лукача, прежде всего его пониманием „родовой сущности“, его идей, относительно действительности, предполагающей альтернативы, которая-то идея в Онтологии уже произведена, но еще не преодолена. „Онтология“ Лукача – говорит автор – обращает наше внимание на то, что не принципиальные определения категории осуществляются в действительности, а прямо-таки наоборот, развитие исторической действительности создает модификации категории. Написать Одиссею категории является важнейшей задачей.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Fehér Ferenc* • *Fogarasi Miklós*, ELTE BTK Olasz Tanszék, kandidátus, egy. tanár • *Heller Ágnes* • *Hermann István*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, akadémikus, egy. tanár • *Kiss Endre*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, kandidátus, egy. tanársegéd • *Kovács Mihály*, egy. hallg. • *Köpeczi Béla*, MTA, akadémikus • *Márkus György* • *Nyíri Kristóf*, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék egy. adjunktus • *Pankovits József*, MSZMP Politikai Főiskola, egy. adjunktus • *Rózsa Zoltán*, ELTE BTK Olasz Tanszék, az irodalomtudományok kandidátusa, egy. docens • *Sárközy Péter*, ELTE BTK Olasz Tanszék, egy. adjunktus • *Selmeczi József*, Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Tud. Szoc. Tanszék, a fil. tud. kandidátusa, tud. főmunkatárs • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, adjunktus • *Szigetvári Sándor*, ELTE TTK Fil. Tanszék, a fil. tud. kandidátusa, egy. docens • *Takács József*, ELTE BTK Olasz Tanszék • *Ungvári Tamás*, egy. docens, kandidátus • *Vajda Mihály*.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Salgó István  
A kézirat nyomdába érkezett: 1977. VIII. 23. – Terjedelem: 15,4 (A/5) ív  
78.4859 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

BÉLA KÖPECZI: Gramsci's Conception of Ideology and the History of Culture . . . . .	1
JÓZSEF PANKOVITS: The Influence of Antonio Gramsci's Works on the Intelligentsia Policy of the ICP . . . . .	7
TAMÁS UNGVÁRI: The Genesis of the Estrangement Theory . . . . .	34
ISTVÁN HERMANN: The Ontology of Social Existence . . . . .	69
FÉRENC FEHÉR—ÁGNES HELLER—GYÖRGY MÁRKUS—MIHÁLY VAJDA: Memoranda for Comrade Lukács on the „Ontology” 1968—69 . . . . .	88

### REFLECTION

ZOLTÁN RÓZSA: Gramsci and the Hungarian Soviet Republic . . . . .	116
MIKLÓS FOGARASI: Literary Language and Dialect in the Notes of Antonio Gramsci . . . . .	124
PÉTER SÁRKÖZY: A Marxist Critique of Benedetto Croce's Aesthetic in Antonio Gram- sci's Views on Literature . . . . .	131
JÓZSEF TAKÁCS: The Category of „Common Sense” . . . . .	140
TIBOR SZABÓ: The Problem of „Activity” in Gramsci's Early Writings . . . . .	144

### REVIEWS

SÁNDOR SZIGETVÁRI: N. I. Kondakov: Dictionary of Logic . . . . .	149
KRISTÓF NYÍRI: Explanation and Understanding . . . . .	152
ENDRE KISS: Progressive Continuity — Continuous Progress . . . . .	154
MIHÁLY KOVÁCS: Arnold Gehlen: Der Mensch . . . . .	158
JÓZSEF SELMECZI: Stimulation for Work as a Mode of Management . . . . .	163

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бела Көпечи</i> : Понимание идеологии Грамши и история культуры . . . . .	1
<i>Йозеф Панкович</i> : Влияние трудов Антонио Грамши на политику ИКП по отноше- нию к интеллигенции . . . . .	7
<i>Тамаш Унгвари</i> : Происхождение теории отчуждительного эффекта . . . . .	34
<i>Иштван Херманн</i> : Онтология общественного бытия . . . . .	69
<i>Ф. Фехер—А. Хеллер—Дь. Маркуш—М. Вайда</i> : Замечания товарищу Лукачу по «Онтологии» 1968—1969 . . . . .	88

### ОБОЗРЕНИЕ

<i>Зольтан Рожса</i> : Грамши и венгерская Советская Республика . . . . .	116
<i>Миклош Фогараш</i> : Литературный язык и диалект в заметках Грамши . . . . .	124
<i>Петер Шаркэзи</i> : Марксистская критика эстетики Бенедетто Кроче во взглядах А. Грамши на литературу . . . . .	131
<i>Йозеф Такач</i> : Категория «обыденного мышления» . . . . .	140
<i>Тибор Сабо</i> : Проблема «активности» в ранних произведениях Грамши . . . . .	144

### РЕЦЕНЗИИ

<i>Шандор Сигетвари</i> : Н. И. Кондаков: Логический Словарь . . . . .	149
<i>Криштоф Нири</i> : Объяснение и понимание . . . . .	152
<i>Эндре Киш</i> : Прогрессивная непрерывность и непрерывный прогресс . . . . .	154
<i>Михай Ковач</i> : Арнольд Гелен: Человек . . . . .	158
<i>Йозеф Шельмеци</i> : Поощрение трудовой деятельности как способ руководства . . . . .	163

**Ára: 18 Ft**  
**Előfizetés egy évre: 84 Ft**

**INDEX: 25.535**  
**ISSN 0025—0090**

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a KHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

**Előfizetési díj egy évre: 84 Ft**

**1 szám ára: 18 Ft**

**Index szám: 25.535**

**Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,  
H-1389 Budapest, Pf. 149.**

8/1220

HUSZONKETEDIK ÉVFOLYAM

1978/2

# magyar filozófiai szemle



A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC  
VERECZKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

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

1978/2

## TARTALOM .

KÓSA ERZSÉBET: Az életmód változásának néhány kérdése — különös tekintettel a családra .....	177
HORVÁTH DÉNES: A képi-vizuális rendszerben érvényesülő dialektikus logikai folyamatok elemzése .....	192
HORVÁTH JÓZSEF: Adalékok időfelfogásunk ismeretelméleti és gyakorlati tartalmi vonatkozásainak analiziséhez .....	224
JENEI ILONA: Totalitás és fejlődés. Az élővilág fejlődése vizsgálatának metodológiájához .....	241
LUDASSY MÁRIA: A magányos lelkiismeret és az általános akarat (A moralista Jean-Jacques és a törvényhozó Rousseau) .....	255

## TÁJÉKOZÓDÁS

RUPPRECHT, FRANK: Tervezés és munkaszervezés a marxista — leninista filozófia területén az NDK-ban (Fordította Tóth Pál) .....	277
SASVÁRI LÁSZLÓ: Tokaj görög és orosz lakói a felvilágosodás korában .....	281

## SZEMLE

ÁRON LÁSZLÓ: A személyiségfejlődés egy új modelljének problémái .....	287
BALOGH ZOLTÁN: Polányi Károly: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet .....	289
SZABÓ TIBOR: Gramsci — Togliatti írásainak tükrében .....	295

---

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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



# AZ ÉLETMÓD VÁLTOZÁSÁNAK NÉHÁNY KÉRDÉSE – KÜLÖNÖS TEKINTETTEL A CSALÁDRA

K Ó S A E R Z S É B E T

Az életmódra vonatkozóan az utóbbi két-három évben sok publikáció jelent meg. Központi kérdésük többnyire a szocialista életmód milyensége, emellett az életmód fogalmának értelmezése, s az életmódkutatás metodikai-metodológiai problémái voltak a leggyakoribb témák.<sup>1</sup> A hazai szakirodalomban – akárcsak a többi szocialista országban – a szocialista életmód meghatározására, annak normatív oldalról történő leírására vagy modellezésére törekvő írások vannak túlsúlyban.

E kutatásokban a szocialista országok kommunista pártjainak dokumentálisan is megfogalmazott igényei, s ezek mögött társadalmi fejlődésünk közvetlen és rendkívül időszerű követelményei, szükségletei fejeződnek ki. E társadalmi igények olyan időszakban vetődtek (és vetődnek) fel, amikor a társadalmpolitika számára szükséges információk tudományos eszközökkel feltárt háttere jóval hiányosabb, mint amit a gyakorlat szükségletei megkövetelnének. Ehhez járul még az is, hogy az életmód kérdéseivel kapcsolatban egyetlen lépést sem lehet tenni interdiszciplináris szemlélet nélkül, ami ugyan a tudományok fejlődésének mai jellegzetes, a gyakorlatban mégis nehezebben érvényesülő tendenciája. Megnyilvánul ez a szocialista életmód fogalmának értelmezésénél éppúgy, mint sajátosságainak körülírásánál, hiszen bármilyen fogalmi megoldás mellett döntenek is a különböző szerzők, minden esetben a gyakorlat által egységbe ötvözött totalitás valamilyen fogalmi apparátus segítségével történő közelítési kísérletéről van szó.

Írásomban nem az életmód fogalmával – s nem is a szocialista életmód meghatározásával – foglalkozom, hanem az életmód változásainak mechanizmusával, közelebről azzal: *hogyan megy végbe* az életmód változása, s ennek is csupán néhány jellegzetességével. Ennek ellenére, a fogalom mai használatának különbségei mellett elkerülhetetlennek látszik a fogalom értelmezésének néhány kérdésével kezdeni. Nem is annyira a Bacon-féle piac idolumainak elkerülése végett kell ezt megtennünk, hanem inkább a kérdés megközelítésében rejlő elméleti előfeltevések miatt, vállalva természetesen annak kockázatát, hogy más megközelítések célszerűbb megoldásaira akadunk. Ez annál inkább lehetséges, mert az alábbiakban vázolt megoldás operacionális abban az értelemben, hogy főként a már említett változási mechanizmusok leírása a célja, s azon belül is a család életmódváltozását (s ezt még tovább korlátozva a ma és a közelmúltban létező családtípusokra) tartom szem előtt. A család viszont egyetlen történelmi szakaszban sem volt

<sup>1</sup> Jól tükrözi ezt a „Társadalomtudományi Közlemények” 1976/4-es számában Gervai Pál és Lajtai György által készített tematikus áttekintés is.

függetleníthető a társadalom egészétől, ezért a fogalom megközelítésében ezt az összefüggést is állandóan figyelembe kell vennünk.

Az életmód marxista megközelítésénél szinte mindenki a cselekvésből indul ki, és hangsúlyozza annak komplexitását. Ezen túlmenően azonban már igen nagyok a fogalom értelmezésének különbségei.

Az eltéréseket a következőkben találhatjuk: egyrészt a társadalom – csoportok (makro- és mikrocsoportok) – a társadalmi formáció dimenziójában. Ezért vannak, akik szerint az életmód az egyéni cselekvések, mások szerint az egyes csoportok tevékenységének rendszere – e csoportokat egészen az egyes társadalmi formációk nagyságáig kitágítva. A tőkés és a szocialista társadalom életmódjának különbségeit elemző munkák előfeltételezik, hogy létezik az egyes társadalmi-gazdasági formációkhoz kötött, sajátos életmód, illetve életmód-modell. Amennyiben pl.: a szocialista társadalom jellegzetes életmódi sajátosságának tekintjük azt, hogy az egyes osztályok és rétegek között ma meglévő társadalmi különbségek csökkenő tendenciát mutatnak – ez az életmód fogalmával kapcsolatban kimondatlanul is feltételezi, hogy e nagy csoportok életmódjában ma még vannak jellegzetes, nem az egyén személyiségalkatából eredeztethető vonások. Ezeket a jellegzetes sajátosságokat viszont a társadalmi struktúrakutatásokkal lehet kimutatni, de a struktúrakutatás eredményei viszonylag ritkán kapcsolódnak be az életmódelemzésekbe.

Ugyanez vonatkozik a társadalom kiscsoportjaira. A szociológiai vizsgálatok például meglehetősen sok információt szolgáltatnak arra, hogy az egyes rétegek, illetve osztályok különbségeit hogyan közvetíti a család. Az életmód fogalmi apparátusának az is egyik kérdése, hogy lehet-e egyáltalán „a család” életmódjáról beszélni, hogy értelmezhető-e a fogalom erre a kiscsoportra vagy más kiscsoportokra.

A fogalomhasználat ilyen eltérései szerintem természetes következményei annak, hogy a társadalomtudományi kutatások a szaktudományokon belüli és azok közötti szakosodás kereteiben folynak. Ez bizonyos mértékig elkerülhetetlen, s ezért az életmód tisztázatlansága és az ezzel kapcsolatba kerülő kérdések nem mások, mint egy nagyon általános szintézis igényei, mind a gyakorlat, mind az elmélet oldaláról.

Vitathatatlanak tartom, hogy az életmód fogalma értelmezhető az egyén, a kiscsoportok és a makrostruktúrák szintjén is – azzal a megkötéssel, hogy minden konkrét esetben megfelelően elhelyezzük az adott cselekvési rendszert a társadalom szociális struktúrájának egészében. Ebben az esetben értelme van például az egyéni életmód, a családi életmód, s az egyes társadalmi rétegek életmódja fogalomhasználatának, de egyik sem tarthat igényt „az életmód kategoriális” általánosságára. Ezt a dimenziót vertikálisnak nevezhetnénk, az alábbi viszont horizontálisnak lehetne tekinteni.

A fogalomhasználatban fellelhető különbségek másik csoportja ugyanis az, hogy milyen tevékenységeket tekintünk a fogalom szempontjából relevánsnak. A komplexitás hangsúlyozása mellett is világos, hogy nem lehet és nem is kell mindenfajta cselekvést ide sorolni. A kérdés az, hogy milyen típusú tevékenységek rendszere alapján ragadjuk meg az életmód fogalmát. Az így kiemelt tevékenységek jellege szerint találkozunk olyan felfogásokkal, amelyek az életmódot a szabad idő oldaláról vagy a fogyasztás, illetve a szükségletek vagy a munka oldaláról definiálják, s az esetek többségében nem is annyira explicit, mint implicit módon; leginkább úgy, hogy az életmód – különösképpen a szocialista életmód – keresett modelljét az említett oldalakról rajzolják meg.

Ezen az úton olyan elemzésekhez jutunk, amelyek az ember cselekvésének, illetve szükségletkielégítésének bizonyos normatíváit fogalmazzák meg a szocialista életmód modelljeként; például mint meghatározott mutatókkal is körülírt életszínvonalat vagy még szélesebben a jólét bizonyos típusát és mértékét; a munka jellegének és a munkához való viszonynak bizonyos szerkezetét és normatíváit stb.

Kétségtelen, az ilyenfajta elemzésekre szükség van, s ezt nem csupán a tervezési és döntési mechanizmus gyakorlati igényei kívánják meg. Ugyanakkor kérdés, hogy az emberi cselekvés teljességének, komplexitásának az a mértéke, amit az életmód objektíve tartalmaz, kifejezhető-e ily módon? Hogy így végeredményben nem csupán adalékot kapunk-e – ha mégoly fontos adalékot is – az életmód keresett modelljéhez? Ez a szerkezet ugyanis elég nagy mértékben igazodik a döntési mechanizmus szerkezetéhez és igényeihez. De még az irányítás számára is kérdés, hogy nincs-e szükség az összefüggés megfordítására is: komplexebb oldalról nyújtani segítséget és információkat a döntési folyamatokhoz? Elméletileg nyilvánvaló, hogy az egyes tevékenységi szférák külön-külön megragadott vonalai az emberi cselekvésben nem egymás mellé helyeződnek, hanem egységes rendszerre ötvöződnek. Ebben a rendszerben a külön-külön elemzett tevékenységek összehatása végül is többé-kevésbé – néha igen nagy mértékben – eltérhet attól, amit az elkülönített vizsgálat során várhatónak ítélnünk.

Az említett vertikális és horizontális dimenziókat együttesen a rendszerszemléleti megközelítésben lehetne figyelembe venni. Így a két dimenzióban nyert részeredmények szintézise lehetővé válna – sőt az egyes csoportok sajátos életmódi problémáinak vizsgálata is eredményesebb lehetne.

\*

A rendszerelméleti megközelítésre vonatkozóan érvényesnek tartom I. V. Baluberg és E. G. Jugyin álláspontját, amely szerint a rendszerelméleti megközelítés „jelenleg nem annyira részletesen kidolgozott vizsgálati metodológiának, mint az ilyen metodológia kidolgozására irányuló követelménynek tekinthető”.<sup>2</sup> Az említett szerzők a rendszerelméletű megközelítés sajátos lehetőségeit mindenekelőtt abban jelölik meg, hogy így lehetővé válna a szociális rendszerek funkcionálásának és fejlődésének együttes megragadása, a különböző társadalmi szférák és szociális rendszerek vertikális és horizontális mozgását szintetizáló modellek megalkotása. Nem vitatják ezek külön-külön történő vizsgálatának szükségességét, sem azt, hogy ezek (illetve az ezek által nyert információk) feltétlenül szemben állnának egymással, vagy hogy az egyik nagyobb valóságértékű lenne, mint a másik, de felvetik mindezek rendszerszemléleti megközelítésben történő szintézisének időszerűségét. „Feltételezhető – írják –, hogy a jelenlegi társadalomkutatások (beleértve a szociológiai és közgazdasági kutatásokat is) legaktuálisabb problematikája olyan szociális modellek körül csoportosul, amelyek mindkét felosztást számba veszik.”<sup>3</sup> Éppen az életmód kérdéseinél jelentkezik leginkább az a metodológiai probléma is, amit a szerzők a következőképpen jeleznek: „Egy ilyen típusú „háló” bevezetése lehetővé teszi a rendszerelméleti megközelítés alapvető problémájának élesebb megfogalmazását: a problémát nemcsak a szociális rendszerben meglévő – elsősorban interperszonális – kapcsó-

<sup>2</sup> „Szovjet szociológia ma”, Kossuth, Budapest 1971, 126.

<sup>3</sup> I. m. 116.

latok *sokrétűségének* figyelembevétele okozza, hanem a *minőségek különbözőségét* valamennyi szinten és valamennyi vertikális keresztmetszetben rögzítő szisztematizált *tipológia* elemzése és felépítése.”

E tipológiák megalkotásánál viszont abból kell – legalábbis szerintem – kiindulni, hogy az alapját képező modellek viszonylag állandósult rendszereket fejeznek ki, amelyek az emberi magatartás viszonylagos állandósága és stabilitása szempontjából éppúgy szükségesek, mint a változás dinamikájának megragadásához.

A magatartás, a cselekvés, viselkedés állandóságának és változásának problémája a szociálpszichológia személyiségelméletében immár klasszikusnak számító kérdés. A személyiségelméletben eléggé általános az az álláspont, hogy a személyiséget bizonyos stabil struktúra jellemzi, hogy a viselkedések bizonyos konzisztenciát (a konzisztencia kifejezés helyett esetenként kongruencia, konvergencia, vagy koherencia szerepel, de ezek különbségtétele ezúttal nem látszik lényegesnek) mutatnak. A kérdés az, hogy a konzisztenciát, s így a stabilitás tényét milyen dimenzióban keressük. Úgy gondolom, hogy az életmód változásának leírására P. F. Secord és C. W. Backman szemlélete látszik leginkább alkalmazhatónak, akik a viselkedés állandóságának és változásának kulcskérdését a személyiséggel foglalkozó kutatók zömével szemben nem az egyénen belüli struktúrákban vagy mechanizmusokban látják, hanem az interperszonális folyamatokban. Ez nem a ma már hagyományosnak tekinthető személyiségelméleti álláspont tagadása, hanem sokkal inkább megszüntetve-megtartásában való meghaladása. Az említett szerzőknek igazuk van ugyanis abban, hogy a viselkedés stabilitását (állandóságát és egyensúlyát) mind- eddig elsősorban a személyiségstruktúra stabilitásának következményeként fogták fel, s ebből először is az következik, hogy „az egyéni viselkedés folytonossága nem probléma, hiszen természetes folyamánya a stabil struktúrák kialakulásának. Másodszor, a *viselkedés változásának vagy nem szentelnek módszeres figyelmet* (kiemelés – K. E.), vagy a stabilitástól függetlenül magyarázzák e változást. . . Gazdaságosabb lenne – írják –, ha a magyarázó elveknek egy és ugyanazon rendszerével lehetne értelmezni a stabilitást és a változást is.”<sup>4</sup>

Ha ezt a szemléletet átvisszük az életmód – az egyén, a család és az egyéb társadalmi csoportok életmódjának – értelmezésére, akkor ebből feltehetően meg tudjuk magyarázni azt is, hogy bár ezek mindegyikének konzisztens rendszerré szerveződött életmódja van, de ez a konzisztencia *abban a kapcsolatban* bomlik fel, amelyben ezek egymással történő érintkezési módjai, egymáshoz való viszonyai lezajlanak, és ugyanebben a kapcsolatban rendeződik át egy másik, szintén viszonylag állandósult struktúrába. Secord és Backman tanulmánya az egyéni viselkedés állandóságának és változásának problémájával kapcsolatban éppen azért látszik tanulságosnak, mert – akárcsak a korábban idézett szöveget szerzők – a stabilitás és a változás folyamatának egy modellben, azonos elvek segítségével történő magyarázatára törekcsenek. Való igaz, hogy amiként az idézett két szociálpszichológus tipológiájában szereplő személyiségek a más személyiségekkel való interakciókban alakítják át önmaguk viselkedését is, ekképpen a lényeges társadalmi változásokat átélő – akár kisebb, akár nagyobb – embercsoportok is, a körülményeik változása révén, megváltozott csoportkapcsolatokban veszítik el magatartásuk korábbi sztereotípiáinak alkalmazhatóságát, magatartásuknak, szokásaiknak és értékrendszerüknek biztonságát és

<sup>4</sup> „Szociálpszichológia”, Gondolat, Budapest 1973, 347.

stabilitását, és kényszerülnek arra, hogy ezeket átalakítva újfajta életmódmintákat alakítsanak ki.

Vitatható ugyan, hogy a szociálpszichológia és a főleg kibernetikus indíttatású rendszerelméleti megközelítések összekapcsolásának módja mennyire szerencsés. Azt viszont nem tartom vitathatónak, hogy az életmód kérdéseinek elmélyültebb analízise során szükségképpen szembekerülünk azzal a kérdéssel, hogy a különböző szaktudományoknak nem csupán az információt, hanem metodológiai elveit is szembesítsük egymással, s így olyan általános kérdésekhez jussunk, amelyek szintetizálják mindezek összeötvözhető, egységbe foglalható elemeit. Végeredményben az életmód éppúgy személyiségelméleti kérdés is, mint ahogyan a társadalmi struktúra kérdése is, továbbá axológiai kérdés is, nem is említve nyilvánvaló kapcsolatát a közgazdasági tudományokkal vagy etikával stb. Nem véletlen, hogy éppen a társadalomirányítás elmélete vetette fel legintenzívebben és leginkább sürgetően a gyakorlat által oly szétválaszthatatlan emberi cselekvés komplex, interdiszciplináris megközelítésének igényét, s a stabilitás és a változás egyidejű figyelembevételére alkalmas modellek kidolgozásának szükségességét. Ezek is a rendszerszemléleti megközelítés valamilyen változatához jutnak, amelynek a társadalomirányítással való kapcsolatára már Baluberg és Jugyin is felhívják a figyelmet: „A rendszerelméleti megközelítés másik specifikus problémája . . . az irányítási rendszerek sajátosságai figyelembevételének problémája. E rendszerek áthaladnak: 1. horizontális szinteken . . . és 2. vertikális keresztmetszeteken.”<sup>5</sup> Bizonyos értelemben ugyanilyen szemlélettel foglalkozik a kérdéssel Marko Markov is – és az irányításelmélettel foglalkozó szovjet szerzők többsége –, amennyiben úgy látja, hogy az irányítási rendszereknek egyaránt tekintettel kell lenni a funkcionálási és fejlődéstörvényekre is, amelyek „egymáshoz közel eső, de nem azonos oldalai a szociális rendszernek”.<sup>6</sup>

Az előbbieket figyelembevételével, „A német ideológia”-ban vázolt cselekvési folyamatból kiindulva, az életmódot az emberi cselekvések, a hozzájuk tartozó viszonyok és értékek olyan állandósult *rendszerének* fogom fel, amely nem korlátozódik a szabad idő felhasználására, sőt általában az élet privát szférájára sem, hanem magába foglalja a cselekvések teljes körét, beleértve abba a munkatevékenységet, a közéleti tevékenységet, s az ezek révén létrejövő emberi viszonyokat, kapcsolatokat, értékorientációkat is. Így felfogva azonban az életmód fogalma egybeesne a társadalom fogalmával, hiszen az emberi cselekvés dialektikája – ahogyan Marx és Engels a „Német ideológia”-ban kifejtették – egyrészt a már előzetes cselekvések által létrehozott feltételek között zajlik, másrészt megváltoztatja magukat a feltételeket. Ezért az életmód változásának folyamatát nemigen lehet másként megragadni, csak úgy, ha – természetesen viszonylagos érvennyel és operacionális célokkal – elkülönítjük a cselekvés módjait (s a viszonyokat, értékorientációkat) az itt és most adott objektív feltételektől. A feltételek a cselekvés „külső” meghatározó tényezői, olyan keretek, amelyek között a cselekvés zajlik. Az életmódnak ezeket a feltételeit megfogalmazhatjuk úgy is, mint meghatározott társadalmi „helyeket”, melyekben az egyes társadalmi csoportok a maguk sajátos funkcióit betöltik – e hely által meghatározott cselekvési módokkal, viszonyokkal, értékorientációkkal (Lenin osztálymeghatározásában is megtaláljuk, hogy az osztályok az embereknek olyan nagy csoport-

<sup>5</sup> I. m. 117

<sup>6</sup> Marko Markov: „Szocializmus és társadalomirányítás”, Kossuth, Budapest 1973, 91.

jai, amelyek a társadalmi termelés történelmileg meghatározott rendszerében elfoglalt helyük alapján különböznek egymástól. Amikor ezután konkrétan meghatározza e hely kritériumait a termelési és elosztási viszonyok rendszerével, ez az adott értelmezésben azt fejezi ki, hogy kijelölte az egyes osztályok életmódját meghatározó leglényegesebb determinánsokat). Talán első pillanatra kissé mesterségesnek hat az emberi tevékenység feltételeinek ilyen elkülönítése a cselekvéstől – mégis szükségesnek látszik, hogy a változást előidéző és a változó faktorok viszonyát megragadhatóvá tegyék. Járhatatlan út volna, ha e feltételeket és az ezek között megjelenő életmódot minden csoport esetében – tehát az egyes rétegek, osztályok, kicscsoportok vagy az egyén esetében – teljesen azonos módon próbálnánk definiálni. Az ugyanis nyilvánvaló, hogy ami az egyik szinten az életmód külső feltétele, az egy másik szinten az életmódnak a része.

Az életmód feltételeit alkotó tényezők meghatározó szerepe semmiképpen sem értelmezhető mechanikusan, de nem is alakulhat az életmód bárhogyan, tetszőleges módon, hanem csak e feltételek közötti lehetőségek cselekvési alternatíváiban. Ezeknek az alternatíváknak a figyelmen kívül hagyása azzal járna, hogy változtassuk meg az életfeltételeket – javítsuk például a család életfeltételeit, növeljük életszínvonalát, s életük tárgyi-intézményes ellátottságát, s akkor megkapjuk „A” szocialista család életmódját. Ugyanez vonatkozik az egyes társadalmi rétegek, osztályok, illetve a lakosság egyes csoportjainak életmódjára is.

Minden eddigi tapasztalat azt mutatja, hogy *pusztán* e feltételek változása még csak elindítója lehet az életmód tényleges változásának, de nem azonos e változással. Az alternatívák növekedése, a cselekvés szabadságfokának szélesedése elvben nemcsak egyféle életmódmodellnek adhat nagyobb, szélesebb mozgásteret. A determináció tehát egyáltalában nem – és egyre kevésbé – mechanikus és egyértelmű. Éppen ezért az életmód tárgyi-dologi oldalról történő feltérképezésének megvan a maga információs értéke, de csak akkor, ha számolunk annak korlátaival is. És az emberi cselekvés relatív szabadságfokának növekedésével ezeket a korlátokat egyre kevésbé szabad figyelmen kívül hagyni. A kisparaszti gazdálkodás termelőközösség-családjának életmódjáról és belső viszonyairól például sokkal többet elárul e család anyagi eszközeinek tárgyleltára, mint a mai család lakásáról, háztartásáról készített pontos adatfelvétel. Az ilyen jellegű vizsgálatok információs értékét ma sem lehet tagadni; ez minden tekintetben nélkülözhetetlen kiindulópontokkal szolgál, de arra nem alkalmas, hogy ebből rekonstruálni lehessen a család életmódját.

Vonatkozik ez az intézményekre és szervezetekre is, amelyek a család életéhez és funkcióihoz közvetlenül vagy közvetve kapcsolódnak, s amelyekben a családtagok családon kívüli tevékenysége lezajlik – sőt magára e tevékenységre, annak jellegére stb. is. A munka jellege, szakképzettségének foka, a műszakbeosztás és általában a munkaidő, a kereset, a szocializációs partnerként belépő intézmények stb. a család mindennapi életének olyan külső környezetét alkotják, amelyek lényegesen meghatározzák azt, ezért számbavételük ugyanolyan fontos, mint a már említett tárgyi-dologi tényezőké. Ilyenkor valójában az a kérdés, hogy ezek milyen kölcsönhatásban vannak a család életmódjával, milyen a viszonya ezeknek a családhoz, hogyan és miképpen éli át, milyen módon hajtja végre a család ezeknek az objektív életfeltételeknek a változásából adódó következményeket. Másképpen kifejezve: cselekvésének eddigi rendszere hogyan szerkesztődik át; milyen módon bomlik fel annak korábbi struktúrája, szokásos rendje, a hozzá tartozó

viszonyokkal, kapcsolatokkal, értékekkel, s az ezeknek megfelelő hagyományokkal; miképpen alakul ki mindezeknek egy másik, szintén állandósult rendszere, s milyen ez az új szerkezet.

A cselekvés „viszonylag állandósult” formáiról, módjairól van szó, ami két szempontból is lényeges. Egyrészt, mert a cselekvésnek az adott szinten elkülöníthető, véletlen módjait vagy kirekeszthetővé teszi az életmódból, vagy pedig magát az esetlegességét úgy fogjuk fel, mint az életmód egyik jellegzetességét. Másrészt, mert a cselekvés ismétlődő, viszonylag állandósult formái kitermelik a nekik megfelelő szokásokat, hagyományokat, magatartásmintákat. (Valószínűleg ezekben fejeződik ki az életmód a „leglátványosabb”, legérzékeltetőbb formában, ami nem jelenti azt, hogy ennek feltérképezése empirikus eszközökkel a legegyszerűbb és legkönnyebb. Úgy látszik, hogy az életmód vizsgálatánál a legkönnyebben járható út az, ha azt az objektív feltételeinek feltérképezésével próbáljuk leírni. Ez viszont, mint már jeleztem, csak a szükséges és nélkülözhetetlen kiindulópontokhoz visz az életmód feltárásában, de még korántsem az életmód leírása.)

Az életmód ilyenformán dinamikus stabil rendszerként fogható fel, amelyet – legalábbis elméleti modelljében – különböző elemeinek konzisztenciája jellemez. Változása pedig e rendszer átmeneti inkonzisztenciájaként értelmezhető. Elméletileg nem is indulhatunk ki másból, mint hogy az emberi cselekvések különböző módjai között egymásra kölcsönösen ható összefüggés áll fenn, amelyben az egyes elemek egymást megerősítik, alátámasztják. Ily módon a cselekvés állandósága, stabilitása, biztonsága elválaszthatatlan a rendszer konzisztens jellegétől. A kérdés azonban, hogy ez a konzisztencia milyen tényezők között áll fenn? Elvileg fennállhat az életmód fogalmi körébe tartozó elemek között, továbbá az életmód fogalmi körébe vont, és annak külső feltételrendszerét alkotó elemek között. Számunkra az adott esetben mindkét dimenzió konzisztens vagy inkonzisztens állapota fontos lehet, de elsődleges fontossága mégis annak van, hogy vajon az életmód feltételei és az életmód részei között megvan-e az összhang, avagy hiányzik, mert így juthatunk el az életmód változásának jó néhány kulcskérdéséhez. Olyan kérdésekhez például, hogy vajon az életfeltételek változásával automatikusan megváltozik-e az életmód; hogy minden eleme azonnal és egyidejűleg változik-e, s ha nem, akkor melyek változnak leggyorsabban és melyek a leglassabban? És hogy vajon a külső feltételek szükségképpen egyidejűleg változnak-e, s csak együttes változásokkal képesek-e az életmód régi szerkezetének felbontására és az újnak a létrehozására, vagy pedig van a feltételek rendszerében olyan kitüntetett tényező, amelynek változása szinte egymagában képes az életmód korábbi szerkezetét felbontva azt egy új szerkezetben stabilizálni? A kérdés egyáltalán nem elvont. Benne számtalan illúziót lehet „tetten érni”. Illúziókat a műveltség vagy az erkölcsi nevelés szinte mindenható erejéről, s arról az illúzióról, amely szerint a jólét, vagy még közelebről az életszínvonal emelkedésének automatikus hatására kialakulhat az új, a szocialista életmód – sőt olyanokról is, amelyek a munka végső soron embert formáló és teremtő hatását úgy szimplifikálják, hogy a munka jellegének pusztán megváltozása (egyéb környezeti feltételeitől függetlenül) egymagában elégséges az életmód átalakulásához. Ilyen jellegű kérdés a család esetében, hogy vajon a női kereső foglalkozás egymagában képes-e felbontani a család hagyományos szereprendszerét, és egy újfajta szereprendszert kialakítani? Az erre vonatkozó magyar vizsgálati anyagok azt mutatják, hogy a kereső foglalkozás függvényében ugyan változnak bizonyos háztartás-ellátottsági mutatók, de a szolgáltatások

igénybevételének mértéke, s a szülői szerepek másfajta megosztásának kialakulása pl. már elsősorban a nők szakképzettségének, az életkornak, a gyermekintézményeknek és nem utolsósorban tudati változásoknak az eredményeként jöhet létre.

Az életmód rendszerszemléletű megközelítésében közelebb jutunk ezeknek az illúzióknak a tényleges valóságtartalmához – mert hiszen mindegyik tényezőnek van szerepe a folyamatban, s egy-egy adott szinten megragadhatók a változás kulcsát képező faktorok is – és ahhoz is, hogy az életmód tudatos változtatását célzó társadalmi törekvések hatékonyabbá váljanak.

A család esetében ezeket a kérdéseket két dimenzióban is felvethetjük: a család és a társadalom kapcsolatában és a családon belül. Bármennyire is összefügg a kettő, az elemzésben célszerűnek látszik az olyan kérdések szétválasztása, mint: melyek azok a leglényegesebb társadalmi folyamatok, amelyek a család életmódját „kívülről” változásra kényszerítik? Melyiknek mire, pontosabban milyen hatása van, és igaz-e, hogy egyetlen lényeges külső tényező számottevő változást hozhat létre a családi életmód egészében? Vagy csak arról van szó, hogy egy – mégoly lényeges – tényező is csupán a családi életmód korábbi típusának konzisztenciáját képes felbontani, de az életmód új rendszerének kialakulásához és konzisztenciájához csak a külső tényezők szintén egybehangzó hatására van szükség? – Így például: egyedül a női kereső foglalkozás képes-e a család korábbi funkcióinak és hagyományos szerepeinek átalakítására? Vagy: lehetséges-e a családi magatartásokat egy ponton – például a szocializációs vagy a biológiai reprodukciós funkciójában – tartósan és hatékonyan befolyásolni a társadalmilag kívánt normák irányában, ha nem alakul át a családi életmód egésze? Ugyancsak nagyon „élő” kérdés, hogy vajon a család időbeni lemaradásokkal, vagy anélkül tükrözi-e vissza életmódjának változásában a társadalom egészében végbemenő változásokat. S ha nincs időbeni szinkron, akkor a családi életmód melyik elemében őrződnek meg hosszabb ideig az életmód korábbi mintái?

A családon belül ugyanezek a kérdések: az egyes funkciók és szerepértelmezések, továbbá az azokat szabályozó szokások és értékrend belső strukturális kérdései és ezek azonos vagy eltérő változási ritmusai.

Lehetségesnek látszik az olyan kérdések reális megfogalmazása is, hogy vajon a családi funkcióknak, szerepeknek és az értékeknek milyen a struktúrája? Van-e az egyes funkciók között olyan, amely megszabja a többit, és ha van ilyen, akkor melyik az, s mitől függ, hogy éppen melyik lesz a domináns. Ugyanezt feltehetjük a családi szerepekre, s az értékekre vonatkozóan is.

Ez a megközelítés feltehetően alkalmazható az egyes osztályok és rétegek életmódjának vizsgálatában is. Itt is fel kell tételeznünk a cselekvések módjainak, az ehhez tartozó viszonyoknak és hagyományoknak, értékeknek az egymást megerősítő, alátámasztó „visszaigazolásában” adott összhangját. Legalábbis elvben, modellként, mert az életmód-változás itt is e modell konzisztenciájának megbomlását tételezi fel, s azt, hogy valamilyen módon átszerkesztődik, átalakul a cselekvések kialakult rendje. A társadalmi struktúra elméletében már korábban felvetődött az ún. státuszinkonzisztencia formájában ez a kérdés, de elsősorban a társadalmi egyenlőség problémájával összefüggésben: úgy, hogy ez mennyiben lehet eszköze az egyes rétegek helyzeti közeledésének vagy mennyiben nem. Ebben az esetben az az alaprobléma, hogy az egyes rétegek objektív helyzetének egyes elemei közötti összhang megbomlásával elmozdulnak-e a rétegek közötti társadalmi



különbségek. Ha például az alacsony szakképzettségű rétegek keresete, illetve jövedelme – valamilyen tudatos vagy nem tervezett, spontán folyamat hatására – viszonylag magas, akkor ez hozzájárul-e a szóban forgó réteg társadalmi presztízsének vagy kulturális színvonalának növekedéséhez?

A rendszerelméleti megközelítés járható (vagy egyik járható) útnak látszik az egyes rétegek és osztályok életmódjának vizsgálatában is. Ennek ellenére úgy gondolom, hangsúlyozni kell, hogy a család életmódja és az egyes rétegek, osztályok életmódja nem ugyanaz a szintje a társadalmilag kialakult életmódnak. Az életmód más vetületével találkozunk akkor, ha egy-egy osztály vagy réteg életmódjáról van szó, mintha például a család vagy az egyén életmódjáról.

A társadalom szociális struktúrájában a különböző szintek figyelembevétele több szempontból is gyümölcsöző lehet. Részint a korrekkt összehasonlítás lehetőségeit és feltételeit is megteremtheti adott esetekben, jelezve az összehasonlítás érvényességének korlátait és lehetőségeit (vagy azok egy részét). Gyakran találkozni pl. olyan fogalomhasználatokkal, amely csak azért vagy annyiban tér el más fogalomhasználatától, mert „a” szocialista társadalom életmódját akarja definiálni, s ebből következően az egybevetés természetes ellenpárja „a” tőkés társadalom – míg mások „a” szocialista embertípus oldaláról közelítik meg ugyanazt. Ha viszont a szocialista társadalom belső struktúráját, s annak ma létező különbségeit figyelembe vesszük, akkor az a kérdés, hogy mennyiben közelednek egymáshoz az egyes csoportok életmódjának objektív feltételei – ami a társadalom egységesülésének életmódi oldala –, hogy az egyes nagy csoportok között, ma és tendenciálisan, milyen életmódi különbségek léteznek még, s hogy ebben milyen szerepet játszanak a történetileg kialakult hagyományok, s milyet az itt és most meglevő objektív életfeltételek.

E szintek megkülönböztetési szükségességének hangsúlyozása mellett azonban meg kell jegyeznem, hogy az egyes osztályokra, rétegekre, csoportokra vonatkozó életmódi jegyek nem azonosak e csoportok definíciójával – pontosabban a társadalmi struktúrában elfoglalt helyük, illetve funkcióik alapján történő meghatározásukkal. Természetesen ebből kell kiindulnunk, mert itt kapjuk meg az életmód feltételeit, objektív determinánsait – de ezzel még csak „elindulhatunk”. Mert mindebben még csak a végső soron adott alapjait kaptuk meg azoknak a jellegzetes cselekvési mintáknak, magatartásoknak, szokásoknak, hagyományoknak, értékrendszernek, amelyek a mindennapi cselekvésben megvalósulva az életmód karakterisztikus vonásait kirajzolhatóvá teszik.

Szükségesnek látszik a strukturális szintek megkülönböztetése azért is, mert a család esetében egy-egy réteg, illetve osztály objektív helyzetének, életmódjának sajátos áttételéről, konkretizálásáról van szó. A család közvetíti és konkretizálja az egyén számára a saját rétegének, osztályának objektív létfeltételeit, életmódját, annak kialakult cselekvési mintáit, viszonyait, értékorientációit. Közvetíti az adott réteg társadalmilag kialakult helyét – akár úgy, hogy ez a hely gyakorlatilag megváltoztathatatlan (legalábbis kivételes esetektől eltekintve megváltoztathatatlan), mert a struktúra zárt, s ezt a zártsgot a család a maga sajátos módján rögzíti és beépíti az egyénbe; akár úgy, hogy közvetíti az egyén számára a társadalmilag adott mozgás feltételeit, s az egyik rétegből a másikba való átlépés lehetőségeit.

Teljesen nyilvánvaló, hogy ezt a közvetítést nem csupán és kizárólag a család végzi. Ebben a tekintetben a család szerepe a különböző kultúrákban és az ennek megfelelő

családtípusokban eltérő. És ma, s különösképpen a szocialista társadalmakban, messze-  
menően hangsúlyozni kell, hogy a család nincs monopolhelyzetben az egyén leendő  
társadalmi státuszának és életmódjának alakításában. Az is tagadhatatlan viszont, hogy a  
család ma is számottevő, ki nem iktatható tényező ebben a folyamatban, s hogy szerepe  
itt is óriási. A család ezt a közvetítést a „maga módján”, azaz csoportspecifikus  
vonásainak függvényében és történelmileg növekvő viszonylagos önállóságával végzi. A  
közvetítési mechanizmus tehát korántsem mechanikus, hanem aktív: nem egyszerűen  
leképez, hanem meg is erősít, vagy éppen gyengít, esetenként megsemmisít olyan osztály-  
vagy rétegspecifikus vonásokat, amelyek egyébként jellemzőek az említett nagy csoportokra;  
erősíthet vagy gyengíthet olyan társadalmi törekvéseket, amelyek a szocialista  
társadalom viszonyai között pozitív értékek, és általánossá tételük kívánatos. A család  
életmódjának átalakulása tehát nem egyszerűen eredmény és termék, hanem aktív  
tényezője, résztvevője a szocialista életmód bármely más szinten megragadott életmódi  
változásának. Akár az eredmény, akár az eszköz oldaláról nézzük is a dolgot, mindig  
figyelembe kell venni a család csoportspecifikus vonásait – ellenkező esetben sem  
megérteni nem lehet a család életmódváltozásainak mai kérdéseit, sem aktív közvetítő  
szerepét nem lehet eredményesen, komoly diszfunkcionális hatások nélkül bekapcsolni az  
életmód változásainak társadalmilag tervezett folyamatába.

Az életmód különböző szintjeit meg lehet különböztetni úgy is, hogy a történelmi  
materializmus hagyományos belső szerkezetéből kiindulva az emberi létevékenység  
különböző szféráit vesszük sorra, s a termelési viszonyoktól a tudati viszonyokig terjedő  
olyan skálán mozgunk, amelyben a társadalom jellegét, „minőségét” determináló láncsze-  
mek egymásraépülő dimenzióiban gondolkozunk. Ezt, mint alapvető és állandó figye-  
lembe veendő módszertani eljárást, sehol, soha nem lehet marxista alapon mellőzni. Nem  
lehet az általam vázolt rendszerszemléleti megközelítésben sem, noha én a különböző  
szintek megkülönböztetését ebben a kérdésben a társadalom szociális struktúrájának  
csoportviszonyai mentén tartom célszerűnek. A társadalom különböző szféráinak hagy-  
ományos felosztása ugyanis szinte ellenállhatatlanul azt a törekvést vonzza, amely szerint a  
szocialista életmód modelljét külön-külön – az esetek többségében mennyiségileg is  
definiálható – paraméterek egymás mellé állításával, mintegy taxatív felsorolással pró-  
báljuk megadni, feltüntetve a termelőerők szintjét, a kulturális, illetve képzettségi szintet,  
az életszínvonal különféle mutatóit, a kommunális ellátás szintjét stb. Bizonyos, hogy  
ezeknek nemcsak van létjogosultságuk, hanem kifejezetten nélkülözhetetlenek is a  
társadalmi tervezéshez, s a szocialista életmód feltételeinek tervezéséhez, alakításához.  
Kétséges viszont, hogy ezekből megkaphatnánk *a szocialista módon cselekvő emberek és  
embercsoportok modelljét*, mert e cselekvési módokban elválaszthatatlanul összefonó-  
dnak mindezek, mégpedig a személyiség, s a különböző csoportok sajátosságainak  
megfelelő áttételen keresztül, speciális minőséget alkotva. Ezért tartom az életmód esetén  
megfelelőbb modellképzési alpnak a szociális struktúra csoportjait.

\*

Az életmód az utóbbi években határozottan társadalompolitikai kérdésként merül fel;  
nem utolsósorban ezért emelem ki már a fogalmi megközelítésnél a társadalomirányítási  
aspektusokat. Az egyértelmű fogalomhasználat hiányában ismét jelzem, hogy a társada-  
lompolitikát abban az értelemben használom, ahogyan Ferge Zsuzsa fogalmazza meg,

mint „olyan elv- és cselekvésrendszert ... amelynek célja a szocialista viszonyok formálása, ide értve a társadalmi újratermelés teljes ciklusát, tehát a termelési, elosztási, felhasználási szféra viszonyrendszerét, s a tudati viszonyokat is”. A társadalompolitika fogalmának ez a széles értelmezése – Ferge megfogalmazásában – „a társadalmi viszonyok tudatos formálása meghatározott értékek nevében”.<sup>7</sup> Így az életmód, közelebbről a szocialista életmód kérdéseinek *közvetlen* politikai relevanciája van, mert mind az életmód feltételeinek alakítása, mind az e feltételek között lezajló cselekvési módok, viszonyok, s az azokban realizált értékek közvetlen és közvetett irányítása a társadalompolitikai szférában zajlik, s ugyanígy vissza is hat arra. Ez megítélésem szerint nem azt fejezi ki, hogy a szocialista életmód és a politika azonosak lennének, hanem azt, hogy a szocialista életmód létének vagy nem létének minden egyes mozzanata közvetlen politikai jelentőségű.

Az életmód és a politika közvetlenebb és sokoldalúbb kölcsönviszonya egyébként megjelenik még a tőkés viszonyok között is, annak ellenére, hogy a társadalompolitikában jelentkező komplex társadalomirányítás lehetőségei a tőkés társadalomban nem léteznek, csupán annak részleges elemei. Az állami tevékenység kiterjesztése a gazdasági és a nem gazdasági szférában elválaszthatatlan attól, hogy a tőkés társadalom mai körülményei között egy sor szociális, életmódbeli kérdés feszültségeit állami eszközök igénybevételével próbálják feloldani, vagy reformista keretek között a polgári ellenzék az állami tevékenység politikai kritikájaként veti fel. Maga az „élet minősége” – a quality of life – kérdésfelvetéseiben is olyan társadalmi problémák húzódnak meg, amelyek lényegüket tekintve életmódi kérdések, de politikai vetületben jelentkeznek. Az, amit az élet minőségével kapcsolatban Bognár József úgy fogalmaz meg, mint a célracionális és értékracionális szemlélet<sup>8</sup> viszonyát, alapjában véve értelmezhető a szocialista társadalomban is, de más történeti előzményekkel, más politikai preferenciákkal és megoldási lehetőségekkel. Most eltekintünk attól, hogy a fogalomhasználat és a benne felvetődő problémák megítélésének eredeti burzsoá-reformista politikai tartalma miatt mind a fogalomhasználat célszerűségét, mind annak szocialista körülmények közötti érvényességét maguk a marxista szerzők különbözőképpen ítélik meg. A lényeg ezúttal az, hogy a XX. század második felében még a tőkésországokban felvetődő életmódi kérdéseknek is közvetlenül politikai vonatkozásuk van.

Ez a közvetlen társadalompolitikai relevancia azonban a szocialista országokban más, nemcsak mennyiségi, hanem minőségi odalát tekintve is.

A marxizmus klasszikusai számára az életmód kérdéseinek politikai vonatkozásai még természetesen másként jelentkeztek. Számukra nem az életmód tudatos társadalomirányítása volt még a kérdés, hanem sokkal inkább az, hogy vajon az életmódból közvetlenül megérthető-e egy-egy társadalmi csoport politikai magatartása. Lenin „Az agrárkérdésekre vonatkozó tézisek első vázlatá” c. tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy a parasztság életmódi azonossága egyáltalán nem fejezi ki politikai magatartásuk azonosságát. Kifejtve a parasztság tulajdonviszonyokban rejlő rétegződését, s ebből fakadó érdekeik és a munkáshatalomhoz való viszonyuk különbségeit, így jellemzi például a

<sup>7</sup> Társadalompolitika, szociálpolitika és a központi újraelosztás típusai; „Közgazdasági Szemle”, 1975/6, 709., 711.

<sup>8</sup> Bognár József: Az emberi élet minőségi elemei; „Valóság”, 1972/9.

nagyparasztságot: „Nagyparasztságnak tekintendők a kapitalista vállalkozók a földművelésben, akik rendszerint több bér munkással gazdálkodnak és akiket a ‚parasztsággal’ csak az alacsonyabb kultúrszínvonal, az életmód és a saját gazdaságukban végzett személyes fizikai munka köt össze.”<sup>9</sup> Ez a lenini elemzés tartalmilag összhangban van Marxszal, aki a „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája” című munkájában a következő álláspontot képviseli: „Amennyiben millió és millió család olyan gazdasági létfeltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól megkülönböztetik és azokkal ellenségesen szembeállítják – annyiban osztályt képeznek. Amennyiben a parcellás parasztek között csak helyi összefüggés van és érdekeik azonossága nem teremt közöttük közösséget, nemzeti kapcsolatot és politikai szervezetet – annyiban nem képeznek osztályt.”<sup>10</sup>

S miután a továbbiakban arra a következtetésre jut, hogy a parasztság nem léphet fel a politikai cselekvések mozgásterében mint önálló osztály – a szövegösszefüggésben természetes, hogy a hangsúlyt a dolog másik oldalára helyezi, arra, hogy „nem képeznek osztályt” – világos, hogy az életmód itt is úgy szerepel, mint amiből nem következik közvetlenül semmiféle egyértelmű magatartás a politikai szférában. A két elemzés alanyát képező parasztság között természetesen lényeges történelmi különbségek vannak. A közös vonás csak abban áll, hogy sem Marx, sem Lenin nem látott közvetlen összefüggést az adott csoport életmódja és politikai magatartása között, s elsősorban azért nem, mert a politikai magatartást végső soron a tulajdonviszonyokból kiindulva közelítették meg. Ami egyúttal azt is megmutatja, hogy a tulajdonviszonyokat nem sorolták az életmód fogalmába. (Más kérdés, hogy a tulajdonviszonyok az életmódot meghatározó tényezők közé tartoznak.)

Nem érdektelen még megjegyezni, hogy Engels „A munkásosztály helyzete Angliában” c. munkájában lényegében az ipari forradalom által kiváltott tömegméretű életmódváltozás folyamatának leírásánál még arra a következtetésre jut, hogy a forradalom kézzelfogható közelségben van. Ezt az álláspontját könyvének ismételt kiadásához fűzött előszavában újra kifejezésre juttatta. Ezzel szemben Lenin, valóban a forradalom küszöbén, ezt az összefüggést már áttételesebben, differenciáltabban fogalmazza: „a forradalomhoz nem elegendő az, hogy a kizsákmányolt és elnyomott tömegek belássák, hogy a régi módon lehetetlen tovább élniük és változást követeljenek. . .”<sup>11</sup> – s a továbbiakban felvázolja a forradalmi helyzet többi, főként a politikai szférában szükséges feltételeit.

Nagy vonalakban tehát az volt a helyzet, hogy az életmód kérdései – közelebbről az életmód változtatásának-változásának tömeges kényszere és lehetősége – nem volt számukra közvetlen, hanem csak közvetetten politikai kérdés. És akkor még az életmód nem jelentkezett – a társadalmi folyamatok természeténél fogva nem is jelentkezhetett – mint előre valamelyest is megtervezett, tudatos társadalomirányítási feladat.

Ugyanakkor közvetlen politikai relevanciája volt a marxizmus klasszikusainak szemébe annak, hogy miként ítéljük meg, milyen ideológiai állásponton, s milyen következtetések levonásához jutunk a tömeges életmódváltási folyamatok elemzésénél.

<sup>9</sup> Lenin Összes Művei 41, Kossuth, Budapest 1974, 169.

<sup>10</sup> Marx és Engels Művei 8, Kossuth, Budapest 1962, 187.

<sup>11</sup> Lenin Összes Művei, 41, 66.

Noha a kérdések a szocialista társadalmak jelen viszonyai között másként vetődnek fel, egyáltalán nem érdektelen, hogy – akár az eredeti tőkefelhalmozásról, akár az angol ipari forradalomról, vagy a kapitalizmus fejlődésének Lenin által elemzett múlt század végi időszakáról van szó – mindegyik esetben világosan kirajzolódik a következő álláspont: a végül is fejlettebb társadalmi állapotokat szülő folyamatokat nem szabad moralizáló alapon megítélni. Még akkor sem, ha az ezt átélő emberek tömegei számára a folyamat rendkívül nehéz, ha tudjuk is, hogy a régi életmóddal való szakítás és az új kialakítása fájdalmas, mert a változással együtt járó konfliktusok, az új és a régi váltásának nehézségei morális válságként is jelentkeznek. Sem a problémák eredete, sem megoldásuk nem a morál síkján van, ezért a moralizáló álláspontoknak akkor sem lehet a társadalmi haladás számára konstruktív programja, ha emberi jó szándék diktálja, s a humánus értékek nevében fogant erkölcsi felháborodás fejeződik ki benne. Marx az eredeti tőkefelhalmozás elemzésénél más utakon jár, mint Morus: a kérdést a morál síkjáról átteszi a valóságos gazdasági folyamatok síkjára, noha teljesen világos, hogy a földjeikről elűzött jobbágyok tengernyi szenvedése joggal keltett erkölcsi felháborodást. Engels a női és gyermekmunka elemzésénél is azokra a konkrét viszonyokra helyezi a hangsúlyt, amelyek között erre sor kerül, kimutatva az olcsó munkaerő felhasználásában a tőkés profitérdek kíméletlen érvényesülését. Számára is világos ugyan, hogy „az asszony gyári munkája szükségszerűen teljesen felbomlasztja a családot, és a család felbomlása a társadalom mai állapotában, amely a családon alapszik, rendkívül demoralizálóan hat mind a házastársakra, mind a gyermekekre”<sup>1 2</sup>, de úgy értékeli ezt a folyamatot, hogy a „nemek helyzete csak azért fordulhatott teljesen visszájára, mert a nemek egymáshoz való viszonya kezdettől fogva helytelen volt. Ha emberhez nem méltó az asszonynak a férfi fölötti uralma, mely a gyárrendszer szükségszerű következménye, akkor a férfi korábbi uralma az asszony fölött szintén nem emberhez méltó. . . Ha a mai társadalomban a család felbomlik, ez a felbomlás éppen azt bizonyítja, hogy alapjában véve nem a családi szeretet, hanem a fonák vagyonszövetségben szükségszerűen megmaradt egyéni érdek volt a család összetartó kapcsa.”<sup>1 3</sup> S a következőkben a munka konkrét feltételeinek igen részletes leírásával bizonyítja, hogy a problémák valódi forrása mennyire a tőkés érdekviszonyokban gyökerezik. (Ezt már csak azért sem célszerűtlen figyelembe venni, mert az utóbbi években nemegyszer fordult elő, hogy Engels fenti szövegeit a könyv tartalmi összefüggéséből kiragadva a női kereső foglalkozás elleni hivatkozásoként használták fel, itt és most létező körülményeink között.) Lenin pedig kifejezetten arra a következtetésre jut a kapitalizmus oroszországi fejlődésének elemzésénél, hogy „E folyamatok tanulmányozásánál a narodnyik rendszerint ilyen vagy amolyan moralizáló következtetést von le; a termelésben résztvevő személyek különböző csoportjaira nem úgy tekint, mint az egyik vagy a másik életforma alkotóira, nem tűzi maga elé azt a célt, hogy a társadalmi-gazdasági viszonyok összességét, mint a különböző érdekeket megtestesítő és különböző történelmi szerepre hivatott csoportok között fennálló kölcsönös viszonyok eredményét tüntesse fel. . .”<sup>1 4</sup> Lenin azt is látja, hogy a nő „városba való elvándorlása

<sup>1 2</sup> Marx és Engels Művei 2, Kossuth, Budapest 1958, 342.

<sup>1 3</sup> I. m. 344.

<sup>1 4</sup> Lenin: A kapitalizmus fejlődése Oroszországban; Lenin Összes Művei 3, Kossuth, Budapest 1964, 559.

lazítja a régi patriarchális családot, a nőt önállóbb, a férfival egyenjogúbb helyzetbe juttatja. . .”<sup>15</sup> Lenin általában véve – tehát a családon kívüli szférákban, például a munkaszervezetekre is érvényesen – mindenütt utal arra, hogy a tőkés viszonyok gyors térhódítása felbontja az életmód patriarchális jegyeit; de mindvégig elutasítja a narodnyikoknak azt az álláspontját, amely ebben valami kétségbeejtő dolgot látva visszasírja a múltat.

E kérdésnél csak azért időztünk, mert bármennyire tagadhatatlan is, hogy az életmód mai kérdései lényegüket tekintve mások a mi számunkra, úgy látszik, hogy az emberi társadalom kultúrtörténetében megélt életmódi válságok mindig szükségszerűen kitermelik moralizáló visszhangjukat is. E moralizáló megközelítésnek az a reális alapja, hogy az életmódváltozásokat átélő tömegek számára a folyamat egyik legkritikusabb pontja éppen az, amikor az új életfeltételek és a cselekvés részbeni változása a régi szokásokat, normákat, s a bennük kifejeződő régi értékeket kérdőjelezi meg, teszi részben vagy egészben érvényesíthetetlenné; amikor a korábbi erények bűnnek számítanak, vagy kisebb erénynek, mint korábban, az új körülményeknek megfelelő erények pedig mint külső, „idegen” követelmény jelennek meg. Amikor mindez az élet hétköznapi szférájában naponta ismétlődő hasadást hoz létre a belülről helyesnek tartott és a követett vagy követendőnek tekintett magatartásmódok között, s a magatartás korábbi sztereotípiái másféle választ váltanak ki, mint amit megszoktak, akkor a magatartás elbizonytalanodása mint erkölcsi felháborodás jelenik meg, mint a „visszajára fordult erkölcsi világrend” képlete. S ha az erkölcsi szinten manifesztálódott változási kényszer megmarad az erkölcs síkján, akkor a moralizálás esetével állunk szemben. Ami a köznapi tudatot illeti, itt a moralizálást még szinte elkerülhetetlennek tarthatjuk. Külön elemzést érdemelne, hogy milyen reális érdekek tükröződnek abban, ha az ideológiai szférában is ugyanezzel találkozunk. Számunkra azonban most az a lényeges, hogy az ilyen esetekben megjelenő moralizálásnak természetes viszonyítási alapja mindig a múlt; az a korábbi állapot, amikor a régi értékek még érvényesülhettek, a cselekvés régi sztereotípiái a megszokott választ váltották ki, s a magatartás korábbi értékelése többé-kevésbé egyértelmű volt. Ám a múlt csak úgy szolgálhat a moralizálás számára viszonyítási alapként, ha azt a tudat sajátosan átalakítja, ha „aranykorrá” változtatja, s ehhez viszonyítva mondhatja el kritikáját a jelenről. Ezek az illúziók nem a jövőt szépítik meg, hanem a múlt keserves vonásait tüntetik el. Az életmódváltásnak persze lehetnek és vannak a jövőre vetített illúziói is – és ezek is moralizáló álláspontok –, de ismét csak a jelen–múlt dimenziójában. A jelen–jövő és a jelen–múlt dimenziójának megkülönböztetése igen fontos, mert a változási folyamatokkal kapcsolatos magatartásra vonatkozóan ellentétes következményekkel járnak.

Feltételezhető, hogy az életmód változásának minden szintjén fellelhető a moralizáló álláspont. A család esetében azonban különösen megalapozott ez a feltételezés, mert a család affinitása a moralizáló megközelítések számára rendkívül nagy.

Ennek oka mindenekelőtt abban van, hogy a család mindennapi életében, a családi szerepek értelmezésének mikéntjében a magatartást szabályozó normák erkölcsi tartalmi erősebbek, nagyobb szerepet játszanak, mint az intézményeknél és szervezeteknél. Az intézmények és szervezetek életében és működésében a szerveződési cél megvalósítása

<sup>15</sup> I. m. 537.

szempontjából szükséges formális előírások alkotják a leglényegesebb normatív oldalt – s ebben az értelemben közvetlenül és nyilvánvalóan racionálisaknak és formalizáltaknak kell lenniük. Az informális csoportok, tehát a család esetében is, még a végső soron fellelhető gazdasági racionalitás is a szokásokban, hagyományokban és azok erkölcsi értéktartalmaiban jut kifejeződésre. Ha még tekintetbe vesszük azt a tényt is, hogy a család egyik sajátossága éppen az, hogy funkcióinak ellátásához szükséges szerepértelmezései a természettörvény látszatát keltik – mivel biológiailag is adott különbségekre épülnek –, akkor világos, hogy talán sehol sem olyan nagy az életmódváltással együtt járó erkölcsi értékek átértékelésének nehézsége, mint a család esetében. Ha a családban a korábban kialakult és lényegi tartalmukban társadalmilag adott szerepek konkrét értelmezése a tudatban úgy jelenik meg, mint a természet által előírt és egyedül lehetséges magatartásmód, akkor ezek régi módon történő érvényesülésének és érvényesítésének lehetetlenné válása különösen alkalmas arra, hogy az átalakulás, a változás nehézségei erkölcsi ellenállást váltsanak ki, s moralizáló szemlélethez vezessenek. Ez pedig nemcsak a folyamat megértését, de a változás zökkenőmentesebb és gyorsabb lefolyását is akadályozza.

# A KÉPI-VIZUÁLIS RENDSZERBEN ÉRVÉNYESÜLŐ DIALEKTIKUS LOGIKAI FOLYAMATOK ELEMZÉSE

HORVÁTH DÉNES

## 1. BEVEZETÉS

### 1.1 Az információ átvitele

„Az ember mindig és mindenhol meghatározott környezettel rendelkezik; ez — beleértve őt magát is — világa. A gondolkodó tevékenység azonban nem közvetlenül vonatkozik a világra. Ami a gondolkodás számára legközvetlenebbként van, az tevékenységének készen talált objektuma: az az érzéki anyag (pszichológiai nevén: észleleti kép), általában az a mindenkori tényanyag, amelynek alakjában a világ a tudatban a legközvetlenebb módon megtestesül.”<sup>1</sup>

Erdei László felhívja a figyelmet: „itt két világosan megkülönböztetendő dologról van szó. Az egyik: a tudatban készen talált érzéki, illetve tényanyag, amely az önmagában vett gondolkodó tevékenység tudatbeli objektuma, alapja. A másik: ennek a tudatbeli objektumnak a forrása, az ún. *objektív valóság*.”<sup>2</sup>

Nézzük először az utóbbit, az ún. objektív valóságot. „. . . Mindazok a tárgyak, amelyek nem bocsátanak ki önmagukból fényt, csak akkor és csak úgy válnak láthatóvá, ha valamely fényforrásból eredő fény megvilágítja őket és a megvilágító fény színeit reflexió útján egészben vagy részben visszaverik vagy átbocsátják. A különböző anyagoknak azért van különféle színük, mert az anyagok különböző molekuláris felépítése szerint eltérő a felületi szerkezetük. Ettől függően a rájuk eső fényből egy részt elnyelnek, a másik részt visszaverik. A fénynek ez a visszavert része adja az anyag színét.”<sup>3</sup>

Vagyis a tárgy színét, a tárgyra eső fénysugarak közül a tárgy által visszaverteknek a statisztikai átlaga adja. A tárgy szelektálja a ráeső fénysugarakat; minden olyan része, amely egyszínűnek látszik, a ráeső fényt két egymást kizáró és egyben egymást feltételező részre, kiegyenlítő részre, komplementumpárra osztja. Az pedig, hogy a visszavert fénysugár-nyalábot mi milyen színűnek látjuk, fiziológiai folyamatok eredménye. Ekkor már a gondolkodó tevékenység tudatbeli objektumánál, alapjánál vagyunk.

„Az ilyen módon ‚kódolt’ információ azonban a valóság tényleges állapotáról és mozgásáról nyújt felvilágosítást, semmivel sem homályosabbat vagy másodlagosabbat, mint bármely más úton szerzett információ.”<sup>4</sup>

Ugyanis a tárgy előbb leírt fényt szelektáló mozgását a következőképpen „éljük” át.

<sup>1</sup> Erdei László: „Az ítélet dialektikus logikai elmélete”, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 24.

<sup>2</sup> Uo. 25.

<sup>3</sup> Hruska Rudolf: „Általános szintan és színmérés”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1956, 18.

<sup>4</sup> Vitányi Iván: A színérzékelés fiziológiai rendszere és a fizika; „Fizikai Szemle”, 1969/2, 43.



A tárgyról visszavert fénysugarak, szemünk fénytörő közegein átjutva, az érzékelő felületet, a fényérzékeny látósejteket ingerlik és ennek nyomán az afferens pályákban (az afferens pályák a központi idegrendszer felé, illetve azon belül magasabb központok felé vezetnek) bizonyos működés jelentkezik. Magát az érzékelést „az érzékszervek aktivitásának és az afferens pályák ennek nyomán jelentkező működésének”<sup>5</sup>, illetve a központi idegrendszer megfelelő területei működéseiként tekinthetjük.

Az adott színt mereven nézve, kifárasztjuk a megfelelő látósejteket. Ezért ha utána egy sima fehér felületre nézünk, akkor azon az adott szín komplementerét látjuk megjelenni. Ezt nevezük negatív utóképpel jelenségnek. („A fáradt sejtek csupán lassú ütemben sülnék ki, mintha nem is állnának erős ingerlés alatt, míg a retina környező sejtjei normális ütemben tüzelnek.”<sup>6</sup>)

Tehát az adott szín érzékelése egy belső mozgásos reakciót indít el, amelyről az adott szín komplementerének, a negatív utóképpelnek a feltűnése visszajelzést ad.

Figyelembe véve Donald O. Hebbnek a percepcióra (észlelésre) hozott példáját („meleg szobában a verejtékezést esetleg követheti a meleg észlelése, ha azonban ez így van, a percepció valószínűleg csak *azután* áll elő, hogy az illető észrevette, hogy izzad”<sup>7</sup>), elmondhatjuk, ha az adott fényt visszaverő, vagyis az adott fény komplementerét elnyelő felületről van szó, akkor az adott fényingert követően az elnyelt komplementer fényt kifejező színt észlelhetjük, de megelőzően valószínűleg észre kellett venni azt, hogy az adott fényinger milyen színt váltott ki.

„A percepció a közvetítő folyamatok működése, melyeket közvetlenül az érzékelés idéz elő.” „. . . s ha a percepciót úgy tekintjük, mint a szenzoros információ beolvasztását a gondolkodási folyamatba, akkor az átvitel első fajtája az érzékelés, a második pedig a percepció.”<sup>8</sup>

## 1.2 Két univerzum

Tekintsük a következő képfelület belső részét.

A belső képrész lehet fekete színű, röviden  
a belső fekete.



De ugyanakkor a belső képrész emilyen a fekete komplementerét, a fehéret, s így, a belső e „túloldalát”, a belsőben bennerejlőt tekintve, az is fennáll, hogy

a belső fehér.

Ezekben az ítéletekben az alany a „belső”, és az állítmánya a „fekete”, illetve a „fehér”. „. . . Minden állítmány mint különös rendelkezik legalább egy olyan általánossággal, amely belőle, tulajdon mineműségéből következik.”<sup>9</sup> A „fekete” és a „fehér” általánossága ugyanaz, a szín.

<sup>5</sup> Donald O. Hebb: „A pszichológia alapkérdései”, Gondolat, Budapest 1975, 251.

<sup>6</sup> Uo. 278.

<sup>7</sup> Uo. 252.

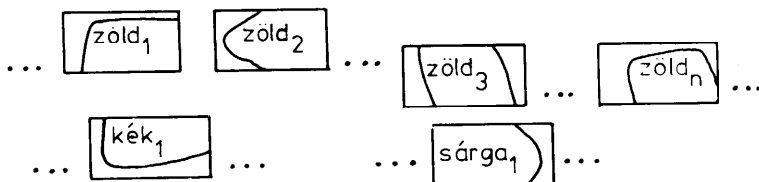
<sup>8</sup> Uo. 251.

<sup>9</sup> Erdei László: „Ellentét és ellentmondás a logikában”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, 36.

Vegyük a színek univerzumát.

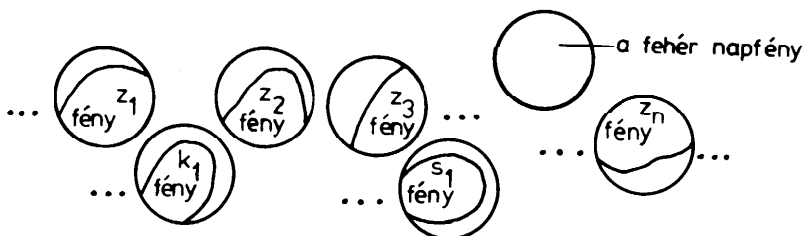
a színek  
univerzuma

A színek univerzumában az összes lehetséges szín benne van.



Az egyes színek nem szükségszerűen feltételezik egymást, ezért a színek univerzuma nem-ellentmondó.

Az egyes színeket a fehér napfény segítségével állítjuk elő, ha abból más-más részeket veszünk, engedünk hatni. Ezt a szelekciót többek között fényt visszaverő és elnyelő felület, felületek segítségével, festékek alkalmazásával is elvégezhetjük (mi csak ezt az esetet tekintjük).



Mivel az egyes sugárnyalábok, az egyes fények nem szükségszerűen feltételezik egymást, ezért a fehér napfény, vagyis a látható fények univerzuma nem-ellentmondó.

Amíg a „nem-ellentmondó esetben az univerzum olyan elemekből tevődik össze, amelyek a szó igazi értelmében nem szükségszerűen feltételezik egymást”<sup>10</sup>, addig a valóságos ellentmondást ábrázoló univerzumot „egyszerűen két részre kell osztanunk”<sup>11</sup>, melyek önmagukban ellentmondóak, és „egyrészt szükségszerűen feltételezik és kizárják egymást”<sup>12</sup>, „másrészt, az egyik oldal sem akármit feltételez és zár ki, hanem mindegyik a maga saját magát: a pozitívum éppen a saját negatívumát, a negatívum éppen a saját pozitívumát. Végül, minthogy csupán két elemből tevődnek össze, a „nem-A” eset soha sem foglalhat magába több lehetőséget, mint egyetlenegyet.”<sup>13</sup>

A tárgy, a felület minden egyes pontjában a fehér napfényt, a látható fények univerzumát két egymást feltételező és tagadó részre osztja azáltal, hogy visszaver és nem

<sup>10</sup> Uo. 79.

<sup>11</sup> Uo. 80.

<sup>12</sup> Uo.

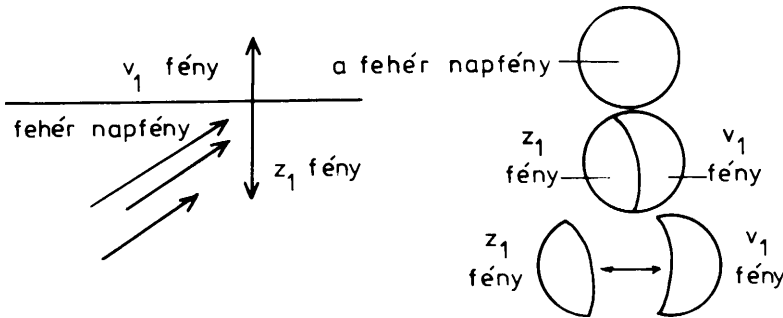
<sup>13</sup> Uo.

ver vissza sugarakat. Tehát minden egyes sugárnyaláb a létrejöttékor saját mását, a visszavert a nem-visszavertet és a nem-visszavert a visszavertet, vagyis a pozitívum a negatívumát és a negatívum a pozitívumát egyszerre kizárja és feltételezi. Ezen megközelítésben a látható fények univerzuma ellentmondó.

A színek univerzumában, a színlátás mechanizmusából adódóan, a rejtett vagy tételezett negatív utókép jelenség következtében, minden egyes szín megjelenésekor, az előzőekhez hasonlóan, saját mását, a komplementerét kizárja és egyúttal feltételezi is. Ugyanígy fordítva. Ezen megközelítésben tehát a színek univerzuma is ellentmondó.

### 1.3 Univerzumok közötti megfeleltetés

Legyen például a fehér napfényvel megvilágított felületünkről visszavert fénynyaláb  $z_1$  és a nem-visszavert  $v_1$ . A két fény kölcsönösen feltételezi és tagadja egymást.



Tegyük fel, hogy a  $z_1$  fény hatására a zöld<sub>1</sub> színt érzékeljük. A zöld<sub>1</sub> szín érzékelése negatív utókép hatást vált ki, s így megjelenik a vörös<sub>1</sub> szín. E két szín kölcsönösen feltételezi és kizárja egymást.

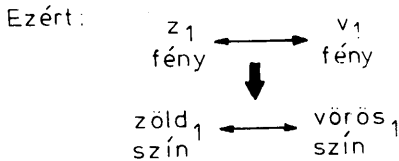
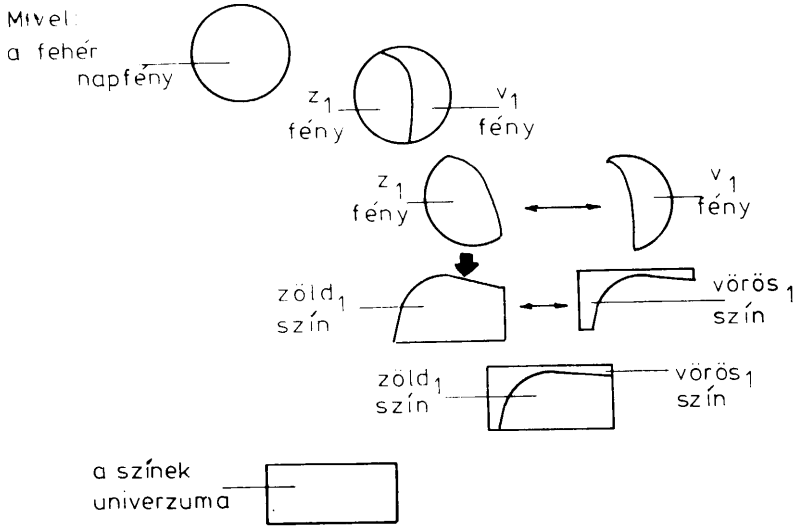


Az objektív valóságban levő  $z_1 \leftrightarrow v_1$  ellentmondó viszonynak így a gondolkodó tevékenység tudatbeli objektumában, a  $z_1$  fényhatás kiváltotta zöld<sub>1</sub> szín érzékelése által beindított közvetítő folyamatban, a zöld<sub>1</sub>  $\leftrightarrow$  vörös<sub>1</sub> ellentmondó viszony felel meg.

A színtanból ismeretes, hogy „vannak olyan színek, amelyeket teljesen azonos színűeknek látunk, de amelyeknek a spektrális összetétele különböző”<sup>14</sup>, ezek az ún. metamer színek.

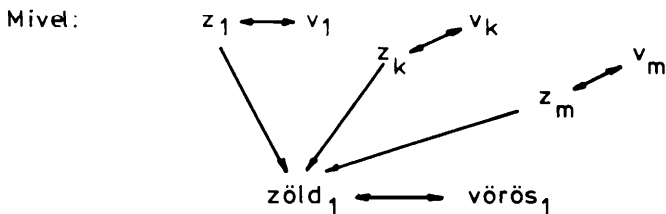
Így létezhet a  $z_1$ -en kívül még olyan  $z_k, z_m$  stb. fény is, amelyeket egyaránt zöld<sub>1</sub> színeként érzékelünk. (Lásd a 196. oldalon levő ábracsoportot.)

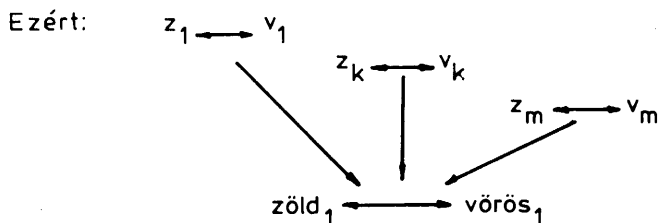
<sup>14</sup> Nemcsics Antal: „Színtan”, Tankönyvkiadó, Budapest 1971, 96.



Ez pedig azt jelenti, hogy nem egyértelmű (mert például nemcsak a  $z_1$  fény váltja ki a zöld<sub>1</sub> szín érzékelését) megfelelés van az objektív valóság és a percepciót indító érzékelés között, hanem több-egyértelmű (hiszen a  $z_1$ ,  $z_k$ ,  $z_m$  stb. fények mind a zöld<sub>1</sub> szín érzékelését indukálják), vagyis a leképezés homomorf.

Az érzékelés által elindított közvetítő folyamat, a percepció mint a gondolkodó tevékenység tudatbeli objektuma tehát az objektív valóság bemutatott mozzanatáról a gondolkodás részére leegyszerűsített, de ugyanakkor totális modellt biztosít, hiszen az átvitel első fajtája, az érzékelés, homomorf leképezést ad, és a homomorf leképezés mindig egyszerűsítést jelent. Az átvitel második fajtája, a percepció, pedig a dolog objektíve adott ellentmondó másik oldalát is figyelembe veszi, és az egyszerűsített totálissá szervezi. Döntő, hogy ebben az egyszerűsített modellben az objektív valóságban létező objektív ellentmondás tükröződik vissza.





Olyan objektív tényekről volt eddig szó, a fényvisszaverődés mint folyamat és a színlátás mechanizmusának a tárgyalt működése, amelyek között a homomorf kapcsolat a fiziológiai struktúra következtében biztosított.

A visszavert fény színe az érzékelt szín. A visszavert fény feltételezi és kizárja a komplementerét, a vissza nem vertet. Az érzékelt szín szintén feltételezi és kizárja komplementer színpárját. Az érzéki megismerés ezen benne levő ellentmondás következtében halad, mozog tovább (az „ellentmondás . . . minden mozgás és elevenség gyökere; valami csak azért mozog, csak azért törekszik tevékenykedni, mert ellentmondást rejt magában”<sup>15</sup>). Ezért tételezhető a másik oldal negatív utóképként.

## 2. A KÉPI-VIZUÁLIS RENDSZER LOGIKAI SZERKEZETE

### 2.1 A belső és a külső

#### 2.1.1 A belső képrész

Ha huzamosabb ideig szemléljük a következő kép belső részét, majd utána az alatta levő mezőre összpontosítjuk a figyelmünket, akkor abban az előző kép belső részét látjuk, de amíg az az előbb fekete volt, az most nem tűnik feketének (negatív utókép).

Igaz tehát az, hogy

a belső fekete,

és mivel képi-vizuális rendszerről van szó, amely azt jelenti, hogy a kép megítélése a látás dialektikájára is épít, vagyis a látás mechanizmusát, s így a negatív utókép jelenséget is figyelembe veszi, ezért az is igaz, hogy

a belső nem fekete.

„Ha pl. azt mondják, hogy a rózsá nem piros, ezzel csak az állítvány meghatározottságát negáljuk, s elvlasztjuk az általánosságtól, amely szintén megilleti; az általános szféra, a szín, megmaradt; ha a rózsá nem piros, akkor feltesszük, hogy valamely más színe van; ezen általános szféra szerint az ítélet még pozitív.”<sup>16</sup>

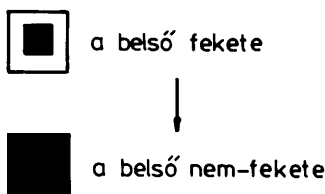
A tagadás tehát tendenciát tartalmaz és az állítványra irányul. A tendenciát tételezzük és a tagadást az állítványba visszük át:

a belső nem-fekete.

<sup>15</sup> Hegel: „A logika tudománya”, II, Akadémiai Kiadó, Budapest 1957, 51.

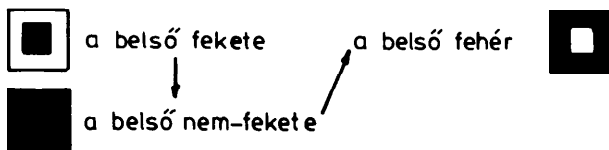
<sup>16</sup> Uo. 245.

Ezzel tagadjuk a különöst, a feketét, de állítjuk a fekete általánosságát, a színt, tehát ebben az ún. kiteljesedett negatív ítéletben pozitívig tágult a negatív.



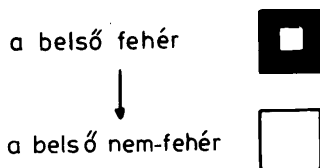
Mivel képi-vizuális rendszerről van szó, így a színek univerzumában a feketének a tagadásából, a fekete kiteljesedett tagadásából következik az ellentétes mozzanat állítása,

a belső fehér  
pozitív ítélet.



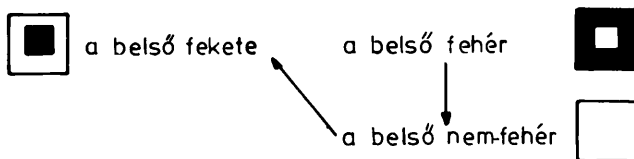
A fehér a képi-vizuális rendszerben, bennerejlően nem-fehér, ha huzamosabb ideig szemléljük a következő kép belső részét, majd utána az alatta levő mezőre összpontosítjuk a figyelmünket, akkor abban a felette levő kép belső részét látjuk, de amíg az az előbb fehér volt, az most nem tűnik fehérnek. E tagadás tendenciáját ismét kiteljesedett negatív ítélettel,

a belső nem-fehér  
ítélettel tételezzük.

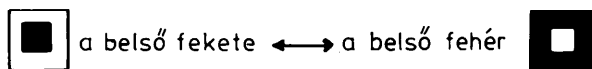


A fehér kiteljesedett tagadásából következik az ellentétes mozzanat állítása,

a belső fekete  
pozitív ítélet.



Tehát mindkét oldalról levezetetten ugyanarra a dialektikus ellentmondásra jutottunk:



Az egymásnak ellentmondó ítéletek csak együtt igazak és együtt fejezik ki az igazságot a maga konkrét totalitásában. Együtt fejezik ki, hogy a fehér napfénnel megvilágított kép belső része visszaveri és elnyeli a fényt.

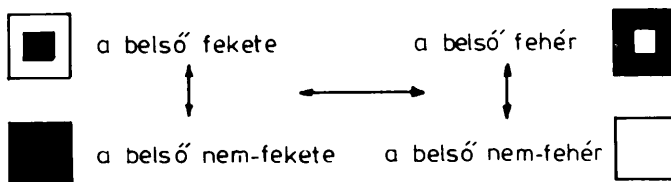
Ugyanis, a színek univerzumára visszaváltva, az alany, a belső képrész korlátozza a színek univerzumát a festékszínekre, amelyben sem olyan ideálisan fehér szín, sem olyan ideálisan fekete szín sincs a gyakorlatban, amely a ráső fényt teljesen visszaverné, illetve teljesen elnyelné. („A gyakorlatban használt fehér anyagok közül pl. a cinkoxidnak 0,92, a litofonnak 0,90, a fehér krétának és a fehér műnyomópapírnak 0,80 az abszolút reflexiója”, illetve „a fekete papír reflexiója 0,02, a fekete nyomdafestéké 0,04.”<sup>17</sup>)

Mivel bármelyiknél a másik is jelen van; a visszavert fénynél a vissza nem vert, és a vissza nem vert fénynél a visszavert, ezért objektív tény, hogy mindegyik magában hordja a másik lehetőségét, mindegyik feltételezi a másikat. Így az ellentétesek mindegyike (a belső fekete és a belső fehér) magában is totális.

Mivel: a belső fekete,  
ezért a belső nem-fekete.

Mivel: a belső fehér,  
ezért a belső nem-fehér.

Ezek olyan ítéletösszefüggések, amelyekben az összetevők igazak és megfordíthatóak. Tehát az ellentmondás ellentétes oldalai önellentmondó totalitások.



Ez az a „képletforma”, amely a szakirodalomban ismert és használatos.

### 2.1.2 A külső képrész

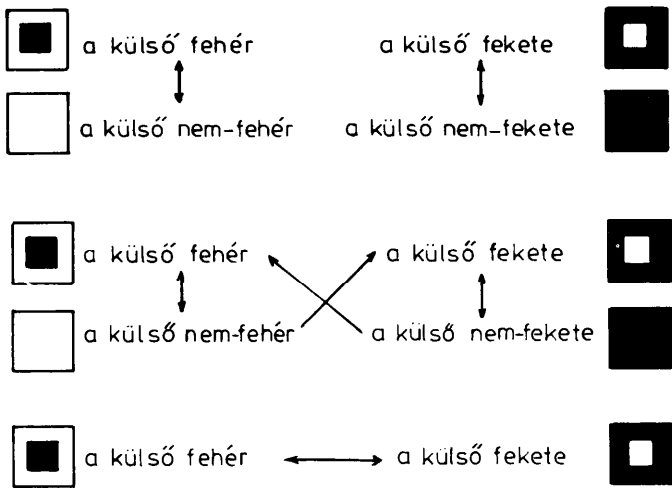
A bevezetett kép két részből áll, s ezek a

belső képrész (belső) és a  
külső képrész (külső).

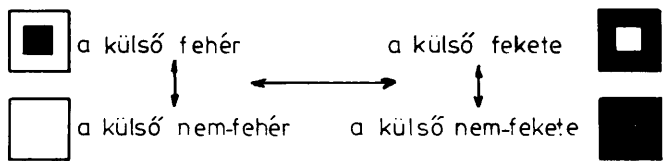
A külső képrész tartalmi telítődését, ellentmondásos természetének a felmutatását összevontan, de hasonlóan végezzük el, mint ahogy azt a belső képrésznel tettük.

<sup>17</sup> Hruska Rudolf, i. m. 13–14.

Tehát a két ellentétes oldalról kiinduló, vagy jelentésben kódoltan úgy is mondhatnánk, hogy az innenső és a túlsó oldalról, a felénk forduló és a tőlünk elforduló oldalról kiinduló, de ugyanarra az eredményre vezető dialektikus fejlődési folyamat a következő:



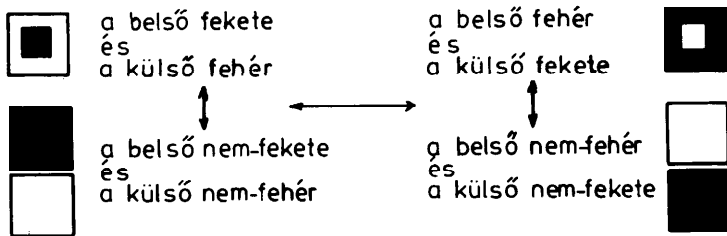
Az egész folyamatot pedig az alábbi „képletbe” vonhatjuk össze:



Természetesen itt is, az ellentmondás ellentétes oldalai önellentmondó totalitások.

### 2.1.3 A belső és a külső képrész

Végül mindkét képrész egyidőben történő megítélésének a folyamatát összeépítjük és az összeépítettet is összevontan jelöljük.





Ezzel az összeépítéssel viszont nem merítettük ki a bevezetett képi-vizuális ítéletekből képezhető összes lehetséges ítéletösszefüggést. Ezért a következőkben a képezhető ítéletösszefüggések egész szféráját bemutatjuk.

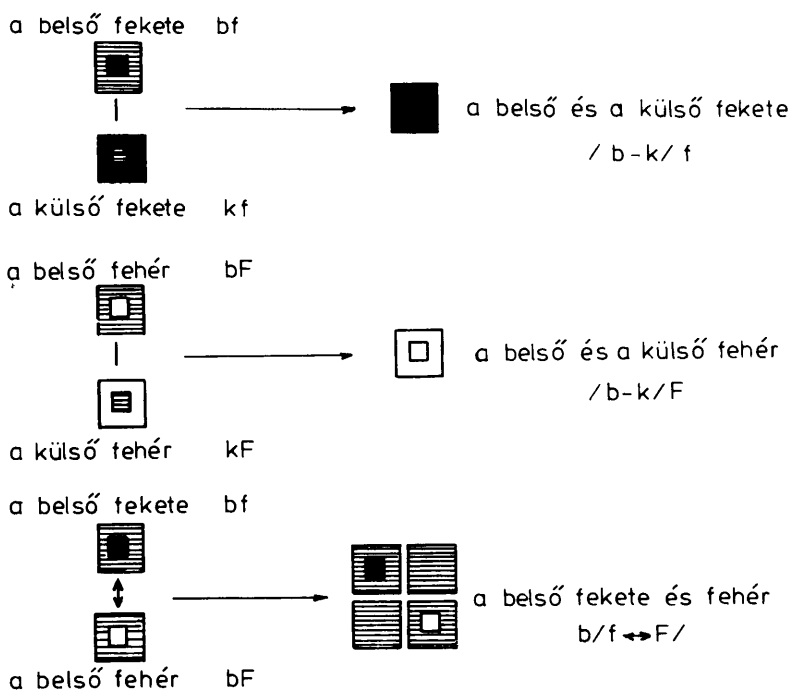
### 2.1.4 A megítélés 1. szintje

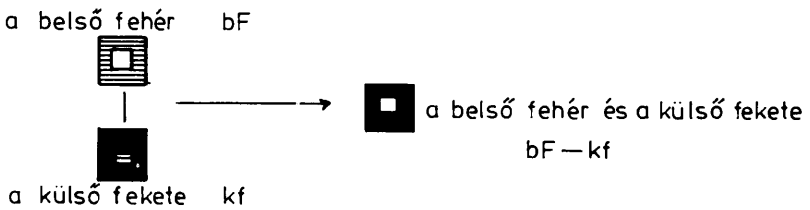
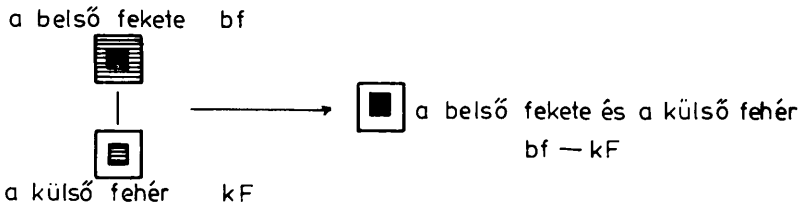
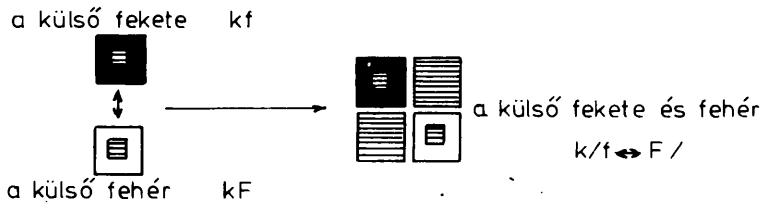
A fehér-fekete átfordulást (negatív utókép jelenség) figyelembe véve, mindkét képrész, a belső (b) és a külső (k), lehet fehér (F) és lehet fekete (f):

a belső fekete	/bf/	
a belső fehér	/bF/	
a külső fekete	/kf/	
a külső fehér	/kF/	

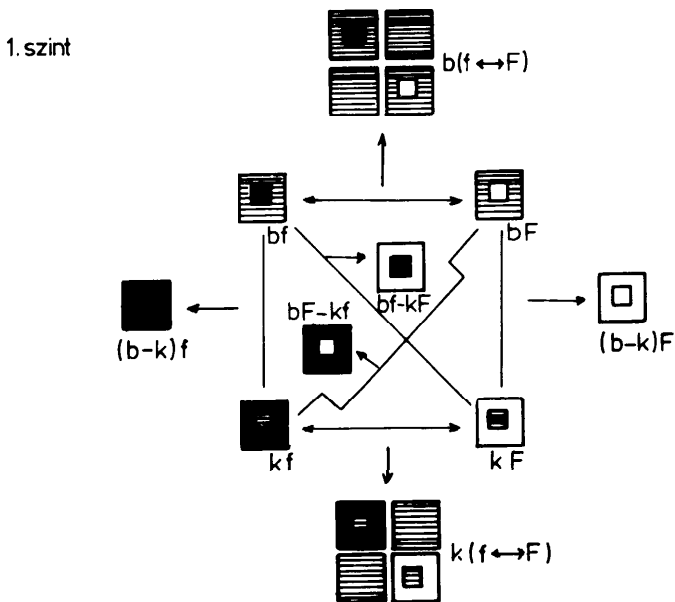
(Az éppen nem tárgyalt, az éppen figyelembe nem vett képrész ezután mindig szürkére van formálva.)

Tehát négy képi-vizuális ítéletünk van, amelyekből a következő ítéletösszefüggések képezhetőek.



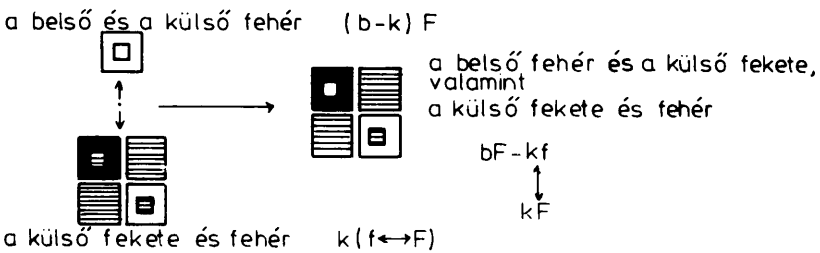
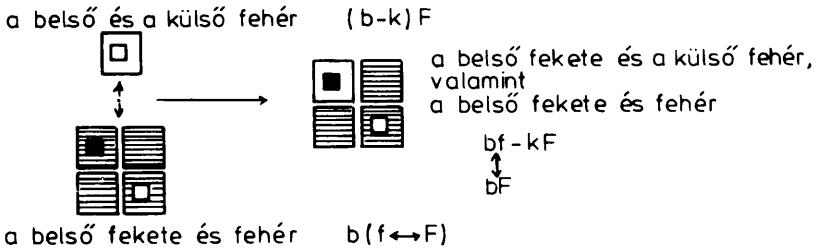
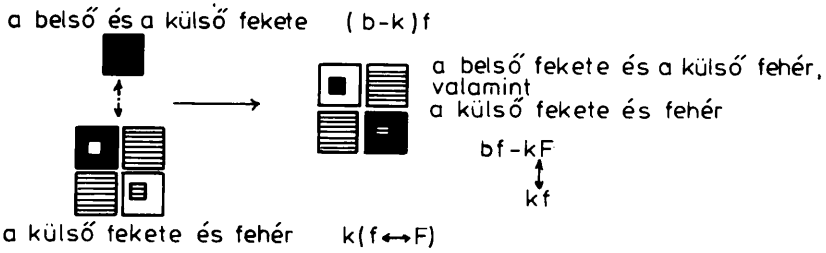
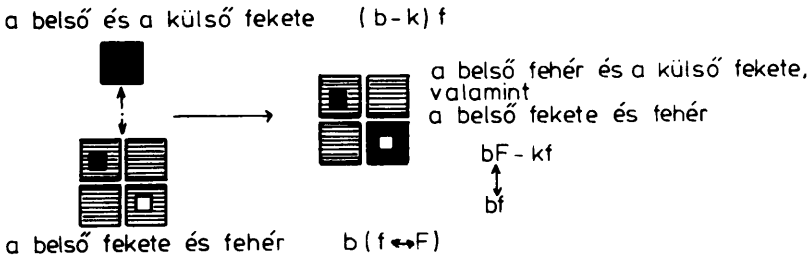


A négy kiindulási ítéletet és a belőlük képezhető ítéletösszefüggéseket összeépítjük:

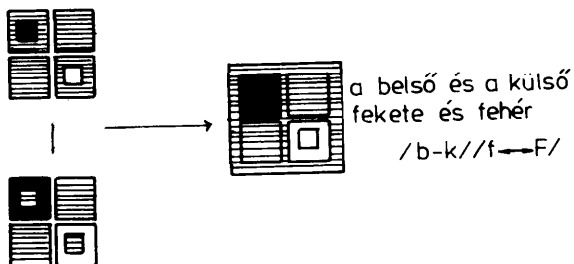


2.1.5 A megítélés 2. szintje

Az ítéletösszefüggések, összetett ítéletek között szintén kapcsolatokat teremthetünk:



a belső fekete és fehér  $b/f \leftrightarrow F/$



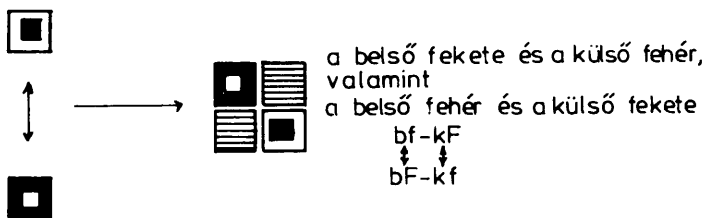
a külső fekete és fehér  $k/f \leftrightarrow F/$

a belső és a külső fekete  $/b-k/f$



a belső és a külső fehér  $/b-k/F$

a belső fekete és a külső fehér  $bf-kF$

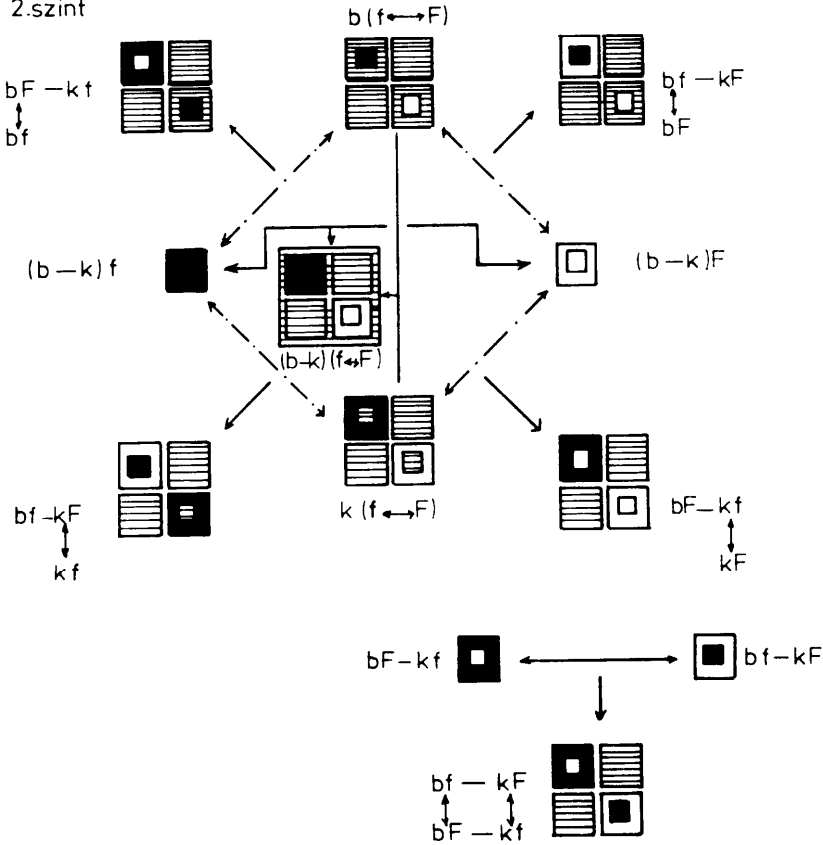


a belső fehér és a külső fekete  $bF-kf$

Az 1. szinten kapott ítéletösszefüggések további párosításaitól most eltekintünk, hiszen az eredményeik a már leírt párosítások eredményeként kapott összetett ítéletek közül kerülnének ki.

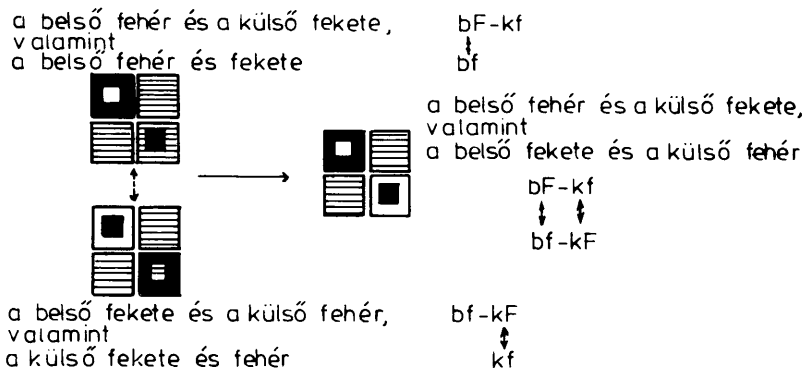
A kapott ítéletösszefüggéseket most is összeépítjük:

2.szint

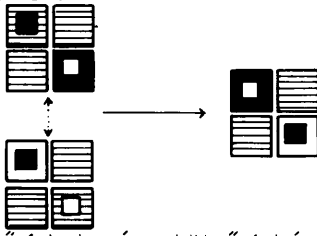


### 2.1.6 A megítélés 3. szintje

A 2. szinten kapott ítéletösszefüggéseket szintén meghaladjuk:



a belső fehér és a külső fekete,  
valamint  
a belső fehér és fekete



a belső fekete és a külső fehér,  
valamint  
a belső fekete és fehér

bF-kf

↓

a belső fehér és a külső fekete,  
valamint  
a belső fekete és a külső fehér

bF - kf

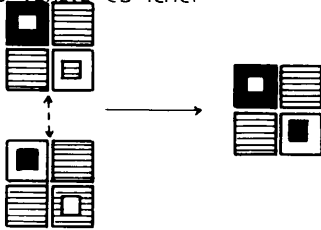
↓ ↓

bf - kF

bf-kF

↓

a belső fehér és a külső fekete,  
valamint  
a külső fekete és fehér



a belső fekete és a külső fehér,  
valamint  
a belső fekete és fehér

bF-kf

↓

kF

a belső fehér és a külső fekete,  
valamint  
a belső fekete és a külső fehér

bF - kf

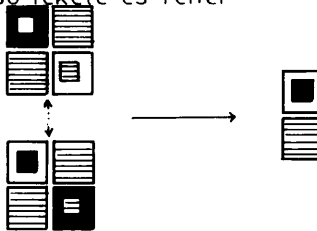
↓ ↓

bf - kF

bf - kF

↓

a belső fehér és a külső fekete,  
valamint  
a külső fekete és fehér



a belső fekete és a külső fehér,  
valamint  
a külső fehér és fekete

bF-kf

↓

kF

a belső fekete és a külső fehér,  
valamint  
a belső fehér és a külső fekete

bF - kf

↓ ↓

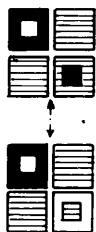
bF - kf

bf - kF

↓

kf

a belső fehér és a külső fekete,  $bF-kf$   
 valamint  
 a belső fehér és fekete  $bf$

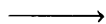
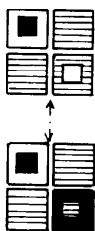


a belső fehér és a külső fekete,  
 valamint  
 a belső fekete és a külső fehér

$bF-kf$   
 $\updownarrow$   
 $bf-kF$

a belső fehér és a külső fekete,  $bF-kf$   
 valamint  
 a külső fehér és fekete  $kF$

a belső fekete és a külső fehér,  $bf-kF$   
 valamint  
 a belső fekete és fehér  $bf$



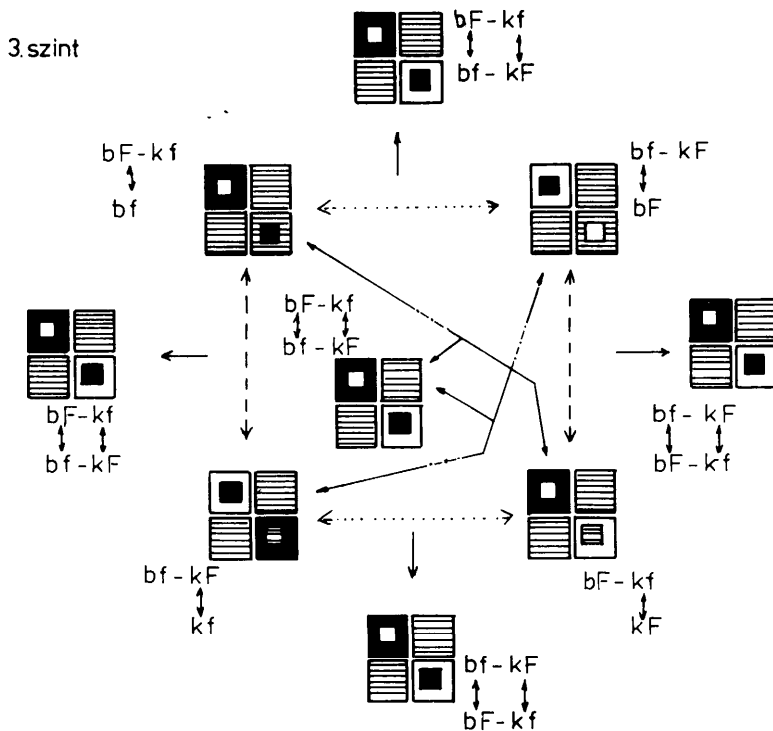
a belső fekete és a külső fehér,  
 valamint  
 a belső fehér és a külső fekete

$bf-kF$   
 $\updownarrow$   
 $bF-kf$

a belső fekete és a külső fehér,  $bf-kF$   
 valamint  
 a külső fehér és fekete  $kF$

A 2. szinten kapott  $(b-k)$   $(f \leftrightarrow F)$  ítéletösszefüggések továbbvitelével a következő alfejezetben (2.1.7) foglalkozunk.

Tehát a megítélés 3. szintje a következőképpen alakult:



### 2.1.7 *Visszavitel, továbbvitel*

Egy választott példán a képi-vizuális rendszer működését, a közvetlenül létrejövő ítélet-következtetéssort alkotóelemeire bontottuk, majd mint fokozatosan kiépülő logikai folyamatot értelmeztük azt. A folyamat általános logikai szféráját szintekre (1–3. szintre) tagoltan adtuk meg.

A folyamatnak többféle egyes lefutása, megvalósulása lehet, de azok végül is mind ugyanarra az eredményre,

$$\begin{array}{c}
 a \quad bf \text{---} kf \\
 \updownarrow \quad \updownarrow \\
 bF \text{---} kF
 \end{array}$$

ítéletre vezetnek. A 2. szinten kapott  $(b-k) (f \leftrightarrow F)$  ítéletösszefüggés tűnik kivételnek, amely

a belső és külső fekete,

valamint

a belső és külső fehér

ellentétes oldalakat tartalmazza.



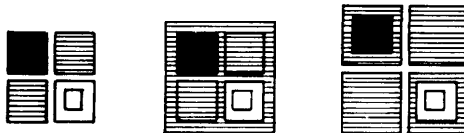
A belső és külső együtt maga a teljes képfelület, ezért a fenti ítéletösszefüggést úgy is megadhatjuk, hogy

a kép fekete,

valamint

a kép fehér.

Akár a fekete kép, akár a fehér kép huzamosabb szemlélése után nézünk a „szürke” mezőre, abban a negatív utóképek igazán hatásosan csak akkor jelenik meg, ha a képen kívüli környezettel is számolunk.



Ekkor viszont az 1. szinten kiépült

a belső fekete és

a belső fehér

ellentmondásnak megfelelő helyzetbe értünk ismét, hiszen a kép környezetéhez képest belső lett. Vagyis a belsővé vált kép további újabb és újabb megítélése csakis a külsőnek, a korábban belső és külső részből álló kép által tagadottnak a figyelembevételével történhet.

### 2.1.8 Az általános logikai szféra

Végül az 1–3. szinteket összeépítjük, vagyis a folyamat általános logikai szféráját összegezve is bemutatjuk.

Az áttekinthetőség kedvéért csak betűkódot használunk, hiszen azokhoz a megfelelő képek visszakereshetőek. Az egyes ítéletek közötti dialektikus viszonyt vonalak jelölik. A különböző vonalak a különböző ellentmondástípusokra utalnak.

Ellentmondó típusok :  $\longleftrightarrow$

$\dashrightarrow$

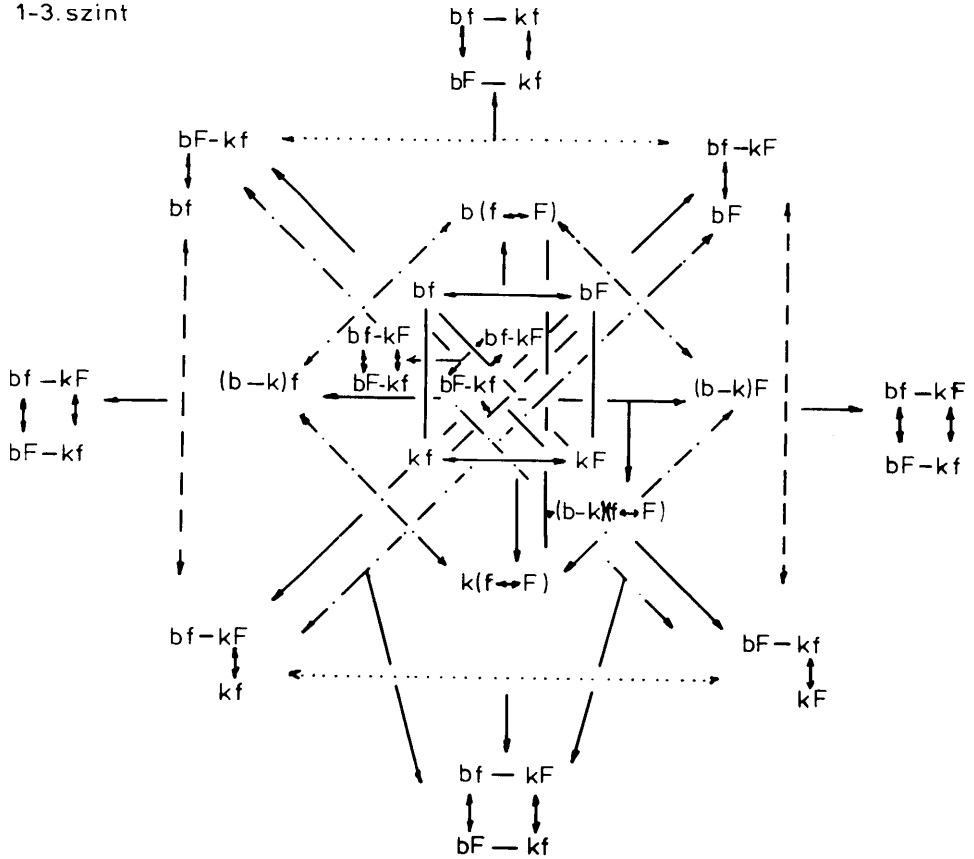
$\cdots\rightarrow$

Nem-ellentmondó típus:  $\text{—————}$

Ellentmondó és nem-ellentmondó típus :

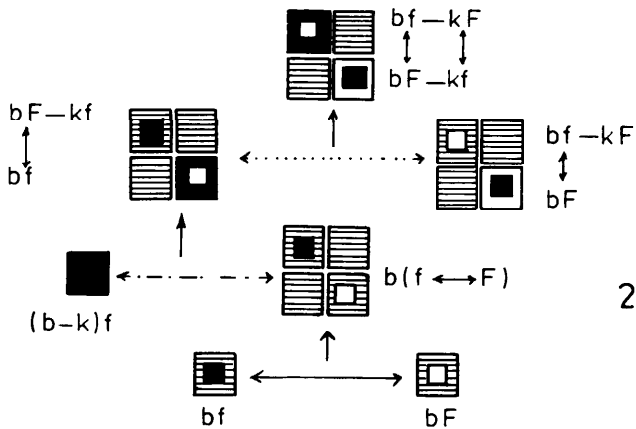
$\dashleftarrow\rightarrow$

1-3. szint

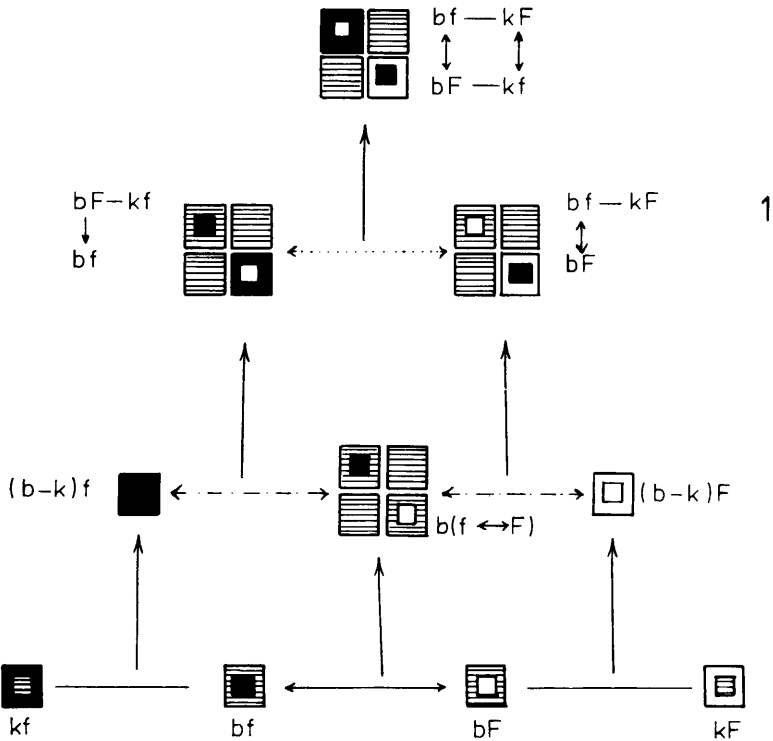


2.1.9 Egy logikai folyamat

Utaltunk arra, hogy a folyamat az általános logikai szféra különböző lefutásaiban létezik. Például egy logikai folyamat a következő:



Ha azt is meg akarjuk mutatni, hogy ebben a választott logikai folyamatban a feltüntetett ítéletek, ítéletösszefüggések mindegyike milyen logikai tartalommal rendelkezik, akkor a képsort ki kell egészítenünk.

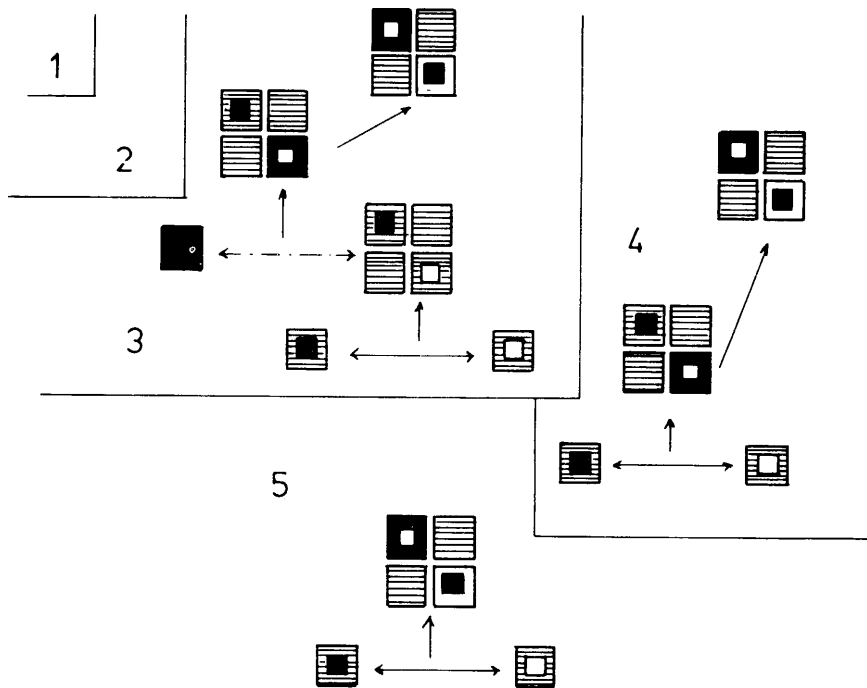


### 2.1.10 Közvetítés, közvetlenség

E tanulmányunkban az egyes logikai folyamatok vizsgálatára, azok összehasonlítására, valamint az egyeseknek az általános logikai szférával történő elemző összevetésére nem térünk ki.

Vizsont hangsúlyozzuk, hogy a képi-vizuális rendszerben a kép megítélése az objektív valóság által meghatározott irányba mutat. A dialektikus meghaladás, a fejlődés logikai folyamata fokozatos. A tudatos érzéki a ténykedését általában nem fokról fokra történő meghaladással végzi, hanem lehetőleg a legkevesebb közvetítéssel. Mintegy felvillanás-szerűen közvetlenül ragadja meg az érzéki anyag tartalmát, ellentmondásos belső természetét.

A következőkben a választott folyamatból egyféleképpen, bizonyos lépésekkel kiiktatjuk a közvetítéseket. Végül a folyamat kezdetével közvetlenül a végét is megragadjuk.



## 2.2 A belső és a külső. A fekete és a fehér

### 2.2.1 Az ítéletek megfordítása

A színek univerzumán kívül, amelyet az ellentmondási viszonyban lévő fehér és fekete jelenített meg, a képi felületen való elhelyezkedésnek az univerzuma is megjelent, hiszen ezen az univerzumon értelmeztük az előzőt.

Mivel a képfelületet két részre osztottuk, belsőre és külsőre, s ez a két rész együttesen a képfelület egészét, az elhelyezkedés univerzumát alkotja, ezért a belső és a külső között ellentmondási viszony áll fenn.

Vegyük a következő két nem-ellentmondó ítéletet:

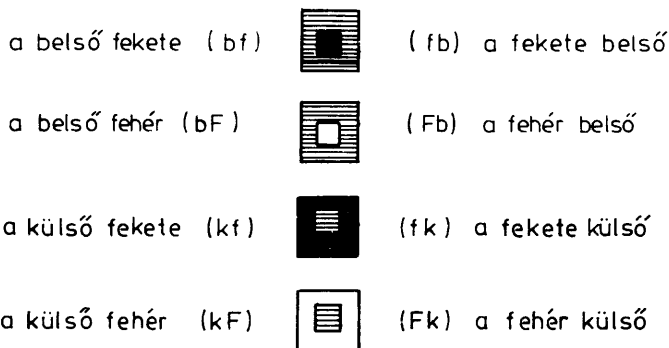
a belső fekete (bf) és  
a külső fekete (kf).

Megfordítással az alanyból (belső illetve külső) állítmányt és az állítmányból (fekete) alanyt képezhetünk, s ekkor az új ítéletek, mivel ugyanazon alanyról (fekete) ellentmondó állítmányokat (belső és külső) tartalmaznak, ellentmondóak:

a fekete belső (fb) és  
a fekete külső (fk).

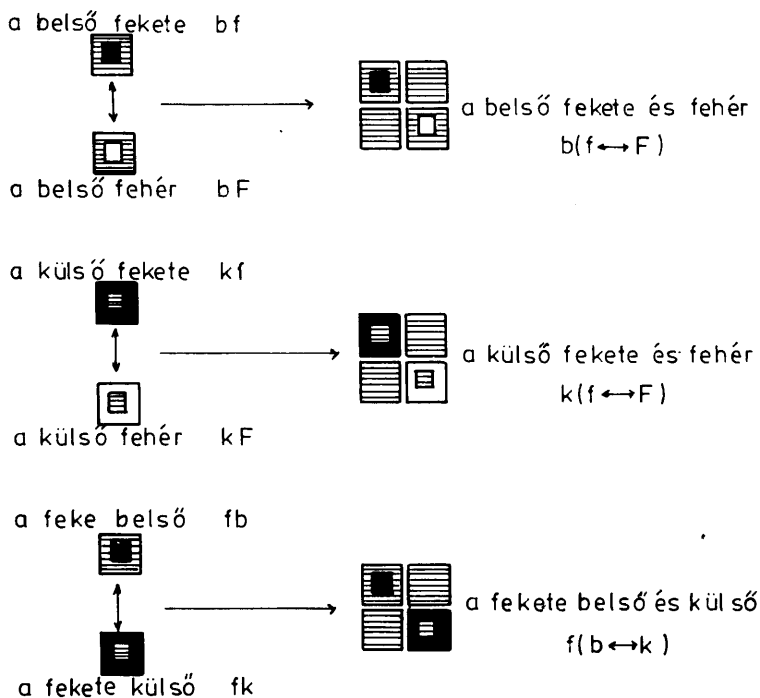
Emiatt a képi-vizuális rendszer működésének az eddigi leírását részben át kell alakítani, illetve össze kell vonni azzal, amit akkor kaptunk volna, ha ezen túlsó, a fordított oldalnak is felépítettük volna az általános logikai szféráját.

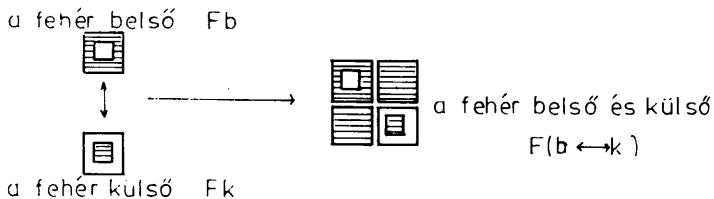
Tehát a fokozatosan kiépülő logikai folyamatban az első négy ítélettel együtt a megfordítottjaik is értelmezést kapnak:



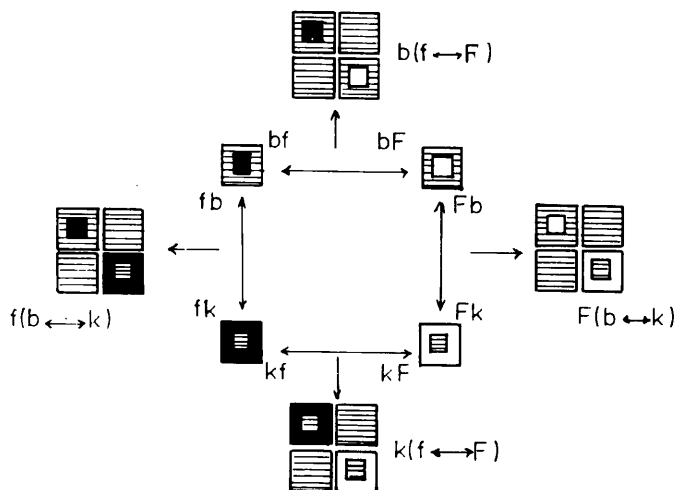
Így tulajdonképpen nyolc kiindulási ítéletünk van. Az ítéletösszefüggések a megfelelő párosításokkal kaphatóak meg. Az általános logikai szféra kiépítését a korábbiakhoz hasonlóan végezhetjük el.

Az általános logikai szférából például az 1. szint egy részét adó ítéletösszefüggések a következők:





Ezen ítéletösszefüggéseket természetesen összeépítjük:



Tekintsük például

a belső fekete és fehér  $b(f \leftrightarrow F)$

összetett ítéletet alkotó

a belső fekete bf és

a belső fehér bF

ítéleteket.

Ha ezen ítéletek megfordítottjai közti összefüggést is tételezzük, akkor

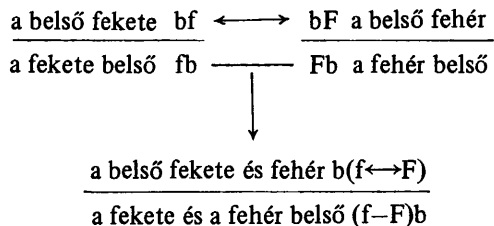
a fekete és a fehér belső  $(f \leftrightarrow F)b$

ítéletösszefüggést kapjuk, amely

a belső fekete és fehér  $b(f \leftrightarrow F)$

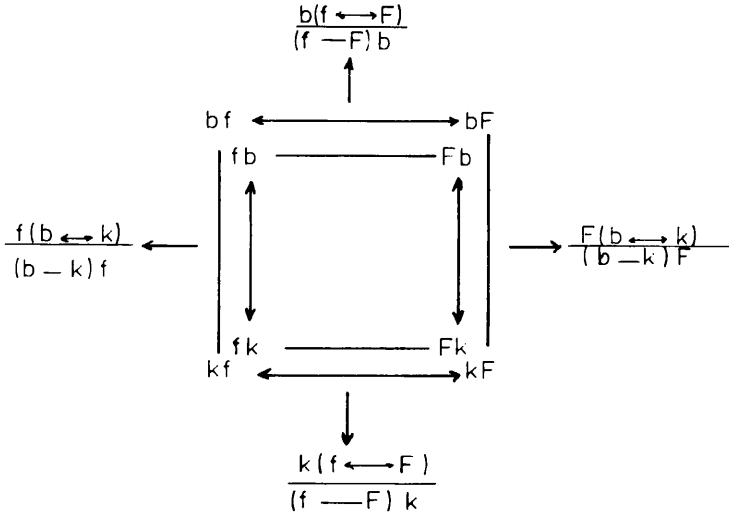
megfordítottja.

A kiemelt ítéletösszefüggésünk tehát megduplázódott:



Ha hasonlóan járunk el a többi tárgyalat esetében is, akkor a felvázolt ítéletösszefüggések rendszerét kiegészíthetjük:

1. szint



2.2.2 Az alanyok közötti logikai viszonyok

Vegyük ki az 1. szinten létrejött ítéletek közül mondjuk

a fekete belső és külső  $f(b \leftrightarrow k)$

ítéletet. Az alanyból (fekete) állítmányt és az állítmányból (belső és külső) alanyt képezve az ítéletet megfordítjuk, s így azt kapjuk, hogy

a belső és a külső fekete  $(b-k)f$ .

Ebből alárendelő következtetéssel például

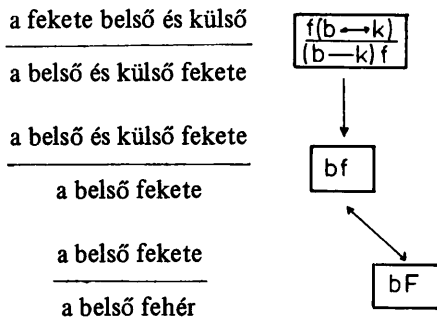
a belső fekete  $bf$

ítéletet nyerhetjük, amelyből viszont az ellenmondóra való közvetlen következtetéssel jutunk tovább

ítéletre.

a belső fehér  $bF$

Tehát:



Viszont

a belső fekete és  
a belső fehér

annyit jelent, mint

a belső fekete és fehér  $b(f \leftrightarrow F)$ .

Mivel ez az 1. szint egy másik ítélete (lásd 2.2.1 alfejezetben), ezért az innen továbbmenés ugyanazt jelenti, mintha innen indultunk volna el.

Megfordítással az alanyból (belső) állítmányt, és az állítmányból (fekete és fehér) alanyt képezünk, vagyis

a fekete és fehér belső  $(f-F)b$

ítéletet nyerjük. Ebből egy alárendelő közvetlen következtetéssel például

a fekete belső  $fb$ ,

majd arról egy ellentmondóra való közvetlen következtetéssel

a fekete külső  $fk$

ítéletre megyünk tovább. Így visszaérkezünk

a fekete belső és a fekete külső  $fb \leftrightarrow fk$

ítéletre, amelyről elindultunk.

Tehát:

a belső fekete és fehér

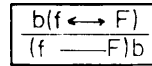
-----  
a fekete és fehér belső

a fekete és fehér belső

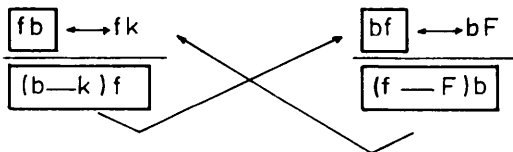
-----  
a fekete belső

a fekete belső

-----  
a fekete külső



Összevontan pedig az önmagába visszatérő folyamat a következő:



A belső és külső fekete  $(b-k)f$

illetve

a fekete és fehér belső  $(f-F)b$

ítéletből alárendelő közvetlen következtetéssel

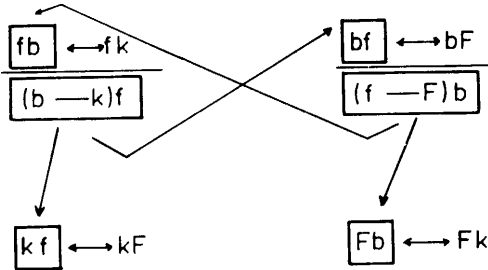


a külső fekete kf

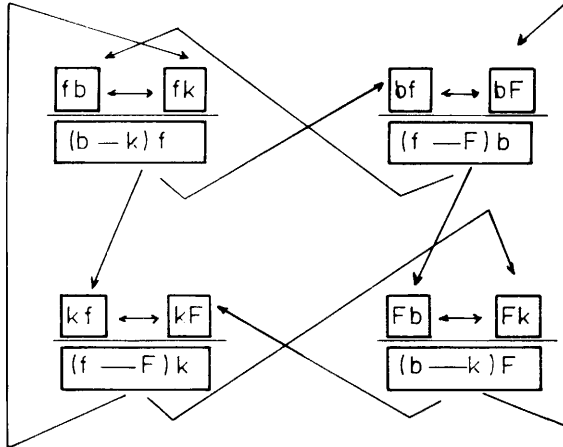
illetve

a fehér belső Fb

ítéletre is eljuthatunk, majd az utóbbiakból ellentmondóra való közvetlen következtetéssel tovább:



Ebből viszont az alábbi következik:



Eddig az alárendelő közvetlen következtetéssel az általános alanyú ítéletekből a különös alanyú ítéleteket kaptuk meg.

Például

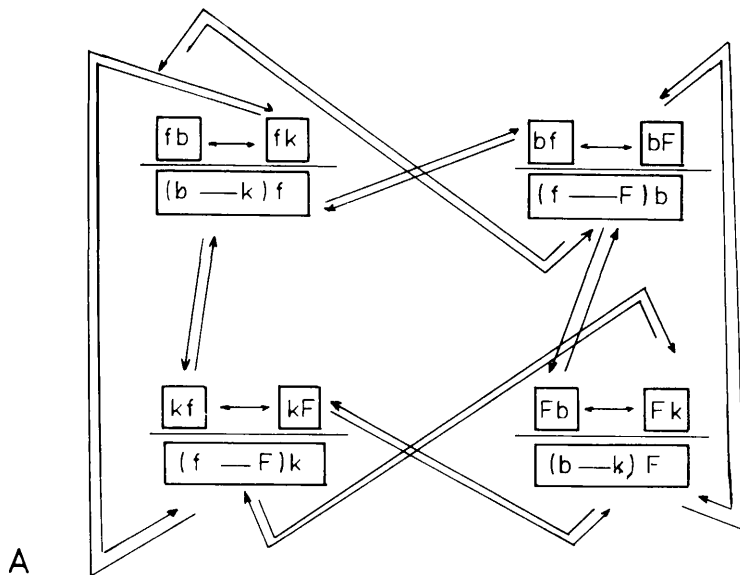
a belső és külső fekete (b-k)f

ítéletből (hiszen a belső és a külső a képfelület olyan két részre osztása, amely két rész együttesen a képfelület egészét, az elhelyezkedés univerzumát alkotja, ezért az adott képre vonatkoztatva azt jelenti, hogy minden képrész fekete)

a belső fekete bf

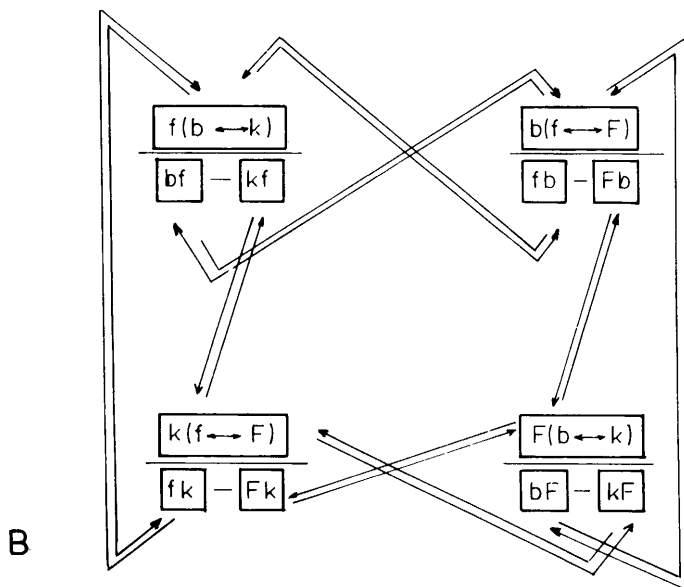
ítéletre jutottunk. De mivel a különös esetek tendenciaként magukban rejtik általánosságukat is, ezért a fölrendelő közvetlen következtetéssel a különös alanyú ítéletről az általános alanyú ítéletre juthatunk.

Így a logikai folyamatban, a megfordítások és az ellentmondóra való közvetlen következtetés mellett, az alá-fölérendelő közvetlen következtetésekről van már szó. Tehát:



### 2.2.3 Az állítványok közötti logikai viszonyok

Eddig az alany különösségéről, illetve általánosságáról beszéltünk. Ha viszont az alany különös, illetve általános tartalmú állítványok közötti mozgásokat tekintjük, akkor az adott ítéletek közötti, az 1. szinten kapott ítéletek közötti, alá-fölérendelő közvetlen következtetések az alábbiak:



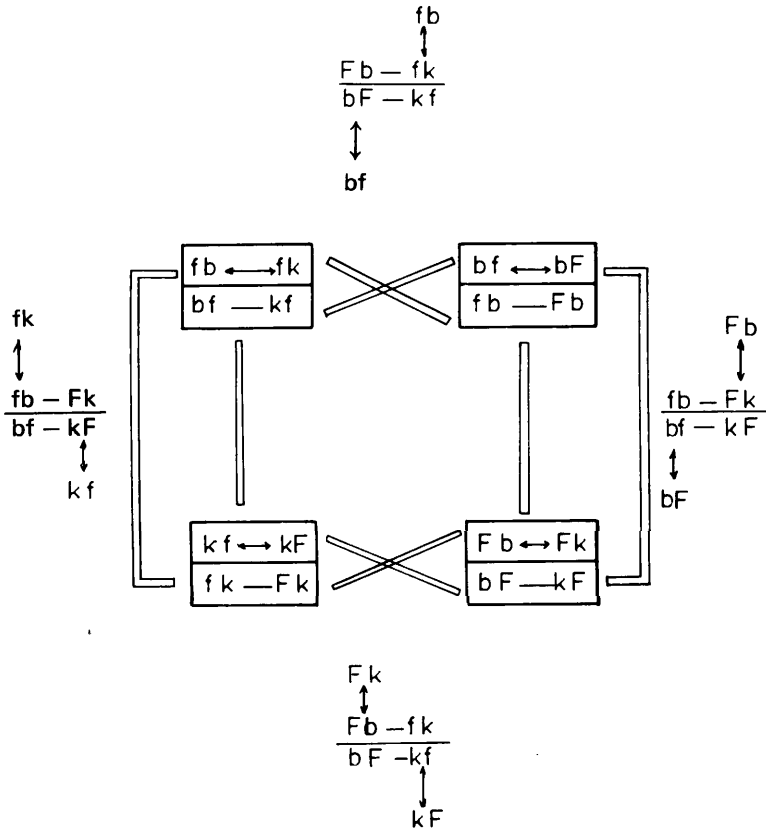
2.2.4 A logikai viszonyok

Az A és a B folyamat, a kapott ítéletösszefüggések együttes rendszere az általános logikai szféra 2. szintjéhez tartozó ítéletek egy részét adja meg.

A jelölést egyszerűsítjük, például a

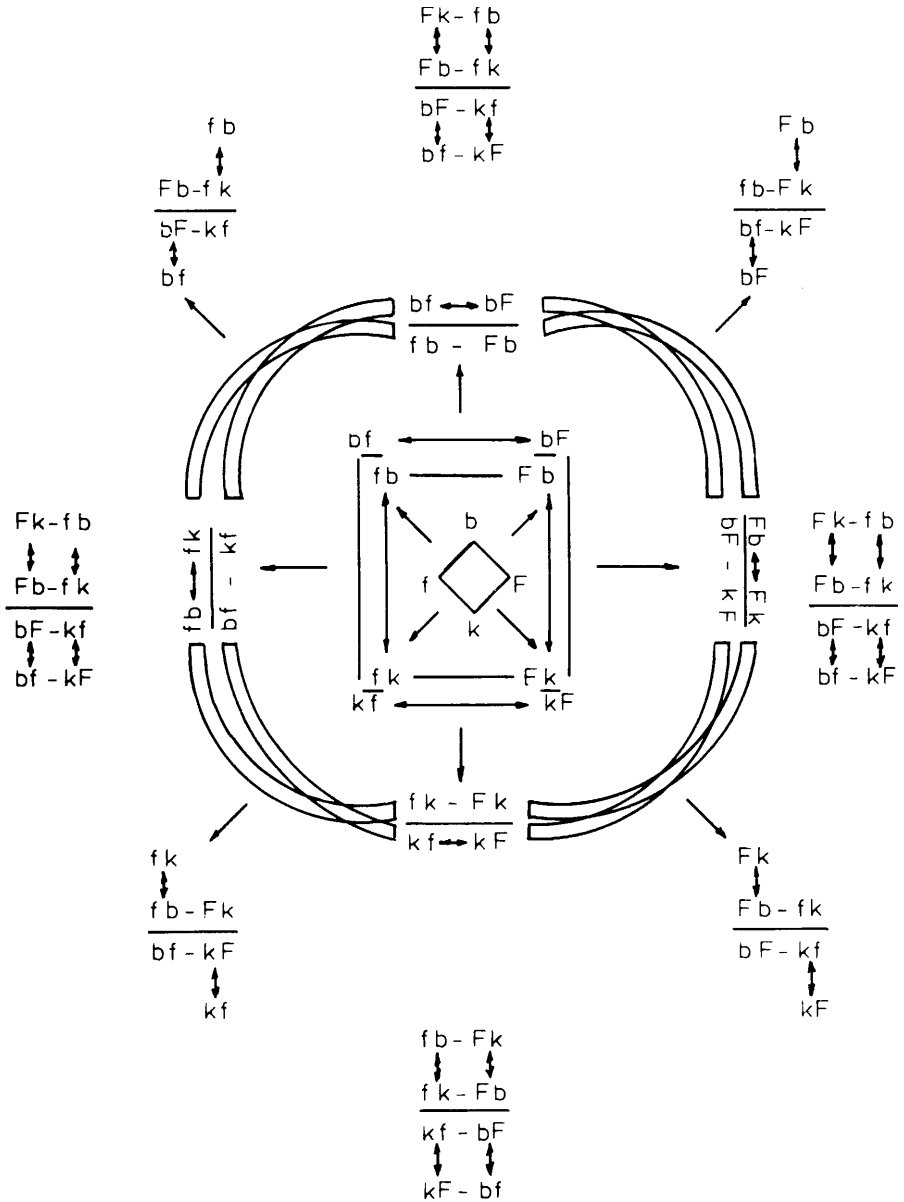
$$bf - kf \text{ és } fb \leftrightarrow fk$$

ítéletek közötti alá-fölrendelő közvetlen következtetéseket, az A és B-ben jelölteket, egyetlen széles sávval helyettesítjük, s így a 2. szint egy része, vagyis az A és B együtt a következő:



### 3. BEFEJEZÉS

Az általunk felvázolt általános logikai szféra három szintje előtt, úgy tűnik, hogy egy negyedik is elhelyezkedik, amelyik a tényleges első. Így összesen négy szintről beszélhetünk. Ezek vázlata a következő:



Figyelembe véve Hegel ítéletfelosztását, amelyet Erdei László is „a dialektikus logikai ítéletfelosztás gerinceként”<sup>18</sup> átvett,

(„AZ ÍTÉLET

- A) A létezési ítélet
  - a) A pozitív ítélet
  - b) A negatív ítélet
  - c) A végtelen ítélet
- B) A reflexiós ítélet
  - a) Az egyes (szinguláris) ítélet
  - b) A részleges (partikuláris) ítélet
  - c) Az egyetemes (univerzális) ítélet
- C) A szükségszerű ítélet
  - a) A feltétlen (kategorikus) ítélet
  - b) A feltételes (hipotetikus) ítélet
  - c) A szétválasztó (diszjunktív) ítélet
- D) A fogalmi ítélet
  - a) A való (asszertorikus) ítélet
  - b) A lehetséges (problematikus) ítélet
  - c) A szükségképpi (apodiktikus) ítélet”<sup>19</sup>)

felmerül az a kérdés, hogy az általunk korábban elemzett 2. szint, illetve ha négy szintet feltételezünk, akkor a 3. szint ítéletei nem a hegeli értelemben vett szükségszerű ítéletek-e? Továbbmenve, a képi-vizuális rendszerben felvázolt általános logikai szféra négy szintje és a hegeli ítéletfelosztás egyes szintjei között milyen megfeleltetés van, illetve létesíthető?

Erdei László Hegel ítéletfelosztásával kapcsolatban kifejti „... nem az a probléma, hogy ilyen kategória-szerkezetek felállíthatók-e, hanem az, hogy egymásutánjukat, egymásba való átmeneteiket helyesen dolgozta-e ki Hegel. – *Minden* esetben aligha.”<sup>20</sup> Hegel logikájának ilyen természetű bírálata tehát szükséges, annak ellenére, hogy „ítéletfelosztását illetően egy valóban kimerítő bírálat feltételei egyelőre még nem értek meg”.<sup>21</sup>

E tanulmányunkban a képi-vizuális rendszer egy részrendszerének a logikai elemzését végeztük el. Meggyőződhattünk arról, hogy a kiemelt részrendszer értelmező feltárása ellentmondásos fejlődésen előrehaladó dialektikus folyamat. Ezért és a modellreláció meglévő tulajdonságai miatt, a képi-vizuális rendszert a dialektikus logika modelljeként tekinthetjük<sup>22</sup>.

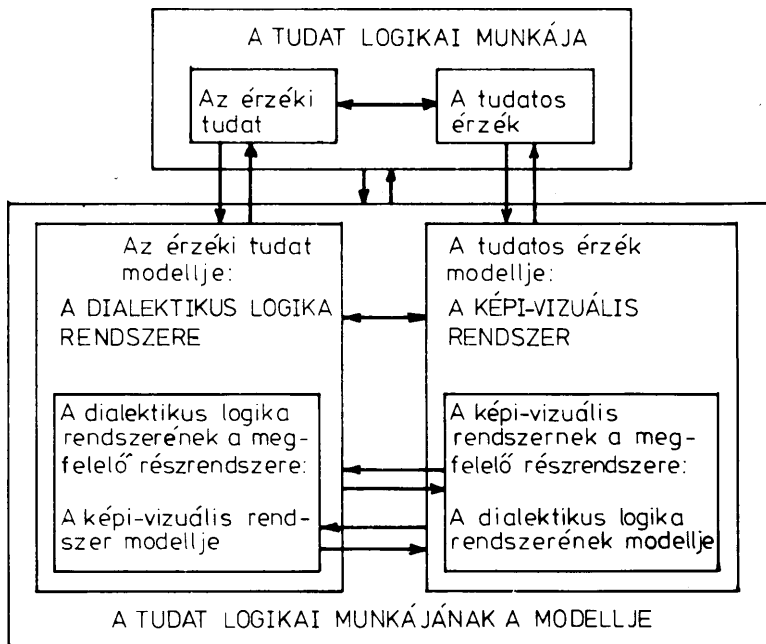
<sup>18</sup> Erdei László: „Az ítélet dialektikus logikai elmélete”, 152.

<sup>19</sup> Hegel, i. m. I, VIII.

<sup>20</sup> Erdei László: „Ellentét és ellentmondás a logikában”, 70.

<sup>21</sup> Erdei László: „Az ítélet dialektikus logikai elmélete”, 153.

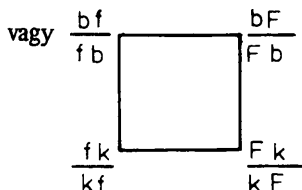
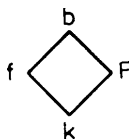
<sup>22</sup> Horváth Dénes: Kísérlet a dialektikus logika néhány tételének képi-vizuális modellezésére; „Pécsi Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei”, 1976. Sorias.



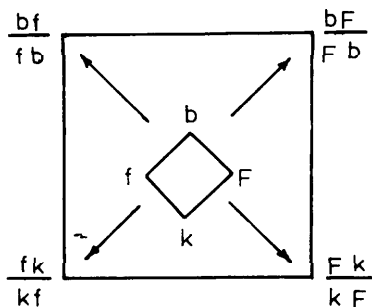
Ezek után felmerülhet az a kérdés, hogy a képi-vizuális rendszernek mint a dialektikus logika alkalmasan megválasztott és kialakított modelljének a használata során, az ún. modellmódszer segítségével tudunk-e a dialektikus logikáról annyi információt szerezni, amennyi Hegel ítéletfelosztásának bírálatához már elegendő feltételeket biztosít?

A képi-vizuális rendszer választott működésének mint fokozatosan kiépülő logikai folyamatnak a tárgyalása közben az egyes ítéleteket, ítéletösszefüggéseket, az egyes mozzanatokot jelölő képi-egységeket négyzetekbe rendeztük. E négyzetek a logikai fejlődés tendenciájának megfelelően egymásból nőttek ki.

Például két ilyen négyzet



Az utóbbi az előbbiből vezethető le, abból nőtt ki:



A négyzetsor egésze, a négyzet-rendszer pedig az értelmezett folyamat általános logikai szféráját adta meg. Az általános logikai szférát így módon megmutató négyzet-rendszert dialektikus logikai négyzet-rendszernek nevezhetjük.

A logikai négyzet struktúráját a formális logika értelmezi. A dialektikus logikának pedig a logikai négyzet-rendszer struktúráját szükséges feltárni és tételnie.<sup>2 3</sup>

Mivel „az igazság csak akkor teljes, ha a hozzávezető úttal azonos”<sup>2 4</sup>, ezért e tanulmányunkban a feltáró, az igazsághoz vezető útnak kívántuk néhány mozzanatát és összefüggését felvázolni.

<sup>2 3</sup>Horváth Dénes: „A logikai négyzetrendszer struktúrájáról a képi-vizuális rendszerrel”. – Kézirat.

<sup>2 4</sup>Erdei László, i. m. 67.

# ADALÉKOK IDŐFELFOGÁSUNK ISMERETELMÉLETI ÉS GYAKORLATI TARTALMI VONATKOZÁSAINAK ANALÍZISÉHEZ\*

HORVÁTH JÓZSEF

## BEVEZETÉS

Tudománytörténetileg és tudományelméletileg egyaránt érdeklődésre tarthat számot az a tény, hogy mind a mai napig nem alakult ki önálló tudományos diszciplína az időről. Nem létezik „kronológia” mint időtan, mely az időnek mint önálló tárgykörnek az elméleti feltárását végezné és az időstruktúrák elemzésének általános metodológiájával foglalkozna.

A matematikai és fizikai térelméletekkel analóg időelméletről sem beszélhetünk. Kronometria és kronológia mint az időmérés és az időszámítás általános tudománya valószínűleg nem létezik. Csupán egy-egy tudományterületen belül beszélhetünk sajátos szakkronológiákról, szakkronometriákról (így pl. biokronometriáról, geokronológiáról, biogeokronometriáról). Ennek okait mindenekelőtt az időnek mint tárgykörnek a sajátosságaiiban kell keresni.

Melyek azonban az idő sajátosságai? G. J. Whitrow Az idő természetfilozófiája („The Natural Philosophy of Time”, 1961) c. írásában megkülönböztet univerzális és individuális időt, matematikai, relativisztikus és kozmológiai időt, biológiai és pszichikai időt. De létezik-e valójában „matematikai idő”, vagy ebben az esetben csupán az idő matematikai leírására kell gondolnunk? Külön időfajtának tekinthetjük-e a „relativisztikus időt”, vagy helyesebb a „fizikai idő” relativitásáról beszélni? P. D. Gajdenko a természettudományos gondolkodás korlátairól szólva szükségesnek tartja, hogy „komolyan hozzálásunk a történetileg felfogott és saját időritmusához igazodó emberi valóságról szóló tudományos fogalmak kidolgozásához. És az a fogalom, amelyet itt legelőször ki kell dolgoznunk, az *idő fogalma*. Nincs kizárva – írja –, hogy e fogalom kidolgozása után végre megszabadulhatunk majd a történészek kutatásaikban a természettudományos módszer csábításától.”<sup>1</sup> A történettudomány időfogalmának kidolgozását csak a történelmi kutatások módszertani sajátosságai igénylik, vagy a specifikus „társadalmi idő” létéből adódó szükségletéről van szó? A különböző szaktudományos kutatási módszerek tördelik csak szét az időről szóló ismereteinket, vagy a reális idő sokféleségének tényével állunk szemben? Az időtörténetben *beszélhetünk-e az idő egységéről, egységes természetéről?*

Egyes szerzők éppen ezeknek a kérdéseknek az eldöntésénél látják a legtöbb problémát. Az időhöz való mai viszonyunk – írja N. K. Szerov – „nagyon emlékeztet az elektromosság problémájára, melynek gyakorlati felhasználását az emberek jóval előbb

\*E munka része egy nagyobb tanulmánynak, bevezetőül szolgál az idő általános természetének ontológiai vizsgálatához.

<sup>1</sup>P. D. Gajdenko: Az idő kategóriája a XX. századi Európa polgári történetfilozófiájában; „Történelem és filozófia”, Gondolat, Budapest 1974, 141–142.



megtanulták, mielőtt még természetét teoretikusan megértették”.<sup>2</sup> Való igaz, hogy a tudományokban – a csillagászatban, a fizikában, a közgazdaságtanban – az időmérés, a mérési módszerek kidolgozása és használata kerül a kutatások előterébe. Ez a szaktudomány alapvető sajátosságaiból következik. Még az elméleti fizika számára is alapvető követelmény a törvények matematikailag pontos, tehát a mérhetőség és a kiszámíthatóság feltételeinek meghatározott szinten eleget tevő elméletalkotási mód kidolgozása. Az egyes szaktudományok számára, fejlődésük bizonyos szakaszain, az idő mérésének pontos meghatározásához közvetlenül nem szükséges az idő általános természetének speciális vizsgálata.

Könnyen belátható azonban az is, hogy az időmérés mindig az adott kutatási terület lényegi jellemzőire, tulajdonságaira épül. Amikor Poincaré az időmérés természetét vizsgálva arra az álláspontra jut, miszerint az időt oly módon kell definiálnunk, hogy „a mechanika egyenletei a lehető legegyszerűbbek legyenek”, valamint: „az időmérés eljárásai közül egyik sem igazabb, mint a másik, az általánosan elfogadott csupán kényelmesebb”<sup>3</sup> – akkor egyrészt megfordítja a dolgok valóságos állását, másrészt egész időfelfogásunkat szubjektív alapokra helyezi. Az időmérés meghatározott mozgásokhoz és törvényekhez kapcsolódik. A Newton-féle mozgástörvények meghatározott időfelfogást és ezen alapuló időmérést implikálnak. A relativitáselmélet az idő fogalmának új értelmezését dolgozza ki. Az időmérés korántsem merül ki konvencionálisan kiválasztott, csupán a leírás egyszerűségének és kényelmességének eleget tevő időegységek és időskálák megállapításában, illetve ezek pontos definiálásában, s pusztán matematikai problémának sem tekinthető. A tapasztalat azt mutatja, hogy azok, akik az idő egész problémakörét lényegileg az időmérés kérdéseire redukálják, nemcsak az időmérés, hanem az idő természetének az értelmezésében is sajátos álláspontra kerülnek. Így pl. R. Carnap felfogásában az idő csak mint időmérés létezik, az időegységek, valamint időskálák kiválasztása pusztán megállapodás dolga. Az időmérés pedig kimerül a konvencionális időegységekkel és időskálákkal történő operálásban.<sup>4</sup>

Az természetesen nem vitatható, hogy az időmérés, időszámítás történetileg megelőzi az idő fogalmának keletkezését. Az sem lehet kétséges továbbá, hogy az időfogalom alakulásában döntő szerepe van az időmérésnek. Mindkettő alapja azonban a *reális idő léte*, amelyet mérünk, amelyről fogalmat alkotunk. Nem az idő konvenció kérdése, hanem az időmérésnél találkozunk konvencionális elemekkel. Az időmérés csak részben és bizonyos mozzanataiban, nem pedig általában és egészében alapul konvención. A konvencionális elemek csupán „eszközei” és nem alapjai az időmérésnek.<sup>5</sup>

Az időmérés elemzése más problémákra is felhívja a figyelmet. Vegyük legegyszerűbb mindennapi esetét, az óra használatát. Az óralapon számok vannak, a mutató helyét változtatva kerül egyik számról a másikra. A mutatók állásából leolvasom a percek, az órák számát (megállapítom hány óra van). A percek, az órák számát összeadhatom, szorozhatom, oszthatom, tehát számokkal végzek műveleteket, az aritmetika szabályai szerint. Tízhez hozzáadhatok kettőt, de el is vehetek belőle ötöt: ugyanezt az idővel már

<sup>2</sup> N.K. Szerov: „Processzü i méra vremenyi”, Izdatyelsztvo Nauka, Leningrád 1974, 62.

<sup>3</sup> H. Poincaré: „A tudomány értéke”, Pfeifer. Filozófia Könyvtár 7. 1924. I. fejezet. V. pont.

<sup>4</sup> R. Carnap: „Philosophical foundations of physics”, Basis Books, Inc. Publishers, New York, London 1967, II. 8.

<sup>5</sup> Lásd erről Fényes I.: „Fizika és világnézet”, Kossuth, Budapest 1966, 11–19.

nem tehetem. A számok a *mennyiség* és nem az idő szimbólumai. Amikor a percek vagy az órák *számát* számolom, nem az önmagában vett időt számlálom. Itt csupán kölcsönöségről van szó. A számviszonyok a mennyiség kifejezői, felhasználhatók az *idő* mennyiségének kifejezésére is.

Az óra mérőeszköz, melynek a segítségével az idő mennyiségi változásairól szerezhetünk tudomást. Egy dolog a számokkal való számlálás, és más dolog az időmennyiségek számszerű kifejezése. Az idő mennyiségéről szerzett információk az időről szóló ismeretek. Időismereteink azonban nem szükségképpen merülnek ki az idő mennyiségéről szóló információkban, továbbá összes időismeretünk sem meríti ki azt, ami az idő önmagában véve.

Whitrow még ennél is tovább megy. „Mi az időt – írja – nem közvetlenül, hanem csak konkrét egymásutániságok és ritmusok formájában fogjuk fel. Ily módon ez nem maga az idő, hanem az, ami az időben végbemegy és hatást vált ki.”<sup>6</sup> Eszerint az idő a valóság mélyebben fekvő rétege, mellyel csak az események és folyamatok közvetítése útján kerülhetünk kapcsolatba? Vagy ellenkezőleg: tulajdonképpen nem is beszélhetünk időről? Milyen a viszony az idő és más létezők között? Hogyan függ az idő azoktól a jelenségektől, folyamatoktól, melyeknek ideje? Mi határozza meg az idő természetét?

\*

Az idő természetének feltárása sokirányú vizsgálódást tesz szükségessé, ami nem épülhet kizárólag az időmérés tapasztalataira. Szélesebb empirikus bázist és teoretikus megismerési eszközöket igényel. Melyik az a tudomány, amelynek illetékességi köre kiterjed ezen általános hatókörű kérdések megválaszolására?

Az időre vonatkozó teoretikus problémák már az ókortól kezdődően a filozófiában vetődtek fel. A filozófia dolgozza ki egy-egy kor legáltalánosabb elméleti tudását, végzi el a szaktudományos kutatások általános teoretikus megalapozását. Mindez mégsem jelenti azt, hogy az idő természetéről szóló ismeretek egyedüli letéteményese a filozófia. Egy kor filozófiája az adott szaktudományos eredmények alapján alkotja meg világképét, fejt ki tételeit, kategóriáit. Az idő természetének feltárásában a szaktudományoknak fontos részük van. *Az idő természetére vonatkozó ismereteink a szaktudományok és a filozófia történeti fejlődésének közös produktumai.* Amikor szaktudományokról beszélünk, nemcsak a természettudományokra, hanem a társadalomtudományokra is gondolunk. Az időről szóló tudásunk csak a társadalomtudományi kutatások által válik teljessé. Az idő természetének feltárása csakis a természet- és társadalomtudományok együttes eredményeire épülhet. A marxista–leninista filozófia, mint a tudományok sajátos osztálya, tárgykörének terjedelme és jellege következtében az idő egyetemes jellemzőit kutatja, az idő természeti, társadalmi; anyagi és tudati relációinak vonatkozásait tanulmányozza. Saját tárgykörét feltárva önálló elméleti tevékenységet fejt ki, amely terjedelme és mélysége következtében alapozza, formálja és strukturálja a konkrét szaktudományos eredményeket. Kimunkálja az idő feltárásának és értelmezésének általános alapelveit. Az idő természetére vonatkozó tudományos eredmények átfogó elméleti és módszertani elemzésének a filozófiai kutatások során kidolgozott *három* alapvető aspektusa a következő: az *ontológiai*, az *ismeretelméleti* és a *gyakorlati*.

<sup>6</sup> G.I. Whitrow: „Jesztyesztvennaja filozófiija vremenji”, Izdatyelsztvo Progressz, 1964, 107.

Az eredmények értékelésének ontológiai és ismeretelméleti aspektusa abból indul ki, hogy magát az időt és az időre vonatkozó ismereteket meg kell különböztetni. Az *ontológiai* elemzés arra az általános kérdésre keres választ, hogy mi az idő? Melyek az idő önmagában vett, immanens meghatározottságai? Vajon minden létezés időbeli, vagy pedig az idő csupán a szubjektív létezés velejárója? Milyen az összefüggés az idő, a tér és a mozgás között? Beszélhetünk-e az idő egyetemes természetéről és ugyanakkor megkülönböztethetünk-e természeti és társadalmi; fizikai és biológiai stb. időt? Az *ismeretelméleti* megközelítés esetén az objektíve létező idő és annak fogalmi képmása közötti különbség kerül előtérbe. Ebben az esetben azt vizsgáljuk, hogyan ismerhető meg az idő? Érzékelhetjük-e az időt? Hogyan alkothatunk fogalmat az időről? Milyen módon változnak az időről szerzett képzeink, fogalmaink?

Az ismeretelméleti és az ontológiai szempontok együttes alkalmazása megóv bennünket számos, gyakran előforduló hibától. Elkerülhetővé teszi, hogy az időről kialakított fogalmaink változását az önmagában vett, reális idő változásaként interpretáljuk, vagy egy tudományterület időre vonatkozó adott eredményeit azonosítsuk az idő általános természetével. Az idő tanulmányozásának *gyakorlati* aspektusa ad arra módot, hogy sokoldalúbban és mélyebben tárjuk fel az időről szóló ismereteink kialakulásának okait, változásának irányait, és választ kapunk olyan fundamentális kérdésekre, mint az emberi tevékenység, aktivitás lehetőségei az idő vonatkozásában. A gyakorlati megközelítési mód kapcsán vetődik fel az a kérdés: képes-e az ember beavatkozni az idő folyásába, módosíthatja-e, változtathatja-e azt?

Időismereteink elemzésénél egyre szélesebben tudatosodik a természet- és társadalomtudományos megközelítési módok egységének, valamint az ontológiai, ismeretelméleti és gyakorlati aspektusok alkalmazásának a szükségessége. „A történész – írja Gurevics – korunkban már nem hagyhatja figyelmen kívül azt a tényt, hogy az emberek az objektíven létező teret és időt szubjektíven élik át és tudatosítják, amiből az következik, hogy e kategóriákat a különböző társadalmak, a társadalmi fejlődés különféle stádiumai, ugyanazon társadalom más és más rétegei, de még az egyes individuumok is eltérő módon fogadják be és használják. Ennek a számos tudományág – nyelvészet, etnológia, kultúrantropológia, művészettörténet, irodalomtörténet, pszichológia – adataival is alátámasztott ténynek komoly jelentősége van a tudomány, ezen belül pedig főként a kultúrtörténet számára is.”<sup>7</sup> „Rendkívül hasznos lenne – írja Fényes Imre –, ha elegendő mennyiségű művelődéstörténeti és néprajzi adat állna rendelkezésünkre arról, hogy miként fejlődött egy-egy korán kialakult (ill. primitív népeknél kialakulóban lévő) fizikai jellegű fogalom.”<sup>8</sup> „A mozgás, a tér és az idő: a fizika legalapvetőbb fogalmai közé tartozik. Amit erről a kérdéskomplexumról a fizikus mondhat, éppúgy a tapasztalatból meríti, mint bármely más ismeretét. Ebben a megállapításban semmi meglepő nincs, közhely számba megy, legalábbis materialista szemléletű emberek körében. Mégis szükségesnek tartom hangsúlyozását, mert az egészen egyértelműnek tűnő megállapításhoz sokan nem odavaló elemeket is hozzágondolnak. Fennáll ugyanis a tér és az idő tárgyiasításának veszélye, amely a fogalmakat eleve adottnak tekinti, és ismereteink fejlődését az *adott* ideára vonatkozó felismerések sorozataként fogja fel.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> A. J. Gurevics: Időképzetek a középkori Európában; „Történelem és filozófia”, 31.

<sup>8</sup> Fényes, i. m. 12.

<sup>9</sup> Uo. 14.

1. Az „*idő természetének*” feltárásánál nélkülözhetetlen az „*időre vonatkozó ismereteink*” természetének megértése. Az időről szóló ismereteink helyes értelmezése pedig szükségessé teszi ezen ismeretek kialakulásának a feltárását. A *történetiség* bizonyul az egyik legtermékenyebb eszmének az időre vonatkozó ismeretek megértésénél.

Igen tanulságos ebből a szempontból Kant időre vonatkozó nézeteinek elemzése. Kant, aki központi feladatának tekintette tudományos fogalmaink kritikai vizsgálatát, teljesen figyelmen kívül hagyta a történetiség szempontjait. „Az idő – írja – nem empirikus fogalom, melyet valamely tapasztalásból levontunk. Mert az együttlét vagy az egymásrakövetkezés maga sem kerülne bele észrevevésünkbe, ha az idő fogalma nem szolgálna a *priori* alapul.” „Az idő nem valami, ami megállna vagy mint objektív határozmány a dolgokhoz tartoznék, tehát ha szemléletünk minden szubjektív föltételétől elvonatkozunk, akkor megmaradna. . .”<sup>10</sup> Az idő, Kant szerint, így nem más, mint szubjektív érzetforma, belső szemléletünk intuitív formája. Szubjektív szemléletünknek van meg az a képessége, hogy a jelenségeket időben szemlélje. Ez a képesség nem tapasztalati eredetű, hanem örök, változatlan, egyszer s mindenkorra adott

Éppen ezeken a pontokon mutatta ki a szaktudományok fejlődése a kanti felfogás tarthatatlanságát, cáfolva ezzel felfogásának filozófiai alapjait, az idealizmust és a metafizikát. Úttörő jelentőségű ebből a szempontból M. Guyau 1890-ben megjelent, „Az idő eszméjének genezise” (La genèse de l'idée de temps) c. munkája. Guyau bírálja Kant a priori időfelfogását, kimutatja tapasztalati eredetét, történeti jellegét. Nem tagadja a belső szemléletet mint tudati képességet, de hozzálát e képesség kialakulásának feltárásához, az emberi időszemlélet történelmi változásának bemutatásához. Eredményeit a későbbi – elsősorban P. Janet és J. Piaget által végzett – kutatások továbbfejlesztették.

Guyau legtermékenyebb gondolata az *időképzet és a tevékenység összefüggésének* megállapítása. Az idő eszméje nem az időbeli egymásutániség primitív tudatából származik, mint ezt például Herbert Spencer állította. Időfelfogásunk forrása nem a passzív képzet. Az első időképzetek kialakulása bonyolult, hosszan tartó és összetett folyamat. Az események, folyamatok többé-kevésbé pontos időbeli rendezését átlagosan 8 éves korára sajátítja el a gyermek. A „nem ma” értelmét, a „tegnap” és a „holnap” pontos használatát átlagosan 3 éves korunkra tanuljuk meg. A tudat fejlődésének primitív szakaszán még nem találkozunk sem az egyidejűség, sem az egymásutániség világos felfogásával. Ezeknek a képességeknek a kialakulása a reprodukív képzelethez kapcsolódik, és elválaszthatatlan a tevékenységtől, szorosan összefügg a szükségletekkel, a szükséglet → kielégítés mozgássémával.

Szeccsenov és Guyau egyaránt kiemeli az izommozgásoknak az érzékelésben betöltött szerepét. Guyau az időészlelés kialakulásánál konkrétan is rámutat a különböző reakciókkal kapcsolatos izommozgások érzékelésének szerepére. A „jövő” képzetének formálódása elválaszthatatlan a szükségletek kielégítésének lehetőségeitől, a kielégítésre irányuló törekvésektől, a tevékenységtől. Pszichológusok és antropológusok egyaránt rámutatnak arra, hogy az emberrévalás szorosan összefügg a perspektivikus orientáltsággal, a

<sup>10</sup> I. Kant: „A tiszta ész kritikája”, Franklin, Budapest 1919, 54., 56.

jövőképzet kialakulásával. „A jövőhöz való aktív alkalmazkodás – írja Leontyev – az a közvetett aktus, amelynek struktúrája éppen a legmagasabb rendű emberi magatartásra jellemző.”<sup>11</sup> A közvetítők e folyamatban: a munkaeszközök, a szerszámok, valamint a szerszámokkal folytatott együttes társadalmi tevékenység. A sajátos tevékenységi forma, a szerszámok készítése és használata alakítja ki azt a képességet, hogy az ember a munka kezdetéhez, folyamatához és befejezéséhez kapcsolódó érzeteit megkülönböztesse. A szerszámok felhalmozódása, készítésük, használatuk, valamint ennek elsajátítási folyamata alakítja ki lépésről lépésre, a perspektivikus („jövő”) látásmód mellett (és után) a retrospektív látásmódot, az emlékezeten alapuló „múlt” képzetét.

A szakkutatások eredményei alapján a következők állapíthatók meg: (a) a térre vonatkozó emberi tapasztalatok és ismeretek megelőzik az időre vonatkozó tapasztalatokat; (b) az időre vonatkozó ismereteink nem közvetlenek, a tér, de mindenekelőtt a mozgás közvetítésével szerezzük őket; (c) az emberi időérzékelés, különösképpen pedig az időszemlélet és az időfogalom nem az események, folyamatok passzív szemléletén alapulnak, hanem az ember aktív tárgyi-gyakorlati tevékenységének produktumai.

Az embernek nincs külön érzékszerve az idő érzékelésére. Időképzetünk a mozgáshoz kapcsolódik, és különösen kezdetben, közvetlenül összefügg a mozgás térbeli irányával. Ez az oka annak, hogy kezdetben az időképzet a látásra épül. Alakulása és evolúciója azonban szorosan összefügg a nyelv fejlődésével, és így a hallással. Időképzetünk fejlődése nyomon követhető a nyelv fejlődésében. Az emlékezet fokozatos kialakulásával megfigyelhető az átmenet az evokatív „beszédtől” (mely a jövőre irányul) a deskriptív „beszédre” (mely a múltba irányul).<sup>12</sup> Mind a nyelv, mind az időképzet kialakulásánál alapvető jelentőségű a *ritmus*. A primitív népeknél a „ritmusérzék” igen fejlett, és tevékenységük – például a vadászat – sikerességének egyik alapvető feltétele.

Azt tapasztaljuk tehát, hogy az ember időérzékelése, az *idő emberi eszméje* ugyanúgy a *kulturális és a szociális fejlődés terméke*, mint a beszéd, vagy a számolási készség. Minimum dezorientálnak kell tehát minősítenünk Whitrow problémakifejtésének módját. Az emberi időeszmé kialakulásának folyamatát, e folyamat különböző aspektusait ugyanis könyvének „Individuális idő” c. fejezetében tárgyalja, és az idő eszméjének „szociológiai fejlődését” csak ezen belül említi. E nézőpontot az sem indokolhatja, hogy könyve, célkitűzéséből adódóan, az idő természetfilozófiai analizésére vállalkozik. Az időfelfogás kialakulásának és történetének vizsgálata nem épülhet csupán az „individuális idő” tanulmányozására. Az „individuális idő” továbbá csakis a *társadalmiság* talaján érthető meg. A társadalmiság a többi között időképzeteink, időfogalmunk interszubjektív jellegében fejeződik ki. A társadalmi jellegű életmód teszi egyáltalán lehetővé bármely tudományos időfelfogás kialakulását, ez a feltétele minden időmérésnek és időkommunikációnak. A társadalmiság meghatározott vonatkozását kifejező „interszubjektív” jelleg helyes értelmezése az időeszmé nemcsak gyakorlati, de ismeretelméleti és ontológiai vizsgálatának is egyik kulcskérdése.

Az érzékelés *szubjektív* jelenségeit, az individuum érzet- és fogalomvilágát csak úgy értelmezhetjük helyesen, ha feltételezzük, hogy a szervezet és a környezet kapcsolatait közvetítő tevékenység termékeiként jelennek meg. Továbbá, ha megértjük azt, hogy az

<sup>11</sup> A. N. Leontyev: „A pszichikum fejlődésének problémái”, Kossuth, Budapest 1964, 403.

<sup>12</sup> Whitrow, i. m. 73.

állati alkalmazkodásról a sajátosan emberi – instrumentális és társadalmi jellegű – tevékenységi formára való áttéréssel összefüggésben megszűnik a pszichológiai funkciók közvetlen, biológiai alapokon történő változása is, és megnyílik a történeti, *társadalmi* fejlődésük korszaka.<sup>13</sup> Ezen a társadalmi-történeti talajon az ember gyakorlati és megismerő tevékenysége folytán nyernek szemléletünk és tudatunk termékei interszubjektív jelleget. Az egyes individuum, személyiség tulajdonságai egyáltalában nem korlátozódnak egyéni tulajdonságaira, sajátosságaira, hanem magukba foglalják az általánost is, és a különöst is.<sup>14</sup> Az idő fogalma éppen ilyen általánosként jelenik meg. Az eszmék „a szóban objektiválódva s az egyén számára valamiféle adott ‚objektív valóságot’ jelentő, társadalmilag kidolgozott ismeretek rendszerébe bekapcsolódva viszonylagos önállóságra tesznek szert”.<sup>15</sup> Az idő eszméje is társadalmi termék. Az időről szerzett ismeretek, az ezek alapján – az együttes társadalmi tevékenység során – kialakított absztrakciók azután szavakban objektiválódott eszközként, közvetítőként funkcionálnak, amelyeket az egyéneknek el kell sajátítaniok, használatukat meg kell tanulniok.

Az, hogy időfelfogásunk nem pusztán szubjektív átélés, hogy individuális időszemléletünknek objektív tárgyi alapja van – kialakulásának, természetének társadalmiságában, s erre épülő interszubjektív jellegében tárul fel. Érzékelésünk, szemléletünk, ismereteink szubjektív jelenségeit, mint erre Leontyev hangsúlyozottan rámutat, „csak úgy értelmezhetjük objektív sajátosságokat szükségszerűen visszatükröző jelenségekként, ha feltételezzük, hogy a szervezet és a környezet kapcsolatait közvetítő fejlődés termékeként jelentkeznek. Valamely tulajdonság ugyanis a maga objektív jellegét a másik objektív tulajdonsághoz, nem pedig közvetlenül a szubjektumhoz való viszonyában kapja meg.”<sup>16</sup> A valóság objektív sajátosságai adekvát visszatükrözésének ismereteink társadalmisága a feltétele, csak a tevékenység és a tárgyak közvetítette emberi megismerés számára jelenik meg a külvilág mint objektív valóság.

A primitív ember időeszméje, időszámítási módszere „asztronómiai” megfigyelésekre épül (a nappal és az éjszaka váltakozása, a hold fényváltozásai stb.). Az időmérés, az időeszmé kialakulásának az a feltétele, hogy az ember számára a Nap, a Hold, a csillagok mint az objektív valóság tárgyai jelenjenek meg. Az idő természetesen nem empirikus objektum. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne lenne objektív valóság, az empirikus objektumokhoz, a dolgokhoz, azok mozgásához tartozó „objektív határozomány”. Az idő mint a dolgokhoz tartozó objektív határozomány az ismeretektől függetlenül létezik. A róla alkotott képzeiteinket, fogalmainkat, mint tükörképeket, a megismerés formálta.

Azonban az időről szóló ismereteinket, az „ismert időt” (mint „dolgot”) a tárgyakra irányuló gyakorlati és megismerő tevékenységek által el lehet különíteni mint speciális tartalmat. „Ez a tartalom szimbólumokban rögzíthető. Amint ez megtörtént, a dolog megjelenik, és előttünk áll dologiasodott formában, mint valami attól a tárgytól különállóan létező, melyből absztrahálódott. Dologiasodott ‚adottsága’ illúziókat kelt – mintha magát a dolgot kezelnék. A tényállásnak ez a csalóka felfogása, amely viszonylag

<sup>13</sup> Leontyev, i. m. 404.

<sup>14</sup> Sz. L. Rubinstein: „Lét és tudat”, Kossuth, Budapest 1962, 328.

<sup>15</sup> Uo. 48.

<sup>16</sup> Leontyev, i. m. 170.

egyszerű helyzetekben is bekövetkezik, később beszivárog a tudomány magasabb rétegeibe is, és ott mindent teljesen összezavar.”<sup>17</sup>

E *zavarok* érzékeltetésére jó példa a „matematikai idő”. Több szerző is fontosnak tartja a megfigyelő idejének („time of the observer”) és az „objektív”, „matematikai idő”-nek a megkülönböztetését.<sup>18</sup> Külön figyelmet érdemel itt a „matematikai” mellett lévő „objektív” jelző, mely csak fokozza a valóságos helyzet összezavarását. Próbáljuk meg eloszlatni a zavart. Az időviszonyok absztrakt matematikai ábrázolása több vonatkozásban is fontos előbbrelépést jelentett az idő megismerésében, különösen pedig mérésében. Nagyban előrevitte az egységes időszemlélet kialakulását, lehetővé tette elsősorban a fizikai jelenségek és folyamatok, valamint törvényszerűségeik pontos kifejezését. A matematika lett egyéni és köznapi időérzékelésünk, érzéki tapasztalásunk, megfigyelésünk „szubjektív”, esetleges vonásoktól történő megtisztításának egyik alapvető eszköze. Segédletével jelentősen növekedett ismereteink megbízhatósága, egzaktága. A természettudományos kutatásban a matematika szerepének ezt a vonatkozását a legélesebben Galilei ismerte fel. Newton a „relatív”, „látszólagos” és „köznapi” idővel, a „valódi”, „matematikai” időt állítja szembe. A matematika a „szubjektívizmus” (az antropomorfizmus) elleni harc egyik nagyhatékonyaságú fegyvere lett. A matematika „objektivitása” tehát azt jelenti, hogy mint szimbólumokban objektíválódott interszjektív megismerési apparátus, az objektív valóság adekvát feltárását adja. A matematika mint társadalmilag kidolgozott ismeretrendszer egyben az egyén számára is egyfajta „objektív” adott valóságot jelent. A matematika azonban *csak* ismeretrendszer. Zűrzavar akkor keletkezik, amikor erről megfeledkezve a matematikát tekintik az egyedüli objektív valóságnak. Ebből adódik azután az a hamis képzet, miszerint a valóságos objektív idő a matematikai idő. A tényleges viszonyok ezzel valójában a fejetetejükre állnak. A valóságos objektív időviszonyok matematikai kifejezése, amely az objektív valóságra irányuló gyakorlati és megismerő tevékenységünk által elkülönített speciális tartalom, most mint egyedüli létező, mint az egyedüli valóságos objektív idő tételeződik.<sup>19</sup>

Ha szem előtt tartjuk ismereteink természetét, a valóságos viszonyok helyreállnak. A „matematikai idő”-ről kitűnik, hogy az nem az időnek, hanem csupán megismerésének egyik formája. „Matematikai idő” nincs, csupán a különböző időviszonyok matematikai absztrakciójáról beszélhetünk.

Elvi jelentőségű tehát az az ismeretelméleti analízis, amely annak a megállapítását célozza, hogy mi tartozik a leíráshoz, annak módjához, és mi az időnek mint a dolgok meghatározottságának a valóságos természetéhez.

2. Nem kevésbé fontos *időszemléink gyakorlati* alapjainak és gyakorlati *tartalmi vonatkozásainak* a feltárása. „Számos ismert dolog felelhet meg ugyanannak a tárgynak. Ez azért van, mert az ismert dolog jellege nemcsak az általa tükrözött tárgytól függ, hanem attól a céltől is, amelyre az ismert dolgot megalkották, mint egy probléma

<sup>17</sup> G. P. Scsedrovickij: A rendszerkutatás módszertani problémái; „Rendszerkutatás”, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1973, 104.

<sup>18</sup> M. Machacek: Concerning „The Meaning and Structure of Time”; „International Logic Review, Rassegna Internazionale di Logica”, 1975/12, 256.

<sup>19</sup> Lásd erről Lenin: Materializmus és empiriokriticismus; Lenin Összes Művei 18, Kossuth, Budapest 1964, 287–289.

megoldását.”<sup>20</sup> Egy-egy kor időfelfogása elválaszthatatlan azoktól a társadalmi-gyakorlati szituációktól, amelyek meghatározzák az emberek természetéhez és egymáshoz való viszonyát, azoktól a céloktól és törekvésektől, amelyek egy-egy társadalmi csoport, osztály, réteg gyakorlati problémáinak kifejeződései.

Az egyenletesen folyó „lineáris idő” fogalma, mely a XVIII. századi tudományos felfogásban már szinte evidens, egyáltalán nem tekinthető „tisztán” tudományos produktumnak. Kialakulásának társadalmi feltételei a XIV–XV. századra nyúlnak vissza. Az emberiség számára igen sokáig az időnek nem egyirányúságában, az irreverzibilitásban, hanem az egyidejűségben, az ismétlődésben kifejezésre jutó aspektusai játszottak alapvető szerepet. *A különböző korokban más és más az idő szerepe az emberek életében.* Az ausztráliai primitív törzsek gyermekeinél – akiknek szellemi képességei egyébként egészében nem különböznek gyermekeink képességeitől – azt tapasztalták, hogy igen nehezen tudják az óra alapján megállapítani az időt. Ez még akkor is fennáll, amikor már kívülről tudják az óramutató járásának minden szabályát. Ennek okát abban kell keresnünk, hogy ezeknek az embereknek az életében egészen más szerepet tölt be az idő, számukra még nem vált egyetemes létfeltétellé, nem uralja tevékenységüket. A görögöktől eltérően, akiknél a geometriai szemlélet uralkodott, a maják egész gondolatvilágát az idő eszméje uralta. Időfelfogásuk azonban ciklikus volt. A ciklikus időfelfogás a jellemző az ókori keleti kultúrákra is. A régi kínai és indiai időszemlélet szimbóluma a kerék. Az ősi társadalom időfelfogásában sajátos módon fonódnak össze a tudomány csíráját jelentő megfigyelések a mitológikus vallási elemekkel. Például az égitestek megfigyelése s „járásuk” ritmikusan ismétlődő jellegére alapozott időmérés keveredik a Hold és a Nap mítoszokkal. E kor időfelfogása – mint ezt Whitrow aláhúzza – minden korlátozottsága ellenére óriási jelentőségű a civilizáció fejlődése szempontjából.<sup>21</sup> E fejlődés folytonosságát jól érzékeltetik a mai csillagászati időmérés eredményeit kifejező időkategóriák (szoláris vagy „napidő”, „csillagidő”, „efemeris idő” stb.).

„Az idő a középkor társadalmában – írja Gurevics – lassan, kényelmesen folydogál, hosszan elhúzódik; minél nagyobb mértékben jellemző rá a ciklikusság és a mitológikus jelleg, annál inkább a múlt felé irányul. A múlt mintegy állandóan vissza-visszatér, és ezzel tekintélyt, súlyt, múlhatatlan jeleget kölcsönöz a jelennek.”<sup>22</sup> J. Le Goff francia történész szerint a középkori tudat időbeli realitása különféle idők sokaságában fejeződik ki.<sup>23</sup> Sajátosan különül el (és érintkezik) a közönséges „földi idő” és a „szakrális idő” (a „bibliai idő”), az érintkezés az egyszerre mindkettőhöz tartozó „liturgikus időben” (szertartások, ünnepek ideje) valósul meg.<sup>24</sup> „Az individuum ideje nem volt egyben az ő individuális ideje is; nem őhozzá, hanem egy magasabb, fölötte álló erőhöz tartozott.”<sup>25</sup> Gurevics helyesen utal arra, hogy a középkori agrártársadalomban az időt elsődlegesen a természet ritmusa szerint határozták meg, és az agráridő egyszersmind liturgikus időt is jelentett.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Scsedrovickij, i. m. 101.

<sup>21</sup> Whitrow, i. m. 78.

<sup>22</sup> Gurevics, i. m. 78.

<sup>23</sup> J. Le Goff: „La civilisation de l’Occident médiéval”, Párizs 1965, 223.

<sup>24</sup> Dolgij-Levinszon: Az archaikus kultúra és a város; „Történelem és filozófia”, 12–13.

<sup>25</sup> Gurevics, i. m. 79.

<sup>26</sup> Uo. 44.



A probléma azonban, megítélésünk szerint, mélyebb elemzést igényel. A középkori időfelfogás forrásait, alapjait mindenekelőtt a feudalizmus társadalmi struktúrájának és dinamizmusának objektív időrelációiban kell keresni. Az agrárkultúrára épülő termelési forma következtében a természeti ritmusok objektív időstruktúrája *meghatározó* jellegű, és *közvetlenül* épül be a társadalmi időstruktúrába. Emellett alapvető jelentőségű a termelési viszonyok – tulajdonforma, munkamegosztás stb. – szerepének a feltárása. E szerep két vonatkozásban is kimutatható a középkor időszemléletében. Egyrészt az emberek társadalmi és egyéni élettevékenységének reális időstruktúrájában jelentkezik, másrészt a társadalmi tudat ideológikus időképzeteiben. Mindkettő ugyanazoknak a viszonyoknak a kifejezője, az egyik esetben azonban a viszonyokhoz tartozó objektív meghatározottságról, a másikban pedig ennek ideológikus vetületéről van szó. Egy dolog ugyanis a reális élettevékenység időstruktúrája, például a munkaidő és a szabad idő viszonya, mely igencsak eltérő a jobbágy és a földesúr esetében. És más dolog a köznapi idő és a liturgikus idő, vagy a köznapi és a szakrális idő ideológikus elválasztása, és ugyancsak ideológikusan értelmezett kapcsolata, mely áthatja a társadalom minden osztályának és rétegének a tudatát. Mindezek figyelembevételével érthetjük csak meg helyesen miért és hogyan kerül a későbbiekben konfliktusba a „kufárok ideje” a „bibliai idő”-vel.<sup>27</sup> Itt egyrészt a társadalmi-termelési viszonyok objektív időstruktúrájának a változásáról, másrészt ennek ideológikus vetületéről van szó.

Az új időfelfogás, az idő új értelmezése, az egynemű, egyenletesen folyó, lineáris és uniformizált idő fogalmának a kialakulása a kereskedő- és iparosréteg tevékenységével, a kapitalizmus társadalmi viszonyaival, a városok újfajta világszemléletével, az ipari termelés kibontakozásával, a munka és az idő új kapcsolatával, valamint az újkori tudományos forradalommal áll összefüggésben. A kifejlődő kapitalizmus társadalmi és gazdasági struktúrája és dinamikája együtt jár a társadalmi és egyéni élet új időrelációinak létrejöttével, ami egyrészt az idő szerepének megváltozásához, másrészt ideológikus felfogásának átstrukturálódásához vezet. Mindezek következményeinek érdekes vonatkozásaira mutat rá Gurevics. „Az idő – írja –, mihelyt a termelés lényegi tényezőjévé alakul, nagyobb értékre tesz szert.”<sup>28</sup> Szükségessé válik az állandó és pontos időmérés. „Először találta magát az ember szembe azzal a ténnyel, hogy az idő, melynek folyását csak akkor vette észre, ha valami történt, abban az esetben sem áll meg, ha semmilyen esemény nem történik.”<sup>29</sup> Az ember elveszíti az idő feletti uralmát s „az idő, amely mint az emberektől és eseményektől független jelenség tudatosodott és konstituálódott. . . elidegenedik és az embereket maga alá kényszerítő zsarnokká válik.”<sup>30</sup>

A legizgalmasabb és további magyarázatra szoruló probléma itt az „*idő elidegenedése*”. Már a „szakrális idő” sem más, mint az elidegenedést eredményező feudális társadalmi viszonyok sajátos ideológiai visszfénye, párlata. A kapitalizmus kialakulásával az idő ellenőrzése kicsúszik a papok kezéből, s ami fontos, demitologizálódik. Létrejönnek a tudományos időfelfogás kialakulásának feltételei. A természetfelfogás gyökeres átalakulásának folyamata, a csillagászat és fizika fejlődése lehetővé teszi az idő természettudo-

<sup>27</sup> E kifejezések J. Le Gofftól származnak. Lásd: Temps de l'Eglise du marchand; „Annales”, 1960/3.

<sup>28</sup> Gurevics, i. m. 81.

<sup>29</sup> Uo. 83.

<sup>30</sup> Uo. 84.

mányos fogalmának kidolgozását. Az új időfogalom a fizika alapján, a matematika segítségével, kitüntetetten a mechanikai mozgások tanulmányozására épülve formálódik. Ezek a körülmények alapvetően meghatározzák tartalmának értelmezését.

Az idő matematikai kifejezésének is igen hosszú a története. Kezdetben az időt is számolták, számokkal fejezték ki; míg a tér tudományának a mértant tekintették, az időt egyesek az aritmetikával kapcsolták össze. Felvetődött az a gondolat is, hogy a „tisztá idő” tudománya az algebra kell hogy legyen.<sup>31</sup> Galileit az idő geometriai kifejezésére irányuló törekvéseiben többen is megelőzték, mégis ő volt az, aki az időt a tér analógiájára, mint geometriai kontinuumot, mint pontok egydimenziós halmazát ábrázolta. A kinematikában azután az idő mint differenciálható sokaság jelenítődik meg, és matematikai értelemben független változóként szerepel. Mindezek következtében formális matematikai műveletek végezhetők vele; átalakítható, mellélírható pozitív és negatív előjel, egyenlővé tehető nullával, kirekeszthető az egyenletekből. Az idő, matematikai kifejezésében elveszíti számos tartalmi jegyét, „tériesedik”. A matematika, formalisztikus és logikai alapozottsága következtében egyébként is „időnélküli” (az időnek nincs matematikai definíciója, egy matematikai konstrukcióból az idő kiküszöbölhető).

A matematikai leírás, a klasszikus mechanika specifikumai vezetnek el a „tisztá idő” fogalmához. Az idő minden külső körülménytől független, önmagában folyik, nemcsak különbözik, de független is a változásoktól. Newton ezt „valódi” időnek nevezi. Engels azt írja, hogy ez a „tisztá” idő, „az igazi idő”, „az idő *mint olyan*”.<sup>32</sup> Mindezekhez pedig hozzáteszi, hogy éppen mert „az idő különbözik, független a változásoktól, azért lehet változással mérni”.<sup>33</sup> Newton szerint a „relatív”, „köznapi idő” nem más, mint a „valódi” időnek „a mozgás segítségével meghatározott mértéke”.<sup>34</sup> Az idő így minden változás általános és egyetemes összehasonlítási eszközévé válik. A tiszta vagy valódi, igazi idő tehát absztrakció, melyben elvonatkoztatunk azoktól a változásoktól, mozgásoktól, minőségi tartalmaktól, amelyekhez objektíve hozzátartozik. Az absztrakció így az időt „önmagában” „mint olyant” ragadja meg. Az így értelmezett idő válik azután tiszta folyássá, tiszta tartammá, melynek önmagában nincs mértéke.

Az időnek ez az absztrakciója értelmes absztrakció, és a tudományos megismerés meghatározott fokán és területén nélkülözhetetlen (az objektív időviszonyok megismerésének egyik lépcsőfoka). Az időnek ebben az absztrakciójában az objektív időrelációk bizonyos egyetemes tulajdonságai tükröződnek, idealizált formában. Ezek mindenekelőtt: az egyneműség és a szakadatlan folyás. A mechanikában még nem hangsúlyos az idő egyirányúsága és irreverzibilitása. Az időnek ez az absztrakciója átalakító és megismerő tevékenységünk valóságra gyakorolt hatásának produktuma, és mint elvonatkoztatás egyben elkülönítés is. Itt azonban még semmiféle elidegenedésről nincs szó.

E tudati produktum *ideológikus* elidegenedésével az idealista és metafizikus filozófiai koncepciókban találkozunk. Szaktudósoknál ugyanez az ideológikus forma jelenik meg saját eredményeik ismeretelméleti és ontológiai alapjainak hasonló – metafizikus és idealista – világnézeti töltésű interpretációja esetén. A társadalmi jelenségek és folya-

<sup>31</sup> W. R. Hamilton: „Trans. Roy. Irish Acad.” 1833–1835.

<sup>32</sup> Engels: Anti-Dühring; MEM 20, Kossuth, Budapest, 1963, 54.

<sup>33</sup> Uo. 40.

<sup>34</sup> „Szemelvények a dialektikus materializmus köréből”, II. A tér és az idő. Tankönyvkiadó, Budapest 1966, 60.

matok esetében az időnek ugyanez a felfogása válik uralkodóvá. A társadalmi jelenségeket és folyamatokat mechanikus órával mérik. A társadalom ideje is egynemű és szakadatlan. Ezekon túlmenően az idő linearitása itt különös jelentőségre tesz szert. A jelenben a jövő felé haladás, a jelen szakadatlan múlttá válás következtében az idő megfordíthatatlanságára kerül a hangsúly. Ez adja meg azután társadalmi szerepének egyik fő vonatkozását. Lépést kell tartani az idővel, nem szabad elszalasztani a kellő időpillanatot, be kell hozni az időt.

Az idő társadalmi jelentőségének alapvető tartalmát azonban az adja, hogy a munka mércéjévé válik. S ez nem pusztán külsődleges funkciót jelent, pl. a munkának, a munkatermékeknek az elvont idővel történő külső mérését. Az idő maga is értékessé válik, spórolni kell vele, jól be kell osztani, nem szabad pazarolni, ki kell használni. Ezek a mindennapi életünkben gyakran használt kifejezések nem tekinthetők csupán az időfogalom megengedhetetlen hiposztázálásának, vagy a vele való helytelen operálásnak. Bennük fejeződik ki meghatározott szinten és formában a társadalmi folyamatok időbeli relációinak objektivitása, valamint az össztársadalmiak az egyének – a világtörténelmi-nek a népek, nemzetek – vonatkozásában meglévő meghatározó szerepe.

Átfogóbban itt az ember és az idő viszonyáról van szó. Az időhöz való objektív viszony (és annak tudatosodása) történelmileg változó. Az „idő elidegenedése” csak meghatározott társadalmi-történeti formának és periódusnak a terméke. Az idővel való spórolás, az idő helyes beosztása – mint az ember időhöz való viszonyának vonatkozásai – önmagukban még nem az idő elidegenedésének a kifejeződései, csupán arról lehet szó, hogy megjelenhetnek ilyen formában is. Történetileg az idő társadalmi jelentőségének felismerése gazdasági értékének tudatosodása alapján bontakozik ki. „Értékének” felismerését, mely még ókori eredetű, „az idő pénz” formula fejezi ki a legkézenfekvőbben.

A *pénz és az idő* összehasonlítása mélyebb problémákra is felhívja a figyelmet. „Az óra birtokában a fizikus – írja Ákos Károly – a természetben végbemenő minden változást szabatosan össze tud hasonlítani egymással, illetve az órán mért idővel. A pénz ugyanúgy teszi összemérhetővé a legkülönbözőbb áruk értékét.”<sup>35</sup> E gondolat értékelése előtt egy pontosítást kell elvégezni. Az óra, mértékegységei segítségével, az idő mennyiségét méri. A különböző bankjegyek, érmék mint mértékegységek a pénz mennyiségét fejezik ki. Az időt a pénzzel, a bankjegyeket, érméket az órákkal, illetve órával, perccel stb. lehet összevetni. Van-e bizonyos analógia a pénz és az idő között? Történetileg azt látjuk, hogy a fizika egységes, egynemű és tiszta ideje (gondoljunk a newtoni idődefinícióra), melyben minden konkrét változás összehasonlítható, mellyel minden esemény egyaránt mérhető, ugyanannak a kornak a terméke, amelyben az értékforma kifejlődésével megjelenik az egyenértékforma, és az általános egyenértékformából megtörténik az átmenet a pénzformába.<sup>36</sup> A pénzben és a pénzzel mint egynemű, „tisztá” és általános társadalmi érvényű egyenértékformával ugyancsak minden összemérhető. Ebben az esetben azonban csupán a funkciók külsődleges vonatkozásainak analógiájáról van szó. Más az idő és más a pénz minőségi tartalma és lényege. A fizikus által használt „természeti”, „természetadta” idővel mérjük a munkaidőt is. Még akkor is csak az elvont idővel operálunk, amikor a csereértékeket (a munkákat, a munkatermékeket) a munkaidővel mérjük.

<sup>35</sup> Ákos Károly. „Az idők örvényében”, Gondolat, Budapest 1975, 209.

<sup>36</sup> Marx: A tőke, I; MEM23, Kossuth, Budapest 1967, első szakasz első fejezet 3/C és D pont.

Az idő társadalmi minőségei, önkonómiai tartalma az idő-ökonómia problematikájában tárul elénk. S itt ismét felvetődik az idő és a pénz szerepének analógiája, de most már nem a külsődlegesség síkján. Talán meglepően hangzik, de elmondható, hogy a pénz funkciója a „közösségi termelés”, a kommunizmus időszakában az időre ruházódik. Ezt természetesen helyesen kell értelmezni! Az idő ökonómia, az idővel való gazdálkodás egészen más, mint a pénzzel való gazdálkodás. A munka és az idő kapcsolata más, mint a pénz és a munka viszonya. A lényeges azonban az, hogy a pénzzel való gazdálkodás megszűnésével nem egyszerűen csak az idő-ökonómia tőkés jellege szűnik meg (az idő elveszíti áruérték formáját), hanem ami ennél is lényegesebb, az idővel való gazdálkodás új szerepben jelenik meg. Az idő mint érték általános szabályozóvá válik, és mint általános társadalmi érvényű egyenértékforma a gazdálkodás egységes mértéke lesz. „Idővel való gazdálkodás – írja Marx –, erre oldódik fel végül minden gazdálkodás. . . Az idővel való gazdálkodás tehát, akárcsak a munkaidőnek a termelés különböző ágaira való tervszerű elosztása, első gazdasági törvény marad a közösségi termelés alapzatán. Sőt sokkal magasabb fokban válik törvénné. . . „Az egyeseknek ugyanabban a *munkaágban* való munkái és a munka különböző fajtái nemcsak *menntiségileg*, hanem *minőségileg* is különbözőek. Mit előfeltételez a dolgok csupán *menntiségi* különbsége? *Minőségük* ugyanazságát. Tehát a munkák menntiségi mérése előfeltételezi *minőségük* egyivásúságát, ugyanazságát.”<sup>37</sup>

Mindezek alapján már helyes képet alkothatunk arról, mit is kell érteni az idő elidegenedésén és hogyan valósul meg leküzdésének folyamata. A tőkés termelési viszonyok között a munkás által termelt termékek külsővé-idegenné, és vele szemben önálló hatalommá válnak.<sup>38</sup> Ezzel együtt e tárgyi világ időbeli relációi is valamiféle külső, idegen fantomként jelennek meg számára, mint külső, „természetadta” hatalom uralkodnak felette. Az idő nem neki, hanem ellene dolgozik, az idő kérlelhetetlen folyását szenvedési egyik forrásának érzi. Az elidegenedés azonban magán a termelőtevékenységen belül is megmutatkozik. A munka a munkás számára külsődleges lesz, benne rosszul érzi magát, tönkreteszi őt.<sup>39</sup> Nemcsak arról van szó, hogy a munkaidő növekedésével egyre zsugorodik szabad ideje, hanem arról is, hogy szabad ideje sem lesz az övé. Elveszti saját idejét, vele mások gazdálkodnak, mások osztják be. Számára külsődlegesen rákényszerített időviszonyokhoz kell szolgálisan alkalmazkodnia. Időt kell spórolni, de a megspórolt idő mások ideje lesz. Idejét célszerűen beosztják, de ez a célszerűség számára külső és idegen, legfeljebb csak külsődleges összefüggésben van saját életének, vágyainak és valóságos emberi kibontakozásának céljával. Az „idő elidegenedésének” megszűnése (megszüntetése) tehát az egyáltalában vett elidegenedés, a magántulajdon, a kizsákmányolás felszámolásának, az új „közösségi termelés”, a kizsákmányolásmentes, osztály nélküli kommunista társadalom megteremtésének függvénye. A „közösségi termelés alapzatán” fejlődő társadalom nem szünteti meg az idő objektivitását, az idővel való spórolás, a társadalom és az egyén célszerű időbeosztásának szükségességét. A munka jellegének az új társadalmi viszonyok alapján történő megváltozásával viszont csökken a munkaidő és nő a szabad idő. Ami pedig ennél is lényegesebb, mind a munkaidő, mind a szabad idő tartama

<sup>37</sup> MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 88.

<sup>38</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1962, 46.

<sup>39</sup> Uo. 47–48.

megváltozik. A szabad alkotó munkatevékenység következményeként a szabad idő a személyiség sokoldalú kibontakozását szolgálja. A megtakarított idő az egész társadalom és minden egyén fejlődéséhez, élvezetének és tevékenységének mindenoldalú kibontakozásához egyenlő feltételeket biztosít. A tervszerű és céltudatos időbeosztás nemcsak osztársadalmi ügygé, de osztársadalmi feladattá is válik. A társadalmi szabadság és a benne kibontakozó szabad egyéni tevékenység biztosítja a társadalmi idő feletti emberi uralmat.<sup>40</sup>

3. A XVIII. és különösen a XIX. században az időszke fejlődésének számos új mozzanatával találkozunk. A természettudományban ez a mechanikai szemlélettől eltérő kutatások eredménye. Alapvető jelentőségük továbbá a társadalomkutatásban bekövetkezett változások. Végül, külön is szólni kell a történeti szemlélet terjedésének jelentőségéről.

„Az újabb természettudomány első időszaka – a szervesetlenek a területén – Newtonnal zárul.” „A kezdetben forradalmi természettudomány egy velejéig konzervatív természet előtt állott, amelyben ma is minden olyan volt, mint a világ kezdetétől fogva, és amelyben a világ végéig minden olyan fog maradni, amilyen kezdetétől fogva volt.” Ezen a természetszemléleten a legkülönbözőbb tudományok ütöttek réseket. „Első rés: Kant és Laplace. Második: geológia és paleontológia (Lyell, lassú fejlődés). Harmadik: szerves kémia. . . Negyedik. 1842, mechanikai hő[elmélet]. . . Ötödik: Darwin. . .”<sup>41</sup> Kant művében – írja Engels – „a Föld és az egész Nap-rendszer úgy jelent meg, mint az idő folyamán létrejött valami”; „a Földnek története kellett hogy legyen, nemcsak a térben egymás mellett, hanem az időben egymás után is.” A természetről nem lehet azt mondani, hogy van, hanem csak azt, hogy létrejön és elmúlik.<sup>42</sup>

Még erősen tartja magát azonban az a nézet, hogy a történelmi módszer csak a társadalomtudományra jellemző. Az „histoire naturelle”, a „természettörténelem” – jegyzi meg Tyimirjajev – már az ókori íróktól kezdődően a leíró természettudományt jelentette és benne a „történelem” szónak egészen a XIX. századig nem volt meghatározott jelentése. „Amikor azonban – írja – Ewell bele is egyezik abba, hogy a geológiát történelmi tudománynak ismerje el, akkor csupán a földkéreg történetét tartja szem előtt; már a biológia területén . . . mereven tagadja a történelmi kapcsolatot.”<sup>43</sup> Nagy lökést adott a történelmi szemlélet fejlődésének a paleontológia, mely Lyell találó megjegyzése szerint bebizonyította, hogy „a természet évkönyvei még élő nyelven vannak megírva”. „Végül pedig a hasonlóságoknak a geológiai korszakok egymástól való eltávolodása arányában észrevehető csökkenése bebizonyította azt az alapvetet, hogy a különbségek fokának meghatározásában az idő játssza a főszerepet.”<sup>44</sup> Az idő szerepe – az organizmusok időben való összehasonlításának gondolata, történetük tanulmányozása, jelenük múltjuk segítségével történő megismerése – a biológiai evolúcióban és a fajfejlődés (valamint az egyedfejlődés) tanulmányozásában közismert.

Ezekben a tudományokban elégtelennek bizonyul az időnek formális, külsődleges kezelése. A kutatások itt az időt mint belső, tartalmi tényezőt mutatják be, a jelenségek és változásaik minőségi jellegét és lényegét befolyásoló faktorként tárják fel. Ezért

<sup>40</sup> Az időnek mint az összemeri fejlődés egyik alapvető kérdésének részletesebb taglalását lásd: Hermann István: „A szocialista kultúra problémái”, Kossuth, Budapest 1970, I. rész II. fejezet.

<sup>41</sup> Engels: A természet dialektikája; MEM 20, 472.

<sup>42</sup> Uo. 330.

<sup>43</sup> K. A. Timirjajev: „Történelmi szemlélet a biológiában”, Szikra 1949, 5, 7.

<sup>44</sup> Uo. 37.

mindenképpen egyoldalúnak, sőt elhibázottnak kell tekinteni azt a nézetet, miszerint az idő eltérő értelmezése alapján a tudományok két csoportja különböztethető meg. Az elsőben az idő absztrakt-teoretikus – idealizált, tiszta matematikai – formában nyer kifejtést, míg a másodikban az idő magyarázata alapvetően az empirikus-leíró és experimentális kutatásokkal kapcsolatos.<sup>45</sup> Szerov ennél a csoportosításnál egyetlen szempontot vesz tekintetbe, az egzakt matematikai leírhatóságot. Az idő értelmezésének tartalmi vonatkozásai teljesen kiesnek látóköréből. Az idő természetének mibenléte szempontjából pedig ezek a tartalmi vonatkozások és nem a leírás módszere a döntő. Egy dolog ugyanis adekvát időmérési technika és módszer kidolgozása, és más dolog az idő konkrét minőségének specifikumaiból adódó tartalmi jellege és szerepe. Ez utóbbit legfeljebb csak elhomályosíthatja az a valóban meglévő körülmény, hogy a geológiában és a biológiában (de a történelemben is) használt metrikus mértékegységek a mindennapi gyakorlatban is használt, általánosan elfogadott, a fizika törvényein alapuló és a csillagászati időmérés során kidolgozott etalonok és skálák meghatározott fokú aproxiációi. A geológiai, biológiai folyamatok történeti – és éppen időbeliségük bonyolultságából adódó – jellege következtében nagy nehézségekbe ütközik a vonatkozó tudományok speciális időmérési módszereinek kimunkálása. Bár találkozunk erre vonatkozó próbálkozásokkal. Ilyen kísérlet például a geológiában a Rodgers által javasolt etalon, az ún. „gyakorlati kronosztratigráfiai egység”, a biológiában pedig a Haldane által kidolgozott Darwin-egység.

Az a tudományos mozgalom, amelyet Lenin mint a természettudományoktól a társadalomtudományok felé való hatalmas áramlást jellemez,<sup>46</sup> tovább mélyítette az idő tartalmi vonatkozásainak megértését, elindította a természettudományos és a társadalomtudományos időfogalom differenciálódási folyamatát. A fentiekben már szóltunk erről a közgazdaságtan vonatkozásában, és röviden utaltunk Marx megállapításaira. A marxizmus megalkotói az időprobléma mély társadalmi elemzését és sokoldalú feltárását adták, nemcsak gazdasági és társadalmi, hanem általános filozófiai vonatkozásban is

A társadalomtudományok felé történő áramlás Lenin szerint „nemcsak Petty idejében, hanem Marx idejében is megvolt”, és ugyanolyan hatalmas maradt, „ha ugyan nem lett erősebb, a XX. században is”.<sup>47</sup> E tudományos áramlat egyik következménye az időprobléma előtérbe kerülése, az idő és a történetiség belső, lényegi kapcsolatának feltárása, az időnek mint tartalmi struktúrájának a tanulmányozása. A polgári filozófiában mindez torzított ideológikus formában jelentkezik, és az idő idealista, esetenként kifejezetten mitológikus hiposztázálásához vezet. Ezt látjuk az „életfilozófiában” (Nietzschénél, Bergsonnál, Diltheynél), mely azután elméleti bázisul szolgál a polgári történetfilozófiai koncepciókhoz (Spengler, Toynbee), és egyik forrása az egzisztencializmusnak, melynek időkoncepcióját Heidegger dolgozza ki „Sein und Zeit” c. munkájában.<sup>48</sup>

Az idő tartalmi struktúrájának és szerepének problémája sajátos aspektusban vetődik fel a XX. századi nyelvtudományban, az etnológiai, antropológiai, szociológiai kutatások-

<sup>45</sup> Szerov, i. m. 57–59.

<sup>46</sup> Lenin Összes Művei 25, Kossuth, Budapest 1970, 43.

<sup>47</sup> Uo.

<sup>48</sup> Lásd részletesebben: P. P. Gajdenko: Az idő kategóriája a XX. századi polgári történetfilozófiában; „Történelem és filozófia”; Szigeti József: Idő és történetiség; „Valóság”, 1970/6.

ban. Az általános relativitáselmélet megjelenésével egyidőben dolgozza ki Saussure svájci nyelvész a szinkronia (*συν-χρονια* – „egyidejűség”) és diakronia (*δια-χρονια* – „különbözőidejűség”) fogalmait, bemutatva módszertani jelentőségüket. A különböző időrelációk tartalmi és metodológiai funkciójára épülő kutatások a „strukturizmus” néven ismert irányzatban nyertek továbbfejlesztést (így pl. az etnológiában Levi-Strauss, a pszichológiában J. Piaget révén). Itt is tanúi lehetünk a konkrét kutatások eltérő ideológiai-világéleti interpretációinak.<sup>49</sup> A strukturizmusban például szembeállítják egymással az „egzakt” szinkroniát és a „nem egzakt”, empirikus-leíró diakroniát.

Szovjet kutatók az utóbbi években éppen a diakronia értelmezésében és alkalmazásában értek el eredményeket. A diakronikus módszert nem szabad azonosítani a történeti-genetikus módszerrel. Az előbbi átfogóbb, felöleli minden folyamat időbeli változásainak struktúrájára vonatkozó elemzéseket. Megkülönböztetendő tehát a „történeti-genetikus”, valamint a „strukturális-diakronikus” analízis. A „strukturális-diakronikus módszer” nem tekinthető kitüntetetten társadalomtudományos metodikának, a természeti és társadalmi folyamatok tanulmányozásánál egyaránt alkalmazható. Összefoglaló vizsgálatát N. K. Szerov végzi el „Az idő folyamatai és mértéke” (Leningrád 1974) c. monográfiájában. Különösen figyelemreméltóak a folyamatok strukturális-diakronikus elemzésének könyve VII. fejezetében tárgyalt alkalmazási aspektusai (a strukturális-diakronikus analízis szerepe a jelenségek diagnosztizálásánál, a konkrét folyamatok időbeli lefolyásának prognosztizálásában és modellezésében, az új jelenségek projekciójában, a tevékenység tervezésében, a folyamatok menetének irányításában, szabályozásában).

Látjuk tehát, hogy nem először és nem is egyedül Einstein relativitáselméletében vetődnek fel az idő tartalmi aspektusai. A természettudományok területén a geológiában, a biológiában, a formális („külsődleges”) időmérés mellett, az idő mint tartalmi, evolúciós faktor szerepel. De az idő fizikai tanulmányozásának vizsgálatánál sem feledkezhetünk meg a hőtől, a termodinamika szerepéről. A mechanikától eltérően, a termodinamika volt az a fizikai elmélet, amely tartalmi kapcsolatot mutatott ki az élettelen természeti folyamatok iránya és az idő folyása között, és ennek alapján előtérbe került az időfolyás egyirányú, irreverzibilis jellege. A termodinamika e vívmányát a fizika további fejlődése mind a mai napig nem haladta meg.

Természetesen vitán felüli tény, hogy a fizika XX. századi fejlődésében az idő természetére vonatkozó ismereteink leggyökeresebb felülvizsgálatát a relativitáselmélet implikálta. Több szerző e fordulat lényegét röviden úgy foglalja össze, hogy a newtoni „abszolút idővel” szemben Einstein megalkotta a „relativisztikus idő” fogalmát (és elméletét).

A „relatív” kategóriájának – mint párjának, az „abszolút” fogalmának – többféle tartalmi értelmezése lehetséges. A „relatív” jelenthet részlegest, különöst, és ebben az értelemben az abszolúttal mint egyetemessel, általánossal áll szemben. Newtonnál az „abszolút” azt is kifejezi, hogy az idő egyetemes létező, minden lét általános jellemzője és természetére nézve is egyetemes (rendelkezik mindig és mindenütt érvényesülő tulajdonságokkal). Einstein sem vonja kétségbe, hogy az idő minden létezéshez hozzátartozó meghatározottság. Nem kérdőjelezi meg (sőt megerősíti) az idő olyan egyetemes jellemzőjét, mint

<sup>49</sup> Lásd erről: Farkas László: „Egzisztencializmus, strukturizmus, marxizálás”, Kossuth, Budapest 1972.

egyirányúságát. Nem ismeri el viszont egyenletes folyását, és az abszolút egyidejűséget. A relativitáselméleti „világegyetem” időkompozíciója így lényegesen eltér annak newtoni időkompozíciójától.

A „relatív” jelenthet függőt, meghatározottat, ebben az esetben a vele szembenálló „abszolút” a független, a semmi által meg nem határozott. A newtoni definícióban az „abszolút” elsősorban ilyen felfogásban szerepel („minden külső körülménytől független”). Azt is észre kell vennünk, hogy az idő abszolút jellegének ilyen értelmezése teljesen tartalmatlanná teszi az időt. A relativitáselmélet radikálisan „relativizálta” az időt. Az idő nem valamiféle önmagában, kizárólag önmaga által létező, amely bármiféle külső körülménytől független. Az idő relatív, függ a tértől (mint ahogy a tér is függ az időtől). „Abszolút” mozzanat csak a tér–idő egységében fejeződik ki.

Az idő (és a tér) továbbá más vonatkozásban is relatív (és természetének értelmezése szempontjából ez a döntő). Relativitásának ez a vonatkozása metrikájának változásában, az idődilatacióban fejeződik ki. Az események időstruktúráját, az idő folyását az anyagmozgás konkrét fizikai formái határozzák meg. Az idő tulajdonságaiban kifejezésre jutnak a mozgás tulajdonságai.

A XX. század másik kiemelkedő fizikai felfedezése, a kvantumelmélet, nem érintette ilyen mélyen és átfogóan az idő természetére vonatkozó felfogásunkat. A kvantummechanikában az idő klasszikus mennyiségként szerepel. A mikrovilág feltárására irányuló kutatások mégis legalább két vonatkozásban érintik az idő természetének kérdéskörét. Az egyik vonatkozást a határozatlansági relációban kifejezésre jutó interpretációs probléma tartalmazza. A tér–idő és az impulzus-energetikai leírás egyidejűségének lehetetlensége a mikrovilág időstruktúrájára vonatkozó elméletek sokaságát implicálja. A makrovilág tér és idő fogalmi alkalmazásának nehézségei egyeseket olyan javaslatokra ösztönöznek, mely szerint a mikroméretű rendszereknél egyáltalán el kell hagyni a tér és az idő kategóriákat, a leírást olyan absztrakt fogalmakkal kell elvégezni (töltés, spin, tömeg, kvantumszám), amelyek nincsenek összefüggésben a térrel és az idővel.<sup>50</sup> Egyet lehet érteni Ahundovval, aki elégtelennek tekinti a tér–idő leírás negatív elvetésének útját, és a makro- valamint a mikro folyamatok eltérő tér–idő struktúráinak feltárására vonatkozó előrevivő hipotetikus koncepciókat elemzi.<sup>51</sup> Ezekben a kutatásokban új módon vetődik fel az „idő sokféleségének” problémája.

A másik vonatkozás átfogóbb, és egy további lényeges oldalról érinti az idő általános természetének értelmezését. Az idő tanulmányozásánál az ókortól kezdődően lényeges momentumként szerepel a folytonosság és a megszakítottság. Századunk 30-as éveiben a tér–idő kvantáltságának hipotézise új formában jelentkezik (Ambarcumjan és Ivanenko). Különböző megközelítési módokban és modellekben egyaránt felvetődik az elemi időkvantum, a kronon ( $\tau_0$ ) bevezetésének gondolata. Léteznek-e végső „időtéglátskák”? Létezésükből milyen implikációk adódnak időszemléletünk számára? Mindez bennünket nem az új matematikai – így a geometriai helyett algebrai, topológiai – leírásmód, hanem időfelfogásunk fejlődési irányainak, az idő természetére vonatkozó ontológiai elméletek alakulásának a szempontjából érdekli.

<sup>50</sup>E. I. Zimmermann: The Macroscopic Nature of Space-Time; „American Journal of Physics”, 1962/2, V. 30.

<sup>51</sup>M.D. Ahundov: „Probléma prerüvnosztyi i nyeperüvnosztyi prosztransztva i vremenyi”, Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva 1974, Második rész 2. fejezet. B. pont.



# TOTALITÁS ÉS FEJLŐDÉS

## AZ ÉLŐVILÁG FEJLŐDÉSE VIZSGÁLATÁNAK METODOLÓGIÁJÁHOZ

J E N E I I L O N A

Az élővilág fejlődésének filozófiai problémáit tanulmányozva felmerül a kérdés, hogy a filozófia használatos kategóriáival megfelelően kifejezhető-e az élővilág objektív fejlődése, nem szükséges-e új kategóriákat alkalmazni vagy a már meglévők specifikus tartalmát megkeresni.

Ez irányú vizsgálódásunk során egészen konkrétan a dialektika egyik kategóriája, a *totalitás* került figyelmünk középpontjába. Közelebbről az, hogy lehet-e a totalitás fogalmát az élővilág fejlődésének kutatásában a megközelítés eszközeként alkalmazni, s ha igen, milyen sajátosságai vannak itt a totalitásnak, és milyen metodológiai következményekkel jár ez a biológia evolúciós elméleteire nézve.<sup>1</sup>

A fenti kérdéshez a biológia evolúciós elméleteinek tanulmányozása közben, a fejlődés sajátos vonásait keresve jutottunk. Ezekben az elméletekben ugyanis igen különböző megközelítési módok érvényesülnek (rendszerelvű, strukturális, strukturális-funkcionális, genetikus stb.), s noha mind az élő evolúciójával foglalkozik, mégsem jut érvényre bennük a dialektikus módszer a maga komplexitásában éppen a fejlődés, a történetiség kérdésében. Pontosabban szólva, a dialektikus kapcsolatoknak, viszonyoknak csak egyik vagy másik aspektusát veszik figyelembe. Minket viszont – mivel az élővilág fejlődésének metodológiai problémáival foglalkozunk – különösen a történetiség elve érdekelt, és azt kerestük, hogyan jut ez kifejezésre a dialektikus szemléletben: így jutottunk el a totalitás problémájához.

### A TOTALITÁS LÉNYEGÉRŐL

Miért tartjuk a totalitás kategóriáját kiemelkedő jelentőségűnek a fejlődésprobléma vizsgálatánál, és miért nem más kategóriákkal, pl. az egész–rész, rendszer, struktúra–funkció, integritás, vagy éppen magának a fejlődés kategóriájának elemzésével közelítjük meg az élővilág fejlődéstörténetét?

A kérdésre a választ legjobban a totalitás elvének a tartalma adhatja. Az első nehézséggel azonban éppen e tartalom feltárása közben találkozunk, mivel a totalitás kategóriáját használták és használják a marxista és a nem marxista filozófiában egyaránt, és egyre gyakrabban találkozunk vele a szaktudományos irodalomban is. Ennélfogva világnézeti és tartalmi vonatkozásban igen különböző értelmezései vannak.

<sup>1</sup> A filozófia fejlődéselmélete átfogóbb, gazdagabb tartalmú az élővilág vonatkozásában is, mint a biológia evolúciós elméletei. Az evolúciós elmélet és fejlődéselmélet megkülönböztetése ezért a továbbiakban a szaktudományos és a filozófiai megközelítés különbségét is jelenti.

Még a marxista filozófián belül is van véleménykülönbség a totalitás kategóriájának tartalmát és érvényességét illetően. Az egyik értelmezés Lukács György nevéhez fűződik. „Történelem és osztálytudat” című munkájában Lukács központi helyet biztosított e kategória vizsgálatának. A történelem legáltalánosabb összefüggéseit kutatva egy olyan mozzanatot keresett, amely átfogja a valóságot, és amelyben összefoglalódnak a legfontosabb emberi törekvések. Ezt a mozzanatot a totalításban mint a dialektika legfontosabb kategóriájában látta. Módszertanilag és politikailag – a II. Internacionálé teoretikusainak felfogásával szemben – lényeges volt hangsúlyozni a történelmi folyamat egységes egész, totalitás mivoltát. „Csak ebben az összefüggésben (amelyik a társadalom életének egyes tényeit a történelmi fejlődés mozzanataiként egy totalításba sorolja be) válik lehetővé a tények megismerése, mint a valóság megismerése” – írta.<sup>2</sup>

A totalitás kategóriájának tartalma azonban Lukácsnál ellentmondásos jellegű. Ez az ellentmondás már a természet és a társadalom merev szembeállításában is megmutatkozik, hiszen Lukács a dialektika érvényességét csak a társadalomra, az emberi praxisra, a történelemre korlátozta. Ezért a totalitás is kizárólag a társadalmi szférát kifejező kategóriává vált nála. Ráadásul a totalitás lukácsi fogalmában egybeesik a társadalmi-tárgyi, objektív valóság és a megismerés szubjektuma, a proletariátus osztálytudata.<sup>3</sup> A mitizált osztálytudatban mint totalításban minden különbséget feloldott, nála a totalitás minden differencián közvetlenül felülemelkedő fogalom. Ezzel a totalitás metodológiailag olyan központi kategóriává növekedett, amely már pozíciójánál fogva lehetetlenné tette annak differenciált elemzését, hogy konkrétan hogyan is érvényesül a különböző folyamatokban.<sup>4</sup>

A totalitás természeti – és bizonyos értelemben általános ontológiai – dimenzióinak tagadásával a totalitásnak éppenséggel egyfajta degradációja ment végbe Lukácsnál: érvényességi körét tekintve önmaga ellentétébe csapott át, egy szférára korlátozódott. Tartalmi vonatkozásban Lukács a totalításban az egységet, a teljességet hangsúlyozta, de ezt nem a fejlődés *objektív* eredményének tekintette, mint ahogy az Marx tette, aki szakított az objektum–szubjektum azonosságának hegeli elvével. Később Lukács feladta álláspontját, és a dialektikát a természet vonatkozásában is elismerte, azonban a sajátosan értelmezett totalitás továbbra is dialektikájának központi kategóriája maradt.

A lukácsi totalitás-felfogás az értelmezés egyik iránya. Hatása napjainkban igen nagy. Ezért is merül fel a marxi és lukácsi totalitás-felfogás összevetésének szükségessége, illetve azoknak az értelmezéseknek a kritikája, amelyek a dialektikát a totalitás problémájával akarják helyettesíteni. Ezt a tendenciát látjuk Tordai Zádornál, aki a dialektika világtörténetét Kant, Hegel, Marx és Lukács nevével fémjelzi.<sup>5</sup> Közülük is kiemeli Lukácsot, aki szerinte azzal, hogy a dialektika központi fogalmának a totalitást tette, betetőzte a dialektika egységessé válásának folyamatát. Marx dialektikája ugyanis mindig a vizsgálat, a

<sup>2</sup> Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 221.

<sup>3</sup> Lukács ekkor még nem szakad el teljesen a szubjektum–objektum azonosságának hegeli gondolatától. Lásd erről Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 126–156.

<sup>4</sup> Vö. Borisz Iljenko. A totalitás mint világnézet. Goldmann és Lukács a totalitás dialektikájáról; „Elméleti cikkek”, 1975/19.

<sup>5</sup> Tordai Zádor: Miért érdeklí önt a marxistát Teilhard de Chardin?; Pierre Teilhard de Chardin „Az emberi jelenség” c. könyvében, Gondolat, Budapest 1973, 22–24.

leírás és a magyarázat valóságos folyamatában létezik – mondja Tordai –, és ezért nem válik reflexióvá, önmagára irányuló fogalmi megragadássá, vagyis nem válik még a sajátosan új fogalmi eszközök tudott és tudatos kidolgozásává. Szerinte az egységes dialektikát Lukács teremti meg a totalitás fogalmának központba helyezésével, mely dialektikát Tordai „modern dialektikának”, vagy „totalitás dialektikának” nevez.<sup>6</sup>

Engels valószínűleg azért nem illeszkedik Tordai felfogása szerint a dialektika világ-történetébe, mert elismerte a természet dialektikáját. Lenin pedig azért, mert a dialektika lényegét, velejét nem a totalításban, hanem az ellentmondásban látta anélkül, hogy tagadta volna a teljesség, a totalitás elvét a valóságra vonatkoztatva. Marx pedig – aki a „Grundrissé”-ben és a „Töké”-ben talán mégiscsak tanúbizonyságát adta annak, hogy tudatosan átgondolta és alkalmazni tudta az új fogalmi eszközöket, a materialista dialektikus szemléletet, a történeti és a logikai egységének és magának a totalitásnak az elvét – azért nem nyerte meg Tordai tetszését, mert a totalitást mégsem tette meg a dialektika központi fogalmává.

A magunk részéről nem azért vizsgáljuk a totalitás kategóriát kiemelten, mert úgy gondoljuk, hogy a marxista dialektika felcserélhető vagy azonosítható lenne a totalitás dialektikájával. Csupán arról van szó, hogy szerintünk az *elő rendszerek teljességét mint a fejlődés eredményét, a totalitás kategóriájával tudjuk megragadni*. A fejlődés egyes mozzanatait, a dialektikus viszonyok különböző aspektusait a dialektika kategóriái kifejezik, azonban a kifejtett teljességet mint meghatározott állapotot, és a teljesség kifejlődését mint történeti folyamatot, a totalitás fogalma tükrözi a legsokoldalúbban.

Ehhez természetesen fel kell tárnunk a totalitás kategóriájának valóságos tartalmát. Ennek az elemzésnek lényeges eleme a klasszikus német filozófia eredményeinek a feldolgozása, hiszen Kantnál és Hegelnél találjuk meg a rendszerszemléletű totalitás-elmélet első nyomait. Minden korszak termelési struktúrája rányomja bélyegét a kor filozófiájára ontológiai és módszertani értelemben is. A dialektika újkori megjelenése összefügg a kialakuló kapitalista társadalom struktúrájával, a társadalmi cselekvés módjával, a társadalomnak a kapitalizmus korában bekövetkező magasfokú szervezettségével, a társadalmulás tökések formájával.<sup>7</sup> A teljessé váló áruterelés hozza létre a rendszeralkotás szükségességét a filozófiában, a társadalmi egész, a szerves egész valós mozgásának gondolati visszatükrözését. A filozófiai rendszerek a német filozófiában (mint köztudott) idealista és zárt jelleget kaptak. A szerves egész mozgása pedig az idealista rendszerekben nem az objektív, a valóságos egész kifejeződését, hanem az idealizált szubsztancia fejlődésének logikáját jelenti. Ezért ez a rendszerszemlélet tartalmi és módszertani szempontból is kihordhatatlan ellentmondásokat tartalmaz.

Kant különbséget tesz a mechanikus és az organikus típusú rendszer között. A mechanikus rendszer esetében az egyesből, a részekből indul ki, s ezen közömbös, változatlan elemektől függőnek mutatja be az egészet mint mozdulatlan stabil rendszert. Az organikus rendszernél ezzel szemben az egész eszméjéből indít, és annak szerves tagozódását látja az egyes, egymással minőségük szerint kölcsönhatásban álló elemekben, amelyek megalapozzák a rendszer dinamikáját.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Uo. 23–24., 33.

<sup>7</sup> Forintos György. Gondolkodásunk struktúrája; „Valóság”, 1974/10.

<sup>8</sup> I. Kant: „A tiszta ész kritikája”, Budapest 1913, 523–527.

*Az organikus rendszernek mint egésznek az eszméje a totalitás első differenciálatlan megfogalmazásának tekinthető.*<sup>9</sup> Differenciálatlan, mert nem tartalmazza az anyagi és elméleti rendszerek világos elkülönítését, viszont kiemeli az organikus rendszer „egész”-jellegét. Az organikus vagy szerves rendszer a szervezettség meghatározott fokán lévő anyagi vagy gondolati rendszert jelent, olyan kölcsönhatástípust, amelybe egyaránt beletartozhatnak az élő, a társadalmi, illetve az elméleti rendszerek is.

Hegelnél találjuk a klasszikus német filozófia totalitáselméletének legátfogóbb kifejtését. Hegel következetesen végigvitte az organikus rendszer Kant által fölvetett dinamikájának, dialektikájának elvét, és így eljutott az önfejlődő rendszerek felismeréséhez. Megfogalmazta tehát, és saját filozófiai rendszerében kidolgozta a *rendszer fejlődésének problémáját*. Különböző ontológiai szinteket különböztetett meg, amelyekben a fejlődés az adott szint rendszerré szerveződésének folyamatában kapott értelmet. Hegelnél a rendszer kibontakozik, kifejlődik, és ebben a folyamatban megkülönböztethető a rendszer kifejletlen és kifejlesztett szakasza. Ez nagyon jelentős vonása a hegeli dialektikának: először mutatja be a kiteljesedő, kibontakozó folyamatot mint *a totálissá, a teljessé levés folyamatát, és magát a totalitást mint a kifejlesztett állapotot*.

Ez az ábrázolás azonban ellentmondásos Hegelnél. Nála a totalitás a fejlődés eredménye is és kezdete is. Számára a teljesség, az általános, a totális azonos a szubsztanciával, a szubsztancia pedig az elvileg azonos objektum–szubjektum, azaz maga a szubjektivitás. Ezért Hegel rendszere spekulatív, konstruált, és bár önfejlődő rendszer (a totalitás tartalma történetileg fejlődik), a hegeli sémában az önmagát létrehozó szellemi szubsztancia végül is önmaga teremtette világának öncélja is marad. Az elvont általános önmozgásának célja az általánossá, a teljessé, totálissá válás, így a történetiség önmagába záruló pályán mozog. A hegeli spekulatív módszer nem ismeri el az eredeti konkrétumot, az objektív ténytérülést, hanem az elvont általánost ábrázolja mint önkítárulkozást. Ezért a totalitás hegeli formája ellentmondásos kategória, megjelenik úgy mint a kifejlett szellem állapota, a rendszer kiteljesedése, és úgy is mint a szellem (totalitás) elidegenedett formájának (ontológiai szintjeinek) totalitása.

Itt a totalitás elvi különbözősége van felvetve: a szubsztancialitás mint totalitás, és a valóság egyes szféráinak a totalitása, amelyek azonban (ne feledjük) a szubsztancia történetiségének, fejlődésének eredményei, stádiumai. A totalitás-probléma további feltárása szempontjából Hegelnek ezt a gondolatát különösen figyelemre méltónak tartjuk. Azt azonban, hogy a valóság minden nagy ontikus szférája képes totálissá fejlődni, csak a hegeli szubsztancia- és rendszerfelfogás alapján lehet tételezni, bár így is csak ellentmondásosan.

*Mi a helyzet a marxi értelemben vett totalitással?* A dialektika Marxnál a hegeli idealista dialektika kereteit szétfeszítette. Nemcsak hogy nem fért meg az adott zárt rendszerben, hanem elvileg más alapról indult. A valóság és a megismerés dialektikáját, az anyagi és az elméleti rendszereket világosan szétválasztotta. Marx magában a valóságos fejlődésben mutatta ki a totalizációs mozgást. A társadalmi folyamatot vizsgálva ezt írja a „Grundrissé”-ben: „Ha a kiteljesedett polgári rendszerben mindegyik gazdasági viszony előfeltételezi a másikat a polgári-gazdasági formában és ily módon mindegyik tételezett egyszersmind előfeltétel, úgy minden szerves rendszerrel ez az eset. Magának ennek a

<sup>9</sup> Vö. Ágh Attila: Totalitáselmélet és rendszerelmélet; „Világosság”, 1975/3.

szerves rendszernek mint totalitásnak megvannak az előfeltételei, és totalitássá fejlődése éppen abban áll, hogy a társadalom valamennyi elemét alárendeli magának, illetve a neki még hiányzó szerveket létrehozza belőle. Így válik történelmileg totalitássá. Az e totalitássá levés a szerves rendszer folyamatának, fejlődésének egyik mozzanata.”<sup>10</sup>

Marx tehát a szerves rendszerek fejlődésének meghatározott állapotát, a kiteljesedett rendszer-egészt érti totalitáson. A totalizációs mozgás csak a szerves rendszereket jellemzi. Ezek olyan rendszervizonyok, ahol „mindegyik tételezett egyszersmind előfeltétel is”, s ez a szoros, szerves kapcsolat határozza meg a rendszer strukturális-funkcionális és fejlődési törvényeit. A marxi totalitás fogalom jelzi, hogy egy-egy rendszer-egész a belső összefüggések egész sorozatából áll, ám ezek nem akárhogyan egymáshoz kapcsolódó összefüggések. A totalizációs mozgás kifejleszti, s egyben maga alá rendeli a rendszer elemeit. „A totalitás filozófiai értelemben nem más, mint az adott jelenség lényegi vonatkozásainak teljessége.”<sup>11</sup> A totalitásban a strukturális-funkcionális viszonyok törvényszerűen összekapcsolódnak a történetiséggel, hiszen a kifejlődés, a totalitássá levés folyamatában alakulnak ki és működnek. A totalitás nemcsak a rendszer pillanatnyi állapotát, vagy a pillanatnyi állapot összefüggését jelenti a közvetlen előzményekkel, hanem a rendszer-egész valóságos történetét is. Ezzel a marxi felfogásban – a strukturalista koncepciótól eltérően – a totalitás megteremti a strukturális-funkcionális (szinkronikus) viszonyok kapcsolatát a történetivel (a diakronikussal).

Mivel Marx nem valami elvont szubsztancialitást, hanem a valóságos viszonyok elemzését tekinti elsődlegesnek, ezért nála a totalitás kategóriának más tartalma van, mint a hegeli, vagy akár a lukácsi totalitásnak. Hegeltől legalapvetőbben tartalmi különbségek választják el. Míg Hegel szerint a totalitás elve – a szubsztancia (elvont általános) elidegenedése következtében – a valóság minden ontikus szféráját átfogja, addig Marx számára ez nem jelent egy ilyen absztrakt egyetemes mozzanatot. Marx szerint a totalitássá fejlődés a valóság sajátja, és pedig minden szerves rendszer történeti mozgásának objektív jellemzője; organikus rendszerek pedig objektíve csak az élő és a társadalmi szférában alakulhatnak ki.

Marx konkrétan a társadalmi-egész folyamatait vizsgálta, de az eközben kifejtett elméleti-módszertani elvek alapján arra következtethetünk, hogy a totalitás kategóriáját érvényesnek tételezte fel mindenütt, ahol szerves típusú rendszerek léteznek. A marxi totalitás-felfogás nem szorítja háttérbe a különböző típusú rendszerek differenciált elemzését, sőt éppen a konkrét elemzés alapján tárja fel a totalitássá válás történeti folyamatát. Marx arra irányítja a figyelmet, hogy a szerves egészt, a teljességét csak annak belső tagoltsága és sokoldalú kölcsönhatása alapján lehet megérteni, mint ahogy kifejlődésének is ezek az objektív alapjai.

Mi a totalitás kategóriáját ebben a marxi értelemben közelítjük meg és használjuk a továbbiak során. Ezt kívánjuk értelmezni az élővilág szerves rendszerei fejlődésében.

Szeretnénk hangsúlyozni, hogy a dialektika és a totalitás nem azonos tartalmú kategóriák. A totalitás a konkrét rendszerek dialektikus fejlődésének mozzanata, ill. eredménye. A dialektikus összefüggések, törvények az objektív lét egyetemes és objektív jellemzői, rendkívül sokoldalú összefüggés- és kölcsönhatástípusok. A totalitás a

<sup>10</sup> Marx és Engels Művei 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 180.

<sup>11</sup> Hermann István: „A polgári dekadencia problémái”, Kossuth, Budapest 1967, 417.

dialektikus létezés meghatározott állapotát fejezi ki. A szerves rendszerek képesek totálissá fejlődni; a rendszer a totalitás állapotába belső viszonyai, mozgástörvényei, az strukturális-funkcionális-történeti meghatározottságai alapján jut el. Tehát nem minden valóságos szerves rendszert lehet totálisnak tartani, minthogy objektíve sem az, viszont *minden szerves rendszer a totálissá levés ilyen vagy olyan fázisában, szakaszában, állapotában van*. Ezért ezeket a rendszereket csak úgy lehet teljesebben megérteni, ha a totalizációs mozgást, a totalitás törvényeit is megismerjük, és ezen összefüggések szempontjából ítéljük meg a vizsgált rendszer fejlettségi állapotát.

A rendszerelmélet kialakulásával a biológiai megismerésbe behatolt a dialektikus szemlélet, pontosabban az 1930-as évek végén végbement a dialektika újbóli felfedezése. Ez a „felfedezés” független volt a dialektikus materialista filozófiától, és azoktól a társadalmi, szaktudományos közvetítő rendszerektől, amelyek ismertté tették a marxi dialektikát, vele a totalitás kategóriáját. Ezért ez a dialektika – nagyon sok pozitívuma mellett – nem következetes, és éppen a fejlődés kérdésében nem tudja a biológiát teljesen dialektikus alapokra helyezni.

Kétségtelen, hogy a rendszerelmélet alapján megszűnt a struktúra és a funkció régi antitézise a biológiában, s ezzel lehetővé vált a mechanikus szemlélet kiküszöbölése. Bertalanffy<sup>1 2</sup> nem értette a dialektika egész gazdagságát, rendszerelmélete a dinamikus kölcsönhatást kívánja egyetemes elvé tenni, holott a kölcsönös feltételezettség csak a dialektikus kapcsolatok egyike. A dinamikus kölcsönhatás jelen esetben a rendszer adott állapotának strukturális-funkcionális törvényeit, genetikus-dinamikus összefüggéseit jelenti. De a genetikus nem azonos a történetivel, csupán a fennálló állapot közvetlen előzményeire, okaira mutat rá, míg a történeti viszonyok a rendszer egész fejlődésének reális folyamatát ölelik fel.

Tehát akkor, amikor a rendszerelmélet a biológiában a dialektikus módszer sok mozzanatát alkalmazta, pozitív szerepet játszott. A rendszerszemlélet megnyitotta a lehetőségét egy sor új ismeret feltárásának. Ez a pozitív szerepe ma is érvényesül, annál inkább mivel ellentmondásaiból, hibáiból (melyek elemzésére itt nem térünk ki) a Bertalanffy-féle rendszerelmélet már sokat leküzdött. Azonban a rendszerelmélet nem tudott magyarázatot adni a rendszer fejlődésére, totalizációs mozgására. Az összefüggéseket, a rendszertulajdonságokat adottnak veszi és nem fejlődőnek, nem különbözteti meg a rendszer kifejtetlen és kifejlődött állapotait. Dialektikája tehát nem következetes, nem teljes, és ez a legjobban az élővilág fejlődésére vonatkozó elméletekben érezteti hatását.

## EGÉSZ ÉS TOTALITÁS

A „totalitást” az „egész” és a „rendszer” kategóriák segítségével fejeztük ki. A totalitással az organikus rendszer-egészt, illetve annak meghatározott állapotát jeleztük, a kifejlődött egész logikailag konkrét képeinek kifejezésére használtuk. Már ebből is látható, hogy ezek a kategóriák nem azonosak, szükségesnek látszik viszonyuk áttekintése.

Vegyük előbb az *egész, illetve a rész–egész* kategóriát olyan szempontból, ahogyan a totalitáshoz kapcsolódik.

<sup>1 2</sup> Ludwig von Bertalanffy: Következtetések az általános rendszerelméleti vita alapján; „Rendszerelmélet”, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1971.

Mindenekelőtt különbséget kell tenni az anorganikus és az organikus vagy önfejlődő egész között. Az anorganikus egész részei az egészen kívül is önállósággal rendelkeznek, a szerves egész részei viszont életképtelenek. A szerves egész és alkotó részei egymással koordinációs és szubordinációs viszonyban állanak.

A mellérendeltségi viszony az egész alkotóelemeinek meghatározott összhangját, illeszkedését jelenti. Kölcsönös függésük biztosítja a rendszer dinamikus egyensúlyát és önfejlődését. Ez a szerves egészekben, azaz az élő és a társadalmi egészben teljesebbé válik. Így pl. az élő organizmusban a szervek nagyfokú objektív célszerűsége, harmonikus együttműködése figyelhető meg, melynek során az egyik szerv funkcióját számos más szerv funkcionális tevékenysége határozza meg, az utóbbiakra pedig közvetítések bonyolult láncán keresztül visszahat saját determinációjuk tárgya.<sup>1 3</sup>

A koordinációs viszonyon kívül a szubordinációs viszony is jellemző a szerves egész részeire, ami annak következménye, hogy az egyik elem a másiktól jön létre az egésznek differenciálódási folyamatában. A mellérendelt részek egymás alá rendelődnek, helyük és jelentőségük eltérő. Néhány rész kiemelten fontos szerepet tölt be az egész működésében, mások kevésbé jelentősek.

Ezek az összefüggések a szerves egész rendszerjellegére utalnak – ami igen lényeges problémánk szempontjából. Csak a szerves rendszerek képesek totalitássá fejlődni, vagyis azok a rendszerek, amelyekben éppen ezek a mellé- és alárendeltségi viszonyok határozzák meg az egész struktúráját, az elemeket és az elemek közötti kapcsolatok egységét s funkcionális jellegét. Ezen viszonyok kifejtésére a rész–egész kategóriája már nem elegendő.

A rész–egész viszonyban Kosik szerint<sup>1 4</sup> döntő mértékben az ún. „horizontális” viszonyok tárnak fel. A totalitás viszont olyan szerves egész lenne, amely más mozzanatokkal is kiegészül, így pl. a „genetikus-dinamikus” dimenzióval (az egész kialakulása), valamint a „vertikális” dimenzióval (a jelenség és lényeg dialektikája). A Kosik által említett genetikus-dinamikus viszonyoknak a tartalma azonban nem elég világos, ugyanis – mint erre már utaltunk – a genetikus viszonyok még nem feltétlenül jelentik az egész történetiségét is. A „horizontális viszonyok” között pedig bizonyos „vertikálisnak” nevezett viszonyokat is találunk (ilyenek pl. a részek egymás közötti ellentmondásai, ill. az egész és a részek közötti időbeli és fejlődésbeli ellentmondások). Továbbá, a horizontális és vertikális viszonyok éles különválasztásában kísért az a hegeli nézet, amely elkülöníti a természet térbeli és időbeli fejlődését.

Mégis a Kosik-féle megközelítés egy fontos vonatkozásban adekváttnak tűnik: a szerves egész és a totalitás kategóriája bizonyos értelemben egybeesik, azonos, amennyiben minden totalitás szerves egész; de ugyanakkor különböző is, ami abból adódik, hogy az „egész” a tárgyak, folyamatok, rendszerek stb. egységét és tagoltságát tartalmazza, s e tagoltságból eredő viszonytípusokat; ezzel szemben a totalitás más szempontból, a fejlettség vonatkozásában, a „vertikális” az „egész” számára lényeges viszonyok kialakulása vonatkozásában fejezi ki az „egészet”, azaz a kifejlett szerves „egész” állapotát.

Ismeretelméleti síkon a totalitás a szubjektív dialektika fontos eleme, a szerves egész gondolati megragadásának és kifejtésének a módszere. Az elméleti tudat a kifejlesztett

<sup>1 3</sup> V. G. Afanaszjev: „A társadalom tudományos irányítása”, Kossuth, Budapest 1969, 10.

<sup>1 4</sup> K. Kosik: „A konkrét dialektikája”, Gondolat, Budapest 1967, 49.

egészt logikailag rekonstruálja, mégpedig a totalizáció dialektikus-dinamikus mozgásán, a részek ellentmondásos fejlődésének visszatükrözésén keresztül. Az elmélet a fejlődő rendszer „elemi konkrétumából” indul ki, amely nem teljesen azonos a valóságos egész történelmi kezdetével (a logikai kezdet és a valóságos történelmi kezdet nem esik egybe Marx társadalomvizsgálataiban sem). Az elméleti kiindulás kategóriái (az elemi konkrétumok) csak a konkrétabb, azaz a fejlettebb egész szintjén jönnek létre tiszta formában. Ezért mondja Marx, hogy az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. Az elemi konkrétum valóságos mozgásából bonthatók ki az elméleti rendszer további meghatározásai, egészen a logikai konkrét létrejöttéig, azaz a valóságos totalitás elméleti tükrözéséig.

## SZERVES EGÉSZ ÉS RENDSZER

Az egész és a rendszer kategóriája első pillanatban azonosnak látszik, és így is használja nagyon sok szerző. Afanaszjev pl. így vélekedik: „Nem kétséges, hogy minden egyes egész: rendszer. . .”<sup>15</sup> Finomabb megkülönböztetés ennél az a felfogás, mely szerint „bármely minőségileg meghatározott anyagi objektum rendszert képez. A rendszer ebben az értelemben kimeríti az egész fogalmát, bár nem azonos vele. Minden rendszer alkotóelemeinek és belső összefüggéseinek totalitása, de nem minden egész rendszer.”<sup>16</sup> Az egész és a rendszer közötti megkülönböztetés kritériumát a szerző abban látja, hogy szétbontható-e az egész részeire anélkül, hogy a részek alapvető módosulást szenvednének: ha az egész egyben rendszer is, ez a szétbontás nem lehetséges.

Az egész és a rendszer kategóriája közti különbség elsősorban abban van, hogy a valóság más-más dimenzióit fejezik ki. A rész és egész kapcsolata a komponensekből való felépítettséget mutatja. A rendszer kategóriája viszont eszköz az egész sokirányú kölcsönhatásának vizsgálatához, lehetővé teszi az egész mozgásának elemzését az új integratív minőségek kialakulása szempontjából, a rendszer strukturális-funkcionális törvényeinek feltárását, integritásának és organizációs fokának vizsgálatát. Az organikus egész rendszer-törvényeinek ismerete a megismerési folyamat mélyebb és gazdagabb szintjét is jelenti.

A biológiában pl. ma már eléggé elterjedt az a szemlélet, hogy az élővilág fejlődése mindenekelőtt a fejlődő élő rendszerek problémája. A fejlődés mindig együtt jár a rendszerek szerveződésével, átalakulásával, s a *progresszió sem más, mint ezeknek az átalakulásoknak különös esete*. Ez arra irányítja a figyelmet, hogy a fejlődés tanulmányozásában az eddigi kétféle megközelítésmódot – a fejlődésnek mint folyamatnak és a fejlődésnek mint meghatározott struktúrák vagy rendszerek változásának a felfogását – nem lehet elválasztani egymástól.

A fejlődéskutatás alapvető metodológiai elve a *történetiség*, ezt az elvet a rendszerszerű megközelítés alapján kell érvényesíteni. E megközelítés lehetővé teszi a rendszer egész-jellegének, integritási fokának kifejezését (a részek egyesülése az egészben és az egésznek való alárendeltsége, a rendszer belső viszonyai és a rendszerek közötti kapcsolatok,

<sup>15</sup> V. G. Afanaszjev: A totális rendszerek osztályozásának elveiről; „Rendszerkutatás”, Közgazdasági és jogi Kiadó, Budapest 1973, 282.

<sup>16</sup> H. Varró Rózsa: „Dialektika az élő természetben”, Kossuth, Budapest 1974, 118.



kölcsönhatások alapján). Miklin szerint az integritás fogalmában tükröződik a fejlődés és rendszerszerűség elvének kapcsolata, ugyanis az integrációs fok úgy lép fel, mint a fejlődő rendszer kritériuma (a fejlődésméletekben), és mint a magasabb strukturális szintnek vagy organizációnak fokmérője (a rendszerelméletekben).<sup>17</sup> Természetesen a rendszer-megközelítés magában foglalja a struktúrák tanulmányozását és a rendszer funkcionális kapcsolatainak vizsgálatát is.

A rendszer és az egész kapcsolatát illetően figyelmet érdemel Afanaszjev véleménye: „... az egészet, a totalitást úgy határoznánk meg – írja –, mint az objektumok rendszerét, együttesét, amelyeknek kölcsönhatása olyan új integratív minőségek jelenlétét okozza, amelyek az alkotórészeikre nem jellemzők”.<sup>18</sup> Tegyük hozzá, amit fentebb már idéztünk, hogy Afanaszjev szerint a rendszer és az egész fogalma azonos. Problematikusnak mutatkozik ebben a felfogásban az egész, ill. a rendszer megkülönböztetés nélküli totalitásként való kezelése is. A szummatív rendszereket kivéve – mint amilyen pl. egy kökupac, amelynek tulajdonságai egybeesnek alkotórészei egyszerű összegével –, Afanaszjev minden rendszert totálisnak tart, mert mindegyikben új, integratív minőségek jelennek meg. Márpedig az integratív mozzanatot az egész és a részek viszonyában találjuk: az egész ugyanis nem azonos részeinek összegével, az egész „fogalma szerint” dialektikusan különbözik részei tulajdonságaitól. A probléma tehát az, hogy a különböző szerves egészek „egész” tulajdonságai kialakulnak és fejlődnek, fejlődésük kezdetén mint „elvonat általános” jelennek meg. Az egész nem lezárt, mivel totalizációs mozgása során bontakoznak ki és válnak uralkodóvá lényegi viszonyai. Tehát az egész még nem azonos a totalitással, a totalitás ennek a (totalizációs) mozgásnak, a lényegi viszonyok rendszereszerű kifejlődésének az eredménye. (Az egész mozgása lehet más irányú is.)

Úgy összegezhethetjük, hogy *minden rendszer egész, de nem minden egész olyan rendszer, amely önfejlődésre, önreprodukálásra, rendszerfunkciók kifejlesztésére stb. képes, csak a szerves egész.*

*Továbbá nem minden szerves egész és nem minden rendszer minden állapota totális is egyben.* A totalitásnak fejlődése van, a totális állapothoz való eljutás a szerves rendszer-egészek valóságos fejlődésének következménye. Ezért a totalitás mozzanatát a szerves rendszerek, ill. rendszerkomponensek magukban foglalják, és totalizációs mozgásuk folyamán realizálják. *A totalitással a fejlődés oldaláról ragadható meg a teljesség.* Ez az oka annak, hogy a valóságos rendszerek meghatározott fejlettsége szükséges ahhoz, hogy a rendszer alapviszonyai és törvényei feltárhatóak legyenek. Afanaszjev idézett tanulmányában valószínűleg azért nem juthatott el ehhez hasonló felfogáshoz, mert példáit a fizika és a kémia területéről merítette, ahol éppen az ilyen típusú fejlődés nem jellemző. Helyesen állapítja meg viszont, hogy „az objektíve létező totális rendszerek alapvető vonásainak, a komponensekből való felépítettségnek, a struktúrának, a környezettel való kölcsönhatás jellegének, a történeti és a genetikai kötöttségeknek, valamint a rendszer egésze különös integratív funkciói, tulajdonságai meglétének tekintetbevételé az a kiinduló elv, amelynek alapján fel kell építeni a totalitás típusainak osztályozását”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> A. M. Miklin: Szisztémnoszty i razvityija v szvetye zakonov dialektiki; „Voproszi filozofii”, 1975/8.

<sup>18</sup> Afanaszjev, i. m. 283.

<sup>19</sup> Uo. 285.

A rendszerelvű megközelítés úgy jön létre, mint a kutatott objektum integritásának (egész-jellegének) a szemlélete. Az egész fogalma pedig általános tartalmat tükröz, a valóság objektumainak egységét és alkotóelemeinek belső viszonyát. Ennek megfelelően az egész fogalma a legabsztraktabb kategória is. Ezt az absztraktságot a kategóriában lévő ismeret tagolatlansága, a tudás alacsonyabb szintje és elvont általános jellege jellemzi. Ugyanakkor az egész integritása, az integritás elve a rendszerelmélet számára és a rendszerfogalom kidolgozásában elengedhetetlen. Bertalanffy az általános rendszerelmélet kiindulási alapjának tartotta ezt az elvet. Szadovszkij pedig még a rendszermeghatározásba is szükségesnek tartotta bevezetni az integritás fogalmát. (Rendszeren az elemek olyan sokaságát érti, amelyek kapcsolatai és viszonyai során új integritás keletkezik.)<sup>20</sup> Az integritás a rendszert alkotó komponens-objektumok vagy folyamatok közötti kapcsolatokat, ezek rendezettségét fejezi ki, összehasonlítva ezen belső (egész-jellegű) viszonyok intenzitását a rendszer külső kapcsolataival. *Az integritás ezért részben a rendszerek meghatározott autonómiájában és függetlenségében is kifejeződik.*

A biológiában nem egy példa van rá, hogy az integritást, az egységes egész elsőbbségének döntő szerepét a részek felett eltúlozták, sőt nemegyszer a részekről való teljes függetlenségét is hangsúlyozták. Ilyen szemlélet volt pl. a holizmus (Smuts és Meyer); később az organizmisták egyes képviselői a fejlődés belső tényezőinek szerepét kezdték abszolutizálni.

Ellentétben az ún. holisztikus elméletekkel, a modern integrációs biológiai színtelmélet nem tér le az anyagi valóság szilárd talajáról. Az integráció ebben a felfogásban nem jelent valamiféle „különleges”, netán pszichikai-eszmei tényezőit. A kutatott objektum integritásának feltárása mindig külső határaival kezdődik, ez előzi meg az objektum rendszerjellegének feltárását. Az integritásban ugyanis az egésznek az egysége, relatív lezártasága, ezáltal határai is kifejeződnek. Amíg az objektum határai és minősége meghatározatlan, nem lehet hozzákezdni az objektumnak mint rendszernek a kutatásához – mutat rá Szetrov.<sup>21</sup> Az integritás ismerete szükséges a rendszerszerűség feltárásához, azonban magát az integritást mint elvont általánost éppen a rendszer mozgása teszi konkrétá és gazdaggá, ez tárja fel belső mechanizmusát: ti. a rendszer-egész kifejlődése során differenciálódnak az integratív tulajdonságok.

## A TOTÁLIS VÁLÓ ÉLŐ RENDSZEREK FUNKCIONÁLIS JELLEMZŐIRŐL

Ezek után joggal feltehető a kérdés: milyen sajátosságai vannak a totális rendszereknek? Erre elég nehéz válaszolni. Akik eddig érintették a kérdést (így pl. Bertalanffy a nyílt és zárt rendszerre vonatkozó elemzéseivel), inkább a különféle totális rendszertípusokkal, a rendszerek osztályozásával foglalkoztak. Jelenleg a rendszerek osztályozásának alapelvei látszanak a legkidolgozottabbaknak.

Afanaszjev a totális rendszerek legfőbb sajátosságának az integritást tartja, továbbá az alkotóelemek és részek vonatkozásában a rendszerre jellemző összetételt, a belső szerve-

<sup>20</sup> V. H. Szadovszkij: „Osznovanyija obscszej teorii szisztem”, Nauka, Moszkva 1974, 5.

<sup>21</sup> M. I. Szetrov. „Osznovü funkcionálnoj teorii organizacii”, Leningrád 1972, 3.

zottságot és a környezettel való kölcsönhatás sajátos jellegét.<sup>22</sup> Ezen tulajdonságokkal valóban jól jellemezhető a legtöbb szerves (totálissá váló) rendszer, azonban az adott rendszer totálissá válásának törvényeire ezekből nehéz következtetni. Úttörő jellegűnek tartjuk ilyen szempontból Sztetrov<sup>23</sup> kutatásait, aki a totálissá váló rendszer funkciói oldaláról közelíti meg a kérdést.

A továbbiakban tekintsük át a totálissá váló élő rendszerek funkcionális sajátosságait. Ezt nagyon lényegesnek tartjuk: a funkcionális megközelítés eddigi elemzésünket konkrétabbá teszi, ugyanakkor további bizonyítékokkal szolgál arra nézve, hogy a szerves vagy organikus rendszerek főleg sajátos funkcionális kölcsönhatásaik révén fejlődnek (totalizálódnak), és hogy ilyen mozgásra a szerves egész nem képes.

A szerves rendszerek első tulajdonsága az ún. „önmegőrzés” *képessége*. Ez a sajátosság az egész létrejöttének és működésének, a részek kölcsönhatásának, valamint a köztük lévő funkcionális kapcsolatoknak az eredménye. A rész működése az egész „magatartását”, valamint annak önmegőrző képességét szolgálja, éppen funkcionális kapcsolatai révén.

A második sajátosság a *funkciók aktualizálódása*. Arról van szó, hogy a rendszer egyes tulajdonságai funkcionális jellegű nyervek, amikor az adott rendszer megőrzését és alapfunkcióját kezdik szolgálni. Kifejlődése során egy biológiai szervezet (rendszer) elemei és struktúrái szakadatlanul új tulajdonságokat és ezzel új funkciókat hoznak létre. A funkcióvá vált tulajdonság az adott rendszer viszonylatában célszerűvé válik.

A biológiai organizáció létrejöttében és megőrzésében fontos szerepet játszik a potenciálisan funkcióképes új tulajdonságok kifejlődése, valamint a funkciók aktualizációja. A tulajdonság funkcióvá válása benne van a tulajdonságban mint lehetőség, de realizációja a külső feltételektől is függ. Ez pedig azt jelenti, hogy a tulajdonság létrejöttének és a funkció megszerzésének a folyamata nem esik egybe. A tulajdonság funkcióvá válása, vagyis a funkció aktualizálódási folyamata a legfontosabb tényező a rendszer szervezetségi fokának növelésében.

Az aktualizálódás fogalma a szervezet változását, folyamatjellegét tükrözi, a funkció fogalma pedig a résznek az egészhez fűződő sajátos viszonyát, állapotát, a folyamat irányát és tartósságát, a rendszernek és funkcióinak megőrzését. A rendszer tulajdonságai közül minél több jelenik meg funkció minőségben, annál szervezettebb a rendszer.

A szerves rendszerek harmadik jellemzőjeként a *rendszer szabályozásának* funkcióját említjük. Szabályozásnak a *funkciók kölcsönös függőségének folyamatát* nevezik. Bonyolultabb szervezetek esetén ugyanis a funkciók gyakran úgy lépnek fel, mint ellentétes sajátosságok, amelyek semlegesítik egymást vagy kölcsönösen diszfunkcionálissá válnak. A szervezet megőrzése és tökéletesedése érdekében minden funkció térbeli és időbeli összerendezettséggel rendelkezik; így a funkcionálás folyamatában az egyes szervek (elemek) nem akadályozzák mások működését. A reguláció legáltalánosabb mechanizmusának a diszfunkciók állandó semlegesítése bizonyul. A reguláció tehát a rendszerben szervezett jellegű folyamat.

Az ilyen jellegű reguláció az élő rendszerek alkalmazkodását a külső és a belső környezet faktoraihoz és az élettani folyamatok tér-időbeli összerendeződését (ritmikus,

<sup>22</sup>G. V. Afanaszjev: „A társadalom tudományos irányítása”, i. h.

<sup>23</sup>Sztetrov, i. m. 2. fejezet. A totális rendszerek tulajdonságaira vonatkozó elemzéseire támaszkodunk a továbbiakban.

ciklusos stb. folyamatok) jelenti. A diszfunkciók semlegesítése a rendszer (szervezet) megerősítésének vagy fejlődésének a módja. A biológiai szervezetekben a semlegesítés individuális szinten, a fiziológiai folyamatok regulációja útján valósul meg, faji szinten pedig a szakadatlanul működő stabilizáló kiválasztás útján.

A totálissá váló rendszerek következő jellemzője a *funkciók összpontosulásának* törvénye. Ez legtisztábban a szervezet funkcióinak hierarchikus rendjében mutatkozik meg. Egy bizonyos szintű funkció nem egyszerűen alárendelődik egy másik szintű funkciónak, hanem annak működési feltételévé is válik. A kapcsolatoknak ez a rendje megszabja az egyes funkciók fejlődési irányát, az elsődleges alapfunkció, az élet fenntartása érdekében.

És végül a szervezet *tökéletesedésének* funkcionális törvényét említjük, amelyik talán a legjellemzőbb az élő rendszerekre. A szervezettség foka attól függ, hogy mennyire aktualizáltak a rendszer elemeinek funkciói. Ez a törvény azonban nem tartalmazza, hogy milyen feltételek határozzák meg az elemek tulajdonságainak funkcióvá való alakulását. A biológiában erre vonatkozólag már ismert, hogy az életfolyamat legnagyobb intenzitása és a szervezet legnagyobb hatásfoka csak abban az esetben valósulhat meg, ha a rendszerben a homeosztázis a legnagyobb mértékű. A homeosztázist, a rendszer belső környezetének állandóságát, a szervezet belső viszonyainak szabályozása révén valósítja meg.

#### AZ ELŐVILÁG TOTALITÁSA

Miután a rész—egész, a rendszer, totalitás, totális rendszer kategóriák kölcsönös viszonyát, valamint azok biológiai megjelenését nagy vonásokban áttekintettük, áttérünk a tanulmány elején felvetett kérdésre: *érvényesül-e a totalitás a biológiai fejlődésben és a totalitás mint szemlélet az evolúcióelméletben?* És ha igen, milyen sajátosságok jellemzik?

A totalitásról alkotott felfogásunk szerint csak a szerves rendszerek képesek totálissá fejlődni. Ily módon könnyen elintézhetnők a kérdés megválaszolását. A fő probléma azonban az, *hogyan*, milyen specifikumokkal érvényesül a totalitás az élővilágban.

Az élővilág totalitása a következő specifikumokkal rendelkezik:

Először is *minden élő rendszer* mint szerves (totális) rendszer dialektikusan tagolt egész, amelyet a komponensek funkcionális összefüggése (az egésznek való szigorúan alárendelődése) jellemez. Ez az egész önfejlődésre és önreprodukcióra, belső differenciálódásra stb. képes. Ilyen rendszernek fogható fel egy sejt vagy akár a szervezet is. Itt a totalitás mint a különböző (fizikai, kémiai, kibernetikai stb.) kutatási módokat egyesítő szemléleti eszköz jelentős szerepet kap.

Másodszor a totalitás az *élő természetben* nemcsak a szerveződés típusa és szabályozott egész jellege szerint, hanem az *élő kifejlett állapotaként* is felfogható. Az élővilág valószínű fejlődése, ha nem is befejezett, de lényegi meghatározottságait tekintve a társadalom kialakulásával túl is haladta önmagát. Lényeges minőségi meghatározottságai, viszonyai kibontakoztak, kifejlődtek, s ez az élővilág totalitása.<sup>24</sup> Ebben az esetben az élő

<sup>24</sup> Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy Földünkön az élő természet evolúciós folyamata a társadalom kialakulásával befejeződött. Csupán azt állítjuk, hogy az élővilág relatíve és lényegi

mozgásforma mint egész kerül megítélésre. Az élővilág azonban nem egyetlen élőlény, így totalitása ez utóbb említett értelemben viszonylagos, mert az élővilág minőség és organizáltság tekintetében rendkívül tagolt és szinteket alkot.

Az evolúció törvényszerű menetét olyan szabályozó mechanizmus biztosítja, amely más és más a biológiai szerveződés különböző szintjein. „A totalitás az élő rendszerek egyik legjellemzőbb sajátossága, amely strukturális-funkcionális szervezetük minden szintjén érvényesül.”<sup>25</sup> Az egyes *szintek* maguk is totalitást képeznek s ez a totalitás harmadik értelmezési lehetősége a biológiában.

Ha az élővilágot mint totális rendszert tekintjük, akkor *totalissá fejlődése maga az evolúció folyamata. E folyamat főbb szakaszait, minőségi csomópontjait az egyes szintek képezik.* A szintek nemcsak specifitásukkal tűnnek ki, hanem közös jellemzőikkel, fejlődéstörvényeikkel, s éppen ez utóbbiak teszik lehetővé, hogy totalitásként szemléljük a fejlődő szerves világ egészét és megfelelő módszerekkel kutassuk ezt a totalitást.

\*

Összegezve: a totalitás a szerves rendszerek teljességét, egész jellegét jelenti. A teljesség mozzanata a fejlődés minden szakaszára, állapotára objektíve jellemző. Fejtegetésünkben a hangsúlyt azonban a teljesség (egész-jelleg) történetiségére, fejlődésére helyeztük. Így a totalitás a strukturális-funkcionális tulajdonságokban kifejlődött, kibontakozott rendszerek állapotát jelöli, a totalizáció pedig a történeti mozgást, a totális állapothoz való eljutást jelenti. A totalizáció mint fejlődés ezért több, mint az egyszerű időbeliség, mondhatni az időbeliség legmagasabb foka. A totalitás kategóriájával a fejlődés oldaláról ragadható meg minden rendszer.

Az élővilágban a fejlődés kitüntetett típusú mozgás, ezért a teljessé válás mint totalizálódás is felvethető. Az élő mindig relatív teljességet (totalitást) alkot, bármelyik rendszerszintjét is tekintjük. Az evolúció szempontjából az élővilág egész jellegét mint relatív totalitást vetettük fel. Olyan teljességet, amely alapját, kiindulópontját képezte a társadalmi mozgásforma kialakulásának. Ennek a fejlődésnek az objektív lépcsőit, minőségi csomópontjait a biológiai szintek fejezik ki. A szintek azonban éppen az evolúció szempontjából nem egyenértékűek. Az élő szintek kialakulásának és egymáshoz való viszonyának törvényei az élővilágnak mint totalitásnak is legfontosabb

meghatározottságait tekintve főbb szintjeiben kibontakozott. Számptalan példa bizonyítja új fajták és fajok keletkezését vagy akár mesterséges, „üzemszerű” termelését. Tudjuk azt is, hogy a környezet intenzív változása hatással van az élővilág genetikai struktúrájára, alkalmazkodási formáira stb. Az ember egyre inkább növekvő faktora lesz azon tényezőknek, amelyek az élőlények átalakulásához, új fajták és fajok keletkezéséhez hozzájárulnak. Azonban ez a természet és az ember kapcsolatának újszerű mozzanatait mutatja. Azt bizonyítja, hogy a társadalom kialakulásával nem létezik többé a mi Földünkön embertől független természet, s az ember hatása a természetre és az evolúcióra egyre meghatározóbb lesz. Megismerve az élő folyamatok törvényeit az ember felhasználja, ill. alkalmazza azokat; szükségleteinek, céljainak megfelelően. Ez azt jelenti, hogy az élővilág fejlődésének van egy olyan iránya, amelyik azoknak az evolúciós tendenciáknak tartalmi akkumulálódását jelenti, melyek az emberré válás irányába mutatnak, amely irány át-, illetve túlévet a biológiai mozgásformán. Ez utóbbi folyamatot tekintve kockáztattuk meg kijelenteni, hogy az élővilág fő minőségi csomópontjai, törvényszerűségei vonatkozásában relatíve kifejlődött.

<sup>25</sup> „Filozófia és modern biológia”, szerk. I. T. Frolov, Kossuth, Budapest 1975, 237.

fejlődéstörvényei a legáltalánosabb értelemben véve. Minden szint relatíve is képes totálissá fejlődni, totalizációjának mértékét az organizáció fejezi ki.

A szintek történeti fejlődésük folyamán külső és bizonyos értelemben belső viszonyait is sajátosan akkumulálják. Ennek a történetiségnek a kifejezéséhez jól használhatók az elsődleges organizációs szintek (organizmus, populáció-faj, biocönózis, bioszféra) fogalmai, melyet kiegészítenek a fejlődés strukturális és funkcionális komponenseit magukban foglaló másodlagos szintek. Mind az elsődleges, mind a másodlagos szintek történetileg változóként jelennek meg.

Az élővilág tehát felfogásunk szerint totális rendszer, olyan totalitás, amely fejlődése folyamán vált totálissá, mint ilyen az anyagi világ egyik alapvető nagy szintjét is alkotja.

Munkánk természetesen csak egy első, kezdeti hozzájárulásnak tekinthető a totalitás problémája biológiai vonatkozásainak kifejtéséhez. Nagyon sok, a totalitással összefüggő probléma vár még megoldásra, ill. rendszerezésre a biológusok és filozófusok számára.

# A MAGÁNYOS LELKIISMERET ÉS AZ ÁLTALÁNOS AKARAT

(A MORALISTA JEAN-JACQUES ÉS A TÖRVÉNYHOZÓ ROUSSEAU)

LUDASSY MÁRIA

Az a „megvilágosodás”, melyet a vincennes-i börtönerődhez vezető úton élt át Rousseau, már a második konverziója volt az emberi-erkölcsi elszegényedés és a szellemi-kulturális gazdagodás kérdésén. A „*Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése*” nem túl nagy invenciójú kérdésére kézenfekvő volt a nemleges válasz, az egyszerű erkölcsök és a hívságos tudományok, az erkölcsi tisztaság és a bűnös művészetek szembeállítását – ezért az ötletért kár a kortársi emlékiróknak (Marmontel, Morellet) a század két legeredetibb francia gondolkodójának, Rousseau-nak ill. Diderot-nak az elsőbbségét vitatni. Az 1749-es katarzis élményét azonban – bár a díjnyertes „Értekezés”-ben ennek még nem sok nyomát lelhetjük – nem e lapidáris luxuskritika lehetősége váltotta ki: „társadalmi rendszerünk ellentmondásait”, „intézményeink hibáit” világította meg a „*Mercure de France*”-ban megpillantott pályázat (2. Levél Malesherbeshez). Az erkölcsprédikátori szerepkör pátosza már tíz évvel korábban magával ragadta az akkor még a mama védőszárnyai alatt élő Rousseau-t, ám baronne de Warens jótékony befolyása visszajára fordította a stilizált genfi köztársaság idealizált republikánus erényeinek bűvköréből nehezen szabaduló ifjú Jean-Jacques szándékait:

De drága jótevőm felfedé tévedésem,  
Erkölcsem változását szükségesnek érzem.  
Lemondék mindörökre vad elveimről,  
Minden belémnevelt előítéletről,  
Melyet Genf gyermekkoromtól belémtöltte,  
Tanítván szigorú republikánus gögre.  
Mamám lenyese e durva nyersséget,  
Megtanít tisztelni egy fényes nemességet.  
Belátom: képtelen az egyenlőség elve,  
A világ nem változik meg pusztá kedvemre.  
Talán hiú erkölcsprédikátor legyek,  
Új Don Quichoteként víván malomkereket?

(„Episztola Parisot úrnak”)

Ezt a mamától kapott útravalót hozta magával a Párizs meghódítására induló Rousseau szellemi poggyászában, a matematizált kottairás korszakalkotónak remélt találmánya mellett. Hogy egyik sem vált be, arról a „Vallomások”-ból értesülhetünk: a matematizált kottát Rousseau-n kívül senki sem tudta lejátszani, a finom erkölcsök és a társasági

erények hangnemében pedig Jean-Jacques volt képtelen megszólalni. Még inkább meghatározó jelentőségű az a kudarc, mellyel rövid politikai pályafutása végződött (a velencei követség titkáráként). Európa legabszolútabb monarchiájában közrendi embernek a közélettel kísérletezni a lehető legabszurdabb vállalkozás. Jogos bére a követnél, Montaigu márkinál maradt, de Rousseau mégsem távozott üres kézzel. Mindörökre megmaradt benne a gyűlölet „ostoba állami intézményeink ellen, amelyek az igazi közjót és a valódi igazságot mindig feláldozzák valami látszólagos, de valójában minden rendet leromboló rendnek, amely egyebet sem tesz, csak a közhatalom tekintélyével szentesíti a gyengék elnyomását és az erősek igazságtalanságát.” („Vallomások”, VII.) Ez a tanulság Rousseau egész életprogramjának alapja lett: „Láttam, hogy a politikában gyökerezik minden” – írja a „Vallomások”-ban (IX.). Ebben a szférában lehet és kell törleszteni a Montaigu-któl elszenvedett igazságtalanságokért, ugyanúgy kihajtva őket az ideális Politikai Intézmények épületéből, mint ahogy ők dobatták ki az igazságukért szót emelő közembereket a valóságos követségek épületeiből.

A vincennes-i úton ennél még nem sokkal többet látott előre Rousseau azokból a Politikai Intézményekből, melyek nem szorulnak rá a tudományok és művészetek „virágfüzéire”, mert már lehullottak a láncok, melyeknek viselését a *szellemi szabadság* termékei könnyítik meg. A legkevésbé azt sejtette, hogy az ezen intézményekhez vezető út éppoly ellentétes a vincennes-i fogoly eszméivel, mint ama társadalmi berendezéssel, melynek egyik alapintézménye a vincennes-i fogház; hogy a közéleti erkölcsök romjain virágzó szellemi kultúra tagadása majdan olyan politikai erények igenléséhez vezet, melyeknek szigora nem néhány havi börtönnel, hanem halállal sújtja a lélek halhatatlanságában kételkedni merő ateista filozófust. Ehhez az utolsó „megvilágosodáshoz” csattanósabb pofont kellett elszenvednie az élettől, mint amilyent a Montaigu márkiktól kapott: a filozófus barátok finom inkorrektégeinek és felvilágosult intoleranciájának fojtogató légkörét.

## I. KULTÚRKRITIKA ÉS KULTÚRIDEÁL

Rousseau számára a kultúrkritika jelenti a társadalombírálat kezdetét. A művészetek és tudományok bírálata távolról sem műbírálat vagy tudományos polémia: az „erkölcsök megjavítása”, avagy megrontása szempontjából a jó műalkotások és a tudományos igazságok szerepe talán még negatívabb, mint a rossz ízlés és a tévokoskodás termékeié. „. . . a tudományok, az irodalom és a művészetek, e nem kevésbé zsarnoki, és talán még hatalmasabb erők, virágfüzerekkel borítják az emberekre vert vasláncot, elfojtják bennük azt a érzést, hogy eredetileg szabadnak születtek, megszerettetik velük a rabszolgaságot és azzá teszik az embereket, amit civilizált népnek szokás nevezni” – így az „Első Értekezés” egyik legtöbbet idézett passzusa. A „civilizált népek” öncsalása talán még bocsánatos bűn lenne: elnyomónak és elnyomottnak közös érdeke, hogy a műélvezet kárpótlással szolgáljon az elveszett természetes szabadság élvezetéért, hogy a tudományos igazságokról szóló viták hangzavara elnyomja az emberekben azt a hangot, mely a társadalmi igazságosságért szólalna fel. Az az ember azonban, aki magamagának a legfontosabb dologban – szabadsága, emberi méltósága ügyében – hazudik, másnak már nem tud nem hazudni; „non posse non peccare”, nem tud nem bűnözni – ahogy



Augustinus jellemezte a bűnbe esett embert. A tudatlanság önmagában nem erény; de a tudatlan ember nem tudott másnak mutatkozni, mint ami, s ez volt a záloga az emberi kapcsolatok közvetlenségének, „átlátszóságának”, egyértelműségének, melynek értékét csak akkor tanultuk meg becsülni, amikor mindez már – meglehet mindörökre – elveszett. „Már nem is merünk olyannak mutatkozni, amilyenek vagyunk . . . Így hát soha nem tudjuk meg igazán, hogy kivel van dolgunk . . .”

„Sok maszkot láttam már, mikor láthatok végre emberi arcokat?” – panaszolja a Párizsba száműzött Saint-Preux, „Az új Héloïse” hőse szerelmesének (II, 14.). Rousseau a két értekezésben megkísérli letépni e maszkokat, hogy a „civilizált népek” modora mögött megtalálja a szabad népek erényét, a kultúremler udvariassága mögött a természeti függetlenség vad szépségét. Ám a civilizáció emberével ugyanaz a helyzet, mint a Saint-Preux által leírt párizsi szalonok széplelkeivel: Az egyik helyen libertinus szabadgondolkodónak kell lenni, a másik szalonban a felvilágosult despotizmus szószólójának; az egyik háziasszonynál az angol érület-etika szép szólamaival lehet sikert elérni, a másik megköveteli, hogy ragyogó rációjának hideg szépségét udvarolják körül; s mire az ember a sok szerep után hazamegy, hogy végre önmaga lehessen, kiderül, hogy semmi sem maradt belőle, a maszkokat levéve senkit sem talál mögöttük. Hiába tépi le a kultúra finom kellékeit, mögüle már nem tűnik elő a természet nyílt egyszerűsége; a szerepjátszók számára az erényes állampolgár szerepköre éppúgy a „léttől elválasztott látszat” része lenne, mint a talpnyaló udvaronc inkább testhezálló alakítása. Róluk szól a mese, *de nem nekik!*

Rousseau az európai fejlődés fősodrából kiesett nemzeteknek (és e fejlődés kismimzettjeinek, a civilizáció áldásaiból, a kultúrértékekből csak a virág nélküli láncokat kapó népek) szánja tanítását. „Nincs többé más orvosság, csupán egy nagy forradalom, mely csaknem éppoly félelmetes, mint ama rossz, melyet meggyógyítana, s melyet kívánni helytelen, előrelátni pedig lehetetlen” – írja az „Első Értekezést” követő vita egyik leghíresebb válasziratában, stílszerűen a lengyel királynak címezve („J.-J. Rousseau megjegyzései az Értekezésére írott válasszal kapcsolatban”). Európában már csak úgy lehet megszüntetni a korrumpáló művészetek, az elnőiesítő mesterségek és destruktív filozófia uralmát, ha leromboljuk magát a társadalmat, amelynek mákonya a műélvezet, mely honát és hitét vesztvén „megvető mosollyal válaszol az efféle elkoptatott szavakra, mint haza és vallás”. Ám a destrukció és korrumpáló nemzetközi áruforgalomból kiesett népek számára még van remény. Rousseau halálosan komolyan gondolta, a gondolat minden – szándékolt – extravaganciája ellenére, amit Bordes-nek írt „Utolsó válaszában” mondott. „Ha valamely afrikai néger nép vezetője volnék, az ország határán felállítanék egy akasztófát, melyre könyörtelenül felhúznám az első európaiat, aki bemerészkednék országomba, s az első polgárt, aki megkísérelné elhagyni azt.” („Dernière réponse”, III, 90.)

A „Nárcisszus”-hoz írt Előszótól a „Lengyel alkotmánytervezet”-ig Rousseau minden művében (még az olyannyira érzékeny „Új Héloïse”-ban is!) ott áll ez a jelképes akasztófa, a bűnök behurcolását, az egyszerű erkölcsök bomlasztását minden eszközzel megakadályozni vágyó elhivatottság kérlelhetetlenségének szimbólumaként. „Ami csak megkönnyíti az érintkezést a különböző nemzetek között, az nem az erényeket, hanem a bűnöket viszi el az egyiktől a másikig, és mindenütt megváltoztatja az éghajlatnak és a kormányzati formának megfelelő erkölcsöket.” A monarchiának megfelelő erkölcsök a

kultúra testi-lelki fényűzésében öltenek testet: ezeket csak ama nagy forradalom változtathatná meg, melyet tilalmas remélni. Mindenütt másutt azonban pozitív program a Változatlanág, erkölcsi parancs a változtathatatlanág. „Társadalmi intézményeink ellentmondásosságainak” legradikálisabb kritikusja — aki a monarchiában természetes elvek szerint nevelődő *Emil* számára a „tedd a szokás ellenkezőjét, s majdnem biztos, hogy helyesen fogsz cselekedni” maximáját írja elő — a tradíciók tiszteletének legkritikátlanabb megkövetelője a „művészetek és tudományok újjászületését” átalvó népek vonatkozásában. „A szokásos legkisebb változása, még ha bizonyos tekintetben előnyös is, mindig kárára válik az erkölcsöknek. Mert a szokások jelentik a nép morálját.”

A kultúra, mely az egyes emberek közötti kapcsolatot olyannyira megnehezítette a természetes közvetlenségre ráakadó mesterséges maszksjai és mesterkélt kellékei tömkelegével, a nemzetek közti kapcsolatokat túlságosan megkönnyítette kozmopolita jellegével, mely a nép hagyományos szokásaival már idegenül áll szemben, de idegen és új elemeket annál könnyedebben inkorporál. Ahol a Rousseau programjának megfelelő erkölcsi tilalomfa (esetleg nyomatékul ama másik fa is) állja útját a szokások kozmopolita keveredésének, a népidegen kultúra kivirágzásának, megmarad a szokások nemzeti és népi jellege, s változatlanáguk a garancia arra, hogy a tudományok és művészetek nemzetközi haladása nem veszélyeztetheti a „nép morálját”, mely szokásaiban inkarnálódott. „Fenn kell tartani vagy vissza kell állítani a régi szokásokat, és új, sajátosan lengyel szokásokat kell bevezetni. Ezen szokások, legyenek bár önmagukban közömbösek, vagy akár rosszak bizonyos tekintetben, mindig azon előnnyel bírnak, hogy a lengyelekben ébrentartják a hazájuk iránti érzelmeket, s természetes borzadállyal töltik el őket az idegenekkel való keveredés iránt.” („Sur le gouvernement de Pologne”, III, 962.)

Kit művészet és tudomány  
éltet, vallásos is egyben;  
kit nem éltet, az legalább  
vallásos hadd lehessen

(ford. Eörsi István)

— vallotta Goethe. Rousseau értékrendszere éppen ellentétes: népeknek, kiknek nincs többé hazájuk, embereknek, kik elvesztették hitüket, hadd maradjon meg legalább a művészetek és tudományok „fényűzése”. Ezek ugyan „lerombolják az erényt, de meghagyják a nyilvános színlelést, s ez mindenesetre szép dolog”. („Bevezetés” a „Nárcisszus”-hoz)

A nyilvános színlelés magasiskolája, a léttől elválasztott látszat világának igazi reprezentánsa a színház, mely a monarchiákban a száműzött közéleti erénynek adhat — áruhában — menedéket, ám a köztársaságokba a száműzendő szolgálalkúséget és szabadosságot csempészi be. Párizsban legalább addig nem foglalatoskodnak barátjuk feleségének, szomszédjuk szülőlánjának az elcsábításával, amíg Don Juan csábításainak tapsolnak: „Ha napi két órát sikerül elragadni a bűn gyakorlásától, úgy egytizenketted résszel kevesebb bünt követnek el” (Levél d’Alembert-hez).

Kis köztársasági szellemű városokban azonban, ahol az emberek szüntelen egymás szemé előtt élnek, ahol állandóan látják egymást és *felügyelnek egymásra*, az ilyen „áttetsző” társadalmakban nincs szükség arra, hogy színházban tanulmányozzák az

emberi erkölcsöket, jellemeket és konfliktusokat. Ahol „a házak fala üvegből van”, ahogy Rousseau kívánta ideális köztársaságának, ott fölösleges egy képletesen hiányzó „negyedik falon” keresztül meglesni az emberi drámákat. S ami fölösleges, az káros egyúttal: itt a színház csak arra jó, „hogy nevetéssé tegye az erkölcsöt, az hogy színpadi beszéddel helyettesítse az erény gyakorlását, hogy az egész morált metafizikává változtassa, hogy széplelkeké tegye a polgárokat, a családanyákat pedig divatdámává”.

Ha még létezik a napi életben és a közéletben gyakorlati erény, akkor ennek utánzása csak hitványabb lehet, mint a valósága, tehát az ideális Államból száműzni kell az utánzatot; ahol nincs közélet s ennek megfelelően normátlan a magánélet is, ott legalább a színpadon hadd szerepeljen Brutus köztársasági kíméletlensége, Lucretia szűz erénye. A polgárok szünet nélkül egymást és a közérdeket tartják szemük előtt („Így felügyeltek egymásra a polgárok Róma fénykorában, így emeltek vádat egymás ellen az igazság iránti buzgó odaadásból!”); az udvaroncok meg a színházban „megtapcsolják Burrhust, miközben az udvarban Narcissust alakítják”, ahogy Diderot írta („Helvétius cáfolata”). Rousseau, aki – joggal – elviselhetetlennek érezte, hogy Párizsban sohasem fogadhat egy látogatót, sohasem mehet látogatóba anélkül, hogy a szomszédok szemmel ne kísérjék (l. a „Rousseau Jean-Jacques bírása” több részletét), idealizált kis köztársaságaiban, valamint a valóságos monarchiákban megvalósítandó ideális kis közösségekben az erény legfontosabb biztosítékának tartotta egymás örökös szemmel tartását, a magánélet olyan nyilvános ellenőrzését, mint amilyen a politikai nyilvánosságban, a közéletben a hatalmi szervek demokratikus kontrollja. „A házban felállított rend eme része egyenesen fenségesnek tűnt nekem, nem tudom eléggé csodálni, hogy M. és Mme Wolmar miképp alakították át a feljelentő aljas mesterségét a lelkesült becsületesség és bátorság kötelességévé, mely éppoly nemes, de legalábbis éppoly dicséretes, mint a régi Rómaiaknál volt” – írja Saint Preux a clarens-i idillről Milord Edouard-nak („La Nouvelle Héloïse”, IV. rész X. levél).

Szabad polgárok számára egymás szabad megfigyelése jobb – és hasznosabb – szórakozás, mint kitalált királyok keserveinek, bűnös szenvedélyű királynők szerelmeinek szemlélése; egy szabad nép számára pedig a legszebb látványosság önmaga szemlélete (nagy érv lesz ez – miként az egész a *d'Alembert-levél* argumentációja – 1793 kultúrpolitikai vitáiban). „Ahol az emberek szabadok, ott elég összecsendülniök, s máris jól érzik magukat. Állítsatok a tér közepére egy virágokkal felékesített rudat, és kész az ünnep. Ha többet akartok tenni, intézzétek úgy, hogy maguk a nézők legyenek a látványosság, hogy ők maguk legyenek a szereplők, és mindenki önmagát pillantsa meg, önmagát szeresse a többiekben, mert így tökéletesebb lesz az egység köztük.” (A levélnek ezt a részét Robespierre csaknem szó szerint átvette *A vallási és erkölcsi eszméknek a köztársasági elvekkel való kapcsolatáról és a nemzeti ünnepekről* tartott híres floréali beszédében, 1794. május 7-én.) A Lengyelország számára írt alkotmánytervezetben, ahol Rousseau a legrészletesebben dolgozta ki a hagyományos dramaturgiát a hajdan hősi öregek, a jelenleg hős férfiak, s az őket túlszárnyalni hivatott gyermekek kórusaival felváltó népünnepélyek politikai szerepét, a lehangsúlyosabb ezen felvonulások stb. *nemzeti* jellege. „Sok nyilvános játék kell, ahol a jó haza-anya élvezettel szemlélheti gyermekei játszadozását. Mindenütt – még az udvarban is – le kell rombolni a királyságok szokványos szórakozásait, a színházakat, a komédiákat és operákat; meg kell semmisíteni mindent, ami elnőiesíti a férfiakat, ami szétszórja, elszigeteli egymástól az embereket, s elfelejteti velük hazájukat és hazafias kötelességeiket . . . Olyan közösségi

szórakozásokat, népünnepélyeket kell kitalálni, melyek sehol másutt nem találhatóak meg. Szükséges, hogy Lengyelországban többet szórakozzanak, mint más országokban, de egészen más módon.” (III. 962–630.)

Párizsban, a szabadosság és a szolgálalkúság fővárosában, csak Alceste és Philinte szerepei között választhatunk. A d’Alembert-hez írt levéllel Rousseau visszavonhatatlanul a mizantróp magányát választotta, aki messziről, egymagában kívánja megváltani az emberiséget gyűlölt bűneitől. La Mettrie szerint „a materializmus az embergyűlölet legjobb ellenszere”, Rousseau-t éppen politikai idealizmusa óvja meg az emberek megvetésétől az embergyűlöletig való továbblépéstől: „mindeme vétkek nem annyira az ember, mint inkább a rosszul kormányzott ember sajátjai” („Előszó” a „Nárcisszusz”-hoz). Philinte azonban azzal, hogy elfogadja „annak az embereket, amik”, megalkuszik a rossz kormányzattal és egyúttal lemond a bűnöktől való megszabadulás lehetőségéről. Sőt a rossz társadalomban való benneélés megrontja magát a toleranciájával tüntető filozófust is: Rousseau Diderot-val való polémiáját már egy évvel a d’Alembert-levél megírása előtt Alceste stílusában folytatta „Ó Diderot, Diderot, fájdalommal látom Önt szüntelenül a rossz emberek társaságában, akik észrevétlenül meg fogják rontani az Ön szívét, s arra kényszerítik az enyémet, hogy mindörökre elszakadjam Öntől!” (1757).

„Légy őszinte, és csak a becsületre adj,  
Ne mondj ki szót, mely nem szívedből fakad”

– így Alceste az első felvonás első jelenetének összecsapásában.

„De amíg köztük élsz, csak irányít a látszat,  
Némi sima külsőt szokásaink kívánnak.”

– ez Philinte válasza. „Kedves Rousseau-m, jól tudom, hogy bármit fog tenni, a lelkiismerete lesz a tanú. De vajon ez egymaga elégséges-e, lehetséges-e mindig semmibe venni a többi embert?” – írta Diderot egyik utolsó levelében. Rousseau, aki 1754 óta immár jogosan viselte a genfi polgár címét, végérvényesen nem szorul többé a „magas” kultúra illuzórikus vigaszára, hanem szép himnuszokban dicsérheti a törvényekben újra megtalált szabadság szentségét.

## II. TÁRSADALOMBÍRÁLAT ÉS TÁRSADALOMIDEÁL

„Kezdjük hát azon, hogy félretesszük a tényeket” – hangzik a „Második Értekezés” módszertani programnyilatkozata. Csak így lehet kikerülni a többi természetjog-teoretikus eredendő bűnét, akik nem tudván elszakadni koruk társadalmának tényeitől „a vademberről beszéltek és a civilizált embert festették le”. El kell vonatkoztatni mindentől, ami történelmi természetének része az emberben, minden, csak társadalomban lehetséges tulajdonságától, minden, az emberi érintkezésekben kifejlődött képességtől. Ezen absztrakció eredménye nem egy másik, történeti – vagy akár történelem előtti – társadalom, hanem minden történelmi társadalom megítélésének elvont mércéje. „Nem könnyű vállalkozás szétválasztani az ember mai természetében azt, ami eredendő benne,

és azt, ami mesterséges, és megismerni egy olyan állapotot, mely immár nem létezik, talán sohasem létezett és valószínűleg nem is fog létezni soha, amelyről azonban mégis megfelelő fogalmat kell alkotnunk, hogy helyesen ítélhessünk jelen állapotunk felől.” A saint-germaini erdőben tett sétái során (1. „Vallomások”, VIII. könyv) ugyan némi erotikus vízióval színesítette e szigorú módszertani hipotézist: a nemi aktus után szabadon, minden testi és lelki tehertől mentesen tovaillanó vadember eszménye Jean-Jacques „jelen állapota” feletti ítélet megkönnyítésére is szolgált; ám az elvonatkoztatás következetes logikáját ez nem nagyon csorbította. Az embertelen történelmi fejlődéstől, az erkölcstelen társadalmak tényeitől való elvonatkoztatás eredménye nem emberi természet lett, az immorális viszonylatrendszereket felbontó absztrakció nem a morál természetes képét, hanem a természetes amoralitást fedte fel. „Ebben az állapotban az ember csak önmagát ismeri; nem tud róla, hogy jóléte ellentétben állna mások jólétével; semmit sem gyűlöl és nem szeret; a pusztá fizikai ösztönre korlátozódik, és így senki, állat csupán, miként az egyenlőtlenségről szóló „Értekezésemben” kimutattam” (Levél C. de Beaumont-nak). A pusztá fizikai ösztönre korlátozódó lény „képzetele semmit sem fest elé, szíve semmit sem követel tőle”, *nem viszonyul* környezetéhez, nincsenek emberi viszonyai, tehát nem lehet erkölcsi lény.

Az emberi erkölcstelenség eredete nem analóg az emberek közötti egyenlőtlenség eredetével: nem az eredeti erkölcsi rend felbomlásának terméke, hanem egy erkölcsi előtti világ félrefejlődésé, ám magának az erkölcsnek a kifejlődését is csak ez, az ember- és erköcsellenes torz történelmi fejlődés tette lehetővé, nem lévén az emberi erkölcsnek természeti archetípusa. „A természeti állapotban az emberek nem ismertek sem erkölcsi viszonyokat, sem kötelességeket, így hát első pillanatra úgy tetszik, nem lehettek sem jók, sem rosszak, nem voltak sem bűneik, sem erényeik, hacsak nem vesszük e szavakat valamiféle testi értelemben, s nem nevezzük bűnnek az egyén olyan tulajdonságait, amelyek az önfenntartásra ártalmasak lehetnek, erénynek pedig az olyan tulajdonságokat, amelyek elősegítik a fennmaradását.” Az ember természetes jósága, melyről Rousseau annyit beszél, nem előzetese, pusztán elvont lehetősége annak az erkölcsi jónak, mely egy a történelmileg alakultakkal ellentétes elvű társadalom alapzatát alkothatja (a történelmi társadalmakban pedig ez a „természeti” jóság, mégha *privatio mali*-nál, a rossz hiányánál nem is több, az egyetlen menedéke az emberségnek, erkölcsnek). Hobbes tévedett, midőn az erköcsnélküliség állapotát az erköcstelenség világának látta – de tévedése talán még mindig kisebb, mint Locke-é és a liberális természetjogi tanítása, mely tulajdon-tisztelő emberekkel népesíti be a preszociális természeti állapotot. „Azt mondhatnók, hogy a vadember éppen nem rossz, mert nem tudja, mi az, hogy jónak lenni”, a *vitiorum ignoratio*, „a bűn nemismerése tartja vissza a rossz elkövetésétől”, de ez az akadály annak is, hogy erkölcsi értelemben jó legyen. Mégis, mintha egyetlen „természetes erény”, a szálamérzet, *pozitív* előzetese lenne a majdani társadalmi erényeknek. Függetlenül attól, hogy a környező részeket Rousseau később Diderot „baráti” betoldásainak tulajdonította (1. a „Vallomások” VIII. könyvének jegyzetét és a Saint-Germain grófnak írt 1769. febr. 26-i levelét), feltehetően még a „Második Értekezés” megjelenésének évében radikálisan – és a következetesség irányában – változtatta meg koncepcióját. „A nyelvek eredetéről” írt tanulmányában – mely eredetileg a „Második Értekezés” egy részlete lett volna, de terjedelme miatt kihagyta, hogy később tovább dolgozzon a témán – a szálamérzet, a „*pitié*” is csupán a társadalmi érintkezés kialakulásával, s az ezen

érintkezés folyamányaként kibontakozó emberi képességek – mindenekelőtt a *képzelet* – megszületésével válik lehetővé. „A társadalmi érzelmek csupán az értelem fejlődésével bontakoztak ki. A szájalomérzet, bár természetes az emberi szív számára, mindörökre tehetetlen maradt volna, ha a képzelőerő nem aktivizálja. Hogyan keríthet hatalmába minket a szájalomérzet? Akképpen, hogy kiragad önmagunkból, úgy, hogy azonosít bennünket a szenvedővel. Nem tudunk együttérezni vele, csak ha képesek vagyunk megítélni, hogy szenved.”

A természeti állapot „jobb” volt a társadalmi rossz hiányával: nem létezett a valóság és a látszat megkettőződése, mely áthatolhatatlanná teszi az emberi kapcsolatokat (lévén, hogy egyáltalán nem léteztek emberi kapcsolatok); ismeretlen az alkotójukkal szembe forduló, az ember erkölcsi integritásának rovására növekedő kultúrértékek áttekinthetlenné vált gazdagsága, mivel az elszigeteltség állapotában semmilyen kumulatív folyamat, nemzedékeknek továbbadható objektíváció nem jöhet létre. „A mesterségek elvesztek feltalálójukkal együtt. Nem volt sem nevelés, sem haladás, a nemzedékek hasztalan sokasodtak, mivel valamennyi ugyanarról a pontról indult neki, ezért minden évszázad az ősidők kezdetlegességében telt el.” Mi mozdíthatta ki az emberiséget – mely még nem is volt igazán *emberi* faj – ebből az olyannyira stabil mozdulatlanságból, az örökkön nullpontról induló békés nem-fejlődés nyugalmából, melynek bornírt boldogsága néha mintha mindezek ellenére vonzó volna Rousseau számára? A *tökéletesedés képessége* az „Értekezés az egyenlőtlenségről” szerint; *természeti katasztrófák* a „Nyelv eredetéről” írt tanulmány felfogásában – és a *szükségletek fejlődése* a „Politikai töredékek” tanúsága szerint. „Azonban a szükség, az ipar szülőanyja, arra kényszerítette az embereket, hogy hasznossá tegyék magukat egymás számára. Az eleinte kényszerű, később önkéntessé váló kapcsolatrendszerek által fejlődött ki az emberi szellem, csak ezen az úton alakultak ki az emberi képességek és szenvedélyek, a bűnök és az erények, így született meg az emberi értelem. Ekképpen vált az ember mindazzá, amivé csak válhatott a jó és rossz terén egyaránt. Az elszigetelt ember mindig ugyanaz marad, az ember számára csak a társadalomban lehetséges fejlődés.” („A francia felvilágosodás morálfilozófiája”, 277.)

A történelmi társadalmak megvalósították mindazon lehetőségeket, melyek megmutatták, hogy a rossz terén mivé válhatott az ember. Az első ember természeti bornírtsága és a kultúremler tragikus meghasonlottsága között volt egy rövid idilli időszak – a patriarchák kora, melybe Clarens lakói szeretnék visszaálmadni magukat („La Nouvelle Héloïse”, V. rész VII. levél) –, mely az *emberi boldogság lehetőségét* bizonyítja. Ez a boldogság a *szorosán közössége kötelékében élő* ember számára vált lehetővé, „aki egyenlő távolságra van az oktalan állatok ostobaságától és a civilizált népek végzetes tudásától”, „azon emberi képességek fejlődésének azon szakaszában, mely az arany középuton állt az eredeti állapot restsége és önzésük féktelen csapongása között”. Azonban a tökéletesedési képesség dinamizmusa, a szükségletek expanziója feltartóztathatatlanul szétbomlasztja a patriarchális aranykor harmóniáját: *a vas és gabona által civilizált ember*, az az ember, aki immár ismeri az *enyém* bűvös-bűnös fogalmát, végtelen expanzióra törő dinamizmusával nem ismerheti többé az embertársaival való harmóniát. Mindenki mindenki konkurensévé válik, a természetes önszeretet, melyet a fizikai szükségletek szintjéhez szabtak, visszavonhatatlanul átadja a helyét az önzésnek, melynek mértéke végtelen, miképp a társadalmi ember mesterséges szükségleteié. Így „jutott a szellem a számára elérhető tökély” küszöbéig, így jutott a jellem az abszolút bűnösség

határáig: „az ember kénytelenné vált a személyes előnyök kedvéért másnak mutatkozni, mint ami. Valaminek lenni és valaminek látszani két teljesen különböző dologgá vált” – visszajutunk az „Első Értekezés” alapkérdéséhez: „Mivé lehet az erény, ha az a cél, hogy mindenáron meggazdagodjunk?”

Az ember, aki csak saját önző érdekének kielégítésével törődik, önzését sem tudja jól szolgálni: az erősebb önérdek eltiporja – vagy szolgálatára rendeli. A történelemben megvalósult „társadalmi szerződések” az egyenlőtlenséget, az embertelenséget, az elnyomást emelik törvényerőre; s az emberi természet és társadalom alaptulajdonsága, az expanzió következtében a rossz stagnációja éppoly lehetetlen, mint amilyen a jó stabilitásának fenntartása volt, „folyvást növekszik az elnyomás, az elnyomottak pedig azt sem tudják, hogy hol a határ és milyen törvényes eszközeik vannak, hogy megállítsák helyzetük romlását”. Mi annak a határa, amivé a rossz terén válhat az emberiség? Az abszolút zsarnokság és rettegés birodalma fekszik e határon. „Ez az egyenlőtlenség legmagasabb foka, a végső pont, ahol bezárul a kör és eléri fejtegetéseink kezdőpontját: itt újból egyenlő lesz minden ember, mert valamennyien a semmivel lesznek egyenlővé.”

Visszatérünk tehát a történelmi és társadalmi tények világába, melyektől az egyenlőtlenség eredetéről elmélkedve oly radikálisan elszakadtunk: kérdés, kiszakíthatja-e magát az ember, immár reális történelmi-társadalmi mivoltában, az egyenlőtlenségben való egyenlőség szörnyű politikai patt-helyzetéből? A *természetjog* mankójára Rousseau embere nem támaszkodhat a kigázolás során: természeti állapotában még nem voltak emberi kapcsolata, így természeti függetlenségében nem szorul természetjogi regulációra; történelmi társadalmában már nincsenek emberi kapcsolata, a természetjog – ha létezne is – érvénytelen volna a zsarnokság semmilyen regulációt nem tűrő rendszerében. A szabadság birodalmát sem alapíthatjuk tehát a természetes társadalom sohasem-volt normáira; így magából a rossz fejlődés elemeiből kell kibontanunk annak meghaladásának feltételeit. „Ám jöllehet az emberek között nem létezik természetes és általános társadalom, jöllehet az emberek szerencsétlenné és rosszá válnak, ha társas kapcsolatra lépnek, jöllehet az igazságosság és egyenlőség törvényei egyáltalán nem számítanak az olyan embereknek, akik a természeti állapot szabadságában élnek, de ugyanakkor rabjai a társadalmi állapot szükségleteinek, azért ne gondoljuk, hogy számunkra nem létezhet erény és boldogság, hogy az ég elhagyott bennünket és fajtánk menthetetlen romlásra ítéltetett, hanem iparkodjunk magából a bajból gyógyírt meríteni a baj orvoslására. Új társulásokkal hozzuk helyre az eredeti társulások fogyatékoságait . . . *Mutassuk meg a tökéletesedett mesterségben azon bajok kijavítását, melyeket a kezdetleges mesterség okozott a természetnek*” – írja a „Társadalmi szerződés” első változatában.

A tényektől való elszakadás pátosza nem kevésbé következetes az e program végrehajtása kapcsán, de politikai éle immár egyértelműen a nem eléggé radikális, a tényeket elfogadó *polgári* politikai elméletírók felé vág. „Midőn Grotius tagadja, hogy minden hatalmat azok érdekében hoznak létre, akiket kormányoznak, nagyon is igaz van a tények alapján; ám itt a jogról van szó . . . Nem az a kérdés, hogy mi van, hanem hogy minek kell lennie.” (Uo. III, 305.) Azzal, hogy ezt a kell-t Rousseau nem egy másik, valaha volt *van*-ból, a természeti törvényből vezeti le, hogy a jog megalapozásában nem kíván az ember hol-volt-hol-nem-volt természetes jogaira támaszkodni, élesebben szembekerült a felvilágosodás filozófiai fővonalával, mint legparadoxonabb kultúrkritikai kirohanásaival, mint legharciasabb társadalombíró-fejtegetéseivel. Ez a mélyebb, filozófiai magyarázata

annak – függetlenül a filozófusok személyes összeveszésének egybeeső időpontjától –, hogy miért lehetett az „Értekezések” szerzője, a kritikai álláspont kifejtője az enciklopédisták szövetségese, s miért nem tartozhatott többé a *philosophe*-ok táborába a pozitív programját, a d’Alembert-level kultúrideáját és a „Társadalmi szerződés” politikai eszméit hirdető Rousseau.

Az emberi természetben éppúgy nem létezik semmiféle, a civilizáció emberével *pozitíve* szembeállítható természeti-normatív elem, mint ahogy a történelmi társadalmak mélyéről sem sikerülhet a mindöröktől és mindörökké érvényes természetjog normáinak előbányászása. Miképp magát a jogszerű pozitív jogot, úgy az azt megalkotó embert is abban a közegben kell megteremteni, mely a jogot és emberséget eltiporta – mégha ez előzetesen nem is létezett. Már az is nagy dolog, ha fel lehet használni „*az embereket úgy, ahogy vannak, de még sokkal nagyobb dolog olyanná tenni őket, amilyennek lenniök kell*” („Értekezés a politikai gazdaságról”). A két-három évvel később papírra vetett „Társadalmi szerződés” *első változatában* a feloldhatatlanságig kiéleződik ez a dilemma; az ideális törvények megalkotása és betartása feltételezi az olyan ideális emberek létét, akik legjobb esetben is csak az ekképp megalkotott és betartott törvények következményeképp alakulhatnak ki: „ahhoz, hogy egy születő nép átérezhesse az e igazság és az államérek törvényeinek fenséges elveit, az kellene, hogy a következmény legyen az ok, azaz hogy az a társadalmi szellem hozza létre az új intézményeket, mely szellemet ezen intézmények hivatottak megteremteni, s hogy az emberek a törvények létrehozásakor olyanok legyenek, amilyenekké a törvények által kell lenniök”. (III, 317.) Nem véletlen, hogy Münchhausen báró mocsarát a „Társadalmi szerződés” végleges változatához vezető úton Rousseau mindenképpen ki akarta kerülni, hiszen az a legfontosabb bizonyítandója, hogy „a vállalkozás – legalábbis nem teljesen lehetetlen”, ami nem tűnne túl meggyőzőnek, ha a megromlott ember azon vállalkozását írná le, amint romlottsága mocsarából minden külső támaszték nélkül kihúzza magát.

A törvény, a jog eszmei tisztaságát tehát nem érintheti a múlt, a törvénytelen társadalmak, a jogtípró történelem szennye, az embereket azonban – legalábbis kiindulásképpen – el kell fogadni olyanoknak, amilyenekké ez a torz történelmi fejlődés tette őket. „Az t szándékozom megvizsgálni, hogy létezhetik a polgári állapotban valamilyen törvényes és szilárd kormányzati elv, ha olyanak vesszük az embereket, amilyenek, a törvényeket pedig, amilyenek lehetnek.” (Az Első könyv bevezetője.) Persze nem a legragyogóbb kultúrájú és legsötétebb bűnökkel terhes nagy monarchiák embereinek szól a múlttól megszabadító új társadalom megteremtésének és a törvényeknek való engedelmesség szabadságának patetikus programja – azok, akik fényes tehetségüket az erény elhomályosítására használták fel, úgysem tudnának mit kezdeni egy olyan társadalomban, melyben „minél inkább uralkodik az erény, annál feleslegesebbé válik a tehetség” („Értekezés a politikai gazdaságról”).

A Szabadság csak azon kis, meglehet elnyomott, de az elnyomás eszméit még el nem fogadó népek történelmének színpadán jelenhet meg, melyek maguk is képesek a heroikus, önfeláldozó tettekre, s nemcsak a színházakban szemlélik a régi Róma zsarnokgyilkos erényeit. „Célja nem az volt – írja Rousseau Jean-Jacques politikai elképzeléseinek védelmében –, hogy a nagy népeket és a hatalmas államokat visszavezesse eredeti egyszerűségükhöz, hanem csakis az, hogy megállítsa – ha még lehetséges – azok fejlődését, melyeket kicsinységük és helyzetük eleddig megóvott ama végzetes haladástól,



mely a társadalom tökéletesedése és az emberiség elfajulása felé vezet . . . Saját hazájáért munkálkodott, és a hasonló módon megalkotott kis államok üdvéért. Ha tanítása a többiek számára valamely haszonnal bírhat, ez csak az lehet, hogy megváltoztassák értékrendszerüket, s ha lehetséges, ezzel késleltesse hanyatlásukat, melyet hamis ítéleteik siettetnek.” („Rousseau juge de Jean-Jacques”, 3. dial.).

A kis népeket nagy ígérettel kecsegteti a számukra még lehetséges társadalmi szerződés: egy olyan társulás formájával, melyben „bárha az egyén egyesül is a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint amilyen azelőtt volt”. (I. könyv VI. fejj.) Csak az a baj, hogy Rousseau rendszerében ez az előzetes szabadság bizony nem sokat jelent: a természeti állapotban csupán fizikai függetlenség létezik, a megelőző társadalmakban pedig csak azok a láncok, melyeket a szabadnak született emberek mindenütt viselnek. A szabadság nem természeti adomány az ember számára, hanem társadalmi feladat, melynek megvalósításához csupán első lépés a szerződéskötés aktusa, melyben „természetes függetlenségüket szabadságra cserélték” (II. könyv IV. fejj.) – ezen szabadság tartalmi értelmezése még hátravan.

Ez a szerződés nem a természeti függetlenség állapotában kilátástalanul öndestruáló, egymással örök háborúságban álló emberek és valamely külső, idegen hatalom képviselői között jön létre, melynek feladata, hogy megfékezze a féktelen hatalom- és bírvágygal megáldott vagy megvert emberi természetet, mint a Leviathán államában; de nem is közvetlenül a békés-boldog természeti harmóniát követő szabadelvű polgári társadalom megalapítása, mely azonban mégiscsak a polgárok és a politikai hatalom szerződéskötése, mint Locke liberális kormányzatában. Itt a társult egyének csupán magával a társulással szerződnek – az egyesülésükből származó közhatalom lehet éppolyan abszolút, egy és oszthatatlan, mint Hobbes teljhatalmú Leviathánja, ám minden, a közösségnek teljesen alávetett polgár teljes jogú részese ama közhatalomnak, melyre átruházta jogait. Ha valamely társult egyén nem ismeri fel helyesen a társulás igazi érdekeit – mely egyúttal az ő igaz érdeke is –, akkor saját érdekében kell kényszeríteni arra, hogy a szabadságát megtestesítő közérdeket szolgálja: „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész testület fogja engedelmességre kényszeríteni; más szóval *kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen*”. (I. könyv VIII. fejj., az én kiemelésem – L. M.) A kényszer *szüksége* a kiindulás realizmusából származik: ha „olyannak vesszük az embereket, amilyenek”, akkor ahhoz, hogy a törvények olyanok lehessenek, amilyenek lenniök kell, a legfontosabb az *emberi természet megváltoztatása*.

Mindaz, ami a „Második Értekezés” antropológiájában némi nosztalgikus színezetű naturalizmus volt, a „Társadalmi szerződés” szigorú szocializációs programjában véglegesen a világtörténelmi veszteséglistára kerül: „A természeti állapotba tett átmenet gyökeresen megváltoztatja az embert, mert az igazságosságot teszi az ösztön helyébe, s a cselekedeteknek morális tartalmat ad, aminek korábban híján voltak. Csak amikor a kötelesség hangja veszi át az érzékek ösztökéjének és a jog a testi vágyak szerepét, csak akkor kényszerül rá az ember, aki mindeddig csak egyedül önmagára volt tekintettel, hogy más elvek szerint cselekedjék, és mielőtt engedne hajlamainak, hallgassa meg az ész szavát. Bárha ebben az állapotban számos természetadta előnytől megfosztja magát, cserébe akkora előnyök birtokába jut, képességei annyira csiszolttá válnak és kibontakoznak, gondolatvilága oly messzire kiterjed, érzései oly nemesek lesznek, egész lelke oly magasra szárnyal, hogyha az új helyzetével való visszaélések nem sülyesztenék gyakran

mélyebbre, mint ahonnan kiemelkedett, szüntelenül áldania kellene a boldog pillanatot, mely oktalan korlátolt állatból értelmes lénygé, emberré tette.” (I. könyv VIII. feje.)

A természeti hajlamok helyett az ésszerű szerződés választása valóban az értékorientáció megváltozását, vagy legalábbis nagyon határozott hangsúlyeltolódást jelent az „Értekezések” Rousseau-jához képest. A változás éppoly gyökeres, mint amin az „Új Héloïse” Julie-ja keresztülment, midőn Saint-Preux szeretőjéből – akivé a rossz társadalmi konvenciók elleni természetes lázadás tette – Wolmar hitvese lett, az értelmi belátás – igaz, csak *post festum* kibontakozó – képessége következtében: „Mindama érzelmekkel, melyekkel valaha bírtam Ön iránt, s mindama tudással, mellyel jelenleg bírok, ha még szabad lennék, s ura választásaimnak, Istent hívom tanúbizonyságul, ki megvilágosította elmém és ki olvas szívemben, hogy nem Önt választanám férjemül, hanem M. de Wolmart” („La Nouvelle Héloïse”, III. rész XX. levél) – „mert rabok vagyunk, amíg a pusztá testi vágy ösztönzésére cselekszünk, de ha a magunk alkotta törvényeknek engedelmeskedünk, szabaddá válunk”. („Társadalmi szerződés”, I. könyv VIII. feje.)

A regényben tragédiába torkollott a természetes vágyak elfojtásából születő erény uralma – ideális társadalmunkban vajon van-e garancia arra, hogy a törvényeknek engedelmeskedve mindig a szabadság, a közérdeket szolgálva mindig önnön igazi érdekünk kiteljesedése legyen osztályrészünk? Julie jelen tudása alapján választotta hajdani érzelmei helyett az értelem útját, s ezzel igazi javát. A történelem tanúsága szerint azonban „az ember mindig a maga javát akarja, de nem mindig látja, hogy mi az”; az általános akarat, a társadalmi közösség igazi érdekei kifejezője sohasem téved, ám a közösség tagjai – akár a többségük is – tévedhetnek. Márpedig az egész közösséget érintő kérdésekben nem megengedhető a téves döntés – még az egész közösség tévedése sem. A társadalom tagjává válván le kellett mondanunk – ha nem is a tévedés jogáról – (mert ez lehetetlen), de tévítéleteink érvényesítésének, különvéleményünk fenntartásának jogáról mindenképpen – legalábbis a közösség számára fontos kérdések kapcsán. „Bárki elismeri, a társadalmi szerződéssel minden egyes ember csak azt a részt idegeníti el a képességeiből, vagyonából, szabadságából, amelyiknek használata fontos a közösség számára; de azt is el kell ismerni, hogy egyedül a főhatalom döntheti el, mi fontos a köz számára.” (II. könyv IV. feje.)

Ahhoz, hogy a hatalmi döntés valóban a köz számára fontos érdekében folyamodjék – szükség szerint – a kényszer eszközehez, kézzelfoghatóbb garancia kelletik, mint azon elvont elvé, hogy e kényszerítő közhatalomnak elvontan, elvileg magam is részese vagyok. Olyan törvényes biztosítékre van szükség, mely nem származhat a népből, mely gyakran képtelen megítélni saját érdekeit, sem a közhatalom-képviselte általános akaratból, mely meglehet nem a nép igaz érdekeit képviseli: „A vak tömeg, mely gyakran nem is tudja, mit akar, mert ritkán tudja, mi jó neki, véghez tud-e vinni önmagában egy olyan nehéz vállalkozást, mint a törvényhozás? A nép mindig jót akar, de nem mindig látja önmagától, hogy mi jó. Az általános akarat mindig helyes, de nem mindig kormányozza felvilágosult ítélet . . . Íme, ezért van szükség törvényhozóra.” (II. könyv VI. feje., az én kiemelésem – L. M.)

E *deus ex machina* megjelenő törvényhozó fontos szereplője a „Társadalmi szerződés” politikai dramaturgiájának, s valóban feloldás a népi tévedések és a hatalmi félrevezetések konfliktusára, de csak azzal tudja áttörni e bűvös vagy inkább bűnös kört, hogy *kívülről* lép a színre. Adhat akármilyen demokratikus törvényeket a népnek, a – rousseau-i értelemben vett – demokrácia lényegének csorbításával, a *törvényeket önmagának adó nép*

főszerepének kisajátításával teszi ezt. A törvényhozó végigviszi az emberi természet azon „denaturalizációját”, melyet irracionális és inkonzekvens formában a történelmi társadalmak, ésszerű és következetes módon pedig a „Társadalmi szerződés” teremtette rend kezdett meg: „Aki van olyan bátor, hogy egy nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is megváltoztassa: az egyént, ezt az önmagában véve zárt és egyedülálló egészet egy nagyobb összesség részévé kell változtatnia, amelytől az bizonyos értelemben létét és értelmét nyeri; módosítani kell, hogy megerősítse, az ember alkatát; az egészre vonatkoztatott, morális létezással kell felváltania a fizikai és független létezást, amellyel a természet valamennyiünket megajándékozott. Egyszóval meg kell fosztani az embert a tulajdon erőitől, s olyan erővel kell felruházni, mely idegen tőle, s amelyet nem tud mások segítségével nélkül felhasználni. Minél inkább elhalnak és megsemmisülnek a természeti erők, annál nagyobbak és maradandóbbak a szerzett erők, s annál szilárdabb és tökéletesebb a társadalmi rend.” (II. könyv VII. fej.)

Merőben más hang ez, mint a „Második Értekezés” természet-invokációjáé – de ugyanaz a logika. Ha a preszociális ember még nem ember, s a történelemben végbement rossz szocializációban elvész az ember, akkor a törvényhozó teljesen tiszta lappal kezdheti társadalom- és népteremtő vállalkozását, „a politika alapprolézmájának megoldását, melyet a kör négyzögesítéséhez hasonlítanak a geometriában: *olyan kormányzati formát találni, mely a törvényt az ember fölé emeli*” – ahogy híres *Mirabeau*-nak írt levelében (1761. júl. 26.) foglalta össze „régiszméit”.

Persze akármit azért nem írhat a törvényhozó a természeti előfeltételektől és a történelmi feltételezettségtől megtisztított társadalmi szerződés *tabula rasa*-jára, nem akármilyen törvényeket emelhet az emberek felé. A Szabadság és Egyenlőség maximái megszabják tevékenysége irányát. A szabadságé, mely a fizikai függetlenséget és a *személyes függőséget* váltja fel a törvényeknek való engedelmesség polgári szabadságával, „azaz minden polgárnak tökéletesen függetlennek kell lennie minden más polgártól és a végsőkig függenie kell a közösségtől. Ez a két dolog mindig ugyanazon úton valósul meg, mert csakis az állam ereje biztosíthatja a polgárok szabadságát.” Az egyenlőségre még az államhatalom erejénél, a törvények tekintélyénél is erősebb garancia kell legyen – ez „nem márványba, ércbe, hanem a polgárok szívébe vésve áll”, „az erkölcsök, a szokások és a közvélemény” szankcionálja (II. könyv XII. fej.). Ez a „szabadság – nem szabadelvű”, ahogy majdan E. Burke jellemzi Rousseau jakobinus követőinek szabadság-ideálját: nem jelenti, nem jelentheti a partikuláris érdek, a magánvélemény szabad képviselését, mert ilyenek az általános akarat társadalmában nincs helye. Épp az egyenlőség következtében, mely természetesen nemcsak a politikai jogok tökéletes egyenlőségét, mégcsak nem is kizárólag a tulajdon többé-kevésbé teljes egyenlőségét jelenti, hanem az életforma, a közéleti eszményeknek és a napi élet eseményeinek olyan *homogenitását*, melyben meg sem születnek a magánérdek, mely megszületése pillanatában megfojtja az eltérő elveket (szükség szerint azok képviselőjét is).

Ez a társadalmi immobilitás látszattá teszi a direkt demokrácia politikai dinamizmusát is: akármilyen gyakran hívják össze a népgyűléseket, egyetlen népcsoport, de maga az egész „empirikus” nép sem képviselhet *jogosan* mást, mint az egy igaz érdeket, mint amit az általános akarat ideális normái előírnak. Helyes döntés – mivel a partikuláris érdekek konfrontációja tilalmas – csak egy lehet, a szabad választás Rousseau-nál *per definitionem*

csak az igazi közérdek választása lehet, és ha ennek eltérő értelmezései bukkannának fel, akkor ez csak annak bizonyítéka, hogy rosszul értették meg az általános akarat diktátumát. Ennyiben Rousseau demokratikus állama totálisabb hatalom, mint Hobbes Leviathánja, mely abszolút úr a kíméletlen konkurenciaküzdelmet vívó polgárok *föött* – a „Társadalmi szerződés” értelmében a polgárok mindörökké lemondtak különérdekük érvényesítése jogáról. A képviselői demokrácia ezért még keményebb kritikában részesül, mint az önkényuralmi rendszerek (III. könyv XV. fejt.).

A kifejlődött önérdek társadalmában a legszigorúbb terrortörvényekkel sem lehetne biztosítani a közérdek ama primátusát, melynek szilárd bázisa csak a magánérdekek (és magánéletek) homogenitása lehet. Kis, mezőgazdasági országokban viszont minden adott-ság készen áll az általános akarat üdvös uralmának bevezetésére: ezért választott lelkesen Rousseau legnagyobb (valóságos) üldöztetési közepette is a korzikaiak felhívására. „Az egyenlőség, a paraszti élet egyszerűsége oly vonzerővel bír azok számára, akik nem ismernek másmit, hogy soha nem kívánnak változtatni rajta . . . Az egyetlen eszköz, mellyel megóvhatjuk egy állam függetlenségét, a mezőgazdaság. A kereskedelem termeli a gazdagságot, de a földművelés biztosítja a szabadságot.” („Projet de Constitution pour la Corse”, III, 905.) És Korzika agrárország. Másik – talán még fontosabb – motívuma annak, hogy Rousseau örömmel vállalkozott a „Társadalmi szerződés” elvont elveinek gyakorlati applikációjára ezen szegény, elnyomott nép kedvéért, hogy „a törvényhozó munkáját nem az teszi nehezzé, amit alkotni kell, hanem amit le kell rombolni”. (II. könyv X. fejt.) – És Korzika esetében a rombolás kegyetlen-nehez munkáját megtette a külellenség, Genova: eltiporta a nemességet, megtiltotta az exportot, tehát a törvényhozónak már nem kell kíméletlen arisztokrácia- és kereskedelemellenes terrortörvényekkel kezdeni alkotó munkáját. A harmadik kedvező körülmény a sziget természetadta elzártsága. ama zárt kereskedelmi állam számára, mely Rousseau ideálja is, ez ideális földrajzi feltétel, „mely sokáig megőrzi lakói szokásait, egyszerű egyenességüket, nemzeti jellegüket, mivel megnehezíti az idegen hatások beáramlását”. (III, 912.)

Mindenki paraszt és mindenki katona, önálló az egész ország, sőt lehetőség szerint minden egyes család: „mindenki konyhójában arra kényszerül, hogy önmaga ellássa egész családját, innen a szerencsés és durva ipar, melyet mindenki, szükségletének megfelelően maga gyakorol házában, mindenki kőműves, ács, asztalos, bográn” – ahogy ez hajdan a svájci hegylakóknál volt. „Korzikaiak, íme a modell, melyet követnetek kell, hogy visszatérhessetek eredeti állapototokhoz!” (III, 914–915.) A kereskedelmet – a szabad, belső árucserét is – ki kell küszöbölni: központi nyilvántartás szerint, a piac kikapcsolásával kell elosztani a termékfölösleget, közvetíteni a kistermelők közt szükséges cserét. A pénzgazdálkodás megszületése a polgárerények halálos órája, ezért elengedhetetlen, hogy „a föld termékei ne válhassanak áruvá”. Hogy ez károsan befolyásolhatja a termelés növekedését? Már a „Politikai gazdaságról” írt értekezésben is ott a programatikus kijelentés: „a növekedés inkább árt, mint használ”. Csak az kell, hogy „mindenki megéljen és senki se gazdagodjék meg”, a gazdasági növekedés szempontja „másodlagos”: „Többet ér, ha a föld egy kissé kevesebbet termel, ám a polgárok rendezettebbek”. (III, 924.)

Ha mégis van gazdasági növekedés, akkor ez csak a köztulajdon erősödése lehet – a magánbirtokok (a földtulajdon) növekedése felborítaná azt az egyensúlyi állapotot, melyet a tulajdonok egyenlőségére alapítottak. „Egyszóval azt akarom, hogy az állam tulajdona

olyan nagy és olyan erős legyen, a polgárok tulajdona meg olyan kicsi és gyenge, amilyen csak lehetséges” (III, 931.) – ez a materiális alapja annak, hogy „csakis az állam ereje biztosíthatja a polgárok szabadságát”. („Társadalmi szerződés”, II, XII.)

Egy szigorúan önellátó agrárország, kissé katonás parasztdemokráciájával a világ legstabilabb rendjét valósíthatja meg Rousseau szerint – és szerinte épp ez biztosítja egy nép boldogságát. Aki nem akar – sőt lehetőség szerint nem is tud – változtatni nyugodalmas életén, az a lehető legmegelégedettebb. „A nemzet nem lesz hírneves, de boldog lészen” (III, 947.) „Julie, minden este, elégedetten az elmúlt nappal, másnapra semmi változást nem kíván, s minden reggel arra kéri az Eget, hogy a mai nap hasonló legyen a tegnaphoz. Mindig ugyanazokat a dolgokat teszi, mivel ezek jó dolgok, s mivel semmi jobbat nem tudna tenni. Kétségkívül élvezi mindama boldogságot, mely ember számára lehetséges – az a tény, hogy helyzete tartósságát élvezi, nem azt bizonyítja-e, hogy boldog benne?” („La Nouvelle Héloïse”, V. rész II. levél)

### III. JÓSÁG VAGY ERÉNY?

A változatlanság eme boldogsága addig és csak addig tökéletes, amíg a változás, a választás lehetősége fel sem merül. Amint megjelenik Saint-Preux személyében a természeti szenvedély oly nehezen leküzdött – s talán leküzdhetetlen – kísértése, minden megváltozik, választani kell a boldogtalan erény és a bűnös boldogság között, s ez csak tragikus választás lehet (mert a bűnös Julie sem lehetne boldog). Ha megjelenik az ipari civilizáció, a szellemi kultúra a társadalom horizontján, a kísértő elűzése már csak erőfeszítések árán lehetséges: csábos értékeikről való lemondás igen erényes cselekedet, de a boldogság csak addig volt intakt, amíg nem követelte meg *értékek* feláldozását az erkölcs oltárán. „Ez a szegény, de semmi szükségét nem ismerő nép tökéletes függetlenségben sokasodott, olyan egységben, melyet mi sem tudott megváltoztatni, nem voltak erényeik, mivel nem voltak legyőzendő bűneik, jók és igazak voltak anélkül, hogy fogalmuk lett volna arról, hogy mi az igazság és erény.” (III, 915.) Ilyen népeknek nem is kell törvényeket adni – elég az országhatáron felállított akasztófa, melyre felkerül „az első európai”, aki megkísérel hírt adni a művészetek és tudományok fejlődéséről –, mert a továbbfejlődés megakadályozása már konfliktusok és önkínzó döntések sorához vezet. „Az egész ipar területén nagy gonddal meg kellene tiltanunk minden olyan gép felhasználását és minden olyan találmány bevezetését, mely megrövidítheti a munkaidőt, feleslegessé teszi a nehéz kézi munkát és ugyanazt az eredményt kevesebb fáradtsággal képes előállítani” („Politikai töredékek”, i. k. 270.) – de hasonlítható-e ezen erényes döntés ahhoz a boldogsághoz, mely a stagnációt, az ártatlanság állapotát nem kényszerű lemondások, hanem természetes adottság formájában élvezte? A törvényhozó magasabbrendűnek tudja a tudatos választások és az önfeláldozás erényének küzdelmes állapotát, ám a moralista titokban visszaálmodja magát azon, meglehet sohasem volt körülmények közé, midőn a természeti impulzus és az erkölcsi parancs divergenciája még ismeretlen volt.

Azonban az értékek divergenciája visszavonhatatlanul megjelent a világtörténelem színpadán: nemcsak a szellemi javak növekedése és az erkölcsi fejlődés diszkrpanciájának formájában (ez a választás nem sok nehézséget okozott Rousseau-nak), hanem különböző, egyaránt autentikus morális magatartások alakjában, amelyek közötti döntés minden-

képpen alapvetőnek tartott értékekről való lemondást jelent. „Az emberi nyomorúság oka az az ellentmondás, mely helyzetünk és vágyaink, kötelességeink és hajlamaink, a természet és a társadalmi intézmények között van. Tegyétek az embert egygé, és olyan boldoggá fogjátok tenni, amilyen csak lehet. Adjátok az embert teljes egészében az államnak, vagy hagyjátok meg egészen önmagának, mert ha megosztjátok szívét, széttöritek.” (Uo. 255.)

A „Társadalmi szerződés” és az alkotmánytervezetek a „teljes egészében az államnak adott ember” eszményét vállalják. Az „Emil” is ezzel a dilemmával kezdődik: „Vagy a természet, vagy a társadalmi intézmények ellen vagyunk kénytelen harcolni, s így választanunk kell, hogy embert akarunk-e formálni vagy polgárt nevelni, mert nem tehetjük egyszerre mind a kettőt” (első könyv). Az Emilt körülvevő társadalmi intézmények azonban még nem olyanok, amilyenek lenniök kell, ezekért kár lenne a természet ellen harcolni: húsz egész év adatik a főhősnek, melyet a természeti jóság kedves körében tölthet; erényre – a lemondás képességére – csak akkor lesz szüksége, ha kilép a tökéletlen társadalom világába, mert itt természeti integritását tisztán természetes eszközökkel nem tudná megvédeni.

Emil élvezheti a természetes, a „negatív” nevelés emberi előnyeit, mivel nincs természetadta hazája. Házassága előtt ugyan megismerkedik a „Társadalmi szerződés” elvont elveivel, de a víz nélkül való úszás formájában: szabadsága, mellyel hazát választhat magának, meglehet épp annak a jele, hogy saját országában nem lehet szabad polgár (*ebben* a rendben nem jogokat, hanem kiváltságokat örökölt: ezek elvesztésére – a „nagy forradalmak” esetére – készíti fel mestere az asztalosság kitanulásával). A polgárt eleve ama „töredék-létre” nevelik, mely a hazafiság sajátja, a honpolgár nem lehet egész ember, csupán az „egész része, s többé nem észrevehető, csak az egészben. A római polgár nem volt sem Caius, sem Lucius. Római volt.” („Emil”, első könyv.) – A lengyel sem maradhat meg embernak, ha azt akarja, hogy hazája megmaradjon lengyelnek. „A nemzeti nevelés az, amely a lelkeknek nemzeti formát ad, s olyannyira vezérli a véleményeket és az ízléseket, hogy hazafiak lesznek hajlamaik és szenvedélyeik révén. A gyermeknek kinyitván szemét a hazáját kell megpillantania, s egészen haláláig nem tekinthet másra, mint a hazájára. Minden igazi köztársasági az anyatejjel szívja magába a haza szeretetét, azaz a törvények és a szabadság szeretetét . . . húsz éves korára egy lengyel már nem lehet ember, egészen lengyelnek kell lennie.” (III, 966.)

De egyértelműen ez-e Jean-Jacques Rousseau ideálja, aki mint maga írja *Malesherbes*-nek, „*a polgári élet legapróbb kötelességeit sem képes elviselni*”? (Első levél.) Nemcsak a genfi polgár, a hazafiúi erények szószólója, hanem a magányos erkölcsprédikátor, Párizs bűneinek ostorozója is a Kötelesség oltárán minden egyéni vágyat, minden természeti hajlamot feláldozni tudó erény apoteózisát írja meg: „Feláldozni a kötelesség oltárán legerősebb szenvedélyeinket – ez az erényes cselekedet, mivel az erény mindig hajlamairól a kötelesség kedvéért való lemondást jelenti.” (Levél M. Bastiad-hoz, 1761. február 13.)

Az erény éppen azért magasabbrendű a jóságnál, mert küzdelmet követel – jónak lenni lehetséges pusztán hajlamaink folytán, míg erényesek csaknem mindig hajlamaink ellenére lehetünk: „Az erény szó *erőt* jelent. Nincs erény harc nélkül. Az erény nem egyszerűen abból áll, hogy igazak vagyunk, hanem hogy eközben lebírnuk szenvedélyeinket, uralkodunk szívünk felett. Amikor Titus boldoggá tette a római népet, amikor mindenféle kegyeket és jótéteményeket osztogatott, nem volt erényes, de minden bizonnyal erényes

volt, amikor elküldte Berenikét.”(Levél Franquières-hez,1769. jan. 15.) Az erényes ember magamagán hajtja végre azt a „tökéletes denaturalizációt”, melyet a polgáron a társadalmi intézmények, s az ezeket megalkotó törvényhozó tudatos tervei.

Erényesek vagyunk, midőn a „természet ellen harcolva” (a meglehet rossz társadalmi intézményeket is tiszteletben tartva) nem tesszük magunkévá azt, akit szeretünk: az „Erkölcsi levelek” erre tanítanak (még ha esetleg nem is erkölcsi erő, hanem fizikai gyengeség volt a valóságos oka a bennük leírt heroikus lemondásnak). A szűziesség, a szemérem nem biztos, hogy a női természet eredeti velejárója: a társadalom stabilitásához azonban elegendhetetlenek ezek az erények, akár természetesek, akár természet ellenére kialakítandók. „De még ha lehetséges volna is tagadni, hogy a szeméremzés a nők természetes sajátja, netán kevésbé lenne igaz emiatt, hogy a társadalomban visszavonult, otthoni élet kell az osztályrészük legyen, és hogy ennek megfelelő elvek szerint kell nevelkedniük? Ha a féltékenység, a szemérem, a tartózkodás a társadalom leleményei, úgy a társadalomnak érdeke, hogy a nők magukévá tegyék és gyakorolják e tulajdonságokat.” (Levél d’Alembert-hez.)

A clarens-i idillt megteremtő Mme de Wolmar ennek az erénynek az inkarnációja: tudván tudva társadalmi kötelességeit teljesíti, egész élete küzdelem a természeti hajlam elfojtásáért, s minduntalan ezt az erényt prédikálja szerelmesének, akiben a szerelmi szenvedély természeti impulzusát a rossz társadalmi intézmények elleni gyűlölet is szítja. A kötelesség-teljesítés erénye azonban csak *végtelen* kiteljesedésében nyerheti el igazi értelmét. Ennek reményében még egyszer, utoljára őszinték is lehetünk igazi vágyaink megvallásával: „Az erény, mely a földön elválaszt minket, az örökkévalóságban egyesíteni fog. Ebben a boldog tudatban halok meg. Végtelenül boldog vagyok, hogy életem árán megvásárolhattam azt a jogot, hogy bűn nélkül szerethesselek, és hogy ezt még egyszer megmondhassam neked.” („La Nouvelle Héloïse”, VI. rész XII. levél.)

Rousseau ítélete szerint Jean-Jacques nem tartozott a Berenikét elküldő Titusok, a szíve hajlandóságát csak halálos ágyán megvalló Julie-k kiváltságos kasztjába. „Jean-Jacques, mondom, nem volt erényes – hogyan lehetett volna az gyenge, mindig hajlamai által irányított ember létére, akit mindig csupán saját szíve vezérelt, sohasem a kötelesség vagy az értelem? Az erény, mely munkát és küzdelmet követel, miképp lehetett volna sajátja gyengesége, édes semmittevése közepette? Jó ember, mivel a természet ilyené tette; jót tesz, mert élvezi a jótéteményt; de hogy szembeszállna legdrágább vágyaival és széttépné szívét, hogy betöltse kötelességét? Kétlem, hogy ezt meg tudná tenni.” („Rousseau juge de Jean-Jacques”, második párbeszéd.) *Rousseau távolról sem a természethez való visszatérést prédikálta kortársainak, mint azt Diderot és Voltaire vélték; ellenkezőleg, azt tanította, hogy „Azok a legjobb társadalmi intézmények, amelyek a legjobban ki tudják forgatni az embert természetes lényéből”* („Emil”, első könyv) – s ennek megfelelő törvények hozatalára vállalkozott. Jean-Jacques magamagában azonban nem tudta – nem is akarta – elfojtani „a természet édes hangját”, s a pozitív törvényeknek való engedelmség erénye helyett megelégedett a magán-moralitás egyszerű érzelmeivel. „Szerinte a legjobb rendszer, mind fizikai, mind morális vonatkozásban, egy tisztán negatív rendszer” – ezt viszont Rousseau csupáncsak a *rossz* pozitivitás világában tudta elfogadni. („Rousseau juge de Jean-Jacques”, uo.)

Abban a „tiszán negatív rendben”, melyet magamagának álmodott meg Jean-Jacques, hogy benne üldözött emberségét és a természeti jószág lehetőségét megmentse, s abban a tiszta politikai pozitívásban, melyet a törvényhozó Rousseau embertársainak alkotott, a hazafiság és az erény biztos bástyájaként, egyaránt fontos szerepet játszik az isteni gondviselés. De a bűnökért hetedízigen bosszúálló Izrael Istene nem különbözik jobban az emberiséget bűneitől önmaga feláldozásával megmentő Krisztustól, mint a polgár katekizmusa és a szavojai vikárius hitvallása. Nem „dogmatikailag” – így egyik sem több a természetes vallás előírásainál –, hanem szellemét tekintve. Ember és polgár, erkölcs és politika értékrendszere soha nem került oly messze egymástól, mint a „Jézus Krisztus, de nem a papok tanítványaként keresztény” Jean-Jacques és az evangéliumi erkölcsöt elvető köztársasági politikus Rousseau választásában. „A kereszténység bizonyos értelemben túlságosan társassá tesz: magához ölelvén az egész emberi nemet, mindenkit szeretni készítet, ám a társadalmi törvényeknek kizárólagosoknak kell lenniök. A kereszténység inkább emberszeretetet tanít, s nem hazaszeretetet, embereket tud teremteni, de nem polgárokat” – írja a polgárháború küszöbén álló genfieknek („Lettres écrites de la Montagne”, első levél).

Rousseau az „istenek harcát” látja a hazájáért emberségét is feláldozó polgár és a közéleti küzdelmekről emberré maradása érdekében lemondó humanista harcában – itt nem álistenségek és hamis próféták leleplezéséről van szó, mint a tudományos és művészi haladás bálványainak ledöntésénél, hanem két *igaz* Isten küzdelméről. „Különböző kötelességeink vajon oly mértékben összeegyeztethetetlenek, hogy nem szolgálhatjuk hazánkat anélkül, hogy lemondanánk a humanitásról?” (Levél de Wartesleben grófnőnek, 1766. szept. 27.) A *törvényhozó* döntése egyértelmű kell legyen: „A hazaszeretet és a humanitás összeegyeztethetetlen erények és egy emberben főleg egy egész népben. A törvényhozó, aki mindkettőt meg akarja őrizni, mindkettőt el fogja veszíteni.” („Lettres écrites de la Montagne”, uo.) Rousseau tudta, hogy nem elsősorban saját vallási eszméi, hanem a felvilágosodás elvont emberszeretete választja el Diderot-tól és filozófustársaitól: „voltaképpen csak azután kezdünk emberré válni, hogy már polgárok vagyunk. Amiből látható, hogy mit kell gondolnunk az állítólagos világpolgárokról, akik a hon iránti szeretetüket az emberi nem iránti szeretetükkel igazolják . . .” – írta a „Társadalmi szerződés” első változatában, egyik legmélyebb Diderot-polémiajában (*Az emberi nem általános társadalmáról*). De az következik-e ebből, hogyha már polgárok vagyunk, nem lehetünk többé emberek? Rousseau igennel válaszol, s ezzel meglehetősen mélyebb kritikáját adja az igenelt nemzeti-polgári vallásnak s erénynek, mint „kozmpolitika” kritikusi.

„A nemzeti vallások hasznosak az állam számára, mint az alkotmány része, de károsak az emberiségre nézve – ez vitathatatlan” (Lettres de la Montagne, i. h.). Lengyelországban épp ezért van szükség „kizárólagos nemzeti jellegű vallási ceremóniákra”, mert Lengyelország csak úgy maradhat meg lengyelnek (akár Oroszország okkupációjában is), ha „egyetlen lengyel sem lehet orosz” (III, 959–960.). A legfőbb hazafias erény az idegengyűlölet, a legfőbb keresztényi erény az emberszeretet – melyik volt Jean-Jacques Rousseau autentikus választása?

*Az igaz köztársasági nem lehet keresztény:* „A hazafias szellem kizárólagos, mely mindenkit idegennek, majd hogy ellenségnek tekint, aki nem a polgártársunk. Ilyen volt



Spárta szelleme és a régi Rómáé. A kereszténység szelleme, ellenkezőleg, megkülönböztetés nélkül minden embert testvérnek tart mint Isten gyermekét. A keresztény karitász kizárja, hogy megtegyük ama szömyű szembeállítást honfitárs és idegen között, nem alkalmas sem köztársaságiak, sem hazafiak alkotására.” (Levél Usterihez, 1763. ápr. 30.) „Abszolút értékben” a hazafiság nagyobb erények inspirálója, mint az emberiség. „Az emberiség szeretete sok olyan erényt ad, mint a kedvesség, a méltányosság, a mértékletesség, a jószívűség, a türelmesség, de egyáltalán nem lelkesíti a bátorságot, a szilárdságot. Az emberszeretet nem adja meg az erénynek azt az energiát, melyet a hazaszeretet ad, midőn egészen a heroizmusig ragad.” („Politikai töredékek”, i. k. 278.) A kérdés már csak az, hogy valóban abszolút értékesebb az ember számára, ha erényei (erőfeszítései) maximumával küzd önmaga – és embertársai – ellen? A Franquières-hez írt levél Jézusa mintegy kényszerűségből, a zsidó felszabadító harc kudarcát követően fanyalodott rá az egész emberiség megváltására.

Rousseau – a Mirabeau-hoz írt levél tanúsága szerint – politikai elképzelései lehetetlenülése után vonult vissza kiinduló pozíciójába: a magányos moralista védekező hadállásába, melyet oly szívesen adott fel a törvényhozói magaslat elfoglalásának legkisebb eshetősége kedvéért. Hiszen – mint írja – már Platon „Államának” Szókratésze tudta, hogy a sikeres bűn tényével érvelő nihilistával szemben csak egyetlen válasz lehetséges: egy olyan állami rend kiépítése, melyben a bűn sohasem lehet sikeres, ahol az erény mindig diadalmaskodik, mivel övé a pozitív törvények támogatása. Amíg azonban nem lehet „az erényt uralkodóvá tenni”, az elnyomott erény világnézeti vigaszával kell szolgálni. Ez *emberibb* hitvallás, mint a polgár nemzeti kultuszáé – de rezignáltabb is, hisz a bűné az ország és a hatalom, s Rousseau mindig az erény ama birodalmáról álmodott, mely igenis erről a világról való.

A polgári vallás az erény evilági uralmának adja meg a túlvilág támogatását, a pozitív törvények tekintélyéhez teszi hozzá annak az abszolút autoritásnak a súlyát, melyet a benne alkotmányos elvként is rögzített isteni igazságszolgáltatás jelent. Az emberi hitvallás az erkölcs választásának egyedüli igazoló elve a rossz országlása idején, a szavojai vikárius számára nem a természeti harmónia, hanem a társadalmi diszharmonia a legfőbb istenbizonyíték: „Ha nem egyéb bizonyítékom a lélek halhatatlanságáról, csupáncsak az, hogy a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, míg az igaz embert elnyomják, már ennyi is elég lenne, hogy elvessem minden kételyemet.” Fizikai fájdalom, természeti katasztrófák nem támaszthatnak kételyt az isteni gondviseléssel szemben: lehet-e az első olyan szörnyű, mint „az erényt neveltségessé tevő” társaság csipkelődései okozta fájdalom, zúdulhat-e az ember fejére szörnyűsegebb katasztrófa, mint amelyet magamagának okozott kifinomult szellemi és érzéki élvezeteinek tobzódásával és erkölcsi érzéketlenségével, lelki eldurvulásával? „Nem látom, hol másutt lehetne keresni a morális rossz forrását, mint a szabad, tökéletesedett és ennél fogva megromlott emberben” – veszi védelmébe „Értekezései” elveit Voltaire ellenében, aki csak a Lisszabon romjai alá temetett tetemek tízezreit látja, de nem veszi észre azon erkölcsi hullák még rémisztőbb sokaságát, akik „Párizsban táncólnak”.

Ennek, az erkölcsi világ romjain táncoló társadalomnak adekvát világnézete Philinte filozófiája, az anyagi javak istenségének hódoló hitetlenség, a fényes tánctermekekől kiszorult milliók utolsó vigaszát is elragadó szkepszis. „Ez a szerencsések és a gazdagok kényelmes filozófiája, akik meglelték paradicsomukat ezen a földön, nem lehet azon

sokaság felfogása, akik az ő szenvedélyeik áldozatai, akik megfosztatván a boldogságtól ezen a világon, szükségét érzik, hogy valami vigaszt és reményt találjanak, melyet ez a barbár tanítás elragad tőlük” („Rousseau juge de Jean-Jacques”, 3. párbeszéd). Ez még Voltaire világnézete is lehetne – ám Rousseau mindig egyes szám első személyben beszélt, midőn a „megalázottak és megzsomorítottak” világnézeti szükségleteit fejezte ki. Hajdan volt filozófus barátai „üres érvei” ellenében – melyeket mindazonáltal *megcáfolni* képtelen volt – így védelmezte vallását, „azt a támaszt, amelyre szükségem van, hogy életem nyomorúságát elviseljem. Minden más rendszerben kifosztva élnék és vigasz nélkül halnék meg.” („A magányos sétáló álmodozásai”, Harmadik séta.)

Ha észérvekkel nem lehet megcáfolni a „kényelmes filozófia” ateista argumentációját – s bizonytalan időre le kell mondani ama berendezkedés megteremtéséről, melyben a törvénykönyvre támaszkodó erény nem szorul eszmei védelemre –, akkor az a „belső bizonyosság”, mely megakadályozta, hogy Jean-Jacques Rousseau lelke „a kétely túlságosan zabolátlan állapotába” kerüljön, csak az *érzés bizonyossága* lehet, amelyet meglehet „mások *előítéletek* fognak nevezni” (Levél Voltaire-hez). Mindig a lelkiismerettel kell konzultálni, hogy megszabaduljunk az értelem tévedéseitől, azt a belső hangot kell meghallgatnunk, melyet mind e filozófusok megpróbálnak megfojtani magukban, majd khiméraként kezelnek, mivel nekik már nem mond semmit” („Rousseau juge de Jean-Jacques”, 3. párbeszéd). Az „Értekezés az egyenlőtlenségről” antropológiája és a „Társadalmi szerződés” politikai filozófiája nem hagyott sokkal több helyet eme benső hang számára, mint a modern materializmus: az első szerint csak fizikai ösztön létezik, mely mindig helyes sugallat a fizikai létfenntartás kérdéseiben, de embertársainkhoz való viszonyainkról nem igen nyilatkozik, mivel lényege, hogy ezek kialakulása előtt funkcionál.

A látszat és létezés szétválásának világában csak az önzés hangját halljuk: ennek szószólója a modern filozófia, mely az „önzés kötelekeinek szorosabbravonásával” foglalatostkodik a „Nárcisszus”-hoz írt „Előszó” tanúsága szerint. A „Társadalmi szerződés” értelmében pedig (csakúgy mint az ennek modelljére mintázott alkotmánytervezetek szellemében) minden olyan benső hang, mely a törvényektől függetlenül kíván ítélkezni jó és rossz fölött, éppoly gyanús, mint a magánérdek megnyilvánulása. Sem az első, sem a második esetben nincs szükséges Rousseau-nak arra, hogy megidézze a lelkiismeret csalhatatlan ítéletét: annál szükségesebb számára, hogy abban a társadalomban, mely számára „lenni és látszani két különböző dolog” (Levél Beaumont-nak), hozzá fohász-kodjék. „Lelkiismeret, ó lelkiismeret isteni ösztön, halhatatlan égi hang, biztos vezére egy tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lénynek, csalhatatlan bírāja jónak és rossznak . . .” („Erkölcsi levelek”, 5. levél)

E csalhatatlan bíró ontológiai státusza szép szerepkörétől függetlenül tisztázatlan marad: „az isteni szubsztancia emanációja” az „Erkölcsi levelek” felfogásában; „e belső érzék magáé a természeté; a természet felhívása az ész szofizmái ellen” a Franquiéres-nek szóló tanításban; míg a Beaumont-nak írt levél szerint csak ezen értelmi szofizmak megszületésekor látja meg a napvilágot: „a lelkiismeret csak az emberi értelemmel együtt fejlődik ki és válik tevékenyé”. Azonban a Rousseau-t érdeklő „igazság nem metafizikai, hanem morális” (Levél Dom Deschamps-hoz, 1761. aug. 12-én) – a fentiek minden bizonnyal fontos metafizikai disztinkciók, de „nem azt kell megtudnunk, hogy mi van, hanem, hogy mi hasznos” (1761. május 8-i levél, u. ahhoz). A jelen rossz berendezkedésben hasznos az a hit, hogy „a lelkek mélyén ott van az igazságosságnak és az erénynek

velünk született elve, amely szerint önérdékünkől függetlenül ítéljük cselekedeteinket és a másokét jónak vagy rossznak, s én ezt az alapelvet nevezem lelkiismeretnek” („A szavojai vikárius hitvallása”). Hogy a „Második értekezés” historizált antropológiája alapján még kevesebb értelme van velünk született erkölcsi elvekről beszélni, mint az itt cáfolt Helvétius szenzualista rendszerében? Rousseau e kérdés kapcsán bátran vállalná a „ha nem léteznék, ki kéne találni” pozícióját – csak hogy nem nemlétező inasai, hanem csakis önmaga – többek között kínos-keserves inasemlékekkel terhelt önmaga – számára.

Minden értékek átértékelődésének kíméletlen, kaotikus világában bizonyosságra van szükség, s az irracionális, áttekinthetetlen külvilág ellenében ez csak belső bizonyosság lehet. Ahogy a tisztán tudatosan tervezett másik rendben nem tévedhet az általános akarat, melyet a törvényhozó kristálytisztá következetességű törvényekkel támaszt alá, úgy a magát értelmesnek nevező önzés, s az ezen önzés racionalizálására vállalkozó filozófia ellenében tévedhetetlenség illeti meg a tiszta érzést: „*mindaz, amit jónak érzek, valóban jó, és mindaz, amit rossznak érzek, valóban rossz*” – vallja a vikárius hite. Rousseau az ember azon állapotát érzi a legjobbnak, melyben a morális meghasonlottságot a létfeltételek – és az ennek megfelelő szellemi színvonal – korlátozottsága kizárja. Voltaire városlakói ellenében Felső Wallis „gépies életével elégedett hegylakóit” idézi, akiknek Paradicsomra sincs szükségük: „szakadatlan vegetációjukból” még a másvilágon sem tudnának kilépni.

Ahogy Jean-Jacques szívének az erkölcsnélküliség állapota éppoly kedves, mint Rousseau szemében a citoyen erényfanatizmusa, úgy istenhiténél, Krisztus követésénél csak egy vonzóbb ideál van számára: azé az emberé, akinek még nincs szüksége Istenhitre. Ilyen „a kultúra előtti vadember, aki még egyáltalán nem használja eszét, akit csupán kívánságai vezetnek, s akinek ezért nincs szüksége más vezetőre, mivel mindig csakis természetes ösztöneire hallgat. Ez az ember nem ismeri, de nem is sérti meg Istent.” (Franquières-hez írt levél.) És ha ezt az állapotot érzi a legjobbnak, akkor ez a legjobb állapot – s mindent meg kell tenni ennek fenntartásáért, mivel minden változás csak ronthat rajta.

Az az immobilitás, mely az ideális törvények meghozatalának heroikus aktivitását követi a demokratikus államokban, jellemzője kell legyen azon kis közösségeknek is, melyeket talán alig kisebb erkölcsi erőfeszítéssel alkottak meg a meglévő társadalom morális szigeteiként. És ez azt jelenti, hogy a „kis világ” a nagy társadalom értelmében sem lehet mobil. „Mme de Wolmar nagy maximája tehát, hogy egyáltalán nem kell kedvezni a társadalmi helyzet megváltoztatásának, hanem ahhoz kell hozzájárulni, hogy mindenki a maga osztályában legyen boldog” („La Nouvelle Héloïse”, V. rész II. levél). J.-J. Rousseau Montmorency lakosaival akkor véli a legnagyobb jót cselekedni, midőn lebeszéli a parasztokat fiaik taníttatásáról – mivel maga érzi, hogy a kiművelt közrendi csak még boldogtalanabb a hercegi kastélyok árnyékában – még akkor is, ha ideiglenesen azok fénykörébe kerül (IV. Levél Malesherbes-nek.) „Ne taníttassátok a parasztygyermeket, mert nem megfelelő számukra, hogy tanultak legyenek; ne taníttassátok a polgárok gyermekeit, mert még nem tudhatják, hogy milyen tanítás lesz megfelelő számukra” („La Nouvelle Héloïse”, V. rész III. levél).

Jean-Jacques maga számára éppoly kevésbé álmodhatta a tudatlan ártatlanság állapotának visszatértét, mint a nagy monarchiák köztársasági konverzióját, vagy azt, hogy a

„mindenáron meggazdagodni” akaró emberek az erény kedvéért lemondanak szellemi és anyagi gazdagságukról. Bár Rousseau úgy vélte: ő tudja, hogy milyen tanítás megfelelő a polgárok – a jövődő állampolgárok – gyermekei számára, Lengyelország felosztása után ember és polgár lehetőségeit egyaránt csak az erdőkbe menekülve, „a természethez visszatérve” látta megőrizhetőnek, végképp eltemetvén magában azt a törvényhozót, aki talán jobban eltávolodott a természeti közvetlenségtől, mint filozófus-ellenfelei, akik kultúrkinccseikkel torlaszolták el a természethez visszavezető utat. A társadalmi viszonyok, az emberi kapcsolatok átlátszóvá tevéséről többé nem ábrándozott, a természethez való közvetlen kapcsolat lehetőségéről még igen. A botanikában vélte megtalálni azt a csalhatatlan csodaszert, melyet a politikában a tévedhetetlen általános akarat, a magánmoralitásban az önmagában abszolút biztos belső érzék diktátuma jelent – az egyént minden közvetítés kikapcsolásával választott értékrendszerével azonosító elvet. „A botanika nem tűr meg közvetítőt a természet és én közöttem” („Fragments botaniques”).

A legenda szerint annak a fiatal arras-i ügyvédnek, aki másfél évtized múltán még merészebben álmondata végig a törvényhozó Rousseau álmait – a nagy monarchiákat, a csupán csak meggazdagodásukkal törődő embereket akarván megtanítani a köztársasági erény elveire –, már csak erről a közvetlenségről beszélt (bár Robespierre feltehetőleg inkább a közvetlen demokrácia titkáról szeretett volna hallani valamit).

Magányos sétái során néha messzire vetődött a botanizáló Rousseau – úgy érezte, megtalálta az emberi bűnöktől még nem érintett tiszta természetet. „Merengésembe csakhamar egy csöppnyi kevélység is merült. A nagy utazókhoz hasonlítottam magam, akik lakatlan szigeteket fedeznek fel, s önelégülten gondoltam: biztosan én vagyok az első halandó, aki idáig eljutott. Hovatovább egy új Kolumbusznak képzeltem magam. Ebben a képzeletben tetszelegve nem messze tőlem valami kattogást hallottam: úgy véltem, ismerős hang; odafigyelek: megismétlődik és megsokszorozódik. Csodálkozva és kíváncsian felkelek, áttörök egy sűrű cserjésen a hang felé, kis völgybe jutok alig húsz lépésre attól a helytől, ahol hitem szerint én jártam először és megpillantok egy harisnyaszövedét.” („A magányos sétáló álmodozásai”, Hetedik séta.)\*

\*Az „Emil”-t György János (Tankönyvkiadó, Budapest 1957), a „Vallomás”-at Benedek István és Benedek Marcell (Magyar Helikon, Budapest 1962), „A magányos sétáló álmodozásai”-t Réz Ádám (Magyar Helikon, Budapest 1964), Politikai töredékekét („A francia felvilágosodás morálfilozófiája”) Ludassy Mária (Gondolat, Budapest 1975), „Értekezéseket”, „Társadalmi szerződést”, „Levelek”-et Kis János (Európa, Budapest 1978) fordításában idézem. – *L. M.*

## TÁJÉKOZÓDÁS

### TERVEZÉS ÉS MUNKASZERVEZÉS A MARXISTA–LENINISTA FILOZÓFIA TERÜLETÉN AZ NDK-BAN

FRANK RUPPRECHT

*A tudományos intézmények rendszere a filozófia területén (kutatás és oktatás) az NDK-ban a következő részekre oszlik:*

#### 1. Egyetemek és főiskolák

Ide tartoznak a következők:

A) A berlini, lipcsei, jénai, hallei, drezdai és greifswaldi egyetem filozófiai tagozatai vagy intézetei. Ezeken a tagozatokon 5 éves képzés keretében képeznek ki diplomás filozófusokat kutatói vagy oktatói munkára, tudományos és politikai vezetői tevékenységre, valamint felelősségteljes propagandista munkára.

A tagozatok rendszerint a következő tudományágakkal foglalkoznak: dialektikus materializmus, történelmi materializmus, filozófiatörténet, ismeretelmélet, logika és etika. A tudományok filozófiai problémáival foglalkozó csoportok vannak a berlini és drezdai egyetemen.

Diplomás filozófusi képesítést nappali vagy levelező tagozaton lehet szerezni (ez a megjelölés egyben foglalkozásnév is).

Mindegyik fent nevezett egyetemen megvan a joga filozófiai doktorok avatására.

Míg a filozófia szakos hallgatók képzése minden tagozaton egységes tanterv szerint folyik, addig a kutatási tevékenység az egyes tagozatok szerint specializálódik. A specializált kutatási tevékenység súlypontjait központilag, tervszerűen határozzák meg az egész országra nézve.

A tagozatok központi irányítását az egyetemi rektorok végzik, ők pedig az NDK Felső- és Szakoktatási Minisztériumától kapnak útmutatást alapvető tudománypolitikai kérdésekben. A minisztérium felügyelete alatt működik egy filozófiai kérdésekkel foglalkozó tudományos tanács, melyben az egyes tagozatok képviseltetik magukat.

B) A marxizmus–leninizmus tagozatokon vagy intézetekben működő marxista–leninista filozófiai tanszékek (Fachbereiche). Az NDK minden egyetemén, minden felső- és szakoktatási intézményében van marxizmus–leninizmus tanszék. A tanszékek fő feladata azoknak a hallgatónak marxista–leninista képzése és szocialista nevelése, akik bármely más, természettudományi vagy társadalomtudományi tagozatra járnak, a filozófiai tagozatok hallgatóit kivéve. A marxizmus–leninizmus tagozatok részére szintén működik egy minisztériumi tudományos tanács.

## 2. Az NDK Tudományos Akadémiája Központi Filozófiai Intézete

A Központi Intézet kutatásait a következő témákra összpontosítja: a dialektikus materializmus világnézeti és metodológiai alapkérdései, a történelmi folyamatok dialektikája, a társadalmi fejlődéstörvények dialektikája, a tudományok fejlődésének filozófiai problémái, a Marx előtti és a marxista–leninista filozófia története, korunk polgári filozófiájának, a revizionizmusnak, a szociáldemokratizmusnak és az antikommunizmusnak bírálata. A Központi Intézet a következő osztályokra tagolódik: dialektikus materializmus, történelmi materializmus, a tudományok fejlődésének filozófiai problémái, filozófiatörténet, a polgári filozófia története és bírálata.

A Központi Intézet oktatási tevékenységéhez tartozik a Tudományok Akadémiáján dolgozó tudományos káderek marxista–leninista továbbképzése.

## 3. Az NSZEP filozófiai intézményei

A) Az NSZEP KB Társadalomtudományi Akadémiája marxizmus–leninizmus intézete. Itt négyéves képzés keretében aspiránsokat képeznek ki egyetemi doktorátusra. Az intézet tekintélyes kutatási, oktatási és publikációs tevékenységet fejt ki az NDK-ban a marxista–leninista filozófia területén.

Ez az intézet a székhelye a marxista–leninista filozófia tudományos tanácsának az NDK-ban. A tanács a marxista–leninista filozófia fejlesztése kérdésében központi tanácsadó szerepet lát el az NDK-ban. Évente két vagy három alkalommal ül össze, hogy megtanácskozza a filozófia területén végzendő munka alapvető kérdéseit.

B) Az NSZEP KB Marx Károly Pártfőiskolájának Marxista–Leninista Filozófiai Tanszéke. A tanszék fő feladata az oktatás biztosítása a pártfőiskolán. A tanszék munkatársai aktívan részt vesznek a filozófiai kutatási és publikációs tevékenységben.

## 4. Különleges intézmények

Különböző minisztériumok felügyelete alá tartozó szakintézmények egész sora tart fenn filozófiai kutató- és oktatócsoportokat. Így pl. a katonai főiskolákon, az Állam- és Jogtudományi Akadémián, az Orvosi Továbbképző Akadémián, az orvosi akadémiákon stb.

\*

### A TUDOMÁNYOS FILOZÓFIAI MUNKA VEZETÉSÉNEK ÉS TERVEZÉSÉNEK RENDSZERE AZ NDK-BAN

1970 óta ötvenként központi tervet készítünk az NDK-ban a társadalomtudományi kutatások számára. Ez a terv tartalmazza a filozófiai kutatások súlypontjait is minden intézmény részére. Vonatkozik ez a témákra, a publikációkra és egyéb eredményekre, a központi konferenciákra, az intézmények és tudományos tanácsok felelősségére. A központi 5 éves terv mellett (jelenleg 1976–1980) léteznek egyéb tervek is, így a Tudományok Akadémiája terve, valamint az egyes intézetek tervei, a Felső- és Szakoktatási Minisztérium terve és – ennek alapján – az egyetemek, tagozatok és az egyes

tanszékek tervei. A tervezés módszere megfelel a demokratikus centralizmus elvének. Az 5 éves tervet éves tervekre bontják, a tervek teljesítéséről pedig meghatározott időközben az illetékes szerveknek beszámolót kell készíteni.

## FILOZÓFIAI KONGRESSZUSOK

Az NDK-ban 1965 óta eddig négy (hazai) filozófiai kongresszus volt. Ezt a hagyományt tovább folytatjuk. Napirenden azok a döntő fontosságú világnézeti kérdések vannak, melyek a szocialista társadalom fejlődéséből adódnak. A filozófiai kongresszusok témáját és tervezetét a marxizmus–leninizmus filozófiájának tudományos tanácsa terjeszti az NSZEP KB elé, amely ezt jóváhagyja. A kongresszusok előkészítésében minden filozófiai intézmény kiveszi a részét. A tudományos filozófiával foglalkozók legnagyobb része részt vesz ezeken a kongresszusokon (megközelítőleg 800–1000 fő).

## A MARXIZMUS–LENINIZMUS FILOZÓFIÁJÁNAK TUDOMÁNYOS TANÁCSA

A tudományos tanácsok, így a marxizmus–leninizmus filozófiájának tudományos tanácsa, eszközök a párt kezében a társadalomtudományok tartalmi irányítására. Ezek a tanácsok feladatukat nem adminisztratív eszközök segítségével látják el, hanem inkább tanácsadó és orientáló szerepük van a tudományok fejlesztésében. Fő feladatuk az elméleti és ideológiai alapkérdések megvitatása, a tudományfejlődés elemzése, a kutatás fő irányvonalainak kidolgozása, a kutatói gárda fejlesztésére és profilizálására vonatkozó javaslatok kidolgozása, beleértve a káderfejlesztést is. Növekszik a tanácsok koordináló funkciójának jelentősége mind saját tudományukon belül, mind pedig más tudományágak és azok tanácsai, az interdiszciplináris kutatómunka vonatkozásában. A tanácsok ösztönzik az együttműködés elmélyítését a társadalmi gyakorlattal, az új kutatási eredmények lehetőleg gyors publikálását és a gyakorlatba való átültetését.

A Filozófiai Tudományos Tanács saját részéről létrehozott egy sor olyan tanácsot, melyen az egyes filozófiai területek speciálisabb feladatait vitatják meg („Problemräte”). Ilyen speciális tanácsok a következő területeken vannak: dialektikus materializmus, történelmi materializmus, ismeretelmélet, etika, filozófiatörténet, valamint a tudományfejlődés filozófiai kérdései.

## AZ NDK FILOZÓFIAI INTÉZMÉNYEINEK A SZÖVETSÉGE

Az NDK minden filozófiai intézménye egy nemzeti szövetségben tömörül. A szövetség élén az elnök áll. A szövetség tagja a FISP-nek (Fédération International des Sociétés Philosophiques).

## FILOZÓFIAI LEKTORÁTUSOK

Filozófiai lektorátusok a következő kiadóknál vannak: Dietz, Berlin (az NSZEP kiadója), Akademieverlag, Berlin (az NDK Tudományos Akadémiája kiadója), Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, Verlag Philipp Reclam jun., Lipcse. Egyedi filozófiai

kiadványok meg szoktak jelenni más kiadónál is. Így például az ifjúság számára szánt filozófiai kiadványok a Verlag Neues Leben, Berlin, filozófiai szótárak a Verlag Bibliographisches Institut gondozásában.

#### A „DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE”

Az NDK-ban egy filozófiai folyóirat van, mely havonta jelenik meg. Ez a marxista–leninista filozófia területén folyó kutatás, oktatás és véleménycsere közös orgánuma az NDK-ban. Kiadója egy szerkesztői kollégium. A folyóiratban minden filozófiai területről jelennek meg értekezések. Havi 10 000 példányban jelenik meg.

*(Fordította: Tóth Pál)*



## TOKAJ GÖRÖG ÉS OROSZ LAKÓI A FELVILÁGOSODÁS KORÁBAN

SASVÁRI LÁSZLÓ

*Vaszil Hrihorovics Barszkij* ukrán utazó 1724-ben járt hazánkban, útleírásában beszámol útjáról, tapasztalatairól,<sup>1</sup> dicséri a magyarok vendégszeretetét, viszonylagos vallási türelmüket. A magyaroknak e magatartása nyilvánvalóan nem előzmény nélküli. Köszönhető ez azoknak a felvilágosult elméknek is, akik haladó gondolkodásukkal hatottak korukra. Gondolunk itt elsősorban *Apáczai Csere Jánosra* és *Comenius* sárospataki működésére. Mindketten nagy fontosságot tulajdonítottak annak, hogy a haladó eszméket az iskolák, a tankönyvek útján terjesszék.<sup>2</sup> Nem szabad megfeledkeznünk azonban *Apáczai* kortársáról, *Tolnai Dali Jánosról* sem. Szintén a puritánus eszmék hirdetője, 1644-ben tokaji református lelkész, 1649-ben sárospataki tanár, 1656-ban a Tokajhoz közeli Tarcalon lelkész.<sup>3</sup> Működése nem maradhatott Tokajban hatástalan, mert a város történetének későbbi adataiban is számtalan jelét látjuk éppen a vallási türelemnek.

Ezek az adataink javarészből a XVIII. század második felére esnek, mely már a felvilágosodás kora. Hazánkban a felvilágosodás eszméinek a terjesztéséhez kapcsolódott a magyar nyelv és irodalom megújításának az ügye is. Ebben kiemelkedő szerepet játszott – többek között – az erdélyi *Aranka György* és társasága.<sup>4</sup>

Az iskolák, a tanulás, a könyvek, könyvtárak és a nyelv megújításának az ügyét nagyon sokan magukévá tették hazánk területén, még nagyrészt azok is, akik nem vallották teljes következetességgel a felvilágosodás tanait, de a felsoroltakat nemzeti ügynek tartották.

Tokaj város gazdasági-kereskedelmi életében jelentős szerepet játszottak a *görög kereskedők*. E kereskedőréteg mozgékonyasága, árucserforgalmi tevékenysége révén kapcsolatba került a környező és messzebbi vidékek lakosságával. A kialakult kapcsolatok révén szellemi kölcsönhatás is keletkezett, s ha nem is állnak rendelkezésünkre bőséges adatok, azért vázolni tudjuk egy tokaji, polgárosuló réteg felvilágosodás kori helyzetét.

A Balkánról hazánkba vándorló görög kereskedők Tokajban a XVII. század második felében jelentek meg.<sup>5</sup> Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy a *görög* szó a magyar nyelvben több jelentésű, mint *gyűjtőnév* jelenti a görög, albán, macedóniai származású kereskedőt, míg a délszláv származásút *rac* szóval jelölték ebben az időben. Ugyanakkor a görög szó, mint *vallási megjelölés*: 'ortodox, görögkeleti' vagy 'görög

<sup>1</sup> L. Tardy: Le voyage de Grigorovitch-Barsky en Hongrie, en 1724; „Slavica” VI, Debrecen 1966, 181–189.

<sup>2</sup> Nemeskürty István: „A magyar népnek, ki ezt olvassa”, Bp. 1975, 409–410.

<sup>3</sup> „Magyar Irodalmi Lexikon”, III, Bp. 1965, 374.

<sup>4</sup> „Magyar Irodalmi Lexikon”, I, Bp. 1963, 344.

<sup>5</sup> Sasvári László: Mikor telepedtek le a görögök Tokajban? „Antik Tanulmányok”, 1961, 128.

katolikus'. (Vannak más, több jelentésű elnevezések is ebben a korban, például a tokaji iratokban az orosz 'görög katolikus' jelentésű – a hívek többségének ukrán származása nyomán – míg az oroszországiakat *moszkovita* névvel illetik. Dolgozatunkban a ma elfogadott és használatos nép-, illetve vallási megjelöléseket alkalmazzuk!)

A hazánkba érkezett görög kereskedők több városunkban kereskedőtársulatot alapítottak. A tokajiak I. Lipót császár 1667-ben és 1690-ben kelt kiváltságlevellei alapján, melyet a felvidéki görög, rác, örmény kereskedőknek adományozott. A kereskedőtársulatok, más néven kompániák hozták létre azután a görög kereskedőket tömörítő ortodox egyházközségeket, és ezek tartották fenn az iskolákat, könyvtárakat. 1770 és 1800 között mintegy harminc hazai helységben voltak ilyen intézmények, amelyek egyben a görög kereskedők és családjaik anyanyelvi művelődését is szolgálták.<sup>6</sup> A tankönyveik között *Comenius* *Orbis pictus* című munkája is szerepelt görög nyelvre lefordítva.<sup>7</sup> A XIX. századra a görög kereskedőtársulatok feloszlottak, a görögök gazdasági tevékenysége megszűnőben volt, ennek nyomán sok városunkban az ortodox egyházi élet is elhalt (Tokaj, Gyöngyös stb.).

A már említett I. Lipót-féle kiváltságleveleknek volt egy rendelkezése, mely szerint a görög kereskedők csak görög katolikus papot tarthatnak a szolgálatukban. Tudnunk kell, hogy a görög katolikus egyház a Felvidéken az 1646-os ungvári unióval az ellenreformáció talaján jött létre, s ez érintette Tokaj környékének ortodox közösségeit (Hajdúdorog, Nagykálló stb.) is, ezeknek az ortodox közösségeknek az eredete a XVI. század előttre is visszanyúlik, híveik délszlávok, ukránok, románok stb.<sup>8</sup> A görög katolikus egyház megalakulásához csak egy jellemző adat: Fényes Elek művében olvasható, hogy a Szatmárnémeti melletti Bikszád kolostorának alapítója Esaiás apát (1689), aki az uniót fegyverrel is terjesztette.<sup>9</sup> A név azért is érdekes számunkra, mert a tokaji görögök papja 1694-ben: Esaiás archimandrita (apát).<sup>10</sup>

A tokaji görögök életében egy kettősség jelentkezik. Egyes adataink szerint állandó kapcsolatban vannak az óhazai ortodox egyházzal,<sup>11</sup> ugyanakkor kapcsolatuk van a tokaji görög katolikus egyházközséggel is. Ez utóbbira mutat számtalan bejegyzés a tokaji görög katolikus anyakönyvben 1750 és 1783 között. E bejegyzéseknél a nevek mellett szerepel a *graeci* (görög) megjelölés. Ez szinte helyi sajátosságnak tekinthető, az adatok összevetéséből azt látjuk, hogy a tokaji görögök ugyan a helybeli görög katolikus egyházszervezet gyámkodása mellett, annak árnyékában, de zavartalanul éltek ortodox vallásuk szerint, mindig voltak görög nemzetiségű papjaik.

A tokaji görög katolikus egyház vallási türelmének azonban más anyakönyvi bejegyzések is bizonyítékát adják. Az 1750. évtől vezetett görög katolikus halotti anyakönyvben az eltemetettekről ilyen bejegyzések is vannak: *pediseques moscovita* (orosz gyalogos),

<sup>6</sup> A hazai görögök történetéről még átfogó jellegű munka nem jelent meg, egy-egy helységgel kapcsolatos feldolgozások azonban bő, általános érvényűnek mondható anyagot is szolgáltatnak: Bihari József: Fejezetek az egri szerbek és görögök történetéből. „Az Egri Pedagógiai Főiskola évkönyve II.” Eger 1956, 392–456. – Füves Ödön: „Görögök Pesten 1686–1930.” I–III. Kézirat, kandidátusi disszertáció. Bp. 1972, Magyar Tudományos Akadémia Kézirattára D/5721.

<sup>7</sup> Füves Ödön: *Comenius és a magyarországi görögök*; „Magyar Pedagógia”, 1974, 297–299.

<sup>8</sup> Timkó Imre: „Keleti kereszténység, keleti egyházak”, Bp., 1971, 443 és 449.

<sup>9</sup> Fényes Elek: „Magyarország geographiai szótára”, Pest 1851, I. 183.

<sup>10</sup> Sasvári, i. h.

<sup>11</sup> Füves Ödön: Újabb adalékok a tokaji görögség történetéhez, „Antik Tanulmányok”, 1955, 260.

*uxor cuiusdam kozaki* (valamelyik kozák felesége), *puer moscovita vinicolae* (orosz szőlőműves gyermeke). E személyek minden bizonnyal a Tokajban működő orosz borvásárló bizottsághoz tartoztak, s mint ilyenek, ortodox vallásúak voltak. Őket azonban nem kötelezte a kiváltságlevelek előírása. A bejegyzések tanúsítják, hogy a tokaji görög katolikus lelkész – esetleg az ortodox lelkész akadályoztatása miatt – nem tagadta meg tőlük a végtisztességet. (De nemcsak e téren, hanem keresztszülőként is elfogadta számtalan esetben a görög kompánia és az orosz bizottság tagjait.)

A XVIII. században a Tokajban működő orosz bizottság fontos gazdasági megbízatása mellett (tokaji bort vásároltak és szállítottak a cári udvar részére) kulturális feladatokat is ellátott. Így messzemenően segítette orosz és ukrán diákok tanulmányait. A kijevei akadémia hallgatói közül is többen megfordultak Magyarországon. Az akadémiát *Mohila Péter* metropolita alapította 1632-ben, és Ivan Franko ukrán történétíró szerint „egész ortodox Kelet-Európa számára az iskolai oktatás fő tűzhelye volt”.<sup>12</sup>

Érdemes megjegyeznünk, hogy az alapító Mohila (Mogila, Mogilas) metropolita katekizmusát fordította magyarra Miskolci István kecskeméti görög polgár, majd fia adta ki 1791-ben Pesten.<sup>13</sup> Ezzel mintegy magyar nyelvű ideológiai alapot kívánt a fordító teremteni az akkor már asszimilálódni kezdő magyarországi görögség számára. E munkát azután több magyar nyelvű kiadvány követte, melyeknek a céljuk egyrészt egy magyar nyelvű ortodox egyházi élet megteremtése volt, másrészt a magyar nyelv művelése a hazai ortodoxok körében,<sup>14</sup> ez utóbbira a görög katolikus egyháztörténelem még ma is hivatkozik, olyan tekintetben, hogy a görög katolikusok körében is felkeltette a magyar nyelv művelése iránti igényt.<sup>15</sup>

A Tokajban megfordult nevesebb orosz nemzetiségű személyek közül elsőnek *Hrihorij Szkovoroda* (1711–1794) nevét kell megemlítenünk. Sokoldalú egyéniség, zenész, költő, filozófus. Az ukrán felvilágosodás kiemelkedő alakja, szabadgondolkodó. Látókörének bővítése céljából jött Magyarországra, s a tokaji orosz bizottság kántora volt 1745–52-ig. Idejövételét nyilván Barszkij írásai is ihlették. Jól beszélt görögül, latinul, németül, gyalog bejárta Magyarországot, több neves tudóssal is találkozott.<sup>16</sup>

Szkovorodának volt Tokajban egy lelkésztestvére is, nevét nem ismerjük. Amikor megkezdték működésüket, felfigyelt rájuk Barkóczy Ferenc egri püspök, és egy levelében 1747-ben fel is hánytorgatja, hogy hatásukra a tokaji görög kereskedők, akik már görög katolikusok voltak, visszatértek az ortodoxiára.<sup>17</sup> Tény az, hogy a hagyományokhoz ragaszkodók, mintegy a feudális önkény elleni küzdelmükben is, az orosz bizottságban ideológiai támogatót véltek felfedezni. Ezek között jelentős számban akadtak hajdúdorogiak is, ezek mozgalmában szerepet vitt Görög Demeter hajdúhadnagy, a hasonló nevű írónak az édesapja.<sup>18</sup> Egyébként Szkovoroda működéséről tudott a helyi hagyomány is,

<sup>12</sup> Váradi Sternberg János: „Utak, találkozások, emberek”, h. n. 1974, 30.

<sup>13</sup> Szabó Jenő: „A görög-katolikus magyarság utolsó kálvária-útja 1896–1912” (Bevezetővel és jegyzetekkel kíséri dr. Sztripszky Hiaodor), Bp. 1913, 437.

<sup>14</sup> Berki Feriz: A magyar ortodoxia útja; „Theológiai Szemle”, 1975, 108.

<sup>15</sup> Timkó, 468.

<sup>16</sup> Tardy Lajos: „A tokaji Orosz Borvásárló Bizottság története (1733–1798)”, Sárospatak 1963, 16., 53–54; valamint Váradi, i. m. 33.

<sup>17</sup> Tardy, 54.

<sup>18</sup> Dr. Tardy Lajos közlése. – Megtaláltuk az idevonatkozó levéltári anyag jelzetét is: Országos Levéltár Helyett. Acta relig. Lad. F. 8. Az iratok terjedelme külön tanulmány megírását indokolná!

ezt számunkra Mosolygó József tokaji görög katolikus főesperes említette 1955-ben. Nyilván Szkovorodában is mély nyomokat hagyhatott tokaji működése, mert az egyik versében megénekelte szabadságeszményt a tokaji Rákóczi-hagyományok inspirálhatták.<sup>19</sup>

Részletesebb adatok maradtak fenn *Ivan Jehumovics Falkovszkij* tartózkodásáról. Édesapja a tokaji bizottság lelkésze volt. Falkovszkij testvérével, valamint a bizottságot vezető Rárog őrnagy gyermekeivel a tokaji piarista iskolában tanult 1775-ben. Majd a pesti piaristák diákja lett. Az iskola megválasztásában szerepet játszott, hogy a katolikus egyházi iskolák közül itt volt a legszabadabb a légkör, és itt érvényesülhettek a felvilágosodás eszméi is. Falkovszkij később megemlékezik tanáiról, elsősorban Benyák Bernátról, aki a filozófiát is tanította.<sup>20</sup> 1779-ben volt lelkész az orosz bizottságnál *Aron Pekalickij*, aki a helybeli görög kereskedőktől tanulta meg az újjörög nyelvet. Pekalickij és Falkovszkij hazatérésük után a későbbiekben a kijevei akadémia tanárai lettek.<sup>21</sup>

A tokaji görög kereskedők az orosz bizottság kezdeti segítségével, annak telkén építették fel templomukat az 1790 előtti években.<sup>22</sup> A felépült templom eltér beosztásában a hazai ortodox templomoktól. Barokk kori ortodox templomaink három főrésze oszlanak: női rész, amelyet a nyugati, homlokzati bejáraton, a férfi rész, amelyet a déli oldalbejáraton közelítenek meg, valamint a szentély.<sup>23</sup> A tokaji ortodox templom – ma helyörténeti gyűjtemény – nem rendelkezett oldalbejáráttal, hajója egységes, nem volt külön női és férfi rész. (Az ekkor épült miskolci templomban a női és férfi részt elválasztó széksor támlájára például ablakkeretszerű faragványok vannak illesztve, s a nők így szinte „ablakon át” nézték a szertartást.)

Feltűnő, hogy Tokajban a konzervatív vallási előírást a nők elkülönítésére a templomban elhagyták. Hajlamosak lennének ezt a felvilágosodás hatásának, megnyilvánulásának felfogni. Ha tovább vizsgáljuk a templomépítés eseményét, akkor azt látjuk, hogy emögött is eszmei harc húzódik meg. Az Országos Levéltárban található egy tervrajz, amely kettős beosztású templomot ábrázol: a főhajóhoz balról téglalap alakú oldalhajó csatlakozik.<sup>24</sup> Egy ilyen beosztású templom alkalmas arra, hogy egyszerre két összejövetelt is tartsanak benne. Ezt a tervet talán az orosz bizottság pártfogolta, míg a másikat, amelyik megvalósult, pedig esetleg a görög katolikus egyház: a Tokajhoz közeli Timár községben az 1790 körül felépült görög katolikus templom építészeti megoldásában, szerkezeti arányaiban a tokaji ortodox templom mása.

A tokaji görög katolikus egyház gyámkodása a görögök felett valószínűleg II. József fellépése (türelmi rendelet) következtében maradt abba. 1783-tól a görög katolikus anyakönyv adataiban nem szerepel már a *graeci* jelző.

A tokaji görögök 1786-ban vásárolnak új épületet iskolájuk elhelyezésére.<sup>25</sup> 1798–1801 között a lelkészüket Polizoisz Kondosz költő, aki franciául, olaszul is tud, s

<sup>19</sup> Várad, 34.

<sup>20</sup> Várad, 35.

<sup>21</sup> Várad, 38.

<sup>22</sup> Tardy, 135.

<sup>23</sup> Voit Pál: „Szentendre”, h. n. 1968, 25.

<sup>24</sup> OL. TKGY. *Delineationes Aedilium*, fasc. 1. nr. 40.

<sup>25</sup> Tardy, 135. – A tokaji görög iskola már 1770–71-ben fennállott: Lázár János és Karácsony György nemesi származású görögök gyermekeik kedvéért tartottak görög tanítót, aki az olvasást, írást, az imádságokat kizárólag görög nyelven tanította, fizetésül minden növendéke után évenként 1–1

előzőleg a pesti görög iskola egyik tanítója. Amikor a hatóságok a bécsi görög nyomdát bezárták, 1798-ban nyomdanyitásra kér engedélyt, de nem kapja meg.<sup>26</sup> A tokaji helytörténeti gyűjtemény anyagában van egy tokaji kompániának címzett levéltöredék 1801-ből Kallona Ignác archimandrita aláírásával. Kallona Ignác ekkor gyöngyösi lelkész volt, itt jelentős könyvtárat hozott létre.<sup>27</sup> A reformkor idején tokaji lelkész lett, de a levéltöredék sejteti, hogy már az előző időkben volt kapcsolata a tokajiakkal. Kefala János tokaji görög kereskedő ex librise megtalálható az OSZK felvilágosodás kori folyóiratanyagának valamelyik példányában.<sup>28</sup> Már az orosz bizottságnak volt minden bizonnyal könyvtára Tokajban,<sup>29</sup> azonban ez is szétszóródott, mint a tokaji görög könyvtár. Egyes idősebb tokaji lakosok még emlékeztek a könyvtár maradványaira, mely a gazdátlanra vált templomban volt. Elmondásuk szerint láttak kéziratos könyveket, magyar nyelvűeket is, legnagyobb részben a tankönyvek voltak képviselve

Az elmondott adataink nem adnak tehát teljes képet, de sejtetik, hogy a tokaji görögöket is érintette a felvilágosodás. A továbbiakban felmerül bennünk a kérdés, hogy a tokaji görögök és oroszok felvilágosodás kori magatartásának volt-e a későbbiekben valamelyes hatása, továbbélése? A rendelkezésre álló adatokból csak következtetni tudunk, hogy lehetett továbbélő hatás, esetleg családi hagyományok útján. Az Aranka György vezetésével működött Erdélyi Magyar Nyelvmívelő Társaság (1793–1806) néhány tagjánál találunk olyan életrajzi adatokat, amelyek tokaji görögökkel való kapcsolatokra utalnak.

Már említettük Görög Demeter hajdúhadnagyot, Görög Demeter író édesapját. A hajdúdorogi Görög család nevét valószínűleg származása miatt kaphatta, de van olyan családi hagyomány is, hogy eredetileg konstantinápolyi örmények és onnan kerültek Erdélybe, majd Hajdúdorogra (ahol egyébként több tokaji kompániához tartozó görög is élt).<sup>30</sup> A polihisztornak is nevezhető *Görög Demeter* (1760–1833) lapjában, a Magyar Hírmondóban pártolta a felvilágosító törekvéseket, barátokat szerzett a társaságnak.

*Balugyánszky Mihály* (1769–1847) egyetemi tanárt rokoni kötelek fűzték a tokaji görögséghez: Balugyánszky Péter tokaji görög katolikus lelkész a nagybátyja volt.<sup>31</sup>

---

aranyat kapott. Finánczy Ernő: „A magyarországi közoktatás története Mária Terézia korában”, I, Bp. 1899, 252. E házitanítóságból fejlődhetett ki tehát néhány év alatt a tokaji görög iskola, mely a templomépítés korában az egyház kezelésébe került, de ezzel egyben már a szélesebb közösség érdekeit is szolgálta.

<sup>26</sup>Füves Ödön: Az osztrák levéltárak görög anyagának magyar vonatkozása; „Antik Tanulmányok”, 1962, 230.

<sup>27</sup>Ödön Füves: Bibliothek von Ignatios Kallonas in Gyöngyös aus dem Jahre 1834. „Ellinika”, Thesszalóniki 1971, 378.

<sup>28</sup>Dr. Tardy Lajos közlése.

<sup>29</sup>Tardy Lajos: A „budai orosz könyvtár” és az ürömi mauzóleum orosz leírói. „OSZK évkönyv 1965–1966”, 429.

<sup>30</sup>Görög Sándor hajdúdorogi születésű budapesti nyugdíjas közlése. – Aranka György társaságának az irataiban többször szerepel egy marosvásárhelyi szenátor, Görög György neve. Ezenkívül ez is olvasható: „mindennap nevezetes költségekre lévén a Társaságnak szüksége, ezeknek ilyen kútfejeit találja, hogy vagyon a két új magyar örmény városnál Rft 18 000”. Jancsó Elemér: „Az Erdélyi Magyar Nyelvmívelő Társaság iratai”, Bukarest 1955, 143, Görög Györgyre 172., 175 stb. – A két örmény városban Szamosújvárt és Erzsébetvárost kell értenünk, melyeket örmény származású kereskedők alapítottak.

<sup>31</sup>Dr. Tardy Lajos közlése.

Balugyánszky Péternek a veje pedig a tokaji anyakönyv tanúsága szerint Moraly Kristóf helybeli görög kereskedő. Balugyánszky Mihály előbb a nagyváradai jogakadémián tanított, majd az orosz állam meghívására Péterváron lett egyetemi tanár.<sup>32</sup> Tagja volt a nyelvmívelő társaságnak.

Végezetül pedig említsük meg a következő érdekes adatot: a társasággal kapcsolatba került még *Bacsinszky András* (1732–1809) munkácsi görög katolikus püspök is, akiről Jancsó Elemér megemlíti: „Enciklopédikus érdeklődésű tudós volt, gazdag könyvtárat gyűjtött. A jénai mineralógiai társaság tagja volt.”<sup>33</sup> 1771-ben lett munkácsi püspök, előzőleg hajdúdorogi lelkész volt, a hagyomány szerint hajdúdorogi lelkész korában több görög katolikus egyházi éneket magyarra fordított.<sup>34</sup> Sőt, Kricsfalusi György, előbb Nagykárolyban, majd Ungváron a magyar nyelv tanára, neki ajánlotta magyar liturgiafordítását, s ezzel mintegy megkezdődött a hazai görög katolikusság körében is a nyelvújítás.<sup>35</sup> A görög katolikus egyháztörténelem ugyan az első fordítások létrejöttét is a tokaji görögségnek tulajdonítja,<sup>36</sup> de ezt kellő adatok híján nem lehet bizonyítani, s így ez pillanatnyilag nem egyéb jámbor hagyománynál!

<sup>32</sup> Jancsó, 403 és 391.

<sup>33</sup> Jancsó, 391.

<sup>34</sup> Szabó, 435.

<sup>35</sup> Szabó, 459 kk.

<sup>36</sup> „A gör. szert. katolikus magyarok emlékirata XIII. Leó pápa ő szentségéhez”, Bp. 1900, 24. – Semmilyen forrást nem közöl, de ugyanakkor ezen állítását más munkák is átveszik, pl. Timkó 461.

## A SZEMÉLYISÉGFEJLŐDÉS EGY ÚJ MODELLJÉNEK PROBLÉMÁI\*

ÁRON LÁSZLÓ

Az utóbbi években mind a marxista, mind a nem marxista filozófiai szakirodalomban a közép-pontba került az ember, a személyiség problémája. Az így kialakult új tudományág, a filozófiai antropológia sokoldalú vizsgálat tárgyává tette a társadalom alkotó szubjektumát, az embert, több kísérletet tett és tesz lényegének meghatározására, azon van, hogy egy olyan világnézeti kiindulópontú, átfogó emberképet alakítson ki, mely képes elfogadható választ adni az ember világban elfoglalt helyével, tevékenységével kapcsolatos összes lényegi kérdésre. A különböző irányzatok antropológiáinak kialakulásával párhuzamosan megindult a marxizmus személyiségelméletének kidolgozása is. A marxisták számára a személyiség azért jelent különösen lényeges problémát, mert annak sokoldalú fejlettsége a kommunizmus elengedhetetlen feltétele, a hozzá vezető történelmi folyamatnak tartalmi mutatója.

A személyiség fejlődésének problémája azonban bizonyos esetekben általános elméleti és gyakorlati jelentőségén túl, különös fontosságot nyer. Ilyen eset például az, ha olyan népek kommunizmusához vezető útjáról van szó, melyek a XX. századig félfudális vagy még annál is fejletlenebb társadalmi formációval érkeztek el. Vajon lehetséges-e olyan történelmi út számukra, amely a kommunizmushoz a tőkés forma megkezdésével vezet? A kérdésre a marxista társadalomtudomány szinte a kezdetektől fogva igennel felelt, felállítva korunk fejlődő országai számára a nem kapitalista út alternatíváját. Ez az alternatíva természetesen sosem nélkülözte ellenzőinek éles bírálatát, támadásait. Az egyik ilyen támadáspont a személyiség fejlődésének perspektívája volt: vajon a történelem egy olyan szakaszának megkerü-

lése, mint amilyen a kapitalizmus, ha sikerül is gazdasági és politikai sikon megteremteni a szocializmushoz szükséges feltételeket, nem hat-e károsan a személyiség fejlődésére, nem marad-e a személyiség a társadalmi fejlettség olyan fokán, ami a későbbi előrelépéseket alapjaiban kérdőjelezi meg?

M. K. Kamilov 1975-ben megírt könyve „Az új személyiség formálódása” ehhez a kérdéshez kapcsolódik, s szolgáltat a problémához új adalékokat. A szovjet tudós könyvében azokról a kutatásairól számol be, melyeket a címben jelzett probléma jegyében végzett Közép-Ázsia Szovjetunióban élő népeiről. E kutatások azért érdemelnek figyelmet, mert túl az elméleti megközelítésen, itt konkrét történelmi tapasztalatok tudományos lecsapódásával is találkozhatunk. Lássuk tehát, miről ír Kamilov!

A személyiséget mindenekelőtt tevékenységében ragadhatjuk meg. E tevékenység szerkezetét elemezve juthatunk el magához a konkrét személyiséghez. Mivel azonban a valóságos, konkrét ember tevékenysége mindig egy adott társadalmi, gazdasági, kulturális stb. közegben megy végbe, tevékenységének szerkezete, tehát tulajdonképpen személyisége, csak szükségképpen sokoldalú kölcsönhatásban áll az előzőekkel, minden esetben tükrözi ezt az adott közeget. A személyiséget tudományosan elemezni tehát mindenekelőtt azt jelenti, hogy fel kell tárnunk a mindenkori konkrét társadalmi viszonyokat, amelyekben az adott személyiség öntételező tevékenysége megvalósul. Ha pedig, mint itt és most, a személyiség fejlődését mint folyamatot vizsgáljuk, elengedhetetlen, hogy vizsgálatunk alapját a társadalmi viszonyok megváltozásának elemzése képezze. Ebből következően, ha arra akarunk választ kapni, hogy ma, a fejlett szocializmus viszonyai között mi minden jellemzi a Közép-Ázsiában élő emberek személyiségét, meg kell határoznunk, hogy miben állnak azok a társadalmi viszonyok-

\*M. K. Камилов: „Формирование новой личности” (Философские и социологические аспекты), Москва (Наука) 1975.

beli változások, amelyek a Nagy Októberi Szocialista Forradalom hatására a cári Oroszország e valamikori gyarmatán létrejöttek.

A múlt század végén és századunk első felében lezajló társadalmi változások alanya egy patriarchális családokra épülő félf feudális társadalomalakulat volt. A feudális hierarchia csúcán – tekintettel arra, hogy iszlám területen vagyunk – Allah állott, őt követte a földön – feltéve, ha profétáját, Mohamedet nem számítjuk – az emirátus vezetője, az emir, majd a kánok és bégek egyre népesülőbb tábora. A patriarchátus elvén épülő családok, amennyiben ezek az állattenyésztéssel és földműveléssel foglalkozó dolgozó osztályok családjai, a helyi öngazdáltsági szervei is egyben, melynek vezetője általában a család legidősebb vagy legtekintélyesebb férfitagja. E társadalmat a nagyfokú kizsákmányolás, valamint az igen alacsony kulturális és termelési színvonal jellemzi. Ezzel a társadalommal találkozik a múlt század végén a cári Oroszország imperialista gyarmatosító politikája. A gyarmatosítás hatására megindul ugyan egy bizonyos mértékű bomlás a feudális társadalom viszonyaiban, de a kizsákmányolás alapstruktúrája változatlan marad. A változás mindössze annyi, hogy a városokban tőkés gyárak épülnek, aminek hatására megindul az alsóbb néposztályok ideáramlása is. Ez a folyamat azonban az ideteleplelt ipar kis felszívóképessége következtében csak igen szűk mederben haladhat előre. Ennek ellenére jelentős, mert létrehoz egy olyan – bár szűk körű, de mégis nemzeti eredetű – munkásosztályt, amely a nála fejlettebb orosz munkásosztállyal képes közvetlen kapcsolatokat kiépíteni, s amely képes lesz a Nagy Októberi Szocialista Forradalom során közvetíteni Közép-Ázsia dolgozó néposztályai felé. Ezt szemlélteti például az itt következő idézet is, amely egy frontról visszatért katona 1917-ben mondott rögtönzött beszédéből való: „Én nem tudom, kik azok a bolsevikok, és még nem is értem minden részletét annak, amit ők tenni akarnak, de a tanácsok hatalmáért harcolnak, és azért, hogy a szegény parasztok földet kapjanak. A bolsevikok a cári tisztok és a . . . háború folytatása ellen vannak.”<sup>1</sup> E két mondat jól demonstrálja a dolgozók akkori tudatállapotát, amely, bár nem mentes saját helyzetéből adódó ellentmondásokról, felismeri egy olyan érdekközösség létezését, amelynek alapja a dolgozó osztályok szö-

vetsége kizsákmányolóik ellen. A két különböző fejlettségi fokon álló nemzet kapcsolatának is ebben határozhatjuk meg új tartalmát: A szocialista Oroszország internacionalista segítséget nyújt a fejletlenebb társadalmi viszonyokkal rendelkező közép-ázsiai népeknek. Mint annak idején Lenin helyesen felismerte, e segítségnyújtásnak mindenoldalúnak, s egyben eléggé differenciáltnak is kell lennie. Semmi esetre sem szabad figyelmen kívül hagyni az ott élő népek nemzeti sajátosságait.<sup>2</sup> Ezzel párhuzamosan viszont gazdasági és politikai síkon határozott lépésekre van szükség annak érdekében, hogy mindazt, ami a történelmi múlt visszaható öröksége, felszámolják. Ez természetesen mindenekelőtt gazdasági és társadalmi síkon jelenti a személyiség környezetének megváltozását. Ez azonban a szocialista viszonyok megteremtésének csak egyik, bár kétségkívül alapvetőbb oldala. A másik oldal éppen magának a személyiségnek átstrukturálását jelenti, ami azonban feltételezi az adott személy aktivitását is saját környezetének átalakításában. Ezért hangsúlyozta Lenin olyan élesen a proletaritás szisztematikus propagandamunkájának fontosságát a dolgozók körében.<sup>3</sup> Ugyancsak ehhez kapcsolódik egy tervszerű folyamat elindítása is, amelynek során a tadzsikok, türkök, üzbégek és kirgizek korszerű, marxista-leninista képzésű saját értelmiségre tesznek szert. E folyamat első állomása tanítók és tanárok képzése, valamint új, világi iskolarendszer kiépítése volt. Ezt követte – az időközben hatalmas fejlődésnek indult ipar igényeinek megfelelően – egy szakmai értelmiségi réteg megjelenése. Ezzel párhuzamosan ment végbe a munkásosztály számának gyarapodása, valamint a mezőgazdaságban egy elvileg új földreform végrehajtása.

Az átalakulási folyamat kisebb-nagyobb állomásait szép számmal sorolhatnánk a könyv nyomán. Ettől azonban itt eltekintünk, és helyette ismertetjük a mű konklúzióit. Az elmúlt félszázad során Közép-Ázsia népei a Szovjetunió tagjaiként hatalmas történelmi utat tettek meg, s ez megmutatkozik a dolgozók személyiségének megváltozásában is. Világosan bizonyítja ezt az a nagyarányú életmódváltozás, amely

<sup>2</sup> Vö. Lenin: Az Oroszországi Kommunista (bolsevik) Párt VIII. kongresszusa; Lenin Összes Művei 38, Kossuth, Budapest 1973, 139–140.

<sup>3</sup> Vö. Lenin: Tézisek a Kommunista Internacionálé II. kongresszusára; Lenin Összes Művei 41, Kossuth, Budapest 1974, 232–233.

<sup>1</sup> „Историк-марксист”, (Москва) 1941/4, 28.



Közép-Ázsia egészen tapasztalható. Nem jelenti azonban mindez egyúttal azt is, hogy a folyamat már a végéhez érkezett. Az eredmények – bármily jelentősek is – csupán részeredmények, a fejlődés nem állt meg, tovább folytatódik.

Kamilov gondolatmenetének e rövid, áttekintő jellegű ismertetését lezárva szükségesnek érzünk egy-két kritikai megjegyzést. Így például a szerző gondolatmenetében több helyütt, még ott is, ahol egyébként ezt az olvasó elvárna, nem nyújt a valóság konkrét ellentmondásaiból kiinduló, mélyenszántó elemzést, hanem a tényeket

csupán bizonyos megelőzően kifejtett általános tételek illusztrálására használja. Gyakran hagynak kívánnivalót maguk után a nyugati szovjetológusok nézeteivel foglalkozó részek. Ezekben ugyanis Kamilov többnyire megmarad a bíráló általános szintjén, konkrét álláspontokat pedig éppenséggel csak ott említ, amikor azokban egy-egy eredményt elismer az illető szovjetológus. Mindez természetesen nem ronthatja le a mű korábban már kiemelt értékeit, melyekhez egyébként hozzászámíthatjuk a szerző közérthető stílusát és világos gondolatvezetését is.

## POLÁNYI KÁROLY: AZ ARCHAİKUS TÁRSADALOM ÉS A GAZDASÁGI SZEMLÉLET

BALOGH ZOLTÁN

A Gondolat kiadónál 1976-ban megjelent kötet alapjául a Doubleday 1968-as New York-i kiadványa szolgált. Ezt a kiadványt Polányi tanítványa, George Dalton állította össze.<sup>1</sup> A kötet megjelenésének évében Polányi már négy éve halott, de úgy érezzük, a kötet akkor sem lehetett volna sokkal jobb, ha maga Polányi állítja össze: lényegében sikerül képet adnia az érett Polányi jellegzetes gondolkodásmódjáról és fogalmi rendszeréről; megtudhatjuk belőle, hogy mi az új, eredeti és maradandó Polányi munkásságában.

Ezt az anyagot – amelyből a kötet gerincét jelentő 11 írás származik – szerencsésen egészíti ki a 4 további írás, amelyek az előszó szerint „könyv formájában részben még sehol sem jelentek meg, s amelyeket a nagy tudós felesége, Duczynska Ilona bocsátott a kiadó rendelkezésére”. A Dalton-válogatásnak csupán 3 olyan szövegrészlete nem került bele a Gondolat kiadványába, amelyek „a Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1972-es, *Dahomey és a rabszolgakereskedelem* c. kötetében már napvilágot láttak”.

Végül is tehát a kötetben 15 írás szerepel, többé-kevésbé megírásuk sorrendjében. (Sajnos, a Duczynska Ilonától kapott szövegek a kötetben nincsenek datálva, így nem mindenütt derül ki, hogy mennyire a megírásuk időpontjából, és mennyire az írások logikai tartalmából következik az írások sorrendjében elfoglalt helyük.)

<sup>1</sup> Primitive, Archaic and Modern Economies; „Essays of Karl Polányi”, Copyright 1968 by George Dalton, Doubleday, New York 1968.

Az első három írás („Társadalmak és gazdasági rendszerek”; „Az önszabályozó piac és a fiktív árúk: a munka, a föld és a pénz”; „Osztályérdek és társadalmi változás”) a „The Great Transformation” című, 1943-ban befejezett kötetből származnak, amelyben Polányi lényegében angliai évtizedének tudományos tanulságait foglalja össze. A „nagy átalakulás”, amelyről Polányi ezen kötetének egésze szól, tulajdonképpen két nagy átalakulás, mint erről a kötet második részének címe tanúskodik: „A piacgazdaság felemelkedése és bukása”. Ezen második részből származik mindhárom idézett szövegrész: a 4. fejezet a „Társadalmak és gazdasági rendszerek”, a 6. fejezet „Az önszabályozó piac és a fiktív árúk: a munka, a föld és a pénz”, és a 13. fejezet az „Osztályérdek és társadalmi változás”.

A 4. fejezet – amely a „Commentary”-ban 1947-ben megjelent írás – mintegy összefoglalja, sőt, bizonyos mértékig népszerűsíti az angliai évtized tapasztalatait. Úgy tűnik, hogy ez az összefoglalás már szem előtt tartja az amerikai olvasóközönség igényeit, érdeklődési körét, társadalmi tapasztalatait is. (Polányi működésének megértéséhez elválaszthatatlanul hozzátartozik, hogy Polányi aktív pedagógus, aki figyelembe veszi hallgatóközönsége sajátos gondolati kultúráját!) A „Great Transformation” még elsősorban az angol – és némiképpen a közép- és kelet-európai – közönségre orientálódik.

A magyar kötet ezt követő három szövegrészlete az érett Polányi munkásságának második – immáron amerikai – szakaszához kapcsolódik, amelynek reprezentatív műve: az Arensberggel és

Pearsonnal közösen szerkesztett, illetve írt „Trade and Market in Early Empires”. (Kereskedelem és piac a korai birodalmakban, „The Free Press”, New York 1957). Ebben a szakaszban már teljesen kialakul az érett Polányi jellegzetes interdiszciplinaritása, akár vizsgálódásának tárgyát és példaanyagát tekintjük (Polányi ekkor már a teljes glóbuszt és a dokumentálható történelem gyakorlatilag egész terjedelmét „birtokba veszi” – míg a „Nagy átalakulás”-ban még látható egy bizonyos Európa-központúság, ha gyarmatbirodalmi-etnográfiai tapasztalatokkal kibővíve is, amelyen belül még egy angol, illetve brit impériumpreferencia is kitapogatható a mozgott anyag tüzetes szemrevételeivel), akár kutatása szervezeti kereteit (interdiszciplináris teammunka). A „kereskedelem és piac a korai birodalmak”-ban – az összeszerkesztett, más szerzőktől származó anyag mellett – Polányi saját vagy részben saját írásai is szerepelnek – ezek adják a Gondolat-kötet 5., 6. és 7. szövegrészletét (Arisztotelész felfedezi a gazdaságot; A gazdaság helye a társadalmakban; A gazdaság mint intézményszerített folyamat).<sup>2</sup>

A 6. szövegrészlet – „A gazdaság helye a társadalmakban” – tulajdonképpen csak kisebbik hányadában származik a „Trade and Market . . .” c. kötetből. Csak a szövegrészlet „elméleti bevezetője” ered innen. A további részt Dalton Polányi 1947-es egyetemi előadásai jegyzetéből állította össze. A Polányi életében kiadatlan jegyzet lényegében a gazdaságelmélet történetéről szól, Polányi sajátos értékelésével és súlyozásában, és rendkívül érdekes annak a szempontjából, hogy hol látja Polányi saját problematikájának elméleti előzményeit.

Így joggal követi a „Trade and Market . . .” fenti részleteit egy másik gazdaságelmélet-történeti elemző munka: „A ’gazdasági’ két jelentése Carl Menger-nél” (8. szövegrészlet), amelyet Duczynska bocsátott a kiadó rendelkezésére. Az időrend is indokolja az ezt követő 9. dolgozat kötetbeli helyét, amely („A pénzhasználati módok szemantikája”) már a kanadai (torontói) „Explorativus”-ban jelent meg, 1957 októberében.

Az ismét Duczynskától kapott „Kereskedők és kereskedelem” szoros kapcsolatban van a „A gazdaság mint intézményszerített folyamat” c. szö-

veg („Trade and Market”-ből származó, a magyar kötetben 6. helyen levő szövegrész) „1. A kereskedelem formái” c. alfejezetével. Bizonyos jelek (pl. a mandingó-duala páros szereltetési módja a két szemelvényben) arra utalnak, hogy ez a 10. szövegrészlet a „Trade and Market” előkészítő-anyaggyűjtő-rendszerző tevékenysége során születhetett, így tulajdonképpen a 6. szövegrész valamiféle függelékének tekinthető.

Polányi életművének harmadik – befejező – szakasza talán azzal jellemezhető összefoglaló módon a legtömörebben, hogy elsősorban e szakasz terméke az a roppant „esettanulmány” – a halála után kiadásra kerülő „Dahomey és a rabszolgakereskedelem” –, amelyben „in vivo”, egyetlen konkrét „archaikus” társadalom elemzése során mutatja be az életpályája során felhalmozott fogalmi készlet és elemzési eszközök konkrét működését, így bizonyítva be használhatóságukat. Ez a mű – amely bizonyos tekintetben az életmű csúcscsúján tekinthető –, mint erre már utaltunk, már megjelent magyarul, és a szerkesztőség joggal döntött úgy, hogy az amúgy is gyér magyar Polányi-irodalmat nem érdemes még átfedésekkel is tovább szegényíteni. (A Dalton szerkesztette kötetben két dolgozat szerepel a Dahomey-kötetből.) A Dahomey-korszakhoz és témákhoz szorosan illeszkedő 11. és 12. szövegrészlet (Kereskedelmi kikötők a korai társadalmakban; „The Journal of Economic History”, 1963 március; Árucsomagok és „kereskedelmi uncia” a nyugat-afrikai rabszolgakereskedelemben: „The Journal of African History”, V, 3. 1964), amely a Dalton-válogatásból átkerült a magyar kiadásba is, mindamellett érzékletes képet nyújt az életmű ezen utolsó szakaszáról.

A kötet utolsó három írását, tehát a 13., 14. és 15. szövegrészletet, *tematikájuk* foglalja leginkább egységbe. (Az ókori gazdasági intézmények összehasonlító vizsgálatáról Athénből, Mykénéből és Alalahból vett illusztrációkkal: a Kraeling-Adams szerkesztette „City Invisible” c. gyűjteményből, „The University of Chicago Press”, 1960; Primitív feudalizmus és bomlásból keletkező feudalizmus; Kereskedelem, piacok és pénz az európai középkor kezdetén – e két utóbbi írást Duczynska Ilonától kapta a magyar kiadó.) Ezek közös tematikája az európai középkor genezisének kérdése. Előzményeinek bemutatása (13. dolgozat) után azon kérdés taglalása, hogy hogyan kapcsolódik az előzményekhez (14. dolgozat). A problematika tárgyalása az európai koraközépkor ökonomiai vázlatával zárul (15. dolgozat).

<sup>2</sup> Polányi nem minden dolgozata került be a válogatásba a „Trade and Market”-ből; mezopotámiai „esettanulmánya” pl. nem.

„Polányi Károly 1886-ban született” – olvashatjuk a kötet előszavában. „A budapesti egyetem Jogi Fakultásának volt hallgatója, ahonnan szocialista eszméi és tevékenysége miatt távoznia kellett.” A Radikális Párt Polányi által megfogalmazott 1918 decemberi programja inkább radikális demokratiként, mintsem radikális szocialistaként állítja elének Polányi Károlyt – de ne feledjük, hogy a Monarchia paternalisztikus bürokráciája szemében e két irányzat elméleti különbségei aligha jelentették a „vörös-vörös” egyenlet módosítását. Alább utalni fogunk Polányi egy 1918-ban tartott beszédére. Ekkor mondta Polányi: „A szocializmus és a radikalizmus közötti különbség és forradalom előtt nem volt aktuális.” Amennyiben a kispolgári szocializmust is elfogadjuk szocializmusnak, annyiban már több joggal nevezhető az ekkori és későbbi Polányi szocialistának.) „Alapító tagja és első elnöke volt a Galilei Körnek. 1919 júniusában Ausztriába ment és a Tanácsköztársaság bukása után a baloldali emigráció lapjának, a „Bécsi Magyar Újság”-nak egyik szerkesztője lett. Tagja volt az osztrák szociáldemokrata pártnak, és vallásos-etikai világnézetének megfelelően a párton belül a vallásos szocialisták kis csoportjához csatlakozott. 1933-ban szocialista szemlélete miatt az „Oesterreichische Volkswirt” szerkesztőségéből elbocsátották. 1933 őszén Polányi Angliába ment. Itt előbb a „Christianity and the Social Revolution” tanulmánygyűjtemény egyik szerkesztője volt” (e kötetben, melyet sajnos nem tudtam elérni, 1935-ben egy saját írása is megjelent a fasizmus kérdéséről – B. Z.), „majd bekapcsolódott a Munkásnevelő Szövetség munkájába. Mint az oxfordi és a londoni egyetemek szabadegyetemi tagozatának állandó oktatója Kent és Sussex városaiban és falvaiban nemcsak tanítja a gazdaságtörténetet, de tanulja is – az ipari forradalom munkásnyomorának emlékeivel ismerkedve. A háború után, 1947-től az amerikai Columbia Egyetem Közgazdasági Tanszékének vendégprofesszora. Tudományos könyveinek és cikkeinek nagy része ekkor íródott.

Élete utolsó éveinek erőfeszítéseit – tudományos munkáinak folytatása mellett – a „Co-Existence” c. folyóirat megalapításának szentelte, amely – az ő szellemének és célkitűzéseinek megfelelően – bátran állt ki a hidegháborús propaganda ellenében a békés koegzisztencia eszméi mellett. 1964. április 23-án, 77 éves korában hunyt el kanadai házában, alig fél évvel azután, hogy hazalátogatott Magyarországra, és alig néhány nappal azelőtt, hogy a Co-Existence első száma megjelent.”

A fenti vázlatos életrajz évszámait és helyszíneit összevetve a kötet írásainak megjelenési évével és helyével, azonnal szemet szúr az olvasónak valami. A kötet legkorábbi írásainak megjelenési éve: 1944. Ekkor Polányi már – 58 éves, és „harmadik hazájában”, Angliában él, ennek megfelelően harmadik „publikációs nyelvén” írva. Sajátos életmű az, amelynek *tulajdonképpeni megfogalmazása* a szerző életének ötvenes éveiben kezdődik!

És azt, hogy ez így van, maga Polányi fogalmazza meg a tőle megszokott éles őszinteséggel: „1909-től 1935-ig semmit sem végeztem. Meddő irányokban feszítettem meg erőmet: egy egyoldalú idealizmus szárnyalásaiban, amelyek légüres térbe veszték.”<sup>3</sup>

Ugyanakkor Polányiról minden mondható, csak az nem, hogy „nem értette volna meg kora szavát”, hogy süketen eleresztette volna füle mellett a történelem kérdéseit. Erről a Szegei Radikális Párt 1918. december hó 1-én tartott nagygyűlésén elmondott beszéde is tanúskodik. A 12 oldalas kis programnyilatkozatban tömör és éles hangon számol be az ország helyzetéről, és csak sajnálhatjuk, hogy a Magyar Tanácsköztársaság gazdaságpolitikája nem vette kellőképpen figyelembe egy-két világos, félreérthetetlen megfogalmazású utalását. Polányi éles ellenszenvvel beszél a Ferenc József-i Magyarország társadalmi hagyományairól: „Mi adott nekünk erőt a küzdelemhez? Az a szilárd meggyőződés, hogy a nagybirtok és a bankuralom alatt ennek az országnak el kell néptelenednie, gazdaságilag el kell satnyulnia, politikailag pedig a szociális és nemzetiségi elnyomás által belsőleg meggyengülve, nem állhat ellent a körülöttünk kifejlődő demokráciák világtörténeti fölényének.” „A *gyökeres reformok* hirdetése: ez volt mindenkor a Radikális Párt programja . . . hittünk és hiszünk ma is: az *életmentő operációban*.” „Jóslataink – sajnos – beteljesedtek. A reakció elárulta és romlásba vitte az országot . . .”

Ugyanebből a programból nyilvánvalóan kiderül azonban az is, hogy Polányi (ill. a Radikális Párt, amellyel ebben az írásában nagymértékben azonosul) nem bízik abban, hogy a proletariátus hatalomátvétele megoldja Magyarország történelmi zsákutcáját. Nem véletlen, hogy a Radikális Párt számára egyáltalán nem a munkásosztályban keresi az *elsőleges* agitációs bázist. A Radikális

<sup>3</sup> Duczynska Ilona: Polányi Károly. Jegyzetek az életéről; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1971/5–6, 765.

Párt arra a középosztályra kíván építeni, amely az *ekkori* Polányi fejében éppoly élesen szembenáll a nagytőke és nagybirtok világával, mint akár maga a munkásság: „a fejmunkások számtalan csoportja” mellett ide tartozik „mindenki, aki nem a tőkéjének, vagy a földjének járadékából, hanem a munkájából él, akár hivatalban, akár irodában, akár a saját üzletében vagy iparában űzze is azt”. „... a Radikális Párt vezeterei voltak azok, akik felkarolták ezt a réteget, amely a *munkásság és a tőke között szétmorzsolódik*, és reája építették az Országos Radikális Pártot. (Kiemelés tőlem – B. Z.)

Ez első lépésben akar egy történelmileg-ökonomiailag reakciós program is lehetne valamiféle „új kézműves-társadalom” létrehozására. Polányi érzelmi reakciói azonban világossá teszik, hogy „a radikalizmus a fejmunkások vezetése alá kívánja helyezni azt a hatalmas mozgalmat, amely minden egyedül a munkájában érdekelt rétegnek a segítségével és a javára, ennek a társadalomnak gyökeres reformok útján való átalakítását tűzi ki céljául”. És nem hagy kétséget afelől, hogy *nem* egyszerűen a táblabírói hagyományokon nevelt pap-, katonai- és hivatalnokgárda mozgósítására gondolt, sőt, éppen nem: „az igazi és valódi” szellemi munkáról, a „munkák munkájáról” beszél, amelyik „a legfárasztóbb, a leggyötrőbb és a legproduktívabb”, amely „minden más munkának a szervezője és irányítója, a többiek produktívásának az előidézője és a fenntartója”.

Polányi tehát az *alkotó* szellemi munka széles táborához szeretne szólni, vagy legalábbis ennek a nevében beszélni. Majd valamikor a 30-as évek Amerikájában, majd Angliájában valóban adott is lesz egy olyan kiterjedt értelmiség, amely már valóban szellemi munkát végez, és nemcsak egyszerűen jogi diplomájával stb. legalizálja rendi privilégiumait. Valamekkora ilyen réteg Magyarországon is volt. Akkor, hogy Polányi néhány tucat szimpatizánssra építhesse baráti körét. Akkor, hogy tömegbázist szolgáltatson a radikálisok tevékenységéhez – nem.

A kisparasztot, a kisiparost, a hivatalnokot viszont *nem* a Radikális Párt mozgósította. Hanem a nagytőke és a nagybirtok. És az erre utaló jobboldali rohamosztatok Európa országai közül talán éppen Magyarországon jelentek meg először.

Ahhoz tehát, hogy Polányi szavai valódi hatást válthassanak ki, kora legfejlettebb országai-  
ban is még évtizedek kellettek volna. Ő viszont fenntartotta a munkásosztály politikai hegemóniája iránt érzett bizalmatlanságát.

Az általa középosztálynak jelzett réteg nem-restaurációs, hanem reformer irányú mozgósítását majd a 30-as évek közepére éri el Roosevelt. És Polányi szavai és írásai egyaránt arról tanúskodnak, hogy Polányi ekkor kezdi megtalálni valódi énjét.

\*

Polányinak a kora munkásmozgalmával szemben megfogalmazott szemrehányásai egyáltalán nem voltak megalapozatlanok. Erre nemcsak az első világháború fejleményei világítanak rá élesen, hanem az azt megelőző három-négy évtized (Marx, Engels, Lenin és mások által megfogalmazott) mozgalom-kritikái is.

Marx teljes joggal jelenthette ki, hogy a munkásság, miközben önmaga felszabadításáért harcol, egyben általánosan minden társadalmi rétegnek a tőke uralma alól való felszabadulásáért is. Nyilvánvaló, hogy ez a *termelési mód* átalakításáért folytatott harc esetében így is van. A „rabszolga jobb bérezéséért” vívott *elosztási harcok* esetében azonban a helyzet már sokkal ellentmondásosabb.

A szervezett nagytőkének ugyanis mindig van rá több-kevesebb lehetősége, hogy a munkásság eredményes bérharcai nyomán fenyegető profitkiesést ilyen vagy olyan mértékben a társadalom politikailag rosszul szervezett, így a tőkével szemben kiszolgáltatottabb szektoraitól „hozza be”, akár a nemzetgazdaságon belüli szektorból az agrárrolló, monopolár stb. eszközeivel, akár a tulajdonképpeni nemzetgazdaságon kívüli szektorokból, pl. a gyarmatosítás, a gyengébb nemzetgazdaságokkal folytatott „nem egyenértékű” csere stb. formájában. És amint belépünk a nemzeti, majd nemzetközi monopóliumok korába, és a tőke koncentrációja nő, úgy bővülnek az efféle „kiterő” megoldások lehetőségei.

Ebben az esetben fennáll annak a veszélye, hogy a szervezett munkásság „rövid távú”, taktikai érdekei szembekerülnek a szervezett munka és a nagytőke *közé* szoruló egyéb társadalmi rétegek rövid érdekeivel. A hosszú távra az *elosztás területére redukálódó* harcok valójában állandóan fenyegetnek azzal a veszéllyel, hogy a munkásság szervezett részeinek *különérdekeit* realizálják – ennek az igazolásához elég egyetlen pillantást vetni az angol-amerikai trade-unionizmus történetére.

A Párizsi Kommün és az első világháború közti időszakban – ez a tőkés fejlődés legzavartalanabb időszakát jelentette – a munkásság bérharcai és a konjunktúra együttes eredményeként a munkásság számottevő rétegeinek javult az élet-

színvonala. A munkásság *politikai*, a társadalmi hatalmi rendszer gyökeres átformálására irányuló törekvései viszont ismételtelen kudarcot szenvedtek. Ezek a tapasztalatok erős késztetést jelentettek a munkásság számára abba az irányba, hogy az eredményesen folytatott elosztási harcok terén vesse be azt a politikai hatalmat, amelyet szervezettsége jelentett.

Az elosztás módosításáért folyó harcok viszont éppen akkor voltak a legeredményesebbek, ha előnyeiket csak a szervezett munkásság élvezte.

Lényegében egy ilyen típusú taktikához nyújtott ideológiai bázist a gothai programnak Marx által oly élesen bírált megfogalmazása: „A munka felszabadítása a munkásosztály műve kell hogy legyen, amellyel szemben valamennyi többi osztály *csak egyetlen reakciós tömeg*.”<sup>4</sup>

Az orosz proletárforradalom hatókörén kívül – amelyet, mint Lenin erre már igen korán figyelmeztetett, eleve nem lehetett ilyen felfogásban győzelemre vinni egy döntő többségben paraszti országban – lényegében csak az 1935-ben megfogalmazott népfront-stratégia jelentette ezen baljós elv gyakorlati-stratégiai felf számolását.

Nagymértékben az osztályharc ilyen korlátozott – taktikailag az elosztási harcra szorító – felfogása rejlik Polányi azon véleménye mögött, amely érett korszakában sem tűnik el, hogy az osztályharc nem tudja megoldani a szabadpiacra bázisozott rendszer csődjét.

Polányi szocializmusára így aztán teljesen érvényes lesz Marx megállapítása: „A vulgáris szocializmus (s tőle aztán a demokrácia egy része) átvette a polgári közgazdászoktól, hogy az elosztást úgy tekintse és kezelje, mintha az a termelési módtól független volna, tehát a szocializmust úgy ábrázolja, mintha az főleg az elosztás körül forogna.”<sup>5</sup> Polányinak a „gazdasági intézmények” elemzésére használt mindhárom alapkategóriája – a reciprocitás, a redisztribúció és a tulajdonképeni piaci (áru-) csere – elosztási kategória.

Ez esetben megintcsak egészen természetes, hogy az ökonómiai intézmények szervezetének vizsgálatakor az elosztási szervezetek vizsgálata kerül a középpontba: az ipar és a mezőgazdaság termelési szerkezete háttérbe szorul, s helyükbe a kereskedelem, az államszervezet (mint az állami

redisztribúció aktív alanya) és a személyközi kulturális-személyes kapcsolatok és erkölcsi elkötelezettségek (a reciprocitás ideológiai bázisai) lépnek

A társadalmi rétegződés így „egydimenziós”, „elosztási rétegződéssé” válik, ami nem kezdi ki az angol-amerikai szociológia rétegződési kategóriáinak logikai alapjait („felső”-, „közép”- és „alsó” osztály). Differenciáltabb kép – a munkafolyamatok megjelenése – Polányinál csak a *kereskedelmi munkamegosztáson* belül bontakozik ki („a teherhordók durva munkája” stb.).

A gyarmatosítás legpusztítóbb elemévé így aztán Polányi szemében a „kulturális népiptás” válik, amely lerombolja a reciprocitás finom és bonyolult struktúráját az azt szentesítő morális-kulturális ideológiák szეტroncsolásával, és a piac vak erőivel helyettesíti az ősi állami redisztribúciós mechanizmusok racionalitását.

Bármilyen idegennek tűnjön is a marxi életműre alapozott tárgyalás szempontjából Polányi szemlélete, Polányi érvelése egyáltalán nem tartalmazatlan. Rengeteget beszélnek pl. a mai baloldali szerzői – mégpedig Keleten és Nyugaton egyaránt – a „harmadik világ”-nak a tőke általi kifosztásáról, mégpedig teljes joggal. De többségükben rendkívül differenciálatlanul tárgyalják a harmadik világ kétségbeejtő helyzetének a régi szociológiai struktúrák összetörésében és a helyükön létrejövő új társadalomtípusok félelmetes *belső* aránytalanságaiban rejlő okait.

Marx figyelmeztet rá, hogy az angoloknak legalább akkora jogcímük lett volna az Indiában való uralkodásra, mint az eredeti ázsiai despotáknak, ha pl. éppúgy gondoskodtak volna az öntözőberendezések karbantartásáról. Ha az ennek hatékonyabb megszervezésével keletkező többleterméket vagy többlet-munkaidőt aztán saját céljakra fordították volna, ezért nyilván nem lehetne kárhóztatni őket az eredeti indiai társadalom szempontjából.

Hogy az elosztás relatív önállóságát és súlyát a harmadik világ szempontjából megérthessük, gondoljunk arra, hogy egy forradalom az életszínvonalat *rövid távon* csakis a megtermelt javak más elosztásával befolyásolhatja. Ha Kínában a tömeges éhenhalás már röviddel a forradalom után megszűnt, míg Indiában még a közelmúltban is előfordult, ez *nem* abból következett, hogy az egy főre eső gabonatermés a forradalom utáni Kínában pillanatok alatt messze az indiai szint fölé emelkedett. Ennyi idő alatt csak az elosztást lehetett forradalmasítani egy ilyen roppant országban.

<sup>4</sup> Marx és Engels Művei 19. Kossuth, Budapest 1969, 20.

<sup>5</sup> Uo.

Ugyanakkor pusztán az állami újraelosztás komponense alapján valóban joggal kerül egymáshoz közel a roosevelti típusú államkapitalizmus és a Szovjetunióban kialakult szocialista állam. Közébe ma már, hogy a szocializmus világtörténelmi aktualitásának egyik csattanós bizonyítéka, hogy a tőkésállam egyre-másra kénytelen megpróbálkozni olyan mechanizmusok beiktatásával a társadalmi gépezetbe, amelyeket a XIX. század még egyértelműen a szocializmus differencia specifikájának tekintett. (Nem véletlen, hogy a tőkés körök annyiszor vádolták „szocializmussal” a New Deal-t.) Mindemellett természetesen továbbra is igaz, hogy a termelési mód, a tulajdonképpeni tulajdonviszonyok gyökeres átalakítására a tőkésállam nem gondolhat – hiszen éppen e viszonyok védelmében jött létre.

\*

Polányinak – mint ez a fentiekből talán már kitűnt – a legnagyobb erénye nem a *filozófiai mélység*, hanem a *szociológiai konkrétság*. Nem a társadalmi teleologikum, hanem a társadalmi tényvilág területén, nem az *általános*, hanem a *különös* birodalmában érzi otthon magát. Ez élesen választja ketté életútját pályakezdő kor- és honfitársától, Lukács Györgytől, és végül is megakadályozza benne, hogy a proletárforradalom nagyszabású, de veszélyekkel terhes történelmi kísérletében részt vehessen. (E forradalom történelmi jogosultságát egyébként később sem vonja kétségbe; a „Nagy átalakulásban” pl. utal rá, hogy az antant szemérmetlen agresszivitása mondhatni kikényszerítette a munkásság hatalomátvételét.)

Ugyanakkor a társadalmi különösnek, a termeléstől gondolatilag elválasztható szociológikumnak megvan a maga *relatív önállósága*, történelmileg elkülöníthető *saját mozgása*. Lényegében ezt a relatív autonómiát abszolutizálja a nyugat-európai társadalomtan Durkheim–Weber–Parsons vonulata, amelyet ennek megfelelően joggal lehet éppúgy „szociologizmussal” vádolni, mint a francia felvilágosodás filozófusait „naturalizmussal”, vagy az angol közgazdaságtant „ökonómizmussal”. Nem a sajátosan társadalmi szféra önállóságának megállapítása, hanem ennek abszolutizálása az, ami ezeket a tudósokat végső soron polgárvá, a marxizmussal összebékíthetlenné teszi. (Némi túlzással – habár szinte szóról szóra Durkheimre támaszkodva – úgy fogalmazhatnánk, hogy az „isten” avagy a „mozdulatlan mozgató”, a „végső szubsztancia” helyébe e szer-

zőknél a *társadalom* kerül. Ezzel kiiktatódik a társadalom-természet anyagcsere, illetve a *termelő munka* szférája, amely a társadalmon belül ezen anyagcsere subjektív hordozója, sőt általánosságban a termelés, mint a társadalom tényleges végső-ontológiai alapja; a társadalom mozgása pedig csak önmaga által meghatározottá, így totálisan önkényessé válik, ami persze végső soron megintcsak érthetlenné és hosszú távon előrejelezhetetlenné teszi a társadalmi szerkezet mozgásának irányát.

Mínthogy azonban a 30-as években a marxizmus szélsőségesen dogmatikus-vulgáris formát öltött, és a társadalmi *különös* problematikája jóformán kiiktatózott belőle (a legáltalánosabb törvényekből minden áttétel nélkül, „rövidrezálás útján” magyarázták a legrövidebb távú aktualitásokat, az általánosból közvetlenül az egyesre következtetve), a marxista szociológia Marxnál oly széleskörűen jelentkező kérdésfeltevés egyre inkább háttérbe szorult, és egyre inkább feledésbe ment pl. Marx roppant munkáskérdőív-tervezete; a „Tőke” az egymást követő brosúrajellegű tárgyalásmódokban fokozatosan elvesztette szociológiai anyagának legnagyobb részét (gondoljunk csak pl. az 1861-es angol népszámlálás elemzésére, az ír társadalom problematikájára, az amerikai rabszolgarendszer elemzésére stb.) és lényegében közgazdasági-filozófiai vázára redukálódott. És ez a talán a hadikommunizmus időszakában vagy a fasiszta támadás elleni védekezés szakaszában érthető redukció bajlós jelenségeket idézett fel, amikor a már kifejlett és megszilárdult szocialista államok önmagukon belül, vagy a harmadik világgal szemben folytatandó taktikájuk során sajátosan szociológiai problémákkal találkoztak szembe.

Bár ma már a helyzet sokat javult e téren, még nem mondhatjuk, hogy nincs mit tanulunk a szociológiai szemlélet egy-egy olyan súlyú színvonalú képviselőjétől, mint Polányi Károly. Ezért egyértelműen örömmel kell fogadnunk az őt jól reprezentáló és – fontos egy terminológiaiul így kidolgozott szerző esetében! – igen jó minőségű fordításban előállt Gondolat-kötet megjelenését.\*

\*A Polányi-típusú tudós társadalmi beágyazottságának kérdéseire, elsősorban pedig a Polányi elméleti nézetei háttérül szolgáló társadalmi és ideológiai folyamatok felvázolására e lap hasábjain egy bővebb tanulmány keretében tervezek visszatérni.

## GRAMSCI – TOGLIATTI IRÁSAINAK TÜKRÉBEN

S Z A B Ó T I B O R

„Nagyon ellene vagyok hogy *totus politicus* legyek, amint (s nem irigylem önt, mert néha – úgy gondolom – szenvedhet is tőle) ön az minden mozdulatában és szavában” – mondja talá-lóan Togliattiról az idős B. Croce. Valójában az a kép is, amit Togliatti Gramsciról fest, a politikus portréja elsősorban. Gramsci úgy jelenik meg Togliatti ábrázolásában – amely 1927–64-ig tar-tó időszak alatt 14 nagyobb beszédben, írásban realizálódott –, mint az OKP megalapítója (29., 159. stb.), az olasz munkásosztály vezetője, az első olasz bolsevik (33.), pártember, forradalmár, a fasizmus elleni harc vezetője, mártír (52.), hős, próféta (53.) sőt: szent (54.). Kétségkívül a tényeknek ez a felnagyítása és a propaganda szolgálatában való állítása vezetett el az ún. *Gramsci-legenda* megteremtéséhez, amelynek így egyik kezdeményezőjévé vált Togliatti. Itt ezzel bővebben nem kívánunk foglalkozni, csak megjegyezzük, hogy időközben Togliatti ezt korrigálni akarta (megírta Gramsci: ember című cikkét), de ekkor már a legenda hatott. Ennek ellenére azt lehet mondani, hogy Gramsci filozófiai, politika-szociológiai munkásságáról igen sok figyelemre méltó megjegyzést is tett, s ezekre szeretnénk a továbbiakban kitérni. Azért is szükség van erre, mert a legújabb Gramsci-értelmezésekben a „*vissza Togliattihoz!*”-elv érvényesülését lehet megfigyelni.

Togliatti könyvének egyre nagyobb *aktuali-tását* tehát éppen az adja, hogy a 60-as évek olasz filozófiai életében mutatkozó bizonyos Togliatti-ellenes megnyilvánulásokat ma határozottan kezdi felváltani egy objektívebb hang, s azokat az elemeket hangsúlyozzák elsősorban, melyek Togliatti Gramsci-értelmezésében – s tulajdonképpen ezzel együtt a marxizmus olaszországi fejlődé-sében – pozitívumnak minősült.

Togliatti kiindulópontja tehát a politika, hiszen ezt tartja a Gramsci-féle filozófiai koncepció vezérfonalának is (136.). Mindig ebből a szem-pontból közelít a Gramsci által felvetett problé-mákra, s azokra reagál, amelyek így vagy úgy kapcsolódnak az olasz munkásosztály aktuális harcához. Ez véleményünk szerint önmagában nem hiba, hiszen kétségkívül azért is olyan erős a kommunista mozgalom Olaszországban, mert komoly elméleti alapokkal – Marx és Lenin nyom-dokain Gramsci felfogásával – rendelkezik. A probléma az, s ezt élete vége felé maga Togliatti is

érezte, hogy Gramscinál – bár kétségkívül fontos szerepet játszik a politikai elem, nem ez az egyedüli, a kizárólagos. Azaz: nem lehet elválasz-tani elméleti, filozófiai munkásságától, mert így Gramsci életműve a politikus és a filozófus mun-kásságára esik szét, amely felfogás ellen éppen Togliatti harcolt legjobban.

A tulajdonképpen Gramsci egész oeuvre-jét felölelő megjegyzéseiből most csak azokra térünk ki részletesebben is, amelyekben Togliatti elmé-leti igényességgel máig is érvényes megállapítá-sokat tesz Gramsci filozófiai koncepciójáról.

Togliatti sokat foglalkozik Gramsci szellemi formálódásának kezdeteivel, a torinói egyetem hatásával, az olasz századelő filozófiai hagyomá-nyaihoz való kapcsolódásával. Tisztán látja, hogy az olasz szocialista párt elméleti síkon is válság-ban van: vezetői a pozitívizmussá süllyesztett marxizmus híveivé váltak. Az ekkor induló fiatalok, Gramsci, Tasca és maga Togliatti is időle-gesen az idealizmus felfogásához, Crocéhoz és Gentiléhez kapcsolódtak, mert a pozitívizmussal szemben éppen az idealizmus képviselte ekkor a haladó, előremutató irányzatot. Ekkor újra pol-gárjogot nyert a gondolat uralma a „tényekkel” szemben, s az üres frázisok helyett a felelősségtel-jes gondolkodásra került a hangsúly. Gramsci „megértette – írja Togliatti –, hogy az új olasz idealista kultúra előrelépést jelentett nemzeti kul-túránk fejlődésében, mint a hegelizmus előrelé-pést jelentett az európai filozófiai kultúra fejlő-désében általában. Megértette tehát, hogy nem lehetséges kimondottan negatívan viszonyulni ehhez az új szellemi áramlathoz, de kijelentette, hogy ezzel a filozófiai áramlattal szemben hasonló operációt kell végrehajtanunk, mint Marx és Engels korukban, amikor a hegeli formulákkal szemben saját meghatározásuk szerint a hegeli dialektika talpraállítását hajtották végre...” (41.) Éppen ennek a helyes követelménynek a megléte okozta Gramscinál azt, hogy már a kez-detektől elkülönül az idealista felfogástól. Togliatti erről így ír: „Tehát tévedés lenne úgy tekinteni (ti. Gramsci gondolatát), mint az akkor uralkodó idealista felfogások egyik variánsát, vagy még rosszabb lenne, ha olyan erőfeszítésnek tekintenénk, amely hibáikat javítaná ki. Nem! A különbség az első lépésektől megvan, amely minőségi és irányzatbeli mély különbség is egy-ben.” (171–172.) Togliattinak igaza van, mert

nem lehet Gramsci felfogását úgy tekinteni, mint amelyet *alapvetően* befolyásolt volna Croce vagy Gentile filozófiája. Számos kérdésfelvetése azonban feltétlen az idealizmus hatása alatt fogalmazódik meg, főleg kezdetben, bár már ekkor is érezhető a problémák egyéni, eredeti kezelése, amely közelíti őt a marxi és a lenini elmélethez. Gramsci ugyanis világosan látta, hogy a századelő olasz kultúrájának, filozófiájának válsága „az ország szellemi irányzatai és az olasz nép valódi élete közötti szakadékból” (64.) táplálkozik. Gramsci arra vállalkozik – Togliatti tanúságtétele szerint –, hogy ezt a szakadékot filozófia és mindennapi élet között eltüntesse. Ennek hatására egész életében igen nagy szerepet szánt a mindennapi gondolkodás megreformálásának, a *kultúra* fontossága hangsúlyozásának. „Gramsci – írja Togliatti – különösen elszánt és vad volt a harcban azokkal szemben, akik tagadták a dolgozó tömegeknek azt a képességét, hogy megértsék és magukévá tegyék a tudomány és a kultúra legnagyobb eredményeit.” (25.) A kulturális momentum kiemelése kezdetben a proletártudat megszerzésének volt a feltétele Gramscinál, majd később – a leninizmussal való behatódó megismerkedés után – a társadalmilag meghatározott egyén szervezett és tudatos cselekvésének az alapja lett. „Lényeges a tudatos, szervezett erő megléte, amely képes arra, hogy minden fázisában irányítsa egy új társadalmi berendezkedés megteremtésének folyamatát.” (128.) Gramsci filozófiájában tehát a „személyiség teljes kibontakozása” feltétele a szabadság birodalmába való eljutásának. (153.)

Az ember-probléma ezen konkrét és kiemelt kezelése – amely később, a „Börtönfüzetek”-ben a struktúra és a szuperstruktúra (tk. az alap és a felépítmény) marxista felfogásának gazdagításához, továbbfejlesztéséhez járul hozzá – az olasz filozófia évszázados hagyományaihoz kapcsolja Gramscit (mint azt a kiváló filozófiatörténész, E. Garin több vonatkozásban is kimutatta), ugyanakkor Marx és Lenin nézeteinek a folytatását is jelenti egyben. „Ha nem is mindig világosan kifejtve – mondja Togliatti –, alapvető igénye az volt, hogy a szocializmusnak a történelem és a világ általános képével racionális alapot adjon, amely világban az emberek tudatos harcának és szervezett cselekvésének megvan a maga helye, mint a tudatosság és szabadság kifejeződéseinek, s ne legyenek egy automatikusan lezajló folyamatnak másodlagos jelenségei.” (123.)

Gramsci tehát – s ezt Togliatti világosan látja – az emberi akaratnak és a tudatos cselekvésnek

a történelem formálásában igen nagy szerepet szán, a lenini és marxi útmutatások (pl. „A politikai gazdaságtan bírálatahoz. Előszó”) alapján. Ezzel függ össze Gramsci munkásságának az a fő sajátossága is, hogy mindenféle történelmi automatizmus: *ökonomizmus*, *naturalizmus* és más helytelen történelem koncepció ellen egész életében határozottan fellép. Fiatalkori felfogásával kapcsolatban írja Togliatti: „Már a marxista elmélet ezen első megfogalmazásaiban, ahogy azt Gramsci felfogta, a nagy újdonság abban áll, hogy felülmúlta azokat a torzításokat, aminek az ki volt téve. Nincs abban helye sem a pozitivisták durva metafizikus naturalizmusának, sem a banális gazdasági determinizmus fatalisztikus babonáinak.” (125.) De Gramsci később is igen határozottan szállt szembe olyan felfogásokkal, amelyek a marxizmus eltorzítását jelentették. Gondolunk elsősorban a Trockij-féle permanens forradalomra, vagy a Bucharin-féle ökonomista történelemfelfogásra, amelyekről – bár ezek nem lényegtelenek – Togliatti itt nem beszél. Gramsci, amikor ezekkel szemben az *ember cselekvő aktivitását* hangsúlyozza, nem esik a szubjektivizmus csapdájába, s mindig a konkrét, társadalmi és gazdasági feltételek által meghatározott emberről – a termelőről – beszél, mint ahogy azt helyesen emeli ki Togliatti. (100.) Az újabb Gramsci-értelmezésekben ez igen nagy hangsúlyt kap (Badaloninál, Luporininél stb.) azokkal szemben, (mint pl. Ormea), akik szubjektivizmust vélnék felfedezni Gramscinál.

Ez a konkrétságra való törekvés kezdeti Gramscinál az „Ordine Nuovo” folyóirat megindításával együtt erősödnek fel, amely folyóiratot melleleg nem Gramsci alapított, mint azt Togliatti véli (bár ő maga is az alapító tagok közé tartozott), hanem A. Tasca. Az ún. *ordinovizmus* mint módszer: a társadalmi politikai viszonyok valós feltárása, ekkor csak még mint tendencia van jelen. Sokat segített azonban ez a módszer az 1919–20-as torinói gyárfoglalásokban, a gyári tanácsok munkájának irányításában. Togliatti helyesen emeli ki, hogy ez Gramsci történelem- és társadalomfelfogásában csak a leninizmussal való megismerkedése után eredményez változást.

Togliatti hangsúlyozza, hogy Gramsci felfogásában az igazi fordulópont az 1923–24-es évekre tehető, ezt a legújabb kutatás is megerősíti. Togliatti azonban ezt az OKP megalapításával hozza összefüggésbe, s a fordulót csak a politikai mozzanatra szűkíti le. Az azóta eltelt időben kiderült, hogy Gramsci ekkor valójában nagy



elméleti fordulatot is átélt, s főleg a leninizmus hatására historicizmusa megéri s adekvát elméleti kifejezőjévé válik az olasz társadalom sajátosságainak megfelelő forradalmi harcnak.

Togliatti, amikor hangsúlyozza Lenin óriási szerepét Gramsci formálódásában – úgy, hogy közben nem becsüli le az olasz hagyomány szerepét sem gondolkodásában (mint azt M. Alicata tette) – három szempontból különösen termékenyítőnek tartja a leninizmus hatását. Egyrészt az *értelmiség* fogalmát és funkcióját új megközelítésben tárgyalja. Így az ún. organikus értelmiség nagy szerepet játszik magában a pártban is, és fontos feladat hárul rájuk az ideológia kidolgozásában és terjesztésében. Gramsci felfogása szerint maga a párt is „kollektív értelmiség”. Az értelmiségi csoportok azonban különösen a kultúra területén aktívak s jelentősen hozzájárulnak a struktúra és a szuperstruktúra közötti egység megteremtéséhez. (150–151.) Másrészt nagy és jelentős hozzájárulásnak tartja Togliatti a lenini *hegemonia*-fogalom Gramsci-féle továbbfejlesztését. Togliatti véleménye szerint Gramsci problémája az volt, hogyan lehet és kell úgy továbbfejleszteni a marxi, lenini felfogásokat, hogy a „munkásosztály válhasson az egész nemzeti élet irányítójává. Ez volt Gramsci politikai cselekvésének és tanulmányainak középponti kérdése.” (126.) Azaz: hogyan lehetséges a fejlett kapitalista társadalom keretei között biztosítani azt, hogy a proletárdiktatúra bevezetése mellett, vagy még inkább azt megelőzően, az egész nép cselekvően és tudatosan járuljon hozzá a történelem formálásához, egy új állam kialakításához. Ezt a munkásosztály hegemoniájának megszerzésével látja biztosítottnak. A hegemoniához vezető út lépéseit is kidolgozta Gramsci s ezt a *mozgóháborúról az állóháborúra való áttérés* koncepciójában fogalmazta meg. A Komintern frazeológiájából merített kifejezések értelme az, hogy Olaszországban – mint arra maga Lenin is utalt – nem lehetséges viszonylag rövid idő alatt, gyorsan forradalmat kivívni, hanem hosszú előkészítő munkára van szükség. Mi az állóháború? Togliatti szerint „olyan osztályösszetűzés, amely akkor érik, a forradalmi párt irányítása alatt, amikor a forradalmi támadás nem lehetséges, vagy még előtte, hogy azt előkészítse”. (180.) Ezzel Gramsci a forradalom új formáját hozta létre, amellyel kapcsolatban Togliatti hangsúlyozza, hogy ez a „leninizmus új fázisa” (119.), amit a sajátos olasz helyzet tett szükségessé, s amit – tegyük hozzá: Togliatti

nyomán – a marxizmus olaszországi képviselői *jelenleg is* elfogadnak és folytatnak. A legújabb Gramsci-kutatásoknak ugyanis éppen az az új eleme, hogy teljes mértékben és egyhangúlag elismerik Togliatti elemzésének igazát, amely szerint Gramsci elmélete „*Lenin marxizmusának alkotó továbbfejlesztése*”. (177.) Ez a jelenlegi körülmények között igen nagy jelentőségű, hiszen „Abban a módban, ahogyan Gramsci értelmezi és megújítja a forradalmi marxizmus elméletét, implicite benne van a szocializmus felé való haladás szükségességének igenlése nemzeti úton, amit országunk történeti feltételei determinálnak” – mondja Togliatti. (130.)

Togliatti írásaiban különösen fontos elem az, amit a kutatók – gyakran mind a mai napig – sem vesznek figyelembe: Togliatti több alkalommal is rámutat arra a *szerves egységre*, ami Gramscinak letartóztatása (1926) előtt írott cikkeiben kifejtett felfogása és a börtön nehéz körülményei között született írásai tartalma között felfedezhető. Két dolgra hívja fel ezzel kapcsolatban Togliatti a figyelmet: „Az első az, hogy látszólag tisztára a harcban született írások, 1919-ből és az azt követő évekből nem is csak csíraformájában, hanem már szélesen kezelve magukban foglalják azokat a témákat és értelmezéseket, amelyek börtönírásainak lényege is. A második az, hogy egész börtönben végzett munkája nem más, mint mélyebb és világosabb megfogalmazása mindannak, amit azt megelőzően a valóságos harcban való aktív részvétele a felszínre hozott.” (107.) A „Börtönfüzetek” tehát – amely tematikai gazdagsága folytán és tisztán elméleti problematikái következtében nem jelennek meg Togliatti írásaiban – úgy szerepel itt, mint a politikai harcban született tapasztalatok „megkoronázása”. (110.) Az azóta eltelt időben azonban kiderült, hogy Gramsci börtönfüzetei elméleti vonatkozásban ennél fontosabbak, – ennek ellenére Togliatti azon megállapításai, amelyek utalnak ezen írások és az azt megelőző ún. politikai írások szoros kapcsolatára, máig is helytállóak.

Togliatti írásaiból tehát végeredményben rekonstruálni lehet Gramsci egész elméleti tevékenységét, amely – ha nem is „az” autentikus interpretáció, mint erre Ragionieri utal – mindenképpen olyan szempontokat tartalmaz, amelyeket feltétlenül figyelembe kell venni Gramsci elméleti munkásságának megítélésakor. (P. Togliatti: „Antonio Gramsci”, Riuniti, 1973.)

## ABSTRACTS

*Erzsébet Kósa: Some Questions of Change in Way of Life, Especially in the Family*

In interpreting the concept of way of life, the author considers a systems theoretical approach as most helpful, in view of the specific features of the family as a group as well as the methodological problems which emerge at different levels of social structure in the course of way-of-life studies. The merit of such an approach seems to lie in its facility to grasp the relationship between both change and permanence, both the stability and dynamism of action at the same time.

Another question in the article is that of the link between changes in way of life and politics. With reference to the classics of Marxism, it is admitted that at earlier stages a radical change in the way of life might have had its political significance but it was not directly possible to derive from this the political behaviour and interests of the masses. Today, however, in socialist societies the problems of changes in the way of life have a direct socio-political bearing, the processes of politics and way of life being more closely and intricately related to each other and therefore appearing as a question of social control.

The making of the socialist way of life and, in turn, its prevalence are related by this author with the processes of mobility taking place through the socialist revolution and with the ensuing rise in living standards. The former is conceived as a latent framework of present-day questions, the latter (the specific process of welfare appearing under socialist conditions) as a factor to lend those questions their actual state. It all involves particular problems of axiology, which the author tackles as special problems of classes or strata mediated by the family.

*Dénes Horváth: An Analysis of the Dialectical Logical Processes Involved in the Pictorial-Visual System*

In this study a part-system of the pictorial-visual system is brought under logical analysis. (The pictorial-visual system means that the apprehension of a picture is also based on the dialectic of vision, i. e. it takes the mechanism of vision into consideration, too.)

We can discover that the interpretative exploration of the part-system in question is a process that passes through dialectical development, and in its course the individual propositions, and the interconnections of propositions, the pictorial units signifying the different moments, get arranged into „squares“. The whole of this set of squares forms a system of squares (a dialectical logical system of squares) and it represents the general logical sphere of the process under investigation.

Therefore, and also because of the existing characteristics of the model-relation, we can regard the pictorial-visual system as a model of dialectical logic.

*József Horváth: Towards an Analysis of the Epistemological and Practical Aspects of Our Conception of Time.*

There is not a science of „chronology“, the study of time, which would be devoted to exploring time as a subject on its own right. Tracing the causes of this fact, we come to questions concerning the existential status of time, the general determination of its nature. In order to find out the „nature of time“, we inevitably need to understand the nature of „our knowledge of

time” as well as to historically analyse the social-practical determination of this knowledge. Part (1) of the essay deals with the historical origins of the image of time, measuring time, and the concept of time and tackles some basic questions of critical analyses of different prevailing approaches. Part (2) examines how the progress of time conceptions and the social role of time always depended upon the historical course of practical human activity. Especial attention is focussed on the topic of the „alienation of time”. Part (3) provides a short evaluation of recent results on problems of time achieved by various disciplines. The essay as a whole serves as an introduction to the ontological study of the general nature of time.

### *Iлона Jenei: Totality and Development*

The essay examines the category of totality from the angle of studying the evolution of life. Hegel's, Marx' and Lukács' conceptions of totality are scrutinized and it is found that Marx means a definite state of the development of organic systems by his concept of totality. Structural-functional relationships are as a rule connected to historicity in totality. Totality is a factor or result of the dialectical development of organic systems. With the help of this category, totality can be approached from the side of development. The author compares the category of unity to totality, and organic unity to system, and lists the functional features of the living systems turning into totalities. He points out that in the world of life, totality can be considered as a relatively mature state of the living form of motion, the development towards totality being the process of evolution itself. The main periods and qualitative stages are then the different biological levels. These levels themselves are capable of developing to be total, the degree of their totalization being expressed by organization.

*Mária Ludassy: General Will and Particular Conscience (The Legislator Rousseau and the Moralistic Jean-Jacques)*

The early Rousseau, author of *Discourses*, was one of the *philosophes*; not only a contributor but an inspirer of the *Encyclopédie* (see the parallel of Diderot's article on Natural Right – *Droit naturel* – with Rousseau's *Économie politique*, 'political economy': the same conception of general will). The *critique* of the contradictions of cultural development (*Discourse on arts and sciences*), and the *criticism* of the contemporary civilizations (*Discourse on inequality*) were in alliance with the critical program of the *philosophes*; but Rousseau's positive ideals – the community culture of the *Letter to d'Alembert*, the direct democracy and moralistic terrorism of the *Social Contract*, and the subjectivistic-emotional religion of the *Vicar of Savoy* – represented the contrary values. The *philosophes* were fighting for total freedom in cultural creation – in Rousseau's cultural ideal there is no place for individual initiative; the *philosophes* wanted unlimited individual liberty – the liberty of the citizen of the *Social Contract* means „obedience to laws” and in case of disobedience he must be „forced to be free”; the ideal of the *philosophes* was tolerance and the „Civil Religion” condemns unbelievers to death . . . And in the later drafts of constitutions (for Corsica and Poland) the positive emphasis on national customs and even prejudices sounds very dissonant in the cosmopolitan chorus of the *philosophes*.

However, Rousseau wanted to preserve the abnegated values, too: the future, ideal society requires this abnegation but the present, imperfect society would be even more intolerable without the revolt of private conscience, without the protest of individual criticism. The „Solitary Walker” seems to be walking in a direction opposite to that of the legislator of the „moi commun” (collective self).

## РЕЗЮМЕ

*Эржебет Коша: Некоторые вопросы изменения образа жизни с особым вниманием на изменения семьи*

Принимая во внимание специфические черты семьи как группы и те методологические соображения, которые возникают в

ходе исследования образа жизни на различных уровнях общественной структуры, самым плодотворным подходом к истолкованию понятия образа жизни автор считает системный подход. Преимущество этого подхода состоит в том, что он делает возможным одновременно ухватить изменение и по-

стоянность, отношение стабильности и динамичности действия.

Второй вопрос, поднятый статей — это вопрос связи происходящих в образе жизни изменений и политики. Исходя из трудов классиков марксизма, автор указывает на то, что в хотя и предыдущим радикальные изменения в образе жизни обладали политической значимостью, из них нельзя быдо непосредственно делать выводов, относительно политического поведения или интересов масс. Однако сегодня в социалистическом обществе вопрос об изменениях образа жизни обладает непосредственными социально-политическими аспектами, связь политики и образа жизни является более многосторонней и непосредственной и именно поэтому этот вопрос здесь поднимается как проблема управления обществом. Вопрос формирования социалистического образа жизни и его распространения, автор связывает с процессами общественной мобильности, происходящими в рамках социалистической революции и с последующим ростом жизненного уровня. Первые она рассматривает как материальный носитель сегодняшних проблем, а второй — благосостояние как процесс, происходящий в особых социалистических условиях — как фактор, приводящий эти проблемы в актуальное состояние. Все это приводит к постановке специфических аксиологических проблем. Эти проблемы автор рассматривает как специфические проблемы класса или прослойки, опосредствованные семьей.

*Денеш Хорват: Анализ диалектико-логических процессов осуществляющихся в образно-визуальной системе*

Статья дает логический анализ одной из частных систем образно-визуальной системы. (Образно-визуальная система означает, что оценка образа строится и на диалектику зрения, то есть принимает во внимание и механизм зрения.)

Мы можем убедиться о том, что истолковующее рассмотрение избранной частичной системы является процессом, происходящим противоречиво и в ходе этого противоречивого развития отдельные суждения, взаимосвязи суждений, образные единицы, обозначающие отдельные моменты этого дви-

жения, организуются в „квадраты”. Целостность этого квадратного ряда — квадратная система (диалектико-логическая квадратная система) является общей логической сферой анализируемого процесса.

Вследствие этого, а также и вследствие свойств модельной реляции, образно-визуальную систему мы можем считать диалектико-логической моделью.

*Йозеф Хорват: К анализу гносеологических и практических мериторических аспектов нашего понимания времени*

Не существует хронологии как науки о времени, которая занималась бы исследованием времени как особой тематикой. Исследование причины этого факта приводит нас к вопросу о сущности времени, к вопросу об общем определении природы времени. Однако раскрытие „природы времени” необходимо предполагает понимание природы „наших сведений относительно времени” а также и исторический анализ общественно-практической детерминации этих сведений. В первом пункте статья дает обзор формирования понятия времени и измерения времени а также занимается основными вопросами критического анализа различных способов истолкования этого процесса. Во втором пункте статья анализирует зависимость формирования понятия времени, общественной функции времени от общественно-экономических отношений от исторического процесса становления практической человеческой деятельности. В связи с этим автор особое внимание посвящает тематике „отчуждения времени”. В третьем пункте статья дает оценку и обзор новейших научных достижений относящихся к проблеме времени. В целом, статья является введением к онтологическому исследованию общей природы времени.

*Илона Енеи: Тотальность и развитие*

Статья исследует категорию тотальности с точки зрения исследования живой природы. Автор анализирует понятие тотальности у Маркса и у Лукача. Она указывает на то, что Маркс под понятием тотальности понимал определенное состояние развития органиче-

ских систем, завершённую целостность системы. В тотальности структурно-функциональные отношения закономерно связаны с историчностью. Тотальность является результатом или фазой диалектического развития органических систем. (С помощью категории тотальности мы можем ухватить полноту со стороны развития. Автор сравнивает целое и тотальное, а также органическое целое и категорию системы, перечисляет свойства живых систем становящихся тотальностью. Она указывает на то, что тотальность в живой природе может быть понята как развитое состояние формы движения живого, когда становление тотальностью однозначно с самым процессом эволюции. Главные участки этого процесса и его качественные точки отвечают определенным биологическим уровням. Сами эти уровни способны развиться в тотальность, мера их тотальности выражается организацией.

*Мария Людаши: Одинокая совесть и всеобщая воля. Руссо – законодатель и Жан-Жак – моралист*

Ранний Руссо – автор *Рассуждений* – один из „философов”. Он не просто сотрудник, а духовный руководитель *Энциклопедии* (смотри параллели – ту же самую концепцию всеобщей воли – в статье Дидро: „Естественное право” и Руссо: „Политическая экономия”). Его критика культуры, содержащаяся в „Рассуждении об искусствах и науках” а также его критика общества, данная

им а „Рассуждении о происхождении и основах неравенства между людьми” являются союзниками критической программы „философов”, но его политическая программа – это идея культуры из *Письма к Даламберу*, непосредственная демократия и морализирующий терроризм *Общественного договора*. субъективно-эмоциональное *Исповедание Савойского викария*, представляют собой противоположную систему ценностей. Философы боролись за тотальную свободу культурного творчества, в идеале культуры Руссо нет места для личной инициативы. Философы требовали безграничную свободу личности, для гражданина *Общественного договора* свобода обозначает „повиновение законам” и если он не подчиняется этим законам, его надо принудить быть свободным. Идеалом философов является толеранция, а в то же время кредо гражданина „присуждает к смерти неверных”. В более поздних проектах конституций (для Корсики и для Польши) позитивный оттенок получают национальные привычки, а даже и предрассудки и это тоже звучит диссонантно в космополитическом хоре *философов*.

Однако Руссо хотел и собластительно отрицаемые им ценности: будущее, совершенное общество требует этого самоотрицания, но существующее несовершенное общество являлось бы только более невыносимым без этого мятежа личной совести, без протеста индивидуальной критики. „Одинокий гуляющий” гуляет как будто в другом направлении чем законодатель коллективного я (*moi commun*).



## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Aron László*, egy. hallg. • *Balogh Zoltán*, ELTE BTK Szociológiai Tanszék, tud. munkatárs • *Horváth Dénes*, Pécs, Tanárképző Főiskola, főiskolai adjunktus • *Horváth József*, ELTE TTK Filozófiai Tanszék, tszv. docens • *Jenei Ilona*, Debreceni Orvostudományi Egyetem, egy. adjunktus • *Kósa Erzsébet*, MSZMP Társadalomtudományi Intézet, tud. főmunkatárs • *Ludassy Mária*, MTA Filozófiai Intézet, kandidátus, tud. munkatárs • *Rupprecht, Frank*, NDK, a Deutsche Zeitschrift für Philosophie főszerkesztője • *Sasvári László*, Semmelweis Orvostörténeti Múzeum, Könyvtár és levéltár, osztályvezető-helyettes • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, adjunktus.

1828–1978

MEGJELENT  
AZ AKADÉMIAI KÖNYVKIADÁS  
150. ÉVÉBEN

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Sándor István  
A kézirat nyomdába érkezett: 1977. XI. 20 Terjedelem: 11,2 (A/5 ív)  
78.5200 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György





## CONTENTS

ERZSÉBET KÓSA: Some Questions of Change in Way of Life, Especially in the Family	177
DÉNES HORVÁTH: An Analysis of the Dialectical Logical Processes Involved in the Pictorial-Visual System	192
JÓZSEF HORVÁTH: Towards an Analysis of the Epistemological and Practical Aspects of Our Conception of Time	224
ILONA JENEI: Totality and Development: A Contribution to the Methodology of the Investigation of the Evolution of Life	241
MÁRIA LUDASSY: General Will and Particular Conscience (The Legislator Rousseau and the Moralist Jean-Jacques)	255

## REFLECTION

FRANK RUPPRECHT: GDR Information	277
LÁSZLÓ SASVÁRI: Greek and Russian Inhabitants of Tokaj in the Age of Enlightenment	281

## REVIEWS

LÁSZLÓ ÁRON: Problems of a New Model of Personality Development	287
ZOLTÁN BALOGH: Karl Polányi: Archaic Society and the Economic Approach	289
TIBOR SZABÓ: Gramsci, As Reflected in Togliatti's Writings	295

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Эржебет Коша</i> : Некоторые вопросы изменения образа жизни с особым вниманием на изменения семьи	177
<i>Денеш Хорват</i> : Анализ диалектико-логических процессов осуществляющихся в образно-визуальной системе	192
<i>Йозеф Хорват</i> : К анализу гносеологических и практических мериторических аспектов нашего понимания времени	224
<i>Илона Енеи</i> : Тотальность и развитие	241
<i>Мария Людасси</i> : Одинокая советь и всеобщая воля. Руссо — законодатель и Жан-Жак — моралист	255

## ИНФОРМАЦИИ

<i>Франк Руппребхт</i> : Информация из ГДР	277
<i>Ласло Шашвари</i> : Греческое и русское население Тихая в эпоху просвещения	281

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Ласло Арон</i> : Проблемы новой модели развития личности	287
<i>Золтан Балог</i> : Карой Поляни: Архаическое общество и экономический подход	289
<i>Тибор Сабо</i> : Грамши в зеркале трудов Тольяти	295

**Ára: 18 Ft**  
**Előfizetés egy évre: 84 Ft**

**INDEX: 25.535**  
**ISSN 0025—0090**

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbcsítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (KHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással a KHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V.; Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a KHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

**Előfizetési díj egy évre: 84 Ft**

**1 szám ára: 18 Ft**

**Index szám: 25.535**

**Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,  
H-1389 Budapest, Pf. 149.**

1220

HUSZONKETTEDIK ÉVFOLYAM

1978/3

PARTTÖRTÉNETI  
INTÉZET  
KÖNYVTÁRA

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:

KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC  
VERECKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:

HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,  
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,  
GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,  
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC,  
VERECKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1978/3

## TARTALOM

FARKAS JÁNOS: Tudomány—politika—munkafolyamat . . . . .	305 *
NOVÁK ZOLTÁN: A Vasárnap Társaság . . . . .	317 •
DARVAS GYÖRGY: Egy topologikus tudományrendszerezési modell körvonalai . . . . .	337
BENEDIKT SZVETLÁNA: A gondolkodási folyamatok gépi modellezésével kapcsolatos filozófiai problémákról . . . . .	360
HERNÁDI MIKLÓS: A mindennapi élet fogalmának felbontása . . . . .	382

## MŰHELY

KAPITÁNY ÁGNES—KAPITÁNY GÁBOR: Néhány megjegyzés a nyelv és az esztétikum szerepéről a megismerésben . . . . .	411
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## SZEMLE

REDL KÁROLY: Megjegyzések egy új szemantikáról . . . . .	423
----------------------------------------------------------	-----

---

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

A címben jelzett és vállalt feladat elemzése érdekében a *társadalmi lét* ama *legfontosabb kategóriáit* kell számításba vennünk, amelyek az elméleti áttételrendszer és előfeltétel szerepét tölthetik be a tudomány és a politika szociológiai vizsgálatában. Marx írásaiban különösen a *munka*, *munkafolyamat* és a *munkamegosztás* jelenségeire hívja fel a figyelmet és ezeket az elméletileg kiemelt fogalmakat tekinti a társadalmi lét döntő kategóriáinak.<sup>1</sup> A *munka* leglényegesebb tulajdonsága az, hogy teleológiai tételezést hoz létre az anyagi léten belül, vagy ahogyan Marx mondja, új tárgyiasságot teremt. A munkafolyamat végén az ember megvalósítja azt a célt, amelyet a munka megkezdésekor fejében már kialakított és kitűzött. Lukács ezt úgy fogalmazza, hogy a munka *minden társadalmi gyakorlat ősfarmája és modellje*. A marxi „tárgyasítás” kifejezéssel megvilágíthatóvá válik az okság és a teleológia paradox ellentmondása, mert amíg az előző az önmagára épülő önmozgás elve, addig utóbbi tételezett kategória, azaz célkitűzést és célkitűző tudatot foglal magába. A tudományos tevékenység is ezzel a paradoxonnal birkózik. Egyrészt dolga van egy természeti és társadalmi valósággal, amelyben az okok és okozatok önmozgása megy végbe, másrészt maga mint sajátos munkatevékenység szintén teleológikus tételezésekkel dolgozik. (Azzal a kérdéssel, hogy a társadalmi valóság éppen abban különbözik a természetitől, hogy teleológikus tételezéseket foglal magába, valamint hogy miben különbözik a tudományos tevékenység teleológiája az egyéb munkatevékenységek teleológiájától, most itt nem foglalkozunk.<sup>2</sup>) Az emberiség története azt mutatja, hogy a megismerési és gondolkodási – s köztük a tudományos – struktúrákon korábban tulajdonképpen a teleológiai megközelítés uralkodott el. Miközben az ember a természet és a társadalom kauzális összefüggéseit kutatta – paradox módon – eme összefüggések helyébe teleológikus összefüggéseket csúsztatott be. Az ember saját munkatevékenységének sajátosságait „ráhúzza” az objektív összefüggésekre is. Részben a megismerő tudat és tevékenység szerkezetével cserélte ki a valóság ontikusan létező

<sup>1</sup> Elsősorban a „Tőke” 1. kötetében, az „Értéktöbblet-elméletek” három kötetében, valamint a „Politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai” c. művében foglalkozik Marx kiemelten a munka, munkafolyamat, munkamegosztás kérdéseivel.

<sup>2</sup> A marxi (és hegeli) munkafogalomban rejlő objektív–szubjektív vonatkozások dialektikus egységét Vas Ida elemzi „Munka és logika” c. közelmúltban megjelent könyvében (Akadémiai Kiadó, Budapest 1977). A munkában rejlő eme kettősséget Lukács György „A társadalmi lét ontológiájáról” c. trilógiájának I. kötetében fejti ki (Magvető Kiadó, Budapest 1976). A tudománynak a kauzalitás feltárására irányuló természetét, valamint ennek a munkateleológiához való viszonyát pedig Lukács „Az esztétikum sajátossága” c. könyvében tárgyalja (Akadémiai Kiadó, Budapest 1965).

tulajdonságait. A vallási tudat, az antropomorfizáló megismerés, a minden objektív összefüggésben „célok”-at és „miért”-eket feltételező gondolati struktúrák torzítóan hatottak a valóság tudományos elsajátítására. A tudomány oksági létviszonyai feltárása és elemzése helyett a tudományozó kutatások is jórészt az olyan teleológikusan kondicionált problémákat helyezték előtérbe, mint például: a) mi a tudományos megismerés célja? ; b) mi a tudomány társadalmi funkciója? stb. (E kérdések fontosságát csökkenteni persze nem áll szándékunkban.) A funkcionalizmus különböző irányzatai ebben a szellemben helyezték át a figyelem fókuszát a tudomány ontológiai-kauzális elemzéséről a teleológikus megközelítésre. Az okság és a teleológia kettőssége paradox keresztviszonyba került a megismerési folyamat minőségi fejlettségével. Minél inkább spontánul ment végbe a fejlődés a társadalomban, minél kisebb volt a tudatosság szerepe és az objektív folyamatokba való beavatkozási lehetőség, annál inkább eluralkodott a teleológia az objektív folyamatok szemléletében és kezelésmódjában. Aztán, ahogy növekszik a tudatosság szerepe és a beavatkozás mértéke, minél inkább szabályozni, vezérelni tudja az ember a természeti és társadalmi jelenségeket, úgy szorul vissza az objektív folyamatokból a teleológikusság és dolgozza ki az ember ezek oksági ontológiáját. Fel kell tételeznünk, hogy ez a szemléletváltozás egyrészt következménye az ember és a természet bővülő anyagcseréjének, de ugyanakkor előfeltétele is a gyorsabb fejlődésnek. Az antropomorf megismerési struktúrák egyre inkább átadják a helyüket a dezantropomorfizáló tudományos megismerésnek, a teleológiai értelmezést kiszorítja az oksági sorok kimutatására irányuló megközelítésmód. Itt ismét egy paradoxonnal találjuk szembe magunkat: minél inkább kiküszöböljük azt, hogy teleológikus tevékenységünk mintájára „ragozzuk” az objektív valóságot, annál inkább nő a tudatosság, annál jobban megvalósíthatóvá válnak az ember célkitűzései. A tudat (benne a szellemi termelés) így válik a lét hatékony erejévé. A szervezés, a szabályozás, az irányítás, a tudatosság növekvő szerepe a teleológikusságot tolja előtérbe, de egészen más dimenzió irányába. A társadalom folyamatainak szervezési-szabályozási célirányosságát (teleológiáját) tehát az okozatiság bővülő feltárásán keresztül növelhetjük meg, az okozati összefüggésekben való elmélyedésünknek viszont a célirányosság (a teleológikusság) az alapja. E két ellentétes tendencia – amelyek paradox módon egymásnak duálisai – a természeti és társadalmi lét objektív létezése és a megismerő szubjektum tudati és művelti tevékenysége között ívelődnek és egy egységen belül a tartalmas belső ellentmondás viszonyában állnak. Ellentétük termékeny újra- és újramegoldásából a társadalom és a megismerés fejlődése fakad. A kauzalitás és a teleológia tehát megváltoztatja helyét a megismerés korábbi fajtáihoz képest és ez eme ellentétes vonatkozások dialektikus egységének lesz az előfeltétele. A tudomány és a társadalom viszonyát tehát egyrészt nem szabad valamiféle egymással primitív ok–okozati viszonyban állónak felfogni, másrészt a kauzális folyamatok szerkezetét nem szabad felcserélni teleológikus szerkezetekkel. Más szavakkal: sem a kauzalitást, sem a teleológiát nem tanácsos érvényességi határaikon túlfeszíteni – azaz nem cserélődhetnek ki, nem vehetik át egymás helyét –, hanem világosan meg kell különböztetnünk határaikat és teljesítőképességüket. A társadalomban a tevékenységek többsége teleológikus jellegű, de nem teleológiai eredetű, mivel reális létezésük oksági összefüggésekből áll. A teleológia nyugszik oksági alapzatokon és nem megfordítva. A társadalom dialektikájának mégis az okság és a teleológia kettőssége az alapja. A tudománynak az lesz a feladata, hogy az oksági összefüggéseket anélkül ragadja meg a természeti és a társadalmi

folyamatokban, hogy belekeverné ezekbe a teleológiai szemléletet. Ez egy olyanfajta tevékenység, amelyet a tudomány megismerő funkciójának nevezhetünk. Van azonban egy másik feladat is: eme dezantropomorf úton és formában kifejezett oksági ismereteket olyan eljárásokba kell átemelni, amelyekben a célkitűző jelleg, a teleológikus célraszabályozás, vezérlés a domináló. Az oksági összefüggések alkalmazásának fázisa ez. Azt is mondhatnánk, hogy amíg a teleológikus megismerő tevékenység a kauzalitásra irányul, addig az oksági ismeretek alkalmazásában a teleológia kerül előtérbe. A munkatevékenységben, habár eme két ellentétes oldal egyaránt megtalálható, különbségük nem mosható el. A természeti-társadalmi valósággal kialakított anyagcserének kétféle és ellentétes megközelítése ez és éppen ellentétes mozgásuk egymásra vonatkoztatása hozza létre azt a dialektikus feszültséget, amely a megismerés forrásává válik. Az, hogy az első oldal egyértelműen a tudomány hatáskörébe tartozik, kétségtelen. Sokkal nehezebb megítélni a másikat, a teleológikus oldal hovatarozását. Az ismeretek teleológikus alkalmazásának folyamatában ugyanis kétféle és egymással ellentétes műveletet kell egyesítenünk: a) az oksági összefüggéseknek megszüntetett-megtartott állapotukban továbbra is érvényben kell maradniuk; b) ugyanakkor ki kell bontakoznia egy olyan gondolkodás- és tevékenység-módnak is, amelynek fókuszában nem az objektív összefüggések megragadása és feltárása áll, hanem ezeknek olyan kombinálása, amelyek révén spontán adottságokként nem létező új tárgyiasságok, objektívációk és folyamatok keletkeznek. Amíg az előző eljárás a „megismerő tudatot”, addig utóbbi a „célkitűző tudatot” tételezi fel. A megkülönböztetés ellen nem lehet érvként hangoztatni, hogy a tudományos megismerés során is célkitűzésekkel dolgozunk, hogy eleve tételezzük a megismerő tevékenység célját. Egyrészt ugyanis nagyon gyakran érünk el olyan eredményt a megismerésben, amely nem volt eleve megfogalmazott, kitűzött cél, másrészt ha e célok meg is fogalmazódnak, ezek nem lehetnek mások, mint a létező objektív összefüggésekből adódó lehetőségek gondolati rekonstrukciói. Ez esetben tehát a *kauzalitás gondolati helyreállítása jelenti azt a határt, ameddig a teleológia elmerészkedhet*. A célkitűző tudat esetében azonban e tevékenységnek nem az a célja, hogy gondolatilag reprodukáljon egy objektív okozatiságot, hanem az, hogy különböző oksági sorok, kauzális láncok mesterséges kombinálásával új objektívációt, új természeti vagy társadalmi összefüggést állítson elő. Ez a tevékenység egyrészt igényli a tudománynak a kauzalitásokra vonatkozó ismereteit, másrészt ezek kombinálása maga is tudományos feladatot jelent. Így a tudomány *kétféle társadalmi funkciójának létezésével kell számolnunk*: a) a megismerő, b) és az alkalmazó funkcióval.

A kezdetben differenciálatlan munkafolyamat történeti fejlődése során az oksági összefüggések kutatása mellett egy olyasfajta célkitűző tevékenység és gondolkodásmód is megjelenik, amely maga már nem tudomány. Azért nem az, mert központi kategóriája nem a kauzalitás, hanem a teleológia. Ennek az a feladata, hogy a természeti-társadalmi fejlődés oksági összefüggéseit célokká, megvalósítandó feladatokká fogalmazza át. *Ez a teleológia* – ha társadalmi méretű célokra irányul – a *politika*. Legfejlettebb formája a kauzalitáson alapul, ezért tudományos, de ugyanakkor dialektikus ellentéte is a tudománynak. Marx ezt úgy fejezte ki, hogy a politika elve az *akarati*. A tudomány ugyanilyen történelmi metamorfózison megy át. Hagyományos változata csupán a kauzalitás felismerésére irányul, de van egy újabb megjelenési formája is, amely megszüntetve-megtartva magába építi a teleológikus szemléletet és tevékenységmódot is. A tudománynak ez a formája egyre inkább politikai töltésűvé válik. A két ellentétes tendencia ismét termé-

kenyen feszül egymásnak: a) egyrészt annak révén, hogy egyre jobban koncentrálnak előző a kauzalitásra, utóbbi a teleológiára, kikristályosodik és egyre jobban önállósul egyfelől a tudomány, másfelől a politika; b) másrészt azért, hogy struktúráik és jellegzetességeik áthatják egymást, a politika tudományosodik, a tudomány pedig politizálódik.<sup>3</sup> *A tudomány és politika szociológiai sajátosságainak, problémáinak gyökerét érdemes a munkafolyamatban keresni, mert ebből ered az anyagi valóság elsajátításának e kétféle, egymással dialektikusan másnemű, de ugyanakkor egymást feltételező módja.* Korábban nem fejlődtek ki addig a fokig, hogy egységük és különbségük világosan megmutatkozzék. Hagyományos szemléletünk pedig még kifejlődésük magasabb szakaszán is akadályozza ellentétes mozgásaik termékeny egymásravonatközlésének lehetőségét. Merev szembeállításuk, megoldhatatlan antinómiákként való felfogásuk éppen olyan meddő és káros, mint különbségeik feloldása, avagy szélsőséges és önkényes felcserélésük. Ehelyett olyan megközelítésre van szükségünk, amely kimutatja, hogy a tudomány és a politika ellentmondásai, konfliktusai sem működési zavarok, hanem létbeli tulajdonságaik szükségszerű megjelenési formái. Ha végleg meg lehetne szüntetni a köztük levő elvi ellentmondást, akkor mindkettő megszűnne létezni. Ellentmondásaik, konfliktusai objektív szükségszerűséggel keletkeznek, lévén különböző és elvileg egymással ellentétes minőségek. Ugyanakkor ellentmondásuk termékeny megoldásokban oldódhat fel, amit egységük, egymást feltételező voltuk alapoz meg. Ha bármelyik oldal is abszolút fölénybe kerül a másikkal szemben – olyan értelemben, hogy zavarják egymást funkcióik betöltésében, felcserélődnek stb. –, akkor a fejlődésben aránytalanságok keletkeznek. Elsődlegességük – saját funkcióik betöltésében – kölcsönösen elismert. A tudomány és politika kauzális összefüggéseiről kialakított elmélet birtokában az ilyesfajta törekvések és következmények azonban kiküszöbölhetővé válnak. Különösen *érdekes kutatási lehetőségek rejlenek a tudomány alkalmazásainak, illetve az alkalmazott tudományok vizsgálatában. Ez ugyanis az a szféra, amelyben egyesül az okság és az a teleológia, amely az oki összefüggéseket valamely társadalmi cél megvalósítására alkalmazza. Ez egyben lehetőséget kínál olyan összefüggések elemzésére is, amelyek a teleológikus politikai tevékenység növekvő kauzalitásigényét, és fordítva, amelyek az oksági viszonyokat feltáró tudomány*

<sup>3</sup> Vö. Kulcsár Kálmán: Politika és szakszerűség a társadalom vezetésében; „Társadalmi Szemle”, 1971/10, 34–41., illetve a „Társadalom, politika, jog” c. kötetben, Gondolat, Budapest 1974, 50–59. Az eddigiekből nyilván érzékelhetővé vált, hogy tanulmányunkban a politika jelenségét egy új szempontból közelítettük meg. A közismert marxista értelmezés Lenin alapján: „... a politika az állam ügyeiben való részvétel, az állami tevékenység formáinak, feladatainak, tartalmának meghatározása...” (Lenin Összes Művei. 33, 236.) Megközelítésünk nem teszi zárójelbe ezt a lenini definíciót, amely a hatalomra utal. A hatalom segítségével valamely társadalmi osztálynak privilegizált lehetősége van más osztályok viszonyainak szabályozására, ellenőrzésére. Mi a politikának ezt a rendező, szabályozó, tervező, prognosztizáló, vezérlő funkcióját emeltük ki és hoztuk kapcsolatba teleológikus (akarati) jellegével. Az osztályértelmezés ez esetben sem vész el, miután egy társadalomban sokféle teleológiai akarat működik és szükség van ezek összehangolására. Ebből a szempontból tehát a politikát privilegizált akaratnak is nevezhetnénk. A politikának mint társadalmi intézménynek a lényegét a teleológikusság természetesen nem meríti ki. Ez csupán a társadalmi létviszonyokat újratermelő munkafolyamatok vezérlését, szabályozását lehetővé tevő elemére, sajátosságára utal. A hatalom megszerzése után bontakozik ki a politikának ez a szabályozó, tervező stb. funkciója, amely támaszkodik a tudomány oksági ismereteire. Ezért tartjuk célszerűnek a tudomány és (adott esetben egy szektorális politika) a tudománypolitika viszonyát az okság és a teleológia kategóriáiban tárgyalni, fókuszolva őket a munkafolyamat belső pólusaira.



teleológiára való orientáltságot fejez ki. (Teleológián most nem a kutatási tevékenységben természetesen jelenlévő célkitűzést, hanem az elért eredmény tudományon kívüli alkalmazására irányuló törekvést értjük.) Az ellentétek tehát átcsapnak egymásba, de természetesen a tudományban jelentkező teleológiai és a politikában jelentkező oksági orientáltság sajátosan megszüntetve-megtartott, azaz átalakított formában jelenik meg. A tudomány tagolódásának problémájába is beleütközünk e szempontok vizsgálatánál. *A munkafolyamat belső oldalai megkülönböztetéséből kétféle tudomány: a megismerésre és az alkalmazásra irányuló megismerő tevékenység választható ki. Az előzőben a kauzalitás, az utóbbiban a teleológia játssza a domináns szerepet. Ugyanígy kétféle: megismerésre és alkalmazásra orientált politika különböztethető meg.* Az előző inkább az ismeretek termelésében, az utóbbi főleg az ismeretek forgalmazásában és fogyasztásában érdekelt. Természetesen mind a tudomány, mind a politika esetében arról van szó, hogy egyetlen jelenség két, ellentétes oldalát különböztetjük meg. Amikor „kétféle” tudományról, vagy politikáról beszélünk, akkor csak analitikusan váiasztjuk szét belső ellentmondásos viszonyuk pólusait. Marx egyedül *a munkával*, az emberi gyakorlattal kapcsolatban *ismeri el a teleológiát*. Miután a tudomány a munkatevékenységből származik, valamint sui generis maga is munka, ezért teleológiai jellege kétségtelen. Bár a természet megismerésében a kauzális és a teleológiai magyarázatok kizárják egymást, a teleológia áthatja a tudományt is. Létezése azonban csak a munkához kötött, hiszen a marxizmus kimutatta, hogy más létmódokban nem fordul elő. A társadalmi lét a munka teleológikus voltának köszönheti a szerves természetből való kialakulását. A társadalmi lét mint önálló létezési mód éppen a teleológiai tételezéseket tartalmazó munkatevékenység eredményeképpen jött létre. Kantnál az okság és a teleológia összeférhetetlen kategóriákként szerepeltek. A marxizmus szerint a munkában e két kategória szükségszerűen egyidejűleg fordul elő. Egymásnak duális pólusai, de egy egységes folyamaton belül. A szellemi tevékenységben, a tudományos kutatásban ily módon, amikor az okozatiság feltárása a cél – akár akarjuk, akár nem –, a teleológia is jelen van. A célkitűző munkateleológia pedig mindig tartalmazza és igényli a kauzalitás feltárásának szempontjait. *A tudomány és a politika* – mint a két kategóriát objektíváló tevékenységi formák – termékeny és szükségszerű *ellentéte* és ugyanakkor *egysége* ily módon *a munkafolyamatból eredeztethető*. A fizikai munkában természetesen ugyanígy fellép ez a kettősség, de jelen dolgozatban bennünket mégis elsősorban az a szellemi termelésben kialakuló okozatiság és teleológia érdekel, amelyek különböznek a fizikai munka kauzalitási és teleológiai sajátosságaitól. Sőt, a tudományos munkateleológia és munkakauzalitás elvileg duálisai a fizikai munkateleológiának és munkakauzalitásnak. Mindenesetre a szellemi tevékenységekben e két kategória ellentétéből jön létre az a kölcsönhatás, amely egyrészt létrehozza e kölcsönhatás okozatiságát, másrészt teleológiailag tételezetté változtatja azt. Erősen hajlunk annak kijelentésére, hogy *nem tartható tovább a tudomány és a kutatás* (kutatói tevékenység) *lényegi azonosítása*. E két fogalmat tulajdonképpen szinonimákként kezeljük, egymással szívesen felcseréljük. Holott élesen meg kell különböztetnünk egymástól őket: *a tudományt ismeretek rendszerének, azaz a kutatói tevékenység elméleti párlataként, végtermékeként definiálhatjuk*. Ilyen értelemben a tudományos ismeretek nem egyebek, mint a természeti és társadalmi valóság oksági összefüggéseiről nyert belátásaink. A tudomány ezért kauzális, de *a kutatás* – mint tevékenység, mint munka teleológikus. Megkülönböztethető tehát egyfelől a teleológikus aktivitás, másfelől az aktivitás kauzális eredménye, a tudomány. A

*kutatás a tudományhoz vezető út, az úticél, a relatív végpont maga a tudomány. Az út megtételéhez azonban okozatiságokat kell figyelembe vennünk, az úticélként nyert okozatiságokat viszont tételezzük. A szellemi termelés és kauzális eredményeinek alkalmazása maga is aktivitást, műveleteket tételez fel, ily módon cél-megoldás, új objektivációk megteremtése, tehát velejég munkateleológia. Az alkalmazás során azonban a megelőző aktivitások kauzális ismeretsorait hozzuk működésbe, ily módon az alkalmazásra irányuló kutatások feltételezik a kauzális tudományra való támaszkodást. Ezért az alkalmazás kutatás is, tudomány is, teleológia is, kauzalitás is. De mivel ebben a fázisban a cél nem új ismeretek megszerzése, hanem azok valamilyen tételezett új objektumra való vezérlése, ezért a vezető szerep az aktivitás eme szakaszában a teleológiáé lesz. A politika ezért válik dominánssá a tudományok alkalmazásának szakaszában, és ezért mondtuk, hogy a tudomány (helyesebben a kutatói tevékenység) politikai töltése növekszik. Világosan kimondjuk tehát, hogy valójában közvetlenül *nem a tudomány* (mint kauzalitás) *politizálódik, hanem a kutatói aktivitás*. Ugyanígy, ami a politikában a közvetlen tudományosodást jelenti, az nem annyira a politikai tevékenység (ami sui generis teleológikus aktivitás), hanem e tevékenység szellemi párlata, a politikai ismeret, amely így válhat maga is egy új tudomány, a *politikai tudomány* elméleti készletévé.<sup>4</sup> A politikai ismeretet megtermelő, kidolgozó kutatói aktivitás maga viszont már ismételt munkateleológikus jellegű.*

Nagyon fontos szóvá tenni még egy másik megkülönböztetést is. Amikor a tudomány alkalmazásáról beszélünk, akkor mindig két dologra gondolhatunk: a) alkalmazhatjuk a tudományt mint oksorokat tartalmazó ismeretet, b) alkalmazhatjuk a kutatói tevékenységben eddig bevált különböző eljárásokat, műveleteket. Az előbbinél inkább a kauzalitás, utóbbinál inkább a teleológia alkalmazásáról van szó. Ily módon egyáltalán nem mindegy, hogy „tudomány-alkalmazásról”, vagy „kutatás-alkalmazásról” van-e szó. E két fogalom nemhogy nem azonos, de elvileg ellentétesek egymással. A „kutatási eredmények alkalmazása” kifejezése viszont egylényegű a „tudomány alkalmazása” kifejezéssel, mert egy munkateleológikus aktivitás kauzális végtermékét jelöli. A politikának nagyon fontos ez a megkülönböztetés, mert *egészen más dolgot jelent például a tudománypolitika, mint a kutatáspolitikai*. Előző esetben a politikának azzal a feladattal kell szembenéznie, hogy milyen módon lehetne a kutatást ösztönözni, hogy bizonyos fajta kauzális oksorokat megtermeljen. Külön problémát jelent annak tisztázása, hogy a politika milyen mechanizmusok révén képes érzékelni valamely természeti, de még inkább társadalmi kauzalitás ismeretének a hiányát, illetve e hiány megszüntetésének szükségletét, azt, hogy a tudomány kauzális ismeretei miképpen hasznosíthatók.

A kutatáspolitikai más szempontokra ügyel. Valójában nem a tudomány mint a kauzalitás ismerete, hanem a kutatás mint teleológikus aktivitás érdekli. Azzal foglalkozik, hogy a kutatási tevékenység miképpen szervezhető új, komplex feladatok megoldására. Az a problémakör, hogy e politikai tevékenység más, nem tudományos szférái mennyiben válnak fokozatosan tudományossá, azaz telítődnek oksági összefüggések ismeretével, szellemi műveletekkel, külön kérdés, amivel itt nem foglalkozunk. Mindenesetre, ha a politikai akarat bonyolult társadalmi folyamatokat kíván tudományos alapokon vezérelni, akkor két műveletet kell elvégezzen: a) meg kell különböztetnie a gondolkodás tényezőjét, azaz a *céltételezést*, b) az előállítás tényezőjétől, azaz a *megvalósítás eszközei-*

<sup>4</sup> Vö. Kulcsár Kálmán–Farkas János: A politika mint tudomány; „Pártélet”, 1969/7.

től. Arra a különbségre, hogy az előző a célt tételezi, utóbbi pedig megvalósítja azt, Arisztotelész hívta fel a figyelmet. N. Hartmann pedig a céltételezést két műveletre, a *célkitűzésre* és az *eszköz felkutatására* bontja fel. Ezt a két aktust a munkafolyamat megértése érdekében meg kell különböztetni. Ugyanez szolgáltatja az alapot a tudomány (illetve kutatás) és a politika differencia specifikumainak megértéséhez is. Vegyünk egy elvont példát: ha a politikai akarat tételez egy bonyolult *társadalmi célt* (lásd társadalmi tervezés), akkor a következő lépésben fel kell kutatni e cél megvalósítását szolgáló eszközöket. Ehhez azonban, – mint ahogyan Lukács kimutatja –: „...objektíve ismerni kell azoknak a tárgyiasságoknak és folyamatoknak az okozódását, amelyek mozgásbahozásával megvalósítható a kitűzött cél”.<sup>5</sup> A felkutatás egyrészt feltárja a vizsgált folyamat objektív oksorait, másrészt ezekben felismeri az új kombinációs és működési lehetőségeket. Ezeket előbb mozgásba kell hozni az aktivitás segítségével, hogy ezáltal a cél realizálhatóvá váljék. A megismerés tehát belsőleg kettős karakterű: egyrészt feltárja a dolgok, tárgyak, folyamatok objektív tulajdonságait, másrészt összefüggést teremt e tulajdonságok és ezek alkalmazhatósága között. Az alábbi lépések egymásra következőjével állunk szemben: 1. tételeznünk kell egy célt: valamely tárgy, jelenség, folyamat tulajdonságainak felszínre hozását (a megismerésre irányuló teleológikus célkitűzés); 2. el kell dönteni, melyek lesznek a felkutatás eszközei (a megismerést szolgáló kutatási eszközök és műveletek meghatározása); 3. az oksági összefüggéseket feltáró műveletek mozgásbahozása (maga a kutatási tevékenység); 4. az oksági összefüggések megállapítása (kutatási eredmény = tudományos ismeret); 5. az objektív tulajdonságok és alkalmazhatóságuk összefüggésének felismerése (kauzális megismerés); 6. az alkalmazásra vonatkozó céltételezés (alkalmazásra irányuló teleológia); 7. e cél elérése-megvalósítása eszközeinek a felkutatása (módszerekre irányuló kutatói aktivitás); 8. az alkalmazásra vonatkozó oksorok kimutatása (az alkalmazási lehetőségek megismerésére irányuló kutatói tevékenység) révén alkalmazható kauzalitás (alkalmazásra-fogyasztásra orientált tudományos ismeret); 9. a tételezett alkalmazási cél megvalósítása (alkalmazott kutatói aktivitás).

Bár a célmegvalósítás tudatos cselekvés, az ember mégsem képes tevékenysége összes feltételét és következményét áttekinteni. Ebből az ellentmondásból keletkezik a munka állandó fejlesztése, valamint a szellemi megismerés kibővülése. A fenti összefüggésláncolatban világosan látható, hogy a kutatói aktivitásnak lényegében kettős a szerepe: egyrészt „előállítja” (gondolatilag reprodukálja) az oksági ismereteket, másrészt felismeri ezeknek új kombinációkba, új műveletekbe (alkalmazásba) való áttemelési lehetőségeit. A politikai gondolkodás és tevékenység szintén kettős szerepet játszik: egyrészt részt vesz a tulajdonságokra, majd ezek alkalmazására irányuló döntésekben, céltételezésekben. Előbbiben ez a szerepe – ha nem is jelentős és meghatározó módon – elmosódott, utóbbiban döntővé válik. Másrészt – sajátos formában – közreműködhet az előállítás és a megvalósítás eszközeinek felkutatásában. Amíg tehát a *tudománypolitika* az objektív természeti-társadalmi valóság tulajdonságának megismerésével kapcsolatos céltételezések esetén lép működésbe, addig a *kutatáspolitikai* feladata az alkalmazás-orientációval összefüggő céltételezések vezérlése.

A megismerés történetében egyébként azt az alapvető tendenciát látjuk, hogy minél fejlettebb a munka, annál inkább látja az ember ismeretei alkalmazhatóságának lehetősé-

<sup>5</sup> Lukács György: A munka; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/1–2, 9.

geit is. Amikor a munkatevékenységben a szellemi forma válik majd az uralkodóvá (tudományos-technikai forradalom kora), akkor jut a legmagasabb fokra az objektív tulajdonságok és új kombinációkban való alkalmazási lehetőségeik összefüggésének a belátása. Itt egy ismeretelméleti megjegyzést is tartozunk tenni. Semmiképpen sem helyes a megismerési folyamatot lezártnak tekinteni azzal, hogy megszerezzük magunknak az objektív folyamatok kauzális leírását. Ez a megismerésnek csak a *reprodukciós szakasza*, amikor gondolatilag megismételjük a valóság összefüggéseit. A megismerés ugyanis folytatódik egy másik szakaszban, amely az előző szakasz végén előállított, gondolatilag reprodukált összefüggéseket új kombinációkba helyezi át. Hegel szerint ilyenkor a kauzális sorok a saját ellentétükbe csapnak át, azaz vak tevékenységük célszerűbe fordul. A megismerés valójában itt fejeződik be és ezért kettőssége a) gondolatilag reprodukálható (leíró-kauzális) és b) új mesterséges kombinációkban realizálódó (produktív-teleológikus) szakaszainak egységében ragadható meg. Ha ez így van, akkor viszont semmi jogunk sincs a tudomány hatókörét csupán a megismerés első – reprodukatív – szakaszára korlátozni. A kutatási tevékenység (régi szóhasználattal a tudomány) megismerő funkciója tehát az alkalmazásokra, az új tételezések realizálására is vonatkozik. Nem helyes tehát a tudomány kettős funkcióját úgy meghatározni, mintha egyrészt lenne egy megismerő (kauzalitást reprodukáló) funkciója és lenne egy alkalmazásra orientált „társadalmi” funkciója. A „társadalmi” funkció valójában mélysegesen a tudomány megismerő tevékenységével, pontosabban ennek második szakaszával kapcsolatos. Természetesen tudománytörténeti tények sokasága igazolja azt, hogy a megismerésnek ez a második szakasza csak történetileg bontakozik ki és éppen a mi korunkban válik nyilvánvalóvá. Persze amennyiben a megismerés teljes totalitásában (gondolunk a két ellentétes szakasz egységére) társadalmi feltételek által kondicionált, úgy a tudomány „megismerő” funkciója is teljes egészében „társadalmi” jellegű. Ily módon kimutathatjuk annak a mai szemléletünkben eluralkodott nézetnek a tarthatatlanságát, amely mereven szembeállítja egymással a tudomány „megismerő” és „társadalmi” funkcióját. A tudománynak nincs két funkciója, csak egy. Ez azonban a belsőleg ellentmondásos két pólus – a kauzalitás és a teleológia – állandó mozgásában, játékában ölt testet, és amelyek egymást feltételező ellentétek. Kölcsönhatásuk eredményeképpen valójában egy funkció jön létre, amely ugyanolyan joggal tekinthető „megismerő”-nek, mint „társadalmi”-nak. E két kifejezés azonos, mivel a megismerés csak társadalmi lehet. Semmiféle „megismerés”-nek nincs tartalma, ha az nem társadalmi és semmiféle „társadalmiság” sem nélkülözheti a „megismerés” mozzanatát. Ez az elméleti megoldás messzemenő szemléleti és gyakorlati következményekkel járhat mind a tudomány művelőinek gondolkodásmódját, mind a politikusok tudománnyal kapcsolatos beállítódásait illetően. Nem tartható tovább az a hagyományos és korszerűtlen álláspont, amely a tudomány „megismerő” és „társadalmi” funkcióinak éles elválasztásával politikán kívül helyez egyes tudományos problematikákat. Ez elméleti alapjává válik a tudomány abszolút önállóságát, társadalmi ítélkezésen-kívülségét, a tudomány alkalmazásait, avagy az alkalmazott tudományok lenézését hirdető befelé forduló nézeteknek. A politikus számára pedig világossá válik a fentebb kifejtett összefüggésből, hogy a tudomány társadalmisága ennek megismerő tevékenységére is kiterjed. Ez a belátás világosan megjelöli a tudományos eredmények, vagy eszközök társadalmi célú hasznosításának területét, azaz egyben a tudomány és a kutatási tevékenység teljesítőképeségének határait is. *A tudomány csak egyféleképpen szolgálhatja a társadalmat (és ezen belül a politika céljait): a*

*megismerésre vonatkozó képességeivel*, legyen az a természeti és társadalmi valóság objektív összefüggéseinek a felkutatása, avagy új folyamatok, objektivációk létrehozására történő alkalmazása. A tudomány eszközei is csak akkor hasznosulnak társadalmilag, ha a megismerés növelésére használják fel őket. Ha a tudományt – manipulatív módon – nem a megismerés bővítésére, hanem ezzel szemben álló célok érdekében használnák fel, akkor ez a tény alapvető funkciójában idézne elő torzulást. Ha a tudomány nem tudná betölteni megismerő funkcióját, akkor társadalmi funkcióját sem tölthetné be, mivel a megismerés és a társadalmiság szervesen feltételezik egymást.

A szellemi termelés genezisének és történelmi perspektívájának megértése ily módon a munkafolyamat elemzéséből történhet. A munkafolyamat kezdetben a fizikai munkára korlátozódott, amely a természet kauzális összefüggéseit empirikusan ismerte fel. A fizikai munka végzése során ugyanakkor egyre jobban megszaporoódnak azok az ismeretek, amelyek egy szellemi munkamozzanat eredményei. Az ember annak következtében, hogy egyre több okozati összefüggést ismer meg, fokozatosan képessé válik ezeket a maguk ellentétévé változtatni, azaz a természeti tulajdonságokat új kombinációkba beilleszteni, amelyek viszont új mozgástörvényekre és funkciókra tesznek szert. A természeti törvények ontológikusan mindig érvényben maradnak, de – a szellemi munka növekedésével egyenes arányban – teleológiaiailag tételezettekkel válnak. Ez a megismerő folyamat perspektívában ily módon a maga ellentétébe fog átcsapni. Nem arról van persze szó, hogy a kauzalitás ontikusan megszüntethető és kicserélhető teleológiával, hanem arról, hogy a szellemi tevékenység dominánssá válik majd a fizikai munka fölött. Ekkor egyre több okozatiság válik teleológiaiailag majd alkalmazhatóvá. A szellemi termelés ily módon tehát ellentéte az anyagi termelésnek, a teleológia a kauzalitásnak, de az ellentétek átcsapása mégsem a fizikai tevékenység és az ontikus törvények megszüntetését fogja jelenteni, hanem azt, hogy az okozatiság és a teleológia tételezett összetartozása egységes folyamatban egyesül. Ez egyben a tudomány és a politika szerves egységének kialakulását is jelenti. Ezek megszüntetve-megtartva kerülnek kölcsönhatásba egymással. A munkafolyamatban mindig megszüntetve-megtartva marad meg mind a természet, mind a munka, mind az eszköz, mind a cél. A folyamat végén a megjelenő munkatermék pedig homogén lesz. A szellemi termelés munkaterméke, a *tudományos információ* homogenitása abban jut kifejezésre, hogy egyidőben tartalmaz objektív oksági összefüggéseket a természetről (ebben jut kifejezésre az ember és a természet viszonya) és ugyanakkor tartalmazza azokat a társadalmi kapcsolatokat, amelyek a megismerés során az emberek között kialakulnak. (Ezek tartalmazzák az ember–ember közötti viszonylatokat.) Az ember és a vizsgálat objektumának tekintett társadalom közötti viszonyban szintén előállítják az objektív oksági sorokat. Ennyiben ez a viszony analóg az ember–természet viszonytal. De ugyanakkor a megismerés társadalmisága is minduntalan fellép és ez ismét kettős formában jelenik meg: a) az ember–természet viszonyában létrejönnek az ember–ember közti kapcsolatok, kialakul a társadalmiság, de eléggé közvetetté válik, b) az ember–társadalom megismerő viszonyban ez a társadalmiság – az ember–természet reláció esetén kialakuló társadalmi viszonylatoknál élesebben – közvetlenül jelenik meg. A megismerésnek tehát mindkét esetben van egy társadalmi oldala is. De amíg az előző esetben rejtett, közvetett, addig a társadalom kauzális összefüggéseinek megismerése, feltárása és alkalmazása során ez a társadalmiság közvetlenné válik. Eme összefüggéseknek a természet, a műszaki és társadalomtudományok eredményei és eljárásai vonatkozásában vannak elsősorban következményei. Az

egységes társadalmiság objektíve meglévő kétféle megjelenési formája végső soron a marxista értelemben vett tudásszociológia legfontosabb tisztázást igénylő témája.

Nagyon nehéz, de izgalmas kutatási feladat lenne annak tisztázása is, hogy mennyi eséllyel indulhat a politikai töltésű céltételező tevékenység olyan esetben, amikor az oksági összefüggésekről megszerzett ismereteink még fogyatékosak, avagy részben-egészben tévesek. Reménytelennek kell-e tekintenünk ilyen esetben a céltételezés helyességét és kivitelezhetőségét? Erre a kérdésre nem-mel válaszolhatunk. Kialakítható ugyanis olyan helyes céltételezés, amely a cél szempontjából konkrétan tudja megragadni a rendelkezésre álló hézagos (vagy téves) ismereteket is. Itt és ilyen esetben valamiféle arányosságot kell feltételeznünk a cél és a mobilizálható ismeretek között, amely bizonyos tűrőhatárok között mozoghat. Ez alatt és felett – amikor mind a cél, mind az ismeret aluldefiniált, vagy a cél túldefiniált az ismerethez képest, vagy az ismeretekhez képest aluldefiniált a cél – a kívánt eredmény már nem következik be. A cél–eszköz (azaz a kauzalitás és a teleológia) arányossági összefüggésének a problémája ma még egyáltalán nem tisztázott. Feltételezhetően a tudomány és politika terén alkalmazható játék- és stratégiaelméletek kidolgozása irányában várható a megoldás.

A fejtegetésben most egy lépéssel tovább megyünk. Azt a következtetést vonjuk le, hogy a szellemi termelésben is meglévő két oldalnak, a *kauzalitásnak és a teleológiának a kettőssége a természet és a társadalom ellentmondásának sajátos megjelenési formája. Az első oldalon a megismerő tudat feltárja a természet (és később a társadalom) oksági összefüggéseit. Az ember megismerő képessége itt az ember–természet, ember és társadalom (utóbbi mint a megismerés objektív tárgya) viszonyába kerül. A másik oldalon – a teleológia révén – a kauzalitások kimutatására irányuló tevékenység velejéig társadalmilag meghatározott. A szellemi termelési tevékenység társas, kooperatív jellegére gondolunk, mindarra, ami a tudományos munkamegosztásra, munkaszervezeti formákra – az individuális kutatótól a nagyméretű kutatószervezetek nemzetközileg együttműködő rendszeréig – vonatkozik. A polgári tudományozás – mellőzve e kettősség elemzését – a tudomány társadalmi struktúráit, közösségi viszonyait nem tudja elméletileg összekapcsolni a tudomány más vonatkozásaival. Az emberek egymással kialakított kapcsolataik lépnek működésbe e viszonyokban. A természeti és társadalmi oldalak megkülönböztetése érdekében tisztán kell látnunk, hogy az okozati összefüggések egyrészt ontológiailag és nem-tételezett módon működnek, másrészt a tevékenységben tételezetteké válhatnak. A *kauzalitásnak tehát kétféle létezési módja van. Az egyik a természeti, a másik a társadalmi vonatkozásokat fejezi ki. Külön nehezíti a helyzetet az, hogy a társadalmi kauzalitás a tudományos megismerés szempontjából nem-tételezett, azaz ugyanolyan természetű, mintha természeti lenne. A nem-tételezettség itt éppen a természeti és társadalmi összefüggések *objektivitását* jelenti. A megismerés szempontjából nem-tételezett társadalmi kauzalitások azonban történetileg – az objektív feltételek által determináltak –, de mégis teleológikus emberi tevékenységek eredményeképpen állnak elő. Ebben a vonatkozásban ezek az összefüggések tehát egyidőben tételezettek és nem-tételezettek. Az ember–természet viszonyban levő ellentmondásokhoz képest az ember–társadalom ellentmondásai mintegy megduplázódnak. Az ellentmondásokat egymásra következő szakaszokban foghatjuk fel. Első szakaszban a természet tudatunktól függetlenül objektíve ellentmondásos voltában létezik. Másodikban: a megismerő tudat igyekszik megközelítően visszatükrözni az objektív ellentmondást. Harmadikban: az okságról szerzett ismereteket egy ellent-**

mondásos társadalmi környezetben tételezzük. Negyedikben: a lehetőségek társadalmi megvalósítására irányuló külön művelet, a döntés maga is ellentmondásos. A négy szakasz összefoglalóan: 1. objektív kauzalitás an sich; 2. az objektív kauzalitás szubjektív felismerése, kauzalitás für sich; 3. az okság teleológiai tételezése; 4. a kauzális alternatívák egyikének döntés alapján történő megvalósítása. A szellemi termelés a második fázisban lép fel, ahol a megismerés dominál. A harmadik és negyedik szakaszban azonban *megjelennek az érdekviszonyok*, amelyek a megismerést társadalmilag kondicionálják. (Vö.: a tudásszociológia tárgyával.) Az okozatiság feltárásába becsúszó tévedések egyfelől hatnak a munkafolyamatra és benne a teleológiai tételezés minőségére. Másfelől az érdekviszonyok befolyásolják az oksági megismerést. A harmadik szakaszban említett célkitűzés késégkívül visszahat a második szakaszban megvalósuló szellemi megismerésre. Ezt Lukács György az alábbi módon fejezi ki: „... a természet visszatükröződéskébe fel kell venni az ember társadalmiságával kapcsolatos ontológiai célzatú kategóriákat is”.<sup>6</sup> Ez azonban semmiképpen sem támasztja alá az olyasfajta vulgáris tudományszociológiát, amely a tudomány és a társadalom között közvetlen, „rövidre zárt” kapcsolatokat tételez fel. A társadalmiság nemcsak a megismerés közege, de a szükségletek és a célkitűzések miatt is megjelenik a tudományban. A tudomány azonban közvetlenül nem e kategóriák alapján tájékozódik, nem ezek kielégítésére törekszik. A kutatók elsődleges célja az, hogy a feltárt összefüggéseket általánosítsák. *A tudományos kutatásnak ez a „belső” szükséglete és célkitűzése korántsem esik egybe a „külső” társadalmi szükségletekkel és a kielégítésükre irányuló célkitűzésekkel.* Ha az oksági összefüggést helyesen tükrözi vissza, akkor a kutató által végzett munkafolyamat még akkor is sikeres marad, ha a közvetettebb (társadalmi) összefüggéseket nem ismeri, illetve azoktól elvonatkoztatja magát. A tudósok oly gyakori „apolitikus” viselkedésének magyarázata tehát abban rejlik, hogy ők ilyenkor az okság közvetlen megragadására törekzenek. A tudós viszont akkor „politikus”, ha a közvetlen összefüggéseken túlmenő közvetett (társadalmi) összefüggéseket is számításba veszi. A kutatásban mindenesetre az utóbbi típus szintén csak az objektív összefüggések közvetlen megértésére törekszik, mivel tudja, hogy a munkafolyamat sikerét önmagában már ez is biztosítja. A kutatásban tehát a „politikus” kutató is ösztönösen „apolitikus”. A vertikális (egy szűk tárgyban elmélyülő) megismerés ideiglenes ára a horizontális (több terület összefüggéseit átfogó) megismerés és a társadalmi értékek felfüggesztése, mellőzése lesz. Persze ő – társadalmi érdekei, értékei alapján – a közvetlenségről hamarosan áttér a közvetettségre. Az „apolitikus” kutató munkája is teljes értékű a munkafolyamat sikere szempontjából. Nem kétséges ugyanakkor, hogy egyre nagyobb számban van szükség olyan szemléletű kutatókra, akik a tudományos megismerés közvetlenségéről képesek áttérni ennek társadalmilag közvetített állapotaiba. Ezek aktivitása nemcsak a második szakaszra korlátozódik, de kiterjed a harmadik-negyedik szakaszra is. A céltételezés, a megvalósítás eme utóbbi fázisaiban ugyanis a kauzalitás legfeljebb „megtartott” formában szűnik meg. Ezért a kutatónak nem szabad kivonulnia ezekből a tevékenységi formákból, mondván, hogy a célkitűzés és a döntés, és ezek megvalósítása kizárólag a politika hatáskörébe tartozik. Ahogy a politika „megszüntettet” (közvetett) formában jelen van a megismerési szakaszban, úgy a tudomány is „megszüntettet” (közvetett) formában áthatja a társadalmi megvalósulás fázisait. Szeretnénk ennek

<sup>6</sup>I. m. 35.

kapcsán felhívni arra az érdekes összefüggésre a figyelmet, hogy a tudomány közvetlen termelőerővé válásáról szóló marxi tétel *éppen azt fejezi ki, hogy a tudomány nem állhat meg a megismerés közvetlenségénél, hanem át kell mennie a társadalmi közvetítettség szférájába*. Marx ezzel a tézisével valójában azt a paradoxont ragadta meg, hogy a tudomány közvetlensége a kauzalitás közvetlen visszatükrözése formájában feltételez valamiféle társadalmi közvetítettséget: célkitűzéseket, döntéseket és ezek megvalósítását. Ugyanakkor a közvetlenségnek és a közvetettségnek ezek a pólusai átcsapnak egymásba. A közvetlen (társadalmi) szférában realizálódó tudomány *közvetlenül* termelőerő lesz, a közvetített viszonyok pedig (a társadalmiság formájában) a megismerési szakaszban továbbra is közvetítettek és rejtettek maradnak. Amíg a közvetlen megismerésben a tudomány közvetett termelőerő – azaz társadalmisága közvetett –, addig a közvetített társadalmi dimenzióban közvetlenné válik. Előző esetben a társadalmiság közvetett, másodikban a társadalmiság közvetlen alakzatban jelenik meg. A tudomány közvetlen termelőerővé válása ily módon a tudomány társadalmasodása, politizálódása irányába mutat. Az általános fejlődési tendencia tehát abban az irányban bontakozik ki, hogy a rejtett társadalmiság egyre jobban feltárul és közvetlenül kiteljesedik: a közvetett közvetlenbe csap át. Ez az átmenet valójában annak a világtörténelmi folyamatnak a megnyilvánulási formája, amelynek az a tartalma, hogy a fizikai munkafolyamatokból létrejött szellemi termelés egyre nagyobb súlyra tesz szert a munkafolyamatok összességén belül. A munka fizikai formája átcsap a szellemibe; pontosabban: az előző megmarad, de belőle fokozatosan elvonják az utóbbit. A köztük lévő viszony tehát aszimmetrikus. Kezdetben az előző a meghatározó, majd egy inflexiós ponton túl utóbbi válik azzá. Szerintünk ma még az inflexiós ponton alul vagyunk, de erősen közelítünk hozzá. A „tudományos-technikai forradalom” kifejezés egyrészt jelzi, hogy közeledünk, másrészt, hogy helyenként már túl is léptünk e ponton. Ha ugyanis nem globálisan, hanem egy széles spektrum konkrét pontjain nézzük az átalakulást, akkor bizonyos termelési ágakban megtörtént, másokban pedig még előtte vagyunk az átcsapásnak. Ily módon a tudományos-technikai forradalom állapotában egyidőben vagyunk is és nem is vagyunk. A fizikai és a szellemi munka – geneziséket tekintve – szorosan feltételezik egymást, de egymásnak ellentétei is. Ezért a tudomány mint szellemi tevékenység a fizikai munkának ellentéte, illetve ugyanazon folyamat másik pólusa. A szellemi termelést nem lehet megérteni az anyagi termelés elemzése nélkül, mert előző az utóbbiból keletkezik. Ugyanakkor semmiképpen sem lehet azonosítani és az anyagi termelés és fogyasztás analógiája alapján tárgyalni őket. Az azonoság és különbség dialektikája nem engedi meg a hamis analógiát. Marx ezt a dialektikát azzal magyarázza, hogy az anyagi termelésben az ember anyagcserét valósít meg a természettel. A gyakorlat magasabb formáiban viszont – így a tudományban is – ez az anyagcsere – mint az ember társadalomban végbemenő újratermelésének alapja – már megszüntethetetlen előfeltétellé válik.<sup>7</sup>

<sup>7</sup>A marxi anyagcsere-hasonlatot természetesen úgy kell értenünk, hogy az ember–természet kölcsönhatását kifejező folyamatban az anyagi termelés mellett fokozódó jelentőséggel ma már a szellemi termelés (a tudomány) is részt vesz.



# A VASÁRNAP TÁRSASÁG\*

NOVÁK ZOLTÁN

A Vasárnap Kör<sup>1</sup> az első világháború idején (1915 decemberétől–1918 decemberéig)<sup>2</sup> Balász Béla és Lukács György körül kialakult csoportosulás; e csoport állandó és aktív tagjai hozták létre 1917 tavaszán a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját. Írásunk e Társaság kialakulásának, tevékenységének csak a legfontosabb problémáit kísérli meg vázlatosan jelezni, mindenekelőtt Lukács György és Balász Béla tevékenységére koncentrálva.<sup>3</sup>

A Társaság szellemi vezére ugyanis Lukács György volt; a csoportosulást kezdeményező, az összejövetelek feltételeit, megmozdulásaikat megteremtő-szervező Balász Béla. A Társasághoz tartozók nevét egyszerű felsorolással nem lehet megadni, mert állandóan változó, bővülő körrel van szó, amelyben mindig meg kell különböztetni egy aktív magot, és egy változó, merev határokkal nem rendelkező erőteret, amelyben a Társasággal szimpatizálók helyezkednek el.

## I. TÖRTÉNETI VÁZLAT

A Társaság esemény- és eszmetörténeti jellemzésének megértéséhez elkerülhetetlenül szükséges, hogy utaljunk azoknak a társadalmi-politikai-eszmei viszonyoknak a leglényesebb vonásaira, amelyek jelzése nélkül a Társaság kialakulása, tevékenysége nem érthető meg. A vonatkozó időszak az imperializmus kialakulásának, majd az első világháborúnak a kora; az Osztrák–Magyar Monarchia látszólagos stabilitásának, majd mindinkább elmélyülő és végsőkig kiéleződött válságának az időszaka. Magyarország a modern polgári fejlődésbe elkésve kapcsolódott be; történelmének alakulását az Ausztriához való viszony döntően befolyásolta, s az ilyen körülmények között megvalósult tőkés gazdasági és társadalmi haladás az uralkodó osztályok kényszerű kompromisszumaként jött létre.

\*A jelen tanulmány egy elkészült kismonográfiának, „A Vasárnap Társaság és Lukács György (Adalékok az első világháború időszaka magyar eszmetörténetének kérdéséhez)” problematikáját mutatja be a kifejtés részletessége és a problémák bizonyításának igénye nélkül.

<sup>1</sup>A csoportosulás elnevezését illetően különböző álláspontokkal találkozhatunk; így többen azt Vasárnap Körnek, mások Lukács-körnek nevezik. Ritkábban találkozhatunk a „szellemiek”, „etikusok” megnevezéssel is. A csoportosulásban kialakult használattal megegyezően a Vasárnap Társaság megnevezéssel a Vasárnap Kör és a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája együttes tevékenységére, összetartozására kívánunk utalni.

<sup>2</sup>Vitatott probléma a Társaság megszűnésének időpontja is. Álláspontunk szerint – amelyet majd az alábbiakban kifejтünk – a Társaság a Kommunisták Magyarországi Pártjának megalakulásával, Lukács Györgynek e pártba való belépésével szűnt meg.

<sup>3</sup>Lásd \* Jjegyz.

A kapitalizmus megkésett és ellentmondásos fejlődése következtében az országban uralkodó társadalmi-politikai rendszert sajátos kettősség jellemezte: a feudális eredetű régi földbirtokosság és az újonnan kifejlődött burzsoázia – alapérdekeiben közös, s mégis diszharmonikus – együttélése, kettős uralkodó osztálya. Ennek volt – a témánk szempontjából rendkívül fontos – következménye a gazdasági fejlődés és az ország társadalmi és politikai struktúrája közötti ellentmondás, a gazdasági és a politikai hatalom inadekvát volta, amelyből következett, hogy a társadalom szervezetét, politikai és eszmei tudatát nem a gazdaságilag legerősebb osztály, a burzsoázia határozta meg, hanem a volt feudális társadalomhoz még továbbra is ezer szállal kötődő nagybirtokosság, illetve ennek alárendelt szövetsége, a dzsentri.

Ez a társadalmi-gazdasági-politikai struktúra differenciálta az első világháború idején a magyar belpolitika frontjait. A gazdasági-társadalmi tagozódást illetően három nagy csoportról beszélhetünk: a termelési eszközök és a tőke döntő többségével rendelkező, egyre inkább kapitalizálódó földbirtokos és a nagybuzsoá kettős uralkodó osztályról, az általuk kiszákmányolt proletár tömegekről, és a két szemben álló pólus között elhelyezkedő – rendkívül heterogén – középrétegekről. A politikai front tagozódása további differenciálást igényel; itt az egyik tábor, a fölbirtokos-nagyburzsoá reakció tábora a velejéig reakcióssá váló Osztrák–Magyar Monarchia társadalmi és politikai rendszerének fenntartását akarta; a másik tábor, a „történelmi” középosztály, a korszak idején már formálódásnak induló „keresztény” középosztály, amely – a kettős uralkodó osztály között lévő gazdasági, politikai ellentéteket kihasználva – ekkor kezdett hozzá a maga sajátos politikai törekvéseinek megfogalmazásához, lényegében az Osztrák–Magyar Monarchia érintetlenül hagyására törekedve; a harmadik tábor, a polgári demokrácia tábora (egyesült függetlenségek, polgári radikálisok, szociáldemokraták) a következetes polgári átalakulást kívánták és szorgalmazták, végül mindinkább önálló táborként említhetjük a háború folyamán egyre erősebben jelentkező és gyarapodó forradalmi átalakulás erőt, a baloldali szociáldemokrata ellenzékét és a forradalmi szocialisták csoportjait.

Ha paradoxonnak tűnik is, a Vasárnap Társaság – amelynek társadalmi bázisa a középrétegekhez tartozó új polgári értelmiség zsidó szárnya volt – nem helyezhető el ezen politikai tipológia egyikének a keretében sem. A Vasárnap Társaság politikai programja nem volt egységes program; politikai elképzeléseik domináns mozzanata, az „etikai idealizmus” által intencionált romantikus antikapitalizmus nem jelenthetett a kor társadalmi-politikai fejlődésében olyan reális alternatívát, amelyet vagy az említett típusok egyikében elhelyezhettünk, vagy mellettük, önálló típusként felsorolhattunk volna. A Vasárnap Társaság lényegét egy társadalmilag meghatározott eszmetörténeti folyamatként írhatjuk körül.

A korabeli Magyarország társadalmi-politikai életében megnyilvánuló kettősség a szellemi élet területén különös élességgel és ellentmondásokkal jelentkezett; ezek a folyamatok ugyanakkor összekapcsolódtak a társadalmi élet mind szélesebb területén jelentkező elidegenedéssel, amelyet különösen érzékenyen az értelmiség élt át, s erre a folyamatra a legkülönbözőbb módon – a forradalmi szembenállástól a polgári társadalom direkt apológiájáig – reagált.

A dzsentri „süllyedése” következtében megjelent a szabad értelmiségi pályákon is, ahol szemben találta magát a pozicionálisan egyre emelkedő új polgári értelmiséggel – melynek jelentős hányada zsidó származású volt –; itt, a szabad értelmiségi pályákon – már

egyáltalán nem volt túlnyomó és vitathatatlan a dzsentri szellemű középosztály vezető szerepe, ezen a területen jött létre a középosztály polgári magja; éppen ezért a dzsentri itt indított egyre élesedő harcot a polgári, mindenekelőtt a zsidó intelligencia visszaszorítása végett. Ily módon a középosztály e két ellentétes pólusa között a fentiek miatt szükségképpen kiéleződött a pozicionális és eszmei-politikai konfliktus; a századelő magyar eszmetörténetének problémáit, az egész korszakon végigvonuló ún. „zsidókérdés”-t, a század elején megerősödő újkonzervativizmust, az ekkor jelentkező jobboldali radikalizmust is csak ebből a társadalmi-politikai szembenállásból érthetjük meg.

A Vasárnap Társaság társadalmi bázisa ez az új polgári, mindenekelőtt a zsidó származású értelmiség volt; ez az értelmiségi réteg a dzsentrivel való harca következtében s saját asszimilálódásának ehhez kapcsolódó társadalmi, politikai nehézségei miatt is élesen bírálta a kapitalista Magyarország jelentős feudális maradványokkal terhes gazdasági, társadalmi, politikai viszonyait, ezzel együtt kifejezte – az imperializmus korának más értelmiségi csoportjaihoz hasonlóan, de talán intenzívebben és megdöbbentőbben – azt a válságot, azokat az ellentmondásokat, amit éppen az imperializmusba való átmenet hozott az élet minden területén. A századfordulótól kezdve az újkonzervatív politikai koncepció által erőteljesen szorgalmazott antiszemita nacionalizmus nemcsak lelassította és akadályozta a zsidóság asszimilálódását, hanem bizonyos disszimilációt is megindított; ez a zsidó értelmiség jelentős csoportjaiban felvetette a hovatarozás bizonytalanságát, létrehozta a közösségi lojalitás és az identitás válságát, melynek megjelenési formája a nemzeti és osztályszerű meghatározottságtól való elfordulás, a „szabadonlebegés” volt, ami egy korai, ellentmondásos jellegű „internacionalizmusban”, sajátos kozmopolita elvgyódásban is jelentkezett. Ez a társadalmi talaj rendkívül alkalmas volt a különböző irracionalista filozófiák kialakulásához.

A Vasárnap Társaságban csoportosuló zsidó értelmiség ezt a társadalmi, politikai ellentmondást élte át, tevékenységben ezt testesítette meg; ez határozta meg gyakorlati cselekvéseik jellegét, azt a „politikai inkognitót”, amely tudatos elfordulás volt a korabeli Magyarország politikai életének konkrét problémáitól; ez volt a politikai, társadalompszichológiai, tudati alapja „szabadonlebegő” helyzetük vállalásának. Ez a társadalmi, politikai helyzet alakította ki a Vasárnap Társaság eszmei-politikai jellegét, amelyet nem lehet sem az egyértelmű haladás,<sup>4</sup> sem az egyértelmű reakció<sup>5</sup> kritériumaival jellemezni; politikai és eszmei álláspontjuk különös, amalgám volt, amelyben a haladó és a reakciós tendenciák együttesen léteztek. Eszmei álláspontjukat a nyugat-európai polgári gondolkodásban a századfordulóra uralkodóvá váló irracionalista életfilozófia határozta meg, amely keveredett az újkantiánus nézetekkel, Kant irracionalista átértelmezésével; ezzel együtt a miszticizmus, vallásos „ateizmus” jellemezte a csoportosulást, ez egyeseknél összekapcsolódott az életfilozófiai magatartással; a kultúrelidegenedés ambivalens kifejezése és bírálata, az etikai idealizmus náluk romantikus antikapitalizmussal párosult. Eszmei álláspontjuk kialakulásában különösen hatott rájuk Meister, Eckhart, Kant, Kierkegaard, Dosztojevszkij és G. Simmel.

<sup>4</sup> A magyar szakirodalom (mindenekelőtt Fehér Ferenc és Márkus György vonatkozó tanulmányai) a csoportosulás, mindenekelőtt Lukács, ellentmondásos fejlődésének progresszív tendenciáit hangsúlyozza.

<sup>5</sup> Ritkábban ezzel a törekvéssel is találkozhatunk. Lásd pl. az emigráns Hanák Péter: „A filozófus Lukács”, Párizs 1972.

A Vasárnap Társaság létrehozásának oka és tevékenysége nem volt más, mint e társadalmi, politikai és szellemi válság kifejezése, és e válság által felvetett problémák sajátos megoldási kísérlete.

## II. A VASÁRNAP KÖR

A Kör megalakításának tervét Balázs Béla hosszabb időn keresztül dédelgette<sup>6</sup>; és amikor a magyar progresszió által elítélt háborús „kalandja” után – 1915 őszén – felmentést kap a katonai szolgálat alól, Budapesten, a Naphegy utca 19. sz. alatti villában bérel egy kis lakást. Ezzel szinte egyidőben Lukács György – mivel katonai segédszolgálatra alkalmasnak találták – kénytelen Heidelbergből Budapestre jönni és katonai szolgálatot teljesíteni; Lukács 1915 decemberétől 1916 júliusáig van Budapesten – ekkor őt is felmentik a katonai szolgálat alól –, s szabad idejének nagy részét Balázs Béláéknál tölti.

Balázs Béla a lakásán kezdődő összejövetelekről naplójában először 1915 december 12-i bejegyzéssel tudósít, majd az induló Körről bővebben a december 22-i és 23-i bejegyzések szólnak.<sup>7</sup> Balázs a kezdeti időktől fogva beszél egy aktív magról, állandó törzsről, amelyet rajta kívül Lukács György, Fogarasi Béla, Mannheim Károly, Ritoók Emma, Antal Frigyes, Hauser Arnold, Láng Juliska, Hajós Edit és Schlamadinger (később Hamvassy) Anna alkotnak; ugyanakkor az összejövetelekre ritkábban, időszakosabban járókat is feljegyzi, elsőként ezek közül Polányi Mihályt, Révész Gézát, Lesznai Annát említi meg.

Azt, hogy ezeken a vasárnap délutánokon miről folyt a beszélgetés és a résztvevők milyen álláspontot képviseltek, csak fő vonásaiban tudjuk rekonstruálni. Ennek bemutatásában Balázs Béla korabeli naplóinak részleteire, a csoportosulás tagjainak ebben az időszakban írott leveleire, ezen időszakban született műveikre és a mind tömegesebbé váló (s ezzel együtt növekvő ellentmondásokat tartalmazó) visszaemlékezéseikre<sup>8</sup> támaszkodhatunk.

A beszélgetéseknek két állandó témája volt: a művészet és a lélek problémája. A művészet kapcsán egyrészt elméleti-esztétikai problémákat, többek között Lukács készülő művének, a „Heidelbergi Esztétiká”-nak a téziseit vitatták meg, másrészt a Kör tagjainak, Balázs Bélának, Ritoók Emmának és Lesznai Annának készülő, vagy elkészült írásait hallgatták, majd vitatták meg. A másik téma, a lélek lényegének az értelmezése, az etikus és az empirikus élet mibenléte és egymással való kapcsolata, az első témánál is fontosabb volt, s különösen 1916 első felében – amikor Lukács György is rendszeresen részt vett az összejöveteleken – dominált.

A csoport tagjai létük elidegenedettséget az etikus és az empirikus élet egymást kizáró voltában tudatosították; az empirikus életet, a mindennapok világát a véletlenek kusza

<sup>6</sup> Balázs Béla levele Lukács Györgyhez, 1915. febr. 28. (MTA Filozófiai Intézet Lukács Archivum.)

<sup>7</sup> Balázs Béla naplója, Ms 5023/19., 38., 47. MTA Könyvtára Kézirattára.

<sup>8</sup> Ezek közül a legfontosabbak: Beszélgetés Lukács Györggyel („Irodalmi Múzeum”, Bp. 1967, Emlékezések I.); rádióbeszélgetés Lukács György és Arnold Hauser között („Valóság”, 1969/11.); beszélgetés Lesznai Annával („Irodalmi Múzeum”, Bp. 1967, Emlékezések I.); valamint Lesznai Anna 1968. aug. 18-án az MSZMP KB Párttörténeti Intézetében tett nyilatkozata (H-1-79).

halmazaként fogták fel, értelmetlennek tartották; az igazi, autentikus életnek a lélek szféráját tekintették, s ezért keresték a „lélektől lélekig” vezető utat, mert lelki közösségekben, etikai síkon kívánták életüket élni.<sup>9</sup> Ennek keretében, ezt az igényt is kielégítendő hozták létre a Vasárnap Kört.

Balázs Béla, Lukács György, Hajós Edit és Hamvassy Anna ennél is szorosabb közösséget kívántak létrehozni, együtt tervezték és éveken át álmodoztak arról, hogy valahol Németországban földet bérelnek és a két nő zöldségtermesztéssel foglalkozva tartja el mindnyájukat. Hajós Edit – az orvosi diploma megszerzése után – hozzá is kezdett a kertészkedés kitanulásához; Paul Ernst felajánlotta, hogy München mellett vesz birtokot számukra, hogy tervüket, a „Misbeet”-et megvalósíthassák.<sup>10</sup> Végül is ebből a tervüktől nem lett semmi.

Ezt a lelki közösséget igyekeztek megteremteni a Kör tagjai egymással való baráti kapcsolataikban is. Nem látták, hogy a társadalmi létük által determinált elidegenedést, atomizálódást mint individuumok, személyes baráti kapcsolataik által nem szüntethetik meg; a köztük való emberi viszonyok alakulásának a vizsgálata törekvéseik kudarcát egyértelműen mutatja, elég ha Balázs Béla és Lukács György viszonyára, illetve mindkettőjük Mannheim Károlyhoz fűződő kapcsolatára utalunk.

Balázs Bélánál a barátság, a generációjához való viszony a családi kötődésnél is sokkal fontosabb volt. Lukács Györggyel 1904 körül a Thália szervezése során ismerkedett meg, majd valószínű, hogy 1906–1907 telén Berlinben, G. Simmel szemináriumán kerültek közelebb egymáshoz. Kapcsolatuk az idő múlásával sem vált azonban mély emberi barátsággá, hanem sajátos kettősség jellemezte: eszmei-politikai szövetség egyrészt, tartózkodás (esetenként ridegség) másrészt. Balázs naplóiban állandóan foglalkozik viszonyuknak ezzel a felemás voltával, s rezignált fájdalommal veszi tudomásul<sup>11</sup>. Ez jellemzi Lukács és Balázs Mannheimhez való viszonyát is: az évek során tartalmas emberi kapcsolat, barátság ugyanis egyikőjük részéről sem alakult ki.<sup>12</sup>

Ha megnézzük, hogy emberi kapcsolataik – törekvéseik ellenére – miért nem váltak tartalmassá, akkor Balázs és Lukács személyiségének – létükből fakadóan két lehetséges, de – ellentétes jellemzőjére kell utalnunk, ahol mindkettőjükönél közös az alapprobléma: az etikus és az empirikus élet elválasztása, az ezek intencióit megvalósító cselekvések és magatartások egymást kizáró volta. Balázs a két síkot teljesen függetlenítette egymástól és viselkedésében, gyakorlati tetteiben igazi egoistaként, narcisztikus önimádatral valóította meg önmagát; ennek csak egyik megnyilatkozása volt a szexuális életében jelentkező gátlástalansága. Lukácsnál e két sík elválasztása következtében az etikai szféra intencióinak feltétlen követése rigorisztikus, sokszor antihumánus tendenciákkal párosult, amelynek szintén csak egy megnyilvánulási területe volt, magánélete (Seidler Irmával kapcsolatos „kierkegaard”-i tette, első feleségével, Ljena Grabenkóval való házassága stb.). A Lukács György és Balázs Béla közötti viszony ellentmondásainak ez volt az alapja.

Létük elidegenedettsége megszüntetésének másik torz kifejeződési területe a vallásosság volt. A Vasárnap Kör összejöveteleinek vallásos-misztikus atmoszférája közismert

<sup>9</sup> Balázs Béla naplói, uo. 40., 56., 74., 76., 71.

<sup>10</sup> Balázs Béla naplói, 1918. febr. 21., uo. 22.

<sup>11</sup> Balázs Béla naplói, 1916. február, november 3., uo. 54., 83.

<sup>12</sup> Mannheim Károly levele Lukács Györgyhez, 1916. szept. 6. (MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum); Balázs Béla naplói, 1918. szept. 27. (21., 34.)

volt,<sup>13</sup> a lélek értelmezésének vallásos megoldásai a beszélgetések állandó témája volt. Lukács György 1907-ben tért át a zsidó hitről az ágostai hitvallású evangélikus hitre; Fülep Lajos, a bölcsészdiploma megszerzése után református teológiát végez; Balázs Béla Hajós Edittel való házasságkötése kapcsán 1914-ben katolizál, amelynek értelmére naplói-ban többször visszatér.<sup>14</sup> Vallásosságuk lényege, amelynek két szélső pólusa a miszticizmus és a vallásos „ateizmus” volt, a tételes, történeti vallásokkal szemben egy dezantropomorfbab, a negatív teológia bizonyos mozzanatait is magába foglaló, az újplatonikus misztika (Plotinosz, Meister Eckhart) nézetei által színezett, a kierkegaard-i, a dosztojevskiji és a simmeli vallásosság hatása alatt létrejött szubtilisebb, metafizikusabb vallásosság volt.

A Vasárnap Kör munkájában jelentős törést hozott az, hogy 1916 júliusában Lukács Györgyöt felmentették a katonai szolgálat alól és visszatért Heidelbergbe. Először csak rádöbbennek arra, hogy Lukács nélkül tartalmatlanná válnak a vasárnapi viták, beszélgetések<sup>15</sup>, majd igyekeznek az új helyzethez alkalmazkodni, amelynek következtében a művészet kérdései kerülnek előtérbe, abban a formában, hogy felolvassák, majd megvitatják műveiket. Itt mindenekelőtt Balázs Béla írásairól (melyekre külön fejezetben kívánunk kitérni) és Ritoók Emma regényéről van szó.

Ritoók Emma regényének, „A szellem kalandorai”<sup>16</sup> c. mű főhősének, Donáth Ervinnek – aki végsőkig felfokozott individualista, az imperializmus parazita értelmiségének a mintapéldánya volt – a portréját Zalai Béláról mintázta, de mind Balázs, mind Lukács véleménye szerint<sup>17</sup> a Vasárnap Kör atmoszférája is megfogalmazást nyert benne. A regényt a Kör tagjai elolvasták és többször megvitták.

A Kör egy másik tagja, Lesznai Anna is megörökítette a vasárnapi beszélgetéseket. Lesznai visszaemlékezéseiben elmondta, hogy az összejövetelekről jegyzeteket készített, s később e korabeli jegyzetéből nyert ihletet az események felidezésére, amelyeket a „Kezdetben volt a kert” c. regényében<sup>18</sup>, valamint verseiben, pl. „Hogy léssen fák feltámadása”,<sup>19</sup> fogalmazott meg. Lukács maga is mindig figyelemmel kísérte Lesznai Anna művészi fejlődését; a Vasárnap Társaság időszakára esik az „Anna Lesznais neue Gedichte” c. írása.<sup>20</sup>

Itt kell beszélnünk Gergely Tibor karikatúráiról, melyeket a Vasárnap Társaság aktív tagjairól készített. Gergely Tibor – Lesznai Anna második férje – igen fiatalon, a Szellemi Tudományok Szabad Iskolájának hallgatójaként került közel a csoportosuláshoz, két karikatúrasorozatot készített.<sup>21</sup> Az egyik sorozatot Budapesten, 1918 folyamán, Balázs

<sup>13</sup>Tóth Árpád levele Bródy Pálhoz, 1917. febr. 24. (Tóth Árpád: „Összes Művei”, 5, Akadémiai Kiadó, Bp. 1973, 128.)

<sup>14</sup>Balázs Béla naplói, 1915. december 22., 1917 nyara, uo. 48., 111.

<sup>15</sup>Hajós Edit levele Lukács Györgyhöz, 1916. október eleje; Hamvassy Anna levele Lukács Györgyhöz, 1916. október 14. (MTA Filozófiai Intézet Lukács Archivum).

<sup>16</sup>Ritoók Emma: „A szellem kalandorai”, Göncöl kiad., Bp. 1922.

<sup>17</sup>Balázs Béla naplói, 1916. február, uo. 55., 58.

<sup>18</sup>Lesznai Anna: „Kezdetben volt a Kert”, I–II, Szépirodalmi, Bp. 1966, II, 461–462., 475.

<sup>19</sup>Lesznai Anna: Kód előttem, kód utánam; „Válogatott versek”, Szépirodalmi, Bp. 1967, 167.

<sup>20</sup>„Pester Lloyd” 1918. nov. 29.

<sup>21</sup>A karikatúrák keletkezésének és datálásának kérdései vitákat váltottak ki. Az itt ismertetett álláspont Gergely Tibortól származik, amelyet az 1976. február 10-én kelt, hozzám írott levelében fejtett ki.

Béla Naphegy utcai lakásában rajzolta Gergely; ezek egy papírlapon ott függtek a falon és a Horthy-rendőrség 1919 augusztus végén elkobozta őket. A második sorozatot Gergely — amely jelenleg a hatvani Hatvany Lajos Múzeum tulajdona — 1920 januárjában, a bécsi emigrációban készítette, a csoportosulást belülről ismerő, közvetlen élményére támaszkodva. Ez egyúttal azt is érthetővé teszi, hogy nemcsak a Vasárnap Társasághoz tartozókról, hanem volt tagjaikkal csak később kapcsolatba-szövetségbe lépőkről (így pl. Révai Józsefről) is készített karikatúrákat.

A Vasárnap Kör kapcsán egy problémáról kívánunk még szólni: vitatott és ma még megoldatlan a Körben tevékenykedők pontos megállapítása.<sup>22</sup> A probléma tisztázását az is megnehezíti, hogy a későbbi visszaemlékezések és vizsgálódások nem tesznek különbséget sem a Vasárnap Kör tagjai, sem a Szellemi Tudományok Szabadiskolája előadói és hallgatósága között, sem történetileg nem képesek differenciálni (így pl. a bécsi emigráció összejöveteleit is a Vasárnap Kör tevékenységének tartják).

A jelenlegi dokumentum-értékű források ismeretében teljes bizonyossággal csak a következőket állíthatjuk: volt a Vasárnap Körnek egy állandó és többé-kevésbé aktív magja, közéjük Lukács György, Balázs Béla, Fogarasi Béla, Mannheim Károly, Ritoók Emma, Antal Frigyes és Hauser Arnold tartozott; a beszélgetések állandó résztvevői voltak még Hajós Edit, Schlamadinger, később Hamvassy Anna; a beszélgetéseken nem állandóan (de nem egyforma gyakorisággal) vettek részt Lesznai Anna, Láng Juliska, Polányi Mihály, Révész Géza, majd később a Szabadiskola hallgatói közül Radványi László, Káldor György, Tolnay Károly és Gergely Tibor. Ezek a fiatalok (s rajtuk kívül még 50–60 fő) véleményünk szerint sokkal inkább a Szabadiskola hallgatói voltak, semmint a Vasárnap Kör tagjai, ahogy Fülep Lajos is inkább ennek az iskolának az előadója volt.

Biztosan állíthatjuk, hogy nem voltak a Vasárnap Kör tagjai Révai József és Varga Jenő, valamint nagyon valószínű, hogy sem Bartók Béla, sem Kodály Zoltán nem vettek részt a vasárnap délutáni beszélgetéseken.

### III. BALÁZS BÉLA IRODALMI-MŰVÉSZI MUNKÁSSÁGA: E TEVÉKENYSÉG LUKÁCS GYÖRGY ÁLTALI MEGVILÁGÍTÁSA

Balázs Béla az első világháború időszakában is jelentős irodalmi-művészeti tevékenységet folytatott;<sup>23</sup> ennek alapos feltérképezése azonban számos nehézségbe ütközik (alkotásai egy részét nem lehet pontosan datálni, előző írásait az újabb kiadások során gyakran megváltoztatta stb.). Ezért Balázs Béla irodalmi-művészeti munkásságának csak a

<sup>22</sup> A későbbi visszaemlékezések (pl. Lesznai Anna és Arnold Hauser) Bartók Bélától Varga Jenőig a korabeli magyar szellemi élet sok kiválóságát is a Vasárnap Kör tagjai közé sorolták. Ezeknek a visszaemlékezéseknek az állításait többen kritikátlanul elfogadják.

<sup>23</sup> Balázs a Vasárnap Kör időszakában a következő műveit írta, illetve jelentette meg: „Balázs Béla honvéd tizedes naplója”; „Tristan hajóján”, Balázs Béla verse (megj. 1916); „Játékok”, gróf Bánffy Miklós és Berény Róbert rajzaival (megj. 1917); „Halálos fiatalság”, dráma (megj. 1917); „Hét mese”, Kozma Lajos rajzaival (megj. 1918); „Kalandok és figurák”, novellák (megj. 1918). Ezek a művek mind Kner Izidor kiadásában, Gyomán jelentek meg; „Isten tenyerén” (megj. a „Nyugat” 1919 nyári számaiban).

konstans, a Vasárnap Társaság időszakában is érvényesülő elemeit vázoljuk fel, Lukács György „Balázs Béla és akiknek nem kell” c.<sup>24</sup> tanulmánykötetének a fényében.

A kötet különböző időszakban született Lukács-tanulmányokat tartalmaz és arra tart igényt, hogy átfogja Balázs addigi írói-költői pályáját. A tanulmányok összegyűjtésének, kiegészítésének és kiadásának a gondolata Lukácsban már 1916 nyarán felvetődött, az előző 1918 februárjában való megírásával a kötet anyaga össze is állt. Balázs Béla naplójában pontosan nyomon tudjuk követni a kötet sorsát, létrejöttének folyamatát.<sup>25</sup> A kötettel kapcsolatos megjegyzéseink csak a Vasárnap Kör időszakában született Balázs-művekkel foglalkozó Lukács-tanulmányokat érintik, ezeknek is elsősorban csak az eszmei-filozófiai vonatkozásait.<sup>26</sup> Úgy hisszük, hogy az eszmei-filozófiai vonatkozások kiemelése részünkről egyáltalán nem önkényes; Lukács – a szellemtörténeti metodológiával teljesen összhangban – nem a szokásos műkritikusi feladatot kívánta ellátni, hanem a művekben megfogalmazott világgép eszmei, történetfilozófiai jellemzését és értelmezését akarta megvalósítani.

A kötet mondanivalójának – mindenekelőtt az Előszónak – egyik központi problémája a Babits Mihállyal való vita<sup>27</sup>. Lukács Balázs Béla fogadtatását illetően Babitscal szemben hangsúlyozza, hogy itt nem a költői értékekről folyik a vita, hogy itt két erkölcsi világgépfelfogás áll szemben egymással. Lukácsék „politikai inkognitója” – a már jelzett társadalmi helyzetük és a korabeli Magyarország politikai irracionálizmusa miatt – tudatosan vállalt magatartás volt; ők a korabeli Magyarországgal való teljes szembenállásukat ezért elsősorban az etika szférájában fogalmazzák meg, két motívumot különösen hangsúlyozva: a meggyőződés fontosságát, illetve a kompromisszumok elutasítását.

A Lukács és Babits közötti vitában is szociális, politikai és világnézeti ellentétek feszültek, amelynek igazi tartalmát egyoldalúan nem ítélni meg. Egyrészt ugyanis látnunk kell, hogy Babits érzelm- és gondolatvilága ebben az időszakban sok szállal kötődött a dzsentri középosztályhoz, ő is osztotta a középosztály és a magyar nemesi hagyomány társadalomfenntartó erejét hirdető nézeteket; másrészt Babits nem állt egyedül Lukácsék ellentmondásos, sok vonatkozásban retrográd eszmei-filozófiai koncepciójának az elítélésében, s e téren Babits véleménye tartalmazott sok részgazságot is.

Babits kifogásai közt – az érthetlenség és az ezoterikusság mellett – fontos helyet foglalt el a németességben való elmarasztalás is. Lukács mind saját maga, mind Balázs Béla esetében rámutatott arra, hogy Babits „németesség”-gel kapcsolatos analógiái hamisak, s véleményének igazi tartalma annak az álláspontnak a kifejezése, hogy a magyar költészet lényeges tulajdonságai közé a „mélység” nem tartozik. Ennek kapcsán Lukács Balászról szóló írásainak egyik legfontosabb állítása, hogy Balázs Béla az első a magyar irodalomban, akinek a költészetét alapvetően ez a „mélység” jellemzi.

<sup>24</sup> Lukács György: Balázs Béla és akiknek nem kell; „Összegyűjtött tanulmányok”, Kner Izidor kiad., Gyoma 1918.

<sup>25</sup> Balázs Béla naplói, 1916. június 26-i és 1918. febr. 21-i bejegyzések, uo. 77., 22.

<sup>26</sup> A kötet tanulmányai közül (sorrendben) ezek a következők: 1. Előszó. „Kiknek nem kell és miért Balázs Béla költészete” (1918), 2. „Tristan hajóján” (1916), 3. „Halálos fiatalság” (1917), „Hét mese” (1918).

<sup>27</sup> Lukács és Babits között lévő nézetkülönbség először 1910-ben a „Nyugat” hasábjain lezajlott vita során vált nyilvánvalóvá. E vita később is folytatódott; 1916 végén a „Nyugat”-ban megjelent Lukács méltatása Balázs Béla „Tristan hajóján” c. kötetéről, majd e méltatásra Babits válasza, amelyre közvetlenül reagál a Lukács-kötet előszava.



Lukács e „mélység” alatt nem a gondolatok filozófiai mélységét, s ezek művészi megformálását értette, hanem – ekkori misztikus, vallásos, idealista álláspontjának megfelelően – valami „abszolút”-nak a formába öntését. Ennek az „abszolút”-nak a különböző mozzanatait az „őszvalóság”, a „lélek”; s az irodalom és a művészet formái nem mások, mint ennek az „abszolút”-nak, illetve mozzanatainak a megformálásai: az „őszvalóságot” a mese, a „lélek” állapotait a líra és a dráma formálja meg. Ezt az álláspontját Lukács 1916-ban részletesen a „Tristan hajóján” c. Balázs Béla kötetről írva fejtette ki.

Balázs Béla költészete értékeinek, jelentőségének a megítélésével kapcsolatban a vonatkozó időszakban is nagy nézetkülönbségek voltak; Balázs maga nem kis ambícióval, az Ady utáni második helyre tartott igényt; míg a másik végletes álláspontot Karinthy Frigyes gyilkos dicsérete fejezte ki, aki Lukács tanulmánykötetének címét azért tartotta zseniálisnak, mert a világot pontosan ketté tudta osztani, egyik oldalra helyezve Balázs Bélát, a másik oldalra azokat, akiknek nem kell. A Tanácsköztársaság bukása utáni emigráció hosszú időre elnapolta a vita folytatását; Balázs Bélát, a költőt, az elmúlt tíz év folyamán kezdték a tetszhalálból újra élesztgetni Komlós Aladár, Szabolcsi Miklós, Fehér Ferenc, Radnóti Sándor, írásaikkal.

Balázs fiatalkori költészetének egyik döntő jellemvonására, az emberi bensőség költői kifejezésének megvalósítására való törekvése Komlós Aladár mutatott rá<sup>28</sup>. Szerinte ez mindenekelőtt abban különbözött a korabeli költői törekvésektől (Babits, Tóth Árpád, Kosztolányi stb. költészetétől), hogy Balázs ezt a bensőséget nem impresszionisztikus módon és eszközökkel, hanem az ember „lelki-szubsztanciájának” keresésével, a lelkek találkozási lehetőségének költői vizsgálatával igyekezett realizálni, megteremtteni ezzel egy sajátos „lényeg-költészetet”. Komlós a Lukácsnál jelzett „mélység” tartalmát így módon igyekezett konkretizálni.

Balázs Béla költői útjának eddigi legátfogóbb összegezését Szabolcsi Miklós végezte el;<sup>29</sup> megértő tárgyilagossággal helyesen mutatta meg Balázs lírájának lényegét, e költészet szimbolikus jellegét. Szabolcsi megmutatta Balázs ellentmondásos világnézetének és költészetének összefüggéseit, kapcsolódását mind az európai irodalomhoz, mind a korabeli magyar művészeti törekvésekhez, s ezáltal képes volt kijelölni Balázs költészetének valóságos helyét és igazi értékeit.

Radnóti Sándor Balázs költészetének egyes vonatkozásait vizsgálta, mindenekelőtt Balázs költői nyelvét, ennek „adys” vonásait; ennek megmutatásával együtt Radnóti hangsúlyozza, hogy Balázs verseit az eredeti hang- és látásmód jellemzi s teszi önállóvá.<sup>30</sup>

Balázs Béla irodalmi tevékenységének fontos része volt drámaírói munkássága is; a Vasárnap Kör időszakában írta a „Halálos fiataltság” c. drámáját (megjelent 1917-ben), átdolgozta a „Doktor Szélpál Margit” c. művét (megjelent 1918-ban). Balázs a „Halálos fiataltság” elkészült felvonásait felolvasta a vasárnapi összejöveteleken és az elhangzott megjegyzések figyelembevételével alakította ki végső formáját. Az észrevételek közül kétségtelenül Lukács György véleménye volt a legjelentősebb; Balázs ennek során minde-

<sup>28</sup> Komlós Aladár: Balázs Béla költészete; „Táguló irodalom”, Magvető, Bp. 1967.

<sup>29</sup> Szabolcsi Miklós: Út a magánytól a közösségig; Balázs Béla; „A magyar irodalom története”, 6, Akadémiai, Bp. 1965, 10. feje.

<sup>30</sup> Radnóti Sándor: A sorsát kereső lélek költészete; Balázs Béla: „A vándor énekel”, versek és novellák, Magyar Helikon, Bp. 1975, Előszó.

nekelőtt Lukács drámaelméletét, valamint ellentmondásos erkölcsfilozófiáját fogalmazta meg sajátosan a „Halálos fiatalság”-ban.

Lukács Balázs drámakísérleteit a klasszikus és a shakespeare-i dráma szintézisének tekintette, amely ugyanakkor az utóbbihoz állt közelebb, de ezzel együtt is Lukács szerint valami újat jelentett a drámairodalom történetében; ennek az újnak az a lényege, hogy Balázs drámái „lélekdrámák”, Dosztojevszkij epikai törekvéseinek drámái megfelelői. Lukács és Balázs véleménye szerint ezek a drámái törekvések egy új ellenzéknek a megnyilatkozásai, s azt jelzik, hogy a polgári társadalom drámaellenes volta következtében nem alkalmas nagy tragikus konfliktusok megteremtésére, illetve ezek csak a „lélekvalóság” síkján jöhetnek létre.

Fehér Ferenc a lukácsi teóriát és Balázs drámái törekvéseit több tanulmányában vizsgálta.<sup>31</sup> Fehér Balázs drámáinak különböző értelmezési lehetőségeire utalva hangsúlyozza, hogy – a mindennapi élet és az igazi, az autentikus élet, a „lélekvalóság” lukácsi szembeállításának és egymást kizáró volta miatt – Balázs drámáiban nincs igazi drámái feszültség, Lukács metaetikai álláspontjának alkalmazása következtében Balázs drámái metadramák, anti-tragédiák.

Lukács írása Balázs meséivel is foglalkozik, a „Hét mese” c. kötet megjelenése kapcsán. Igaz ez a tanulmány alig kapcsolódik közvetlenül Balázs Béla meséihez; a mesegyűjtemény inkább csak apropó ahhoz, hogy a meseforma sajátosságának megvilágítása során Lukács ebben az írásában őszintén feltárja szellemi világának mély meghasonlottságát és görcsös kiütkeresését. E tanulmányban Lukács, a misztikus lázadó, a „valóságos” világgal szemben a tiszta meseforma által teremtett, „megtalált” világban fedezi fel azt a szférát, amely a maga mágiikus, varázsos, értelemmel át nem fogható jellegénél egy minden létezőnél jelentősebb, „megváltott világot” foglal magába.

Fehér Ferenc mutatott rá Balázs meséivel foglalkozó tanulmányában<sup>32</sup> azokra a közvetítésekre, Balázs meséiben megtalálható mozzanatokra, amelyek lehetővé tették Lukács számára vallásos meggyőződésének kifejezését; ez a közvetítő Dosztojevszkij, pontosabban regényeinek alapvető intenciója: a megváltás. Balázs ugyanis a mese egy megújított, modern válfajával kísérletezett, ahol is a meseforma alkalmas volt a tanulság, a példázat adta „erkölcsi haszon” segítségével arra, hogy a Lukács által is központi problémának tartott megváltást megfogalmazza, az ehhez való utat megmutassa.

Balázs a költészetében és a drámáiban kifejezett problémákat epikusan is megpróbálta megfogalmazni; a vonatkozó időszakban írta első regényét, az „Isten tenyerén” címmel<sup>33</sup>, valamint novelláit.<sup>34</sup> A Vasárnap Kör fennállásának egész időszaka alatt birkózott Balázs Béla regényének a megírásával. A regény tipikus individualisztikus művészregény;

<sup>31</sup> Fehér Ferenc: Nárcisszus drámái és teóriái; Balázs Béla: „Halálos fiatalság”, Magyar Helikon, Bp. 1974, Előszó.

<sup>32</sup> Fehér Ferenc: Balázs Béla meséi és misztériumai; Balázs Béla: „Az álmok köntöse: Mesék és játékok”, Magyar Helikon, Bp. 1973, Előszó.

<sup>33</sup> A regénynek három változatát ismerjük. Az első változat született a Vasárnap Kör időszakában és 1919 nyarán a „Nyugat” két nyári számában jelent meg „Isten tenyerén” címmel; a második változat szintén ezen a címen jelent meg 1922-ben Kolozsvárott. A harmadik – utolsó változat – 1924–25 körül Bécsben készül el és 1930-ban Frankfurtban jelenik meg németül „Unmögliche Menschen” címen. (Magyarul: Balázs Béla: „Lehetetlen emberek”, Szépirodalmi, Bp. 1965.)

<sup>34</sup> Itt mindenekelőtt „Az én orosz barátnőim” novellaciklusra utalunk; Balázs Béla: „Kalandok és figurák”, Kner kiad., Gyoma 1918.

tele van önéletrajzi motívumokkal; témája a pesti, illetve a szabadkai művészi-polgári, nagypolgári világ életének, dilemmáinak a bemutatása, létezésük értelmetlenségének az ábrázolása. A regény „hősei” szabadon, családi kötöttség nélkül „anarchikus-romantikus” lázadásban kívánnak élni, ennek a lázadásnak azonban nincs határozott célja, s mert a regény szereplői semmivel sem tudnak azonosulni, s ugyanakkor valamilyen határozott programot sem képesek körvonalazni, szellemi hajótörökként vegetálnak.<sup>35</sup>

Balázs Béla művészi tevékenységében jelentős helyet foglalnak el misztériumai, táncjátékai, opera-szövegkönyve, irodalmi-művészi tevékenységének Kodály Zoltánhoz és Bartók Bélához kapcsolódó száalai. Bármennyire is fontosak azonban e vonatkozások, írásunk vázlatjellege nem teszi lehetővé e problémák bemutatását.

#### IV. A SZELLEMI TUDOMÁNYOK SZABAD ISKOLÁJA

A Vasárnap Kör aktív tagjai 1917 tavaszán Balázs Béla munkahelyén, az Országos Pedagógiai Szeminárium helyiségében hozták létre a Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját, Balázs naplóiban 1917. febr. 11-i bejegyzéssel írt először az iskoláról<sup>36</sup>; a szabadiskola már március közepén megkezdte tevékenységét, kinyomtatták az első félév programját, amelyben a következő előadásokat és szemináriumokat hirdették meg:

##### ELŐADÁSOK

a szellemi tudományok köréből

1917. március–június

(Az előadások március 16-án du. 6 órakor kezdődnek)

*Balázs Béla*: Dramaturgia.

Március 16., 23., 30.; április 13., 20., 27-én du. 6–7 órakor.

*Fogarasi Béla*: A filozófiai gondolkodás elmélete.

Március 16., 23., 30.; április 6., 13., 20., 27-én du. 7–8 órakor.

*Fülep Lajos*: A nemzeti jelleg problémája a magyar képzőművészetben.

Április 17., 24.; május 1., 8., 15-én, du. 7–8 órakor.

*Hauser Arnold*: A Kant utáni esztétika problémái.

Március 20., 27.; április 3., 10., 17., 24.; május 1-én du. 6–7 órakor.

*Lukács György*: Etika.

Május 8., 15-én du. 6–7; május 22., 29-én du. 7 órakor.

*Mannheim Károly*: Ismeretelméleti és logikai problémák.

Május 4., 11., 18., 25.; június 1., 8-án du. 6–7 órakor.

*Ritók Emma*: Az esztétikai hatás problémái.

Május 22., 29.; június 5-én du. 6–7 órakor.

##### SZEMINÁRIUMOK

*Antal Frigyes*: Cézanne és a Cézanne utáni festészet.

Március 20., 27.; április 3., 10-én du. 7–8 órakor.

*Kodály Zoltán*: A magyar népdalról.

Május 4., 11., 18., 25-én du. 7–8 órakor.

<sup>35</sup> Lásd Szabolcsi Miklós: Balázs Béla. Előszó; Balázs Béla: „Lehetetlen emberek” és Fehér Ferenc: Balázs Béla: Lehetetlen emberek; „Kortárs”, 1971/10.

<sup>36</sup> Balázs Béla naplója, 1917. febr. 11.; uo. 6. és Balázs Béla levele Lukács Györgyhez Heidelbergbe, 1917. március.

A szabadiskola előadásainak irányát, programjukat a következőképpen foglalták össze:

„Előadások a Szellemi Tudományok köréből

1917 tavaszán ezen a néven előadások sorozatát kezdtük, melynek a már meglévő szabadiskolák mellett az a létjogosultsága, hogy azoktól különbözni kíván.

Különbözni tőlük elsősorban előadásaink karakterében, abban, hogy nem népszerű. Meggyőződésünk ugyanis, hogy a tudomány népszerűsítése azt a lényegéből kivetkőzteti, és hogy minden gondolat csak azon a színvonalon és azon a nyelven közölhető adekvá-  
tan, amelyen megszületett. Előadóink arról akarnak beszélni, ami őket foglalkoztatja, a gondolkodás műhelymelegét közvetítve azoknak, akiknek már nincs szükségük az örökké csak bevezető előadások kézikönyvtudományára.

Ezek az előadások még sokkal inkább különböznek azonban a már létező szabadiskoláktól tárgyukörük céltudatos irányszabásában. Az új spiritualizmusnak és idealizmusnak világszemléletét kívánjuk terjeszteni és annak problémáival foglalkozni. Döntő fontosságot tulajdonítunk ennek éppen ma, mikor már szemmel látható, hogy az európai kultúra a XIX. század pozitívizmusa után határozott fordulatot vett újra a metafizikai idealizmus felé. A spiritualizmus e kétségtelen újjászületése idején fontosnak tartjuk, hogy a mi közönségünk is megismerkedjék a régi problémák mai formáival, mindenekfelett azért, hogy megérezze, hogy nemcsak új tudásokról, hanem még inkább új kultúráról van szó. Új kultúráról – csak a tegnappal szemben újról –, melynek hordozója a most kialakulóban lévő materializmussal szemben a transcendencia problémáinak fontosságát, a relativista impresszionizmussal szemben a princípiumok egyértelmű érvényességét, az anarchikus világnézettel szemben a normatív etika pátoszát hirdeti. Ebben a tekintetben rokonoknak érezzük magunkat minden idealista korról és minden kor őszinte idealistáival. Az ő szép tradíciójukat, mely nálunk Magyarországon is megvan, akarjuk mi újra felvenni, gazdagítani és erősíteni. Tudjuk, hogy eme újraébredő kultúra emberei már számosak Európában és talán nálunk is. Előadásaink csak hozzá kívánnak járulni ahhoz, hogy találkozhassanak és egy új generáció-közösség öntudatában megerősödhesse-  
nek.

Az első két szemeszter előadói:

<i>Antal Frigyes</i>	<i>Kodály Zoltán</i>
<i>Balázs Béla</i>	<i>Lukács György</i>
<i>Bartók Béla</i>	<i>Mannheim Károly</i>
<i>Bolgár Elek</i>	<i>Ritoók Emma</i>
<i>Fogarasi Béla</i>	<i>Szabó Ervin</i>
<i>Fülep Lajos</i>	<i>Varjas Sándor</i>
<i>Hauser Arnold</i>	

Felvilágosítással Balázs Béla szolgál a Fővárosi Pedagógiai Könyvtárban (VIII. Mária Terézia tér 8. I. em.).<sup>37</sup>

<sup>37</sup> „Előadások a szellemi tudományok köréből”, 1, Bp. 1918.

Az első szemeszter végén Balázs úgy összegezte tevékenységüket, hogy az iskola várakozáson felül sikerült, átlag 70 hallgatójuk volt s előadásaikban egymást is meglepték képességeikkel.<sup>38</sup>

Nincs terünk, hogy részletesen bemutassuk az elhangzott előadásokat, illetve a kutatás jelenlegi állásában velük kapcsolatosan még sok a nyitott kérdés. Ezt figyelembe véve a következőket tartjuk fontosnak elmondani.

### *Első szemeszter*

*Balázs Béla* a meghirdetett előadásait megtartotta; ezek „Dramaturgia” címen – Lukács Györgynek ajánlva – megjelentek 1918-ban az „Előadások a szellemi tudományok köréből” sorozat 2. köteteként.

Az ajánlás nem pusztán gesztus volt, hiszen kifejezte Balázs álláspontjának Lukács nézeteihez való kapcsolódását. Ebben a hatásban az alapmű Lukács „A tragédia metafizikája” c. munkája volt, de kimutatható mind a heidelbergi „Művészetfilozófia”, mind az ebben az időszakban születő heidelbergi „Eszztétika” bizonyos gondolatainak a jelenléte is; ugyanakkor azt is hangsúlyoznunk kell, hogy eredeti gondolatok is (mindenekelőtt Balázs „Halálesztétika” c. műve gondolatainak újrafogalmazása) lényeges szerepet játszottak a „Dramaturgia” megszületésében, Balázs Lukács álláspontját nem mechanikusan vette át, hanem sajátos megfogalmazásai által azt konkretizálta, itt-ott módosította (egyes esetekben magával Lukáccsal is vitatkozva).

*Fogarasi Béla* előadása, „A filozófiai gondolkodás elmélete”, minden bizonnyal összefoglalásai azoknak a filozófiatörténeti előadásoknak, amelyeket több év óta a Társadalomtudományi Társaság Szabad Iskoláján ez ideig tartott, illetve összefoglalásai ebben az időben publikált írásainak.

*Fülep Lajos* előadásai, „A nemzeti jelleg problémája a magyar képzőművészetben”, szintén elhangzottak; ez az előadássorozat jelent meg a „Nyugat” 1918 áprilisi és májusi, majd az 1922 februári és márciusi számaiban. A „Nyugat”-ban közölt tanulmányosorozat 1923-ban könyv alakban is megjelent „Magyar művészet” címen.

Fülep írása magasszintű művészetfilozófiai esszé; tudománytörténeti jelentősége felbecsülhetetlen, hiszen első érdemleges összefoglalása a magyar képzőművészet történetének. A Fülep által választott téma – a nemzeti jelleg, a nemzeti művészet kérdése – a polgári fejlődés egész időszakában, a legkülönbözőbb művészeti ágakban, a kor művészeti közgondolkodásában központi helyet foglalt el. Fülep a nemzeti művészet problémáját sajátosan vetette fel és oldotta meg, s ha a képzőművészet területén vannak is kapcsolódási pontok bizonyos elképzelésekkel (a szecesszió mint a nemzeti művészet stb.), álláspontja egyedülálló, melyet az irodalom vonatkozásában – Babitscsal kapcsolatban – nyomatékosan hangsúlyozott.

Alapvető különbség mutatkozik Fülep és a Vasárnap Társaság többségének a nemzeti jelleg értelmezésével és szerepével kapcsolatos álláspontjában is; míg a Vasárnap Társasághoz tartozók többsége – ahogy ezt Balázs naplóiban közvetlenül is kifejezésre juttatta – közömbös volt a nemzeti jelleg jelentőségének a felfogásában, addig a *nemzeti* és az *egyetemes* korrelációja Fülep gondolatvilágának központi problematikája volt.

<sup>38</sup> Balázs Béla naplója, 1917. május 28., uo. 98., 105.

Fülep filozófiai álláspontja is különbözött a Vasárnap Társasághoz tartozók többségének álláspontjától; Fülep határozottan objektív idealista, a szellemtudományt is módszerként és nem filozófiai álláspontként értelmezte, kritikával viszonyult a szubjektív idealizmus különböző, a Vasárnap Társaságon belül is jelentkező válfajaival szemben.

*Hauser Arnold* „A Kant utáni esztétika problémái” c. előadásából írhatta első nagyobb igényű tudományos dolgozatát, amelyet doktori disszertációnak is benyújtott, és az Athenaeum 1918-as évfolyamában „Az esztétikai rendszerezés problémája” címen publikált. A dolgozat Zalai Béla „A filozófiai rendszerezés problémája”<sup>39</sup> tanulmányának intencióit követi, ennek általánosított problémáit adaptálja az esztétikai szféra szerkezetének vizsgálatára s ennek során Kant, Fiedler és Lukács esztétikai álláspontját értelmezi. Hauser álláspontja a kanti esztétikai felfogás; Fiedler és Lukács munkásságát a kanti rendszer problémái részmozzanataként értelmezi és ennyiben eredménynek tartja munkásságukat; ugyanakkor Fiedler és Lukács álláspontját, éppen részleges érvényességük miatt, több vonatkozásban kritizálja is.

*Lukács György* etikai előadásainak a tartalmáról keveset tudunk; az előadásokat létrehozó okokról, a Lukácssal szembeni elvárásról több levél is tudósít.<sup>40</sup> Ezekből a levelekből tudjuk, hogy a vasárnap délutánokon érintett erkölcsi kérdések összefoglalását várták Lukáctól; Lukács ennek az igénynek minden bizonnyal eleget tett; előadásait vázlatosan dolgozta csak ki, ez a vázlat az „etika-szylabus” 1918 őszén még megvolt, majd elkallódott s máig sem került elő.

*Mannheim Károly* „Ismeretelméleti és logikai problémák” c. előadását az első szemeszter folyamán megtartotta; minden bizonnyal ezek az előadások válhattak doktori disszertációjának az alapjává, amelyet „Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése” címen 1918-ban ő is az „Athenaeum”-ban jelentetett meg.

Mannheim előadásai problematikájának megfogalmazásában (és doktori disszertációjában) közvetlenül kapcsolódott a Zalai Béla fentebb említett írásában kifejtett gondolatokhoz, mindenekelőtt annak IV. fejezetéhez, „Az ismeretelméleti rendszer” c. részhez; Mannheim az e fejezetben vázolt programot igyekszik önállóan kifejteni; elfogadja Zalai álláspontját a rendszerek általános jellemzésével kapcsolatban (itt jegyeznénk meg, hogy túlzás nélkül állíthatjuk, hogy Zalai Béla egyik úttörője volt a rendszerelmélet filozófiai megalapozásának); Mannheim Zalaival egyetértve az ismeretelméleti rendszer problematikájának a megismerés általános lehetőségének a vizsgálatát tartotta, s előadásaiiban az ezzel kapcsolatos álláspontokat, illetve a lehetséges megoldásokat vázolta fel. Mannheim már több vonatkozásban itt előlegezte későbbi filozófiai fejlődését; a történeti vázlatban jelzett társadalmi talajon vállalta a „szabadonlebegő értelmiség” státusát, s ez volt a társadalmi alapja a Mannheimnél már ezen előadásaiiban is jelentkező ismeretelméleti redukcionizmusnak is.

*Ritoók Emma* „Az esztétikai hatás problémái” címen meghirdetett előadásairól nem tudjuk, hogy megtartotta-e, és ha megtartotta, mi lett az előadások sorsa.

<sup>39</sup> Zalai Béla: A filozófiai rendszerezés problémája; „A Szellem”, I. évf. 2. sz.

<sup>40</sup> Schlamadinger Anna 1917. március 8-i, Ritoók Emma 1917. márc. 17-i és Antal Frigyes 1918 őszén kelt Lukács Györgyhöz Heidelbergbe írott leveleiről van szó. (MTA Filozófiai Intézet Lukács Archivum.)

A szemináriumok közül *Antal Frigyes* megtartotta a „Cézanne és a Cézanne utáni festészet” címen a foglalkozásokat; *Kodály Zoltán* „A magyar népdalról” címen bejelentett foglalkozásairól nem tudunk semmit.

### *Második szemeszter*

A Szabadiskola második szemesztere – Fogarasi Béla bevonulása miatt – 1917 késő őszen kezdődött; *Mannheim* „ugrott be” a nyitó előadás megtartására, amelyet „Lélek és kultúra” címen tartott és „programelőadásnak” nevezték el.<sup>41</sup>

Mannheim előadása nem volt „eredeti” álláspont abban az értelemben, hogy ezt ő dolgozta volna ki, és kizárólag az ő véleménye lett volna; előadásában kifejezte a Vasárnap Kör beszélgetéseinek kialakult többségi álláspontot, a beszélgetések két alaptémájával, a lélekkel és kultúrával kapcsolatos felfogásukat, amelynek legfőbb kialakítója Lukács volt; Mannheim legfeljebb nyomatékosabban mutatott rá a forrásokra, különösen Zalai és G. Simmel hatására és a Kanthoz való visszatérés történetfilozófiai és módszertani szükségességére.

Mannheim miután előadásában kifejtette a csoportosulás közös elvi platformját, felsorolta az előadókat és ismertette témáikat. Impozáns ez a névsor, Bartók Bélától Szabó Ervinig a korabeli magyar szellemi élet sok kiválósága szerepel. Mannheim e névsorból, előadásaik címének megadásával a következőket emelte ki: *Fogarasi Béla*: A szellem-történet módszerei; *Lukács György*: Esztétika. *Balázs Béla*: A lírai szenzibilitás fejlődése, Magyar lírikusok (szeminárium); *Hauser Arnold*: A művészi dilettantizmus; *Antal Frigyes*: A modern festészet kompozíciójának és tartalmának kialakulása; *Szabó Ervin*: A marxizmus végső kérdéseiről; *Kodály Zoltán*: A magyar népdalról; *Bartók Béla*: Népzene és modern zene; *Mannheim Károly*: Ismeretelméleti rendszerek szerkezeti elemzése; *Varjas Sándor*: Fenomenológiai kutatások.

Azt, hogy a felsoroltak közül végül is ki tartotta meg az előadásait, pontosan nem tudjuk; a megtartott előadások sorsa is jórészt tisztázatlan ma még. Amit biztosan állíthatunk, az a következő: Szabó Ervin súlyos betegsége, majd 1918 őszen bekövetkező halála következtében nem tartotta meg előadását. Balázs Béla és Fogarasi Béla megtartották előadásaikat. Lukács György, Hauser Arnold, Antal Frigyes és Varjas Sándor, valamint Mannheim a második előadását is valószínűleg megtartotta, de az előadások sorsáról csak bizonyos találgatásokra szorítkozhatunk. Bartók és Kodály előadásai megtartásának a lehetőségére semmiféle adat sem utal, s nagyon valószínű, hogy ők a szabadiskolán nem tartottak előadást.

*Balázs Béla* előadásaiból itthon, a „Nyugat” 1919. évi 2. számában, csak az első előadás jelent meg „A hasonlat metafizikája” címmel (a többi előadás a lírai érzékenységről a „Diogenes”-ben (Wien) 1923. szept. 8-tól november 17-ig folytatódólagosan jelent meg). *Fogarasi Béla* a Szabadiskolán tartott előadását, vagy annak egy részét a Magyar Filozófiai Társaságban is megtartotta 1918. április 17-én „Az interpretáció problémája a szellemi tudományokban” címmel (ez az előadás jelent meg az „Athenaeum”, új. f. 5. 1919. számában).

Lukács, Hauser, Antal, Mannheim és Varjas előadásai megtartását azért tartjuk valószínűnek, mert (Varjas kivételével) mindnyájan a Vasárnap Társaság aktív tagjai voltak,

<sup>41</sup> Mannheim Károly: Lélek és kultúra; „Előadások a szellemi tudományok köréből”, 1, Bp. 1918.

mert – az első szemeszterhez hasonlóan, amikor is Hauser és Mannheim előadásai 1918-ban az „Athenaeum”-ban is megjelentek – Lukács és Varjas feltételezett előadásai 1919-ben az „Athenaeum”-ban szintén megjelentek. Ez az utóbbi mozzanat azért is valószínű, mert az „Athenaeum” szerkesztősége, ahogy ezt (az új. f. 4. sz. 1918. 160. l.) bejelentették, figyelemmel kívánta kísérni a szabadiskola tevékenységét. Végül, de nem utolsósorban ezen előadások elhangzása mellett szól az is, hogy Mannheim „program-előadásában” ismertette ezek tartalmát.

Ez a második szemeszter végül is 1918 nyaráig tartott – szénhiány miatt –, hosszabb téli szünettel. A szabadiskola ezzel be is fejezte működését. Megszűnésének körülményei azonban külön magyarázatot igényelnek. Ennek megértéséhez utalnunk kell a Vasárnap Társaság és a korabeli magyar szellemi élet, elsősorban a polgári radikálisok és a Magyar Filozófiai Társaságba tömörült konzervatív-liberális erők közötti viszonyra. A jelenlegi vélekedés – amelyet, többek között Lukács későbbi nyilatkozatai is tápláltak – azt mondja, hogy a Vasárnap Társaságban csoportosulók – különösen pl. Lukács – szembenálltak, illetve közömbösek voltak ezekkel a csoportokkal szemben. A tárgyilagos vizsgálat ugyanakkor azt mutatja, hogy 1917–1918-ra vonatkozóan viszonyukat illetően egyáltalán nem ez a helyzet: Fogarasi Béla hosszú éveken át aktívan részt vett mind a polgári radikálisok Társadalomtudományi Társasága Szabadiskolájának munkájában, filozófiatörténeti előadásokat tartva, mind a Magyar Filozófiai Társaságban; Balázs és Lukács 1917-től szintén tartottak előadásokat e szabadiskolán és 1918-ra Fogarasi, Mannheim, Lukács, Balázs mind a „Huszadik század”, mind az „Athenaeum” gyakran publikáló íróivá váltak, illetve a Vasárnap Társaság valamennyi aktív tagja a Magyar Filozófiai Társaság tagjává vált.

Így érthetjük meg Balázs naplójának 1918. július 15-i bejegyzését,<sup>42</sup> ahol az írja, hogy a Társadalomtudományi Társaság szabadegyetemet akar létrehozni, két fakultással, s a szellemtudományok fakultása a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája lenne. Ez a szimbiózis azonban végül is nem valósult meg, az elképzeléseket elsodorták a forradalmi események; Balázs Béla naplójában még találunk olyan bejegyzéseket, hogy a szabadiskolát 1918 őszén is folytatni kívánták, a magyar valóság azonban meghaladta a „szellemtudományi” álláspontot, s már 1918 novemberében a forradalmi magyar értelmiség egy Szabó Ervin Kör létrehozásán fáradozott, majd 1919. március 23-án létrehozták a Szocialista Irodalmi, Művészeti és Tudományos Társaságot, talán nem is egészen véletlenül, éppen azon a helyen, az Országos Pedagógiai Szeminárium helyiségeiben, ahol a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája is megszületett . . .

#### V. A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TÁRSASÁG VITÁJA A „KONZERVATÍV ÉS PROGRESSZÍV” IDEALIZMUSRÓL

A Vasárnap Társaság és a polgári radikálisok együttműködése tartalmasabban először a Társadalomtudományi Társaság 1918. március 5-én tartott ülésén valósult meg, ahol Fogarasi Béla a „Konzervatív és progresszív idealizmus” címen tartotta meg vitaindítót

<sup>42</sup> Balázs Béla naplói, 1918. júl. 15., uo. 31.



referátumát.<sup>43</sup> A Vasárnap Társaság részéről – a vitaindító Fogarasin kívül – Lukács György és Fülep Lajos szóltak hozzá, de a korabeli meghívók tanúsága szerint Balázs Béla és Mannheim Károly is készült hozzászólni. Ezt a vitát az eddigiek ismeretében úgy is értékelhetjük, mint a Szellemi Tudományok Szabad Iskolája fakultásként való befogadására tett első lépést a Társadalomtudományi Társaság iskolájába.

A vitát csak a korabeli Magyarország szellemi áramlatainak az ismeretében, mindenekelőtt a Vasárnap Társaság, a polgári radikalizmus és a szociáldemokrácia történetfilozófiai koncepciójának és más eszmetörténeti jellemzőinek a fényében, valamint az általuk vallott és realizált politikai-társadalmi gyakorlat alapján ítéelhetjük meg.

Ez a vita mindenekelőtt azért volt fontos, mert Lukács és köre ebben a vitában fejtette ki kritikai álláspontját mind a polgári radikalizmus, mind a szociáldemokrácia történetfilozófiai koncepciójáról; bírálták a „természettudományos világnézetet”, a pozitivizmust, s ezek – szerintük materializmusnak tartott – különböző formáit mechanikus determinista, evolucionista jellegűként; utasították el a szociáldemokrácia opportunistá gyakorlatát, a reform-szocializmust és ezzel együtt mindenfajta reálpolitikát; fogalmazták meg programatikusan történetfilozófiai koncepciójukat, az emberi cselekvéssel, a politikával kapcsolatos filozófiai álláspontjukat, az „etikai idealizmus”-t.

Nem kívánjuk a vitát részletesen ismertetni, csak a Társaság álláspontjának lényegére utalni. Fogarasi előadásának az volt az egyik lényeges állítása, hogy nem szükségszerű a filozófiai idealizmus és a konzervatív politika szövetsége; van „progresszív” idealizmus is, amely a progresszív politikának, a demokráciának és a szocializmusnak világnézeti alapja lehet. Ebben az esetben egy olyan politika valósulhatna meg, amely nem reálpolitika, hanem „világnézet politika”, amelynek elméleti alapja az etikai idealizmus.

Az általuk megfogalmazott etikai idealizmus lényege a kanti és fichtei etikai felfogás, lényeges pontokban kiegészítve és konkretizálva. Ők mindenekelőtt a kanti kategorikus imperatívusz formális jellegét akarták meghaladni; Fogarasi e célból a kanti–fichtei idealizmusban döntő szerepet játszott fogalmat, a méltóság fogalmát használta fel; az etikai politikának ebből fakadóan az a feladata, hogy olyan helyzeteket hozzon létre, amelyben az emberek felelősséget vállalhassanak tetteikért, mert az ember méltósága ugyanis felelőssége.

A vitában résztvevők közül a legjelentősebbek kétségkívül Szabó Ervin és Lukács György hozzászólásai voltak, Lukács hozzászólása Fogarasi előadását az „érvényesség” értelmezésében, a kanti kategorikus imperatívusz meghaladási törekvésében, formális jellegének tartalmasabbá tételében, valamint az etikai idealizmus és az arra támaszkodó politika lényegének kifejtésében mélyítette el.

Fogarasi előadása, mint mondtuk, a korabeli szociáldemokrata elmélet és gyakorlat bírálatára is irányult, ezen elmélet mechanikus determinista történetfilozófiája és a reálpolitikában jelentkező opportunizmusa ellen. Szabó Ervin gondolkodói nagyságát mutatja, hogy felszólalásában képes volt – legalábbis hozzászólása fő irányát illetően – elhatárolódni mind a korabeli szociáldemokrácia elméleti revizionizmusától és gyakorlati opportunizmusától, mind a Fogarasi által kifejtett álláspont idealizmusától. Szabó Ervin

<sup>43</sup> Az előadás vitája 1918. március 26-án és április 9-én volt. Hozzászóltak: Schlesinger Károly, Jászi Oszkár, Csizik Béla, Szabó Ervin, Lukács György, Varjas Sándor és Fülep Lajos. (Megi. HSz. I, 193–206., 314–321., 376–384., II, 92–95.)

megfogalmazásai nem mindenben pontosak, világosak, álláspontja ennek ellenére egyértelmű: fő vonalában a történelmi materializmus védelme, a vitában felvetődő kérdésekre való termékeny alkalmazása.<sup>44</sup> Már Fogarasi összefoglalójában igyekezett elmosni, illetve csökkenteni álláspontjuk és Szabó Ervin nézetei közötti döntő filozófiai különbséget, de még inkább később, Szabó Ervin halála után lábra kapott az az állítás, hogy Szabó Ervin az első világháború végén etikai idealistává vált. Jászi Oszkár már 1918-ban azt írta, hogy Szabó Ervin a háború alatt „egyre teljesebben és kifejezettebben” átment a filozófiai idealizmus táborába. Révai József viszont már egy 1919. június 17-i előadásában, „Szabó Ervin szerepe a munkásmozgalomban”, kimutatta e vélemény tarthatatlanságát.<sup>45</sup> A Társadalomtudományi Társaság itt elemzett vitája, Szabó Ervin e vitában kifejtett álláspontja is mutatja, hogy Szabó Ervin nem ment át a filozófiai idealizmus táborába.

#### VI. A VASÁRNPAP TÁRSASÁG MEGSZŰNÉSE: LUKÁCS GYÖRGY MORÁLFILÓZÓFIÁJA; LUKÁCS FORRADALMI ÁLLÁSPONTRA VALÓ HELYEZKEDÉSÉNEK KEZDETE

Az előző részben ismertetett vita konkretizálásához, a Vasárnap Társaság további jellemzéséhez és progresszív tendenciái megmutatásához, illetve éppen a tendenciák kiteljesedése következtében létrejött megszűnése megértéséhez, meg kell vizsgálnunk Lukács György morálfilozófiáját a vonatkozó időszakban.<sup>46</sup>

Lukács gondolatvilágában mind fontosabb helyet kaptak az etikai kérdések; a Vasárnap Társaságot közvetlenül megelőző időszakban, a tervezett Dosztojevszkij monográfia kapcsán (amelyből végül is torzóként „csak” „A regény elmélete” c. mű készült el) foglalkozott Dosztojevszkij etikai nézeteivel, az orosz anarchizmus etikájával, illetve Fichte–Kant etikai álláspontjával.

Lukács alapvető törekvése a kanti etika meghaladása volt, olyan meghaladási kísérlet, amely a kanti etikából indult ki. Lukács e törekvését általában nem fogalmazta meg határozottan, sokszor a kanti etikai álláspont kinyilvánított védelmezése során lépett túl a kanti etikán. Találkozhatunk azonban Lukácsnál olyan passzusokkal is, amelyekben egyértelműen kimondta, hogy a kanti etikán túl kell haladni.<sup>47</sup>

Lukács a kanti etikában, a morál általánosságával, az erkölcsi személyiség cselekvéseinek a nembeliség szintjére való emelkedési törekvésével egyértelműen egyetértett; ami Lukácsot gyakorta vonzotta az a kötelességteljesítés feltétlensége volt. Lukács a kanti etikában az ember megkettőzésével, a „homo noumenon” és a „homo fenomenon” kanti

<sup>44</sup>Schlett István: Szabó Ervin és az etikai idealizmus vitája 1918-ban; „Valóság”, 1968/10.

<sup>45</sup>Mucsi Ferenc: Szabó Ervin politikai tevékenysége az első világháború idején; „Párttörténeti Közlemények”, 1968/4.

<sup>46</sup>E részben Lukács etikai álláspontját a Vasárnap Társaság időszakában vizsgáljuk; a Lukácsról szóló írások a problémát összefüggően és kellő részletességgel nem tárgyalják (ez alól részben kivétel Heller Ágnes „A kötelességen túl. A német klasszika etikájának paradigmaticussága Lukács György életművében” c. írása, megj. „Korunk”, 1974/1.). Az összehasonlítás, a forradalmi ugrás érzékelhetővé tétele érdekében utalunk a „Taktika és etika” c. tanulmányára is, amely véleményünk szerint már nem a Vasárnap Társaság időszakához tartozó írás.

<sup>47</sup>Levél Paul Ernsthez, 1917. márc. 11. (Magyarul megj.: „MTA II. Osztályának Közleményei”, 1972/3, 296.)

szétválasztásával sohasem tudott megbékélni; Lukácsot gyakran taszította a kanti etika kategorikus imperatívuszának formális volta. Lukács a kanti etikát úgy akarta meghaladni, hogy ezen etika alapkategóriáját, az erkölcsi törvényt, az erkölcsi kötelességet össze akarta kapcsolni az erkölcsi személyiség, a nembelivé emelkedett individuum közép-pontba állítása során kidolgozott etikával.

Lukácsék ezt az álláspontjukat az „etikai idealizmus” koncepciójának kidolgozásával részben megvalósították; őszinte meggyőződéssel vallották, hogy az elidegenedett világ ellentmondásaiból csak az „etikai idealizmus” által intencionált etikai személyiség képes a kivezető utat megtalálni. Ez az álláspontjuk nagy örömmel és reménykedéssel töltötte el őket, egy olyan jobb jövőre való orientáltságnak az alapjává vált, ami jelentős módon hozzájárult a forradalmi fordulatukhoz.

Lukácsékat ebben a helyzetben találta a Nagy Októberi Szocialista Forradalom, az általa megindított társadalmi folyamat, az ehhez kapcsolódó forradalmi terror érvényesítésének a szükségessége, amely különösen fontos problémává tette a politika és az etika összefüggéseinek a vizsgálatát. Lukács magatartásának és álláspontjának az a paradoxona, hogy egyrészt elutasította a szociáldemokrácia által képviselt réalpolitikát, másrészt nem értette meg az új történelmi helyzetet, a leninizmus ebből fakadó következtetéseit és politikai gyakorlatának ebből az új világtörténelmi helyzetből fakadó szükségszerűségét. Lukács nem állt egyedül ezzel az értetlenségével, amelyből következett, hogy sokan a forradalmi politikát tisztán morális módon ítélték meg és ítélték el. Rövid ideig Lukács György is osztotta ezt az álláspontot, e véleményének elméleti megnyilatkozása „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” c. cikke volt.<sup>48</sup>

Lukács cikkében követte az „etikai idealizmus” azon álláspontját – s ezért hangsúlyozottan eltekintett a társadalmi-politikai céloktól és viszonyoktól –, hogy a lényeges kérdésekben való döntés erkölcsi természetű. Ezért ő a bolsevizmust csak morálfilozófusként akarja megítélni s morális problémáját abban látja, hogy a demokrácia a szocializmusnak integráns része-e (s ebben az esetben képviselői csak többségbe kerülve ragadhatják meg a politikai hatalmat) vagy taktikai kérdés számára?! Lukács cikkében a bolsevizmust azért marasztalja el, mert kisebbségi erőként hódította meg a politikai hatalmat, ezzel a forradalmi politikát ő is morálisan ítélte meg, kritikájának mértéke a formális jog volt. Egyértelmű, hogy a forradalmi folyamat megítélése a régi (és lényegében polgári) normák alapján történt; ez a megítélés azonban a történelmi-társadalmi helyzet lényegének teljes nemismeréséből származott, a forradalmi folyamatnak kívülről való megítélése volt. E cikke a leninizmussal szembeni értetlensége ellenére is közeledés volt a szocializmushoz, mert nem a szocializmus eszményét, megvalósítandó céljait stb. utasította el, hanem „csak” a bolsevizmus módszerét . . .

A szocializmus lényegéhez való ilyen közeledése, amelynek legáltalánosabb oka az volt, hogy meggyőződéssé érett benne, hogy az „etikai idealizmus” intencióinak, az általa megfogalmazott problémáknak a megoldása csak a szocializmus által is hirdetett eszméként valósíthatóak meg – ez az a fordulópon, amely új szakaszt nyitott Lukács eszmei fejlődésében, erkölcsi-politikai magatartásában. Ez a lényeges, minőségileg új álláspont „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma” c. írásában még – ha ez paradoxon is – polgári

<sup>48</sup>Lukács György: A bolsevizmus mint erkölcsi probléma, 1918; „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Bp. 1971.

formában, az általa is igényelt folyamat konkrét igazságként megjelenő formája – a bolsevizmus – tagadásaként fogalmazódott meg. Miután a bolsevizmus a maga módján és eszközeivel megragadta a hatalmat és hozzákezdett az új társadalom építéséhez, helyezkedett Lukács arra az álláspontra, hogy a szocializmust meg lehet és meg kell valósítani demokratikus úton, a többség e célnak való megnyerésével. Ez az oka és ez a magyarázata, hogy Lukács inherens módon vált Saulusból Paulussá, amikor néhány hónapon belül meghaladta a fentiekben jelzett álláspontját és 1918 végén belépett a kommunista pártba.

Lukács a kommunista párt tagjaként azon kevesek egyike volt – úgy véljük, az előzőekből kiderült, hogy ez egyáltalán nem volt véletlen –, aki a marxista etika hiányát nagyon korán, a párthoz való csatlakozása pillanatától kezdve érezte, és az ebből fakadó veszélyeket megsejtette. E véleménye megfogalmazásának első jelentős dokumentuma a „Taktika és etika” c. tanulmánya volt.<sup>49</sup> A kommunista pártba belépett Lukácsot azonban már nem tartjuk a Vasárnap Társasághoz tartozónak; a kommunista pártba való belépés kezdete annak, hogy Lukács valóságos válaszokat adjon és reális cselekvésekkel reagáljon a Vasárnap Társaságban is megfogalmazott problémákra.

#### BEFEJEZÉS HELYETT

1918 végén a Vasárnap Társaság – a forradalmi folyamat és az erre adekvátan reagáló, a csoportosuláshoz tartozó tagok gyakorlati és eszmei tevékenységének a következtében – csendben, dátum nélkül, egyszerűen megszűnt; ennek egyrészt az volt az oka – ahogy ezt folyamatában igyekeztünk bemutatni –, hogy a Társaság nem volt többé alkalmas a megváltozott, forradalmivá vált helyzet felvetette problémák kifejezésére, még kevésbé a problémák megoldására, másrészt az, hogy a Társaság tagjai másutt találtak otthonra, így pl. Lukács György a kommunista mozgalomban.

Ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a Vasárnap Társaság megszűnése után is ható tényező maradt. Azon túl, hogy megemlíthetjük azt, hogy a Tanácsköztársaság leverése után a bécsi emigrációban voltak bizonyos törekvések a Társaság felélesztésére (ami végül is nem járt sikerrel), mindenekelőtt azt kellene megvizsgálunk, hogy a Vasárnap Társaság „eszmei öröksége”, a csoportosuláshoz tartozók eszmei-politikai cselekvéseinek alakulása a későbbiekben – így pl. már a Tanácsköztársaság idején – milyen hatást váltott ki, hogyan változott meg. E bonyolult és fontos probléma vizsgálata azonban már egy másik tanulmány feladata.

<sup>49</sup> Lukács György: Taktika és etika; „Utam Marxhoz”, Magvető, Bp. 1971.

# EGY TOPOLOGIKUS TUDOMÁNYRENDSZEREZÉSI MODELL KÖRVONALAI

DARVAS GYÖRGY

## 1. BEVEZETÉS

A rendszertudomány megalkotói annak idején azzal a felismeréssel láttak munkához, hogy szükség van egy olyan általános érvényű elmélet kidolgozására, amely szintetizálja az egyes diszciplínákban felismerhető hasonló vonásokat, átfogó módon tárgyalja a bennük fellelhető közös strukturális és metodológiai elemeket.<sup>1</sup> Amióta csak rendszertudományról beszélhetünk, elevenen él a vita e tudomány kellően általános egzakt fogalmi struktúrájának kialakítása, elsősorban a rendszer fogalmának precíz definiálása; egy általános rendszerelmélet és speciális rendszerelméletek létezése; valamint a rendszertudománynak a tudományok rendszerében elfoglalt helye és funkciója körül. Egyik kérdéskör sem tekinthető lezártnak, ezért bevezetésként néhány utalásszerű megjegyzést kívánunk fűzni hozzájuk.

Kidolgozott *általános rendszerelmélet* mint olyan véleményünk szerint a mai napig sem jött létre. Ehelyett inkább általános rendszerszemléletről (systems approach, szisztyemnij podhod) beszélhetünk.<sup>2</sup> Egy általános rendszerelmélet kidolgozására irányuló törekvések többnyire pozitivista, scientista, strukturalista alapokon születtek,<sup>3</sup> s vagy filozófiai zsákutcába torkolltak, vagy valamilyen speciális irányba tolódtak el, amelyek már nem képesek betölteni az általános rendszerelmélet funkcióját. A marxista igényű megközelítések<sup>4, 5</sup> filozófiai szempontból a dialektikus materializmus jól körvonalazott tudományfelfogásához képest egész a legutóbbi időkig nem tudták gazdagítani az általános rendszerelméleti diszciplína tartalmát.<sup>6</sup> Többen a logikai pozitívizmussal folytatott polémiában,

<sup>1</sup> Bertalanffy, L. von: Az általános rendszerelmélet problémái; „Rendszerelmélet”, Közg. és Jogi K., Bp. 1971, 25–38.

<sup>2</sup> Boulding, K. E.: A rendszerelmélet mint szemléletmód; i. m. 113–130.

<sup>3</sup> Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a logikai pozitívizmus, amelynek talaján bontakozott ki végső soron közvetve az általános rendszerelmélet is, akkor fejlődött ki, amikor a tudománnyal és elsősorban a természettudománnyal kapcsolatos számos elméleti kérdés már sürgetően vetődött fel, ugyanakkor a marxista filozófiának abban az időben ezekre a kérdésekre még nem volt kidolgozott válasza, sőt még Engelsnek „A természet dialektikája” címmel összefoglalt kéziratai sem voltak – marxista körökben sem – közismertek.

<sup>4</sup> Blauberg, I. V.–Jugyin, E. G.: Filozsofszkije problemü isszledovanyij szisztyem i sztruktur; „Voproszű Filozsofii”, 1970/5, 57–68.

<sup>5</sup> Ld. továbbá a Szovjetunióban megjelenő Rendszerelméleti Évkönyveket (Szisztyemnyje Isszledovanyija, Nauka M. 1969).

<sup>6</sup> Szadovszkij, V. N. „Az általános rendszerelmélet alapjai” c. könyvében – Statisztikai K., Bp. 1976. – kritikai elemzést nyújt a rendszerkutatás témakörében megjelent jelentősebb publikációkról, javaslatot tesz a rendszerkutatás, rendszerelmélet, rendszerszemlélet, általános rendszerelmélet vizsgá-

annak eszközeit átvéve, lényegében egy speciális rendszerelméleti – logikai – irányba tolódtak el. Legreálisabbnak azt a felfogást tekinthetjük, amely nem kívánja a rendszer-tudományt a tudományok tudományának, a tudományok királynőjének, még kevésbé a tudomány filozófiájának tekinteni, hanem egy szélesen értelmezett rendszerszemléletű tudományról beszél.

A tudományos élet bizonyos szféráiban, egyes tudományokban, vagy néhány egymáshoz közelálló tudományterületen viszont jól használható speciális rendszerelméletek születtek, amelyek eredményeit széleskörűen alkalmazzák is a tudományban és a gyakorlati élet bizonyos területein. Hogy egy általános rendszerelméleti diszciplína<sup>7</sup> léte, illetve szükségessége – a maga sajátos törvényeivel – újra és újra felmerül, főként abból adódik, hogy a speciális rendszertudományi alkalmazásokban folytonosan közös vonásokat, valamilyen általános rendszertörvények<sup>8,9</sup> érvényesülését keressük, s ezek működésére hivatkozunk. Illyenek minden igényt kielégítő rendszerével viszont nem rendelkezünk. A diszciplína sajátos jellegéből adódóan ezek vagy oly mértékben általánosak, hogy semmi újat nem mondanak, vagy valamely speciális rendszerek jellemzése irányába csúsznak el.

Ezekkel a problémákkal függenek össze azok a törekvések is, amelyek a *rendszertudományt* igyekeznek megfelelően elhelyezni a *tudományok rendszerében*. Többnyire egy-egy aspektus kiemelésével, egy-két dimenziós sémákba<sup>10</sup> próbálják beleerőltetni, legfőképpen e diszciplína általánosságai fokát hangsúlyozva. A mai tudomány rendszerében viszont több hasonlóan általános diszciplínát kell elhelyeznünk, körülhatárolva mindegyikük ontikus, megismerő és metodológiai funkcióját. Ez az általánosítási törekvés nem meglepő. Fejlődése kezdetén minden diszciplína „filozófikusabb”. Így volt ez pl. a szemiotika, a szociológia, a kibernetika esetében is, s a jelen periódusban a rendszerelméletre is ez a jellemző. A túlzott általánosítási tendenciák közül mindössze egyet emelnénk ki, mint legszélsőségesebbet, amely a rendszertudományt egy rendszer-filozófia magaslatára emeli, majd „korunk tudományos filozófiáját” ezzel kívánja helyettesíteni, kijelölve e „rendszer-filozófián” belül a hagyományos filozófiai diszciplínák helyét is.<sup>11</sup> Ez a felfogás tipikus példája annak, amikor egy elmélet valamely szélsőségbe átcsapva önmagát szünteti meg. A filozófiának ugyanis önálló funkciója, vizsgálati területe van a tudományok rendszerében. Ezt a rendszertudomány megszüntetni nem tudja, ha pedig sorra átveszi e funkciókat, azonosul vele, s ezáltal önmaga külön létének alapját veszíti el. Marxista nézőpontból fordítva kell szemlélnünk e paradoxont: a filozófia egzisztenciájából ítéljük meg a rendszertudomány helyét. Így tekintve megállapíthatjuk, hogy e szélsőséges nézetek táptalajául a tudományos filozófiának az a hiányossága szolgál, hogy számos

---

lati területének körülhatárolására és egymáshoz való viszonyuk tisztázására, s legfőképpen megkísérli – elsőként – az általános rendszerelmélet rendszeres, marxista alapokon nyugvó kifejtését.

<sup>7</sup> Szadovszkij, V. N.: Obscsaja tyeorija szisztyem kak metatyeorija; „Voproszú Filozofii”, 1972/4, 78–89.

<sup>8</sup> Hempel C. G.: Az általános rendszerelmélet és a tudomány egysége; „Rendszerelmélet”, 39–51.

<sup>9</sup> Paczoly Gyula: „Tudományok és rendszerek”, Tudományszervezési Füzetek, Akadémiai K., Bp. 1973.

<sup>10</sup> A kétdimenziós ábrázolás korlátaira már Farkas János is rámutatott „A tudomány strukturális tagozódásáról” c. cikkében. „Magyar Tudomány”, 1967/4, 237.

<sup>11</sup> László, E.: Systems Philosophy. Survey of an Evolving Paradigm of Contemporary Thought; „Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy in Varna”, Szófia 1973, I. 81–89.

tudományelméleti kérdésben még nem sikerült kialakítania a maga álláspontját, ezeket többnyire röviden és egyszerűen a világ egyetemes összefüggése törvényének kimondásával intézzük el. A rendszertudomány „scientista-filozófikus” irányzata részben ezen kérdéskör hiányzó elemeit igyekszik a maga módján kidolgozni. Ezekre a marxista filozófiának kell a maga keretein belül megfelelő választ adnia. Másrészt meg kell állapítanunk, hogy a rendszertudomány számos kérdésköre nem tartozik a filozófiába. Amikor szót emelünk egy önálló rendszertudomány mellett, elismerjük és hangsúlyozzuk, hogy sajátos, más diszciplínák keretein belül nem megoldható problémaköre, vizsgálati területe van.

A rendszerek vizsgálata nem meríti ki a rendszertudomány, rendszerelmélet vizsgálati területének teljes spektrumát, ezek sokkal szélesebb kérdéskört fognak át. Ezért a *rendszer fogalma* körüli bizonytalanság jelentőségét is eszerint kell megítélnünk. Kétségtelen azonban, hogy a „rendszer” e tudományon belül kulcsfontosságú fogalom, s ha valamely egzakt definíció mellett nem is törünk lándzsát, a rendszerről alkotott felfogásunkat minden esetben körvonaloznunk kell. Erre a részletes tárgyalásnál ki is térünk.

A *rendszerezés* a rendszertudomány egyik szűk területét alkotja. Ezen belül is egészen sajátos helyet foglal el a tudomány rendszerezése. Nemcsak azért, mert önmagát is e rendszeren belül kell elhelyeznie, hanem, mert ontológiai és gnoszéológiai értelemben egyaránt a legszélesebb valóságot, illetve erre vonatkozó ismereteink legszélesebb körét fogja át. Így ez az egyik legáltalánosabb, rendszer-metodológiai szempontból különösen jelentős, speciális rendszerezés. A hazai és a nemzetközi irodalomban, főként az elmúlt tíz év során, jó néhány tudományrendszerezési törekvéssel találkoztunk.<sup>12, 13, 14, 15, 16, 17</sup> Ezek az írások számos adalékkal szolgáltak a tudományrendszerezés módszereinek, aspektusainak, eszközeinek, a tudományban elfoglalt helyének tisztázásához, s együttesen sikerült egy korszerű, dinamikus, a tudomány mai sajátosságainak megfelelő tudományrendszer-koncepciót kialakítaniuk. Valójában nem cél, hogy egyetlen gigantikus modellt hozzunk létre, amelyet kézikönyvként használva abból bárki, bármikor a tudomány akármely területére vonatkozó külsődleges ismertetőjegyeket leolvashassa. Konceptcionálisan azonban szükségünk van egy általános tudományrendszer-modellre, amelynek az a

<sup>12</sup> Bernal, J. D.: „Tudomány és történelem”, Gondolat K., Bp. 1963.

<sup>13</sup> Bóna Ervin – Farkas János – . . . : „A tudomány néhány elméleti kérdése”, Tudományszervezési Füzetek, Akadémiai K., Bp. 1970.

<sup>14</sup> Bóna Ervin: „A kémiai tudományok és kutatási ágak rendszerezési kérdései”, Akadémiai K., Bp. 1971.

<sup>15</sup> Paczoly Gy.: i. m.

<sup>16</sup> Kedrov, B. M.: „A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata”, Kossuth K., Bp. 1965.

<sup>17</sup> Az e tárgyú cikkek közül a teljesség igénye nélkül emelünk ki néhányat: Bóna E.: A mai tudománystruktúra és modellezésének néhány kérdése; „MM Tájékoztató”, 1969/6, 78–97. – Bóna E.: A tudomány önvizsgálatának néhány főbb kérdése; „Filozófiai Közl.”, 1971/1. – Bóna E. – Farkas J.: A tudomány modern fogalma és meghatározása; „MM. Tájékoztató”, 1969/2 7–15. – Bóna E. – Farkas J.: A tudomány mai struktúrájának és fejlődésének néhány ellentmondása; „Magyar Tudomány”, 1970/6, 425–446. – Farkas J.: A tudomány strukturális tagozódásáról; „Magyar Tudomány”, 1967/4, 226–238. – Farkas J.: A tudomány rendszerezésének problémái; „Magyar Tudomány”, 1965/1, 1–11. – Farkas J.: A Science of Science ágazati és hálószerű felfogásáról; „Magyar Tudomány”, 1968/6, 357–373.

jelentősége, hogy a parciális rendszerezések, amelyekre gyakorta szükségünk van, ennek metszeteiként jelennek meg. Ennek az általános rendszerezési koncepciónak a továbbfejlesztéséhez kívánunk hozzájárulni – jórészt az idézett írások talajáról – azzal, hogy rámutatunk a tudomány-rendszer néhány topologikus tulajdonságára s az ebből fakadó rendszerezési konzekvenciákra.

Mielőtt azonban ennek tárgyalására rátérnénk, néhány szót kell szólnunk a topologikus rendszer-modellezésről. A topologikus modellezés lehetősége és szükségessége nem kimondottan a tudományrendszerezés kapcsán vetődött fel. Az utóbbi években erre rámutattak az általános modell-elméletben,<sup>18</sup> a rendszerelmélet bizonyos területein,<sup>19</sup> a fizikában,<sup>20</sup> a biofizikában,<sup>21</sup> s a szociológiában is. A tudományrendszerezés területén ilyen irányú törekvéssel Farkas János idézett<sup>22</sup> tanulmányában találkozhatunk. A szakirodalomban azonban mind ez ideig többet emlegették a topologikus ábrázolás, modellezés szükségességét, mint amennyit ilyenek kidolgozása érdekében tettek.<sup>23</sup> Tudománytörténetileg<sup>24</sup> ennek hátterében az áll, hogy évezredekken keresztül igazán egzaktnak csak a pont fogalmára épülő, metrikus elméleteket tekintették. A topológia fogalma azonban ősbibb a pont fogalmánál. Míg a pont fogalmának kialakításához bizonyos absztrakcióra volt szükség, a topológia primitív fogalomnak tekinthető. Ez ugyanis a testiséggel volt kapcsolatos, s az emberi fogalomalkotás történetében egy test előbb képviselte az abszolút tér egy kiszakított darabját, mint valamely belső pontjának környezetét. Az ún. egzakt tudomány létrejötté (a geometria és a mérés kialakulásával) azonban évezredekre kiszorította a topológiát a tudományos gondolkodásból, s furcsa módon újabb absztrakcióra volt szükség ahhoz, hogy az emberiség újra fölfedezze magának e fogalmat. Az újkori és most már halmazelméleti alapon megfogalmazott topológia a XIX. században Riemannal jelenik meg először. A matematika ezen ágának számos területét, s a metrikával való kapcsolatát csak a XX. században sikerült kidolgozni. Így érthető, hogy a topológiának az alkalmazási területeken történő térhódítása is nehezen haladt. Ezért egy topologikus modell felvázolását egészen az alapoknál kell kezdenünk.

## I

### 2. A RENDSZEREK ÉRTELMEZÉSE

A rendszer fogalmát sokféleképpen értelmezték és értelmezik. Mindezekből két közös momentumot kiemelendően tartunk: egyrészt minden rendszer bizonyos objektumoknak, a rendszer elemeinek halmaza, másrészt minden rendszert jellemzik az elemek közötti domináns kapcsolatok.

<sup>18</sup> Akcsurin, I. A.–Vegyennov, M. F.–Szacsokov, Ju. V.: Szoznavatyelnaja rol' matyematyicseszkoogo modelirovanyija; Znanyije, szerija Filozofija 8., M. 1968.

<sup>19</sup> Cornacchio, J.: Topologicseszka sztruktura obszcseszisztyemnih matyematyicseszkih modelej, Szisztyemnije Isszledovanyija, M. 1973, 173.

<sup>20</sup> Mosztyepanyenko, A. M.: „Problema universzalnosztyi osznovnih szvojsztv prosztranzstva i vremenij”, Nauka, L. 1969.

<sup>21</sup> Akcsurin, I. A.: „Jegyinsztvo jesztyesztyvenno-naucsnoogo znanyija”, Nauka, M. 1975.

<sup>22</sup> Ld. a 10. sz. jegyzetet.

<sup>23</sup> Mosztyepanyenko, A. M.: Mnooobrazije szvojsztv prosztranzstva-vremenij i problemü fizicseszkoogo poznyanyija; „Fizicseszka nauka i filozofija”, Nauka, M. 1973, 306.

<sup>24</sup> Bourbaki, N.: „Obszcsaja topologija”, Nauka, M. 1968. Bevezetés.



Miután a rendszert – többek között – bizonyos objektumok halmazának tekintjük, szükségesnek tartjuk tisztázni az objektum fogalmát a tudományos megismerésben. Ennek során először is meg kell különböztetnünk az objektív valóság és az objektum fogalmát. Az előbbi alatt értünk minden tudatunktól függetlenül létezőt, *objektív valóság*-ról a tudattal szemben beszélhetünk. *Objektum* az objektív valóságon belül mindaz, ami a társadalom adott fejlettségi fokán az ember elméleti és gyakorlati tevékenységének tárgyává lett, ellentétje pedig nem a tudat, hanem a megismerő szubjektum, amely az objektív valóság dolgait és jelenségeit tevékenysége alá vonta.<sup>25</sup> Az objektum–szubjektum kölcsönhatása során utóbbi akkor és úgy képes az objektumot kiemelni az objektív valóságból, amennyiben a megismerés fejlődésének adott fokán rendelkezik a tárgyi-megismerő tevékenység olyan formáival, amelyek tükrözik az adott objektum alapvető jellemvonásait.<sup>26</sup> Röviden tehát, az objektum az objektív valóság része, amelyre a szubjektum megismerő tevékenysége irányul.<sup>27</sup> A továbbiakban, a tudományos megismerésre korlátozva vizsgálódásainkat, az objektum fogalmát egy viszonylag szűkebb értelemben használjuk, megkülönböztetve a tudomány objektumait a valóság jelenségeitől és folyamataitól, amennyiben azok az utóbbiakat csak bizonyos tulajdonságaikat kiemelve tükrözik vissza. A tudomány objektumait a valóság többé-kevésbé közelítő tükröképeinek tekintjük.<sup>28</sup>

Szadovszkij<sup>29</sup> a rendszer fogalmát – több ontológiai kritérium mellett – kognitív eszköznek tekinti, amely valamilyen *eszmei objektumot* ír le. (I. m. 86. old.) Ebben az eszmei objektumban viszont valóságos objektumok és viszonyok tükröződnek. Itt a modern tudománymetodológia egyik visszatérő problémája merül fel, ti. az elméleti modellek ontologizálásának kérdése. Egy elméleti objektum realitásának kérdését ugyanis csak a tudományos gyakorlatból és tudományos gnoszeológiai kritériumokból kiindulva lehet megoldani. Egy adott probléma megoldásához feltétlenül rendelkezünk kell az elméleti modell adekvátságának (vagy az ellenkezőjének) gnoszeológiai kritériumaival.<sup>30</sup> Lukács György írja a kategóriák vonatkozásában: „... a kategóriák nem a szubjektum valamiféle rejtélyes produktivitásának eredményei, hanem magának a valóságnak állandó általános formái. Visszatükröződésük tehát csak akkor lehet megfelelő, ha a tudatban kialakult kép ezeket a formákat is tartalmazza, mint a visszatükrözött tartalom formálódásait.”<sup>31</sup> Szadovszkij e vonatkozásban megállapítja, hogy „... a „rendszer”-fogalomnak az általános rendszerelmélet keretében kidolgozandó definiálásakor szem előtt kell tartani, mi az *ismeretelméleti célja* annak, hogy egy objektumnak rendszertulajdonságokat adjunk.” (I. m. 84. old.)

<sup>25</sup> Kopnyin, P. V.: „Vvegyenije v markszisztikuju gnoszeologiju”, Naukova Dumka, K. 1966, 68.

<sup>26</sup> Lektorszkij, V. A.: „Problema objekta i szubjekta v klasszicseszkoj i szovremennoj burzsuzaznoj filozofii”, M. 1965, 25.

<sup>27</sup> Bazsan, V. V.–Düslövüj, P. Sz.–Lukanyec, V. Sz.: „Dialekticseszkoj matyerializm i problema real’nosztyi v szovremennoj fizike” Naukova Dumka, K. 1974, 95.

<sup>28</sup> Szmirnov, V. A.: Urovnyi znanyija i etapü processza poznanijija; „Problemü logiki naucsno go poznanijija”, 27. Bár a szerző túlzottan logikai megközelítésével nem értünk teljesen egyet, e vonatkozásban az idézett meghatározást elfogadjuk.

<sup>29</sup> Ld. a 6. sz. jegyzetben idézett művet.

<sup>30</sup> Mosztyepanyenko, A. M.: „Prosztantsztvo-vremja i fizicseszkoje poznanijije”, Atomizdat, M. 1975, 3.

<sup>31</sup> Lukács György: „Az esztitikum sajátossága”, Rö. kiadás, Magvető K., Bp. 1969, 32.

A megismerő szubjektum számára a rendszer – úgy is mint önmagában egy vizsgálat objektuma, s úgy is mint objektumok halmaza – a megismerés, a visszatükrözés folyamatában válik realitássá. Az objektív valóság ugyanis önmagában egységes egész. Rendszerekre és e rendszerek komplementumaira a visszatükrözés folyamatában tagolódnak, amikor a megismerés céljának és szempontjainak figyelembevételével kiemeljük az objektív valóság egy részéből a rendszerre jellemző jegyeket. Mint Lenin írja: „az ember nem képes a természet *egészét* teljesen, a maga, közvetlen totalitásában’ megragadni = visszatükrözni = leképezni, hanem *mindig* csak közelíteni tud hozzá elvonatkoztatva, fogalmakat, törvényeket, a világ tudományos képét megalkotva, s i. t.”<sup>32</sup> Hasonlóan egyetlen rendszer sem képes a valóságot, vagy annak egy részét a maga totalitásában tükrözni. Egy rendszer jellemzése során mindig bizonyos vizsgálati szempontokat kell szem előtt tartanunk. A rendszer tehát az anyagi valóság egy részét, tulajdonságainak egy metszetét tükrözi. Ebben a tekintetben kétségkívül előtérbe helyeztük a probléma ismeretelméleti jellegét. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy egy probléma megközelítése során – a tudománymetodológiában különösen – nem abszolutizálhatjuk sem az ontológiai, sem az ismeretelméleti aspektust, ezek szerves egységet alkotnak. A tudományos megismerés, mint sajátos szubjektum–objektum viszony tételezi e viszony mindkét oldalának objektív jelenlétét, másrészt pedig a tudomány objektumainak fenti értelmezése szerint utóbbiak – a megismeréstől független objektív létük ellenére – csak a tudományos megismerés folyamatában válnak az objektív valóság szegmentumaiból tudományos objektumokká. Röviden, a rendszer ontológiai jelentősége abban áll, hogy a vizsgált objektum helyett önmaga válik tudományos vizsgálat tárgyává, annak csak az adott vizsgálat szempontjából jelentős, domináns kölcsönhatásait, tulajdonságait tükrözve vissza. Egy adott megismerő folyamat során egy rendszert képező objektumok halmazát a megismerő szubjektum emeli ki az objektív valóság egészéből s iktatja önmaga és a megismerendő valóság közé. Ezáltal a rendszer a megismerés praktikus eszközévé válik. Ilyen értelemben beszélünk a rendszer-fogalom modell jellegéről.<sup>33</sup>

Már itt fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy maga a rendszer mint egész a tudományos megismerés során, más vonatkozásban éppúgy objektumnak tekinthető, mint a rendszert alkotó objektumok, s ugyanakkor a rendszer bármely eleme is – akár egész más típusú – további objektumok rendszereként jelenhet meg.<sup>34</sup> A rendszert képező objektumok összességét nevezzük a rendszer elemeinek. Megjegyezzük továbbá, hogy a rendszer elemei közötti kapcsolatok, mint objektumok közötti viszonyok, más vonatkozásban, más rendszerképző szempontok figyelembevételével, maguk is tudományos megismerés objektumaivá és rendszerképző elemekké válhatnak.

### 2.1. A rendszerek ábrázolása

A rendszereket, mint az objektív valóság tükörképeit, a könnyebb tárgyalhatóság vagy a szemléletesség kedvéért valamilyen formában ábrázolni szoktuk. Sőt nemegyszer előfordul, hogy magát a rendszert azonosítják, vagy helyettesítik a rendszer ábrázolásával, s a

<sup>32</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; Lenin Összes Művei, 29. köt.

<sup>33</sup> Kacsondi András: Modellézés vagy megismerés; „OM Tájékoztató”, 1975/4–5, 114–133. és Kacsondi A.: „Modell-módszer”, Akadémiai K., Bp. 1976.

<sup>34</sup> Ld. a 7. sz. alatt idézett cikket, 86. old.

tudományos vizsgálatok közvetlen tárgyát gyakran a rendszerek ábrázolása (reprezentációja) képezi. Az ábrázolás leggyakoribb formái a rendszerek matematikai modelljei. (Matematikai ábrázolásnak tekintjük már a legegyszerűbb diagramot, sémát, gráfot stb. is.) Rendszerek modellezésére az egyes szaktudományok a matematika eredményeinek széles skáláját használták fel. (Ide sorolhatjuk a geometriai és algebrai struktúrák, pl. hálókat, gyűrűket, csoportok alkalmazását különböző rendszerek modellezésére, de példaként említhetjük a kvantumfizikai állapotok Hilbert térbeli ábrázolását is.) A legelterjedtebbnek mégis a gráfokkal való modellezést tekinthetjük. Ennek okait a következőkben kereshetjük. A rendszertudomány két alapvető fogalomra épít, a rendszer elemeire és az elemek közötti kapcsolatokra. A hagyományos modellezésben igen jó megfeleltetést lehetett találni a rendszer elemei és a gráf pontjai, valamint az elemek közötti kapcsolatok és a gráf élei között.<sup>35</sup> Rá kell azonban mutatnunk, hogy a gráfokkal való modellezés csak részben alkalmas – dinamikus – rendszerek ábrázolására. A gráf csak egy részlegesen rendezett halmazt ábrázol, amely nem képes kifejezni a több elemet, vagy akár a rendszer egészét átható kapcsolatokat. Pedig ilyen kapcsolatok létezése egy döntő kritérium, amely megkülönbözteti a hagyományosan értelmezett halmazokat a rendszerektől.<sup>36</sup> E követelményekhez legközelebb a hálóstruktúrák gráfjai állnak,<sup>37</sup> amelyek vizsgálatára a későbbiekben még visszatérünk.

A rendszer egészét átható kapcsolatok problémája túlmutat a matematikai ábrázolás problémakörén, s igen fontos a rendszerek megítélése szempontjából. Ezért szeretnénk ezt néhány, a társadalom, az élő és az élettelen természet területéről vett példával is megvilágítani.

i) Szűkebb értelemben véve az egyik első rendszer, amelyet a tudomány történetében leírtak, az a társadalom, illetve a társadalmi tudat marxi értelmezése<sup>38</sup> volt. A társadalomban a tudat olyan – minden eddigénél magasabbrendű – kapcsolat a társadalom tagjai között, amely nem a társadalom egyes tagjainak tudatához köthető, nem azok egyszerű összessége, hanem minőségileg új módon, az egészhez tartozik, a társadalmat, mint emberi egyedek rendszerét közösen jellemzi. Nem egyes emberpárok, hanem a társadalom minden tagja közötti érintkezés közvetítője.

ii) Az élő szervezetben az idegrendszer olyan kapcsolatot teremt az élő egyed szervei közt, amelyről nincs értelme két vagy több kiválasztott szerv viszonylatában beszélni, hisz így kiragadva, épp a lényegét, az illető szervrendszer, mint élő egyed életét szüntetnének meg.

iii) A mikrofizikában a fizikai formában megjelenő anyag építőkövei, az ún. elemi részek között a kölcsönhatási terek szintén olyan kapcsolatot létesítenek, amelynek

<sup>35</sup> Erre már rámutattunk egy korábbi cikkünkben is: Darvas György–Grolmusz Vince: *Systems Analysis of Scientific Research and Development*; „Progress in Cybernetics and Systems Research”, vol. 2. Hemisphere Publ. Corp. 1975, 295–302.

<sup>36</sup> Ebben a tekintetben eltér a véleményünk Paczolat Gyuláétól, aki „Tudományok és rendszerek” c. könyvében – bár nem teljes következetességgel – azonosítja a rendszert a halmazzal (26–27.), szemben az általa más szerzőktől idézett, s a miénkhez hasonló értelemben használt rendszer fogalmakkal (236.).

<sup>37</sup> Farkas János: *A Science of Science ágazati és hálószerű felfogásáról*; „Magyar Tudomány”, 1968/6, 357–373.

<sup>38</sup> Marx: *A német ideológia*; MEM 3, 31. – Engels: *Anti-Dühring, Erkölc és jog*; MEM 20, 87. – Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, Kossuth, Bp. 1970, 70.

hatása alól az adott rendszer alkotórészei nem vonhatók ki, az a rendszer egészét áthatja.

A rendszerek ábrázolása kapcsán kell szólnunk azok modell jellegéről.<sup>39</sup> Annál is inkább, miután legtöbbször közvetítő szerepet töltenek be az elmélet és a valóság vizsgált része között. Mint az előbbieken erre már utaltunk, a megismerés folyamatában a kutatás objektumát helyettesítik, azzal hasonlósági viszonyban vannak. Egyfelől ismeretelméleti képmások az objektumhoz viszonyítva, másfelől absztrakt, idealizált objektumok az elmélethez viszonyítva. Közvetítő szerepüknél fogva új ismeretek megszerzését teszik lehetővé az ábrázolt rendszerre vonatkozóan.<sup>40,41</sup> Ezért a továbbiakban, amikor a rendszerek modell jellegét említjük, mindig ebben az értelemben használjuk és a rendszerek valamilyen reprezentációjára gondolunk, amely a vizsgálatok során a rendszer helyébe lép. A hasonlósági megfeleltetés alapján az ábrázolt rendszer is rendszer, a rendszert alkotó objektumok reprezentációinak a rendszere. Miután ezekben a rendszerekben az objektív valóság tükröződik vissza, objektív realitással bírnak. Ugyanakkor önálló entitásnak csak annak figyelembevételével tekinthetők, hogy ők maguk csak modellek, nem merítik ki a visszatükrözött objektumok összes jellemzőit.

## 2.2. A rendszer és környezete

Már szót ejtettünk a rendszer elemei közötti kapcsolatokról. A rendszer ezen kívül sokféleképpen kapcsolódik külső és belső környezetéhez, az anyagi világ tágabb és mélyebb egységeihez is.<sup>42</sup> Egy rendszer azáltal tekinthető önálló egységnek, hogy minőségileg elkülönül külső és belső környezetétől.<sup>43</sup> Ennek a minőségi elkülönülésnek a mibenléte emeli ki a rendszert az anyagi világ objektumainak<sup>44</sup> és kölcsönhatásainak sokféleségéből<sup>45</sup> s egyszersmind egyértelműen megfelel a visszatükrözés jellegének is.<sup>46</sup> A visszatükrözés jellegét viszont a rendszerképzés célja és szempontjai határozzák meg (pl. valamely tudományos vizsgálatot szolgáló visszatükrözés).

Elvben bármely anyagi vagy tudati képződmény elemét képezheti valamely rendszernek, a rendszer objektuma lehet. Sőt, ami egyik esetben a rendszer elemei közötti kapcsolatot jelentette, egy minőségileg más rendszerben maga is eleme lehet a rendszernek. Mégsem beszélhetünk az objektumok tetszőleges halmaza esetén rendszerről. Figyelembe kell ugyanis vennünk a rendszerképzés szempontjainak megfelelően azokat a minőségi jegyeket, amelyek a rendszert közösen jellemzik, egyúttal pedig környezetétől elkülönítik. A rendszer megítélésénél pedig elsősorban objektumainak domináló kölcsönhatásait kell figyelembe vennünk.

<sup>39</sup> A rendszerek modell jellegét itt eltérő módon értelmezzük mint azt Bertalanffy tette „Az általános rendszerelmélet problémái” c. írásában („Rendszerelmélet”, 32–33.).

<sup>40</sup> Stoff, V.: „Modell és filozófia”, Kossuth K., Bp. 1973, 7–9., 32.

<sup>41</sup> Kocsondi András: Modellezés vagy megismerés; „OM tájékoztató”, 1975/4–5, 126.

<sup>42</sup> Ld. még a 9. sz. jegyzetben említett művet!

<sup>43</sup> Figyelem! A belső környezet fogalmát itt és a továbbiakban sok más szerzőtől eltérően használjuk! Másrészt a rendszer környezeteit is – a rendszerhez hasonlóan – a 2. pontban megfogalmazott módon az objektumok képmás jellege értelmében vizsgáljuk.

<sup>44</sup> Ld. a 27. sz. jegyzet!

<sup>45</sup> Ld. még Afanaszjev, V.: „A társadalom tudományos irányítása”, Kossuth K., Bp. 1969. A totális rendszerekről c. fejezet 5–12.

<sup>46</sup> Ld. a 28. sz. jegyzet!

Bármely rendszer része más, tágabb rendszereknek és maga is tartalmaz szubrendszereket. Ez a reláció mindkét irányban végtelen, de a rendszer-szubrendszer viszonyban a rendszerképzés szempontjai (a domináns kölcsönhatások) lehetnek minőségileg egészen különbözők. Tágabb rendszerek viszonylatában beszélünk a rendszer külső, szubrendszerek viszonylatában a rendszer belső kapcsolatairól. Példaként tekintsük a tudományos diszciplínák rendszerét! Ennek egyik eleme, mondjuk, a kémia. A kémia viszont önmaga is a kémai tudományok rendszerét alkotja, ez az előbbi rendszer egyik szubrendszere. E két rendszer egymás közti relációjában beszélhetünk az egyik rendszer belső, ill. az utóbbi rendszer külső kapcsolatairól. Fizikai struktúrák rendszerekkénti értelmezése példázhatja a rendszer, ill. a szubrendszer karakterisztikus kölcsönhatásainak minőségi különbségét: atom-atommag : elektromágneses-erős kölcsönhatás. (Számos szerző, ettől eltérően, a rendszer belső kapcsolatainak azt nevezi, amit itt a rendszer elemei közötti kapcsolatnak neveztünk.) Külső, ill. belső kapcsolat fennállhat a rendszer egy része, valamint a rendszer egy eleme, illetve a külső, ill. a szubrendszer egésze, része, valamint eleme között. Formális lenne azonban, ha az összes lehetséges relációknak azonos jelentőséget tulajdonítanánk. A rendszer külső, illetve belső kapcsolatai is kölcsönhatások<sup>47</sup> formájában nyilvánulnak meg.

### 2.3. A rendszerek struktúrája és dinamikája

Nyílt vagy zárt rendszerek?

Láttuk, hogy minden rendszer minőségileg elkülönül környezetétől, ugyanakkor teljes mértékben nem szakítható ki az anyagi világ egységéből, ahhoz sokféle szállal kapcsolódik. A minőségi elkülönülés mindig a visszatükrözés jellegének megfelelően, egy adott vizsgálat szempontjainak szűrőjén keresztül történik. Más szempontok figyelembevételével a rendszer objektumai beolvadnának környezetük hátterébe, más kölcsönhatásaikat tekintenénk dominánsnak s másként szerveződnének rendszerekbe. Például ugyanaz az objektum másként jelenhet meg számunkra, ha egy élő szervezeten belüli biológiai funkcióját vizsgáljuk, s másként, ha kémiai vagy fizikai tulajdonságaira vagyunk kíváncsiak. Ugyanakkor az önmagával azonos rendszer, az adott minőségi határokon belül időben is változik. A rendszer tehát strukturálisan és dinamikusán is sokféleképpen és ellentmondásosan kapcsolódik környezetéhez. Jogos tehát a kérdés, hogy egy rendszer elemeinek halmazát nyílt vagy zárt halmaznak tekintsük-e?

Bertalanffy<sup>48</sup> az általános rendszerelmélet számára a biológiai rendszerekből és a rendszernek külső környezetével való kapcsolatából kiindulva a nyílt rendszer modelljét ajánlja. Ezzel szemben a klasszikus mechanika a maga törvényeit, ugyancsak éppen e rendszereknek külső környezetükhöz való kapcsolatából kiindulva, zárt rendszerekre fogalmazza meg. Az első esetben az élő szervezet azért tekintjük nyíltnak, mert létezik legalább egy külső kapcsolata, anyagcserét folytat környezetével; a második esetben pedig a mechanikai rendszert azért tekintjük zártnak, mert külső kapcsolatai közül legalább egyet, az energiacsereét kizárjuk. Mindkét rendszernek számos kapcsolata lehet környezetével, bizonyos kapcsolatok szempontjából zártak, mások szempontjából pedig nyitottak,

<sup>47</sup> A különböző típusú rendszerek karakterisztikus kölcsönhatásai is, hasonlóan a rendszerekhez, egy sajátos hierarchiát alkotnak. Erre talán a legszebb példa a különböző fizikai kölcsönhatások hierarchiája.

<sup>48</sup> Ld. az 1. sz. jegyzetet!

a különbség pusztán az, hogy a rendszer mibenléte szempontjából melyeknek milyen jelentősége van. A nyílt és zárt rendszereket tehát nem lehet mereven szembeállítani.

Strukturális szempontból vizsgálva a kérdést, amikor azt mondjuk, hogy a rendszer minőségileg különül el (külső és belső) környezetétől, ez annyit jelent, hogy a rendszer elemeinek halmaza az adott vizsgálati cél és szempontok által meghatározott minőségek tekintetében válik ki környezetéből, ennyiben képez egységet. A rendszer elemei közötti kapcsolatok kifejezetten az adott rendszerre jellemzőek, s e kapcsolatok tekintetében a rendszer elemei elhatárolhatóak környezetüktől. Egyébként a rendszer sokféleképpen kötődik a valóság fennmaradó, ezúttal ki nem ragadott részéhez. Ezen egyéb kapcsolataiban nem szükségszerű, hogy elemei egységesen viselkedjenek, sőt ezen kapcsolatokban és hovatartozás tekintetében a rendszer egésze, vagy bizonyos része nemcsak az elemekre tagolásnak megfelelő diszkrét viselkedést mutathatja, hanem folytonos jellegű is lehet. Ily módon tehát a rendszer bizonyos minőségi jegyek, sőt éppen a rendszerképző, s a rendszerre jellemző jegyek tekintetében zárt, egyéb tekintetben nyílt környezetéhez viszonyítva. Ez a nyitottság problémájának strukturális – s a rendszer kapcsolatain keresztül való – megközelítése.

Egy másik, jelentős tényező e kérdés megítélésénél a rendszer dinamikus viselkedése. Amikor ugyanis egy konkrét rendszert definiálunk, meghatározzuk elemeit és a rendszerképzés szempontjából jellemző kapcsolatokat, akkor mintegy gyorsfényképet készítünk a szempontok szűrőjével a valóság egy darabjáról, egy bizonyos rövid időintervallumban fennálló állapotot rögzítünk. A rendszer viszont időben változik. Változnak elemei, a rendszer részei, részben kapcsolatai, sőt maga a rendszer is, s az idő függvényében változhat a rendszerhez tartozó elemek halmaza is. A rendszer tehát ilyen értelemben is nyílt, s nyitott volta most az állandó változásban jelentkezik. Ez a nyitottság problémájának dinamikus – s elsősorban a rendszer elemein keresztül történő – megközelítése.

A rendszer életében viszont létezik egy viszonylagos állandóság, amely hosszabb időintervallumban az önmagával való azonosságot biztosítja. Ez a viszonylagos állandóság az a minőségi meghatározottság, amely tág határok között az állandó változások közepe tetten megmarad. Ez a minőségi egység egy zárt formációvá teszi a rendszert, amelyet a fluktuációk nem befolyásolnak lényegileg. Mindezekből az a következtetés vonható le, hogy a rendszerek rendelkeznek egy viszonylagos nyitottsággal és egy viszonylagos zárt-sággal is. Egyiknek a túlhangsúlyozása sem célszerű. A zártság túlhangsúlyozása a rendszert megmerevítene, környezetétől s így realitása háttérétől elszakítaná; a nyitottság túlhangsúlyozása pedig teljes relativizmushoz vezethet, amely megakadályozná a rendszernek mint modellnek ismeretelméleti funkciója betöltését.

## II

### 3. A TOPOLOGIKUS RENDSZER-ÁBRÁZOLÁS

Az eddigiek során foglalkoztunk a rendszerek értelmezésével kapcsolatos legáltalánosabb kérdésekkel, legfontosabb tulajdonságaikkal. A továbbiakban, célunknak megfelelően, speciális követelmények figyelembevételével szűkítjük a legáltalánosabban értelmezett rendszerek körét, egyrészt az ábrázolás tekintetében a topologikus rendszer-ábrázolás irányában, másrészt az ábrázolás tárgyát illetően a tudomány rendszerezése felé.

Egy korszerű tudományrendszerezéssel szemben több olyan követelményt is támasztunk, amelyeket a hagyományos rendszerábrázolások során nem tudtunk, vagy nem kielégítő módon tudtunk figyelembe venni. Az ismert rendszerezések néhány követelménynek ezek közül megfeleltek ugyan, összességüknek azonban kevésbé. A rendszertől megköveteljük:

– Mindenekelőtt legyen alkalmas egyidejűleg több aspektus figyelembevételére. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a több aspektusnak megfelelően más-más kapcsolatrendszert is ábrázoljon az elemek között!

– Vegye figyelembe, hogy a mai tudományban merev diszciplináris határok nincsenek, tükrözze a tudományban végbemenő integrálódási folyamatot!

– Vegye figyelembe és hűen tükrözze az egyes diszciplinák mélységben való tagolódását – a tudományos diszciplinákon belül végbemenő differenciálódási folyamatot; hogy a tudomány egésze nem tekinthető a tudományos diszciplinák diszjunkt halmazának!

– Vegye figyelembe, hogy a tudománynak nemcsak diszciplináris szervezetszerű alrendszerei, részei vannak!

– Tükrözze azt a tényt, hogy a tudomány struktúráján belül eltérő fejlettségű fázisok is találhatóak!

– Legyen rugalmas, képes legyen ábrázolni a rendszeren belül a minőségi határok átlépésével nem járó dinamikus változásokat!

– Az ábrázolás határesetekként, vagy metszeteiben tartalmazza a hagyományos, bizonyos praktikus célokra bevált, bár a teljes ábrázolás igénye nélkül készített rendszerezéseket (pl. az egydimenziós ábrázolást igénylő statisztikai rendszerezést, az ontológiai aspektust kiemelő szintek szerinti rendszerezést stb.)!

Mindezeknek a követelményeknek véleményünk szerint egy topologikus rendszerábrázolással eleget lehet tenni. A topologikus rendszerezés szükségességére a szakirodalomban többen is rámutattak,<sup>49,50,51</sup> sőt a topologikus ábrázolás szükségessége és jó alkalmazhatósága nemcsak a rendszerelmélet keretében merült fel.<sup>52,53</sup> Az általános rendszerelmélet számára használható kellően általános, kidolgozott topologikus rendszermodellel azonban egyelőre nem találkozhatunk, ami kísérlet pedig történt, túl speciálisnak tekinthető analóg felhasználásra.<sup>54</sup>

Általában véve egy topologikus modell előnyei közé kell sorolnunk, hogy matematikai értelemben véve tágabb a hagyományos, algebrai struktúrákra épülő, vagy metrikus ábrázolásoknál. Bizonyos feltételek teljesülése esetén visszavezethető azokra – így határesetként tartalmazza azokat –, másrészt viszont adott esetben messzebbmenő következtetések levonására lehet alkalmas az ábrázolt rendszerre vonatkozóan. Egy topologikus modell nyitott új szempontok, új kapcsolatok figyelembevétele szempontjából, az ábrázolt objektum differenciálódása során kikristályosodó új elemek felé, s a rendszer külső és belső környezete felé mutató mélységében való tagolódás ábrázolása tekintetében. Természetéből adódóan alkalmas a sokoldalú kapcsolatok ábrázolására.

<sup>49</sup> Ld. a 21. sz. jegyzetet!

<sup>50</sup> Rashevsky, N.: *Topology and Life*; „Bulletin of Mathematical Biophysics”, 1954, 16. 317.

<sup>51</sup> Ld. a 18. sz. jegyzetet!

<sup>52</sup> Ld. a 18., 19., 20., 21. sz. jegyzeteket!

<sup>53</sup> Ld. a 23. sz. jegyzetet!

<sup>54</sup> Pl. Cornacchio 19. sz. jegyzet alatt idézett cikke.

A topologikus ábrázolást sugallja az a momentum is, hogy egy rendszer megítélésénél a minőségi jegyekre helyeztük a fő hangsúlyt. A rendszer elemeit s környezeteit elsősorban minőségi jellemzőik határolják el egymástól. Ennek ábrázolására egy topologikus modell, amelyben a mennyiségi jellemzők másodlagos szerepet játszanak, különösen alkalmasnak látszik.

Látni fogjuk, hogy egy topologikus rendszer-modell abban az esetben is megfelel a rendszerek ábrázolásával szemben támasztott követelményeknek, ha adott esetben történetesen semmi pluszt nem nyújt a hagyományos modellekhez képest.

Meg kell jegyeznünk, hogy miután a szakirodalomban többnyire csak utalások találhatók egy topologikus rendszer-modell körvonalaira, jelen munka sem vállalkozhat egy kidolgozott és minden tekintetben kifogástalan rendszer-modell felvázolására. Látva a topologikus ábrázolásban rejlő előnyöket, ugyanakkor figyelembe véve egy új modell kidolgozásával járó nehézségeket, itt csak egy kísérleti jellegű tudomány-rendszer-modell vázolására vállalkozhatunk, némi adalékkal szolgálva a szakirodalomból ismert próbálkozásokhoz.

#### 4. A TOPOLOGIKUS MODELL MATEMATIKAI ALAPJAI<sup>5,5,6,57</sup>

Az ábrázolandó rendszer objektumait egy topologikus tér elemeinek tekintjük. A rendszer objektumainak térbeli viszonyain itt azt a dinamikus strukturálódást értjük, amelyet az objektumoknak – az éppen leglényegesebb szerepet játszó kölcsönhatások természetétől függő – környezete határoz meg. A rendszer elemeit pedig – a topológiában szokásos módon – egy környezetfogalommal értelmezzük. Ezt a környezetet, megkülönböztetésül a rendszer külső és belső környezetének korábbi értelmezésétől, a továbbiakban tartománynak fogjuk nevezni. A környezet kifejezéstől való eltérést indokolja az is, hogy a környezet szavunk involválja, hogy valaminek, többnyire egy vagy több pontnak a környezetéről van szó. Felépítendő topologikus modellünk legvégső építőköveinek viszont magukat a tartományokat tekintjük, a pont fogalmát pedig száműzzük a rendszerből. Ha ugyanis egy rendszer elemeit pontokként ábrázoljuk, ezzel lezárjuk belső környezetük<sup>5-8</sup> felé, azt deklaráljuk, hogy semmilyen vonatkozásban tovább nem tagolhatók, nem strukturálhatók. Ez ellentmondana előfeltevéseinknek és nem felelne meg a tudomány mint rendszer természetének sem. Tartományon tehát mindig további – esetenként minőségileg teljesen más természetű – tartományok környezetét értjük.

A topologikus tér fogalma tulajdonképpen két elemből tevődik össze: a tér tartományainak halmazából és az ezen a halmazon értelmezett topológiából. A tér tartományainak halmazán értelmezett topológián azt értjük, hogy megjelöljük a tér tartományainak részalmazait, amelyek a topologikus tér – konvenció szerint: nyílt – halmazai.<sup>59</sup> Ez a megjelölés történhet közvetlenül, vagy valamilyen segédkonstrukció,<sup>60</sup> pl. ha van ilyen,

<sup>55</sup> Alekszandrov, P. Sz.: „Bevezetés a függvények általános elméletébe”, Akadémiai K., Bp. 1952. Topologikus terek 192.

<sup>56</sup> Bourbaki, N.: i. m.

<sup>57</sup> Akcsurin, I. A.: i. m.

<sup>58</sup> Ld. még egyszer a 43. sz. jegyzetet!

<sup>59</sup> Alakszandrov, P. Sz.: i. m. 198.

<sup>60</sup> Ezt a fajta megjelölést a matematika a topológia Hausdorff-féle megadásának nevezi.



akkor a tér bázisa, vagy a tartományok által alkotott rácsok segítségével. Minden rendszernél külön vizsgálendő, hogy tartományai milyen szétválasztási követelményeknek felelnek meg, mennyiben képeznek rácsot, van-e megszámlálható bázisuk s normáltak-e! Ennek során kiderül, hogy a tudományban vizsgált rendszereink többsége számára már ezen elemi topologikus tulajdonságok vizsgálata is igen szigorú feltételeket ír elő, többnyire nem teljesülnek. Így e rendszerek többsége még kevésbé ábrázolható metrizálható topologikus térrel. A topologikus modellek alkalmazását igazolja, hogy a rendszerek többsége csak a topologikus terek legáltalánosabb osztályaival ábrázolható, s ez csak speciális esetekben szűkíthető egyéb matematikai konstrukciókra. Egy viszonylag széles általánosságra igényt tartó rendszerelmélet a maga általános rendszer fogalma számára szükségképpen választ egy minél általánosabb modell-struktúrát – nevezetesen a topologikus terek legáltalánosabb osztályait –, amelyből azután az egyes különös rendszer-típusok konkrétabb modelljei deriválhatók.

A topologikus terek elméletének felépítése a matematikában többféle fogalmi és axiómarendszerre alapozva történt. A legáltalánosabbnak a ponthalmazok elméletére épülő felépítés tekinthető. A többféle kiindulópont és fogalmi apparátus eltérő mértékben látszik alkalmasnak a rendszerek ábrázolásához. A szigorú matematikai elmélet és az ábrázolandó rendszer között ugyanis egy hasonlósági viszonyt kell találnunk, fogalmaikat pedig meg kell feleltetnünk egymásnak.<sup>61</sup> A rendelkezésünkre álló irodalom alapján Alekszandrov<sup>62</sup> felépítése látszik legalkalmasabbnak az előző fejezetekben vázolt követelményeknek és fogalmaknak megfelelő topologikus rendszer-ábrázoláshoz.

## 5. A TUDOMÁNY MINT RENDSZER

Egy rendszer tárgyalása során a legfontosabb tisztázandó probléma: világosan meg kell határoznunk, mi az, amit ábrázolni szeretnénk. A tudományt mint olyant sokféle aspektusból lehet vizsgálni, s ennek megfelelően más-más definíciókat kaphatunk. Ezek közül egy-egy aspektust figyelembe véve viszonylag könnyű egy-egy definíciót találni, amely egy speciális rendszerezés számára megfelelő, de a tudomány fogalmának csak egyoldalú megközelítését adja. Példaként említjük, hogy a tudomány vizsgálható, mint felhalmozott ismeretek rendszere, mint sajátos megismerő tevékenységi rendszer, mint az ismeretek megszerzésének módszere, mint intézményrendszer, s. i. t. Viszonylag nehéz olyan definíciót találni, amely a tudomány megközelítésének sokféle aspektusát tükrözi, egyúttal azonban nem válik semmitmondóan általánossá. A probléma komplexitását mutatja, hogy a tudomány értelmezésére nem rendelkezünk egyértelműen elfogadott, egzaktul tömör definícióval<sup>63</sup> s az e körül folyó tudományos viták sem tekinthetők lezártak. Ennek ellenére nem tekinthető a probléma teljesen megoldatlannak. Csak a magyar nyelven megjelent publikációkat tekintve is több könyv<sup>64</sup> és számos folyóiratcikk<sup>65</sup> tárgyalja

<sup>61</sup> Akcsurin ezzel kapcsolatban Groethendick topológiáit ajánlja, a rendelkezésünkre álló szakirodalomban azonban ez nem követhető végig pontosan.

<sup>62</sup> Alekszandrov, P. Sz.: i. m.

<sup>63</sup> Bernal, J. D. (i. m. 6.) tagadja ilyen meghatározás lehetőségét.

<sup>64</sup> Ld. a 12., 13., 14., 15., 16. sz. jegyzeteket!

<sup>65</sup> Ld. a 17. sz. jegyzetet!

együttesen kimerítő alapossággal a tudomány mibenlétének, illetve tárgyalása, rendszerezése aspektusainak kérdését. Ezek közül is 12. és 13. jegyzetben említett szerzők koncepcióját tekintjük legalkalmasabbnak arra, hogy rendszerezésünk alapjául szolgáljon. Bernal a tudomány ötféle vonatkozását említi: „1. intézmény; 2. módszer; 3. az ismeretek gyarapodó hagyománya; 4. a termelés fenntartásának és fejlesztésének egyik fontos tényezője; 5. a világmindenséghez és az emberhez fűződő hitek illetve állásfoglalások egyik leghatalmasabb formáló ereje.”<sup>66</sup> Bóna Ervin és Farkas János pedig a tudomány fogalmának következő közelítő<sup>67</sup> jellemzését adja: „A tudomány rendkívül komplex, totális és nyílt társadalmi tevékenységi és eredmény-rendszer. Egyrészt céltudatos társadalmi tevékenységforma, amely a természeti, társadalmi és szellemi valóság objektív tulajdonságainak és mozgástörvényeinek elméleti megismerését, visszatükrözését és gyakorlati alkalmazását, előrelátását célozza. Másrészt módszeresen szerzett, igazolt, szüntelenül gyarapodó és tökéletesedő elméleti és tárgyasult ismeretek rendszere, sajátos intézményi és szociológiai viszonyokkal. A termelési szféra köréből vált ki, de szoros kölcsönhatásban áll egyéb társadalmi tevékenységformákkal.”<sup>68</sup> Rendszer-modellünkben a tudományt a lehető legtágabb értelemben teljes komplexitásában összes vonatkozásai és aspektusai figyelembevételével értelmezzük, amely nyílt minden új, a rendszerezésnél szóba jöhető mozzanat irányában.

Modellünkben az így értelmezett tudományt mint rendszert egy topologikus térnek tekintjük. A topologikus tér alaphalmaza a tudomány egésze. A topologikus tér (nyílt) halmazainak a tudomány tartományait nevezzük. A tudomány tartományait egészen sajátosan értelmezzük, amennyiben tudományos tartományon értjük a tudományágakat, tudományágazatokat, az egyes tudományos diszciplínákat, szaktudományokat vagy tudományszakokat, határtudományokat, kutatási ágakat, tudományos témacsoportokat, témákat, feladatokat, vizsgálati irányokat egészen a tudományos kérdésekig, megjegyezve, hogy a tudományos kérdést sem tekintjük – természeténél fogva – a tudomány legvégső elemi egységének, hiszen minden tudományos kérdés – megválaszolva, vagy éppen anélkül – újabb tudományos kérdések sorát veti fel. Szükség volt a felsoroltakat egyetlen – többé-kevésbé elfogadható – terminus alá összegyűjteni, hiszen ezek, bárminek nevezzük is őket, a tudomány egészén belül egységes rendszert képeznek. A matematikából kölcsönzött „tartomány” terminus használatát az indokolja, hogy egy hagyományos keretekbe nem illő rendszerezéshez igyekeztünk olyan alapfogalmat választani, amelyhez az adott területen a legkevesebb konvencionális jelentés kapcsolódik. A fentebb felsoroltak többségét – úgy véljük – már más, szűkebb tartalom kifejezésére használják. Miután nincs közöttük végső, tovább nem tagolható elem, egyiket sem tekinthetjük a topologikus tér pontjainak, így topologikus terünk, amint ezt előre jeleztük, a tartományok halmazára épül. Ezen belül értelmezhető a résztartomány fogalma (pl. fizika  $\subset$  természettudomány), a tartományok uniója (pl. biológiai tudományok  $\cup$  élettelen természettudományok = természettudományok) és a tartományok metszete (pl. kémia  $\cap$  biológia = biokémia). Egy tartomány halmazelméleti értelemben vett környezetén azt a tágabb tartományt értjük, amely az adott tartományt egészében tartalmazza.

<sup>66</sup> Bernal, J. D.: i. m. 6.

<sup>67</sup> A szerzők jellemzése!

<sup>68</sup> Bóna E. – Farkas J. – . . . : i. m. 24–25.

A tudomány rendszerén belül sokféle aspektus figyelembevételével különíthetünk el tartományokat (tudományterületeket). Ezek közül négyet külön is kiemelünk.<sup>69</sup>

– Ontológiailag egy-egy tartomány az általa vizsgálat alá vont objektum (ok) szerint különül el. Ebből a szempontból a rendszer nyitott az objektív valóság egésze felé, szélességében és mélységében egyaránt. Fizikai példával élve tudományos vizsgálat tárgya lehet az univerzum éppúgy, mint az anyag legmélyebb építőkövei, melyek közül a korábban legegyszerűbbnek hitt protonról, elektronnal stb. is ma már bizonyosan tudjuk, hogy van valamilyen struktúrájuk, még ha ez minőségileg különbözik is a magasabb „szinteken” megismert strukturális viszonyoktól. S a fizikusok a ma fizikai értelemben „pontoszerűnek” mutató „kvarkok”-ról sem zárják ki határozottan, hogy ma még ismeretlen s számunkra egyelőre elérhetetlen fizikai körülmények között ezekben is felismerhető legyen valamilyen értelemben vett strukturálódás. Másik példaként említhetjük a társadalom életének, az emberek közötti anyagi és szellemi viszonyoknak a tudományos vizsgálatát, amely viszonyok állandóan újratermelik önmagukat s ezáltal a tudományos vizsgálatok objektumainak kimeríthetetlen sorát képezik. Ide soroljuk a tudományterületeknek az általuk vizsgált objektumok szervezettsége, bonyolultsága szerinti csoportosítását is.

– Gnoszeológiai értelemben elkülöníthetők tartományok a különböző irányokban folyó megismerő tevékenység jellege szerint. Itt különösen hangsúlyoznunk kell a történeti szemléletet, hiszen gnoszeológiai értelemben egy-egy tudományterület helyét a rendszeren belül az illető tudományterületnek a tudomány, mint megismerő folyamat története, fejlődése során kialakult szerepe határozza meg. E fejlődésen belül fontos szerepük van azoknak a csomópontoknak, amelyek egy adott tudományterület differenciálódási, illetve integrálódási törekvéseinek képezték, illetve képezik alapját. A rendszer ebben az értelemben is nyitott, ezáltal a jövő tudományfejlődési tendenciái irányában.

– Metodológiailag elkülöníthetők tartományok a bennük alkalmazott tudományos módszerek szerint is, amelyek ma már végtelen sokrétűek, szemben a XVII–XVIII. század többnyire két-két módszert kiemelő osztályozásával (kísérleti – elméleti, induktív – deduktív, analitikus – szintetikus módszerek). Számos módszer kidolgozása, továbbfejlesztése, vizsgálata önmaga is önálló tudományterületté vált. Egyes tudományos módszerek igen fontos integráló tényezővé is váltak egymástól korábban topológiailag távolosoknak tekintett tudományos tartományokban bevezetett alkalmazásuk révén.

– Funkcionálisan aszerint különböztetünk meg tartományokat, hogy a megismerés feltáró, vagy alap kutatási fázisától a társadalmi-gyakorlati hasznosításig, alkalmazásig, megvalósításig húzódó folyamatban milyen helyet foglalnak el. Itt a rendszer nyitottsága abban mutatkozik meg, hogy e folyamat végső fázisa, valamint a tudományos tevékenység között nem húzódik merev határ. Ez sokszor elmosódott s annak megítélése sem egyértelmű, hogy mely tevékenységet minősítünk tudományosnak s melyet ipari, mezőgazdasági, gyógyászati, társadalmi stb. alkalmazásnak, felhasználásnak. Ezen a folyamaton belül is sok a kicsatolás, közbenső eredmények, módszerek felhasználása, s ilyeneknek a tudományra való visszahatása útján. S sok esetben ami az egyik tudományterületen tudományos tevékenység produktumaként jelenik meg, az a tudomány más területein a kutatások kiindulópontja is lehet.

<sup>69</sup> Bóna E.: „A kémiai tudományok és kutatási ágak rendszerezési kérdései”, 15–22.

A fentebb tárgyaltakon kívül a rendszerezés során szerepet játszhatnak még különböző konvenciók, speciális gyakorlati, szervezési aspektusok is.

A különböző rendszerező aspektusok figyelembevétele azt jelzi, hogy az egyes tudománytartományok az egyes rendszerező aspektusok figyelembevételével topológiailag különböző helyet foglalnak el a rendszerben. Ez csak egy sokirányú áthatást érzékeltetni képes „sokdimenziós” topologikus térben lehetséges, amely szemléletes formában nem ábrázolható, síklapon, vagy testi-anyagiságában megjelenő modellen csak különböző metszeteiben, vetületeiben jeleníthető meg. Szerencsére azonban a teljes topologikus ábrázolásra csak a rendszer egységességének bizonyításához, a teljesség igényének figyelembevételekor van szükségünk, s a gyakorlati célokra felhasználható tudományrendszerezésekhez e rendszer vetületei is elegendőek. E vetületek tárgyalásakor azonban jó, ha szem előtt tartjuk, hogy mely teljesebb rendszerből származtattuk azokat.

## 6. A TUDOMÁNY-RENDSZER-MODELL ALAPVETŐ TOPOLOGIKUS TULAJDONSÁGAINAK VIZSGÁLATA

Anélkül, hogy ezekből messzemenő következtetéseket vonnánk le, vizsgáljuk meg a tudománynak mint rendszernek néhány alapvető topologikus tulajdonságát!

A tudomány-rendszer legfőbb topologikus tulajdonságának tekintjük, hogy tartományai terjedelemmel bírnak. Egy tudománytartomány terjedelme mind a négy említett aspektus szerint értelmezhető, aszerint, hogy az adott vizsgálatban közülük melyik dominál.

Egy tudománytartomány résztartományáról akkor van értelme beszélnünk, ha az adott résztartomány valamely aspektusból önálló tudományos tartományt képez, vagyis önálló vizsgálati területe, objektuma(i) van(nak), az adott területen tudományos kérdések vehetők fel, körülhatárolható tudományos tevékenység folyik valamilyen intézmény-rendszeren belül, vagy individuálisan, tudományos módszerek kerülnek felhasználásra, tudományos ismeretek jól körülhatárolt köre halmózódott fel, vagy az adott területen folyó jól körülhatárolható tevékenységtől valamilyen tudományos eredmény várható stb.

Hasonló mondható el két vagy több tudománytartomány metszetéről is.

Két, vagy több tudománytartomány unióját akkor értelmezhetjük, ha az a tudomány rendszerén belül valamely aspektus szem előtt tartásával körülhatárolható egységet képez. (Pl. nincs értelme a biológia és a történettudományok uniójáról beszélni, de beszélhetünk a biológiában, a szociológiában, valamint egyéb diszciplínákban alkalmazott történeti szemléletmódról.)

Ha a tudománytartományok halmazán megadjuk a tudománytartományok értelmezhető résztartományait, metszeteit és unióit, ezzel értelmeztük a rendszer topológiáját, s tulajdonképpen megadtuk a rendszer topologikus modelljét.

A rendszerre nézve fontos következménye van annak, hogy megszorításokat tettünk a tudománytartományok tetszőleges metszeteinek és unióinak a rendszeren belüli értelmezésével kapcsolatban. Ha ugyanis nincs értelme egy adott tudománytartományon belül értelmezhető további tudománytartományok közül tetszőlegesen kiválasztottnak az uniójáról, mint az adott tudományos tartomány résztartományáról beszélnünk, hanem ez csak bizonyos meghatározott résztartományok uniójáról mondható el, akkor a rendszerről nem mondható el, hogy tetszőlegesen finomítható, minekutána benne nem értelmezhető

a topologikus térnek bázisa. (Nem teljesül ugyanis az a követelmény, hogy tetszőleges  $t$  tudománytartomány tetszőleges öt tartalmazó  $t \subseteq T_1(t)$  és  $t \subseteq T_2(t)$  tágabb tudománytartományaihoz mindig található legyen  $T_3(t) \subseteq T_1(t) \cap T_2(t)$ ,  $t \subseteq T_3(t)$  tudománytartomány a rendszeren belül, valamint hogy tetszőleges  $t_2 \subseteq T_1$  tudománytartományhoz található legyen a rendszeren belül  $t_2 \subseteq T_2(t_2) \subseteq T_1$  tulajdonságú  $T_2$  tudománytartomány.<sup>70</sup>)

Meg kell jegyeznünk, hogy a bázis, illetve a bázisképzéshez szükséges tulajdonságok hiánya nem jelenti egyúttal azt is, hogy az ábrázolt rendszer nem elégíti ki a topologikus téralkotás feltételeit sem. Matematikai értelemben ugyanis a hiányzó résztartományok jelen vannak, a tudományos kérdések halmazai tetszőlegesen finomíthatóak, csak nem tekintjük a belőlük alkotható tetszőleges halmazokat önálló tudománytartománynak, vagyis rendszerképző szempontjainknak megfelelően önkényesen – de a rendszer objektív sajátosságainak megfelelően – zárjuk ki őket a halmazelméletileg lehetséges összes tartományok közül.

A rendszernek topologikus térben való ábrázolása elvi jelentőségű és a rendszer tulajdonságainak teljesen általános tárgyalását teszi lehetővé. A rendszer közelebbi vizsgálata azáltal válik lehetővé, ha szűkítjük a modellezéshez szóba jöhető topologikus terek körét oly módon, hogy további kikötéseknek vetjük őket alá, megvizsgálva, hogy az így nyert topologikus terek adekvát megfelelői-e még az általunk vizsgált rendszernek. Hogy a szóba jöhető topologikus terek köre csak bizonyos határokon belül szűkíthető, ezt mutatja az a tény is, hogy a tudomány-rendszerben értelmezett topologikus térben nem értelmezhető bázis (nem jelölhető ki olyan tudománytartományok, hogy bármely tudománytartomány ezekbe tartozók uniójaként előállítható legyen), így megszámlálható bázisa sincs. Márpedig a topologikus terek – általában – csak akkor képezhetőek le metrikus térre, akkor metrizálhatóak, ha megszámlálható bázissal rendelkeznek. Ha figyelembe vesszük, hogy a modell-struktúráknak két nagy osztályát különböztetjük meg – topologikusakat és metrikusakat –, melyek közül utóbbiak az előbbieket speciális eseteként értelmezhetőek, beláthatjuk, hogy szükséges volt egy a metrikus struktúráknál általánosabb, tehát topologikus modellt értelmezni (tekintet nélkül arra, hogy az adott rendszeren belül amúgy sem értelmeztünk volna metrikát).

Ha megnézzük, hogy a rendszer egésze milyen szétválasztási követelményeknek tesz eleget, azt találjuk, hogy a tudománytartományokon értelmezett bonyolult tartalmazási relációk következtében teljes általánosságban egyiknek a teljesülése sem mondható ki. Teljes általánosságban ugyanis nem jelenthetjük ki, hogy bármely két tudománytartomány közül legalább az egyik része egy olyan tudományos tartománynak, amelyik a másikat nem tartalmazza. Így a tudományok rendszerének topologikus tere nem tekinthető normálnak sem, s eszerint nem is metrizálható.

Szerencsére a gyakorlatban szükséges tudományrendszerezésekhez nincs szükségünk a tudományok teljes komplexitásában értelmezett rendszerére. Ezért igen fontos szerepet játszanak a tudománystruktúra metszetei. Modellünkben a tudománystruktúra metszetei alatt azon tudományos tartományokat értjük, amelyek együttesen lefedik a tudomány egészét, vagy egy nagyobb területét, s egymással tartalmazási relációban nem állnak. Természetesen részleges átfedések itt is lehetségesek. Ezek közül is különös szerepet játszanak azok a metszetek, amelyek diszjunkt módon lefedik a tudomány egészét.

<sup>70</sup> Alekszandrov, P. Sz.: i. m. 199.

Ilyenek több szinten képezhetők. Minél mélyebb és differenciáltabb metszetet készítünk, ezek pontossága a határterületek növekvő aránya miatt annál kétségesebb. Pl. az élettelen anyaggal foglalkozó tudományok + az élő anyaggal foglalkozó tudományok + társadalomtudományok metszet minden hiányossága ellenére pontosabb, mint az ontológiai mélyebb szintet tükröző fizika + kémia + biológia + történettudományok + stb. metszet. (Metszetek természetesen nem csak ontológiai aspektusból készíthetők!)

A tudomány-rendszer metszeteire, ha a szétválaszthatóság második követelménye már nem is, de az első biztosan teljesül. Eszerint egy metszetbe tartozó bármely két egymást nem metsző tudománytartomány közül bármelyikhez található a rendszeren belül a másikat nem tartalmazó tágabb tudománytartomány. Az ilyen tulajdonságú tudomány-metszetek kielégítik a normáltság követelményét is.

Néhány példán bemutattuk – a matematikai egzakttság igénye nélkül – hogyan vizsgálhatók a rendszer-moddellen az ábrázolt rendszer topologikus tulajdonságai. Az ennek során tett megállapítások kimondottan az adott rendszer sajátosságait tükrözik, más rendszerek topologikus tulajdonságai hasonló, sőt esetenként alaposabb matematikai diszkusszióval határozhatók meg. Konkrét tudománystruktúra vizsgálatoknál szükségessé válik alaposabb matematikai tárgyalás is.

## 7. A TOPOLOGIKUS RENDSZER-MODELL ÉS A HÁLÓSTRUKTÚRÁK

Amint azt az előbbieken említettünk az algebrai struktúrák közül a hálóstruktúrák gráfjai állnak legközelebb a legszélesebb értelemben vett tudomány-rendszer-modellhez. Ezért most röviden bemutatjuk miként képezhető le topologikus rendszerünk izomorf módon egy hálóstruktúra grábjára.

A hálóstruktúrák gráfjai részlegesen rendezett elemek halmazának ábrázolására alkalmasak. A háló elemei egy gráf pontjai. Egy részleges rendezési relációnak pedig a tudománytartományok között valamely aspektusból értelmezett, teljes, vagy parciális tartalmazási reláció felel meg. Minden tudománytartománynak megfelel a gráf egy-egy pontja. A háló egységeleme a legszélesebb értelemben vett tudomány egésze. A hálónak zéruseleme és atomjai nincsenek, miután a rendszerben tovább nem tagolható tudománytartományokat nem értelmeztünk. Bármely tudománytartománynak megfelelő gráfpontot élek kötnek össze mindazon gráfpontokkal, amelyeknek megfelelő tudománytartománynak az adott tudománytartomány valamely szempontból része (ez felel meg a hálóképzés axiómaiban értelmezett egyesítés műveletének), továbbá mindazon gráfpontokkal, amelyeknek olyan tudománytartomány felel meg, amely valamely aspektusból részben vagy egészében besorolható az adott tudománytartomány alá. A tudomány fejlődése során új gócosodási pontok s új élek keletkezhetnek a háló grábjában. Pl. a mai tudománystruktúra hálójának felvázolásához az egyik lehetséges út, hogy az ókori görög tudomány viszonylag egyszerű hálójából fokozatosan felépítjük a mai tudomány hálóját. Természetesen kiindulhatunk a ma létező tudománytartományok halmazából is és ezekhez keressük meg a megfelelő értéket. A mai tudomány struktúrája, a többféle aspektusnak megfelelően egy sokdimenziós hálóval ábrázolható. (A dimenziók száma több, mint a figyelembe vett aspektusoké!)<sup>71</sup> A tudomány különböző osztályozásai, egyes aspektusok-

<sup>71</sup> Ld. a 10. sz. jegyzetet!

nak megfelelő rendszerezései, metszetei a háló különböző metszeteiként nyerhetők. A háló különböző metszetei olyan hálóelemekből képezhetők, amelyek nincsenek élekkel összekötve, legalábbis a domináns aspektusnak megfelelő éllel nem. Így a hagyományos tudományrendszerezések rendre előállíthatók e modell határeseteiként. Egyúttal alkalmunk nyílik arra, hogy néhány átfogó általánosságú tudományterület – mint amilyen a rendszerelmélet is – vitatott helyét a rendszeren belül több aspektus tükrében, több metszetben megvilágítsuk. A topologikus tér tulajdonságai vizsgálatának helyébe itt az a feltétel lép, vajon a háló, illetve részhálói milyen korlátozó kikötéseknek (pl. disztributivitás, modularitás stb.) felelnek meg.

Tekintettel arra, hogy a tudomány tartományait igen szélesen értelmeztük, a szűk tudományos kérdésektől az összefoglaló diszciplináig, s az egyes vizsgálati irányoktól az átfogó módszerekig, így a háló gráfjának élei az egységelemtől távolodva a tudomány rendszerén belüli sokrétű kapcsolatok kifejezői is. Eltértünk ugyanis attól a hagyománytól, hogy azonos típusú elemként csak egymással összemérhető diszciplinákat jelölünk meg, ennek modellünkben egy-egy metszet elemei felelnek meg. A háló viszont alkalmas modell arra, hogy demonstrálja, egy rendszeren belül, ugyanazok az elemek több metszetben is megjelenhetnek. A hálóstruktúrával történő ábrázolás sem alkalmas azonban arra, hogy egy-egy tudományterület súlyát (kutatási bázis, ráfordítási igény, kutatott terület ontológiai szélessége, fontossága, eredményessége, az elért eredmények mélysége stb. szerint) érzékeltesse. Mindezek alapján mégis azt mondhatjuk, hogy a hálóstruktúrák jó közelítéssel megfelelnek a tudomány minőségi jellemzőire épülő topologikus rendszermodell adekvát algebrai leképezésére.

### III

#### 8. A TUDOMÁNY TOPOLOGIKUS RENDSZER-MODELLJÉNEK FELÉPÍTÉSE

Hogyan vázolható fel egy tudomány-rendszer-modell? A tudományos tartományok köre olyan széles, hogy egyetlen modellben ábrázolni a tudomány egészét csak elvileg lehetséges. A tudományterületek egy véges, egyidejűleg tárgyalható és gyakorlatilag használható köréről azonban praktikus és az előbbieken vázolt követelményeknek megfelelő rész-modellek és többirányú metszetek készíthetők. Ezek után tetszőlegesen bővíthetők a rendszer egésze felé.

Egy ilyen rész-modell az eddigi fogalmi előkészítés után viszonylag könnyen felvázolható. Először számba kell vennünk a rendszerbe felveendő tudománytartományok körét. Azután ezeket egyenként sorra véve az egyes aspektusoknak megfelelően külön-külön meg kell határozni egymáshoz képesti topologikus viszonyait: részleges vagy teljes átfedéseiket, egymásba tartozásukat, s ezek természetét. Ezeket aspektusonként egy-egy hálódiaagramon ábrázolhatjuk, egyszerűbb esetekben közös hálón is. Ezután kiválaszthatók a kívánalmaknak megfelelő szintű metszetek is. A grafikus ábrázolás azonban nem helyettesítheti a rész-rendszer topologikus viszonyainak kvalitatív leírását.

A következőkben megkíséreljük egy egyszerű példán alkalmazni a vázolt rendszerezési módszert. Erre több lehetőség kínálkozik. Ilyen lehetne a tudomány egy metszetének vizsgálata, például a hazai kutatási-fejlesztési (K+F) statisztika nomenklatúrája, vagy más hasonló rendszerű osztályozás alapján, vagy pedig egy tudományág tartományainak

hierarchikus elemzése többféle aspektus alapján (amint ezt Bóna E. tette a „Kémiai tudományok és kutatási ágak rendszerezési kérdései” c. könyvében<sup>72</sup>). Jelen tanulmányunkban a tudomány egészének vázát – a hálóstruktúra egységelemének környezetét – tesszük vizsgálat tárgyává. Példánk mindössze bevezető áttekintés kíván lenni a topológus jellemzés alkalmazására, amely nem igényel bonyolultabb apparátust, de illusztrálja a probléma összetettségét, s egyúttal ráirányítja a figyelmet a tudományirányítás egyik kritikus pontjára is. Ez a választás egyúttal alkalmas két aspektus – nevezetesen az ontológiai és a funkcionális – egyidejű figyelembevételének bemutatására is.

A klasszikus tudományosztályozások elsősorban ontológiai felosztások voltak – az egyes tudományokat az anyagi valóság általuk vizsgált szférái szerint osztották fel – s ez dominál a tudomány egészének felosztásában is sőt az ún. klasszikus diszciplínák elkülönülésében is. Ha hálóstruktúrákban gondolkodunk, a tudomány egészét tekintjük a háló egységelemének, s ennek felosztásait a háló további elemeinek. Kiindulásunk jogosságát az indokolja, hogy a tudományt mint olyant egységes egésznek tekintjük. Hadd hivatkozzunk ezzel kapcsolatban Lukács Györgyre, aki az esztétikai szféra széttagoltságával szemben a tudományról a következőket írja: „... bármilyen önálló úton haladnak is a tudományok és bennük az egyedi kutatások, tendenciálisan mégis csak egy tudomány létezik, a tárgyi világ egységes magánvalóságának minden oldalról összefutó megközelítése . . .”<sup>73</sup>

Az ily módon egységesen kezelt tudománynak hazai tudományirányítási rendszerünkben többféle felbontása létezik, amelyek mindegyike igényt tart arra, hogy terjedelmileg a tudomány egészét lefedje. Ezeket külön-külön a rendszer egy-egy metszetének tekintjük, amelyeknek egymáshoz való topológus viszonya egyenkénti vizsgálatot igényel.

A tudományirányítás országos felelőssége tekintetében, továbbá a K + F statisztikában 5 tudományágról beszélünk: természettudományok, társadalomtudományok, műszaki tudományok, agrártudományok és orvostudományok. Bizonyos vonatkozásban szoktunk két tartományú felosztásról is beszélni, előbbieik közül az első kettőt alaptudományoknak az utóbbi hármat pedig alkalmazott tudományoknak nevezünk, bár kisebb-nagyobb átlapolások rontják a hozzárendelés egyértelműségét. Az 5 tartományú osztályozásban az ontológiai szempontok mellett feltétlenül szerepet kaptak funkcionális szempontok is.

Az MTA felelőssége alatt művelt kutatások irányítása 3 tartományú felosztáson alapszik. Ezek szigorúan ontológiai felosztás alapján: az élettelen természettel foglalkozó tudományok, az élő természettel foglalkozó tudományok és a társadalomtudományok. Érdeemes ezeknek az előbbiekhez való viszonyánál néhány gondolat erejéig elidőzni. Ez a felosztás abból indul ki, hogy elvileg az Akadémia kutatóhálózata az országban intézeti keretek között végzett alapkutatásokat öleli fel, így irányításában is a természet- és a társadalomtudományok kaptak helyet. Egyrészt azonban az Akadémia égisze alatt is folynak alkalmazott kutatások, másrészt viszont a műszaki, agrár-, és orvostudományoknak is vannak alapkutatási feladataik. Így kerültek besorolásra az élettelen természettel foglalkozó tudományok alá műszaki, az élő természettel foglalkozó tudományok alá agrár- és orvostudományok is. A tudomány ágazati irányítását bonyolítja a következő

<sup>72</sup> Ld. a 14. sz. jegyzetet!

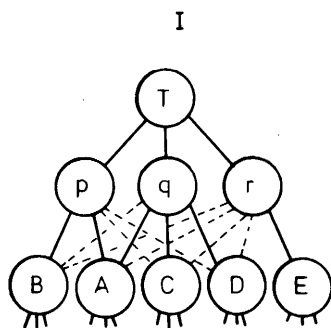
<sup>73</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, Röv. kiadás, 82.



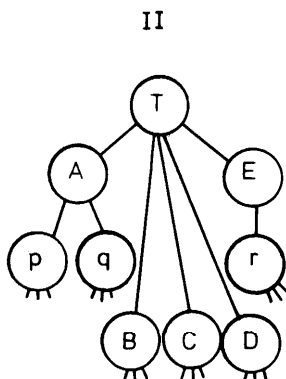
tényezők is: más tárcánál is folynak az alkalmazott kutatások mellett alapkutatások; egyes diszciplínák, mint pl. a földrajz, eleve interdiszciplinárisak, ontológiailag nem, hanem csak funkcionálisan sorolhatók be egy irányítási rendszerbe; egyes ágazati gazdasági intézetek éppúgy tekinthetők társadalomtudományinak, mint az adott ágazathoz tartozónak; a régebben csak a természettudományokban alkalmazott matematika ma már a társadalomtudományokban – elsősorban a szervezéstudományokban – is elfoglalta a helyét; az irányítási rendszerben a funkcionális szempontoknak megfelelően intézményi besorolás szerepel, amely egy-egy kutatóhelyhez tudománytartományként annak fő profilját rendeli hozzá, elhanyagolva ezzel az ott folyó egyéb kapcsolódó kutatásokat. Ezek a tényezők abból fakadnak, hogy a tudomány irányítása igyekszik kiküszöbölni az átfedéseket, egy síkra vetíteni a bonyolult rendszert.

Topológiailag ezek a felosztások egyenként mind egyértelműen lefedik a tudomány egészét, egymással összevetve azonban bonyolult részleges tartalmazási relációkhoz, átfedésekhez vezetnek. Hálóstruktúrában ezek a topologikus viszonyok egy olyan részleges rendezési relációban fejeződnek ki, amelyben az egyes elemek több másikhoz kapcsolódnak (több követési feltételnek tesznek eleget) és kölcsönösen részben tartalmazzák egymást. Csak a 3 és az 5 tartományú felosztást figyelembe véve a következőket nyerjük. Az 5 tartományú felosztásból a természettudományok részben az élettelen, részben az élő természettudományok tartományába tartoznak a 3 tartományú felosztás szerint, de egy részük, pl. a földrajztudományok társadalmi vonatkozású területei e másik bontásban a társadalomtudományokhoz sorolhatók. A műszaki tudományok nemcsak egyértelműen az élettelen természettel foglalkozó tudományok közé, az agrár- és az orvostudományok pedig az élő természettel foglalkozó tudományok közé sorolhatók, némi átfedések lehetnek, pl. az agrárgépészet; gyógyszerkutatás; egészségvédelem társadalmi tényezői stb. esetében. E bonyolult topológiai viszonyokat két dimenzióban ábrázolni nem is tudjuk.

Látható, hogy még az ilyen általános, kevés elemet tartalmazó metszet is számos nem-egyértelmű hovatarozási problémát vet fel, s így válik érthetővé, hogy a szaktudományos gyakorlatban, minősítésben, oktatásban miért oly gyakoriak az egyes tudománytartományok besorolása, elhelyezése körüli viták. A különböző aspektusok alkalmazása az egysíkú metszetet követelő tudományosztályozásokat olyan ellentmondás elé állíthatja, amelyet a fenti példa mutat: a két felosztás egybevetésében az élettelen természettel és az élő természettel foglalkozó tudományok a természettudományok alá tartoznak, míg a másik aspektusból a természettudományok a műszaki, agrár- és orvostudományokkal együtt e kettő alá sorolnak be. E két aspektusnak megfelelő hálóstruktúra metszet a következőképp ábrázolható:



T tudomány  
 A természettudomány  
 B műszaki tudomány  
 C orvosi tudomány  
 D agrártudomány  
 E társadalomtudomány



p élettelen természettel  
 foglalkozó tudomány  
 q élő természettel  
 foglalkozó tudomány  
 r társadalomtudomány

Kétdimenziós ábrázolásban e két hálómetszet nem vehető egybe. Ugyanazon terminusokat (mint pl. „természettudomány”) a két aspektusnak megfelelő bontásban nem egyforma értelemben használjuk, s csak e kettős értelmezések terjedelmi feloldása útján válik lehetővé a kettő egybevetése. E jelentéstartalmak terjedelmi feloldásának bonyolultságát láttuk fentebb, amikor topologikus viszonyaikra mutattunk rá.

Számos további tudományosztályozást ismerünk, amelyek különböző funkciók ellátására készültek, terjedelmileg szintén lefedik a tudomány egészét, s a maguk szférájában igényt formálnak arra, hogy a tudomány minden további résztartománya bennük egyértelműen elhelyezhető legyen.

Az MTA osztálystruktúrája 10 tudományos osztályba sorolja be – az általuk művelt tudományterületek szerint – az Akadémia tagjait. A 10 osztályhoz 117 tudományág tartozik,<sup>74</sup> de ezek igen egyenetlenül fedik le a Magyarországon művelt tudománytartományokat: míg pl. a biológiai tudományok 16 további tudományágra bomlanak, addig a matematika vagy a fizika egyetlen tovább nem bontott tudományágként szerepel a 117 között.

A Tudományos Minősítő Bizottság 24 tudományágban ítél oda tudományos fokozatokat.<sup>75</sup>

A KSH által készített statisztika az 5 tudományágot korábban 48,<sup>76</sup> a korszerűsített statisztika 83<sup>77</sup> ágazatra és alágazatra bontja. A különböző országok nemzeti statisztikai, valamint a nemzetközi szervezetek (KGST, UNESCO) mind ettől eltérő tudományosztályozásokat alkalmaznak.

<sup>74</sup> „A Magyar Tudományos Akadémia Almanachja”, 1976.

<sup>75</sup> Ld. a 74. sz. jegyzetet!

<sup>76</sup> „Tudományos Kutatás 1974.”, Statisztikai K. 1976.

<sup>77</sup> „Tudományos Kutatás 1975.”, Statisztikai K. 1977.

A tudományos információfeldolgozásban, -tárolásban és -szolgáltatásban betöltött igen fontos szerepe miatt itt kell megemlítenünk az Egyetemes Tizedes Osztályozást. Az ETO ma a világ könyvtárhálózatában a legelterjedtebb, nemzetközileg is elismert tudományosztályozás, számos hátránya, aránytalansága ellenére az információfeldolgozó és -kereső gyakorlatban igen használhatónak bizonyult. Rendszertani előnyei közül ki kell emelnünk nyitottságát minden újabb bővítés felé, a decimális osztályozásban rejlő finomítási lehetőségeit, s a határterületek esetében megoldott a többszörös besorolás lehetősége is. Az alapfelosztás ugyan egyes szempontok alapján történt (első decimális jegyek), de a további decimális jegyekben jelentkező finomításokat már a szaktudományos gyakorlat vezérelte.

Az említett osztályozások rendszerező elemzésével a bennük szereplő tudományterületek nagy száma és messzevezető bonyolult terjedelmi-topológiai viszonyai miatt e helyütt nem foglalkozunk, példáink illusztratív jellege miatt ez nem is célunk. Csak rámutatunk arra, hogy további felosztás alapjául szolgálhatna még: az országban található intézményi (kutatóhelyi) struktúra, a tanszéki struktúra, az oktatási intézmények tantárgyi struktúrái, bár ezek valamennyien bizonyos mértékig torzák, továbbá ilyenek lehetnek még a különböző lexikonok, enciklopédiák, szótárak címszavai is.<sup>78</sup> Bizonyos célú rendszerezéseknél ezeken kívül figyelembe kell venni a Magyarországon nem művelt tudományterületeket is (pl. sarkkutató, oceanográfia stb.). A tudomány egészét átfogó rendszerezéseken kívül érdekes eredményekkel szolgálhatnak az egyes diszciplínák rendszerezései is (pl. filozófiai tudományok vagy kémiai tudományok<sup>79</sup> stb.).

Szeretnénk még egyszer hangsúlyozni modellünk kísérleti jellegét, ami magában foglalja a további részletesebb kimunkálás szükségességét is. Ez csak több konkrét parciális tudomány-rendszer-modell vizsgálata útján lehetséges. Számos parciális topologikus rendszer-modell felvázolása és vizsgálata után dönthetjük el véglegesen, hogy az alkalmazott ábrázolási modell, elvi jelentőségén túlmenően, tud-e valóban lényeges többletismeretet nyújtani számunkra a megismerendő rendszerről. Annyit mindenesetre bizonyosan mondhatunk, hogy a kvalitatív tulajdonságok topologikus ábrázolása a tudomány-rendszer elemei közötti kölcsönhatások, összefüggések és a rendszerező aspektusok gazdagabb tükrözését teszi lehetővé. Az itt tárgyalt leírás elsősorban metodológiai koncepcionális alátámasztást kívánt nyújtani a további ilyen irányú munkákhoz.

<sup>78</sup> Ld. a 10. sz. jegyzetben idézett cikket!

<sup>79</sup> Ld. a 14. sz. jegyzetet!

# A GONDOLKODÁSI FOLYAMATOK GÉPI MODELLEZÉSÉVEL KAPCSOLATOS FILOZÓFIAI PROBLÉMÁKRÓL

BENEDIKT SZVETLÁNA

## BEVEZETÉS

Egy konkrét természettudományi ág és a filozófia kapcsolatának elvben a következő három aspektusa lehetséges:

1. Egy adott természettudományi ág eredményei alátámaszthatják, igazolhatják, vagy éppen ellenkezőleg: megdönthetik az ezen természettudományi ágra vonatkozó filozófiai tételeket.

2. A filozófia *módszertani, szemléletbeli segítséget* nyújthat olyan, a szaktudomány fejlődése által felvetődött *vitás* kérdések eldöntésében, amelyekkel a szaktudomány nem képes egyedül megbirkózni.

3. A szaktudomány fejlődése kapcsán felvetődhetnek olyan újszerű kérdések, problémák, amelyek megoldásához a filozófia a fejlődésnek adott szintjén nem tudja nyújtani az említett segítséget, mivel e kérdések filozófiai jellegű általánosítása még nem történt meg. Ebben az esetben a szaktudomány megteremti az igényt egyrészt az új problémák filozófiai jellegű feldolgozására, másrészt pedig a régi filozófiai problémák kidolgozási szintjének a természettudományok mai szintjének megfelelő felemelésére.

A kibernetika és a filozófia viszonyában mindhárom aspektus megtalálható. Különösen vonatkozik ez a kibernetika ún. alapkérdése, éspedig a gondolkodás és a számítógép működése közötti viszony körül folyó vitára.

## I. A GONDOLKODÁS ÉS A SZÁMÍTÓGÉP MŰKÖDÉSE KÖZÖTTI VISZONY. E VISZONY FUNKCIONÁLIS ÉS TERMINOLÓGIAI ASPEKTUSAI

A fenti címben szereplő viszony az általános érdeklődés középpontjába került és nagy vitát váltott ki, amikor kiderült, hogy a számítógépek több olyan, az emberi szellemi tevékenység köréhez tartozó feladatot végre tudnak hajtani, amelyet régebben csak a gondolkodó ember számára tartottak elvégezhetőnek. A számítógépek és az agyvelő működésére vonatkozó ismereteink fejlődésével mind több és több ilyen feladatot sikerült gépek segítségével megoldani. A legfontosabb eredményeket a következő területeken érték el:

- a) az egyik nyelvről a másikra való fordítás,
- b) matematikai tételek bizonyítása,
- c) új matematikai tételek felállítása,
- d) ábrák felismerése (alakfelismerés),
- e) orvosi diagnózis felállítása,
- f) magas intelligenciát igénylő játékokban való részvétel (pl. sakkjáték).

Az a tény, hogy több gondolkodási funkciót sikerült kibernetikai gépek segítségével modellezni, amellett szól, hogy *van bizonyos fokú funkcionális analógia az emberi agy és a kibernetikai gép között*. E két rendszer működésében pl. a következő funkcionális hasonlóságok mutathatók ki:

Mind a gép, mind pedig az emberi agy híreket (azaz információkat) kap a külvilágból és ezeket feldolgozza. Továbbá, az automaták idegrendszerünkhöz hasonlóan olyan képességekkel ruházhatók fel, mint a változó feltételekhez való alkalmazkodás, a sok lehetséges megoldás közül a legjobb kiválasztása, a szükséges adatok tárolása, és végül az optimális reakciók kidolgozása és felhalmozása.

### 1. A gondolkodás gépi modellezésének különböző útjai

*Funkcionális analógia* két rendszer között az alábbi két esetben lehetséges.

Az első esetben a rendszerek közötti *funkcionális analógia a rendszerek strukturális analógiájának következménye*. A második esetben a *funkcionális analógia eltérő belső struktúrák mellett valósul meg*. A funkcionális analógia megvalósításának lehetősége ebben az esetben a funkciónak a belső struktúrától való relatív függetlenségén alapszik. Ez azt jelenti, hogy ugyanaz a funkció megvalósítható különböző belső struktúrájú objektumok, pl. egy repülőgép és egy madár által. Annak ellenére, hogy belső struktúrájuk nagyon eltér egymástól, funkcionális analógia van közöttük (a repülési funkció tekintetében).

A fentiek alapján a gondolkodás kibernetikai modellezésével kapcsolatos kutatásoknál az alábbi két fő irányzat különböztethető meg:

Az első irányzat célja az *agy strukturális modellezése*. Ezt az irányzatot gyakran a természetes intelligencia kutatásának nevezik.

Az agy strukturális jellegű modellezése magában foglalja egyrészt az egyes neuronok, másrészt a neuronok egymás közötti kapcsolatának a modellezését. Ennek az útnak a nehézsége abban rejlik, hogy a kb. 15 milliárd neuronból álló emberi agy rendkívül bonyolult rendszert képez. Már az egyes neuronok modellezése is eléggé komplikált: a neuron jelenlegi modelljei (az ún. „mesterséges neuronok”) a valódi neuronoknak csak durva megközelítései.

Még nehezebb végigkövetni és modellezni a neuronoknak egymás közti kapcsolatait.

McCulloch és Pitts az egyes neuronok modellezésére a „minden vagy semmi” elv alapján működő ún. *formális neuronokat*, az agy struktúrájának modellezésére pedig az ezekből felépített és a matematikai logika segítségével leírható *formális neuronhálózatokat* javasolták.

A neuron működésének a formális neuronnal történő modellezhetősége azon a feltevésen alapszik, hogy idegrendszerünk neuronjai is a „minden vagy semmi” elv alapján működnek. Ez azt jelenti, hogy az ideghálózat neuronja kétféle állapotban lehet: gerjesztett vagy nyugalmi állapotban. E két állapot közül csak a nyugalmi stabil, vagyis ha nincs semmiféle inger, a neuron nyugalmi helyzetben van. A neuron nyugalmi állapotából gerjesztettbe csak akkor megy át, ha a beérkező impulzusok összege egy bizonyos „küszöbértéket” meghalad. Ebben az esetben a neuron maximális intenzitással reagál az ingerre, egyébként pedig sehogy sem reagál. Az ingertörvény tehát így fogalmazható meg: „minden vagy semmi”, – maximális vagy semmilyen reaklás az adott ingerre.

Ma már bebizonyosodott azonban, hogy a neuronok valódi működése a fentieknél sokkal bonyolultabb. Működésüket befolyásolják pl. különböző folytonos neurokémiai folyamatok is. Ennek alapján a neuronok működésének a „minden vagy semmi” elv alapján történő leírása a fenti folyamatok elhanyagolásával létrejött absztrakció (ez első közelítésben elfogadható). Sokan a McCulloch és Pitts-féle agymodell fogyatékoságának tartják ezenkívül annak túlzott, metafizikus determináltságát is. Az agy működésében ugyanis – mai ismereteink szerint – szerepet játszanak különböző véletlen folyamatok is. Éppen ezért sokkal perspektivikusabb kutatási irányzatnak tartják azt, amely az agy struktúráját véletlen szervezésű rendszerekkel próbálja modellezni (ide tartozik pl. Rosenblatt perceptronja). Az összes eddig ismert agymodell az agy struktúrájának csak néhány oldalát tükrözi és emiatt csak a legegyszerűbb szellemi feladatokat tudja megoldani, pl. felismerni az igen egyszerű ábrákat.

A másik kutatási irányzat, az ún. mesterséges intelligencia kutatás célja *az agy működésének funkcionális oldaláról történő modellezése*, vagyis olyan rendszerek létrehozása, amelyek külsőleg ugyanúgy viselkednek, mint az emberi agy, de *nem feltétlenül ugyanolyan belső struktúra alapján*.

Ez a fajta modellezés az agy funkcionális működésének ismeretét tételezi fel, ugyanakkor ehhez nincs feltétlen szükség az agy belső struktúrájának ismeretére. (Az agyat tehát itt ún. fekete doboznak tekintjük.) Az agy funkcionális modelljei számos, bonyolult szellemi tevékenységet igénylő feladatot képesek megoldani (pl. a cikk bevezetőjében említettek) és ezáltal hatásos segítséget nyújtanak a modellezőnek fontos logikai döntések előkészítésénél és meghozatalánál.

Bár az e típusú agymodellek felépítését elsősorban az előbb említett gyakorlati célok vezérlik, a mesterséges intelligencia kutatás területén folyó munkák azáltal, hogy hipotéziseket szolgáltatnak az agyban lezajló folyamatokra vonatkozóan, elősegítik az agy belső működésének megértését is.

A gondolkodás gépi modellezésének lehetőségei nem korlátozódnak e két említett útra. E két útnál ugyanis teljesen figyelmen kívül maradt az a tény, hogy az emberi agy jelenlegi formájában egy igen hosszú fejlődési folyamat eredményeként jött létre. Vannak olyan kutatási irányzatok, amelyek a fő hangsúlyt éppen ennek a fejlődési folyamatnak a modellezésére fordítják. Pl. L. Fogel, A. Owens, M. Walsh a gondolkodás modellezésére az agy modellezése helyett *az agy evolúciójának modellezését* javasolják [1]. Ennek mesterséges reprodukálása azonban igen nehéz, mivel az ember evolúciójáról nagyon keveset tudunk. Jelenleg csak egy-egy emberi agyfunkció (pl. az ún. jóslási funkció) evolúciójának modellezésére folynak kísérletek.

Ezek után nézzük meg a gondolkodás gépi modellezésének problémáját, a cikk bevezetőjében említett három aspektusból.

## *2. A gondolkodási folyamatok gépi modellezése terén elért eredmények filozófiai jelentősége*

A fent említett eredményeknek, óriási gyakorlati jelentőségükön túl igen nagy világi-jelentőségük is van, mivel ezek egy sor fontos filozófiai kérdést érintenek. Mindezekelőtt a filozófia alapkérdését: a lét és a tudat viszonyát, azonkívül pedig olyan kérdéseket, mint az élő és élettelen, illetve általában a mozgásformák közötti viszony stb.

Filozófiai szempontból ezek az eredmények kétségkívül a materializmus új győzelmét jelentik az idealizmussal szemben. A gondolkodási folyamatok mesterséges reprodukálhatóságának felfedezése ugyanis jelentősen csökkentette a folyamatok titokzatosságát és ezzel alapjában támadta meg a vallásnak és az idealizmusnak a pszichikus folyamatok természetfeletti eredetéről szóló dogmáját. Ugyanakkor az a tény, hogy egymástól annyira különböző anyagi természetű rendszerek mint az emberi agy és a számítógép több vonatkozásban közös tulajdonságokkal rendelkeznek, konkretizálja és új oldalról igazolja a dialektikus materializmusnak a világ anyagi egységéről szóló tanítását.

Mindamellettt találkozhattunk (főleg az 50-es években) olyan nézetekkel is, melyek szerint a kibernetika eredményei igazolnák az egyes mozgásformák minőségi sajátosságának tagadását hirdető mechanikus materialista álláspontot. Ezek az állítások azonban nem rendelkeznek semmiféle reális alappal. A kibernetika ebben a vonatkozásban csakis azt bizonyította be, hogy a számítógépek által képviselt mozgásformának, valamint az emberi agy társadalmi-biológiai mozgásformájának egy sor közös törvényszerűsége van. (Ez teljesen összhangban van a dialektikus materializmusnak a világ anyagi egységéről szóló tanításával.) A kibernetikai eredményekből azonban még egyáltalán nem következik, hogy az említett mozgásformák a közös törvényeken kívül nem rendelkeznek saját specifikus törvényekkel is. Különbözik is a kibernetika, amely a folyamatokat kizárólag egyik oldalukról, éspedig az információ továbbítása és átalakítása szempontjából vizsgálja, nem is tarthat igényt arra, hogy az egyik mozgásformát a másik mozgásformára kimerítően vezesse vissza. A kibernetikának a gondolkodási folyamatok modellezése terén elért sikerei tehát semmiféle reális alapot nem adnak mechanikus materialista következtetésekre [13].

### *3. A gondolkodás gépi modellezhetőségével kapcsolatos vitás kérdések*

A gondolkodás gépi modellezése terén elért eredmények kapcsán egy sor olyan – a gép és a gondolkodás viszonyának értelmezésével, valamint az említett modellezés távlataival kapcsolatos – kérdés vetődött fel, amelyekre a természettudományok jelenleg még nem tudnak pontos választ adni. Mivel ezek a kérdések rendkívül izgalmasak és az emberiség jövőjét, valamint több világnézeti problémát érintenek, e kérdések körül igen szenvedélyes vita alakult ki, amelybe a természettudósokon kívül a filozófusok is bekapcsolódtak. Meg kell jegyezni, hogy ezek a kérdések annyira újszerűek és bonyolultak, hogy még ugyanazon a filozófiai talajon álló tudósok, így a dialektikus materialista világnézetű kutatók is több kérdésben vitatkoznak egymással.

A vita ma sem csillapodott le, sőt, nem kevésbé szenvedélyes, mint a kibernetikai sikerek első éveiben. Ugyanakkor a kibernetika és a hozzá kapcsolódó természettudományok fejlődésének hatására e vita tudományos szintje állandóan emelkedik. Az elmúlt tíz évben megjelent publikációkat e téren lényegesen magasabb tudományos színvonal jellemzi (pl. a kérdések felvetésének precizitása, az érvanyag tudományos megalapozottsága, sokoldalúsága tekintetében) mint a kezdeti lépések nehézségeit tükröző, első ilyen témájú munkákat, például a „Kibernetika filozófiai problémái” c. cikkgyűjteményt, amely ellen Gáspár A. tanulmányának<sup>1</sup> fő tüze irányult.

<sup>1</sup> Gáspár András: A gépi gondolkodás lehetőségeinek tagadásával kapcsolatos szemléleti korlátokról: „Magyar Filozófiai Szemle”, 1976/1.

Mielőtt rátérek a vita középpontjába került kérdések ismertetésére, úgy érzem, feltétlenül reagálnom kell legalábbis legfontosabb észrevételeim kifejtése erejéig az utóbbi tanulmányra. Részletes elemzésére e cikk keretein belül nyilvánvalóan nincs mód, de különben sem ez a célom.

Első észrevételem a szóban forgó tanulmány fő célkitűzésére és vizsgálati módszerére vonatkozik. A tanulmány lényegében véve azokkal a 15–20 évvel ezelőtti kibernetikai-filozófiai irodalomban kifejtett nézetek bírálatával foglalkozik, amelyek a tanulmány szerzője szerint összeegyeztethetetlenek mind a szaktudományok eredményeivel, mind a dialektikus materializmussal. E bírálatnál azonban Gáspár A. az azóta megjelent, igen gazdag idegen nyelvű irodalmat teljesen figyelmen kívül hagyta. A bírálat ilyen módszere, úgy gondolom, igen problematikus – még akkor is, ha igaz az, hogy a bírált nézetek ma is hatnak, a többi közt a filozófia oktatásában –, különösen, ha olyan tudományág problémáiról van szó, amely nagyon gyorsan fejlődik és amelynek területén évente sok publikáció jelenik meg. A vizsgált irodalom önkényes szelektálása következtében a tanulmány alapján meglehetősen egyoldalú, és emiatt torz elképzelés alakulhatott ki mind a gondolkodás gépi modellezhetőségével kapcsolatos viták mai állásáról, mind pedig a vita egyes résztvevőinek mai nézeteiről.

A tanulmánynak ezt a fogyatékoságát maga a szerző is elismeri. A tanulmány megírását azzal indokolja, hogy a „számítástechnika elterjedésével összefüggésben időszzerűvé vált a kibernetika filozófiai problémáinak feldolgozása a filozófia-oktatásban”, és minthogy szerinte hazánkban még nem történt meg sem az általa vizsgált nézetek alapos és következetes bírálata, „sem az újabb külföldi irodalom feldolgozása és magyar nyelvű megjelentetése – fennáll a veszély, hogy az oktatás – szándéka ellenére – a szaktudományos eredményekkel és a dialektikus materialista filozófiával összeegyeztethetetlen nézetek terjesztőjévé válik”.

Gáspár A.-hoz hasonlóan én is úgy vélem, hogy a gondolkodás gépi modellezése lehetőségeinek korlátozottságát hirdető nézetek összeegyeztethetetlenek a szaktudományok eredményeivel és a dialektikus materializmussal egyaránt. Éppen ezért, ha a szóban forgó nézetek elterjedésének veszélye tényleg fennáll a magyarországi filozófia-oktatásban, akkor a nézetek bírálatával foglalkozó tanulmány megírása és megjelentetése véleményem szerint időszzerű és indokolt volt, még akkor is, ha e tanulmány szerzője különböző objektív és szubjektív okok miatt nem vállalkozott az utóbbi 20 évben megjelent irodalom feldolgozására. Bár ebben az esetben is a tanulmány egyoldalúságából származó félreértések elkerülése végett célszerűbb lett volna vagy a tanulmány címében, vagy a bevezetőjében világosan kihangsúlyozni, hogy a bírálat tárgyát azok a gondolkodás gépi modellezhetőségének korlátozottságát hirdető nézetek képezik, amelyek a szerző szerint ma is igen elterjedtek a magyarországi filozófia-oktatásban. E kihangsúlyozás esetén ugyanis világos lett volna, hogy a bírálat tüze nem azok ellen a szerzők ellen irányul, akik úttörő munkát vállaltak a kibernetika filozófiai problémáinak kidolgozásában, még azt a rizikót is vállalva, hogy az általuk akkor kifejtett nézetek 20 év múlva több vonatkozásban nagyon könnyen jogos bírálat tárgyává válhatnak. Ily módon a bírálat csupán azon filozófia-oktatók ellen irányult volna, akik a kibernetikával kapcsolatos filozófiai kérdések oktatásában még ma is csak a 20 évvel ezelőtti irodalmat használják fel. Azok ellen tehát, akik valóban megérdemlik a komoly bírálatot.



Nem tartom magamat illetékesnek arra, hogy állást foglaljak azzal kapcsolatban, hogy a magyarországi filozófia-oktatásban valóban fennáll-e az említett nézetek elterjedtsége. Az e téren szerzett tapasztalatom egyrészt korlátozott, másrészt egyoldalú (lényegében véve csak a saját oktatási tevékenységemet ismerem). Ugyanakkor éppen a saját tapasztalatomból kifolyólag erős kételyeim vannak arra vonatkozóan, hogy Gáspár A. e téren szerzett negatív tapasztalatai általánosíthatók lennének a filozófia-oktatás egészére.

Mindemellett Gáspár András tanulmányának tartalmával, azaz a benne kifejtett bírálat és a szerző tartalmi állásfoglalásaival lényegében véve egyetértek. Bár a szerző állásfoglalásai és az ezek alátámasztására felhozott érvek többsége lényegét tekintve nem új a kibernetikai irodalomban, mégis úgy látom, hogy egyes vonatkozásokban a szerzőnek sikerült az utóbbihoz képest is részletesebb, többoldalúbb és ezáltal mélyebb elemzést adni a vizsgálendő problémáról.

Végül is Gáspár A. tanulmánya eléggé meggyőzően mutat rá a gondolkodás gépi modellezésének korlátozottságát hirdető nézetek gyenge pontjaira és ennél fogva hozzájárul az e nézetek elleni harchoz.

Ezek után térjünk vissza a gondolkodás gépi modellezhetőségével kapcsolatos viták ismertetésére, figyelembe véve az újabb külföldi irodalmat is. A gondolkodás és a számítógép-működés viszonyának problémája először a gondolkodó gépek létrehozhatóságára vonatkozó kérdések formájában vetődött fel. E kérdések közül a *relative* legprecízebbnek és legáltalánosabbnak a következő kérdés tekinthető:

#### *Lehetséges-e elvben gondolkodó gépek létrehozása?*

E kérdés felvetését egyes kibernetikusok arra vonatkozó állításai idézték elő, hogy ilyen gépek létrehozásának nincs semmiféle komoly akadálya; sőt az ötvenes években elhangzottak olyan vélemények is [2], amelyek szerint már az akkori számítógépek is – mivelhogy teljesítenek egyes gondolkodási funkciókat – joggal tekinthetők gondolkodóknak. Sokan erélyesen vitába szálltak a fenti nézetekkel [3, 4, 5, 6].

A gondolkodó gépek létrehozhatóságával kapcsolatos vita azonban elég hamar szákcába jutott. Egyre világosabb lett ugyanis, hogy a szóban forgó kérdés egyáltalában nem precíz, másrészt pedig nem is tükrözi vissza megfelelőképpen a gondolkodás és a számítógép viszonyának legfontosabb aspektusát.

A kérdésfelvetés pontatlansága már az alábbiak alapján is belátható. A gondolkodás, amely igen bonyolult folyamat, tulajdonképpen több különböző aspektusból (ontológiai, biológiai, társadalomtörténeti, ismeretelméleti, funkcionális stb. aspektusból) vizsgálható. Ugyanakkor a kibernetikát – mint ismeretes – a *funkcionális* szemlélet jellemzi. Ez azt jelenti, hogy a kibernetika a rendszerek tanulmányozásánál *e rendszerek viselkedésére* helyezi a fő hangsúlyt. Vagyis a rendszereket elsősorban abból a szempontból vizsgálja, hogy hogyan reagálnak a különféle külső behatásokra (kibernetikai terminológiában: hogyan dolgozzák fel a külvilágból beérkező információkat, ill. milyen összefüggés van a rendszer kimenő és bemenő jelei között). Mindez vonatkozik a gondolkodás vizsgálatára is. Ennél fogva a kibernetika hatáskörébe a gondolkodás csak egyik, éspedig funkcionális aspektusának tanulmányozása tartozik.

Ennek megfelelően, a kibernetikusok a „gondolkodó” gépek alatt tulajdonképpen gondolkodási funkciókat reprodukáló gépeket, azaz olyan gépeket értenek, amelyek az

emberi agyvelővel analóg módon dolgozzák fel a külvilágból érkező információkat. Ugyanakkor a gondolkodás kibernetikai modellezésének funkcionális jellegét nem eléggé hangsúlyozták ki, ami sok félreértéshez és vitához vezetett. Pl. olyan félreértések születtek, mintha a kibernetika a gondolkodás összes aspektusainak tanulmányozását saját hatáskörébe tartoznának tekintené.

Ebben a vonatkozásban lényeges fordulatot jelentett Kolmogorov „Az automaták és az élet” c. cikkének megjelenése [24]. A szerző, amikor a gondolkodó gépek elvi létrehozhatósága mellett foglalt állást, kihangsúlyozta, hogy mindez a gondolkodás funkcionális értelmezésére vonatkozik. E cikknek elég nagy jelentősége volt a kérdésfelvetések precizitásának növelése és a vitában használt fogalmak tisztázása szempontjából. (A cikkben kifejtett nézetek körüli vitára később térünk ki.)

Ezt követően a kibernetikusok a gondolkodás mesterséges reprodukálásával foglalkozó publikációikban elkezdtek tudatosan hangsúlyozni a reprodukálás funkcionális jellegét (ez különösen a szovjet szerzők munkáira vonatkozik).

A fentiek alapján a gondolkodó gépek létrehozhatóságára vonatkozó kérdés precíz fogalmazása a következő: *Megvalósítható-e elvben olyan fokú funkcionális analógia az emberi agyvelő és a számítógép működése között, amelynek alapján az utóbbinak működésével kapcsolatban megengedhető lenne a gondolkodás fogalmának használata?*

A kérdés fenti precíz fogalmazásából még jobban kitűnik *a kérdés nem egyértelmű volta* is. Megválaszolásának szükséges feltétele ugyanis az arra vonatkozó kérdés eldöntése, hogy *szabad-e egyáltalában csupán a gondolkodás és a számítógép-működés funkcionális analógiája alapján a számítógépekkel kapcsolatban a „gondolkodás” terminust használni, és ha igen, akkor milyen fokú funkcionális analógia szükséges ehhez?* Ez utóbbi kérdés azonban maga is vita tárgyát képezi és a mai napig sincs eldöntve. Mivelhogy e kérdés a tudományos definíciók megalkotásának általános elvi problémáit érinti, ennek eldöntése túlmegy a kibernetika hatáskörén és inkább a filozófia hatáskörébe tartozik.

A gondolkodó gépek létrehozhatóságára vonatkozó kérdésfeltevés másik nagy hiányossága a következő. Azt sugallja ugyanis, mintha a gondolkodás gépi modellezése terén elért és a jövőben elérhető eredményeknek kizárólag annak eldöntése szempontjából volna jelentősége, hogy a gondolkodás fogalma kiterjeszthető-e a gépekre. A valóságban az említett eredményeknek – teljesen függetlenül attól, hogy a gondolkodási funkciókat modellező gépek működését gondolkodásnak vagy másnak nevezzük-e – önálló, méghozzá igen nagy jelentősége van.

Mindez mutatja a gondolkodó gépek létrehozhatóságára vonatkozó kérdésfeltevés nem szerencsés voltát. A fentiek miatt egyre több szerző jut arra a következtetésre, hogy *a gondolkodás és a számítógép működése közötti viszony vizsgálatánál külön kell választani e viszony funkcionális és terminológiai aspektusait*. Ennek megfelelően a gondolkodó gépek létrehozhatóságára vonatkozó kérdésnek az alábbi, egymástól függetlenül eldönthető két kérdésre való felbontását tartják célszerűnek:

1. Hol van a gondolkodás gépi modellezhetőségének a határa?

2. Kiterjeszthető-e vajon elvben a gondolkodás terminusa a számítógépek működésére is, és ha igen: mi ennek a kiterjeszhetőségnek a feltétele?

E két kérdés egymástól függetlenül dönthető el. Teljesen osztom több szerzőnek [7] azt a véleményét, amely szerint az első kérdés eldöntése a másodiknál sokkal nagyobb gyakorlati jelentőséggel bír. Sőt, nézetem szerint a filozófia több alapvető problémáját

érintő első kérdés világnézeti szempontból is nagyobb jelentőségű, mint a második, terminológiai kérdés. A két kérdés közül *csak az elsőnek van önálló jelentősége*. E kérdés jelentősége ugyanis egyáltalában nem függ a másodikra adandó választól: akkor is nagy jelentősége van, ha a második kérdésre nemleges választ adunk.

Ezzel szemben ez utóbbi jelentőségét erősen befolyásolja az első kérdésre adandó válasz. Pl. ha kiderülne, hogy az emberi agy és a számítógép között csak igen korlátozott funkcionális analógia lehetséges, akkor a második kérdés elveszítené minden aktualitását. Mindezek alapján a két említett kérdés közül az első tekinthető alapkérdésnek. Ennek megfelelően a legtöbb szerzőnél épp e kérdés vizsgálata kapott fő hangsúlyt (ugyanaz vonatkozik a jelen tanulmányra is).

## II. HOL VAN A GONDOLKODÁS GÉPI MODELLEZHETŐSÉGÉNEK A HATÁRA?

E probléma vizsgálatával kapcsolatban mindenekelőtt az alábbi kérdés vetődik fel:

### 1. *Vannak-e olyan konkrét gondolkodási funkciók, amelyek gépi reprodukálása elvileg lehetetlen?*

A kibernetika születése óta eltelt időszak alatt már többször úgy tűnt, mintha végül is olyan specifikus gondolkodási funkciókba ütköztek volna, amelyek kizárólag az emberre jellemzőek és emiatt nem is modellezhetők gépi úton. Sokan, pl. P. Cossa [8], az alábbi képességekhez kapcsolódó gondolkodási funkciók modellezhetőségét hirdették:

- A) A változó körülményekhez való alkalmazkodás képessége.
- B) A tanulás képessége.
- C) Az általánosítás képessége.
- D) Az alkotás képessége.

Azonban egyetlen ilyen állítást sem sikerült tudományosan alátámasztani. A tudomány mai állása szerint ugyanis nem ismerünk semmiféle olyan természettudományos törvényt, amely konkrét határt szabna a gondolkodás gépi modellezésének. E határokat hirdető állítások mind az emberi agy és a számítógép közötti, a kibernetika adott fejlődési szintjének megfelelő különbségeknek a jövőre való extrapolálásából születtek. Ennélfogva nem csoda, hogy a kibernetika fejlődésével ezeket az állításokat egymás után sikerült mind elméletileg, mind gyakorlatilag megcáfolni. Ezen állítások meggyőző kritikája megtalálható pl. S. M. Saljutyinnál és Rovenszkijnál [3, 9]. Mi magunk itt csak az előbb említett A, B, C, D állítások vizsgálatára szorítkozunk.

A. Az ötvenes években többen úgy vélték, hogy a gép az embertől eltérően soha nem lesz képes alkalmazkodni a változó környezethez, ami az ember adaptációs képességeinek gépi modellezhetetlenségét jelenti. Az adaptív gépek létrehozása azonban ezt az érvet mind elméletileg, mind gyakorlatilag megdöntötte. Annak ellenére, hogy a természetben lejátszódó adaptációs folyamatok lényegét nem ismerjük eléggé, sikerült néhány olyan matematikai modellt kidolgozni, amelyek bár durva és leegyszerűsített formában, de mégis megvalósítanak adaptációs folyamatokat. E modellek alapján működő számítógépek a változó körülmények között változtatni tudják viselkedésüket a körülményeknek megfelelő legjobb működési mód elérése érdekében.

B. Hasonló kudarca jutottak az ember tanulási képességének gépi modellezhetetlenségét hirdető állítások is. Ma már ugyanis több olyan matematikai modell ismeretes, amely a tanulási mechanizmusok gépi reprodukálását teszi lehetővé. E modelleket megvalósító programok szerint működő gépek (az ún. tanuló gépek) a saját vagy a „tanító” szerepét játszó ember tapasztalata alapján megtanulhatják bizonyos előre meghatározott feladatok elvégzésének legjobb módját [7, 10].

C. Ahogyan az ún. alakfelismerés problémájával foglalkozó kutatások eredményei bizonyítják, már a jelenlegi számítógépek is képesek bizonyos általánosításokra (bizonyos, az ember által meghatározott objektumokkal kapcsolatban). Azoknak a számítógépeknek a működése például, amelyek különböző kézírással írt betűk esetén fel tudják ismerni az egyes betűket, azaz el tudnak vonatkoztatni az egyes betűk nagyságától és különböző felírási módjától, vagy amelyek meg tudják különböztetni egymástól a különböző típusú geometriai idomokat (háromszöget a négyszögtől), hasonlóan mutatkozik a külső szemlélő számára az elvont általánosításokat végző ember viselkedésével.

D. Az ember alkotóképességének gépi modellezhetetlenségét hirdető állítások téves volta már a kibernetika jelenlegi eredményei alapján is könnyen belátható. Az alkotóképesség ugyanis (az alkotási folyamat eredménye szempontjából) új dolgok feltárásának a képességét jelenti. Ismeretes, hogy már a jelenlegi számítógépek is képesek új dolgok feltárására, új tények megállapítására.

Ezzel kapcsolatban Gluskov ismert szovjet kibernetikus a következő példát hozza fel: Az emberiségnek több száz év kellett ahhoz, hogy megtalálja a másodfokú algebrai egyenlet általános megoldását. Ez annak idején kétségtelenül alkotómunkának számított. Nem nehéz azonban az említett probléma megoldására ma összeállítani egy olyan programot, amelynek alapján egy modern univerzális digitális számítógép pillanatok alatt a másodfokú egyenlet általános megoldását megtalálja. E célból a gépet arra kell utasítani, hogy bizonyos elemi műveletek felhasználásával, különböző kombinációk próbálgatása révén két olyan képletet keressen, amely az egyenlet két gyökét az egyenlet együtthatóival fejezi ki. Minden próbaválasztás helyessége vagy helytelensége a kipróbálandó képlet egyenletbe való visszahelyettesítésével dönthető el. Ily módon a gép előbb vagy utóbb megtalálja a helyes megoldást [31].

A fenti példában a gép az összes lehetséges megoldási út megvizsgálása révén, azaz próbálgatási módszerrel jut el a probléma megoldásához. Nagyszámú lehetséges megoldási út esetén azonban (a sakkjátéknál pl. ez a szám kb.  $10^{120}$ ) ez a módszer gyakorlatilag megvalósíthatatlan, mivel még igen gyors működésű számítógép esetén is az ilyen vizsgálathoz nagyon sok idő szükséges. Ugyanakkor az ember a heurisztika segítségével sikeresen megbirkózik ilyen típusú feladatokkal.

Heurisztikának nevezünk olyan, a tapasztalatokon alapuló szabályt, stratégiát, ügyes fogást, egyszerűsítést vagy más eljárást, amely a bonyolult problémák megoldásának keresésénél a vizsgálatokat csak a várható hatásos utakra korlátozza. Az ember ugyanis – amikor igen sok variáns közül kell választania – valamilyen heurisztikus alapötletből kiindulva az összes lehetséges utak közül eleve kiválaszt néhányat és csakis ezekre korlátozza a vizsgálatokat. A heurisztika alkalmazásának előnye egy feladatmegoldás keresési mezejének lényeges korlátozása, ami által a keresési eljárás gyakorlatilag elfogadhatóvá válik. Hátránya viszont az, hogy az említett korlátozással esetleg elveszítjük az optimális megoldást, sőt, a legkedvezőtlenebb esetben az összes lehetséges megoldást is.

A heurisztika alkalmazása tehát általában nem szavatolja az optimális megoldás megtalálását, *a legtöbb esetben azonban eléggé jó* megoldásokat biztosít. A heurisztikus problémamegoldási módszerek alkalmazása azonban egyáltalában nem jelent leküzdhetetlen előnyt az emberi tevékenység javára a gépek működésével szemben. Nincs semmi elvi akadálya annak ugyanis, hogy olyan programokat készítsünk, amelyek utánózzák azokat a heurisztikus eljárásokat, amelyeket az ember használ bonyolult problémák megoldásánál (ezeket a programokat heurisztikus programoknak nevezzük). Heurisztikus programozás segítségével máris sok különböző jellegű szellemi feladatot sikerült a gépekre átruházni. E programozást használják például a sakkjátékost utánzó számítógépek esetén. A gépnek pl. a következő korlátozó szabályt írhatjuk elő: hagyja abba az olyan lépéssorozatok vizsgálatát, ahol közvetlen veszély van a királynő elvesztésére. Ilyen szabály bevezetése megkönnyíti a győzelemhez vezető utak megtalálását, az ára viszont az, hogy sok elegáns megoldás (pl. a királynő feláldozásával járó kombinációk) elvesztését okozza.

E példánál még nagyobb jelentősége van (a gyakorlat szempontjából) a számítógépeknek a tudományos kutatással összefüggő alkotói jellegű feladatok megoldására való alkalmazásának. A gépek felhasználhatók például logikai és geometriai tételek bizonyítására. Sőt a jelenlegi számítógépek képesek már megoldani olyan, igen magas fokú alkotási képességeket igénylő feladatokat is, mint amilyen pl. *új matematikai tételek felállítása*.

A fenti példákból arra következtethetünk, hogy az adaptáció, a tanulás, az általánosítás és az alkotás képessége *bizonyos konkrét vonatkozásokban* – azaz amikor sikerült a képességeket konkrét és meghatározott feladatok megoldására vonatkozóan jól definiálni – már most is reprodukálható gépek segítségével.

Ugyanez mondható a kérdésfelvetés képességére, a kritikai és az olyan más képességekre vonatkozóan is, amelyeket korábban csak az embernek tulajdonítottak [9, 11]. Minden egyes szóban forgó képesség esetén ugyanis sikerült megtalálni e képesség olyan *konkrét megnyilvánulásait*, amelyek sikeresen modellezhetők gépek segítségével. És mindez egyáltalában nem véletlen, hanem egyenes következménye az ún. *McCulloch–Pitts-féle tételnek*. Ez a tétel azt mondja ki, hogy *az olyan viselkedési mód, amely véges számú „szó” segítségével logikailag szigorúan és egyértelműen definiálható – formális neuron-hálózattal is megvalósítható*. Ebből a tételből viszont az következik, hogy *a gondolkodás bármilyen szigorúan korlátozott és logikailag teljesszerűen leírható funkciója elvben reprodukálható gépek segítségével is*.

Más szóval ez azt jelenti, hogy bármilyen konkrét, logikai szigorúsággal definiált feladatot gépek is képesek megoldani. Pl. a korábban említett, előre meghatározott típusú és vonatkozású általánosításokra képes gépek megalkotása azért vált lehetségessé, mert feladataikat sikerült egyértelműen definiálni. Ugyanez a helyzet a tanuló, az alkotó jellegű munkát végző gépek stb. esetében is.

A McCulloch–Pitts-féle tétel véget vetett az arra irányuló kísérleteknek, hogy találjanak olyan gondolkodási funkciókat, amelyek noha logikailag teljesszerűen leírhatók, mégsem modellezhetők gépek segítségével. E tételből következik, hogy ilyen funkciók nincsenek. Bármely típusú viselkedés gépi modellezésénél csak akkor jelentkezik elvi nehézség, ha a viselkedést nem tudjuk kellő pontossággal leírni.

Ezzel kapcsolatban azonban felvetődik a következő kérdés: Lehet-e elvileg minden létező viselkedési módot teljesszerűen és egyértelműen szavakba foglalni?

A kérdés vizsgálatánál a következőt kell figyelembe vennünk. Az elvileg leírhatatlan viselkedési módok létezésének elismerése tulajdonképpen a megismerhetetlen dolgok létezését hirdető agnosztikus álláspont elfogadását jelenti. Egy viselkedési módot ugyanis csak akkor nem tudunk teljesen leírni, ha azt nem ismerjük eléggé. Ennélfogva a világ megismerhetőségét valló tudósok a szóban forgó kérdésre mind igennel válaszolnak. Így Neumann János, a kibernetika egyik megalapítója ezzel kapcsolatban a következőket írta [12]: „Semmi kétség, hogy minden elképzelhető viselkedési formának bármely fázisát szavakkal teljesen és egyértelműen le lehet írni. Ez a leírás esetleg hosszadalmas, de mindig lehetséges. Ezt tagadni annyit jelent, mint ragaszkodni a logikai miszticizmus egy formájához, ami bizonyára legtöbbször távol áll.”

A materialista ismeretelméletből kiindulva tehát arra a következtetésre kell jutnunk, hogy minden létező viselkedési mód, azaz a gondolkodás minden egyes konkrét funkciója *elvben* teljeskörűen és egyértelműen leírható szavak segítségével. A McCulloch–Pitts-féle tétel figyelembevételével ez egyben azt is jelenti, hogy *egyetlenegy konkrét gondolkodási funkcióról sincs jogunk azt állítani, hogy annak gépi modellezése elvileg lehetetlen lenne.*

## 2. Az általános gondolkodási funkciók gépi modellezésével kapcsolatos nehézségek

A konkrét gondolkodási funkcióktól eltérően az általános gondolkodási funkciók gépi modellezése egyelőre sem elméletileg, sem gyakorlatilag nincs megoldva. Ennek ellenére ugyanis, hogy jelenleg már létrehozhatók olyan gépek, amelyek *bizonyos konkrét, az ember által előre meghatározott szituációkban* tudnak alkalmazkodni, tanulni, általánosítani, alkotni stb., még igen messze állunk olyan gépek megvalósításától, amelyek az alkalmazkodás, a tanulás, az általánosítás, az alkotás stb. képességeivel rendelkeznek, vagyis az emberhez hasonlóan az említett képességeket nemcsak bizonyos konkrét esetekben, hanem bármely szituációban gyakorolnák.

A probléma megoldásának nehézsége elsősorban arra vezethető vissza, hogy az általános jellegű gondolkodási funkciók leírására jelenleg nincs olyan univerzális módszer, mint amilyen a konkrét gondolkodási funkciók leírásánál a McCulloch–Pitts-féle.

Felvetődhet persze az a kérdés, hogy vajon nem definiálhatjuk-e az általános jellegű gondolkodási funkció adott formáját az annak megfelelő konkrét funkciók leírása alapján?

E kérdés vizsgálatánál tekintsünk el egyelőre attól, hogy egy adott általános gondolkodási funkciónak végtelenül sok, vagy véges számú konkrét gondolkodási funkció felel meg. Abból induljunk ki, hogy az említett konkrét gondolkodási funkciók száma bizonyára nagyon nagy (ebben általában mindenki egyetért). Ennélfogva – még akkor is, ha ezeknek csak egy részét íránk le a McCulloch–Pitts-féle módszerrel – fennáll az a veszély, hogy ez a leírás olyan hosszadalmas lesz, hogy ennek megfelelő formális neuronhálózat felépítése gyakorlatilag lehetetlenné válik. Erre a veszélyre hívta fel a figyelmet már Neumann János is [12] annak a kérdésnek a vizsgálata kapcsán, hogy vajon használható-e a McCulloch–Pitts-féle eljárás a látási analógia általános fogalmának leírására. Ezzel kapcsolatban a következőket írja: „... nem merül fel nehézség annak leírásában, hogyan tud egy szervezet például két derékszögű háromszöget ... úgy azonosítani, hogy mindkettő a „háromszög” kategóriájába tartozik. Ezen túlmenően azonban abban sincs nehézség, hogy a szabályszerűen rajzolt derékszögű háromszögeken kívül más tárgyakat,

mint háromszögeket osztályozzunk és azonosítsunk, például olyan háromszögeket, amelyeknek oldalai nincsenek teljesen kirajzolva . . . stb. Minél teljesebben akarunk leírni mindent, ami általánosan e kategóriába esik, annál hosszabb lesz a leírás. Valószínűleg meglesz az a bizonytalan és kellemetlen érzésünk, hogy egy ilyen típusú teljeskörű katalógus nemcsak rendkívül hosszú, hanem határait illetően elkerülhetetlenül bizonytalan is. Ennek ellenére a művelet végrehajtható. Mindez azonban csak kis része a hasonló geometriai alakzatok azonosítása általánosabb fogalmának; ez viszont csak egy mikroszkopikus darabja az analógia általános fogalmának. Senki sem kísérelné meg, hogy bármely, gyakorlatilag elfogadható terjedelmen belül leírja és meghatározza az analógia általános fogalmát, amely a látás interpretációjában a legfontosabb dolog. Semmi alapunk nincs ahhoz, hogy valami határozottat állítsunk, például azt, hogy egy ilyen vállalkozás ezer vagy egymillió, vagy még ennél is több, gyakorlatilag használhatatlanul sok kötetet igényelne.”

Neumann János e probléma kapcsán az alábbi következtetést vonta le: „Mármost tökéletesen lehetséges, hogy a látás analógia meghatározásának a legegyszerűbb és az egyetlen gyakorlati útja éppen abban áll, hogy megadjuk az agyvelő vizuális központjában levő összeköttetések leírását.”

A fentiekhez hasonló gondolatmenettel a többi általános jellegű gondolkodási funkcionál is kimutatható, hogy ezek formális leírására a McCulloch–Pitts-féle módszer alkalmazatlan, és ennél fogva gépi modellezésük is csak a belső mechanizmusok megismerése és formális leírása útján valósítható meg. Jelenleg e mechanizmusoknak csak egy részét (pl. a legegyszerűbb adaptációs mechanizmusokat, a feltételes reflexeken alapuló tanulási mechanizmusokat stb.) sikerült megismerni és formálisan leírni. Ugyanakkor olyan fontos mechanizmusokat, mint pl. az alakfelismerés általános mechanizmusa, a mai napig még nem tudtuk formálisan leírni és ezért gépi úton modellezni.

Az alkotás belső mechanizmusának gépi modellezhetőségét illetően a következő állapítható meg. Mindenfajta alkotási tevékenységben két fázis van jelen: az első fázis – a problémamegoldással kapcsolatos ötletek, hipotézisek megszületése. A második fázis – a fent említett hipotézisek, ötletek logikai úton történő ellenőrzése, továbbfejlesztése, valamint megvalósítása.

Jelenleg az alkotási tevékenységnek csak a második fázisát tudjuk gépek segítségével modellezni. Ez a fázis ugyanis teljesen leírható a formális logika segítségével.

Az alkotási folyamat első fázisát ezzel szemben a jelenlegi formalizálási eszközökkel egyáltalában nem tudjuk leírni. Az igazán új (tehát a régi sablonokkal szakító) ötletek és hipotézisek ugyanis nincsenek *közvetlen* kapcsolatban a születésük pillanatáig lezajlott logikai gondolatmenettel. Megszületésük az ember számára váratlan pillanatban és váratlan módon zajlik le: a formális logikával követhető gondolatmenetünk hirtelen megszakad és az ember váratlanul rájön a probléma megoldására (tehát ugrásszerű átmenet következik be a régi ismeretekről az új ismeretekhez). A probléma megoldásának közvetlen belátás útján, bizonyítószerű megalapozás nélkül történő megragadását *intuíciónak* nevezzük. Az intuíciónak mint folyamatnak az a lényege, hogy *a tudatalatti szférájában* új hipotéziseket szülő asszociációk képződnek. Az asszociációk kialakításában nagy szerepet játszik az ember *tudatalatti tapasztalata* is [14]. Az intuíció mechanizmusát a mai napig még nem sikerült formálisan leírni. Ennek oka a következőkben keresendő. A jelenlegi formalizálási lehetőségeinket lényegében véve csak a formális logika adja. A

különböző típusú logikák közül ugyanis csak a formális logika tekinthető kellőképpen kimunkáltnak, a többi típusok kidolgozása csak kezdeti stádiumban van. A formális logika apparátusa viszont az intuíció mechanizmusának formális leírásához alkalmasnak bizonyult, már azért is, mert csak tudatosult gondolkodási folyamatokat képes leírni.

*Jelenlegi formalizálási eszközökkel tehát a gondolkodási mechanizmusnak csakis formállogikai komponensét (ezt gyakran formállogikai gondolkodásnak is nevezik) tudjuk leírni és ezáltal gépek segítségével reprodukálni.*

A fentiekkel kapcsolatban azonban jelentkezik a következő kérdés:

### *3. Léteznek-e a gondolkodás belső mechanizmusának olyan komponensei, amelyeknek gépi modellezése elvileg lehetetlen?*

Jelenleg nem ismerünk semmiféle olyan természeti törvényt, amely alapján a feltett kérdésre határozottan (akár pozitív, akár negatív értelemben) tudnánk válaszolni. Ennek alapján és tekintettel arra, hogy a szóban forgó kérdés igen közletről érinti a filozófia több alapvető problémáját, érthetővé válik, hogy e kérdés még ma is éles vita tárgyát képezi.

A kérdéssel kapcsolatos állásfoglalások nyilvánvalóan *nagy mértékben* függenek az állásfoglalók *világnézetétől*. Így az idealista világnézetű szerzők általában azt a nézetet képviselik, hogy a gondolkodási mechanizmus gépi modellezésének vannak leküzdhetetlen elvi korlátai. A szóban forgó modellezés ugyanis összhangban van azzal az idealista felfogással, hogy az életet és a gondolkodást nem lehet kizárólag a természet törvényeivel megmagyarázni, mert van bennük valami természetfeletti is.

A dialektikus materialista szemléletű szerzőket az említett kérdésben elfoglalt álláspontjuk szerint viszont két csoportba sorolhatjuk. Az első csoportba azok a szerzők sorolhatók, akik a dialektikus materializmus különböző tételeire való hivatkozással próbálják bebizonyítani, hogy a gondolkodási mechanizmus gépi modellezésének vannak elvi, leküzdhetetlen korlátai. A második csoportba tartozók az előbbi filozófiai érveket elfogadhatatlannak tartják és úgy vélik, hogy jelenleg nincs semmiféle alapunk arra, hogy a gondolkodás valamelyik oldaláról azt állítsuk, hogy ennek gépi modellezése lehetetlen.

A jelen cikk szerzője is az utóbbi véleményt képviseli. E vélemény helyességének bizonyítását azon *filozófiai jellegű* érvek bírálatával kezdjük el, amelyekkel a leggyakrabban kísérlük meg bebizonyítani a gondolkodás gépi modellezhetőségének korlátozottságát (az ilyen jellegű érvek részletes bírálata megtalálható Bazsenovnál [15, 16]).

1. Gyakran előfordul, hogy a marxista filozófiának azon tételéből, hogy a gondolkodás nemcsak biológiai, hanem társadalmi fejlődés terméke is, arra következtetnek, hogy a gondolkodásnak mindenesetre létezik egy olyan tulajdonsága – nevezetesen a gondolkodás társadalmi jellege –, amelynek gépi modellezése elvileg lehetetlen. Bazsenov részletesen megvizsgálta ezt az érvelést és rámutatott annak gyenge pontjaira. Teljesen egyetérték Bazsenovval abban, hogy a gondolkodás társadalmi jellege nem jelenthet leküzdhetetlen akadályt a gondolkodás modellezése szempontjából. Az egyénnek a társadalommal való kölcsönhatása ugyanis elvileg ugyanúgy megismerhető és ennél fogva leírható, mint más jelenségek. Minél több ilyen, az egyént érő társadalmi hatást sikerül formálisan leírni, annál jobban tudjuk modellezni a gondolkodás társadalmi jellegét is. Igaz, hogy jelenleg csak a kezdeti lépések történtek meg ebben az irányban [17, 18]. Az is igaz, hogy



nem állítható határozottan, hogy egyáltalán jelentkezni fog-e gyakorlati igény a robot társadalmiságának létrehozására. Mindez azonban nem fogadható el annak bizonyítékául, hogy a gondolkodás társadalmi jellegének mesterséges reprodukálása elvileg lehetetlen.

2. Előfordul, hogy a gondolkodás gépi modellezése korlátozottságának bizonyítására a dialektikus materializmusnak a mozgásformák közötti viszonyokra vonatkozó tanítását igyekeznek felhasználni. Mint ismeretes, a dialektikus materializmus szerint a magasabb mozgásformák magukban foglalják az alacsonyabbakat is, de nem redukálhatók ezekre.

Arra való hivatkozással, hogy a gondolkodás társadalmi-biológiai, a számítógépek működése pedig fizikai jelenség, és ezért az utóbbi az előbbinél lényegesen alacsonyabb mozgásformát képvisel, a dialektikus materializmus fent említett tételéből arra következtetnek, hogy a gondolkodás nem vezethető maradéktalanul vissza a gépek működésére, és ebből kifolyólag a gondolkodás gépi modellezésének is vannak elvi korlátai. Ez az érvelés azonban a következők miatt nem fogadható el.

Igaz, hogy a számítógépek elemei a fizikai mozgásformát fejezik ki. Ebből azonban – ahogyan Bazsenov helyesen mutat rá – még nem következik az, hogy a bonyolult számítógépek működése is a fizikai mozgásformát képviselné [16]. Ezzel kapcsolatban pl. elég rámutatni arra, hogy a modern számítógépek nemcsak a saját – fizikai mozgásformát képviselő – elemeiknél, de az egyszerűbb szerves organizmusoknál is magasabb fokon tükrözik vissza a külvilágot. Ennek magyarázata bonyolult struktúrájukban keresendő (itt struktúra alatt természetesen nemcsak az ún. hardware struktúrát kell érteni, hanem a dinamikusán változtatható software struktúrát is).

A fentiek szerint tehát a számítógépek által képviselendő mozgásforma keresésének eldöntésénél figyelembe kell vennünk a rész és az egész filozófiai kategóriák közötti viszonyt is. A dialektikus materializmus szerint az egész tulajdonságai nem vezethetők vissza maradéktalanul a részek tulajdonságaira, az egésznek vannak sajátos törvényei és ebből fakadó minőségi sajátosságai is. Ennek megfelelően a számítógépek működésének lényegét nem elemeinek fizikai működése, hanem elsősorban az elemek információs jellegű, igen bonyolult kölcsönhatásán keresztül megvalósuló információ-feldolgozás törvényei határozzák meg.

Az a kérdés, hogy a gondolkodási funkciókat reprodukáló számítógépek működése milyen mozgásformát képvisel, a mai napig sincs eldöntve. Vannak kibernetikusok, akik a fenti mozgásforma jellemzésére a „kibernetikai mozgásforma” fogalmának bevezetését javasolják [20].

Mint ismeretes, a marxista filozófusok között is viták folynak a mozgásformák eredeti, a marxizmus klasszikusai által kidolgozott osztályozása körül. Többen különböző kiegészítő és módosító javaslatokkal jelentkeztek. Így Kedrov a mesterséges mozgásformák kategóriájának bevezetését javasolta [21]. A mesterséges mozgásformák is, ugyanúgy mint a természetes mozgásformák, lehetnek alacsonyabb- és magasabbrendűek. Kedrov említett javaslatának elfogadásával a gondolkodás kimerítő gépi modellezhetőségének kérdése – a mozgásformák közötti viszony szempontjából – úgy fogható fel, mint egy igen bonyolult tejmészertes (társadalmi-biológiai) mozgásformának egy igen bonyolult mesterséges mozgásformára való maradéktalan visszavezethetőségének a kérdése. De ennek a problémának a kidolgozása jelenleg még messze van attól a szinttől, amely szükséges ahhoz, hogy ennek alapján valamilyen elméletnek vagy hipotézisnek a helyességét vagy helytelenségét el lehessen dönteni.

3. Igen gyakran előfordul, hogy a marxista filozófiának abból a tételéből, hogy a gondolkodás az emberi agyvelő funkciója, arra következtetnek, hogy az kizárólagosan emberi tulajdonság [3, 4, 5]. Egy másik változat szerint a fenti filozófiai tételből arra következtetnek, hogy a gondolkodás kizárólag az élő szervezet funkciója lehet. Hivatkozva az élet Engels-féle definíciójára, azt a következtetést vonják le, hogy a gondolkodás csakis a fehérjéken alapuló anyagnak a tulajdonsága lehet.

*A fenti következtetési eljárások azonban egyáltalában nem elégitik ki a tudományos bizonyítással szembeni követelményeket, ezért a szerzőknek a végkövetkeztetése sem fogadható el.* Ugyanis a gondolkodás marxista filozófiai definíciójában – amint arra Bazsenov helyesen mutatott rá [15] – a hangsúly egyáltalában nem azon van, hogy a gondolkodás az emberi agyvelőnek a funkciója, hanem sokkal inkább azon, hogy *a gondolkodás a speciális módon szervezett anyagnak a funkciója.*

Eddig az anyag ilyenfokú szervezettségével csakis a magasabbrendű élő szervezetek idegrendszerében találkozhattunk. Ez viszont semmiféleképpen sem jelentheti annak bizonyítékát, hogy nem lehetséges az anyagnak más olyan formája (akár élő, akár élettelen szervezet formájában), amely ugyanolyan magasfokú szervezettséggel rendelkezne, mint az emberi agyvelő, de más szubsztrátumú elemekből állna. Különben is, ha a fenti tulajdonságokkal rendelkező anyagforma (anyagfajta?) lehetlensége egyáltalában bebizonyítható valami módon, akkor a bizonyításnak nem a filozófiai tételeken vagy definíciókon, hanem elsősorban a konkrét szaktudományos kutatások eredményein kellene alapulnia. *A tudományos megalapozottságú filozófiai tételek és definíciók ugyanis a kidolgozásuk időpontját megelőző időszakban született szaktudományos eredmények általánosításaként jönnek létre és ennél fogva elsősorban ezeket tükrözik vissza.* Ezért a tudományok fejlődésével időnként e tételek érvényességét szükségszerűen újra és újra felül kell vizsgálni (a materializmusnak minden nagy felfedezéssel meg kell szükségképpen változtatnia formáját – utalt erre a problémára Engels). Emiatt a filozófiai tételek elvileg sem alkalmasak az új (azaz a tételek kidolgozását követő időszak alatt született) tudományos eredményekkel kapcsolatos viták teljes eldöntésére.

Különösen vonatkozik ez olyan filozófiai tételekre és definíciókra (adott esetben a gondolkodás és az élet filozófiai definícióira), amelyek felülvizsgálata a vita időpontjában éppen folyamatban volt (az említett definíciókkal kapcsolatos vitára később még visszatérünk).

A gondolkodás gépi modellezésének korlátaival kapcsolatosan további nézetek is ismertek, ezek gyenge pontjait már kimutatták (e nézetek kritikája megtalálható [15, 23]).

*Összefoglalva megállapítható tehát, hogy a jelen pillanatban nem ismerünk olyan konkrét elfogadható érvet, amely valóban bebizonyítaná, hogy a gondolkodási mechanizmus gépi modellezésének vannak elvi korlátai.* Ugyanakkor le kell szögezni azt is, hogy a fenti állítás ellenkezőjét, vagyis azt, hogy az említett korlátok nem léteznek, egyelőre szintén nem tudjuk bizonyítani.

A magam részéről egyetértek azokkal a szerzőkkel, akik kiindulva egyrészt a világ megismerhetőségéből, másrészt a világ anyagi egységének elvéből, *a fenti korlátok létezését igen valószínűtlennek tartják.* A szóban forgó korlátok létezésére vonatkozó kérdés ugyanis, véleményem szerint, két részkérdésre bontható fel:

1. *Vannak-e a gondolkodási mechanizmusnak elvileg megismerhetetlen és formálisan leírhatatlan komponensei?* (itt abból indulok ki, hogy egy folyamat megismerése egyben ennek formális leírhatóságát is jelenti).

2. Vannak-e a gondolkodási mechanizmusnak olyan komponensei, amelyek bár formálisan leírhatók, mégsem modellezhetők gépek segítségével?

Kiindulva a világ megismerhetőségéből, az első részkérdésre csakis nemleges válasz adható. *A gondolkodás belső mechanizmusában nincs semmi, ami elvileg megismerhetetlen és formálisan leírhatatlan lenne.* Megjegyzem, hogy e megállapításnak egyáltalában nem mond ellent az a korábban említett tény, hogy a gondolkodási mechanizmus terjedelmesebb részét (így az intuíción is) jelenleg nem tudjuk formálisan leírni. Az utóbbi tényből ugyanis semmiképpen sem az következik, hogy a gondolkodás említett része elvileg leírhatatlan, hanem csakis az, hogy ennek leírása a *jelenlegi* formális eszközökkel nem valósítható meg. E kérdés vizsgálatánál ugyanis feltétlenül figyelembe kell venni azt, hogy a világra vonatkozó ismereteink bővülésével együtt formalizálási eszközeink is bővülnek, fejlődnek, mivelhogy közöttük dialektikus kölcsönhatás áll fenn. Éppen ezért egyáltalán nincs kizárva az, hogy a gondolkodásnak a formális logika által leírhatatlan komponensei ugyanakkor a fentitől eltérő logika segítségével megfogalmazhatók.

Ennek megfelelően több helyen is folynak kísérletek a formális logika által leírhatatlan gondolkodási folyamatok kifejezésére alkalmas eszközök keresésére. (Pl. az intuíción formális leírására valószínűségi logikát próbálnak használni.) Ezek a kísérletek jelenleg még csak kezdeti stádiumban vannak. Kétségtelen azonban, hogy formalizálási eszközeink fejlődésével a gondolkodási mechanizmus mind nagyobb részét tudjuk majd formálisan leírni.

A második feltett részkérdés vizsgálatánál a következőket kell figyelembe venni. Korábban aláhúztuk, hogy egy folyamat formális leírása még nem biztosítja szükségképpen ennek gépi reprodukálását is. Elvileg előfordulhat, hogy az említett formális leírásnak megfelelő *gépi* modell fizikailag megvalósíthatatlan (pl. azért, mert ennek megvalósítása valamilyen természeti törvénybe ütközne). De ebben az esetben sincs kizárva annak a lehetősége, hogy sikerül majd a szóban forgó folyamatot olyan más formális nyelven leírni, amely gépi reprodukálásra is alkalmas.

A fentiek alapján, valamint figyelembe véve egyrészt a világ anyagi egységét, másrészt formalizálási eszközeink állandó fejlődését, *nagyon valószínűtlennek látszik, hogy a gondolkodási mechanizmusnak lennének gépi úton elvileg reprodukálhatatlan komponensei is.* E következtetésünkkel kapcsolatban azonban az alábbi igen érdekes és izgalmas kérdés jelentkezik. Feltételezve, hogy a gondolkodás komponensei közül mindegyik külön-külön reprodukálható gépi úton is, lehetséges-e elvben az összes gondolkodási funkciók gépi reprodukálása? A következőkben ezt a kérdést vizsgáljuk meg.

#### 4. Lehetséges-e elvben a gondolkodás kimerítő gépi reprodukálása?

A világ megismerhetőségének elvét elfogadó szerzők egyik része határozott igennel válaszol a feltett kérdésre, éspedig azzal az érveléssel, hogy a gondolkodás kimerítő gépi reprodukálásának tagadása szerintük a világ megismerhetőségének, és végső soron a materializmusnak a tagadását jelentené [24, 25].

Úgy gondolom azonban, hogy a fenti érvelés semmiképpen sem fogadható el, még akkor sem, ha eltekintünk attól a nagyon fontos körülménytől, hogy egy folyamat megismerése és ennek formális leírása önmagában nem biztosítja ennek gépi reprodukálását is.

A világ megismerhetőségének elfogadása ugyanis esetünkben, amikor a megismerés tárgya a gondolkodás, csakis azt jelenti, hogy a gondolkodásban nincs semmi olyasmi, ami elvileg megismerhetetlen lenne. Ebből azonban még egyáltalán nem következik az, hogy a gondolkodás egészének *kimerítő* megismerése – ami a gondolkodás kimerítő gépi reprodukálásának elengedhetetlen feltételét képezi – szintén lehetséges. Tudniillik ez attól is függ, hogy a gondolkodást – funkcionális aspektusból nézve – vajon véges számú vagy végtelenül sok szabály határozza-e meg. Véges számú szabály esetén ugyanis – feltéve, hogy a gondolkodás minden egyes szabálya külön-külön mind megismerhető – előbb vagy utóbb elérkezik egy olyan időpont, amikor az ember az említett összes szabályokat mind megismeri és ezáltal megvalósul a gondolkodás kimerítő megismerése is.

Ha viszont az említett szabályok száma végtelenül nagy, akkor sincs kizárva, hogy azokat véges sokra tudjuk redukálni. Ugyanis lehetséges, hogy a végtelen sok szabályt véges számú úgynevezett szabályok szabálya determinálja. Ha ilyen redukálás nem lehetséges, akkor a gondolkodás kimerítő megismerésére irányuló folyamat is időben végtelen lesz.

A fenti kérdés vizsgálatánál feltétlenül figyelembe kell venni a következőt: A dialektikus materializmus, mint ismeretes, a modern szaktudományok eredményei alapján az anyag kimeríthetetlenségét hirdeti, vagyis azt, hogy a világ minőségileg végtelenül sokféle anyagi képződményből áll és minden egyes képződmény végtelenül sokféle tulajdonsággal rendelkezik (amellett, hogy viszonylag körülhatárolható *lényeges* tulajdonságainak köre, amelyeknek bővülő ismeretére épül az ember gyakorlati tevékenysége). Ebből a megfontolásból kiindulva, *nem kételkedhetünk az emberi agy összes tulajdonságainak kimeríthetetlenségében sem*. Azonban – függetlenül attól, hogy itt is viszonylagosan elkülöníthetők bizonyos lényeges tulajdonságok – az a kérdés is felmerül önmagában, vajon a gondolkodást meghatározó szabályok halmaza, amely csak egyik részhalmaza a fent említett tulajdonságok halmazának, szintén végtelen-e? Egy halmaz végtelensége ugyanis még nem zárja ki szükségképpen annak a lehetőségét, hogy egyik részhalmaza véges. Az anyag kimeríthetetlenségének elfogadása tehát önmagában véve még nem elegendő az arra vonatkozó kérdés eldöntéséhez, hogy vajon a gondolkodást véges számú vagy végtelenül sok szabály határozza meg. Ehhez a gondolkodás konkrét vizsgálatára van szükség.

Nagyon sokakban felvetődik a következő kérdés: vajon az, hogy az emberi agyvelő végeredményben véges számú neuronból áll, és a „minden vagy semmi” elv alapján működő neuronok csak véges számú állapotban lehetnek, nem bizonyítja-e egyúttal azt, hogy a gondolkodást meghatározó szabályok száma szintén véges?

E kérdés vizsgálatánál figyelembe kell venni a következőt: Az a feltételezés, hogy a neuronok a „minden vagy semmi” elv alapján működnek, egy igen erős absztrakció, amely kizárólag a formális logikai gondolkodás tanulmányozása során használható sikerrel. Éppen ezért ez a feltételezés elvileg csakis a logikai gondolkodásra vonatkozó következtetések levonására jogosít fel. Ezzel kapcsolatban nagyon érdekesnek tartom Gluskov szovjet akadémikusnak a következő véleményét [31]: „Az a tény, hogy az emberi agyvelő véges számú neuronból áll, valamint az, hogy a neuronok működése diszkrét jellegű amellettszól, hogy tisztán információs értelemben az emberi agy működésének leglényegesebb tulajdonságait – bár rendkívül sok, de mégis – véges számú szabály határozza meg.” Az

emberi agy tisztán információs értelemben vett működésén Gluskov – ahogyan erre az idézett cikk tartalma alapján következtethetünk – tulajdonképpen *a logikai gondolkodást* érti.

Tehát a logikai gondolkodás összes szabályainak száma feltételezhetően véges. Ugyanakkor nincs semmiféle alapunk arra, hogy hasonló következtetést levonjunk a gondolkodás egésze tekintetében is. Sőt az alábbi tények – nézetem szerint – erősen amellettt szólnak, hogy a gondolkodás egészében véve végtelenül sok szabállyal határozható meg. A logikai gondolkodás szabályai ugyanis csak egyik részét alkotják a gondolkodást determináló tényezőknek. A gondolkodás meghatározásában nagy szerepe van az ember céljainak, érzelmeinek, tudati beállítottságának, tapasztalatának stb. is. E tényezők hatásának tulajdonítható pl. az, hogy egy és ugyanazon információ különböző embereknél egészen más hatást vált ki.

*A gondolkodás meghatározásában különösen nagy szerepe van az emberi cselekvés tudatosult és nem tudatosult motívumának.* E motívumok nemcsak a kitűzendő célokat, hanem a célok elérésének eszközeit is meghatározzák. E motívumok megismerhetők és modellezhetők. Egy-egy motívum figyelmen kívül hagyása lényegesen megváltoztatja a gondolkodás egész menetéről és eredményéről alkotott képet. Sőt a gondolkodás gépi modellezése esetén ilyen kihagyásnak katasztrofális következményei lehetnek. Erre a veszélyre hívta fel a figyelmet maga Norbert Wiener [26]. Ezzel kapcsolatban a majommancs történetére emlékeztet (e mesét W. W. Jakobs angol író írta e század elején).

A majommancs egy indiai paptól származó amulett, amely három ember három-három kívánságának a teljesítésére hajlandó. A mancs első két tulajdonosa tragikus megpróbáltatásokon megy át, de a harmadik tulajdonost, egy angol őrmestert ez nem riaszt vissza attól, hogy maga is kívánságokkal próbálkozzék. Először 200 fontot kíván. A majommancs teljesíti a kívánságot: azonnal megjelent annak a cégnek a képviselője, ahol az őrmester egyetlen fia dolgozott, és hozta a 200 fontot mint vígaszdíjat a fia után, aki szerencsétlenség áldozata lett. Az őrmester második kívánsága az, hogy térjen vissza a fia: mire megjelenik a halott fia szelleme. A harmadik kívánság: tűnjön el a szellem.

Ebben a mesében, ahogyan láttuk, a majommancs az eléje tűzött összes célokat – igen pontosan, mondhatjuk: betű szerint – teljesítette. Azonban a célok eléréséhez szükséges eszközök kiválasztásánál néhány alapvető emberi motívumot – nevezetesen azokat, amelyek egy embernek a gyermekeihez fűződő viszonyából fakadnak – teljesen figyelmen kívül hagyott, aminek viszont katasztrofális következményei lettek. Itt a majommancs tulajdonképpen pontosan úgy viselkedett, mint egy gép, amely az eléje tűzött feladatok teljesítése során csak azokat az emberi motívumokat tudja figyelembe venni, amelyeket az ember tudatosan beprogramozott.

Az ember motívumainak fontos szerepük van a gondolkodási mechanizmus meghatározásában, ezek bizonyos situációkban tulajdonképpen a gondolkodás mozgatórugóinak tekinthetők, tehát a gondolkodás gépi modellezésekor nem hagyhatók figyelmen kívül.

*Az ember motívumai ugyanakkor természetüknél fogva kimeríthetetlenek.* E motívumok ugyanis tulajdonképpen az embernek a külvilág tárgyaihoz kapcsolódó biológiai és társadalmi szükségleteit tükrözik. Az utóbbiak viszont a világ kimeríthetlensége miatt szintén kimeríthetetlenek.

Az emberi motívumok kimeríthetlensége önmagában véve nem zárja ki a gondolkodási mechanizmusnak véges számú szabály által történő meghatározásának a lehetőségét.

Ugyanis *nincs kizárva annak lehetősége, hogy bár végtelen sok motívum játszik közre a gondolkodás mechanizmusában, a motívumok születésének, létrejöttének, fejlődésének, változásának, megszűnésének szabályai véges sokan vannak. Ha ez a feltétel nem teljesül, a gondolkodási mechanizmusok kimerítő megismerése véges időtartam alatt nem lehetséges.* Emiatt véges időtartam alatt e mechanizmus kimerítő gépi reprodukálása sem lehetséges.

A fentiekkel kapcsolatban azonban felvetődik a következő kérdés: *Vajon a gondolkodás kimerítő gépi reprodukálásához feltétlenül szükség van-e a gondolkodás belső mechanizmusának reprodukálására? Nem oldható-e meg ez a probléma a funkcionális modellezés alapján, azaz közvetlenül a gondolkodás konkrét funkcióinak reprodukálása révén? E kérdés vizsgálatánál figyelembe kell venni a következőt. A gondolkodás bizonyos vonatkozásaiban valóban a fenti módon is reprodukálható. Kérdéses azonban, vajon a modellezendő rendszer és ennek modellje közötti teljes funkcionális azonosság is megvalósítható-e ily módon?*

Véleményem szerint nem. A gondolkodás kimerítő gépi reprodukálásának ily módon történő megvalósításához ugyanis *a gondolkodás összes konkrét funkcióinak ismeretére lenne szükség.* Ha figyelembe vesszük azonban egyrészt azt, hogy a konkrét gondolkodási funkciók tulajdonképpen az emberi agynak a külvilág tárgyaihoz való viszonyait fejezik ki, másrészt az anyagi világ kimeríthetetlenségét, akkor arra a következtetésre kell jutnunk, hogy a gondolkodásnak végtelenül sok ilyen konkrét funkciója van. Ennélfogva a funkciók teljes áttekintése elvileg lehetetlen a belső mechanizmus figyelembevétel nélkül. Különben ebben a vonatkozásban a gondolkodás egyáltalán nem képez kivételt a többi rendszerhez képest. Így Novik, pl. a bonyolult rendszerek tanulmányozása során arra a következtetésre jutott, hogy a rendszer és a modellje közötti funkcionális azonosság megvalósítása a funkcionális modellezés útján elvileg lehetetlen, ilyen azonosság csak azonos struktúrájú rendszerek között állhat fenn [32].

Megállapítható tehát, hogy *a gondolkodás külső megnyilvánulásainak kimerítő megismerése* is végtelenül sok időt igényelne. Ilyen módon a gondolkodás kimerítő gépi reprodukálása sem valósítható meg véges időtartam alatt.

Mindamelletts ismételten hangsúlyoznunk kell, hogy a fentiekben kizárólag a gondolkodás *kimerítő* gépi reprodukálásának lehetőségéről volt szó. Azonban nem tudjuk, hogy a gyakorlat felől valamikor is felmerül-e az igény a *kimerítő* reprodukálásra, nem lesz-e *tökéletesen elegendő a gondolkodás lényegének reprodukciója* (bár arra sem tudunk válaszolni, hogy meddig juthatunk a lényeg reprodukációjában). E kérdés megválaszolásához ma még nem rendelkezünk elégséges szaktudományos alappal. Mindenesetre az emberiség egész gyakorlati és megismerő tevékenysége a szükségyszerű, lényegi összefüggések vonalán, az objektív törvényszerűségek, szabályszerűségek vonalán haladt rendszerint előre. Hiszen a kölcsönhatások, vonatkozások, tulajdonságok végtelen és kimeríthetetlen hálójából a különböző szinteken objektíve is kiemelkednek a struktúra-alkotó lényegi összefüggések. „A megismerés a szervesen természetben való elmerülés *folyamata* . . . avégett, hogy a természetet alávesse a szubjektum hatalmának és általánosítsa (megismerje az általánost a természet jelenségeiben).”<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Lenin Összes Művei 29, Kossuth, Budapest 1972, 159.

### III. KITERJESZTHETŐ-E VAJON ELVBEN A GONDOLKODÁS TERMINUSA A SZÁMITÓGÉPEK MŰKÖDÉSÉRE IS, ÉS HA IGEN, MI ENNEK A KITERJESZTHETŐSÉGNEK A FELTÉTELE?

A fenti kérdésfelvetést egyes kibernetikusok azon kijelentése váltotta ki, mely szerint, mivel a kibernetikai gépek elvégzik a gondolkodási műveleteket, nincs semmi jogunk azt állítani, hogy ezek a gépek nem gondolkodnak [2]. A „gondolkodó” gépek fogalmával kapcsolatos vitában két szakaszt lehet megkülönböztetni. Az első szakaszban arra a kérdésre, hogy gondolkodhatnak-e a gépek, kizárólag az olyan szakemberek válaszoltak pozitívan, akiknek a világnézete nem marxista. Ekkor még a marxista világnézetű kutatók egyöntetűen negatívan válaszoltak erre a kérdésre. Ezzel kapcsolatban hivatkoztak a gondolkodásnak a dialektikus materializmus által adott definíciójára. E definíció szerint a gondolkodás az emberi agy legmagasabb szintű funkciója, az objektív világ fogalmakban, ítéletekben stb. történő aktív visszatükrözése. E definícióból kiindulva nem nehéz bizonyítani, hogy a kibernetikai gépek működése nem tekinthető gondolkodásnak, mivel ezek a folyamatok nem rendelkeznek a gondolkodás összes felsorolt ismérveivel (pl. ezen folyamatok anyagi hordozója nem azonos az emberi agyvelővel).

Ebben a vitában lényeges fordulatot hozott Kolmogorov neves szovjet matematikus „Az automaták és az élet” c. előadása [24]. Ebben az előadásban Kolmogorov azzal a javaslattal lépett fel, hogy a gondolkodásnak a mai marxista filozófiában elfogadott definícióját módosítani és szélesíteni kellene, éspedig a következő módon. A definíciónak nem szabad azt a kikötést tartalmaznia, hogy a gondolkodás az emberi agy funkciója. Kolmogorov szerint – akinek nagy tekintélye van a kibernetikusok és a matematikusok között – minden olyan folyamat, amely funkcionális értelemben analóg az emberi gondolkodással, szintén gondolkodásnak tekinthető. Ez az előadás szenvedélyes vitát váltott ki. A Szovjetunióban sokan azonnal csatlakoztak Kolmogorov nézeteihez.

Kolmogorov és hívei a következőképpen indokolják a gondolkodásra vonatkozó definíció módosításának szükségességét. Abban az időben, amikor a marxizmus klasszikusai kidolgozták a gondolkodás előbb említett definícióját, még nem ismertek az emberen kívül más olyan (akár élő, akár élettelen) rendszereket, amelyek rendelkeznének a gondolkodáshoz hasonló képességgel. Éppen ezért az előbb említett definíció teljesen megfelelt a tudomány akkori állásának. Manapság viszont a helyzet két vonatkozásban megváltozott:

1. Megjelentek a gondolkodási tevékenység egyes elemeit utánzó gépek,
2. az űrutazások korszakában reális lehetőség nyílik olyan élőlényekkel való találkozássra, amelyek az emberi gondolkodáshoz hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek.

Kolmogorov szerint a két említett körülmény indokoltá teszi a gondolkodás eddigi filozófiai definíciójának módosítását.

Azonban sok – főleg filozófus és biológus – kutató nem ért egyet Kolmogorovval [27, 28, 29]. A Kolmogorov által említett két körülmény szerintük még nem indokolja a definíció megváltoztatásának szükségességét. Ugyanakkor rámutattak arra, hogy a gondolkodás definíciójának – ugyanúgy, mint bármely más folyamat definíciójának – nem szabad elvonatkoztatnia a folyamat anyagi hordozójától és csak funkcionális oldalára korlátozódnia.

A gondolkodás definíciója körüli vita még egyáltalán nincs lezárva. A vita kimenetele valószínűleg egy másik, éspedig az élet-definíció körüli vita eredményeitől is függ. Kolmogorov előbb említett előadásában ugyanis nemcsak a gondolkodás, de az élet filozófiai definíciójának módosítását is javasolta, a gondolkodáshoz hasonló indokok alapján (az élet-jelenségek gépi modellezése terén elért sikerek, illetve más égitestek élőlényeivel való találkozás elképzelhető lehetősége alapján). A javasolt módosítás lényege: az élet-definíciónak nem szabad azt a kikötést tartalmaznia, hogy az élet anyagi szubsztrátumát a fehérjetestek jelentik (mint ismeretes, az élet Engels-féle definíciója az életet éppen fehérjetestek létezési módjaként határozza meg). Az élet definíciójának – Kolmogorov szerint – nem az életjelenségek szubsztrátumának konkrét meghatározásán, hanem kizárólag az élet funkcionális jellemzésén kell alapulnia.

A gondolkodás jelenlegi filozófiai definíciójával kapcsolatban én is osztom Kolmogorov azon véleményét, hogy ez a definíció módosításra szorul. A módosítás irányára vonatkozóan azonban más a véleményem. Nézetem szerint ugyanis az egymástól eltérő anyagi folyamatokat csak akkor szabad azonos fogalommal jelölni, ha e folyamatok között legalább egy fontos vonatkozásban *teljes azonosság, vagy legalábbis nagyfokú, a lényeges tulajdonságokra kiterjedő analógia* mutatható ki. Ezek szerint a gondolkodás terminusának a gépek működésére való kiterjesztését csak akkor lehetne valamilyen módon egyáltalán indokolni, ha sikerülne megvalósítani a gondolkodás és a számítógépek működése közötti teljes funkcionális azonosságot, vagy legalábbis az előbb említett nagyfokú funkcionális analógiát. A fenti rendszerek között jelenleg kimutatható igen korlátozott fokú funkcionális analógia azonban még nem indokolja a gondolkodás definíciója általánosításának szükségességét. Még inkább vonatkozik ez az emberek és a más égitestek élőlényei közötti – feltételezhető, de egyelőre még semmivel sem bizonyított – viselkedésbeli analógiára.

A gondolkodás definíciója körüli vita azonban felhívta a figyelmet arra, hogy a definícióban a gondolkodás funkcionális leírásával kapcsolatosan van egy igen komoly hiányosság. E leírás ugyanis az ott szereplő fogalmak (pl. az objektív világ magasfokú, aktív visszatükröződése) megfelelő értelmezésével tulajdonképpen felhasználható a számítógépek működésének leírására is. Ez viszont több félreértéshez vezet. A gondolkodás funkcionális leírásának ez a hiányossága arra vezethető vissza, hogy a gondolkodás jelenlegi definíciójában egyáltalában nem tükröződik vissza a gondolkodás gépi modellezhetőségének ténye (nyilván azért, mert a definíció megalkotásakor ez még ismeretlen volt). E hiány megszüntetése érdekében – véleményem szerint – a gondolkodás funkcionális leírásának pontosabbá tételére van szükség, miközben külön ki kell emelni a gondolkodás sajátos, azaz jelenlegi ismereteink szerint egyelőre gépekkel nem reprodukálható tulajdonságait is.

Összefoglalva, megállapíthatjuk tehát, hogy a gondolkodás gépi modellezésében elért eredmények nemcsak jelentősen hozzájárulnak a filozófia alapkérdéseinek tisztázásához, hanem új filozófiai problémákat is felvetnek. Ezeknek a kérdéseknek a dialektikus materializmus szellemében történő megoldása hozzájárulhat mind a kibernetika, mind a marxista filozófia továbbfejlesztéséhez is.



## IRODALOM

1. *L. Fogel, A. Owens, M. Walsh*: Artificial intelligence through simulated evolution. New York 1966.
2. *E. C. Berkeley*: „Giant Brains”, 1949.  
*A kibernetika filozófiai problémái (Gondolat, 1963) c. tanulmánykötetből:*
3. *S. M. Saljutin*: A kibernetika és alkalmazási köre (1961)
4. *E. Kolman*: A kibernetika filozófiai és társadalmi problémái (1961)
5. *J. P. Frolov*: Az élő természet dialektikája és a modern kibernetika (1961)
6. *A. A. Feldbaum*: Az analógia szerepe a kibernetikában (1961)
  
7. *Tarján Rezső*: Kibernetika. Gondolat, 1964.
8. *Paul Cossa*: La cybernétique. Párizs, 1957.
9. *Rovenszkij, Ujemov, Ujemova*: A gép és a gondolkodás Kossuth, 1967.
10. *A. J. Lerner*: A kibernetika alapjai. Gondolat, 1971.  
*A kibernetika klasszikusai (Gondolat, 1965) c. tanulmánykötetből:*
11. *A. M. Turing*: A számológépek és a gondolkodás.
12. *Neumann János*: Az automaták általános és logikai elmélete.
13. *Sz. L. Szoboljev, A. A. Ljapunov*: Kibernetika és természettudomány.
  
14. *A. Szpirkin*: Tudat és öntudat. Kossuth, 1974.
15. *L. B. Bazsenov*: O nyekotorüch filozofszkih aszpektah problemü modelirovanija müslenija kiberneticeszkimi usztrojsztvami. „Kibernetika, müslenije, zszijnj” c. cikkgyűjtemény. Moszkva, 1967.
16. *L. B. Bazsenov*: Problema dvizsenija v esztesztvoznanii „Filozofija esztesztvoznania” III. fejezet. Moszkva, 1966.
17. *V. A. Bokarev*: O principialnüh vozmosnosztjah szoversensztvovanija kiberneticeszkih usztrojsztv. „Filozofsckie nauki”. 1962, N. 2.
18. *N. M. Amosov*: Modelirovanije müslenija i pszhiki. Kiev, 1965.
19. *N. M. Amosov*: Evriszticeszkije modeli szocialnüh szisztem. „Kibernetika”, 1971. N. 2.
20. *V. D. Moizzeev*: Centralnüe idei i filozofsckie osznövü kibernetiki. Moszkva, 1965.
21. *B. M. Kedrov*: A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata. Kossuth, 1965.
22. *M. N. Adrjusenko*: Nekotorüe filozofsckije voproszü kibernetiki. „Filozofsckie nauki”. 1959. N. 3.
23. *V. J. Alekszasin*: Müslenije i kibernetika. Moszkva, 1971.  
„Vozmosznoe i nevozmosznoe v kibernetike” c. tanulmánykötetből (Moszkva, 1968):
24. *A. Kolmogorov*: Avtomatü i zszijnj
25. *Sz. Szobolev*: Da, eto vpolne szerjezno
26. *N. Wiener*: Ob obucsajusihszja i szamovoszproizvodjasihszja masinach
27. *E. Kolman*: Csuvszto merü
28. *J. Artobolevszkij, A. Kobrinszkij*: Zsivoe szusesztvo i tehniceszkoje usztrojsztvo
29. *T. Pavlov*: Cselovek – ne masina.
  
30. *A. H. Kolmogorov*: Zszijnj i müslenije kak oszobüe formü szusesztvovanija materii (in: „O szusnoszti zszini” c. cikkgyűjtemény, Moszkva, 1967)
31. *V. G. Gluskov*: Müslenie i kibernetika (in: „Dialektika v naukah o ne zsvojj prirode” c. cikkgyűjtemény. Moszkva, 1967)
32. *J. B. Novik*: O modelirovanii szlozsnihsz szisztem. Moszkva, 1965.

# A MINDENNAPI ÉLET FOGALMÁNAK FELBONTÁSA \* TUDÁSSZOCIOLÓGIAI VÁZLAT

HERNÁDI MIKLÓS

... az, hogy előfeltételezik, egyáltalán nem bizonyítja, hogy magától értetődő . . .

(Max Weber: A tudomány mint hivatás)

... meghatározatlan és rákérdezés nélkül marad az, amit tulajdonképpen meg kellene érteni.

(Edmund Husserl: Az európai tudomány válsága)

A mindennapi gondolkodás mindmáig a legkevesbé vizsgált területek közé tartozik.

(Lukács György: A társadalmi lét ontológiája.

Bevezetés)

Hal fedezi fel a vizet utoljára.

(Közmondás)

## 1. A MINDENNAPI ÉLET LÉNYEGE

### 1.1. *Mi nem a mindennapi élet?*

Ha feltételezzük, hogy a mindennapi élet nem azonos az egyetemes emberi létezéssel, elhatárolását más szféráktól nem végezhethetjük el az emberi tevékenységek osztályozásával. Egyáltalán: magukat a tevékenységeket sem lehet tisztán elhatárolni egymástól (zene-szerzés közben is lehet kávé főzni), még kevésbé lehet őket tartalmazó rangsorolni attól függően, hogy mennyiben korlátozódik céljuk az egyed s ezzel a társadalom megélhetésére, illetve mennyiben tartalmaznak e közvetlen célon túlmutató önértéket, belső szerveződést. (A „megélhetés” szót itt a lét- és fajfenntartás összevont értelmében értjük.) A munkát, az emberi tevékenységek e legjelesebbikét Lukács is csak a legnagyobb nehézségek árán, és korántsem megnyugtatóan, tudta a partikuláris, illetve nembeli tevékenységek közé átfedőleg elhelyezni. Egy disszertáció megszövegezése éppúgy szolgálhat közvetlen megélhetést, mint amennyire az ácsmunka tartalmazhat önmagán túlmutató nembeli mozzanatokot.

Ám értelmes dolog-e a munkának akár csak alkalmankénti vagy foltszerű nembeli-ségéről beszélni, ha a munkának túl kell mutatnia magán ahhoz, hogy a nembelire irányuljon? A munka értékhangsúlyos kettéválasztása partikuláris munkavégzésre, illetve nembeli munkatevékenységre pedig a veszélyes következménnyel jár, hogy az itt implikált értékskála egyik pólusát preferálni kell, vagyis a munka elvégzőjét felettébb indokolatlanul hol egyértelműen „mindennapi”, hol pedig egyértelműen „nem-mindennapi” egyénné kell nyilvánítanunk. A nembelivé emelkedés aktusait és képességeit nem lehet ilyen nyersen a munkamegosztásbeli helyzettel összefüggésbe hozni. Ezt parasztok vagy proletárok nembelivé emelkedése az etikumban, illetve tudósok,

\*A szerkesztőség Hernádi Miklós tanulmányát vitacikként közli.

művészek, papok, jogászok, mérnökök összefüggően partikuláris cselekvésláncai jól igazolják. Állítani és bizonyítani fogjuk, hogy a mindennapiságnak egy merőben másfajta értelmezése is lehetséges, mely értékhangsúlyok nélkül mutat rá, hogy a társadalom valamennyi egyede osztozik a mindennapi élet attitűdjében, még akkor is, amikor éppen nembelileg jelentős tevékenységet végez. A mindennapiság nem „előiskolája” (Heller 1970: 22) egy magasabb rendű emberi létformának, hanem alapvető létezés- és tudatforma, amely mindenfajta emberi tevékenységet és tudást eredendően, megmásíthatatlanul átfest. Nem az a „célja”, hogy előkészítsen valami másra, hanem mindenütt folyamatosan jelen van, ahol emberek tevékenykednek és gondolkodnak. Ebben nem „bennerekednek” az emberek, ha nem „igyekeznek”, hanem egyszerűen nincs más hely, ahol tanyázhatnának. A mindennapi élet efféle társadalmi általánosságát posztulálva persze nem szegődünk a fogalom biologisztikus-antropologisztikus értelmezése mellé, mert abból a tevékenység és a gondolkodás alapvető feltétele, társadalmisága hiányoznék. De a tisztán filozofizáló-moralizáló felfogást sem tartjuk lényegretörőnek, noha eszünkbe sem jutna lekicsinyelni azokat az eredményeket, amelyeket e felfogás elmélyült alkalmazásával máris el lehetett érni.

Elterjedt felfogás a mindennapi életnek a tevékenységek gyakorisága szerint történő körülhatárolása. Itt a mindennapi életet kitevő aktusok szó szerint mindennapiként (rendszeresen, sűrűn visszatérőként) értődnek, s a kronológiailag ritkább események (ünnepek, háborúk, balesetek, elemi csapások stb.) alkotnák az ellentétes szférát. Egyfajta nagybetűs Történelem és a mindennapi élet szembeállítását meggyőzően cáfolja Kosik. A rendszeresen, sűrűn visszatérő aktusok és események megnevezésére helyesebb a *mindenapos* jelzőt alkalmazni. Az említett statisztikus kiindulás minden szociológiai tartalmasságot nélkülöz. A mindennapi élet attitűdje fölösen kiterjed a ritkább alkalmakra is, hiszen ezek az alkalmak is tevőlegesen konstituálják ezt az attitűdöt. Következésképp a két szféra különállása nem bizonyítható. Persze egyáltalán nem tagadjuk, hogy az időnek roppant nagy szerepe van azokban az egyéntől a teljes társadalomig ívelő rutinizációs-institucionalizációs beidegzési folyamatokban, amelyek az életvilágot a társadalom valamennyi egyedének közös mindennapi életvilágává avatják.

A köznyelv a „nem mindennapi” megjelöléssel éppen a statisztikailag-kronológiailag ritkább tényállásokat, eseményeket és emberi attributumokat illeti. Nem volt-e azonban legfőbb gondja a kivételes eseményre (halálára) kivételesen készülődő Szókratésznek az a kakas, amellyel szomszédjának tartozott? Miért „nem mindennapi” a pilóta munkája, és miért „mindennapi” a vasuti fékezőé? A tömegkommunikáció előszeretettel bizonygatja, hogy a rendkívüli emberek is közönséges módon éreznek, gondolkodnak: „a rendkívüli ember nem más (itt), mint az átlagember egy különösen sikerült példánya” (Löwenthal: 202). De abban azért – ki nem mondva – nagyon is különböznek a törőlmetszett átlagemberektől, hogy rendkívüliségük folyamatosan átszínezi azt, ami az átlagemberek életében szürkének, sivárnak minősül. Ami itt színesnek, lélegzetelállítóknak, ott pedig sivárnak minősül, az valójában ugyanaz. Éppoly helytelen rendkívülivé kiáltani, ha csak burkoltan is, egy helyütt a pusztán létezőt, mint azt sivárnak minősíteni másutt, a pusztán-létezés jogán. A mindennapi élet szemléleti elszürkülése a XIX. század első felében jelenik meg a fejlett Európában. A mindennapi élet e téves, romantikus reflexió jegyében kizárólag a szürke kisember világa jelentéktelen, unalmas aktausaival, garasos eseménytelenségével, bornírt egyhangúságával és szellemtelenségével. Másfelől pedig a

kiválasztott keveseket, a pénz és a rang, esetleg a művészet arisztokratáit találjuk, no meg hírességeket, utánozhatatlan hősokeket, rekordereket, akiknek élete csupa esemény és csupa kaland, nem is mindennapi élet voltaképpen. A mindennapi élet fogalmának efféle kizárólagos összekapcsolása a „szürkék” életével, s a kevesek életének rendkívülivé, „nem mindennapivá” kiáltása – miközben bármiféle szűrkeségről lett légyen szó, az mindig a társadalom totalitását érintette – az utóbbi másfél száz év tömegkommunikációjának vezérmotívuma volt a Bohémélettől a Szabó családig, s ez nem is maradt következmény nélkül a mindennapi élet köznyelvi fogalomértelmezésében.

Nem tartható az a meghatározás sem, amely a társadalom egyedeinek (tevékenységeinek, tudatformáinak stb.) átlagát tekinti a mindennapiságot konstituáló anyagnak. Ez a szűk látóköri szociológizáló megközelítés úgy vél közvetíteni egyed és társadalom között (mely két pólus csakugyan számtalan közvetítéssel fonódik össze a mindennapi élet konstituálása közben), hogy megszünteti mindkettő sajátlagos fennállását. Ebből az átlagoló szemléletből logikusan következik néhány más, hasonlóan helytelen meghatározás. Például a „normális” (idegélettanilag az emberi nemre tipikusan-tömegesen jellemző) cselekvések „mindennapinak” tekintése és szembeállítása a „patologikus” vagy „deviáns” cselekvésekkel. A szokásosan számításba vett példákön kívül idevágna a narkotikus vagy hipnotikus befolyásoltság esetei, de bizonyos bővítéssel a „szent örület” mágikus önkívületei, a telepatikus cselekvések, csodatételek is. Ezek a marginális esetek kétségkívül jócskán kirína a társadalmi átlag halmazából; külön öntörvényű, bár illékonyan fennálló életvilágot hasítana ki magukna az egységes, Husserl szavával „ättörleten” mindennapi életvilágból. De ugyanezt teszi a mindennapos álommunka, játéktevékenység, színházba-járás is! E külön életvilágok – mint időközönként felbukkanó, így számításba vett eshetőségek – éppúgy részeivé válna a mindennapi életvilágnak, mint a kronológiailag hasonlóan ritka háborúk, balesetek vagy elemi csapások. Mélyen a mindennapi élet attitűdjébe ágyazódik, mivelhogy belőle következik mindenfajta reakciójuk.

Végül egy másik, köznyelvben implikált meghatározás értelmében mindennapi életnek tekintődik az emberi életfolyamat azon része, amely a nyilvánosságtól elrejtve zajlik. A híresség mindennapi életének az az életszakasz minősül, amelyre nem irányul közfigyelem, ahol végre „önmagát” adhatja, nem kell kínosan ügyelnie minden szavára, mozdulatára. Itt az önreflexió, önkontroll felfüggesztéséről van szó, s ez nem áll távol attól, ahogyan a problémát mi magunk is látjuk. Azt is implikálja azonban ez a felfogás, hogy a mindennapi élet a szervezeti keretek közt végzett tevékenység ellentéte volna, ami munkaidő és szabad idő, közélet és magánélet ilyen szempontból tarthatatlan szembeállításához vezet. Mindenesetre, aminek kollektív értelmezésére – nyilvánosság híján – nincs mód, annak „értelme” a magunk számára sem teljesen világos. Ha a mindennapi élet *magától értetődését, reflektálatlanságát* szűrjük ki az említett köznyelvi felfogásból – márpedig ezt ki kell szűrni belőle, mert explicit módon semmiképpen nem utal rá –, akkor eljutottunk ahhoz a mindennapi életfogalomhoz, amely a magunkéval a legkevésbé összeférhetetlen.

## 1.2. Mi a mindennapi élet?

### 1.2.1. A mindennapi attitűd

A mindennapi élethez mindennaposan ismert és manipulált természeti-társadalmi környezetet szolgáltat kereteket. Ez a környezet az életvilág, Husserl *Lebensweltje*. Rendelkezik vele, méghozzá különbségek nélkül, a társadalom valamennyi tagja; nincs különbség a milliomos és a gettólakó életvilága közt egy lényegi aspektusban. Ha ezt az aspektust megragadjuk, megértjük, hogy társadalmi általánosságán túl mi okozza a mindennapi élet nagy történelmi állandóságát. A társadalom tagjainak életvilága – amellet, hogy átfedőleg materialisan is közös ez a sok-sok életvilág, nem is szólva arról, hogy *én* materialisan éppúgy része vagyok saját életvilágomnak, mint a másokénak – nélkülöz bármiféle egyéni különbséget abban a lényegi aspektusban, hogy *magától értetődően, adottan, természetesen veszi körül* a benne elhelyezkedő egyént. Ebben és csakis ebben a lényegi aspektusban osztozik bármely kor és bármely társadalom, tehát minden egyes eddig világra jött ember életvilága. Evidenciaként színtere az életvilág a mindennapi életnek, miközben rejtélyesen, kifürkészhetetlenül nyújtózik a tudományos analízis előtt. A magától értetődés, az eleve adottság kritériumai minden egyes életvilágot egyként jellemeznek.

Hogyan jutunk el az életvilágtól a mindennapi élet fogalmához? A mindennapi élet nem más, mint viszonyulás az életvilághoz: praxis és reflexió formájában. Egy olyan életattitűd segítségével zajlik ez a praxis és reflexió, amely az életvilág fent leírt evidencia-effektusára úgy felel, hogy azt evidencia mivoltában nem teszi kérdéssé, maradéktalanul elfogadja. *Ami az életvilágban és a hozzá való viszonyulásban (ami a praxist és a reflexiót jelenti) magától értetődik és nem válik kérdéssé, mindaz a mindennapi életet konstituálja.* A mindennapi életet tehát egy életattitűd konstituálja. A mondott attitűd maga is magától értetődik, továbbá az is, hogy mások is ugyanebben az attitűdben viszonyulnak életviláguk evidenciájához. (Ez utóbbit csak előfeltételezzük, de joggal.) A *mindennapi attitűd* elsődleges fontossága a mindennapi élet konstituálásában – szemben például az életvilág-szintér csekélyebb fontosságával – kiviláglik a lakatlan szigetre vagy börtönbe kerülő egyén példájából, akinek életvilága éppen nem azonos a korábbival, ám annál töretlenebb mindennapi attitűdjének folytonossága; ezért képes egy megváltozott színtérben is korábbi mindennapi életének lényegileg változatlan mását rekonstruálni.

A mindennapi attitűd önmagán belül reflektálatlan és reflektálhatatlan. Ismételjük: ez az attitűd magától értetődőnek tekinti az életvilágot; a természeti és társadalmi világ kisebb-nagyobb egységeinek épp-így-létét adottként, természetesként könyveli el, semmit sem tesz kérdéssé belőle, míg az nem válik problematikusá a számára. Az életvilágra való érzéki-tudati ráirányulás ebben az attitűdben globális vagy átsikló jellegű, a figyelem sajátos ökonómiaja jellemzi; az életvilággal való érzéki-manipulatív bánásmód ebben az attitűdben közvetlen, magabiztos („ennek csak így lehet lennie”), programozott. Itt minden jog a precedenseké, melyek mindmégannyi gondolati premissza, előfeltevés sarokkövei. A „bármikor megismételhetem” Husserltől leírt előfeltevése (1939: 24, 51b, 58, 61) a precedenseket bizton valóságra váltható eshetőségekké változtatja; amire van előfeltevésünk, afelől kételynek nincs helye. Nem kell habozni alternatívák között, mert döntenek helyettünk az előfeltevések.

Ahol megtaláljuk ezt az attitűdöt, ott, és csak ott a mindennapi élettel van dolgunk. *Az életvilágra a mindennapi attitűdben adott emberi reakciók összessége és folyamatossága a mindennapi életet jelenti.* Az életvilágra persze más attitűdben is lehet reagálni. De ez a más attitűd – még az elméleti tudományosság attitűdje is, mely a legtökéletesebb ellentéte a mindennapi attitűdnek – szükségképpen a mindennapi attitűdbe ágyazódik, annak közvetlen kisugárzásában fungál, hiszen *élni* kell az életvilágban – és életben maradni csak a mindennapi attitűd segítségével lehet – ahhoz, hogy elgondolkodhassunk felőle, fölkeltsük művészi hatású mását, netán megalkossuk jogszabályozását. Az életvilágban élő egyén elveszítené életképességét, ha saját épp-így-léte egy tökéletesen nem-mindennapi attitűd sugallatára totálisan kérdéssé válnék. E totális kérdéssé tevést egyetlen elképzelhető attitűd sem tudja kivitelezni. Még kevésbé tudja kivitelezni bármely társadalomtörténetileg kialakult nem mindennapi attitűd. A mindennapi attitűd kiirathatatlanul jelen van bennük; több-kevesebb intenzitással és szólási joggal mindegyikben szóhoz jut. Következésképpen – hiszen ez egyetlen más attitűdről sem mondható el – a mindennapi attitűd az emberi élet egyetlen általánosan kiterjedő attitűdje. Effajta kitüntetettsége az idők folyamán nem akadályozta meg, hogy az ember- és szellemtudományok paradox módon el ne hanyagolták légyen.

Valamennyi nem-mindennapi attitűd hatással lehet a mindennapi attitűdre (s ezzel a mindennapi életre), de ez akcidencia ahhoz a törvényszerűséghez képest, hogy valamennyi nem-mindennapi attitűd, ha lázongva is, kikerülhetetlenül a mindennapi attitűd foglya. A legátfogóbb tudományos valóságélelemzés közben is óhatatlanul marad az életvilágnak olyan része – hisz egyszerre nem lehet mindent elgondolni, még kevésbé lehet egyszerre mindenről gyökeres tudással rendelkezni –, amely kérdéssé nem tett, tehát mindennapi minőségében szerepel a reflexió és különösen a praxis számára. Az életvilágból csak nagyon kicsiny részleteket tesz nem-mindennapi attitűdök számára hozzáférhetővé az a tény, hogy a mindennapi élet során az életvilágban ez vagy az valami okból problematikussá válik és történetesen nincs rá a mindennapi attitűdben fogant axiómánk vagy receptünk. De akkor is csak a problémamegoldás végeztéig van ez így, amikor is a megoldott probléma *azzal*, hogy megszűnik probléma lenni, nyomban visszaolvad az életvilág összes többi magától értetődő evidenciája közé. Valahányszor megtörik egy helyütt az életvilágnak a mindennapi attitűd előtt mutatkozó „áttörtelensége”, hogy ismét Husserl szavával éljünk, annál konokabban szilárdítja meg háborítatlanságát más helyütt. A zenetudós például nem-mindennapi attitűd jegyében közelít a zenéhez (még ő sem minden zenéhez, továbbá nem mindig és sohasem maradéktalanul), de annál „áttörtelenebb” attitűdjének mindennapisága (kérdéssé nem tevő jellege) a mindennapi élet valamennyi más vonatkozásában.

Amint elsajátítom vagy visszanyerem a mindennapi attitűdöt életvilágom valamely „új” konstellációja irányában, ez a konstelláció máris ugyanazzal a magától értetődéssel kezd egzisztálni számomra, mint bármi más addig és azután. Ilyen alapon mondhatjuk, hogy nincs különbség a milliomos és a gettólakó, a repülőgéptervező és a teknővájó cigány, a mentőorvos és a fodrász mindennapi élete között, hiszen egyformán osztoznak a mindennapi életet konstituáló mindennapi attitűdben, miközben más és más életvilágukhoz viszonyulnak. Nem is lehet más közösséget tételezni a mindennapi életük között, mint ennek az attitűdnek a közösségét.

Nem tudják, de teszik. S azzal, hogy szakadatlanul, magától értetődően teszik, amit tenniük „kell” – anélkül, hogy észrevennék, szakadatlanul a mindennapi életet konstituálják az emberek. A sajátjukat és a másokét egyidőben. A mindennapi élet észrevétlensége nem gátolja meg, hogy ne kellene számolnunk ennek az általános életszférának a rendíthetetlen, kitüntetett valóságosságával. Szándékok és eredmények, okok és okozatok, feltételek és teljesülések, választások és elutasítások, döntések és következmények közvetlen, gyakorlati valóságossága ez. Éppen mert konkrét emberi elgondolások és cselekvések „tartják fenn” (Berger és Luckmann kifejezése) a mindennapi élet valóságosságát, nem veszít ez a valóságérvény egy pillanatra sem erejéből, hiszen a konkrét elgondolások és cselekvések sem szünetelnek. Percről percre kézzelfogható következményekkel járnak, méghozzá pontosan és minden esetben olyan következményekkel, amilyenekre rájuk vonatkozóan számíthattunk. „Így volt ez mindig, így van most is, és így lesz mindörökké a jelek szerint.” Amíg mindennapi életünk történései maradéktalanul „fenntartják”, tehát nem zökentek ki a mindennapi attitűdöt, addig cserében mindennapi attitűdünk is fenntartja a mindennapi élet eredendő valóságosságának előfeltevéését.

A mindennapi élet valóságossága oly átható, hogy csakis magától értetődhet. Magától értetődése oly átható, hogy azt kénytelenek vagyunk mint valami valóságos létezőre vonatkozót elfogadni. A közvetlen, kérdésessé nem tett létezés – a mindennapi élet – ilyenformán az emberlét elsőrendű valósága.

### 1.2.2. A mindennapi reflexió

A mindennapi élet meghatározása azonban ezzel még korántsem teljes. E meghatározás nehézségét az idők folyamán éppen az a sokféleség, vegyesség okozta, amellyel most nekünk is szembe kell néznünk. Ha „tarka összevisszaságban és végtelenül redukáltan is” a mindennapi életben „a már egyműen feldolgozott valóságok sokféle eleme is” jelen van (Lukács 1975: 26) – elég e tekintetben a természettudományos vagy jogtudományos problémamegoldások mindennapos felhasználására utalni. S ez még nem minden. Mert ha igaz, mint állítottuk, hogy bármely nem mindennapi attitűd igen sok vonatkozásban kikerülhetetlenül a mindennapi attitűd foglya, ha másban nem, hát abban, hogy egyszerűen csak egy témává tett valóságészletre összpontosulhat, miközben a valóság fennmaradó hatalmas tömegéhez bizonyos „háttértudással” viszonyul (vö. Popper: 238) – nos, akkor az is igaz, hogy a mindennapi életből sem hiányoznak teljességgel a témává tevő ráirányulás sajátos, a mindennapi attitűddel átfestett megnyilvánulásai!

Meghatározásunkat (1.2.1.) tehát ki kell bővítenünk. Azt állítjuk, hogy a mindennapi élet túlnyomó részét, különösen praxisát és praktikus reflexióját írtuk le a fenti meghatározással. Mi történik azonban a mindennapi életnek a fenti meghatározással le nem írt részében? Itt olyan témává tevő, ismereti, erkölcsi, esztétikai vagy metafizikai jellegű reflexió is zajlik, amely *tendenciáját tekintve a nem-mindennapi attitűdök felé mutat, de nem igényel és nem vesz igénybe a mindennapi attitűdön túlmutató gondolati eszközt*. A mindennapi attitűd lényege tehát a mindennapos témává tevő reflexióban is nyilvánul, és ez a lényeg e vonatkozásban nem más, mint a témává tevés *végig-nem-vittsége*. Mindmeggannyi kompromisszum születik itt attól függően, hogy a konkrét élethelyzetben milyen – felettébb elnagyolt vagy aránylag precíz – „képességre” van-e szükség. A témává tevés parancsoló szükség ugyan, hisz problematikus az élethelyzet, de

végigvitelének követelménye már nem következik az élethelyzet problematikusságának fokából és minőségéből. Nem arról van tehát szó, és ezt hangsúlyozni kell, hogy a mindennapi attitűd képtelen volna bármiféle témává tevést végigvinni, hanem arról, hogy a mindennapi attitűdben nem jelentkezik olyan problematikusság, amely a végigvitt témává tevést igényelné.

Mit értünk a mindennapi témává tevés végig-nem-vittségén? Ha nem is teljesen egyezően, de Bence és Kis felfogásával összhangban először is azt a köztudott tényt, hogy – szemben a nem-mindennapi attitűdök felismeréseinek tárgyiasult felhalmozásával – a mindennapi témává tevő reflexió felismerései nem tárgyiasulnak a leírás, kinyomtatás stb. értelmében. (Annál hathatósabban vannak jelen mint kényszerítő erejű előfeltevések.) Azután azt, hogy egy-egy mindennapi témává tevő reflexió nem határolódik el a mindennapi attitűd más ismereti, erkölcsi, esztétikai, metafizikai reflexióitól, vagyis „tarka összevisszaságban” létezik azokkal, hogy ismét Lukács kifejezését használjuk. Csak a nem-mindennapi attitűd tekintheti a mindennapi reflexiók bizonyos halmazát aránylag homogén anyagnak, ha például összeállítja a népszokások, illemszabályok, gyógyjavallatok, ételreceptek, meteorológiai megfigyelések, szólásmondások gyűjteményét. A végig-nem-vitt jelleg megmutatkozik a mindennapi reflexiók alapvető kifejtetlenségében is; szükség sincs rá, hogy kimerítően és gyökeresen adjon számot egy-egy reflexió a témává tett valóságreszlet természetéről. Végül egyetlen ember sem specialistája a mindennapi reflexiók egy bizonyos válfajának, még ha a gyakorlatban ki is alakulhat egyfajta intuitív egyéni lelemény a valamelyik gyakorlati tevékenységre (főzésre, varrásra, halászatra, kertészkedésre, kártyázásra, zenélésére stb.) vonatkozó reflexiók innovatív alkalmazásában.

A végig-nem-vittség ebben a reflexiók világban – szemben a tudományos reflexiók világával – végül abban nyilvánul meg, hogy a mindennapi attitűd nem tartalmaz arra vonatkozó utalást, *mit kellene még* megértenie, megismernie ahhoz, hogy egy-egy reflexiója teljesebbé váljék. Nincs ezért stratégiája sem a nem-tudott dolgok irányában. A tudományos reflexiók végigvittsége viszont adott esetben másban sem nyilvánul meg, mint abban, hogy legalább stratégiát tartalmaznak a nem-tudott dolgok irányában, *számolnak* mindazzal, amit még nem ismernek, explicit módon utalhatnak is ezekre, tehát arról is tartalmaznak elképzelést, hipotetikus végigvitelt, hogy miről és miként szereznének még pontos adatokat, ha a teljes tájékozódás történetesen módjukban állna.

A mindennapi témává tevés az esetek túlnyomó részében kielégítően válaszolja meg a mindennapi attitűd számára megnyilatkozó problematikusság fokát és minőségét. Ez a kongruencia megakadályozza, hogy a reflexió végig-nem-vittsége mint végig-nem-vittség egyáltalán tudatosodjék a reflexióban vagy a praxisban. „Csak kudarc esetén merül fel a meg nem értés [értsd: a végig-nem-vittség] problémája; de nem szükségképpen” (Lukács 1975: 26). Egyszerűen arról van szó, hogy a mindennapi attitűd problémáinak túlnyomó része kielégítően megoldható a mindennapi attitűdön *belül*. A mindennapi reflexiók efféle végig-nem-vittsége természetesen nem teszi lehetetlenné, hogy valamely, különösen gyakorlati tevékenységgel összefüggő problémában ne lehetnének még ezek a végig-nem-vitt reflexiók is lényegre törőbbek és főként eredményesebbek, mint a nem-mindennapi attitűdök egynémely tévútjai és zsákutcái. A „józan paraszti ész” köztudott fölénye ez az eltévelyedő teoretizálással szemben. De ez sohasem jelenti, hogy ennek az észnek a felismeréseit jó teoretizálással ne lehetne és ne kellene minden esetben kikökönteni a



végig-nem-vittségből, és elvezetni a gyökeresebb szellemi tudásba. A valóságról a végig-nem-vitt reflexióban is csőstül születnek érvényes felismerések. Ezeket később tudományosan is felhasználják. De hamisítás azt állítani róluk (vö. Husserl 1972: 344–355), hogy eredetileg is végigvitten tudományos felismerések lettek volna.

A témává tevés túlnyomó hiánya, illetve végig-nem-vittsége jellemzi tehát a mindennapi attitűdöt. E meghatározásból kitűnik, hogy a mindennapi attitűdöt és a mindennapi életet itt a világról alkotott *tudás* szempontjából kívántuk megragadni. Természetesen egy bővebb, de nem feltétlenül lényegibb meghatározásból nem hiányozhatnak az ösztönök, az érzelmek, a szükségletek mérlegelése sem. Ez a bővítés azonban olyan antropológiai-pszichológiai irányvétel szabna mondanivalónknak, amely összeférhetetlen volna szociológiai szándékainkkal. Ennek megfelelően a tudásszociológia fogalmi keretei között taglaljuk tovább tárgykörünket, noha egyáltalán nem tesszük magunkévá a tudásszociológia hagyományos hangsúlyát, mely a mindennapi tudásszerkezeteket elhanyagolva a teoretikus-tudományos tudás analízisére esik. (Az „ordinary language”-re irányuló filozófiai kutatások viszont szociológiai tartalmatlanságuk miatt használhatatlanok a jelenlegi gondolatmenetben.) A továbbiakban a *mindennapi attitűdhez tartozó tudásformát, melyet természetes tudásnak nevezünk*, fogjuk vázaltszerűen, tudásszociológiailag jellemezni.

## 2. A TERMÉSZETES TUDÁS SZERVEZŐDÉSE

### 2.1. A természetes tudás logikája. Tipizálás

A természetes tudás az idő nagy részében a mindennapi élet praxisával, tehát az életvilágban folytatott célszerű érzéki-manipulatív bánásmóddal van a lehető legszorosabb kapcsolatban. Ez a praxis jelenti be többé-kevésbé parancsoló igényét egy bizonyos meglévő tudásom, például anyag- vagy emberismeretem mozgósítására, és ugyanez a praxis jelzi vissza, felhasznált tudásom a gyakorlati következményekből ítélve megfelelt-e feladatának, annak, hogy az anticipált gyakorlati következményeket idézze elő. Ha nem felelt meg, mint ez sűrűn megesik, mindig adódik olyan alternatív tudás (még mindig a mindennapi attitűdben!), amelyet megfelelőbb eredmény reményében mozgósíthatok. Ez a próba szerencse eljárás a praxissal összefüggő természetes tudás alapvető munkamódszere. Terveim kivitelezésében készen kapott tudásra, axiómákra, precedensekre stb. is támaszkodhatom. Éppúgy van receptem arra, hogy mi módon készítek rántást, mint arra, hogy mi módon javítsam meg, ha valami okból elrontottam. A mindennapi attitűdben kínálózó természetes tudás – az általánosság alacsonyabb-magasabb szintjén – a begyakorlott mindennapi élet valamennyi elképzelhető problémájára tartalmaz receptet, amelyet mindenki, akinek „megvan a magához való józan esze” folyamatosan tekintetbe vesz.

Egészen más kérdés, hogy akadnak mégis problémák a mindennapi praxisban, melyeknek megnyugtató megoldása, tehát receptjének kidolgozása a természetes tudás keretein belül lehetetlen. A sörgyártásban például a próba szerencse alapon végrehajtott adagoló, hőmérsékletmódosító stb. akciók egyike sem vezetett biztos sikerhez mindaddig (a példára Bence György szóbeli közlése hívta fel a figyelmet), amíg Pasteur mikrobiológiai felismerése nem tisztázta a folyamat lényegi mibenlétét, s ettől kezdve egyszeri-

ben világossá vált a praxis számára is, mit, mikor és hogyan kell tenni. Hasonló a helyzet például rejtejezett vagy akár csak ismeretlen nyelvű közlemény megfejtésekor; egyszerűen nincs mód a természetes tudásból kínálkozó megoldásra, abból radikálisan ki kell szakadni, hogy a közlemény egyáltalán értelmessé váljék. De ez nem változtat a tényen, sőt, csak nyomatékosítja, hogy a természetes tudás számára az életvilág végtelenül tartalmas teljessége csak horizontként van jelen, s a tudás mindig csak praktikusán kiszemelt szeletére irányul ennek a horizontnak.

Amikor tehát a természetes tudás jegyében témává tesszük életvilágunk valamely részletét, nem „lényegi problematikuságában” tesszük azt témává, mint Schutz és Luckmann fogalmazza (10), hanem *visszavezetjük* problematikuságát egy-egy olyan szintre, amely *már* megfejthető meglévő természetes tudásunk segítségével. Nem is „lényegi problematikuságában” követel figyelmet, reflexiót! A rosszul szelelt kályha problematikusága nem aero- vagy termodinamikai problematikuság; az ilyen problémamegoldás nemcsak lehetetlen, de szükségtelen is, mert adva vannak más, hasonlóan eredményes, noha végig-nem-vitt tudások a problematikuság megszüntetésére. A probléma a praxisban akkor oldódik meg, és ekkor „végérvényesen” megoldódik, amikor azonossá válik egy korábbi probléma *megoldásával*, vagyis problematikuságát már a visszavezetés jóvoltából elveszíti.

Egyrészt a nyelvben, pontosabban az értelmesen formált és adekvátan megértett tudásátadásban rejlik annak a felkészülésnek a lehetősége, hogy közvetlen tapasztalás híján is tudástartalékokat szerezzünk a felmerülhető szituációk rendkívül sok típusára s ezek kombinációira. Másrészt azonban soha nem kínálkozik számunkra önként, egyforma sebességgel mindegyik, a természetes tudásban tárolt problémamegoldás-precedensünk. A konkrét szituációk konkrét reakcióit mindig egyénileg kell a kész tudásunk alapján generálnunk. A mindennapi élet kivitelezése ebben a megvilágításban bámulatra méltó egyéni teljesítmény. Kettős mozgással történik ez: miközben érzékileg és manipulatív szinten rátapadunk a konkrét szituációra, gondolatilag eltávolodunk tőle bizonyos elvonatkoztatással, hiszen parancsoló szükség, hogy rá analógiát, vagyis precedenst találjunk: nyugtalanító újszerűségéből fakadó áttekinthetlenségét, lereagálhatatlan voltát megszüntessük. Gehlen ezt úgy fogalmazza (64), hogy az ingerteljességgel való érintkezésünk helye (Kontaktstelle) a minimumra szűkül, de ebben a minimumban a kibonthatóság (Entwickelbarkeit) maximuma van adva. Ami „újnak” tetszik, az valójában az én világban-való-jelenlétem frisskeletűsége, szűk körűsége miatt „új”, nem pedig immanensen!

A „tehermentesülés” antropológiai fogalomalkotás eredménye. Pszichológiai ekvivalense a megszokás lehetne. Ennek is lényege a leszűkülő ráirányulás a tevékenység tárgyára. „A megszokás – fogalmazza át a gehleni kategóriát Berger és Luckmann (71) – adja a tevékenység irányát és specializáltságát . . . így könnyít azokon a felhalmozódó feszültségeken, amelyek iránytalan (undirected) késztetéseinkből fakadnának.” (Itt az „iránytalanság” említése az ösztön-irányítottság hiányára utal.) A megszokás révén sokszoros sebességgel folyhat a tevékenység. Ennek az a kulcsa, hogy nem kell már minden mozzanatát újként kiismerni és definiálni a tevékenység számára. A megszokás életértéke ennél fogva azokban a felszabaduló pszichikus energiákban rejlik, amelyek a megszokotton kívüleső, változóan tömeges, más életmozzanatok definiálására irányíthatók át.

A világban-való-jelenlét „tehermentesülésének” azonban szociológiai tartalmat is lehet adni. Ki lehet mutatni a társadalmak fejlődésfolyamatában – itt ezt a szép feladatot

semmiképpen sem végezhetjük el – azoknak a természetes tudásszerkezeteknek a filogenezisét, amelyekbe beleszületve és belecseperedve az egyén már nincs csupáncsak a saját leleményére hagyva életvilága ingerözönének megszűrése, rendezése, tartalmassá-értelmessé tétele során. E természetes tudásszerkezetek bővében lehetnek mágikus elképzeléseknek. Ettől nem kevésbé rendezettek, nem kevésbé rendszerszerűek. Egy-egy mágikus alapállású természetes tudásszerkezet, például asztrológikus kozmogónia a modern természettudományok világmagyarázatának aprólékosságával, hézagtalanságával vetekszik (vö. Cassirer 1922: 29–30).

S ez még nem minden. Mert ha a természetes tudásnak az egyed életében zajló ontogenezisét akár csak a legtávolabbról is meg akarjuk érteni – a szocializációs folyamat igazi tartalma: a társadalmi természetes tudásszerkezetek belsővé válása a társadalom minden egyes, még beavatatlan tagjában –, akkor a természetes tudásszerkezeteknek nemcsak valóságtükröző tartalmát, hanem e tükrözés gondolkodási metódusait is figyelembe kell vennünk. Ezek a metódusok ugyanis leválnak, mert leválaszthatók a konkrét tudástartalmakról – persze mindez magától értetődően, reflektálatlan észrevétlenségben zajlik –, és új tudástartalmak *képzésére* teszik alkalmassá a társadalom minden egyes tagját. Magyarán: nemcsak azt köszönhetem társadalmamnak, hogy tudom, nem szabad a forró kályhához nyúlnom, hanem azt is, hogy az elégetés-hőképződés-fájdalom lánc *elvont alapját*, jelen esetben a kauzalitást megtanulom merőben más oksági láncok felismerésére, besorolására alkalmazni. A „tehermentesülés” szociológiai tartalma tehát a szocializációban nyilvánul meg legplasztikusabban. Nemcsak a fennmaradásomhoz szükséges tudástartalmak egyéni beszerzésének irdatlan terhétől mentesülök a szocializációban, hanem attól a tehertől is, hogy magam fedezzem fel – ehhez lángelmének kellene lennem – a természetes tudás kimunkálásának elvont *metódusait*.

A szocializációban megvalósuló tudásátvétel, különösen napjainkban, persze nem korlátozódik a természetes tudásra. Ma minden bálnavadász tudja, amit elődei nem tudtak, hogy a bálna emlőállat, nem pedig hal. Ma mindenki rendelkezik természet-tudományos, közgazdasági, történelmi, jogi, esztétikai, sőt filozófiai ismeretekkel. A mindennapi attitűdben azonban ezek az ismeretek, ha egyáltalán gyökeret tudnak verni a természetes tudás rezisztens talajában, tökéletesen egyneműekké válnak a természetes tudás valóban természetes, tehát a mindennapi attitűdben kimunkált egységnyi tartalmaival. A mondott ismeretek ugyanis csak elszigetelt végeredményekként szerepelhetnek a természetes tudás közegében; genezisük, tehát szellemi kimunkálásuk tökéletesen rejtve marad, mert csak a mindennapi attitűd felfüggesztésével lehet erre a genezisére egyáltalán reflektálni.

„Ami a társadalomban magától értetődő [vagyis természetes] tudásnak tekintődik, azonos kiterjedésűvé válik a megismerhetővel, vagy legalábbis keretet szolgáltat mindahhoz, amit még nem ismerünk, de a jövőben megismerhetünk.” (Berger–Luckmann: 83) Az egyéni természetes tudásokban jelentős kiterjedés-különbségek lehetnek – elég e tekintetben az egyénenként változó „élettapasztalatokra” utalni –, mégis egyenlően közösek abban a lényegi aspektusban, hogy a bennük feldolgozott anyag azonos elvont metódusokkal szerveződik, és a mindennapi attitűd számára egyetlen összefüggő evidenciarendszert alkot.

Hogyan lehetséges, hogy az egyszerűségek és esetlegességek zűrzavarából, mert így jelenik meg az életvilág az ősember, illetve a csecsemő számára, létrejöhet bármiféle

kiismerhető, egységes, rendszeresen tagolt, „logikus” univerzum? Ennek legáltalánosabb lehetőségét az adja, hogy minden történés, miközben azonos önmagával, egyúttal valami másra is utal. Miközben egyszeri és esetleges, egyúttal utal valami meglévőre, állandóra is. Ez nem következik magából az objektív életvilágból, mert akkor az állat számára is efféle megkettőzöttséggel jelenék meg; ez minden kétséget kizáróan az életvilágban élő szubjektumok közös gondolati teljesítménye.

A megnevezés már önmagában is elválaszthatatlan attól a gondolati aktustól, amely az egyszeri, illetve az egyszeriek állandó összessége között összeköttetést teremt. E gondolati aktust *tipizálásnak* nevezzük. Az egyszeri fa a „fák” alelete, tehát máris mindent tudhatok róla, amit a fákról általában tudok. Ezt az egyszeri jelenség típusosságának lehet nevezni. Ha tudom valamiről, hogy melyik típus aleletének tekintsem, akkor gyakorlatilag máris mindent tudok róla. Tudásom bővülése nem egyéb, mint a benne fellelhető típusok számának és terjedelmének növekedése, összeköttetéseik differenciálódása. Nem lehet dolgom gyerekekkel, nővel, idegennel, hivatalnokkal, rendőrrel, barátal stb. úgy, hogy ne vonatkoztatnám mindegyiküket ahhoz a típushoz, amelyet addigi szocializációm során kialakítottam. A társadalmi tér és idő önmagában is alá van vetve effajta tipizálásnak. Nem tudok úgy részt venni futballmérkőzésen, értekezleten vagy istentiszteleten, hogy ne tudnám, mi ezeknek az alkalmaknak a típusossága, vagyis hogy mit várhatok tőlük és mit nem, mi módon kell és lehet reagálnom rájuk stb.

A természetes tudásban lezajló tipizálás igen árnyalt lehet. De az effajta tipizálás minőségileg különbözik a dolgok típusosságának valamelyik szellemi tudatformában történő kimunkálásától. Bármily sokrétű például a fák tipizálása a természetes tudásban, nem terjed ki a lényegi „nyitvatermők–zárvatermők” típusokra, mert ezek csak a praxistól függetlenül is érvényes szellemi tudás számára hozzáférhető típusosságok. Mint erre már utaltunk, részeivé válhatnak a természetes tudásnak, de csak a többi természetes típusossággal egybevegyülve, azokkal egyneműen, tehát eredeti lényegiségükhöz képest csonkán.

Ám csak egy nem létező „tisza” szellemi tudás számára szervezetlen és tévelygő a természetes tudás világa! Éppoly hibás a természetes tudásban – ilyen alapról – egyfajta átható alogikusságot regisztrálni, mint amilyen hibás a racionalizált logika alapján alogikusnak bélyegezni mágikus tudásszerkezeteket. Ezek valójában prelogikus szerkezetek. Még pontosabban a *természetes logika* elnevezése illik rájuk (vö. Whorf: 207–212). Logikusságuk garanciája abból a természetes, bizonyításra nem szoruló kongruenciából adódik, amely köztük és a praxis tapasztalt törvényszerűségei között fennáll. Sohasem adódik feloldhatatlan inkongruencia típusaik és praxisuk között, következésképp mind típusaik, mind típusaik összeköttetései (mind pedig praxisuk) egymást igazolóan logikusak.

Elhibázottnak tartjuk a természetes tudás értékhangsúlyos, becsmérő aposztrofálását. (Egyáltalán: ki becsmérel kit ilyen esetben?) Nem lehet botlásokról beszélni akkor, amikor a vizsgált közegben totálisan létező módszerrel van dolgunk; amikor nincs is más benne, mint amit botlásnak bélyegeztünk. Ezek nem botlásai a természetes tudásnak, hanem saját szerű valóságának támpillérei. Azzal, hogy például kimutatom a szellemi tudás segítségével egy-egy, az egész társadalmon végigsöprő téveszme téveségét, még nem indokoltam: hogyan történhetett, hogy ez a téveszme oly szilárd valóságokat hozott létre? Ez csakis mélyen logikus mivoltából következhetett.

## 2.2. Az előfeltevések

Miért törekeny az üveg? A dolog végigvitt indoklását megtanultuk egyszer, de fáradtságos volna e hosszú gondolati utat minduntalan bejárni. Így hát, valahányszor a praxisban felmerül ez a kérdés, például gyermeknevelés közben, tökéletesen elég a dolgot saját épp-így-létével magyarázni („Mert törekeny.”), hiszen a praxisnak valamennyi más problémája is beéri tautologikus magyarázatokkal. A természetes tudás logikája sokkal inkább a dolgokban van, mint a fejekben.

Miért nem lehet két ember egyszerre egy helyen? Miért nem lehet egy ember egyszerre több helyen? Miért korhadnak el a bútorok? Miért nem kopaszodnak a nők? Miért vannak felhők az égen? Miért nehezebb a vas a fánál? Miért értékesebb az elefántcsont a lócsontnál? Miért azonos gyakorlatilag a név a dologgal? Miért nem beszélnek az állatok? Miért rossz megbetegedni? Miért vannak háborúk? Miért nem lehet egyszer s mindenkorra jóllakni? Miért kell nyáron is felöltözni? Miért nem lehet örökké élni vagy fiatalnak maradni?

Hogy miért? Azért, mert ennek így kell lennie. Azért kell így lennie, mert így van. Azért van így, mert *ha nem így volna, zűrzavarossá válna minden*. Azért *kell* így vagy úgy lennie – és ennél gyökeresebb magyarázatot senki sem igényel –, hogy az életvilág összefüggő evidenciarendszerét, ennek sértetlen logikáját kiteljesítse. (Vö. Hartmann.)

Miért kell várni, miért nem lehet most mindjárt holnap vagy karácsony? Miért lesz mindig idősebb nálam a bátyám? Miért nem lehet egy pillanat alatt Sorrentóban teremni? Miért lefelé esnek a tárgyak és nem rézsut? Miért nem ássuk ki sírjaikból a halottakat, ha a betegeket igyekszünk meggyógyítani? Miért nem kérhetjük meg munkatársnőnket, hogy szoptasson meg bennünket? E példák felsorolása azért nyúlt hosszúra, mert minden elvont leírásnál szemléletesebben bizonyítják a természetes tudás kozmogóniai, metafizikai, kultúranropológiai stb. stb. *előfeltevéseinek* létezését. Csak olyan egyén teheti fel komolyan a fenti kérdések bármelyikét, aki nincs birtokában azoknak az előfeltevéseknek, amelyek nemcsak meggátolják, de nevetségessé is teszik e kérdések bármelyikének megfogalmazását. A bennük foglalt tényállások legföljebb egyszer, a gyermekkori szocializáció idején lehetnek ilyen vagy olyan okból kérdések; attól kezdve azonban már sohasem rendül meg mindenki számára vitán felül álló, átható, parancsoló igazságuk és logikájuk. A gyermek a felvilágosításból, de még az „ennek így kell lennie, mert ez a világ rendje” magyarázatból is egyszer s mindenkorra megtanulja, hogy ezek mélyebb vizsgálatra nem szoruló, megdönthetetlen objektív realitások (vö. Berger–Luckmann: 151). Attól kezdve és annyiban objektív realitások, amikortól és amennyiben leszálnak a természetes tudás előfeltevéseinek rétegéig. Azokat a gondolati kiindulásokat, axiomatikus premisszákat nevezhetjük természetes előfeltevéseknek, amelyek *a természetes tudás legsajátabb nyersanyagaként* észrevétlenül, de annál nyomósabban diktálják a gondolkodás és a világmagyarázat egyedül lehetséges módját. A természetes előfeltevéseket a közvetlen gyakorlatból szűri ki az egyén, és azzal, hogy belsővé teszi, interiorizálja, s többé már nem feszegeti őket, mindennapi élete már következetesen hozzájuk fog igazodni. Vitathatatlanul létezik minden, ami körülvesz. De amíg nincs róla előfeltevésem, addig nem tudok vele kezdeni semmit. Még igazából érzékileg sem tudom feldolgozni, mert nincs pusztán érzéki jelenvalóságán túlmutató tartalmassága a számomra. A pusztán létezés társadalmi létezésé alakul át az előfeltevések jóvoltából. *Értelmezhetem*

valóságomat – így jön létre a társadalmi valóság. Minden ember a társadalmi valóságra vonatkozó előfeltevések egyszemélyes, egyszeri biográfiával rendelkező letéteményese. Nem a biográfiák, hanem az előfeltevések teszik lehetővé, hogy létrejöjjön a társadalmi valóság logikája, vagyis hogy a társadalmi valóság mindenki számára értelmes, tartalmas legyen.

Nem szabad azt hinnünk, hogy a természetes előfeltevések elvontan is határozott, pontos vagy egyértelmű életparancsokat tartalmaznának. Nyersanyaguk, a tipizálással létrejövő típusosság sem határozott, pontos vagy egyértelmű. Az előfeltevésekre is elnagyoltság, körülbelüliség jellemző. Itt sem rendül meg a természetes tudásnak az az általános munkamódszere, hogy mindig csak annyira finomít, pontosít a „képességen”, amennyire ez a gyakorlat számára és a gyakorlat tanúsága szerint elengedhetetlen. Egy-egy előfeltevés mélyén mindig ott találjuk azt a mélyebb előfeltevést, mely az előfeltevés használati utasításaként azt jelzi, hogy 1. ez még sok egyéb dologra is érvényes („satöbbi-elv”), illetve 2. erre a dologra is csak akkor érvényes, „ha nem jön közbe semmi” („hacsak-elv”). Döntő fontosságú azonban, hogy az ilyenformán szerveződő előfeltevések a konkrét gyakorlatban nagyon is határozottan, pontosan és egyértelműen funkcionálnak!

Az előfeltevések a természetes tudás számára éppoly evidensek, mint végeredményük, maga a kimunkált tudás. Kimondatlanul, némán érvényesülnek. Csak a szellemi tudás számára hozzáférhetők, de akkor is nagy gondolati erőfeszítésre van szükség, hogy természetes közegükből, spontán beidegzettségükből, tökéletes észrevétlenségükből az elemzés folytán kimozduljanak. A mindennapi élet legtermészetesebb jelensége, hogy temérdek dolog úgy is érthető, hogy nem szorul külön kimondásra, kifejtésre. Még ha homályos marad is valami a mindennapi érintkezésben, azzal az előfeltevéssel törődünk bele homályosságába, hogy társunk további közlései nyomán bizonyára megvilágosodik. „A hallgató hajlandó kivárni azt a várható közlést . . . amely világossá teszi az elhangzottak jelenlegi jelentőségét” (Garfinkel: 3).

A mindennapi érintkezésben nem előfeltevések cserélődnek! Ezeket nem kell kicserélni, mert mindenki egyformán rendelkezik velük. Az előfeltevések tömege csupán bázis, azt is lehet mondani: átváltási árfolyam, amelynek alapján a gondolatcsere lezajlik. Maguk az előfeltevések csak a legritkább esetben öltenek nyelvi formát; felkérésre is csak a legnagyobb nehézségek árán lehet verbalizálni őket (vö. Garfinkel). Sohasem fogalmazzuk meg például, hogy számunkra egy szoba belső tere olyasvalami, amit virtuálisan vagy reálisan birtokolni lehet, s ahova csak a „tulajdonos” engedélyével szabad belépni. Ez a néma előfeltevésünk akkor válik egyáltalán érzékelhetővé, amikor egy más kultúra tökéletesen ellentétes előfeltevése világít rá a meglétére (vö. Whorf: 200–201). A gondolkodás és a nyelv legmélyebb szerkezetébe ivódott kiindulásokról van szó. Ha arról beszélek, hogy meg kell keresnem valamit, nem szükséges, fölösleges azt is közölnöm, hogy momentán nem tudom, pontosan hol is fogom megtalálni, pedig ez *külön gondolat*. Ha beszámolok valakinek a terveiről, nem kell külön közölnöm, hogy ember az illető, él, és ismerem őt. És így tovább. Nem arról van szó, hogy bizonyos adatok „nem férnek bele” a közleménybe, hanem arról, hogy pontosan így *kell* tagolnom és értelmeznem a társadalmi valóságot, hogy érthetően beszéljek. *Nem tudok arról, hogy hiányoznék bármi is a közleményből*, miközben szinte teljességgel a „hiányzó” információk alkotják meg a közlemény értelmét, szerves társadalmi logikáját.

*Nem kell kétségbe vonnom, hogy másoknak a magaméival azonos előfeltevései vannak.* Ha csak egyszer is megrendülne ez az előfeltevésem, máris kétségbe.vonnám. De

nem rendül meg; a praxis szüntelenül igazolja. Ilyen és csakis ilyen alapon dolgozhatom ki cselekvés- és érintkezés-stratégiámat. (Például nem kérdezem meg, hanem kölcsönösen tudottnak tekintem, hogy ismerősöm ismer engem.) A közössé vált előfeltevések adják az egyéni természetes tudások lehető legszélesebb társadalmi beágyazottságát. A precedensekből közösen vallott előfeltevések ácsolnak logikus keretet a cselekvések értelmezéséhez. Ezek használati utasítások a praxis bonyolítására, s egyúttal jóslatok, melyek – a praxis várható kimenetelét illetően – beválásuk garanciáját magukban hordják.

A mindennapi attitűdhöz tartozó természetes tudás *kollektív jellegű, és intézményes kényszerítő erővel* határozza meg az életvilághoz fűződő viszonyunkat. E két probléma mérlegelése vázlatunk következő részeinek feladata lesz.

### 3. A TERMÉSZETES TUDÁS KOLLEKTIVITÁSA

#### 3.1. Az életvilág egyetlen, tehát közös

Közös életvilágunknak nincs duplikátja. Csak egy Mecsek-hegység, csak egy Madách Színház van a világon. Ezért lehetek biztos benne, hogy akik hozzám hasonlóan jártak már ebben vagy abban, ugyanabban jártak, mint én. Mindkettőre vonatkozó természetes tudásom ezért lehet közös mások idevonatkozó természetes tudásával bizonyos döntő vonatkozásokban. Ha feltételezném – amit a mindennapi attitűdben nem tudok megtenni –, hogy ki-ki külön életvilágban egzisztál, nem tudnék tudást átadni a magaméról, sem tudást átvenni a másokéról, hiszen még abban sem tudnánk megállapodni, hogy miről beszélünk. Előfordulhatna, hogy amit ő fának nevez, az az én életvilágomban éppen „kő” volna. Cselekedni sem tudnánk, hisz előfordulhatna, hogy társam arra használná az általam épített házat, hogy mellette, nem pedig benne lakják. Mindez természetesen nem közmegegyezés kérdése, noha a nyelvben elsősorban azé. Hanem a praxis és a reflexió minden moccnásából logikusan következik. Nem élhetek más életvilágban, mint a társam, mert az én tűzhelyemen is felforr a tej, ha én hozzáadok egy rakáshoz, az éppúgy növekszik, nem pedig csökken, mint ha ő adna hozzá valamit, az én gyermekem is megnő, az én hajam is megőszül – ez a világ minden kétséget kizáróan *egyetlenként, azonosként* a közös birtokunk.

Természetesen az itt tárgyalt előfeltevés érvényét egyáltalán nem csökkenti az a tény, hogy az életvilág térbeli-időbeli tagolása első fokon mindig egyénileg, tehát cseppet sem ösztársadalmi úton-módon történik: ami nekem jobbfelől esik, az akkor is jobbfelől esik a számomra, ha másoknak balfelől esik. Ezt a tényt azonban már a mindennapi attitűdön belül is lépten-nyomon témává tesszük, és szubjektivitását, ha kell, maradéktalanul kiküszöböljük kommunikációinkból, tevékenységünkben. Maradéktalanul át tudjuk venni bármelyik társunk életvilág-tagolását, sőt, szupraindividuális tagolásra szokunk. Az sem csökkenti az itt tárgyalt előfeltevés érvényét, hogy egy-egy érzéki-manipulatív környezet, amelyben egyedül vagy többekkel tartózkodom, bárki más számára – az „egyfajta” távollétben – legalábbis háromféle lehet: 1. totálisan ismeretlen, 2. a múltban tapasztalt, de most éppen nem tapasztalt, és 3. a jövőben nagy valószínűséggel megismerhető vagy megismerhetetlen. Mert a perspektívák efféle szükségszerű különbözősége (hiszen nem tartózkodhat mindenki mindig egy helyen) az én hátamon éppúgy csattan, mint a másokén; pontosan olyan jól ismerem a természetét, és számolok vele, mint akárki más.

Éppen a perspektívák kölcsönössége (ld. alább: 3.4) ad újabb érvet az életvilág egyetlenségére vonatkozó előfeltevéshez. Mert egyetlen, egyfajta és megváltoztathatatlan az a *mód*, ahogyan a jelenlét-távollét tengelye körül a perspektívák kölcsönösen váltakoznak.

Végül az itt tárgyalt előfeltevés igen lényeges, könnyen belátható származéka, hogy nem csupán az életvilág egészét, de részleteit is önmagukkal való, egyedül lehetséges azonosságukban kezelem a mindennapi életben. Hogy egy dolog egyetlenként (duplikát nélkül) azonos önmagával, mi sem sugallja jobban, mint az, hogy emlékezem rá, s önmagával-azonosként fel is ismerem. Hiába változik meg egy tárgy jelentése idővel (pl. saját ékszeremet máson pillantom meg; más jelentése van a fiókban őrzött, mint a rámirányzott revolvernek stb.) – nincs semmi okom feltételezni, hogy valami, amiből egy van, több példányban is létezhetnék vagy akár csak több változatban mutatkozhatnék bárki számára. Ha ölebem az ölemben tartózkodik, senki sem pillanthatja meg a szomszédos utcában. Ha karambolozok, sem én, sem más nem tekintheti épnek a megsérült járművet.

### 3.2. Az életvilág a valósággal azonos

Az életvilágra vonatkozó második előfeltevést Diltheynél pontosabban (309) aligha lehetne megfogalmazni: „a külvilág realitása a legáltalánosabb előfeltevés, amelyik a mindennapi életben, valamint a tudományban valamennyi indukciónknak alapul szolgál . . . Valahányszor sikerül egy indukció . . . valahányszor eredményre vezet egy előre átgondolt cselekvés, az – mint ezen előfeltevés alá tartozó – újból megerősíti azt”. Magától értetődik számomra, hogy a fák *valóban* fák. Nem fűzök kétséget életvilágom egészének és részleteinek tényleges, valóságos létezéséhez. Ez a létezés parancsoló, kötelező és kikerülhetetlen. Ha nem veszem tudomásul, hogy léteznek fák, beléjük botlom. Mindez éppúgy vonatkozik rám, mint bárki másra. Hat métert zuhanni, jármű alá kerülni nemcsak nekem fájdalmas és veszélyes, hanem mindenki másnak. Nincs mód változtatni ezen; egy teendőnk lehet: tekintetbe venni. Nemcsak természeti-tárgyi életvilágom létezése jelenti a valóságot számomra, hanem társadalmi életvilágomé is. Nem lehet pusztá kívánság útján nem-létezővé tenni vagy akár nem-létezőnek tekinteni az anyai szeretetet, az agressziót, a szerelmi vágyat, a cigánykérdést. Ezek rendíthetetlenül léteznek. A velük való bármiféle bánásmód csakis ebből az előfeltevésből meríthet.

Mármost ebből a külső-rendíthetetlen valóságosságból a magam és mások valóságossága egyként következik. Nemcsak a fa létezik, amikor belébotlom, hanem én is. Nemcsak én botolhatom fába, hanem más is: más fába, vagy ugyanebbe. Létrejön a „fába botlás” típusos valóságossága, s az én fába-botlásom már ennek a típusos valóságnak aleteje lesz. Egyéni biográfiám történései ezentúl egyszerre rendelkeznek szubjektív és objektív valóságossággal. A megértés voltaképpen annak felfedezése, hogy a dolog valóban létezik. S ez nem más, mint annak a módnak a megismerése, *ahogyan* a dolog létezik: a mindennapi attitűdben egy bizonyos, egyetlen módon. Az én családi problémám – már pusztán ígyvaló felfogásával, s még inkább ígyvaló megnevezésével – a „családi problémák” aletejeként élhető át, és csak így közölhető. Az, amit a „családi problémákról” általában tudok, érvényesnek bizonyul saját családi problémámra. Cserében saját családi problémám alátámasztja az általában vett „családi problémák” megegyezően reális létezését. Saját létezésem így mondja el számomra, hogy társadalom létezik körülöttem. Társadalmam a természetes tudás útján közli velem: létezem, s ezt társadalom tagjaként teszem.



### 3.3. Másodlagos, zárt valóságartományok

A mindennapi élet fent leírt egyetlen és megdönthetetlen valóságossága korántsem zárja ki más minőségű valóságartományok aktív jelenlétét. E más valóságartományok azonban nem képesek huzamosan megkérdőjelezni, s egyáltalán nem képesek megrendíteni a mindennapi élet elsődleges valóságát. Álomban szanaszét kalandozhatom az időben, ébredésemkor mégis óram számlapjáról tekint rám a valóságos idő. A másodlagos, zárt valóságartományok rendkívül szuggesztív élményt adhatnak, leköthetik az egyén egész pszichikai lényét – a katarzistól a lidércnyomásig, látomásig –, de ez az élmény az elsődleges valósághoz képest csökkentértékű szükségképpen. Élményvalóságokról van itt szó, nem pedig valóságélményekről. E másodlagos tartományok továbbá zártak tér és időbeli értelemben – szemben a mindennapi élet mindenki számára egyformán adott nyitottságával.

Melyek ezek a másodlagos, zárt valóságartományok? Az álomélményre, a patológikus élményre (betegségtől, sérüléstől, narkotikumtól való befolyásoltságra), a gyermeki élményre, az együttes élményre és a mágikus élményre gondolunk elsősorban. Másodszorban olyan akár egyéni, akár együttes élményekre, amelyek művészi (verbális, vizuális, auditív) objektivációkkal vagy a szellemi tudással kapcsolatosak. Gondolunk a képzeleti tevékenység önállósult megnyilvánulásaira (az álmodozásra, képzelgésre, fantáziálásra). Gondolunk a paródiára és a színlelésre. Végül pedig technikai eredetű élményekre gondolunk, amelyek virtuálisan megmásítják a mindennapi élet elsődleges valóságát. E másodlagos valóságartományok az elsődleges (mindennapi) valóság vonatkozásában egyöntetűek, tudniillik egyformán összeegyeztethetetlenek azzal. (A tér- és időviszonyok, az éntudat és a társadalmi orientáció esetenként eltérő módosulásairól beszélhetünk velük kapcsolatban.) Egymás vonatkozásában viszont – mivel zártak – különállást mutatnak; éppannyira összeegyeztethetetlenek egymással, mint külön-külön az elsődleges valósággal.

Élményvalóságok létezése egyáltalán nem mond ellent a mindennapi attitűd következetes érvényesülésének! Éppúgy része a mindennapi életnek az álom, a baleset, a játék, a szerelem, az ima, a képzelgés, a hazugság, mint a műélvezet vagy a szellemi élmény. Egészen más kérdés, hogy egy művészi struktúra vagy egy szellemi tudásszerkezet *megalkotása* már elképzelhetetlen a mindennapi attitűdben: a kérdésessé-tevés hiányában vagy végig-nem-vittségében. A műalkotás élménye, a szellemi tudásszerkezet ismerete és megértése azonban teljességgel összeegyeztethető a mindennapi attitűddel. Nem kell Mozartnak lenni ahhoz, hogy a mozarti muzsikát élvezhessük. A nem-mindennapi attitűdökben fogant objektivációkkal kapcsolatos élmény nem előfeltételezi a mindennapi attitűd felfüggesztését, nem teszi szükségessé, hogy velük kapcsolatban elégtelennek érezzük a természetes tudás alkalmazását! Mindenki számára kínálkoznak másodlagos, zárt valóságartományok, ha másképp nem, hát közvetett úton-módon (megfigyelem gyermekem játéktevékenységét, rányitok valakire, aki elábrándozott stb.). A természetes tudás magától értetődően ezekre a tartományokra is kiterjed. Ha magam nem vagyok is szélhámos, tudom, hogyan lehet becsapni valakit. Ez a tudásom persze típusos tudás lesz, hiszen nincs mögötte konkrét, egyszeri tapasztalat. De nem lesz alacsonyabbrendű tudás annál az elképzelésnél, hogy milyen érzés mondjuk a deresen feküdni vagy úrhajón utazni. Természetes tudásom túlnyomó részét amúgy sem tapasztalással, hanem tudásátvétellel és meglévő tudásszerkezetek extrapolációjával szerzem, képzem.

Másik megjegyzésként pedig ez: noha a másodlagos, zárt valóságtartományok bármelyike felől tekintve éppen az elsődleges valóság tűnik valótlanak, éppen ez utóbbi őstípusa az előbbieket mindegyikének! Nem egyenrangú változatokról van szó, hanem az elsődleges valóság sajátos, egymástól is elkülönülő függelékeiről. A valóság „hangsúlya” (Schutz kifejezése) mindig az elsődleges valóságra esik; a többi tartomány hangsúlytalan közjáték csupán – éppen mert nem tehető kollektív – a mindennapi élet nyomatékos, mindenki számára egyformán kötelező menetében.

### 3.4. Kölcsönösség, interszubsztivitás

A mindennapi attitűd alapvető előfeltevései közé tartozik az is, hogy nem csupán embertársaim testi létezését fogadom el adottként: azon sem akadok fenn, hogy embertársaim *az enyémhez hasonló tudatossággal rendelkeznek*. Ebből szervesen következik, hogy felteszem: számukra az életvilág típusosságai megközelítően azonos értelemben, jelentésben szerepelnek, mint az én számomra. Bele tudok helyezkedni társaim attitűdjeibe, át tudom azokat venni (vö. Mead: 177 sk.). Nem okoz nehézséget annak képzeleti kivitelezése, hogy gyermekszemmel, hivatalnokszemmel vagy a turista szemével lássam saját világomat, az enyémet, amely pedig számomra nem gyermek-, nem hivatalnok- és nem turistavilág. Mint ahogy az együttérzés, a részvét affektusa sem kíván erőfeszítést, mert spontán módon támad föl bennem, noha maradéktalanul kell egy másik ember élményvilágába behelyezkednem ilyen esetben. A perspektívák kölcsönösségéről van itt szó (vö. Schultz–Luckmann: 60). A tér kölcsönös tagolásától (3.1.) a biográfiai élmények messzemenő átadhatóságig-átélhetőségéig terjed ez a skála.

A szubsztivitás önnön fogságára volna ítélve, ha nem tudna közlésekkel átadódni. A közlés feltétele viszont az, hogy a szubsztivitás feltételeesen megsemmisüljön, s egy másik perspektíva kerekedjék fölébe, mely kijelöli a közlés útját-módját. Gyerekekhez „gyermekmódra” kell beszélnem, hogy saját, nem gyermeki szubsztivitásomat ebben a helyzetben ki tudjam fejezni. A szubsztivitás tehát a perspektívák kölcsönösségével létrejövő interszubsztivitásban tud egyáltalán megnyilvánulni, ha már teljes értékűen kifejeződni nem tud is. Az egocentrikus beszéd gyermekkori (vö. Vigotszkij) vagy álombeli megnyilatkozásai nélkülözik a mindennapi (elsődleges) valóság interszubsztivitásának szerves társadalmi logikáját. Hasonló hiány felfedezhető a mágikus, a narkotikus beszédben. A szubsztív szándék és akarat csak az interszubsztivitásban tud valóságosan megnyilvánulni; ezt megalkotja, s ez megalkotja őt.

Weber a társadalmi cselekvés alapvető ismérvét abban látja, hogy az „számol” mások viselkedésével, s ahhoz „igazodik” is (1922: 405–406; 1925: 4 sk.). Nincs olyan tudás, amelynek átadása ne weberi értelmű társadalmi cselekvés volna. Kialakul a természetes tudásszerkezetek társadalmi közössége.

A kollektív természetes tudásszerkezetek alapvető individuális létformája a *meggyőződés*, mely meghatározatlan ideig, ellenható tényállások meggyőződésként való végleges elfogadásáig őrzi meg érvényét. A meggyőződés szintű tudás inherensen inkább önmaga fenntartására, mint próbára tevésére, megdöntésére törekszik – ellentétben a szellemi tudással. Éppúgy támaszthatja alá személyes tapasztalás („a saját szememmel láttam”), mint egyszerű képzeleti hivatkozás széles körű elfogadottságára („mindenki így tudja”). Nem tagadható a meggyőződések jelentős részének eltérő eloszlása. Elég az

osztálytudatból, nemi, faji, életkori, felekezeti, egyéb biográfiai meghatározottságból fakadó, eltérő világnézetekre utalni. De ezeknek a meggyőződéseknek a száma és súlya eltörpül a messzemenően kollektívva váló, társadalmilag közösen vallott meggyőződések száma és súlya mellett.

### 3.5. A „józan ész”

A mindennapi (elsődleges) valóságra vonatkozóan azonban feltétlenül szükség van a valóságélmények közlésének egyezményes átváltási kulcsára. E feladatot a nyelvben rögzült egyezményesség *egymagában* semmiképp nem láthatná el. Amikor közlök valamit valakivel, kikerülhetetlenül az én világomról beszélek még akkor is, ha éppen nem róla beszélek. Saját irányelveim a valóságról csak saját valóságomban érvényesülnek teljeséggel. Teljesen sohasem tudom átélni a mások világát, mint ahogy sohasem tudom teljes mértékben magamévá tenni („elképzelni”) másoknak rólam, az én világomról alkotott képét, például azt, hogy milyen szagom van, hogyan fest a lakásom, „mennyre” szeret engem valaki, csakugyan érti-e, mire gondolok stb.

E kínzó bizonytalanságot szünteti meg a „józan ész”, mely maga a megtestesült kollektív, szupraindividuálisan létező természetes tudás. Szocializációnk során éppen a társadalom egyedeinek közös természetes tudását és észjárását, ezt a bizonyos „józan ész” diktálják belénk szüleink, társaink, nevelőink. Nincs ember, akinek természetes tudása és észjárása *azonos* volna a „józan ésszel”. Afféle ideáltípusa, konkrét sűrítettséggel egy tudatban sem létező elvonatkoztatottsága a „józan ész” a társadalmilag fellelhető természetes tudásnak. Jelentősége abban rejlik, hogy belőle kiindulva saját cselekvésem mások általi megítélését megközelítően azonosnak gondolhatom azzal a megítéléssel, amelyet én magam alkalmazok mások azonos típusú cselekvésére. Amit „nem érdemes”, „nem illik”, „késő” vagy „korai”, „balszerencsés”, „udvariatlan”, „gyerekes”, „nőies”, „férfias”, „reakciós”, „elmaradott”, „botrányos”, „lovagias”, „fennhéjázó” stb. dolog megtenni a szememben, arról feltehetően másoknak is, akiknek megvan „a magukhoz való józan eszük” ugyanez a véleményük.

A mások külön világára vonatkozó érthetőségi kulcsot a józan ész adja a kezembe. Ez közvetíti a mindennapi élet egyede és kollektivitása között. A józan ész, a legáltalánosabb értelemben vett gondolkodási közösség közbeiktatásával érthetik meg egymást az emberek. Így érthetem meg s tehetem mérlegeléseim, cselekvésem tárgyává mások tetteit, törekvéseit. Így fogalmazhatom meg ismereti, erkölcsi, metafizikai stb. vélekedéseimet – az „ember” kategóriája így telítődik érzékelhető tartalommal – arról, hogy mi igaz, mi illik, mi a szerelem, mi a halál stb.; mik ezek nemcsak számomra, hanem velem együtt mindenki számára. E képzeleti aktusok viszont, szemben az ontológiai primér elszigeteltség gondolatával, már azzal biztatnak, hogy ki-külön világban él ugyan, de ezek nagyjából azonos világok a mindennapi élet szintjén. Hisz, lám, mindenki örül annak, aminek én, mindenkinek fáj, ami nekem.

Axiómák elsajátításáról van szó, amelyek nem válhatnak kérdésessé. „Mindennek megvan a maga ideje”, „jobb félni, mint megijedni”, „a nőikkel bánni tudni kell”, „mindenért fizetni kell” – ezek a köznapi szentenciák jól érzékeltetik, hogy az egyéni élet a legszélesebb kollektivitás, mondhatni a legszélesebb nyilvánosság szüntelen jóváhagyó vagy elítélő „súgásának” engedelmeskedik, – vagy nem engedelmeskedik, de akkor

alaposan pórul járhat. Bárki, akivel dolgom van, feltehetően ugyanezekből a premiszakból indul ki, miközben dolga van velem. Mindenki ismeri és tekintetbe veszi a józan ész fennálló útmutatásait. Ez a mindennapi érintkezés első számú előfeltevése.

### 3.6. Helyzetdefiníciók: a mindennapi előfeltevések szociológiai valósága

Helyzeteim egyetlen állandó tényezője én vagyok. A mindennapi attitűdben adott esetben nincs más közösség egy szerelmi aktus és egy jégkorongmérkőzés között – ez azonban számomra rendkívül fontos közösség –, mint az, hogy ennek is, annak is résztvevője voltam.

Helyzetemben tanúsított viselkedésem döntő mértékben attól fog függni, hogy miként definiálom a szóban forgó helyzetet (vö. Thomas; Schutz 1962: 54). Az ökölrázást fenyegetésnek, csúfondáros gesztusnak, évődésnek stb. értékelhetem. A helyzetdefiníció egyáltalán nem elhanyagolható, „másodlagos fontosságú”, pusztán „tudati” tényező, hanem a helyzet *reális, lényegi alkateleme*. Ahhoz, hogy ultizzam, nemcsak partnerek és kártyalapok szükségesek, hanem a *közös helyzetről közösen vallott vélekedés* is, az ti., hogy egyöntetűen úgy véljük, ultipartiban veszünk részt, nem pedig mondjuk balesetvédelmi oktatáson. A helyzetdefiníció realitása következményeiben mutatkozik meg. Reális következményekkel, *cselekvésben* megnyilvánuló következményekkel jár ugyanis, ha az ultipartit ultipartinak tekintem (ekkor zökkenő nélkül folyik a játék), de az is, ha balesetvédelmi oktatásnak (ekkor társaim ráborítják az asztalt). A helyzetdefiníció körülbelüli, tendenciajellegű is lehet, reális következményekkel jár így is. Elég megállapítanom, hogy ez vagy az „biztosan” ezt vagy azt jelenti, társam „biztosan” erre vagy arra célzott, „biztosan” elfeledkezett ígéretéről stb.

Mármost ilyen helyzetdefiníciók (szótlan vagy nyelvi) megfogalmazása, kölcsönös elfogadása, teljesítése, felborítása, csalárd helyzetdefiníciók szándékos felkeltése, leleplezése, féltő megóvása stb. magát a mindennapi érintkezést jelenti. A helyzetdefiníciók mindmennyi *természetes előfeltevést váltanak át* társadalmi valósággá, interperszonális cselekvéssé. A mindennapi attitűdben, a természetes tudásból kiindulva nincs más nyersanyagom a helyzetek definíciójához, mint természetes tudásom analógiás precedensei, amelyek előfeltevésekké, meggyőződéses premisszákká szilárdultak. A gyermek szülei, társai, nevelői lépten-nyomon közreadják az ő helyzeteinek csak az ő számukra világos és egyértelmű definícióját, persze a saját, felnőtt relevancia-struktúrájuk szerint. A gyermek, mert egyebet nem tehet, e definíciókat objektív, adott realitásokként raktározza el magában (vö. Berger–Luckmann: 151). Még ha nem követi is e realitások parancsát, mint az sűrűn megesik, ezek a realitások mint *most éppen nem érvényesülő, de korántsem megrendült érvényességű* meghagyások, útmutatások azért maradéktalanul jelen vannak a cselekvésben.

A kész mindennapi attitűd a begyakorlott mindennapi élet helyzeteiben voltaképpen mást sem tesz, mint helyzetdefiníciókat gyárt, ezeknek megfelelően programozza a cselekvéseket. Nincs áram? Áramszünet van. Nyafog a gyermek? El van kényeztetve. Nem ér rá választottam moziba jönni velem? Kiábrándult belőlem. És így tovább. Ha nem tudnék ilyen helyzetdefiníciókat létrehozni, nem tudnék cselekedni. Hová ültessem a vendéget? Folytassam-e az evést, vagy hagyjam abba? Miként szólítsam rég nem látott

anyám? Elhiggyem-e, hogy a barátom besúgó? Tegyek-e szerelmi ajánlatot munkatársnőmnek? Előzlek-e az országúton? stb. stb. Ezek a mindennapi helyzetek, dilemmák – melyek messze túlmutatnak a morál birodalmán – jól jelzik: nem tudok cselekedni anélkül, hogy előzetesen ki ne alakítanám magamban helyzetem definícióját, vagy ne tenném ugyanezt mások helyzetéről.

A mindennapi érintkezésben a helyzetdefiníciókat általában *közösen vallják, kölcsönösen elfogadják és fenntartják* az interakciók résztvevői. Mindez a mindennapi attitűd magától értetődő, spontán észrevétlenségében zajlik. Nem is alakulhatna ki huzamosabb interakció nélkül. Ha én társam szemölcsén derülök, miközben ő azt szeretné, hogy az élcein derüljek, az interakció egykönnyen zátonyra futhat. Ennek elkerülésére el kell hitetnem vele, hogy éppen úgy definiálom a helyzetet, mint ő: az élcein derülök, nem a szemölcsén. Amint összeférhetetlenség alakul ki a helyzetdefiníciók között, a konfliktus kirobbanása idő kérdése lesz. A mindennapi élet katasztrófái azokból a *tekintetbe nem vett*, ezért elfajuló inkongruenciákból fakadnak, amelyek a felek helyzetdefiníciói között lopva kialakulnak. Azért nehéz elkerülni ezeket a katasztrófákat a mindennapi életben, mert *mindkét* fél helyzetdefiníciója logikusan következik a *saját* előfeltevéseiből; abból a „józan eszből”, amely a konkrét társadalmi és biográfiai miliőben a cselekvés egyedül lehetséges stratégiáját (benne a helyzet definícióját) valósággal rákényszeríti az egyénre. Ha a Wehrmacht „felszabadította” Ausztriát a „liberális” uralom alól, akkor a haladó szellemű osztrákok ugyanezt az eseményt „leigázásuknak” fogják tartani. Ha másként definiálnám a helyzetet, mint ahogyan látom, zűrzavarossá válna minden. Ezt nem tudom megtenni, legfeljebb leplezni tudom előfeltevéseimből következő helyzetdefiníciómat mindazok előtt, akik (feltehetően) más definíciót fogadnak el cselekvésük vezérfonalául. De az, hogy sohasem a saját kűtfömből merítem helyzetdefiníciómat, mindig kollektív tudásszerkezetekre, egyezményes típusosságokra, belém rögzült előfeltevésekre támaszkodom e téren – bizonyos *kényszer* meglétére irányít figyelmet, mely a természetes tudás igen lényeges szociológiai sajátága.

#### 4. A TERMÉSZETES TUDÁS INTÉZMÉNYESSÉGE

##### 4.1. A normalitás

A mindennapi életben akkor beszélhetünk a normalitás fennállásáról, amikor a természetes tudás típusosságaiból következő előfeltevések, helyzetdefiníciók *teljesülnek*. Amíg ez így van, addig fennáll a mindennapi élet normális rendje. A természetes tudás intézményessége abban a kényszerben rejlik, amely e normalitás felé *tereli* a cselekvéseket és a cselekvések értelmezését. Mi történik akkor, amikor a normalitás fent jelzett feltételei *nem* teljesülnek? 1. A cselekvő, akin múlik, hogy a normalitás feltételei nem teljesülnek, kényszerítve érzi magát, hogy mielőbb közreadja és másokkal elfogadtassa a helyzetnek egy olyan definícióját, melyet cselekvése teljesített, illetve amelynek teljesítéseként értelmezhető a cselekvése. 2. Az egyén, aki észleli, hogy a normalitás feltételei nem teljesülnek, képzeleti úton maga is létrehoz olyan helyzetdefiníciót, amelynek teljesítéseként fogható fel a kérdéses cselekvés.

A jelzett tendencia pszichológailag abban a tényben gyökerezik, hogy az egyén a számára hiányos, szokatlan, rendezetlen ingereket vagy ezek együttesét önkéntelen,

érzéki-tudati aktivitással a teljesség, a megszokottság, a rendezettség állapotába igyekszik eljuttatni. Megszakítatlan egyenesként fogja fel a szaggatott vonalat, a macskát észleli a macska farkát látva vagy szagát regisztrálva, a minden jelentésszándék nélkülöző tinta-foltba is értelmes jelentést projiciál stb. Biológiai-antropológiailag – ezt az értelmezést vallja mikroszociológiájában Goffman – létszüksége az egyéneknek, hogy környezetük rendellenességei fölött napirendre tudjon térni, a fenyegető mozzanatokot mint környezetük normális mozzanatait tudja elkönyvelni. „Úgy tűnik, bármennyire bizarr és fenyegető is egy-egy riasztó látvány, mindig található rá hatékony magyarázat, vagyis olyan magyarázat, mely akár helytálló, akár téves, a megriadást csökkenteni fogja” (1971: 266). Szociálpszichológiailag a mindennapi érintkezésben is megvalósuló kooperatív szellem adhat támpontot a tendencia értelmezéséhez. A legáltalánosabb közös érdek, hogy a mindennapi praxis rendje zökkenőmentes legyen, rendellenességei, melyek nagy pszichikus energiákat igényelnének, mielőbb kiküszöbölődjenek, s a természeti-társadalmi életvilág a megszokott koherens, értelmes rendet sugallja.

Ha csak egy előfeltevésünk is megrendül, mert az életvilág nem igazolja vissza érvényességét, akkor zűrzavarossá válik minden. Ezért kell tartanunk magunkat legáltalánosabb előfeltevésünkhöz mindenáron. Ezért kell, ha megrendül egyikük-másikuk, *más* fennálló előfeltevésünk mozgósításával helyreállítanunk a megingott rendet.

A normalitásban nem szabad – szociológiailag tartalmatlanul – pusztán a kronológiailag-statisztikailag ritkább események hiányát látnunk. Az utcai vagy üzemi baleset teljes mértékben kielégíti a normalitás kritériumait, ha a vele kapcsolatos cselekvések is kielégítik azokat (hajveszélyeznek az emberek, mentőautó érkezik stb.). A normalitás ez esetben csak akkor rendül meg, ha mondjuk közönyösen átlépnek az emberek a sérültön, nem kiáltanak segítségért, nem érkezik mentőautó: nem igazolódik be a balesettel kapcsolatos előfeltevésünk, helyzetdefiníciónk. A normalitás számomra tehát kizárólag akkor rendül meg, ha az emberek *nem veszik tekintetbe* az általam tekintetbe veendőnek érzett előfeltevést, helyzetdefiníciót; úgyszólván „más véleményen” vannak valamiről, amiről „épeszű” embernek nem lehet a magamétól eltérő véleménye.

A dolgok lényege azonban az, hogy még a legképtelenebb abnormalitást is önkéntelenül a normalitás állapotába igyekszünk eljuttatni. *Feltételezzük*, hogy azért lépnek át közönyösen az emberek a sérültön, mert gyűlölték őt világéletükben; azért nem kiáltanak segítségért, mert tudják róla, amit én nem tudok, hogy ti. szimuláns vagy bolondozik, nincs nap, amikor ne próbálná átejteni társait efféle baleseti trükkkel; azért nem érkezik mentőautó, mert a város más részében tömegszerencsétlenség történt, s korábban minden mentőautót odairányítottak stb. Ez az *ártatlanság vélelmével* rokonítható előzékeny hit a többiek cselekvéseinek (vagy ezek hiányának) értelmességében, indokoltságában az életvilág koherens logikáját tételező mindennapi attitűdből fakad. Nem feltételezem, hogy mindenki megháborodott rajtam kívül. Inkább azt feltételezem, hogy bizonyos részletek felől én vagyok tévedésben, ezért tűnik abnormálisnak számomra, csak az én számomra a helyzet. Ezért fogadom el kis ideig még a nem létező szót, értelmetlen kijelentést is értelmesként, noha nem az (vö. Cherry: 119). A mindennapi attitűd alapvető, kérdésessé nem-tevő tendenciája tesz bennünket hajlamossá végső soron arra, hogy életvilágunk koherenciáját még akkor is adottnak tekintsük, amikor erről szó sincs. Gyakorlatilag tehát több helyzetet és cselekvést fogadunk el normálisnak, mint ahány normális helyzettel, cselekvéssel dolgozunk adódik. A normalitás vélelmének efféle *túlteljesítése* a mindennapi

élet egyetemleges jelensége. Még a bizalmatlanság, a gyanakvás attitűdjei sem változtatnak ezen. Szükség van erre a túlteljesítésre: ez hoz létre nélkülözhetetlen összhangot a *kissé* mindig eltérő egyéni helyzetdefiníciók között. Végül azért van szükség erre a túlteljesítésre, hogy huzamosabb ideig is tartani tudjuk magunkat meggyőződés alakú tudásunkhoz. A kisebb eltéréseket irgalmatlanul ki kell küszöbölni ehhez.

A helyzet normalitásának kialakítói és fenntartói a helyzetdefiníciók. Nincs egyetlen előfeltevése helyzetdefinícióm sem arra, hogy helyzeteket abnormálisnak tekintsek! Nem vagyok erre az eshetőségre felkészülve és előfeltevésekkel felszerelve. Egész természetes tudásom a normalitás vélelmére épül. A normalitás azonban „világként” omlik össze, ha valóban összeomlik. Nem ismer fel az utcán a legjobb barátom? Ez olyan megdöbbentő eset, hogy csak ügyel-bajjal lehet napirendre térni fölötte. Térbeli, időbeli, emberismereti megrögződések zökkennek ki ilyenkor. Az etnometodológia nagy sikerrel vizsgálja a mindennapi előfeltevések működését éppen kizökkenésük helyzetében (vö. Garfinkel). Meg lehet állítani beszélgetőtársunkat minden második szavánál, megkérdezve, hogy mit is ért az éppen elhangzott kifejezésen. Meg lehet jelenni fizetővendégként a családi vacsoraasztalnál. Közölni lehet valakivel, hogy hol van a Corvin Áruház *anélkül*, hogy az illető ezt megkérdezte volna. Meg lehet kezdeni egy telefonbeszélgetést úgy, mintha én, a hívó fél volnék a válaszoló fél stb. Ezek a kizökkenéses kísérleti eljárások pontosan kirajzolják az egyébként észrevétlenül maradó előfeltevéseket, ugyanis csak ilyen abnormális, kizökkenett állapotokban adnak hírt az interakciók háttérben zajló, néma életükről.

A normalitás vélelméhez fűződik a színlelés valamennyi, változatos fenoménje. A színlelés (a hazugság, a titkolózás, az ugratás, a blöff, a bók stb.) létalapja az, hogy a színlelő ismeri a helyzet normalitására vonatkozó előfeltevéseket, s azok teljesülését valódi helyzetdefiníciójából nem következően, megtévesztő szándékkal idézi elő. El kell rejtenie egy tényállást, valamint el kell rejtenie azt is, *hogyan* rejtegeti a kérdéses tényállást. A színlelő tekintetbe veszi azokat a relevanciákat (ld. alább: 4.5), amelyek áldozata számára a normalitást konstituálják. A perspektívák kölcsönössége jegyében (3.4) *képes vagyok* úgy mutatkozni, ahogyan áldozatom perspektívája szerint teljesülnek a normalitás feltételei.

#### 4.2. A természetes tudás kényszerítő ereje

Ha lehet is nem a természetes tudásból kiindulni a mindennapi életben, nem lehet nem tekintetbe venni azt. Ebben nyilvánul meg a természetes tudás kényszerítő ereje általában. Specifikusan pedig mindmennyi szabályban, amelyek a cselekvések, helyzetértelmezések menetébe beleszólnak. Ha másként definiálom is helyzetemet, mint mások, mindenképpen *tudok* a lehetséges más definíciókról, sőt, azzal is tisztában vagyok, hogy a fennálló definíciók értelmében mit kellene vagy mit kellett volna tennem ahelyett, amit tenni készülök, vagy tettem. A kényszerítő erő tehát *nem abban rejlik, hogy mindig mindenki engedelmeskedik neki*, hanem abban az *éreztetésben*, amely mindenkinek tudtára adja, hogy milyen fennálló értelmezések és szabályok vannak forgalomban. Részletkérdésekben nagyon is eltérő kiindulások lehetnek forgalomban egyazon társadalmon belül, a mindennapi élet *alapvető* előfeltevéseit, s az ezek szerint szerveződő természetes tudást azonban nem lehet más előfeltevésekkel, más tudással felcserélni a

mindennapi attitűdben! Nem lehet álomnak tekinteni az életet, vagy megfordítva. Nem lehet átmenni a falon. Nem lehet szívességet kérni egy halottól. Nem lehet egy képzeleti utazásról vásárfiát hozni. Nem lehet felszállni a lekésett vonatra, sem a másnap indulóra. Nem lehet nem magától értetődőnek tekinteni azt, amit a legáltalánosabb mindennapi józan ész magától értetődőnek tekint és érvényesként követ.

De általános, társadalmi kényszerítő erő árad a fentieknél jóval szűkebb terjedelmű, viselkedésszabályozó előfeltevésekből is. Mikor és hogyan *kell* köszönni? Kinek *kell* először belépnie egy ajtón? Mikor *kell* kalapot, fejkendőt, nyakkendőt viselni? Mit *kell* csinálni a hússal, hogy ebéd legyen belőle? Ki az unokahúgom, és ki nem? Elvehetem-e feleségül? Ki előtt szabad vagy nem szabad káromkodnom? Miért nem szabad ok nélkül felzavarni az alvót? Hogyan kell „annak rendje-módja szerint” felvarrni egy gombot, megöntözni egy virágot? Hogyan kell „becsületesen” verekedni? Hogyan kell „kíméletesen” hazudni? És így tovább. Mindezek a mindennapi attitűd számára magától értetődő szabályszerűségek úgy interiorizálódnak, hogy az ellenkezés gondolata fel sem merül bennünk. *Szabályszerűségük*, vagyis kényszerítő erejük csak akkor tudatosul úgy-ahogy, amikor a bennük implikált cselekvésmódozat *nem* jön létre. Ilyen esetben némi reflexió irányul a szabályszerűség voltaképpeni tartalmára.

#### 4.3. A mindennapi objektivációk

Az objektivációk fogalmát szokás szerint a nem-mindennapi attitűdben fogant tudásszerkezetekre (pl. törvényekre, műalkotásokra stb.) alkalmazza a kutatás. A magunk részéről tarthatatlannak érezzük az ilyenfajta szűkítést. Való igaz, hogy a természetes tudás – a mindennapi attitűd számára megnyilatkozó koherenciája ellenére – rendkívüli vegyességet, elhatárolatlanságot mutat a benne egyszerre érvényesülő, más-más eredetű és vonatkozású tudásszerkezetek tekintetében. Az is igaz, hogy az objektiváció mértéke itt általában kisebb, mint a nem-mindennapi objektivációk esetében, hiszen a rögzítettség aránylag csekély mértékű. Szabadabban is variálhatók-kombinálhatók egymással a természetes tudásszerkezetek, mint mondjuk a hangra pontosan és külön-külön előadott zeneművek. Ám ha lemondunk az objektiváció fogalmának alkalmazásáról, nem tudunk válaszolni egy sereg, a természetes tudás *működésével* kapcsolatos kérdésre. Hogy csak egyetlen emeljünk ki ezek közül: hogyan lehetséges, hogy mindenki számára egyértelmű, bár lazán is alkalmazható természetes tudásszerkezetek, például illemszabályok jönnek létre? Hogyan lehetséges, hogy a nem-mindennapi objektivációktól függetlenül is koordinált, közös vélekedéseken alapuló viselkedések keletkeznek? Ezek létrejötté csakis objektiválódásukkal függhet össze. A szubjektív vélekedések objektív premisszákká alakulnak át, amelyek *külső-idegen módon kezdenek létezni, fennállni* az individuumok számára. Az individuum személyes vélekedést alakíthat ki a fennálló premisszákról, de szükségképpen mint a *saját egzisztenciáján kívüli*, objektíve adott képződményekre reflektál ilyen esetben.

Mármost a mindennapi objektivációk legsajátabb tulajdonsága az, hogy általában *kizárólag gyakorlati cselekvésekkel kapcsolatban* egzisztálnak. Nem különíthetők el – ezt csak a nem-mindennapi attitűd végezheti el – a cselekvésektől. *Addig léteznek, amíg a cselekvések tekintetbe veszik őket*, nem pedig amíg tárgyiasult, például leírt formájuk



fennmarad. A szubjektív cselekvések, magatartások, eljárások megszakítatlan folytatódása kell ahhoz, hogy a mindennapi objektívációk fennállásáról beszélhessünk.

A mindennapi objektívációknak továbbá – nincs ez alól kivétel – egyszerre létrehozói és követői vagyunk. A követés (vagy csak tekintetbevétel) aktusában benne rejlik a létrehozás aktusa. Szubjektív, kiteljesítő-fenntartó hozzájárulás már jóval kevésbé feltétele a nem-mindennapi objektívációk fennállásának. Egy zenemű vagy dráma akkor is fennmarad, ha sohasem adják elő. Egy tudományos tétel akkor is fennmarad, ha már senki sem vallja. De egy illemszabály, egy divatos viselkedésforma vagy taglejtés csak akkor marad fenn, ha általánosan, mindennaposan realizálódik a társadalmi praxisban. Ezt a mindennapi objektívációk *cselekvés-dependenciájának* nevezhetjük.

Osztoznak viszont a nem-mindennapi objektívációkkal abban a döntő vonatkozásban, hogy *rendszereszerűek*. A közlekedési ismeretekkel vagy a ruhaviselettel kapcsolatos mindennapi objektívációk számos, egymással logikusan összefüggő *tételből* tevődnek össze. E tételek külön-külön természetesen eltérhetnek egymástól (s az eltérés többnyire oppozíciós szisztémát fog követni) a társadalmi térben és időben, de ez nem változtat a tényen, hogy rendszerbe tartoznak így is, úgy is (vö. Suttles). Nyilvánvalóan más kronológiát követ, máshogyan öltözködik a szántóvető paraszt, mint a banktisztviselő, de ez elhanyagolható különbség ahhoz képest, hogy mindkettejüknek *van* egy bizonyos kronológiája és ruházkodási szisztémája, méghozzá olyan szabályok szerint, amelyek egy számukra *egyformán* külső-idegen szerkezetből következnek a lehető legnagyobb következetességgel. Olyan objektíve kínálkozó *repertoárok* a mindennapi objektívációk, amelyeknek *alternatíváit* a társadalmi és biográfiai miliőtől függően el lehet fogadni, el is lehet vetni, de nem lehet nem tekintetbe venni.

Eltérhetnek a mindennapi objektívációk *tárgyasultságuk* foka szerint. Nyilván kevésbé tárgyiasult egy esemény szerteterjedő rémhíre, mint egy tradíciókon alapuló, kifüggesztett házirend. Eltérhetnek *objektívvé váltságuk* foka szerint is. Objektíváció a zsebkendőre kötött csomó, a titkos naptárbejegyzés is, noha objektív jelentést keveset hordoz.

[Terjedelmi okokból mellőzöm a mindennapi objektívációk taxatív felsorolását, mely a „természeti ismeretek”, „termelési ismeretek”, „testi készségek”, „konvenciók”, „tradíciók”, „nyelvi készségek”, „logikai készségek” és a „szocializáció” osztályaira tagolódik a kéziratban. – H. M.]

Olyan egyszerű készségeket, mint a köpés vagy az orrfúvás, is másoktól kell megtanulni, akik szintén nem maguk fedezték fel őket. Emberek által létrehozott, és csak tőlük elsajátítható készségekről van szó. Nem tagadható az életvilággal való bánásmód individuális, próba szerencse alapon folyó formáinak létezése. De ha csak ezekre támaszkodhatnék az egyén – ha nem állna rendelkezésre, mert mondjuk hirtelen megsemmisülne pl. az időjárással kapcsolatos, objektívalódott tudásszerkezet –, a Föld lakossága néhány év alatt éhenhalna. Ha nem objektíváció volna mondjuk az illemmel és az erkölccsel kapcsolatos tudás, akkor a próba szerencse alapon folyó társadalmi együttélés egykönnyen hasonló tömeges kipusztuláshoz vezetne. Vagy menjünk tovább: ha nem ismernők el például az erkölcs objektívációs jellegét, mivel magyarázhatnók kényszerítő erejét, mely a tételesen objektívált büntetőjog presszióján is túltehet?

#### 4.4. A nyelv problémája

Cáfolni kívánjuk azt a nézetet, mely a nyelv objektivációját nemcsak hogy kitüntetett fontosságúnak véli (hiszen szabályainak, alternatíváinak gazdagsága ennyit még indokolhat is), hanem el sem ismer a mindennapi életben más, tőle független objektivációt. Különösen a strukturális néprajz és a szemiotika bizonyos ágazatai kezelik a nyelvet minden társadalmi regulációs mechanizmus östípusának, melyből olyan mechanizmusok is levezethetők volnának, mint a rokonsági korlátozások vagy az árucserre szisztémája. Még a magunkéhoz közeli álláspontot valló Bence és Kis is a „legbonyolultabb mindennapi objektivációs rendszernek” tartja a nyelvet (47), s ezzel egyet is érthetnénk, ha implikációjuk szerint ez nem a többi objektivációs rendszer relatív szegénységét, differenciálatlanságát jelentené.

Felfogásunk eltér. A *beszélt nyelv* gazdagságáról – és mindvégig erről folyik a szó – nem lehet úgy ítélkezni, hogy tekintetbe ne vennők mindazokat a *más mindennapi objektivációkat, amelyek benne felhalmozódtak és szakadatlanul kifejeződnek*. A nyelv éppen azért gazdag, mert benne realizálódik a mindennapi objektivációk túlnyomó része. Ha a nyelvben realizált más objektivációkat kivonnók a nyelvből, ami persze csak hipotetikus művelet lehet, a nyelv pusztá váz maradna, s minden bizonyosan szegényebbnek mutatkoznék a többi, sértetlen mindennapi objektivációnál. Ezzel összefüggésben azt sem tudjuk elfogadni, hogy a nyelv szabályai – más mindennapi objektivációk szabályaitól eltérően – csak a tudomány eszközeivel volnának explikálhatók (47). Miért volna szükségünk a tudomány segítségére pl. a tegezés-magázás-önözés-tetszikezés nyelvi szabályainak explikálásához? És miért nélkülözhetnők a tudomány segítségét akkor, amikor nem a nyelvvel, hanem az illemmel kapcsolatban vetődik fel a tegezés-magázás-önözés-tetszikezés problémája? De menjünk tovább: miért volna nehezebb a mindennapi attitűdön belül témává tenni mondjuk a hangrendi illeszkedés szabályait, mint mondjuk a színek összeférhetőségének a divatban felvetődő szabályszerűségét? Elvben nem nehezebb a nyelv szabályaira, mint az ízlés vagy a divat szabályaira reflektálni. Még mindig ezzel összefüggésben azt is vitatni lehet, legalábbis amíg kísérletileg nem nyer alátámasztást, hogy a nyelvi szabályok „spontán tudatosítása . . . alacsonyabb fokú és töredékesebb, mint ahogy az a többi mindennapi rendszerben lehetséges” (53). A magunk részéről nem látjuk be, miért volna alacsonyabb fokú és töredékesebb mondjuk az alany-állítmány egyeztetés szabályainak tudatosítása a mindennapi attitűdben, mint mondjuk azoknak a rendkívül rejtett szabályoknak a tudatosítása, amelyeknek teljesülése a „férfias” vagy „nőies” viselkedésmódozatokat konstituálja.

A legtöbb mindennapi objektiváció összefügg a nyelvvel, ha másért nem, mert csak nyelvi formában lehet eszmét cserélni bármiről. Ilyen alapról a matematikát vagy a valószínűségek elméletét is a mindennapi objektivációk östípusául kiálthatnók ki, hiszen alig van olyan objektivációs előírás vagy cselekvésvajallat, amely ne implikálna számszerűséget, valószínűségi becslést. A nyelvtől mégannyira áthatott objektivációk is elkülöníthetők azonban a nyelvtől, mert attól függetlenül is egyezményes kollektív értelmezések maradnának. A ruhaviselet „nyelv” lehet (vö. Barthes: 26 sk.), hiszen „alanya” „állítmánya” van és „kijelent” valamit „alanyáról”. De ha itt kötünk ki, legfeljebb analógiás kapcsolatot teremtünk két objektiváció között, s végül egyikről sem

mondunk túl sokat. Aki a nyelvet valamennyi mindennapi objektiváció bekebelezésére kényszeríti, megkerüli, hogy érdeme szerint beszéljen bármelyikről.

Ami pedig azt a felvethető érvet illeti, hogy megkettőzöttsége jogán kívánkoznék megkülönböztetett helyre a nyelv a többi objektivációhoz képest, legyen elég a sakk szabályrendszerére hivatkoznunk. A sakk objektív szabályrendszere is egyszerre vonatkozik a gyakorlati valóságra (ezek és ezek a lépések történtek ilyen és ilyen pozíciókban), illetve egy elvontan is vizsgálható szisztémára (ami a sakkjáték elméletét jelenti tényleges lépések nélkül).

A nyelv lényege abban a leszűkítő, egyértelműsítő (szemantikai) tendenciájában keresendő, amely a végtelenül sokféle tényállás, élmény, elgondolás közérthető megfogalmazását egyáltalán lehetővé teszi. Amikor a nőiességről, de akár csak a piros színről beszélünk, az egyetlen egyezés a beszélők nyelvhasználata között a „nőies” meg a „piros” szavak hangalakjában rejlik. Közben annyiféle nőiesség és pirosság van, mint ahány beszélő, mint ahogy minden cigánykerék és ejtőernyős ugrás is eltér. A nyelv objektivációs haszna végső soron az, hogy *az egyszeriek megnevezésére előregyártott típusosságokat kínál*. Az én esküvőm nyilván mindenki más esküvőjétől eltér, ha másért nem, hát azért, mert az enyém volt és nem másé. Mégis „esküvő” lesz a neve, akárcsak az összes többi esküvőé, és már neve miatt is hasonlítani fog azokra. Ezért mondhatjuk, hogy nemcsak megnevező objektiváció a nyelv, hanem a szubjektivitások *közös nevezője* is egyben (vö. Cassirer 1933: 23; Schutz–Luckmann: 248). Ez a vonása azonban nem egyedülálló a mindennapi objektivációk rendszerében, hiszen például a fegyverhasználat vagy az elsősegélynyújtás szabályai is hasonlóan tekintenek el a kivitelező szubjektumok egyszeri sajátosságaitól.

#### 4.5. Relevancia, „involvement”

Teljesen nyilvánvaló, hogy a mindennapi objektivációk nagyjából egyforma kényszerítő erővel szabják meg a társadalom mindennapi életét általában. De az is nyilvánvaló, hogy – minden kényszerítő erejük ellenére – legtöbbször nem kívánnak mást, mint azt, hogy tudásszerkezeteiket az egyének legalábbis *figyelembe vegyék* mint reálisan fennálló, közforgalomban levő valóságleírásokat és -értelmezéseket. Ez a figyelembevétel azonban nem egyformán, nem egyező időrend és intenzitás szerint zajlik az *individuumok* mindennapi életében. Gyermekkorban a divat alternatívái legalábbis közömbösek. Hasonlóan közömbösek, ha ugyan nem akadályai a cselekvésnek, azok az objektivációk, amelyek nem függenek össze közvetlenül a kéznél levő feladattal, mindennapi életproblémával. Már a dolgok problematikussá válása is társadalmi eloszlás szerint érvényesül.

A *relevancia* problémájáról van szó. A mindennapi praxist (és praktikus reflexiót) két motívum vezérli. Vagy azért teszek (gondolok el) valamit, *mert* annak fontossága, jelentősége van közvetlen élethelyzetem számára, vagy pedig azért, *hogy* e helyzetem megfelelő módon úrrá legyek, változtassak. A két motívum itteni analitikus elkülönítése nem jelenti azt, hogy az esetek többségében ne egybefonódva érvényesülnének. Schutz nyomán (1972: 86–97) az egyik motívumot „azért, mert” motívumnak (Weil-Motiv), a másikat pedig „azért, hogy” motívumnak (Um-zu-Motiv) nevezhetjük. E két motívum szelektálja számomra életvilágom típusosságait, s fordít mindig a kellő objektivációkhoz! Azért követem mondjuk a divatot, *mert* mások is követik. Azért követem továbbá, *hogy* ne ríjak

ki közülük. Azért nem számolok utána társam elszámolásának, *mert* bízom benne, továbbá azért sem, *hogy* ne bántsam meg bizalmatlanságom demonstrációjával. Nem releváns számomra ebben a szituációban a számtan.

A relevancia, mint utaltunk rá, a praxissal van a lehető legszorosabb összefüggésben. A buszsofőr számára még akkor is kitüntetetten relevánsok a közlekedési szabályok, mikor holtfáradtan indul utolsó fordulójára. Nem tekinthet el relevanciájuktól, amíg buszt vezet. Egy eldugott faluban viszont, ahol fehér hollóként fordul meg autó, a közlekedés szabályrendszere irreleváns lehet.

Ennek megfelelően (vö. Berger–Luckmann: 59–60) a természetes tudásból más-más arányban, egyéni relevanciák szerint részesül az egyén. Bizonyos tudása nyilván közös lesz másokéval, más tudása nem. Lesz olyan tudása is, egyszeri biográfiájából következően, melynek egyedül van birtokában, például társadalmából egyedül ő tud egy aranypénzeket tartalmazó köcsög pontos hollétééről.

Tudni lehet azonban, hogy az orvos többet tud a májgyulladásról, mint a gázszerelő. Tudni lehet, hogy nők többet tudnak a szülőfájdalomról, mint a férfiak. Így alakul ki a foglalkozástól és sok minden egyébtől függő (szak) tudások társadalmi eloszlása, együtt azzal a tudással, hogy mit kitől lehet megtudni legcélszerűbben. (Így alakul ki továbbá annak egyéni tudása is, hogy mit ki elől kell legcélszerűbben elrejtetni, mit hogyan kell meghamisítani ahhoz, hogy a cselekvés sikerrel járjon.)

A relevanciák foka szabja meg egy-egy tudásszerkezetbe való belefeledkezésünk („involvement”) fokát; Goffman nevéhez fűződik a jelenség legjobb, bár némileg szűk látókörű leírása (1957). A relevancia és az „involvement” sajátos megnyilvánulásaihoz érkezünk, amikor a mindennapi érintkezést vesszük szemügyre. Itt is működik „azért, mert” és „azért, hogy” motívum, s ezt a tényt az érintkezés elidegenültségével szokás összefüggésbe hozni. De még a legridegebb érintkezésben is kimutatható valamiféle járulékos relevancia, mely független a két motívumtól, s pusztán a másik fél embervoltától meghatározott. Egészen más dolog egy ember, mint egy tárgy közelében lenni. Egészen más dolog egy embert a praxis érdekében felhasználni, mint egy tárgyat. Kétségtelen persze, hogy bizonyos körülmények között egy-egy ember – különösen a nagyvárosi zsúfoltságban fordul ez elő – irreleváns számomra. Ilyenkor lendül működésbe a mindennapi érintkezés kötelező előfeltevése, az ti., hogy az érintkezésben résztvevő egyének eo ipso relevánsak egymás számára. Ilyenkor fordul elő persze az „involvement” mímelése is, Goffman említett művének főtémája. De ez nem másít meg egy nagyon fontos szociológiai tényt. Azt, hogy a mindennapi érintkezésben *tisztában vagyok társaim relevancia-struktúrájával*, mert még az ismeretlen embert is számos típusba tudom habozás nélkül besorolni. Ha a részletek felől nem vagyok még tisztában, kipuhatom őket. Éppen ezt szolgálják az ismerkedés formulái, s az érintkezés ettől kezdve már a kirajzolódó relevancia-struktúrák előzékeny figyelembevételével fog folyni. Még megnyilatkozásaim szövegezése, tagolása, modulációja is messzemenően társam relevancia-struktúráját veszi figyelembe, ahhoz *igazodik* – létrehozva a beszédpragmatika szociolingvisztikai dimenzióját. Némiképp, de csak látszólagosan, megváltozik a helyzet a begyakorlott, meghitt együttlét helyzeteiben. Ilyenkor biztosra veszem, mert korábban már biztosítékot kaptam róla, hogy társam relevancia-struktúrájában az én lényem is előkelő szerepet játszik. Ilyenkor bátran hozakodhatom elő a magam relevanciáival, s nem kell attól tartanom, hogy számára irreleváns dolgokról beszélek. Másrésről a mindennapi érintkezés kooperatív

szelleme bizonyos előlegezett türelmet, toleranciát is tartalmaz a relevanciák figyelembevétele dolgában. Ha kis ideig figyelmen kívül hagyom társam relevanciáit, nem fogjak zokni, mert mint emberi lény – még felületes ismeretség esetén is – elégségesen érintem őt ahhoz, hogy el tudjon feledkezni más irányú relevenciáiról. Simmel (1908: 342 skk.) nagyon világosan írja le azt a folyamatot, amelynek során mindenki társai *tudtára adja* (ti. azzal, amit kinyilvánít magáról), hogy mi az, amiről lehetőleg nem kíván, s mi az, amiről készségesen hajlandó beszélni.

Az egyéni relevanciák számításba vétele azt a közvetítő korrekatívát jelenti a mindennapi élet tudásszociológiai megismerésében, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a *társadalmi* tudásszerkezetek reális működését megérthessük az *individuumok* mindennapi életében. Miközben külső-idegen formában állnak fenn a természetes tudás szerkezetei, attól kezdve léteznek reálisan, amikor egyének figyelme rájuk irányul. A természetes tudás konkrétan nem tud máshogyan beleszólni a cselekvések menetébe, mint egyéni relevanciák (biográfiai hangoltságok, lekötöttségek, orientációk) szerint. Ettől társadalmisága nem csökken, hanem fokozódik, hiszen az egyéni biográfiákba ágyazott relevanciák is *társadalmi minták szerint szerveződnek*. A mindennapi élet tudásszerkezetei a mindennapi élet relevanciái szerint konstituálják a mindennapi életet.

Ezzel a mindennapi élet fogalmi felbontását befejezettnek tekintjük. Nem térhettünk ki részletekre, s bizonyára más hangsúlyokat is elhelyezhettünk volna, de úgy hisszük, sikerült olyan vázat felrajzolnunk, amelybe itt nem érintett részletek is beilleszthetők, s amely más hangsúlyokat is lényegi megváltozás nélkül bír el. Tervbe vett fejtegetéseink a mindennapi, illetve szellemi reflexió eltérő vonásaira, valamint a mindennapi élet tudományos megismerésének módszertanára vonatkoznak, tehát már kinyúlnak a mindennapi élet közvetlen köréből.

## IRODALOM

*Barthes, Roland*, Elements of Semiology. Jonathan Cape, London, 1969.

*Bence György – Kis János*, „A nyelv a mindennapi élet elméletében”.

Általános nyelvészeti tanulmányok. VII. Bp. 1970.

*Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas*, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge. Harmondsworth, Middlesex, 1971.

*Cassirer, Ernst*, Die Begriffsformen im mythischen Denken. Teubner, Leipzig-Berlin, 1922. „Le langage et la construction du monde des objets”. In: H. Delacroix, E. Cassirer et al., Psychologie du langage. Alcan, Paris, 1933.

*Cherry, Colin*, On Human Communication. The M. I. T. Press, 1970.

*Dilthey, Wilhelm*, A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban. Gondolat. Bp. 1974.

*Garfinkel, Harold*, Studies in Ethnomethodology. Prentice Hall, New Jersey, 1967.

*Gehlen, Arnold*, Der Mensch. (1950) Frankfurt/M.–Bonn, 1966.

*Goffman, Erving*, „Alienation from interaction”. Human Relations, 1957/1. Relations in Public. Microstudies of the Public Order. Allen Lane, London, 1971.

*Hartmann, Nicolai*, Teleológiai gondolkodás. Akadémiai, Bp. 1970.

*Heller Ágnes*, A mindennapi élet. Akadémiai, Bp. 1970.

*Husserl, Edmund*, Erfahrung und Urteil. Academia, Prága, 1939. „Az »életvilág«. Az »életvilág« mint az objektív tudomány alapja”, In: Szemelvények a mindennapi élet filozófiájából. Világosság, 1969/10. Melléklet. Válogatott tanulmányai. Gondolat, Bp. 1972.

*Kosik, Karel*, A konkrét dialektikája. Gondolat, Bp. 1967.

*Löwenthal, Leo*, Irodalom és társadalom. Gondolat, Bp. 1973.

*Lukács György*, A heidelbergi művészettudományfilozófia és esztétika. A regény elmélete. Magvető, Bp. 1975.

- Mead, George H.*, A pszichikum, az én és a társadalom. Gondolat, Bp. 1973.
- Popper, Karl R.*, Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge. Routledge and Kegan Paul, London, 1963.
- Schutz, Alfred*, Collected Papers I. The Problem of Social Reality. Nijhoff, The Hague, 1962. The Phenomenology of the Social World. Heinemann, London, 1972.
- Schutz, Alfred–Luckmann, Thomas*, The Structures of the Life-World. Heinemann, London, 1974.
- Simmel, Georg*, Soziologie. Leipzig, 1908.
- Suttles, Gerald D.*, „Communicative devices”. In: Henslin, J. M. (szerk.) Down to Earth Sociology. The Free Press, New York, 1972.
- Thomas, William Isaac*, „Situational analysis: The behavior pattern and the situation”. In: Janowitz (szerk.), On Social Organization and Social Personality. Univ. of Chicago Press, 1966.
- Vigotszkij, L. Sz.*, Gondolkodás és beszéd. Akadémiai, Bp. 1971.
- Weber, Max*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922. Wirtschaft und Gesellschaft. (2. bőv. kiad.) Tübingen, 1925. I. köt.
- Whorf, Benjamin Lee*, Language, Thought, and Reality. The M. I. T. Press, 1967.

NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A NYELV ÉS AZ ESZTÉTIKUM  
SZEREPÉRŐL A MEGISMERÉSBEN

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

A szocializmus fejlődésének jelenlegi szakaszában az „emberi tényező” mind nagyobb szerepe a termelésben, és a tudatfejlődés mind nagyobb szerepe társadalmunk fejlesztésében azokat a komplexusokat helyezi a társadalomtudományok érdeklődésének centrumába, amelyekkel az egyéni tudat működése, az egyéni tudat és a társadalom összefüggése a történelmi materialista világkép rendszerében meghatározható.

A nyelv és az esztétikum kutatása azért különös jelentőségű ebből a szempontból, mert a komplex emberi megismerés közvetlen eszközei: éppen ez a két mechanizmus az, amelynek működése az *egyén* és a *társadalmi ösztémüködés* közti közvetítés közben az összes többi komplexus (ideológia, erkölcs, jog stb.) működését is közvetíti: az egyén és a társadalmi ösztémüködés közti viszonyban ragadva meg őket.<sup>1</sup> Csak az a fontos, hogy helyesen határozzuk meg ezeknek az eszközöknek a helyét a társadalom mozgásai között.

A szemiotikai kutatások, s már a strukturalizmus különböző iskolái is, igen sokat foglalkoznak éppen ezekkel a kérdésekkel.

Általában azzal az eredménnyel, hogy a nyelvnek mint elsődleges kommunikációs-moddelláló rendszernek természetéből vezetik le az esztétikumot is, mint másodlagos modelldalláló rendszert, megjegyezve, hogy ennek külön törvényei vannak, s a két rendszer csak metanyelvi leírással hozható egészen közös nevezőre; illetve az esztétikum olyan jelek rendszerének tekinthető, amely rendszer a köznyelvi rendszer egységeinél magasabb, arra ráépülő egységeket is tartalmaz, vagy olyan rendezési eljárásnak, amely a köznyelvi rendszer jeleit új, sajátos kifejező értékű rendszerré formálja.<sup>2</sup>

Véleményünk szerint ezekben a két komplexus viszonyáról tett kétségkívül helytálló megfigyelésekben az a fő hiányosság, hogy maga a választott elemzési nézőpont nem lényeg szerinti, s a szemiotika újabb fejlődése éppen ennek a hibának korrigálására törekszik.<sup>3</sup> A jelelméleti kiindulás leegyszerűsíti, s következőképpen az elemzési gyakorlatban egyszersmind túlbonyolítja a két komplexus viszonyát. A jelfunkciót hangsúlyozza mindkettőjükénél, s pusztán vagy elsősorban jelrendszer-voltukból igyekszik megérteni és leírni őket. Átugorja a tudat valódi szerepét, azt, hogy ezek a jelrendszerek miként

<sup>1</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I–III, Magvető, Bp. 1976.

<sup>2</sup> Lásd a szovjet szemiotikai iskolát, elsősorban Ju. M. Lotman munkái (magyarul pl.: „Szöveg, modell, típus”, Gondolat, Bp. 1973). Claude Lévi-Strauss: „Anthropologie structurale” (magyarul: ebből cikk pl. a „Strukturalizmus” c. gyűjteményben, Európa, Bp. 1971). R. Jakobson poétikai tanulmányai (magyarul: „Hang-jel-vers”, Gondolat, Bp. 1972).

<sup>3</sup> Lásd pl. Voigt Vilmos: „Bevezetés a szemiotikába”, Gondolat, Bp. 1977.

hordozói társadalmi és egyéni tudat egész viszonyának, s a megfelelést – jó esetben – a társadalmi és jelstruktúrák között közvetlenül próbálja megteremteni.

Ezzel azt a funkciót, amely e két komplexust az aktuális kutatások tárgyává teheti, a *megismerés* funkcióját leszűkíti, s megfosztja azoktól az összetevőktől, amelyek a megismerés fogalmában a közlésen, jelzésen, rögzítésen kívül szerepet játszanak: a munkával, az ideológiával, a társadalmi viszonyokkal való egybetartozás tényezőitől. Hiszen a sajátos jelfunkció is éppen ezeknek az összefüggéseknek a jelzését jelenti, s csak ezekből *vezethető le*. (Ezt a hibát nem semlegesítheti a „mögöttes” tényezők „pragmatikai”, szocioszemiotikai stb. keresése sem: következmények, „felépítmények” *hibás szuverenitással* kiépített rendszerét nem lehet a létrehozó okok lényegi rendszeréhez utólag hozzátársítani, egy állandó dialektikus mozgást kész struktúrák megfeleltetésével kimerevíteni.)

Nem tekinthető véletlennek e tudományok felfutása a közelmúltban; nem tekinthető véletlennek, hogy a pozitivistá ideológia éppen a strukturalizmussal tudta magát megújítani századunk közepén. A tudomány legszakmaibb kérdésfelvetései is elszakíthatatlanok (ha helyesen értjük) a társadalmi mozgásoktól és érdekektől.

A polgári társadalom legújabb kori fejlődésének szükségszerű következménye ennek a kutatási szempontnak a megjelenése: a tőkés fejlődés *állammonopolista* szakasza az állami tevékenység mindenbe behatoló organizáló mechanizmusainak túlsúlya a fejlődés mozgásainak konzerváló felépítmény-szerkezetekbe merevedése következtében közvetlen élmennyé is tette a társadalom („mechanikai” értelemben vett) szerkezeti tényezőinek hatásait, s ez a polgári ideológiának új alkalmat adott arra, hogy a társadalom lényegi működésének összefüggéseit elleplezze, létrehozó gazdasági, társadalmi okaiktól elszakítsa ezeket a felépítményeket.<sup>4</sup> A pozitivistá ideológiákat alkotó komponensek között itt tehát az elidegenedés új variánsa mutatható ki: miután a marxizmus már feltárta a társadalom rendszerszerű összefüggéseit, most ezeket a rendszereket öntörvényűsítik, absztrakcióvá változtatják. (Olykor még hivatkozván is a marxizmusra, azt, mint a strukturalista módszer egyik első jelentkezését interpretálva.)

Az alaptörvényektől való elszakítás tendenciája még „tovább is fejlődött” a polgári ideológiában a szemiotikai szemlélet elterjedésével; nyilvánvaló, hogy ha a szerkezetek kialakulását nem érthetjük meg az őket létrehozó társadalmi mozgások megkerülésével, a jelek működését meg csak a jelzésekben tükröződő szerkezetek működéséből magyarázhatjuk. (Ezt az újabb pozitivistá módszert az állammonopolista kapitalizmus fogyasztói modelljének előtérbe kerülése, az ezt szolgáló reklámmanipuláció, s a tömegkommunikációs eszközöknek a reklámmanipulációban betöltött szerepe magyarázza.)<sup>5</sup>

A dolog azonban nem leegyszerűsíthető. A strukturalizmus és a szemiotika is csak úgy, csak azért terjedhetett el nálunk is, mert a szocializmus jelenlegi szakaszában felmerülő szükségletek kilégítéséhez lehet közelebb lépni általa. Hiszen, mint említettük, a marxista társadalomtudománynak mind égetőbb szüksége van az egyén tudata és a társadalom mozgásai közti közvetítőrendszerek működésének pontos feltárására. A különböző struk-

<sup>4</sup>Igen tanulságos erről pl. J.-P. Sartre és M. Foucault interjú-vitája (1966, 1968) (magyarul: ld. az említett „Strukturalizmus” c. kiadványban).

<sup>5</sup>Talán a legjellemzőbbek: R. Barthes munkái (különösen: „Mythologies”; „Systeme de la mode”; ill. magyarul: „Válogatott írások”, Európa, Bp. 1976; továbbá: U. Eco (magyarul: „A nyitott mű”, Bp. 1977); M. Bense írásai stb.



túrák, szerkezetek, illetve a jelrendszerek kutatása fontos adalékokat adhat, s adott is már ezen közvetítő szférák működéséről; igazi haszna e kutatásoknak nyilván azokban az esetekben van, amikor a struktúrákat, vagy éppen a jel-mechanizmusokat a társadalom öszműködésében elfoglalt helyük alapján, meghatározóik és meghatározottságaik pontos figyelembevételével tárgyalják.

Visszatérve kiinduló kérdésünkhöz, *nyelv és esztétikum* összefüggésének vizsgálatához, az *emberi megismerésben játszott szerepük az*, amelyben e komplexusok lényegük szerint érintkeznek, ebben látjuk azt a funkciót, amely sajátosságaikat meghatározza. Ha mármost nem akarunk a vizsgálatban elszakadni a társadalmi alapoktól, célszerű a két komplexus genezisést, pontosabban összefüggésük genezisést megvizsgálni, vagyis azt, hogy e két eszköz hogyan vált a megismerés eszközévé az ember számára, (helyesebben fordítva:) az emberi megismerés kialakulása hogyan függ össze ennek a két eszköznek kialakulásával; s ebből lehet azután továbblépni a következő kérdéshez: hogy tehát miképpen szolgálják az ember megismerő tevékenységét ezek az eszközök, hogy mi is a valódi közük egymáshoz.

\*

Az *esztétikum* sajátosságai közül véleményünk szerint az a leglényegesebb, hogy ez az egyetlen eljárás az emberi gyakorlat különböző módszerei közül, amellyel bármely jelentkező jelenségből közvetlenül a jelenségben megnyilvánuló lényeg megismeréséhez juthatunk. Ahogy pl. Lukács írja „Az esztétikum sajátossága”-ban: „Míg másutt mindenütt a jelenség és lényeg között feszültség uralkodik . . . a mimetikus képződményben a jelenséget úgy formálják ki, hogy éppen közvetlen jelenségszerűségében váljon a lényeg hordozójává.”<sup>6</sup>

(Persze, ez a közvetlen egybeesés csak úgy értelmezhető helyesen, ha magát a „lényeg” szót is megfosztjuk misztikus tartalmától.)

*Minden, az ember számára jelentkező* jelenséget lényegében három meghatározó komponens közös determináltjának tekinthetünk:

1. Minden dolog *anyagi* természetű, minden jelenség az anyag működése;

2. Minden emberi érzékletben, észleletben, képzetben, gondolatban stb. (azaz minden, az ember számára elképzelhetően) jelentkező tárgy csak *társadalmi-történeti* meghatározottságban jelentkezik, az egyes ember számára csak azon keresztül van, hogy a társadalom számára van. (Minden tudományos felfedezésről, gondolatról, az anyagról alkotott bármely ismeretről, a pszichikum minden tényezőjéről kimutatható társadalmi-történeti természete, a társadalom mozgásának azon összetevői, melyek az adott jelenség történelmi éppíglétét meghatározzák);

3. Minden jelenség valamely *egyén* számára való jelenség, mindig valakinek jelentkezik, ennél fogva a jelenség természete, az ember-száma-ralóvá válása mindig összekapcsolódik a jelenség észlelőjének, létrehozójának sajátos személyiségével.

Következésképpen *minden* jelenség anyagi, társadalmi és szubjektumhoz kapcsolódó természetű egyszerre. Minden emberi jelenség lényegét ebben a hármas meghatározottságban ragadhatjuk meg. Minden *emberi* jelenségét, hiszen ez a hármasság éppen az emberre válással jön létre.

<sup>6</sup> Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I, 386.

Az emberi történelem kezdetén – pontosabban a történelem előtti, de már emberi korban – az ember semmilyen tevékenységében *nem vált külön* az anyagi, a társadalmi és a szubjektív komponens. Az állatlét és az emberi létezés mezsgyéjén még emocionálisan szervezett egységben láttuk a világot, ingeregýttesek felhőjének differenciálatlan közepéből. Az állat tulajdonképpen kettős meghatározottságban létezik: az anyagi determináns és a fajspecifikus törvények meghatározó hatásai szabályozzák az egyed viselkedését. Individualitás és „társadalmiság” az állat számára nincsen, mind az egyed, mind pedig a csoportban élő állatok „társadalma” az anyagi törvényeknek és a fajta-állandóknak alávetve működik, egyikük sem meghatározóként. Egyed és nem ilyen értelemben „néma”. Az emberré váláskor a fajspecifikus törvények rendszere döntő átalakuláson megy át, „kettéhasad”, s létrejön a két új meghatározó szféra, a társadalmiság és az egyéniség, mint öntörvényű rendszer, a társadalmiság hozza létre az egyéniséget, a nem-néma társadalmiság viszont csak az egyéniség kialakulásával képzelhető el; a fajspecifikus tényező az embernél éppen ez a két szféra lesz, a változatlan fajta-állandók, „ösztönök” helyett.

A munkát, amely ezt az emberi specifikumot kialakítja, természetesen nem foghatjuk fel egy elszigetelt egyén munkájának. A munkát már legelső jelentkezéskor termelésnek, azaz az emberi közösség-társadalom együttműködésének kell felfognunk: a fajspecifikus állandóknak engedelmeskedő lény csak úgy tud szembefordulni a természettel, hogy először *természeti meghatározói közé emeli saját tevékenységét* is; a kezdeti munka egyúttal még éppoly természeti, „ösztönszerű” viselkedés, mint a többi állati tevékenység, tehát az egyed semmiféle különállósággal nem bír benne, számára társadalmisága és egyedisége még teljesen egybeolvad a természeti meghatározókkal. A munka azonban egyre kifejezettebbé teszi az ember aktív szerepét, ezáltal kifejleszti a társadalmat (s ezen keresztül az egyént is) és szembehelyezi a természettel. Az emberré válás tehát szempontunkból úgy jellemezhető, hogy bár a determináló tényezők egységben, differenciálatlanul jelentkezése kezdetben fennmarad, de tartalma az állathoz képest döntően módosul: a *társadalmiság és egyéniség* megjelenésével bővül.

Egyszerre állítjuk tehát, hogy az emberré válás kezdetén nem vált még külön az egyéni a társadalmiból, s azt, hogy az emberi specifikum éppen a társadalmiság és egyéniség együttkeletkezése (ebben a vonatkozásban). Ez azonban nem ellentmondás. Társadalom és emberi egyén együtt keletkezik, azonban a korai szakaszban az egyén annyira még nem vált egyénivé, hogy önállóan fogja fel magát, szembeállítva-különválasztva (közösségétől és a természettől); de *annyira már önállóan* kell lennie, hogy immár nem ösztönös, fajta-állandóknak engedelmeskedő, hanem *szituációhoz alkalmazkodó* döntéseket is meghozhasson, s *annyira már társadalminak* (ami ezen egyediség másik oldala), hogy ezt az *egyéni tapasztalatot* az egész *közösség tapasztalataként* tehesse meg.

És itt ragadhatjuk meg a nyelv lényegét is. „A nyelv olyan régi, mint a tudat – a nyelv *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a magam számára is csak ezáltal létező valóságos tudat, és a nyelv, miként a tudat, csak a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik. Ahol viszony létezik, ott az számomra létezik, az állat nem *viszonyul* semmihez, és egyáltalában nem viszonyul. Az állat számára másokhoz való viszonya nem viszonyként létezik. A tudat tehát már eleve társadalmi termék, és az is marad, ameddig emberek egyáltalában léteznek. A tudat eleinte természetesen csupán a *legközelebbi* érzéki környezetről való tudat, és a maga

tudatára ébredő egyénen kívüli más személyekkel és dolgokkal való korlátozott összefüggés tudata; egyidejűleg tudata a természetnek, amely kezdetben teljesen idegen, mindenható és megátámadhatatlan hatalomként lép szembe az emberekkel, amelyhez az emberek teljesen állati módon viszonyulnak, amely félelmet ébreszt bennük, mint az állatban, és ily módon a természetnek tisztán állati tudata . . . – éppen azért, mert a természet még alig ment át történelmi módosításon; másrészt megvan annak a szükségszerűségnek a tudata, hogy a környező egyénnel kapcsolatba kell lépni, annak a tudatnak kezdete, hogy az ember egyáltalában társadalomban él. Ez a kezdet éppolyan állati, mint e fok társadalmi élete maga, pusztán csordatudat, s az ember itt a birkától csak abban különbözik, hogy tudata helyettesíti az ösztönt, vagy hogy ösztöne tudatos . . . Itt, mint mindenütt kiviláglik természet és ember azonossága oly módon is, hogy az embereknek a természethez való korlátozott viszonya megszabja az emberek korlátozott viszonyát egymáshoz, és egymáshoz való korlátozott viszonyuk a természethez való korlátozott viszonyukat. E birkatudat, vagy törzsi tudat további fejlődése és kialakulása a termelékenység fokozódásának, a szükségletek szaporodásának és a mindkettő alapjául szolgáló népességszaporulatnak a következménye. Ezzel kifejlődik a munka megosztása . . .”<sup>7</sup>

Az állatvilág jelzései a faj állandó reakciói a környezet ingereire, az emberi jelentéseknek a társadalom tapasztalatait kell az egyén tapasztalataival összekötniök, illetve az egyén tapasztalatait a társadaloméival. A jelentés az ilyen értelmű közlés kísérője; az állati érzelmkifejezésnek nem tulajdoníthatunk jelentést (nem jelent, csak jelez), a jelentés feltételez valamit, amit jelent.

Az állati jelzésrendszerekről leváló nyelv tehát a tudat módosulásának kísérője, ahogy a tudatban a fajta-állandók determináló szerepét a társadalmi és egyéni determináció veszi át, úgy a jelzőrendszer új meghatározója ennek megfelelően az objektummal (kezdetben még azonosítva) szembehelyezett társadalmi és egyéni szubjektivitás lett.

Hockett nyelvész-antropológus<sup>8</sup> megfogalmazása szerint akkor jelenik meg az emberi megismerő tudat, s vele a nyelv, mikor az állatvilágban az „ösztön”-meghatározók folytán mindig egyértelmű (egyértelműen pozitív vagy egyértelműen negatív) ingerkomplexusok valamiképpen összekapcsolódnak ellenkező „előjelű” ingerkomplexusokkal (pl. vadállatok sorozatos legyőzése következtében a vadállat olyan ingerkomplexusban jelentkezhetett az ember számára, amelyben a félelmetesség és az állat táplálék-volta egyszerre jelent meg, s így egyszerre bírt vonzó és taszító érzelmi töltéssel). A nyelv vonatkozásában ez azt jelenti, hogy az elemi viszonyulásokat jelző differenciálatlan jelzések elemei ezen összekapcsolódás következtében kombinálódnak. Hockett úgy fogalmazza ezt meg, hogy ha pl. egy ABCD prehumán hangjelcsoport jelentése a félelem, s az EFGH-é a táplálék, az emberré váláskor ABGH, ill. EFCD jelkombináció válik lehetővé. Ez az összekapcsolódási mechanizmus fejlődik azután az emberi nyelvben, „a nyelv mind erőteljesebben megnyilatkozó sokrétűséggel rögzíti a megismerést és fejezi ki a létező objektumok lényegét, olyan eszköz tehát, amely e tárgyakkal kapcsolatos sokrétű és változó emberi magatartásmódok közlésére szolgál, ellentétben azokkal a gyakran pontosan kifejezett jelzésekkel,

<sup>7</sup> Marx és Engels: „A német ideológia”, Magyar Helikon, Bp. 1974, 38–39.

<sup>8</sup> C. F. Hockett–R. Ascher: „Az emberi forradalom” (magyarul: a „Munka és emberréválás” c. antológiában, Kossuth, Bp. 1972, 291–331).

amelyeket az állatok adnak egymásnak, s amelyek bizonyos életfontosságú konstellációkban mindig visszatérő rögzített viszonylatokat továbbítanak”<sup>9</sup>

Ha ezt kiegészítjük Bunak szovjet antropológus<sup>10</sup> eredményeivel, látjuk, hogy az emberi megismerésnek ez az első aktusa hogyan függ össze a munka kialakulásával. Bunak három fázisra bontja az állattól az emberig vezető utat. Az elsőre még az állati tudat jellemző, minden szituációnak az az ösztönszerűen egyértelmű emocionálitása, mely nem teszi lehetővé két ellentétes inger összehoronzását. A második szakaszban jelenik meg a munka első csírája, bizonyos mozgásfázisok összekapcsolódnak egymással, de az eredménnyel nem. Itt még nem uralja az emberi tevékenységet a célszerűség, de itt kezdenek lebomlani az automatizált mozgásláncok, hogy olyan kapcsolatoknak adják át helyüket, melyeket már az ember „önkényen” irányít. E szakaszt még nem nyelv, hanem felkiáltások kísérik. Ezek mint közlések még nem nevezhetők „tartalmasaknak”, de már mások, mint az állati jelzések, bizonyos értelemben az „emberi forradalom” izgatott és öntudatosodó dinamikájának érzelme kifejezései. Az e korból származó összevissza pattintott köleletekkel szemben a harmadik fázisban már hellyel-közzel egyformára alakított köveket találunk: ez már az alak képzetének motoros aktusokkal való összekapcsolódását jelzi, a fogalmiság megjelenését: e szakaszt már egytagú szavak kísérték.

A nyelv szerepe tehát kialakulásától kezdve az, hogy az ember számára jelentkező dolgokat, mint *dolgokat* rögzítse, az emberrel szembeállítva, mint objektumokat ragadja meg. Az ősi ember számára azonban maga a közlendő, a kifejezni kívánt dolog is differenciálatlan. Mivel tudatában az anyagi-természeti, a társadalmi és az egyéni még teljes egységben, *egyetlen* meghatározóként érvényesül, így a jelenségek, a dolgok felfogását is ezen három determináns egysége jellemzi. Pl. a kalapálásra használt kő zuhanásában az ősi ember egyszerre „ismeri meg” a kő anyagi természetét, saját karja hasznosítható képességerejét, tehát az adott mozgásban résztvevő szubjektív elemet, és a mozgás társadalmi hasznosságát, amelytől saját érdeke még egyáltalán nem vált külön. Minden csak mint saját tevékenysége jelentkezik számára, de ebben a saját tevékenységben még nem vált külön, hogy mi ebből a tárgy, mi a társadalmi, és mi az egyén sajátja. (A kissé későbbi hiedelmek a *tárgyi* dolgokba *egyéni* „lelket” képzelő animizmus, a közösséget-*társadalmat* vadászata *tárgyával* összekapcsoló-azonosító totemizmus; az egész mágikus világkép magyarázata éppen ebben az eredeti szemléleti s ennél fogva jelentésbeli differenciálatlanságban van.)

A tevékenység eredményét az ember közvetlenül hasznosította, így kezdetben csak magára a tevékenységre kellett koncentrálnia, eredménye, mivel ő maga (illetve közössége) használta fel, nem vált külön megismerés tárgyává. A nyelv ezen korai állapotában a nyelvben rögzített jelenségek tehát *nem tárgyak*, hanem a *munkavégző egyén és társadalom, a munka és a munka tárgyának egybefoglaló* képe. A kezdeti nyelvi alakzatok nem dolgok nevei és nem igék, hanem *nomenverbumok*, olyan alakok, amelyekben a tevékenkedő és tevékenysége, a tevékenység és terméke nem válik külön. (Mai nyelvünkben is őrzi ezt az eredeti egységet, pl. a „nyom”, a „les” és számos ősi szótó.) Különböző vizsgálatok bizonyítják ezt az eredeti egységet ige és tárgy, alany és állítmány stb. között

<sup>9</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, II, 139. (Kiemelés: K. Á. – K. G.)

<sup>10</sup> V. V. Bunak: A gondolkodás és a nyelvi képesség fejlődési szakaszai és kutatásuk útjai (magyarul: „A nyelv keletkezése” c. kötetben Kossuth, Bp. 1974, 259–285.).

az említett antropológiai kutatásoktól a leíró nyelvészet legmodernebb következtetéseig: (Zsilka János izgalmas rendszere a nyelv belső mozgását végigkövetve lépésről lépésre a forrásig – ebben a kérdésben – ugyancsak erre az eredményre jutott: a nyelv kulcseleméül a hagyományos alany és állítmány helyett a *tárgyat* állítja, hogy a rendszer mozgását megragadhassa: megállapítja, hogy a tárgy először úgy jelenik meg, mint *név*, melynek az ige a *tulajdonsága*. Kimutatja, hogy tárgynak és eszköznek is közös eredete van a nyelvben, s csak későbbi fázisban válnak külön. Kimutatja, hogy kezdetben a *cselekvő* és *eszköz* is összefonódott, tehát végül is megkapjuk azokat a nomenverbumokat ősfomául, amelyek egyszerre játsszák alany, állítmány, tárgy és eszközhatározó szerepét az első típusú akció kifejezésére.)<sup>11</sup>

De őrzik az ősi állapot nyomait mítoszok és hiedelmek is, amelyek nem is volnának érhetőek, ha nem tételezzük fel az említett tényezők differenciálatlanságát létrejöttük idején.

Ez az ősi nyelvtani egység, szubjektum és objektum egysége persze az embert meghatározó tényezők hármasságának (ill. e tényezők kezdeti szétválatlanságának) következménye a nyelvben, ez adja azt a képességét, sajátosságát, amit Lukács úgy határoz meg, hogy „a nyelv egyaránt közvetíti a társadalom természettől folytatott anyagcseréjét, és az emberek egymásközti, tisztán társadalmon belüli érintkezését, míg számos más komplexus hatása pusztán e két terület egyikén alapulhat . . .”<sup>12</sup>

A nyelv tehát fejlődésének első állapotában közvetlen egységben ragadta meg a három determináló tényezőt a jelenségekben, az emberi tevékenységekben, s így szubjektivitás–objektivitás, cél és tárgyiség, ok–okozat, jelenség és lényeg különválasztása sem történt még meg.

A további fejlődés azonban az emberi tudat s ennek következtében a nyelv fokozott differenciálódásához vezetett. A fejlődés ezen szakasza, amely a nyelv történetének második, s voltaképpen máig is tartó szakaszát jelenti, a többlettermék létrejöttével kezdődik. A munka tárgya, amint fölszabadult a közvetlen fogyasztás alól, s termékévé változott, egyúttal különvált létrehozása folyamatától, de éppen ez az első elidegenedés kellett ahhoz, hogy a tárgy a megismerés tárgyává lehessen. Az „őseredeti” emberi állapot megőrzése a fejlődés lehetetlenségét jelentette volna, a mai értelemben vett fogalmi nyelv és tudat kialakulása sem lett volna lehetséges, ha megmarad az eredeti „szinkretikus” fok. A munka tárgya így különvlik a tevékenységtől, individualizálódik, kiválik „háttérből”, elkülönül kapcsolatrendszeréből, külsővé lesz . . . s a termelés fejlődésével ez a folyamat folytatódik egyre finomabb megkülönböztetésekkel: ami tegnap „tárgy” volt, az ma „háttérré” változik stb. A társadalom és a termelés lehetőségeinek bonyolultabbá-összetettebbé és gazdagabbá válása következtében így válik mind bonyolultabbá, differenciáltabbá és gazdagabbá a tudat s a nyelv. Az ember ebben a folyamatban változtatta az elkülöníthetetlen természeti létet tagolható, emberi tudat által ellenőrzött területté. Minden új találmány, technika, új fogalom; a dolgok összekapcsolódási lehetőségeinek bonyolódása új viszonyok jelölését teszi szükségessé, s így új nyelvi szerkezeteket teremt; minden új

<sup>11</sup> Zsilka János munkái: „A magyar mondatformák rendszere és az esetrendszer”, Bp. 1966; „Nyelvi rendszer és valóság”, Bp. 1971; „A nyelvi mozgásformák dialektikája”, Bp. 1973; „A jelentés szerkezete”, Bp. 1975 (valamennyi az Akadémiai Kiadónál jelent meg).

<sup>12</sup> Lukács György, id. mű II, 207.

szempont új minőségelnevezés a nyelvben; minden új kategória a társadalmi változások szerkezeti következményeit rögzíti.

Nyelvnek és tudatnak ez a fejlődése megbontotta az emberi jelenségeket meghatározó három tényező egyszerre-érzékelését is. A munkatermék különválása kialakította az emberi tudatban azt, hogy a dolgokat individualizáltan, „dolgok”-nak lássuk, és különválasszuk ne csak háttérüktől, de létrehozójuktól, ill. létrehozásuk folyamatától is. Ez az individualizálódás azzal is járt, hogy a dolgok különálló anyagi létezőkként tudatosultak, s anyagi természetük egyre differenciáltabb vizsgálatán keresztül az anyagi meghatározottság tudatossá, s külön vált. Éppen ezáltal vált lehetővé, hogy az ember az anyag törvényeit megismerhesse, és segítségükkel az anyagnak, három determinálója egyikének, mindinkább urává lehessen.

A munkamegosztás kialakulása és ezzel párhuzamosan a fenti tárgyi individualitás felismerése az embert magát is ráébresztette individualitására, és ezzel vált lehetővé az egyén, s ezen keresztül az ember megismerése, tudatossá s különvált az ember személyi különossége, meghatározottsága is. S ezzel vált lehetővé az, hogy az ember a létnek a variabilitást legcélszerűbben kihasználó, személyre-differenciált formáját élhesse, s ezáltal az egyéni változókat is uralma alá hajtja.

Azzal pedig, hogy a társadalom elszakadt az egyéntől és munkájától, „külsővé-idegenné” vált számára, egyúttal a társadalmi determinációt is tudatossá-, s különválasztotta az anyagtól és egyénitől. Ez tette lehetővé, hogy a társadalom fejlődése elvezessen „magáértvalóságáig”, hogy az ember a társadalom lehetőségeinek is tudatos tervezőjévé, irányítójává válhasson.

A három meghatározó különválása tehát feltétele volt annak, hogy az ember uralma alá hajthassa őket. A különválásnak azonban negatív hatásai is voltak, mely hatásokat az elidegenedés különböző fajtáinak leírásával szokták jellemezni. A nyelv vonatkozásában e különválás hátrányát abban láthatjuk, hogy a nyelv gazdagodása, differenciálódása érdekében elvesztette azt a képességét, hogy a három determinálót közvetlenül egyszerre tükrözze. Kifejezőeszközei vagy anyagi, vagy társadalmi, vagy szubjektív tulajdonság, fogalom stb. jelzésére szolgálnak. Jelenség és lényeg közvetlen együtt-észlelésének képességét is azért nem tudja gyakorolni általában a tudat, mert vagy egyik vagy másik meghatározó vonatkozásában vizsgál egy jelenséget, s nem a három tényező együttthatásában, ami az adott dolog lényegét jelentené.

(A hamis tudat valamennyi formája e különválasztottság jegyében fogant; a különböző irányzatok egy-egy determináns abszolutizálásával próbálják leírni a világot: a mechanikus materializmus mindent az anyagi meghatározóra, a szubjektív idealizmus mindent az egyéni meghatározóra vezetne vissza, az objektív idealizmus pedig a másik két tényezőtől különszakított, „égiesített” társadalmiság egyoldalú dominanciájának megfogalmazása. E tudatformák egyoldalúsága teszi aztán lehetővé állandó „átcsapásukat” egymásba. A marxizmusnak sikerül először a három komponens újraegyesítése, de a hamis tudatformák évezredes uralma, s nem utolsósorban a nyelvi eszközök egyoldalúsítása következtében a marxizmus tömeges megértése, igazán dialektikus alkalmazása csak hosszú és lassú folyamat eredményeképpen érvényesül.)

És itt érkeztünk el ahhoz, hogy az *esztétikum* szerepét, a megismerés eszközei között elfoglalt sajátos helyzetét, s a nyelv fent vázolt természetéhez való viszonyát meghatározhassuk.

A nyelv alakulása követi a társadalom változásait, az emberi tudat fejlődésének mozgásai szerint bővül. Ez a folyamat azonban korántsem egyenes vonalú. Az új jelenségek, s éppen ezt jelenti újdonságuk, mindig az addigi tapasztalatokkal való feszültségben, ellentmondásban jelentkeznek, s az emberi tudatnak meg kell birkóznia újra meg újra azzal a feladattal, hogy ezeket a feszültségeket és ellentmondásokat feloldja, s az új inger új tapasztalattá változzék. Ahhoz pedig, hogy egy dolgot be tudjunk építeni tapasztalataink addigi rendszerébe, a dolog önmagában vett lényegét kell ismernünk, ez pedig, mint láttuk, nem egyéb, mint anyagi, társadalmi, és az egyén-számára-való sajátosságainak eredője. A hétköznapi tudatban, mint láttuk, az osztálytársadalom során különszakadt a három terület. Így közvetlenül nem vagyunk képesek arra, hogy az új dolgok „lényegét” azonnal megragadjuk. Minden dolog összefüggései végtelenjében léteznek, s a végtelent (rendelkezzünk bármennyi ismerettel is) nem tudjuk „átlátni”, s így nem tudjuk az adott jelenség pontos, mindhárom determináltsága szerinti helyét közvetlenül kijelölni a világban.

Az esztétikum szerepe éppen itt lép be. Az esztétikum létrehozása az egyetlen olyan tevékenység, amelynek terméke nem veszi el meghatározottságának hármasságát. S így az egyetlen olyan tevékenység, amely a hármasság meghatározottság tudatát állandóan fenn tudja tartani, állandóan „átéleti”. Hogyan lehetséges ez?

Minden emberi termék, mihelyt elkészül, a létrehozó szubjektum jellegzetességeit tovább nem képviseli, elveszti azt a meghatározót, ami hármasságának egyik tényezője, még akkor is, ha a másik kettő (anyagi minősége és társadalmi szerepe) világos marad. (Rendszerint azonban ezek egyikét is elfedik az elidegenedés hatásai.) Az esztétikai jelenség létrehozása azonban mindvégig tartalmazza az egyéni determináns jegyeit is (még akkor is, ha a létrehozó egyén ismeretlen; ha kollektív alkotásról van szó, ez az egyéni determinánsok szintézisének tekinthető). Az esztétikum így, ebből a szempontból nem esik az osztálytársadalom elidegenedéseinek uralma alá, s a hármasság meghatározottság tudatának helyreállítása előtt, melyet csak az osztálytársadalom végleges megszüntetése, elidegenítő hatásainak leküzdése tesz majd lehetővé; az osztálytársadalmak korszakában az esztétikum e hármasság tudatosításának egyetlen eszköze. Ezt jelenti fent megfogalmazott sajátossága, hogy közvetlenül képes a jelenségekben megnyilvánuló lényeg megragadására.

Az esztétikum fontos szerepe a megismerésben tehát, hogy a nyelv differenciáló működésének állandó *korrekciójaként* jelezze a három meghatározó tényező egységét. De miáltal válik az esztétikai tevékenység alkalmassá erre a szerepre? Mi által tartalmazza az esztétikai tevékenység terméke létrejötté hármasság meghatározottságát, mikor minden más emberi termék elveszti azt?

Az esztétikum egyrészt annak köszönheti ezt a tulajdonságát, hogy létrehozásának mindig *konfliktus*-feloldó szerepe van. Az ember mindig olyankor hoz létre esztétikai alkotást, (s az esztétikai *élményt* is alkotási folyamatnak értelmezhetjük), amikor valamely új jelenséggel találkozik, s azt nem tudja semmiképpen sem elhelyezni tapasztalatai addigi rendszerében, az esztétikum-alkotás folyamata mindig ennek a konfliktusnak a feloldására irányul, s mindig addig tart, amíg a konfliktus fel nem oldódik, amíg az egyén az új élményt el nem helyezte valahogyan addigi tapasztalatainak rendszerében. Mivel az esztétikai alkotás tartalma ez a konfliktus-leküzdő folyamat, így a létrehozott „termék” tartalmazni fogja, hiszen ilyenkor az ember *ezt* teszi alkotása tárgyává, az egyénnek azt az

állapotát, amelyben konfliktusba kerültek az addigi tapasztalatok az újakkal (s így az egyéni meghatározót), de az egyén tapasztalatai mindig társadalmi tapasztalatok, az egyén csak azt tudja tapasztalni, ami saját társadalmi állapotának megfelel (s így bekerül a társadalmi determináns is). Az pedig természetes, hogy a konfliktust kiváltó új tapasztalat anyagi természete is eltér az ismertektől (így szükségképpen az esztétikai folyamatnak választ kell adnia a megragadott jelenségek anyagi minőségéről feltett kérdésre is). Az esztétikai eljárás sajátosságát tehát az határozza meg, hogy a feldolgozott jelenség determinánsait nemcsak beleviszi a feldolgozásba, hanem tárgyává is teszi, hiszen éppen az érdekli, hogy az adott jelenség miért és hogyan került konfliktusba az anyagról-volt ismeretekkel, az egyéni szubjektum állapotával és a társadalommal. Mivel a konfliktust kiváltó jelenséget akkor ragadja meg, mikor mind a társadalom, mind az egyén számára aktuális valósággá lesz, így új ismeretet jelentő anyagi természete, anyagi sajátossága közvetlenül együtt-jelentkezik társadalmi szerepének és az egyén számára való szerepének jelentkezésével s ezért egyúttal jelent új társadalmi ismeretet is, és az egyénnek egy új képességéről való ismeretét is. (Tudniillik az új ismeret elsajátítása, egy új viszony létrejötte, az egyénnek egy új képességét is jelenti.)

A nyelv megtanulása az egyén tapasztalati alapját közvetlenül a társadalom addigi tapasztalatrendszeréből építi fel; a nyelv esztétikai kezelése pedig az állandó új és új egyéni tapasztalatok lényegét építi hozzá ehhez a tapasztalat-rendszerhez. Éppen azáltal válik az egyéni tapasztalat ezen esetekben az összemberi tapasztalatrendszer aktív alkotórészévé, mert a számára jelentkezett jelenséget „lényege” szerint tudta megragadni. A nyelv tehát (az *esztétikum* működésében) mindvégig megőrizte azt a képességét, hogy a jelenségeket hármas meghatározottságukban tükrözze, de minthogy a világ dezantropomorfizáló leírásában e hármasságról le kellett mondani, így a történelem során a hármasság tükrözése *külön* korrekciós rendszer, az esztétikai megismerés feladatává vált.

A társadalom minden egyes egyént felépít saját tapasztalatrendszeréből, az egyének pedig egyenként találkoznak a világ jelenségeinek a társadalom számára lehetséges konfliktusaival; s akik esztétikailag feldolgozzák ezeket a jelenségeket, feloldják a saját tapasztalataikban az új miatt létrejött ellentmondást, s ezzel hozzájárulnak ahhoz, hogy a társadalom tapasztalatrendszerében keletkezett konfliktus régi és új ismeret között feloldódhassék. *A nyelvi és az esztétikai gyakorlat így állandóan egymást hozza létre, a nyelvbe épülő tapasztalatok, fogalmak, viszonyjelölők stb. formájában a tudat kifejező-eszközeivé válnak, s így az esztétikum anyagát is alkotják; az esztétikai feldolgozás viszont egy új tapasztalatot „dekódol”, s ezáltal egy új nyelvi elem (fogalom, viszonyjelölés stb.) alapjává is válik.*

Nyelv és esztétikum összefüggését tehát röviden úgy határozhatjuk meg, hogy a nyelv a történelem függvényében mindjobban differenciálódó emberi tudat, az embernek a világhoz és önmagához való viszonyának tudata; s az esztétikum az az eszköz, az az eljárás, amellyel e differenciálódás közben az ember állandóan fenntartja a számára jelentkező világ hármas meghatározottságának egységét, az emberi megismerés „nembeli-ségét”, de amely egyszersmind a differenciálódás új és új irányának beindítója is. A nyelv maga a tudat, az esztétikum pedig a történelmi elidegenedés mindenkori eszköze az elidegenedés tudati felfüggesztésére. A nyelv az egész emberi megismerés rendszere, az esztétikum pedig e megismerés sajátos korrekciós eljárása.



(Az esztétikai alkotást, hangsúlyozzuk, tágan kell értelmezni, amikor az ember élményében a „lényeg” megjelenik, akkor mindig erről az esztétikai folyamatról van szó. Az esztétikai művek befogadása is egy ilyen „lényeg”-megismerő folyamat, csak ott a megismerést közvetve, az alkotó tapasztalatának felhasználásával végezzük: viszont ez egyben kijelöli a mű-befogadás határait is: csak azt tudjuk saját megismerésünk eszközeül használni a rendelkezésünkre álló műalkotások közül, amelyeknek kiváltó konfliktusa saját konfliktusunkhoz kapcsolódik, s amelynek felépítése, azaz megoldási eljárása számunkra is megismerő erővel bír.)

(Másfelől hangsúlyoznunk kell minden esztétikai alkotás *nyelvi* természetét is: igaz, hogy a különféle művészetek közege, anyaga nem a nyelv — pl. festészet, zene —, de a bennük felhasznált anyag a megismerés számára csak az emberi (fogalmi jellegű) tudaton, tehát a tág értelemben vett nyelven keresztül funkcionál.)

Ha a nyelvet és az esztétikumot így két, egymást létrehozó, egybefonódó rendszernek látjuk, mely rendszerek feladata az emberi megismerés teljességének biztosítása, akkor léphetünk tovább ahhoz a feladathoz, hogy működésük részleteit funkcionálisuk szerint feltárjuk. A nyelv esetében azokat az eszközöket kell megkülönböztetnünk és feltérképeznünk, amelyek a hármas meghatározottság nyelvi kifejezésének felbomlása után a három tényező tükrözésére külön-külön kialakultak, az esztétikum esetében pedig éppen azt a mechanizmust kell leírniunk, amely a három determináns együtt-megragadását az esztétikai szférában lehetővé teszi. (Erről nyert eredményeink részletes ismertetésére azonban e cikk keretei között már nincsen hely.)

#### BIBLIOGRÁFIA

- Bahtyin, M. M.*: A szó esztétikája (Vál. tanulm.), Gondolat, Bp. 1976.  
*Barthes, Roland*: Válogatott írások, Európa, Bp. 1976.  
*Boas, Franz*: Népek, nyelvek, kultúrák (Vál. írások), Gondolat, Bp. 1975.  
*Eco, Umberto*: A nyitott mű (Vál. tanulm.), Bp. 1977.  
*Fónagy Iván*: A stílus hírértéke, Akadémiai, Bp. 1963.  
*Gurevics, A. J.*: A középkori ember világképe, Kossuth, Bp. 1974.  
*Hankiss Elemér*: Az irodalmi kifejezésformák lélektana, Akadémiai, Bp. 1970.  
*Hankiss Elemér*: A népdaltól az abszurd drámáig (Tanulmányok), Magvető, Bp. 1970.  
*Horányi Özséb*: Jel, jelentés, információ, Magvető, Bp. 1975.  
*Jakobson, Roman*: Hang-jel-vers, Gondolat, Bp. 1972.  
*József Attila*: Irodalom és szocializmus, Kossuth, Bp. 1967.  
*Lawton, Dennis*: Társadalmi osztály, nyelv és oktatás, Gondolat, Bp. 1974.  
*Lotman, Ju. M.*: Szöveg, modell, típus, Gondolat, Bp. 1973.  
*Lukács György*: Az esztétikum sajátossága, I–II., Akadémiai, Bp. 1965.  
*Lukács György*: A különösség, Akadémiai, Bp. 1957.  
*Lukács György*: A társadalmi lét ontológiájáról, I–III., Magvető, Bp. 1976.  
*Marx, K.–Engels, F.*: A német ideológia, Magyar Helikon, Bp. 1974.  
*Sapir, Edward*: Az ember és a nyelv, Gondolat, Bp. 1971.  
*Saussure, Ferdinand de*: Bevezetés az általános nyelvészetbe, Gondolat, Bp. 1967.  
*Sztyepanov, Ju. Sz.*: Szemiotika, Akadémiai, Bp. 1976.  
*Tamás Attila*: A költői műalkotás fő sajátosságai, Akadémiai, Bp. 1972.  
*Terts István*: A nyelvész szóra bírja a nyelvet, Magvető, Bp. 1976.  
*Vigotszkij, L. Sz.*: Gondolkodás és beszéd, Akadémiai, Bp. 1967.  
*Vigotszkij, L. Sz.*: Művészetpszichológia, Kossuth, Bp. 1972.  
*Voigt Vilmos*: A folklór esztétikájához, Kossuth, Bp. 1972.

*Voight Vilmos*: Bevezetés a szemiotikába, Gondolat, Bp. 1977.  
*Zsilka János*: A jelentés szerkezete, Akadémiai, Bp. 1975.  
*Zsilka János*: A magyar mondatformák rendszere és az esetrendszer, Akadémiai, Bp. 1966.  
*Zsilka János*: A nyelvi mozgásformák dialektikája, Akadémiai, Bp. 1973.  
*Zsilka János*: Nyelvi rendszer és valóság, Akadémiai, Bp. 1971.  
*Zsilka Tibor*: A stílus hírértéke, Madách, Bratislava 1973.

*Tanulmánykötetek, cikkgyűjtemények:*

A jel tudománya (szerk. Horányi Özséb–Szépe György), Gondolat, Bp. 1975.  
A nyelv keletkezése (szerk. Pap Mária), Gondolat, Bp. 1974.  
A nyelvtudomány ma (szerk. Szépe György), Gondolat, Bp. 1973.  
A szovjet nyelvtudomány kérdései (Marr-vita), Szikra, 1950.  
Általános nyelvészeti tanulmányok (szerk. Telegdi Zsigmond), Akadémiai, Bp. 1963.  
Munka és emberréválás (Engels hipotézise ma) (szerk. Bencze György–Kis János), Kossuth, Bp. 1972.  
Strukturalizmus, I–III. (szerk. Hankiss Elemér), Európa, Bp. 1971.  
Szöveggyűjtemény az általános nyelvészet tanulmányozásához (szerk. Telegdi Zsigmond), Tankönyvkiadó, Bp. 1974.  
Társadalom és nyelv (szociolingvisztikai írások). (szerk. Pap Mária–Szépe György), Gondolat, Bp. 1975.

*Különösen az alábbi cikkek:*

*Barthes, Roland*: A napihír struktúrája, (Strukturalizmus, I., 173–184. old.)  
*Barthes, Roland*: Hymen-hírek. (Uo. 149–152. old.)  
*Bense, Max*: Esztétika és reklám. (Uo. 155–171. old.)  
*Bunak, V. V.*: A gondolkodás és a nyelvi képesség fejlődési szakaszai és kutatási útjai. (A nyelv keletkezése c. kötetben, 259–283. old.)  
*Chomsky, Noam*: A szintaxis transzformációs megközelítése. (Strukturalizmus, I., 36–51. old.)  
*Chomsky, Noam*: Interjú a nyelvtudományról. (Uo. 235–244. old.)  
*Foucault, Michel*: válaszol Sartre-nak. (Uo. 269–277. old.)  
*Gurvitch, Georges*: A társadalmi struktúrák. (Uo. 95–110. old.)  
*Harris, Zellig, S.*: A strukturális nyelvészet módszerei. (A nyelvtudomány ma, 53–87. old.)  
*Hockett, Charles, F.–Ascher, R.*: Az emberi forradalom, (Munka és emberréválás, 291–329. old.)  
*Hymes, Dell, H.*: A nyelv a társadalomban. (A nyelvtud. ma, 483–505. old.)  
*Ingarden, Roman*: Az irodalmi műalkotás kétdimenziós szerkezete. (Strukturalizmus, II. 27–40. old.)  
*Lévi-Strauss, Claude*: A mítoszok struktúrája. (Strukt., I. 134–148.)  
*Labov, William*: A társadalmi folyamatok tükröződése nyelvi szerkezetekben. (A nyelvtudomány ma, 507–527.)  
*Morris, C. W.*: A jelelmélet megalapozása. A jelelmélet alapfogalmai. (A jel tudománya, 43–92, ill. 95–105. old.)  
*Osgood, Charles*: Az összhang-congruity elve. (Strukt., I., 56–64. old.)  
*Panofsky, Erwin*: Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás. (Uo. 208–224. old.)  
*Peirce, C. S.*: A jelek felosztása. (A jel tud., 19–41. old.)  
*Propp, V. J.*: Transzformációk a varázsmesében. (Strukt., I., 122–132. old.)  
*Reznjikov, L. O.*: A jelrendszerek alkotó szerepe a tudományban. (A nyelvtudomány ma, 401–416. old.)  
*Sartre, Jean-Paul*: (interjú) Válaszol . . . (Strukt., I., 257–267. old.)  
*Sebeok, Th. A. O.*: Az összehasonlító szemiotika lehetőségéről. (A jel tudománya, 417–426. old.)  
*Uspenskij, B. A.*: A művészet szemiotikájáról. (A jel tud. 429–434. old.)

és a Munka és emberréválás kötet egésze (elsősorban Oakley, K. P.; Washburn, S. L.; Lancaster, J. B.; és Hrusztov, G. F. írásai).

## MEGJEGYZÉSEK EGY ÚJ SZEMANTIKÁRÓL\*

REDL KÁROLY

## I

„Valamely tudomány tanulmányozásához az szükséges, hogy az ember ne hagyja magát eltántorítani az elvek által. Az elvek általánosak és nem jelentenek sokat. Úgy tűnik föl, csak az tudja jelentésüket, aki a különös birtokában van. Gyakran rosszak is. Az elv a dolgokról való tudat, és a dolog gyakran jobb, mint a tudat.”<sup>1</sup> Hegel e szavai, amelyek komoly intés gyanánt is felfoghatók a modern lingvisztikában és lingvisztikai filozófiában tapasztalható elvi-módszertani korlátozottság leküzdésére, bizvást mottójául szolgálhatnának Zsilka János új munkájának, amelyben a szerző éppen a hegeli figyelmeztetés szellemében tesz jelentős lépést előre az említett korlátok meghaladására, felhasználva és továbbfejlesztve a nyelvtudomány legjobb belátásait. Nyilvánvaló, hogy a hegeli aforizmában rejlő követelmény az elmélet és empiria viszonyának alapos átgondolását, kritikai átértékelését teszi szükségessé. A nyelvi megismerés új fokának kiküzdése, ami a szerző egész eddigi munkásságának fő törekvése volt, egyszerre feltételezi az elméleti kritikát és – e kritika feltételeként – maguknak a nyelvi tényeknek a mélyebb és helyesebb megértését. A korábbi elméletek viszonylagosan jogosult, pozitív mozzanataiban rejlő ígéretet az elemzés elmélyültebb munkája váltja valóra.

A hegeli intésnek megvan a maga aktualitása a nyelvtudomány szempontjából. Az a mintegy száz év óta tartó folyamat ugyanis, amely bizonyos filozófiai, elsősorban ismeretelméleti kérdésfeltevéseknek alakulása és a nyelv-

\*Zsilka János: „A jelentés szerkezete” (A jelentés-mozgás egysége), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975, 262.

<sup>1</sup>A jénai periódusból való aforizmat lásd Karl Rosenkranz: „Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben”, Berlin 1844, 545. (Révai Gábor fordítása.)

tudománynak – az általános ideológiai összefüggésektől korántsem független – fejlődése következményeképpen a nyelv problémájának előtérbe kerüléséhez vezetett, bármennyire is kedvezett a nyelv iránti érdeklődés megnövekedésének, belső előfeltevéseit illetően korántsem volt problémamentes. A nyelv és a nyelvi jelentés problémáit ismeretelméleti aspektusból közelítették meg. Az ismeretelmélet azonban éppen úton volt, hogy szubjektivista módon feloldja tárgya magánvaló létét, vagy – az ellenkező végletbe esve – éppenséggel hiposztazálja azt. Az ismeretelmélet számára a nyelv elemzése nemcsak a pszichologizmuson való túljutás pallója volt, hanem, a beszűkülés általános tendenciájának megfelelően, a valóság egyfajta pótlékévé vált. A nyelv árfolyamának ilyesféle felértékelése azonban korántsem bizonyult kedvezőnek a nyelv valóságos természetének feltárása szempontjából. A nyelv jelentőségének túlbecsülése az ismeretelméletben valójában nem vezethetett el a nyelv igazi jelentőségének felismeréséhez a megismerésben, így tulajdonképpen a nyelv alábecsülését jelentette. A tudat a tükröt mintegy a tükrözöttnek vette, s így tükre sajátos természetét fel nem fedezhette, illetve amit ebből meglátott, azt mint fogyatékoságot fogta fel, amelyet a nyelv tökéletesítésével próbált kiküszöbölni.

Am azok a törekvések sem kedveztek a nyelv objektív természete feltárásának, amelyek a formalizált nyelvek kialakításának és a matematikai logikának a szemszögéből közelítették meg a nyelv problémáját. A mesterséges nyelv–természetes nyelv szembeállításban az utóbbi eleve hátrányos helyzetbe került. Itt nem is annyira a természetes nyelv ún. kritikája, ill. a mesterséges, formalizált nyelvek fölényének emlegetése a döntő, hanem az, hogy a mesterséges nyelvek felépítésének elvei – egyoldalúan logikai (mégpedig formális logikai) és deduktív-axiomatikus jellegük miatt – eleve alkalmatlanok voltak a

jóval bonyolultabb nyelvi dialektika megragadására. A nyelvtudomány maga sem mentes a pozitívista-szubjektívista ismeretelmélet hatásától, amely döntő befolyást gyakorolt a történeti szemléletről a rendszerjellegű szemléletre áttérő tudományra. Ez a körülmény bizonyos kétértelműséget vitt minden előrelépésbe. Bizonyítják ezt azok a nyelvfilozófiában és a nyelvtudományban megfigyelhető elméleti mozgások, amelyek az elvi alapok érintetlenül hagyása mellett az egyik álláspont korlátait egy másik részaspektus kidolgozásával próbálták meghaladni. De ez a kiegészítő toldozgatás csak beszéd volt a nyelvről, csak körüjárása a tárgynak, ami mindig új oldalról mutatkozott meg, de bensejét nem tárta fel. Mintha a nyelvtudomány reprodukálta volna a filozófus Wittgenstein két korszakának, a nyelvről kialakított kétféle felfogásának gondolati tendenciáit, az „Értekezéstől” a „Vizsgálódásokig”, a logikai analízistől a lingvisztikai analízisig. A nyelv logikai, homogén, apriori, lényegi képződményként való értelmezésétől, a heterogén sokféleltséget, pluralisztikus véletlenszerűséget, a pragmatikus jelleget hangsúlyozó értelmezéséig. Attól a koncepciótól, hogy: „A nyelv áruhába öltözteti a gondolatot”, addig a felfogásig, hogy „Nyelvünk – egy régi városra emlékeztet: sok kis utca, régi és új házak, különböző korokban épült mellékszárnnyak, amelyeket új sugárutak, egyenes utcák és szabványházak sokasága vesz körül.”<sup>2</sup> Azt is mondhatnánk, hogy a nyelvtudomány mintegy saját időben egymást követő fázisaivá bontotta szét a Morris-féle aspektusokat (szintaktika, szemantika, pragmatika).

„A jelentés szerkezete” a nyelvből beszél, a különösen mozog. Továbbfolytatódik benne a korábbi kutatások során centrális fontosságúnak bizonyult tárgyias mondatformák vizsgálata, ezúttal hangsúlyozottan szemantikai szempontból. Ezt azért kell kiemelnünk, mert Zsilkanál a szintaktika és szemantika sohasem szakadt el egymástól: a formák dinamikáját éppen a tartalmi differenciák alapján lehetett kidolgozni.

A jelentéstartalom és mondatforma szerves kapcsolatának gondolata már a korábbiak során is fontos elvi különbség kimunkálását jelentette a generatív grammatika pozíciójával szemben. A jelen munkában ez az eltérés tovább konkretizálódik. A generatív koncepció, a jelentés iránti,

kezdetben megnyilvánuló teljes érdektelensége után, a szintaxis nyomására eljutott a jelentés kérdéseig, ill. a jelentés és a szerkezet összefüggéséig, a szintézis azonban nem jött létre: a szemantikát aszintaktikus módon kezelték – mint Weinreich megállapította. A generatív grammatika nem bizonyult képesnek a nyelvi forma és a tartalom egységének elméleti megragadására. Forma és jelentés viszonya megmaradt külsődlegesnek. Az az elméleti korlátozottság, amely a konkrét, individuális szintet csak mint az elvont általános szintből levezetettet és az általánost csak mint üres általánost tudta felfogni, érvényesült mind a szintaxis, mind a szemantika kiépítésében, mind pedig ezek egymáshoz való viszonyának kidolgozásában.

Zsilka János kutatásai ettől a mechanikus szemlélettől eleve távol álltak, s így most, amikor a nyelv rendszerének feltárásában megérlelődött a helyzet egy egységes jelentés-rendszer kimunkálására, erre jóval hatékonyabb elvi-módszertani alapok birtokában kerülhetett sor.

## II

Nézzük meg közelebről, milyen eredményekre vezetnek a nyelvi formák összefüggéseire, azok működésére vonatkozó elemzések.

1. Bizonyos *dialektikus* összefüggések felismerése a nyelv működésében:

a) A *megszüntetve-megőriz* elvének érvényesülése a szerves rendszer mozgásfolyamataiban.

Az egyes mondatok (formák) csak úgy érthetőek meg, ha más mondatokra vonatkoztatjuk őket, ill. a levezetett mondat megszüntetve őriz magában egy másikat, amely a levezetés kiindulópontja. Pl. *megköt(i) + a kutyát* megszüntetve őriz magában a *köt(i) + (a) láncot* (+ *a kutyára*).

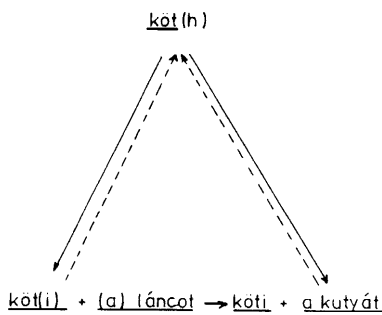
A megszüntetve-megőriz elve több szinten működik: így első-, második-, harmad- stb. fokú érvényesüléséről beszélhetünk a formák működésében. Pl. *köt(i) + a kutyát + a karóhoz* közvetlenül feltételezi: (*meg*)*köt(i) + a kutyát*, tehát a korábban levezetett formát – annak továbbfejlesztése; és azon át közvetve: *köt(i) + (a) láncot*. Vagyis az adott esetben a megszüntetve-megőriz másodfokú érvényesüléséről van szó. Ezzel azonban nem zárul le az elv érvényesülése: *a kiköt(i) azt, hogy* metaforikus jelentés *általában* feltételezi a megszüntetve-megőriz elvének előbbi érvényesülését – tehát az elv érvényesülését a tulajdonképpeni jelentések szintjén. Ami annyit jelent, hogy a

<sup>2</sup> Wittgenstein két korszakáról lásd M. Kozlova: „Nyelv és filozófia”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1976, 66., 204.

megszüntette-megőrizve elve az adott esetben már harmadfokon érvényesül. [A tulajdonképpeni (*köti + a láncot*; *köti + a kutyát*) és metaforikus (*ki-köti azt, hogy*) összefüggésre vonatkozó megállapítások a szemantika közhelyei közé számítanak.]

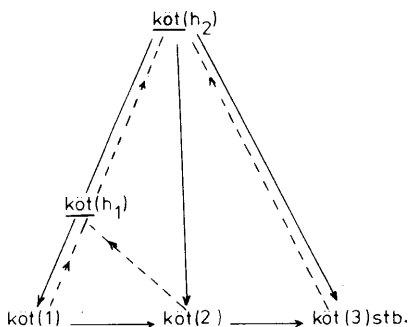
A szerves rendszer összefüggésének feltárásával párhuzamosan a szerző ún. nyelvi-logikai levezetéseket végez:

Pl. a *köti + a kutyát* – amint láttuk – a *köti + a láncot*-ból levezethető. A levezetéssel párhuzamosan azonban a *köt* két formájából egy harmadik *köt* vonható el, általánosítható (= *köt* (hipotetikus))<sup>3</sup>; amelyből a két – közvetlenül létező – *köt* deduktíve levezethető:



A nyelvi-logikai általánosítás során levezetett ún. hipotetikus forma megszüntette őrzi magában a *köt* két közvetlen (szerves) formáját.

A szerves levezetésekkel egyidejűleg a hipotetikus összefüggések egész rendszere építhető ki. Pl:



<sup>3</sup>Hipotetikus: a szerző terminológiájában = absztrakt; az elvont elemekből kiépített rendszer csak közvetve adott – kikövetkeztethető; tehát a hipotetikus semmiképpen sem fiktív, hanem objektív.

$h$  = hipotetikus;  $h_1$  = hipotetikus első fokon;  $h_2$  = hipotetikus másodfokon – stb. a konkrét síkon folyó levezetések fokának megfelelően.

A hipotetikus rendszer megszüntette őrzi magában a szerves rendszer összefüggéseit.

A szerves-hipotetikus összefüggésre vonatkozó megállapítások a szerző legjelentősebb felismerései közé tartoznak. Ez az a pont ugyanis, ahol elemzéseiben a hagyományos nyelvészet eredményei és a modern generatív grammatika deduktív törekvései szintézisre jutnak. Ugyanis a hagyományos leírás *töredékes* összefüggések felismeréséhez már eljutott; Zsilka János a töredékes összefüggéseket egységes láncolatá építi ki – a hagyományos elemzések eredményeit is magasabb szintre emelve; másfelől a generatív grammatika *deduktív* levezetéseit juttatja érvényre a hipotetikus rendszerben. Ez egyúttal a Zsilka-féle elemzés integrációs jellegére utal: nem egyszerűen különbözik az eddigi eljárásoktól, hanem magába építi azokat, egyesítve pozitív eredményeiket.

b) A *rész–egész* összefüggése a rendszerben.

A nyelvtudomány Saussure óta a rendszer természetének megismerését tette meg a nyelvészeti kutatások elsődrendű feladatává. A feladat megoldása során kiderült, hogy a rendszer több oldalról közelíthető meg. A megközelítések egyik lehetősége: a részek közötti összefüggések feltárása; a másik lehetőség: a részek és a rendszer-egész kapcsolatának vizsgálata. A különböző irányzatok egyoldalúak, vagy az egyik, vagy a másik megközelítési módot (metódust) követik. Zsilkánál a kétféle összefüggés vizsgálatának eredményei egy egységes mederbe terelődnek, mivel a részek közötti összefüggések az egész felé irányulnak – az egész – ennek megfelelően – mint a részek általánosulása létezik; másfelől a részek deduktíve vezetődnek le – a tartalmas egész felől. Lássuk közelebbről, hogyan oldja meg a szerző ezt a feladatot.

A mondat mint *egész* és a mondatot alkotó viszonyok mint *részek* egységet alkotnak. Az egyes sorok (= mondatok) és az azokat alkotó viszonyok belülről tételezik fel egymást. Pl. a *köti + a láncot* eleve arra vonatkoztatva, *amire köti*, nyeri el az értelmét:

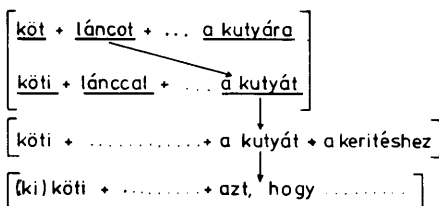
*köt + láncot + valamire.*

Vagy megfordítva: *köti + a kutyát* csak arra vonatkoztatva, *amivel köti*, jelenti, amit jelent.

Zsilkának éppen az ide vonatkozó megfigyelései utalnak bizonyos grammatikai viszonyok tudatfejlődési vonatkozásaira. Pl. az idézett példa

alapján világos, hogy az accusativus objectivus (*köti – a kutyát*) csak az eszközre vonatkoztatva létezik. A tárgy és az eszköz fogalma belülről tételezi fel egymást. A feltételezetség belső okait vizsgálva a szerző a rendszer és a rendszert létrehozó történet kapcsolatának problémájához jut el. Zsilkanak éppen ezek a gondolatai utalnak arra, hogy a rendszerben megfogható összefüggések mint tudattörténeti összefüggések értelmezhetők.

A mondatok és a mondataalkotó viszonyok (*eszköz, tárgy* stb.) belülről tételezik fel egymást. A mondatok pedig levezethetők egymásból. Értethető: a mondatokat egymásból levezetve, a mondataalkotó viszonyokat is levezetjük egymásból. Pl. a tárgy különböző viszonyai:



A levezetések során a mondataalkotó elemek rendszeréhez mint elemek rendszeréhez jutunk el. Az elemek rendszerének, ugyanúgy mint a mondatoknak, két aspektusa van: szerves – hipotetikus.

Az elemeknek ebben a rendszerében *egyfelől* a rész–egész viszonya érvényesül: a mondat és a mondataalkotó elemek viszonyai belülről tételezik fel egymást. *Másfelől*: az elemek rendszerén belül a megszüntetve-megőriz elve érvényesül. Pl. az accusativus objectivus (*a kutyát*) megszüntetve őrizi magában a belső tárgyat. [Belső tárgy: pl. *köti – a láncot (= meg-láncol)*; accusativus objectivus: *köti + a kutyát*.] Továbbá: a belső tárgyból az accusativus objectivust levezetve, a nyelvi-logikai általános szintjén egy hipotetikus tárgyhöz jutunk. A hipotetikus tárgy megszüntetve őrizi magában a tárgyak – szerves síkon élénk lépő – formáit.

Az elemek rendszere azonban egy más vonatkozásban ugyancsak a rész–egész viszonyának, illetve a megszüntetve-megőriz elvének az érvényesülését mutatja. Az elemek rendszere ugyanis, pl. a tárgy rendszere, egy sajátos „sarkításban” a mondatformák rendszerét zárja magába, vagyis a rész–egész viszonya ismét egy sajátos formában érvényesül. Amit pedig a tárgyról így elmondtunk,

bármely más – a mondatok, ill. azok formái által tartalmazott – esetről (pl. eszköz, lokális, dativus) elmondható.

2. A nyelv rendszerének és a nyelven kívüli valóság összefüggése.

A nyelv és a nyelven kívüli valóság viszonyának a kérdése lényegében – mint ahogy Zsilka János egyik cikkében erre utal<sup>4</sup> is – szinte régebbi, mint a nyelvtudomány, pontosabban a nyelvi elemzés kezdetei ennek a problémának a boncolgatása során bontakoztak ki – a szofista nyelvelméletben. A probléma tartalma egyelőre: a szavak (hangalakja) és a tárgyak közötti összefüggés. E viszony állítása vagy tagadása keretében indul meg egyáltalán a grammatikai elemzés. A kérdés a későbbiekben a grammatika mind konkrét megismerésével párhuzamosan egyre szélesebb és mélyebb formában fogalmazódik meg.

Miután a logikai és a grammatikai kutatások szétváltak, a kérdés újult erővel vetődött fel a *grammatica speculativa* gondolatok örében a XII–XIII. századtól kezdve. A kérdés tartalma most már gazdagodik: a nyelvi kategóriák és a logikai kategóriák összefüggése, illetve a nyelvi kategóriák és a nyelven kívüli valóság összefüggése – a logikai kategóriákon keresztül – áll az érdeklődés homlokterében.

Anélkül, hogy a kérdést tovább részleteznénk, csupán utalunk rá: Saussure a század elején a nyelvi rendszer gondolatához jut el. A nyelvi rendszer karakterisztikus vonása – szerinte – az önkényesség. (Bár bizonyos belső motivációknak a lehetőségét ő maga hangsúlyozza.) A kérdés természetesen a rendszer fogalmának a felvetésével rendkívüli mértékben kiterjed és egyben elmélyül. A kérdésnek két lényeges aspektusa van: van-e a nyelv rendszerének és a nyelven kívüli valóságnak bizonyos megfelelése (vagyis a nyelvi rendszer pragmatikusan megalapozott-e); illetve, ha így van, egyáltalán képes-e az ember a nyelv nélkül a nyelven kívüli valóságot elsajátítani.

Zsilka János eddigi munkáit jellemzi, hogy a nyelv szerkezetét közvetkeztesen pragmatikus alapokra építi. Elemzése arra az eredményre vezetnek, hogy a nyelv szerkezete és a nyelven kívüli valóság – a mindennapi tapasztalatokban feltáruzó – szerkezete között izomorfia áll fenn.

A mondatformák viszonyait elemzve, Zsilka János arra az eredményre jut, hogy pl. a tárgy használata belsőleg tételezi fel az eszköz használatát; a tárgyiasítás – nyelvileg – csak az eszközön

<sup>4</sup> Zsilka János: A jelentés szerkezete; „Valóság”, 1971/10.

keresztül lehetséges. A rendszer egész mozgásának középpontjában pedig a tárgy áll – a sorok a tárgy fejlődésének tengelyében vezethetők le egymásból. A rendszernek – amint láttuk – több szintje van. Valamennyi szinten azonban az eszköz és a tárgy kapcsolata újból és újból reprodukálódik. Ennek alapján Zsilka arra a következtetésre jut, hogy az eszköz használata, ill. általában a közvetítettség – vagyis hogy valamin keresztül hatunk egy másik dologra – az egész rendszer funkcionálásában meghatározó fontosságú.

Zsilkának éppen a tárgyra vonatkozó ilyen irányú megfigyelései a generatív koncepció újabb változatainak – pl. Fillmore koncepciójának – szempontjából tanulságosak. Fillmore a mondat jelentését végző soron a mélyszerkezet esetkonfigurációira vezeti vissza. A mélyszerkezetben pedig a tárgy nem szerepel; a tárgy felszíni jelenség, amely a mélyszerkezetről a felszíni szerkezetre áttérve, a transzformációk során áll elő. A tárgy tehát – mivel a mélyszerkezetben nem szerepel, és a jelentés ott karakterizálódik szintaktikailag – a mondat jelentése szempontjából nem releváns. Zsilkánál a tárgy, mint a rendszer leglényegesebb pontja, a jelentés szempontjából meghatározó fontosságú; fontosságát pedig a mindennapi gyakorlat, tapasztalat alapján nyeri el.

A rendszerben a mondatok a valóságtartalom kitágulásának irányában vezethetők le egymásból. Zsilka szerint az ennek jegyében végbemenő folyamat egy meghatározott pontján – az accusativus objectivus kialakulása után – következik be a részeshatározó belépése a rendszerbe. A részeshatározót tartalmazó sorokban pedig a jelentés egy bizonyos fejlődése mehet végbe. A részeshatározó tehát, mint a fejlődő tárgy egy meghatározott formájának a variánsa lép be a rendszerbe, és a jelentés egy bizonyos elhajlását idézi elő; majd ezekből az elhajlásokból kiindulva az egész jelentérendszeret érintő dimenzionális változást okoz.

A metaforikus szintre – már Zsilka korábbi munkái alapján is – egyértelműen jellemző, hogy mondatok válnak egymással összekapcsolhatóvá, a tükrözött valóságtartalom maximálisan kitágul.

Zsilkánál a nyelv rendszerét végül is a nyelven kívüli valóság határozza meg, mégpedig abban a formában, ahogyan az a mindennapi tapasztalatok szintjén számunkra feltárul.

3. Az eddig felsorolt összefüggések Zsilka János különböző formákban megfogalmazott – egyre elmélyülő – rendszerének állandó elemei; amelyeknek az évek során hol egyik, hol másik oldala került élesebb megvilágításba.

„A jelentés szerkezeté”-nek alapproblémája a tulajdonképpeni és metaforikus jelentések viszonya – az eddig tárgyalt ún. szerves rendszeren belül. A viszony kifejtése során arra az eredményre jut, hogy a tulajdonképpeni és metaforikus jelentések közötti átmenet különböző fokozatokban valósul meg; továbbá, hogy magukon a metaforikus jelentéseken belül ugyanolyan rétegződés figyelhető meg, mint a szerves rendszer különböző fokozatai között. Ez mindenekelőtt az eddig tárgyalt dialektikus összefüggések újabb variációkban való megjelenését vonja maga után.

Továbbá, nyilvánvalóvá válik a könyvben, hogy ugyanannak a jelentésnek a tulajdonképpeni és metaforikus szintje közötti átmenet már csak a különböző jelentések közötti összefüggések alapján érthető meg. A különböző jelentések összefüggései a metaforikus szint kibomlásában, a jelentésintegráció fogalmában határozódnak meg.

Egyidejűleg megvilágosodik, hogy a jelentésintegráció a megszüntetve-megőriz elvének egy újabb, magasabb szinten való megvalósulását jelenti. A magasabb szint tartalma így határozható meg: az eddigiek során megfigyelhettük azt a pontot, ahol egy jelentés, illetve forma egy újabb, nagyobb hatóságú jelentésbe, ill. formába fordult át (ugyanannak az igének a különböző jelentéseiről volt szó); a metaforikus jelentések már nem érthetők meg egyetlen (= ugyanannak az) igének, ill. a vele alkotott mondatoknak a belső mozgásából; a tulajdonképpeni és a metaforikus jelentések határán lezajló mozgás már csak a különböző jelentések összjátékából érthető meg. Pl. a *köt* metaforikus jelentése Arany Jánosnál: *köti a borát valakire* csak mint az *elad|ktnál*, ill. *megvásárol* + *kényszerít* integrációja érthető meg. Ezzel az integrációval (és az integrációval párhuzamos szintaktikai kiterjedéssel) egyidejűleg dimenzionálódik belülről a *köt*: *köt*(tul.) → *kényszerít* → *köt*(met.), amikor is a *köt*(met.) = {[*kényszerít* (⊃ *köt*(tul.))] + [*elad|ktnál*, ill. *megvesz* stb.]}.

A különböző jelentések kialakulása a jelentésintegrációkban az integrációk további – hierarchikus – tagozódásának kiépülésével halad párhuzamosan. Ez annyit jelent, hogy a jelentés léte nem merül ki az integrációkban közvetlenül résztvevő elemekkel; az integrációk hierarchikuson olyan további, általános jelentésmozzanatoknak rendelődnek alá, amelyek a jelentés ún. logikai elemzésének eszközei.

Zsilkának ez a felismerése éppen az általa bemutatott tudománytörténeti összefüggések alap-

ján, a következőkben határozható meg. Saussure a század elején jeleméletének keretében eljutott a fogalom és jelentés egzakt elhatárolásához. Az ún. mezőelméletekben – a 30-as években – valóban valami specifikusan nyelvit próbáltak a jelentésrendszer keretében megragadni. (Ennek a körébe esik W. Porzig kísérlete is, aki a szintaktikai szerkezet és a jelentés összefüggéseit elsőnek teszi meg konkrét kutatás és elméletalkotás tárgyává.) A következő évtizedekben ez a nagy felismerés nem vált konkrét kutatások alapjává. A 60-as években pedig, amikor az amerikai nyelvészet a szintaxis felől ismét eljut a szerkezet és a jelentés kérdéséhez, a probléma megoldása kapcsán a lexikonban a jelentés logikai jellegű elemzése folyik. Zsilka-nak éppen az utóbb érintett eredményei utalnak arra, hogy – amint megfogalmazza – a fogalmak legalább annyira visszavezethetők nyelvi jelentésekre, mint amennyire a nyelvi jelentések levezethetők – a logikai levezetés keretében – elvont tartalmi elemekből. Zsilkánál a szűkebb körű integrációkra ráépülő rétegek éppen a jelentésnek erre a kettős mozgására utalnak. És ezen a ponton egyúttal az eddig érintett mozgásokkal szemben, mint új mozzanat jelentkezik: a jelentésen belül folyó kettős mozgás a jelentések és a fogalmak között folyó kettős mozgásba torkollik bele.

### III

#### Kettős mozgás a nyelvben.

A marxista nyelvfilozófia számára nyilvánvalóan az egyik leglényegesebb mozzanat a nyelvi mozgásfolyamatokban megragadható kettősség vagy kétirányúság.<sup>5</sup> Az eddigi kutatások során a nyelv működésében megnyilvánuló kettős mozgás több formában tárult fel:

1. A nyelvtudomány egyik legrégebbi felismerése, hogy a közlés folyamatában a *jel tárgya* konkrét; a tárgyra pedig a jel csak a *jelentésen* keresztül képes vonatkozni – amely jelentés viszont általános. A közlés folyamatában tehát a konkrét és általános megbonthatatlan és ellentmondásos egységet alkot: a jel csak az általános jelentés alapján képes a tárgyra vonatkozni; és a

<sup>5</sup> Ezt a szempontot hangsúlyozza általános filozófiai megfontolások alapján Lukács György: „Az esztétikum sajátossága”, I, Budapest 1965, 79–81. és „A társadalmi lét ontológiájáról”, II, Budapest 1976, 199–200.

jelentés a konkrét tárgyakon keresztül képes ismét módosulni.

2. A kettős mozgás, most már a közlés folyamatára való tekintet nélkül, magán a nyelven belül is nyomom kísérhető. A probléma maga szintén nem egészen új. H. Paul, a múlt század végén az *uzuális-okkazionális* jelentés megkülönböztetésével ennek a felismerésnek már a birtokában volt. A későbbiekben ez az összefüggés, ahogyan maga Zsilka a bevezető részben leírja, több más jelentős nyelvésznel is felmerült. Zsilka utóbbi kötete éppen a jelentésen belüli ellentett mozgás konkrét megismerésében jutott a korábbiaknál messzebbre.

3. A jelentések kettős mozgása, amint Zsilka elemzéseiből kiderül, végül is a jelentés és – a jelentésekből kiemelhető – elvont tartalmi elemek kettős mozgásához vezet el. A jelentés és az elvont tartalmi elemek közötti kapcsolat, ill. konkrét működésük a kapcsolatban, bár a parafrázisokban evidens, csak az elemzések tömegében állapítható meg.

A középkori nyelvfilozófia óta világos, hogy a jeleket végül is a fogalmakon keresztül vonatkoztatjuk a nyelven kívüli valóságra. (Voces significantis res mediantibus conceptis.)

A nyelvi mozgásfolyamatnak tehát három szférája van: beszédfolyamat (denotatum-designatum viszonya) – jelentések belső mozgása (jelentések egymás közötti viszonya) – jelentés-fogalom közötti mozgások (jelentés és fogalom viszonya).

Mivel a jelet végül is a fogalmon keresztül vonatkoztatjuk a jel tárgyára, világos, hogy a jelentésekben lezajló kettős mozgás a fogalmak és a denotatumok pólusai között fennálló feszültségből táplálkozik.

### IV

A marxista nyelvfilozófia kidolgozásának – ami még korántsem elintézett feladat – mind a különböző (polgári) koncepciókkal folytatandó kritikai vitájában, mind pedig a nyelv kategóriális struktúrájának feltárásában, szükségképpen támaszkodnia kell nemcsak a nyelvre vonatkozó korábbi filozófiai nézetekre, amennyiben azok egy-egy mélyebb bepillantást nyújtanak a nyelv természetébe, hanem – elsősorban – azokra a konkrét nyelvi vizsgálatokra, amelyek a nyelvet mint a valóság tükrözésének és az emberek közötti kommunikációnak – a tudatfejlődés fokainak nyomát is magán megőrző – bonyolult eszközét



a maga sokrétőségében és rendszerszerűségében teszik felfoghatóvá. Az előljáróban idézett hegeli gondolat komolyan vétele annál is fontosabb, mert a nyelv ma egész szerteágazó problematikájával együtt – különböző okok összefonódásának következtében – az elméleti munka egyik kulcskérdésévé, a viták egyik kristályosodási pontjává vált nemzetközi viszonylatban, s az itt hozott döntések nemritkán messze kisugárzó gyakorlati érdekekkel is bírnak, gyakran problematikus technikák elterjedéséhez is vezetnek. A legkülönbözőbb kérdések megoldása – mint amilyenek pl. a költői

nyelv törvényszerűségeinek kidolgozása, a magyar nyelv mindmáig hiányzó, elméletileg modern módszerekkel feldolgozott nyelvtanának elkészítése, a nyelvoktatásban egy mélyebb nyelvi tudat elterjesztése, vagy még az olyan nem közvetlenül nyelvészeti kérdések tisztázása is, mint a képi nyelv (filmszemiotika) természete – elképzelhetetlen kiterjedt és szervezett nyelvtudományi alapkutatások nélkül. Úgy tűnik, Zsilka János új munkája éppen ezen a területen tesz jelentős lépést előre.

## ABSTRACTS

### *János Farkas: Science, Politics, Working Process*

Attention in this study is focussed on the concept of the process of work as used by Marx and as interpreted by Lukács. The roots of the sociological features of science and politics are seen as derived from the inner, causal and teleological, aspects of the process of work. This fruitful differentiation between two kinds of activities is originated together with their unity in the process of work. Particular moments of the cognition of causal relations are explained, and so is the teleological nature of politics oriented towards social needs. It is sought to make a conceptual distinction between science and research and between science policy and research policy, which distinction is shown to take its roots in the inner dialectic of the process of work. The duality of science versus politics is thus derived from the duality of causality versus teleology which, in turn, are specific manifestations of the contradiction between nature and society. The terms „direct and indirect socialness”, resulting from an analysis of the process of work, are then believed to be helpful in approaching several problems in the philosophy of science.

### *Zoltán Novák: Sunday Society (Georg Lukács and his circle at the time of World War I.)*

A group that formed around Georg Lukács and Béla Balázs and was active during the time of World War I (from December 1915 to December 1918) is here described, including members like Georg Lukács, Béla Balázs, Béla Fogarasi, Lajos Fülep, Karl Mannheim, Frigyes Antal, Arnold Hauser, Anna Lesznai, and among those of younger age, Charles de Tolnay, Tibor Gergely

etc. Some social, historical, and philosophical determinants of the group's origins are analyzed.

Active members of the group established on the one hand the Sunday Circle, which meant gatherings held on Sunday afternoons in the flat of Béla Balázs and devoted mainly to discussions on art, literature as well as other diverse questions of philosophy, and in particular of ethics, and on the other hand, the Free School of Intellectual Sciences (Geisteswissenschaften) (which together with the Sunday Circle is commonly called the Sunday Society) where in two terms, in spring 1917 and winter and spring 1917–1918, lectures were delivered in the above fields.

The essay draws on original source documents in portraying the thought of the group members, their philosophical stands of (mostly) subjective idealism, their romantic feelings of anti-capitalism in close linkage with their radical moral conduct as well as their aesthetic views and the works of art and literature created in the given period by its artist members. In the course of their activities in the Society the members followed extremely complex and contradictory tracks of development. Most of the active group members, recognizing the dead end of idealism, worked themselves up to the new world view and met the revolutionary movement, which fact at the same time led to the dissolution of the group since the Society was no more able to face the tasks arising in the new situation.

This essay consists of six parts as follows: (1) Historical sketch (2) The Sunday Circle (3) Béla Balázs' literary work, its presentation by Georg Lukács (4) The Free School of Intellectual Sciences (5) The discussion of the Society for Social Sciences on „conservative” and „progressive” (6) The moral philosophy of Georg Lukács, the beginnings of the theoretical-political turn.

*György Darvas: Outlines of a Topological Model of Science Systematization*

Departing from the concept of a system, this essay goes on interpreting systematization, modelling systems, and topological models eventually to develop a topological model system of science. At the outset, the philosophical status of the concept of a system and that of systems theory are considered, with primary reference to interpretations found in Soviet philosophical literature on objects constituting systems and on their relations. Special mention is made of modelling objective systems, of ways of representing them and of the relation between a system and its environment. The author's statement of his views on the dialectic of open and closed systems is also expressed. The foregoing serves as a basis for the conception put forward in the second part.

Following its first part devoted to general considerations, the scope of the essay is then limited to investigating two problems. First, the contours of the possible fields of applying mathematical topology as a method in representing systems in general are drawn up. Second, some possibilities and problems of interpreting science as a system within the framework of systems theory are identified, pointing out the topological features of the elements of science as a system. These two ideas have been synthesized in the possibility of constructing a topological model system of science. The third part of the essay is an attempt at this construction, coping at the same time with actual requirements of science systematization as perceived in recent practice.

*Svetlana Benedikt: Philosophical Problems in the Computer Modelling of Thinking*

The article puts forward a philosophical evaluation of what has until now been achieved in modelling thinking by computers. Of these results it is here shown that, while in perfect accordance with the teaching of dialectical materialism concerning the material unity of the world, they provide no bases for any conclusions in the vein of mechanistic materialism. Furthermore, questions of how computer operation relates to thinking processes are analyzed. The author sug-

gests that in dealing with this relationship it is essential to distinguish between its functional and terminological aspects. That is to say, the question of whether thinking machines can be made should be replaced by the following two questions, each possible to solve independent of the other: (1) What is the limit to modelling thinking by machine? (2) Can the term thinking be applied to machine functioning? As regards the first question, the author refutes the scientific and philosophical arguments that claim the machine modelling of thinking to be limited in principle. She maintains that there is nothing in either the outward expression or the inner mechanisms of thinking that is in principle impossible to formally describe and therefore to model by machine. However, as regards a functional model of thinking, this cannot be exhaustively reproduced by machine in principle, as it would be a task to require an infinite length of time. The same applies to the structural modelling of thinking unless it should one day become clear that the infinitely many motifs of thinking are determined by a finite set of rules. To allow for the application of the term „thinking” to machines the author believes a substantially greater degree of functional analogy between thinking and computer operation would be needed. At the same time, nowadays' functional description of thinking by philosophy should be made more precise in order to avoid misunderstanding.

*Miklós Hernádi: Breaking Down The Concept of Everyday Life*

This author interprets the category of everyday life in the framework of the sociology of knowledge. An auxiliary concept is „everyday attitude” which conceives the Husserlian „Lebenswelt” just as evident as it manifests itself for it. A form of knowledge that belongs to the everyday attitude is „natural knowledge”, which has its particular kind of logic and derives its contents from a system of „natural presuppositions”. Natural knowledge is a collective, institutional, coercive form of knowledge whose objectivations are the „everyday objectivations” regularly, though along individual lines of relevance, determining the process of everyday life.

*Йанош Фаркаш: Наука—Политика—Трудовой процесс*

В статье понятие трудового процесса, употребляемое Марксом и его толкование Лукачом поставлены нами в центр рассуждений. Мы считаем выводимым корень социологических свойств науки и политики из отличия внутренних — каузальной и теологической — сторон трудового процесса. Продуктивное различие и также единство этих двух форм деятельности мы выводим из трудового процесса. В статье излагаем свойства как познающей деятельности, направленной на причинные соотношения, так теологичности политики, ориентирующейся на общественные потребности. Предпринимается попытка понятийного различения науки и исследования, а также научно-исследовательской политики, основу которой мы отмечаем в внутренней диалектики трудового процесса. Двойственность науки и политики мы вывели таким образом из двойственности каузальности и теологии, которые между тем представляют собой особые формы противоречия природы и общества. С помощью терминов „непосредственная” и „посредственная общественность”, полученные из анализа трудового процесса мы считали более толкуемым несколько научно теоретическую проблем.

*Золтан Новак: Общество Воскресенье (Дьердь Лукач и его группировка во время первой мировой войны)*

Статья показывает группировку, сформировавшуюся вокруг Дьердя Лукача и Белы Балажа и действовавшую во время первой мировой войны (с декабря 1915 до декабря 1918 года), в которой — среди других — участвовали: Дьердь Лукач, Бела Балаж, Бела Фогараш, Лайош Фюлеп, Карой Маннхейм, Фридеш Антал, Арнолд Хацзер, Анна Леснаи, из более молодых Шарль де Толнаи, Тибор Гергей и т.д. — анализируя общественные, исторические, идейные факторы, определившие возникновение группы.

Активные члены группы создали как Кружок Воскресенье, который представлял собой собрания по воскресеньям, проичхо-

дившие в квартире Белы Балажа, на которых речь шла в первую очередь об искусстве — о литературе, вернее о самых разных философских — в основном этических — вопросах; так и Вольную Школу общественных Наук (единое название которых Общество Воскресенье), где в течении двух семестров (весной 1917, зимой и весной 1918 года) были прочитаны лекции о вышеупомянутых вопросах.

Статья показывает идейный облик группировки на основе документов, считающихся источниками: (в главном) их субъективно-идеалистическую философскую позицию и романтическое антикапиталистическое жизнеощущение, и их связанное с этим радикальное нравственное поведение, а также их эстетическое восприятие, точнее литературно-художественная продукция, созданная в данный период художниками-членами группировки. За время деятельности в Обществе члены группировки прошли чрезвычайно сложное и противоречивое развитие, большинство её активных членов — через понимание тупика идеализма — пришло к утверждению нового мирозерцания, к соприкоснованию с революционным движением, что одновременно означало распад группировки потому, что Общество не было способным к решению задач, вытекающих из нового положения.

Статья состоит из шести частей: 1. Исторический очерк. 2. Кружок Воскресенье. 3. Литературная деятельность Белы Балажа, ее трактовка Дьердем Лукачом. 4. Вольная Школа общественных Наук. 5. Полемика общественных Наук о „консервативном” и „прогрессивном” идеализме. 6. Философия морали Дьердя Лукача; начало идейно-политического переворота.

*Дьердь Дарваши: Схема модели топологической систематизации наук*

Ход мыслей в статье ведёт от понятия системы через трактовку систематизации, моделирование систем, топологических моделей до структуры топологической модели системы науки.

Первая часть статьи освещает место понятия системы и системной науки в фило-

софии, прежде всего на основе определений, имеющихся в советской философской литературе, составляющих тему объектов и их взаимоотношений. Она касается моделирования объективных систем, изображения систем, толкования отношения системы к её среде и высказывается по вопросу диалектики открытых и закрытых систем. Эти рассуждения составляют основу концепции, изложенной в дальнейшем.

Вслед за рассуждениями общего характера в первой части, статья более подробно исследует два круга проблем: характеризует возможности применения математической топологии, как метода вообще, так же возможности и проблемы системного понимания науки в рамках системной науки, указывая на топологические свойства элементов науки, как системы.

Как синтез из этих двух исходных положений статьи открывается возможность построения топологической модели систематизационной науки. Третья часть статьи пытается её обрисовывать, учитывая современное удовлетворение конкретных требований для систематизации науки, возникающих на практике.

*Светлана Бенедикт: О философских проблемах моделирования мыслительных процессов машинами*

Автор обсуждает результаты, достигнутые в области моделирования мышления машинами, с философской точки зрения. Показывает, что эти результаты полностью соответствуют положению диалектического материализма о материальном единстве мира и в то же время не дают никаких оснований для механико-материалистических выводов. После этого автор анализирует различные постановки вопроса относительно проблемы взаимоотношения мышления и функционирования машин. По мнению автора, при изучении этого взаимоотношения, необходимо различать его терминологические и функциональные аспекты. Поэтому вопрос относительно возможности создания мыслящих машин должен быть заменен двумя, друг от друга отдельно исследуемыми, нижеследующими вопросами.

1. Где предел моделирования мышления машинами?
2. Можно ли распространить термин мышления также на функционирование машин?

Исследуя первый вопрос, автор показывает неприемлимость естественно-научных и философских аргументов, приводимых для доказательства ограниченности возможности моделирования мышления машинами. Автор считает, что ни во внешних проявлениях, ни во внутреннем механизме мышления не существует ничего такого, чтобы не могло быть в принципе формально описано и поэтому явилось бы немодулируемым с помощью машин. В то же время при функциональном моделировании мышления, исчерпывающее воспроизведение последнего — поскольку для этого потребовался бы бесконечный промежуток времени — является принципиально неосуществимым. То же самое положение и в случае структурного моделирования мышления, если только когда-нибудь не окажется, что бесконечное число мотивов мышления определяется конечным числом правил.

Что касается распространения термина мышления на функционирование машин, автор считает, что для этого распространения необходимо существенно большая, по сравнению с существующей в данный момент, функциональная аналогия между мышлением и работой машин. В то же время автор считает, что функциональное описание мышления, содержащееся в сегодняшнем философском определении мышления, должно быть уточнено для избежания различных возможных недоразумений.

*Миклош Хернади: Толкование понятия повседневной жизни*

Автор излагает категорию повседневной жизни в рамках социологии знаний. В качестве вспомогательного понятия он вводит „повседневный аттитюд“, который подразумевает жизненное существование в понимании Гуссерля в той форме, в какой оно проявляется. Формой знания, относящейся к повседневному аттитуду является „естественное знание“, которое имеет собственную логику и получает своё содержание из системы „естественных предпосылок“. Естественное знание является коллективной, узаконенной, обязывающей (по-английски: соесgive) формой знания, объективации которого „повседневные объективации хотя по индивидуальным релеванциям, но системно детерминируют процесс повседневной жизни.



## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Benedikt Szvetlana*, MTA SzTAKI, tud. főmunkatárs, kandidátus • *Darvas György*, MTA Tudomány-szervezési Csoport, tudományos munkatárs • *Farkas János*, MTA Szociológiai Kutatóintézet, tud. oszt. vez., fil. tud. kandidátusa • *Hernádi Miklós*, aspiráns • *Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor*, MTA Népművelési Intézet, tudományos munkatársak • *Novák Zoltán*, ELTE Esztétikai Tanszék, docens, a fil. tud. kandidátusa • *Redl Károly*, MTA Filozófiai Intézet, tudományos munkatárs.

1828–1978  
MEGJELENT AZ AKADÉMIAI KÖNYVKIADÁS  
150. ÉVÉBEN

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Sándor István  
A kézirat nyomdába érkezett: 1977. XII. 5. Terjedelem: 11,65 (A/5 ív)  
78.5243 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György



## CONTENTS

JÁNOS FARKAS: Science, Politics, Working Process .....	305
ZOLTÁN NOVÁK: Sunday Society .....	317
GYÖRGY DARVAS: Outlines of a Topological Model of Science Systematization ., . . .	337
SVETLÁNA BENEDIKT: Philosophical Problems in the Computer Modelling of Thinking	360
MIKLÓS HERNÁDI: Breaking Down the Concept of Everyday Life .....	382

### STUDY

ÁGNES KAPITÁNY—GÁBOR KAPITÁNY: Some Notes on the Role of Language and the Aesthetic in Cognition .....	411
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

### REVIEW

KÁROLY REDL: Notes on a New Semantics .....	423
---------------------------------------------	-----

## СОДЕРЖАНИЕ

Йанос Фаркаш: Наука — Политика — Трудовой процесс .....	305
Золтан Новак: Общество Воскресенье (Дьёрдь Лукач и его группировка во время первой мировой войны) .....	317
Дьёрдь Дарваш: Схема модели топологической систематизации наук .....	337
Светлана Бенедикт: О философских проблемах моделирования мыслительных про- цессов машинами .....	360
Миклош Хернади: Толкование понятия повседневной жизни .....	382

### МАСТЕРСКАЯ

Агнеш Капитань—Габор Капитань: Несколько замечаний о роли языка и эстетич- ности в познании .....	411
------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

### ОБЗОРЫ

Карой Редл: Замечания об одной новой семантике .....	423
------------------------------------------------------	-----

Ára: 18 Ft  
Előfizetés egy évre: 84 Ft

INDEX: 25.535  
ISSN 0025-0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető: az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 84 Ft

1 szám ára: 18 Ft

Index szám: 25.535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,  
H-1389 Budapest, Pf. 149.

0.1220  
HUSZONKETTEDIK ÉVFOLYAM

1978/4



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIA  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN  
GÖRGÉNYI FERENC  
VERECKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

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

1978/4

## TARTALOM

FALUS RÓBERT: Hésiodos ars poeticája .....	437
SZABÓ TIBOR: A fiatal Gramsci gyakorlat-filozófiája .....	458
HARSÁNYI ISTVÁNNÉ: A francia egzisztencializmus és a zene .....	473
VARGA CSABA: A formális racionalitás kérdése a jogban .....	489
NAGY ENDRE: Szabó Ervin ellentmondásai. A dialektika problémája Szabó Ervin gondolkodásában .....	505

## T Á J É K O Z Ó D Á S

RATHMANN JÁNOS: Spinoza a német felvilágosodásban és Herder filozófiájában .....	528
RATHMANN JÁNOS: A lipcei Spinoza-konferenciáról .....	532
STEJNBERG, B. A.: A környezetvédelem globális és nemzeti problémáinak társadalmi aspektusai (Kéri Elemér fordítása) .....	536

## S Z E M L E

BALOGH TIBOR: A társadalomlélektan realitása .....	543
ÉLES CSABA: A német polgár erkölcsi rendeltetése .....	546
ERDŐS FERENC: Erkölcs és jog kapcsolatának kérdéséhez .....	553

---

A szerkesztőség címe:  
1054 Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 120-243  
Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:  
Akadémiai Kiadó, 1363 Budapest V., Alkotmány u. 21.

# HÉSIODOS ARS POETICÁJA

FALUS RÓBERT

Több mint hat évtized telt el *P. Friedländer* híres Hésiodos-cikke<sup>1</sup> óta, amelynek legelső mondatában állapította meg, hogy az *Istenek születése* előhangja az egész antik irodalom legvitatottabb részletei közé tartozik. Tanulmányának jelentős szerepe volt abban, hogy – a múlt századi hiperkritikával szemben – a tanköltemény egységét elismerve folytatódjanak a kutatások. Különösen fontosak azok a vallástörténeti és néprajzi eredmények, amelyek egyfelől Hésiodos vallásos-mitologikus gondolkodással megfogalmazott viláértelmezésének és költővé avatásának keleti párhuzamait s részben példáit tárták fel, másfelől a görög énekmondók társadalmi helyzetének mind alaposabb és új szempontú megvilágításával nyújtanak segítséget Hésiodos költői sajátosságainak megértéséhez. – Lényegileg mégis változatlanul érvényes Friedländer megállapítása: egységes felfogás máig sem alakult ki.

Tündéri látomásról szól tankölteményének előhangjában Hésiodos, de nagyon is céltudatosan és öntudatosan. Előbb a helikóni Múzsák kartancának s énekének bűvös szépségéről dalol (saját költeményének a tárgyát is előlegezve), majd a hozzá intézett szózatukat idézi, s ezt teljesíti ki a költővé avatás rítusának ismét epikus elmondásával. – Abban minden kutató egyetért, hogy az egész hésiodosi költészet értelmezéséhez, történeti és esztétikai méltánylásához kínál kulcsot a Múzsák szózata. Valóban nyilvánvaló, hogy nemcsak kiválasztottságát szankcionálta, de saját ars poeticáját is ezekkel a Múzsák ajkára adott szavakkal fogalmazta meg a költő. „Mezőn lakó pásztorok, hitvány népség, csupahas-emberek, tudunk mi sok hazugságot mondani, ami hasonlít az igaz szóhoz, de tudjuk, ha akarjuk, a való igazat is zengeni” – olvassuk *Trencsényi-Waldapfel Imre* prózai fordításában, verses átköltésében pedig:<sup>2</sup>

Hitvány pásztori nép, szolgáltok csak hasatoknak!  
Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít,  
tudjuk zengeni mégis a színigazat, ha akarjuk.

(26–28. sorok)

<sup>1</sup> P. Friedländer: Das Proömium der Theogonie. Hermes 49 (1914) 1s. k.

<sup>2</sup> Hésiodost és Pindarost *Trencsényi-Waldapfel Imre*, Homérost *Devecseri Gábor*, Euripidést *Kerényi Grácia* fordításában idézem.

Bizonyára megakad az olvasó szeme a kitűnő műfordítás egyik fordulata: *tarka hazugságról* (mint a prózai tolmácsolásból is kitűnt) nincs szó az eredeti költeményben. Ugyanígy nincs azonban szó műfordítói szabadosságról vagy félreértésről: Pindaros 1. olympiai ódájából és annak szintén maga-készítette műfordításából plántálta ide Trencsényi-Waldapfel a kifejezést – szorosabban véve: a jelzöt –, ezzel is utalva a két boiótiai költő szellemi rokonságára. Szép leleményű és indokolt is a megoldás: a valóra csak hasonlító, ékes (*tarka*) hazugságok és az igaz tartalmú énekek szembeállításában, illetve az utóbbi daltípus választásában Hésiodos ars poeticájának a lényege fogalmazódott meg.

## ÉNEKMONDÓK ÉS FILOLÓGUSOK VERSENYE

Nincs helye annak, hogy a modern értelmezések minden dokumentumát kivonatoljuk, még kevésbé, hogy az érvelések filológiai adalékait felsoroljuk. Célszerűbbnek látszik, hogy magukat az irányzatokat mutassuk be:

(1) Azoknak a filológusoknak a véleménye, akik a századfordulón uralkodó felfogást (Rohde, Meyer) folytatva, Homéros elleni támadást látnak a tanköltemény előhangjában – többek között Nestle, Jaeger, Diller, Gigon, Chase-Green, Mehmel;

(2) Az a nézet, hogy Hésiodos az olymposi világot jellemző logikusság és az irracionális misztériumok közötti vibrálásban látta a múzsai kinyilatkozás természetét, bár a más ihletésű (= homérosi) dalok iránt sem volt érzéketlen – például Otto, Kerényi, Untersteiner, Stefanini, Wade-Gery, von Fritz, Lanata;

(3) Trencsényi-Waldapfel Imre interpretációja, aki egyfelől – rendkívül alaposan és meggyőző módon – a boiótiai parasztköltő társadalmilag meghatározott újszerűségét hangsúlyozta, másfelől azonban az előbbi irányzathoz tartozó kutatók véleményének módosításával érte be: úgy látta, hogy Hésiodos a saját költészetén belüli rétegek kialakításával valósította meg az igazság és hazugság közötti lebegést, vagyis hogy a képzelet színeibe öltöztetett mítoszok és az erkölcsi vagy gyakorlati hasznú részek megkülönböztetését kell a két daltípus szembeállításán értenünk;<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Trencsényi-Waldapfel Imre* Hésiodos-tanulmányait a nagyszerű anyagismeret és a marxista módszer sorolhatja modern klasszika-filológiánk maradandó értékei közé. A tanítványi tisztelet sem zárja ki azonban a vitát némely megállapításával. Kötetben ezek a tanulmányok először a *Munkák és napok* kétnyelvű kiadásában jelentek meg (Fordította, a bevezetést, a jegyzeteket és a kísérő tanulmányokat írta Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest 1955.). Ennek a kiadásnak a lapszámaira utalunk a következőkben. – Nem tudom elfogadni azokat a fejtegetéseit, amelyekben Hésiodos és Homéros költészetét viszonyítja: „A Múzsák ajkára adott megkülönböztetéssel nem Homérostól határolja el magát Hésiodos, hanem a saját költészetén belül különbözteti meg a valóságot, a képzelet színeibe öltöztető mítoszokat a parainetikus-didaktikus részletektől, amelyek az erkölcsi tanítást vagy éppen gyakorlati tudnivalókat közvetlenül nyújtják” (22. o.). Ugyanígy annak az isteni-múzsai megnyilatkozásnak az értelmezését sem, amelyben Hésiodosnak a Helikón hegyén volt része: „Az egyszerű pásztorember a Múzsák hangját hallja, mely egyszerre bélyegzi meg a test legközöségebb örömeiben megrögzött környezetét és fejezi ki a *múzsai kinyilatkoztatás* hazugság és igazság között lebegő, sajátos természetét” (165. o.). Azon túl, hogy a rétegek állítólagos benső megkülönböztetésének mond ellent a lebegés-hipotézis, ez utóbbiban sem teljesen önálló a gondolat; vö. *K. Kerényi: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Wien-Amsterdam 1937. 110 k. és M. Untersteiner: I sofisti. Torino 1949. 137. o.*

(4) Ritoók Zsigmond felfogása, mely szerint Hésiodos a nem-igaz gondolatokat kifejező mítoszokkal és pályatársainak – nem kizárólag Homérosnak – ezek szellemében költött dalaival szemben törekedett új és igaz ének mondására.<sup>4</sup>

Az (1) irányzat – melyet a modern kutatások mind egyértelműbben utasítanak el – mereven és szűk látókörrrel ítélt. A (2) képviselői saját misztikus és irracionális költészet-felfogásukat vetítették rá Hésiodosra. Trencsényi-Waldapfel erre vonatkozó módosítását (3) csak kritikai vonatkozásaiban tudom helyeselni – a rétegek megkülönböztetésére (= szembeállítására?) irányuló fejtegetéseit nem tartom meggyőzőnek. Ritoók értelmezését (4) tartom a legrealisabbnak – már csak azért is, mert a dalnak igazmondásból és gyönyörködtetésből szervesülő funkcióit következetesen hangsúlyozza –, de pontosítandónak is; nem érhetjük be azzal, hogy Hésiodos „egyelőre a mítosz síkján maradvá veti fel az igazság kérdését a mítosszal szemben, s nem általában a mítoszt bírálja, csak mítoszokat”,<sup>5</sup> tehát egyes hazug mitológemájú énekek ellen irányult programja; nem, többről van szó: Hésiodos azért vetette el szinte a teljes homérosi mitológiát, mert az egész arisztokratikus szellemű énekmondás ellenében kereste a költői igazmondást, és azért alkotott új mitológiát (melynek orphikus és „népi” vonatkozásait talán határozottabban mutatják ki a további kutatások, mint eddig sikerült), mert a hagyományban csak csillámos, naiv és ellentmondásos fikciókat talált a természeti és az emberi világ kialakulásáról és rendjéről.

Nem az Hésiodos szembefordulásának a legfőbb oka, értelme és célja, hogy egyik vagy másik mítosznak (és az azt zengő éneknek) az igazságát tagadja. Ez csak tünet, érvelésében is csupán adalék. Ettől még Hésiodos ugyanolyan ártatlan Homéros-epigon maradhatott volna, mint az epikus ciklus költői, akik így-úgy módosították a Trója ostromáról vagy Odysseus sorsáról szóló mítoszokat. Hésiodos egészen másképp járt el; nem ilyen-olyan részleteket másított meg, nem az epikai hagyomány egyik vagy másik részletét költötte újjá, hanem egy lényegében új világméretű rajzolt meg az *Istenek születésében*. Erre pedig az tette (tehette) képessé, hogy már ekkor újat-mondásra készítette földet-mennyet-alvilágot átfogó, de evilági célú programja – a parasztok és pásztorok javát szolgáló igazmondásnak a *Munkák és napokban* kiteljesülő szenvedélye. Az ő érdekeiket fejezte ki, de – mint Trencsényi-Waldapfel rámutatott – nem a „csupahas-emberek” primitív módján, hanem a múzsai tökéletességnek Homérostól tanult, Homérosszal és bárki mással vetekedni képes nívóján, „hisz a Múza tanít meg az isteni dalra” (*Munkák*, 662. sor).

Szépen és bizonyára híven őrizi a Homéros nevével fémjelzett és már nem egyszerűen héroikusnak, hanem arisztokratikusnak tartott hagyomány megtagadásának legfőbb okát a Homéros és Hésiodos versenyéről szóló – valószínűleg a klasszikus korban kialakított, majd továbbköltött – elbeszélés. Versrészleteik idézése után így folytatja a szerző:

„A hellének ebből az alkalomból is csodálták Homérost, annyira a mindennapi fölét emelkedtek az elmondott vessorok, s azt követelték, hogy néki adják a diadált. De a király Hésiodost koszorúzta meg, mondván: igazságos, hogy az kapja a győzelmet, aki földművelésre és békére buzdít, nem pedig az, aki háborúkat és mézszárlásokat vonultat fel. Így győzött – mondják – Hésiodos, és érc-tripuszt kapott, e tripuszt pedig a Múzsáknak ajánlotta föl . . .”

<sup>4</sup> *Ritoók Zs.*: A görög énekmondók. Budapest 1973. 68 skk., 115 skk.

<sup>5</sup> *Uo.*, 69. o.

Tévedés ne essék: ebben a versenyben nem az *Istenek születésének*, hanem a *Munkák és napok*nak „antihomérikus” tendenciájával győzött Hésiodos. Nem csekély a különbség a két tanköltemény tárgya, mítoszalakítása és hangulata között (az istenek háborúi és mézszárlásai legalább oly réműleteseek, mint Homéros csataképei); alapvetően közös vonásuk viszont a kozmikus és történeti fejlődés rendszerezési igénye, a teremtő munka, a jog és a tisztesség dicsérete, a mitologikus világképtől – bár még természetesen mitologikus formában – az okok és okozatok logikus megragadása felé forduló program.

A király ítélete pontosan fejezi ki mind Hésiodos újszerűségének elvi és tartalmi lényegét, mind Homérosnak azt a „mindennapi fölé emelkedő” varázslatosságát, amelyet senki nem érhetett utol, de amelyet – a művek tanulsága szerint – versenytársa is ámulattal igyekezett elsajátítani.

#### A MÚZSAI TUDÁS FORMULÁJA ÉS TARTALMA

Miután a pontos szavú (*artiepeiai*) Múzsák figyelmeztették Hésiodost, hogy kétféle dal mondására képesek (erre van tudásuk, amit az *idmen* állítmány is nyomatékosít a 27. és 28. sor elején), leszakíttatják vele a bámulatot, friss babérágat, hogy tekintélyt parancsoló pálcája legyen ( *sképtron*: királyi jogar); isteni hangot lehelnek belé, hogy hírelje el az eljövendő és elmúlt dolgokat, és felszólítják, hogy dalolja meg a boldog örökkévalók nemzetségét, kezdetül s befejezésül pedig mindig őket magukat zengje. – Más tehát az inspiráció tartalma, mint a felszólítás: az előbbi teljesebb (prófétikusan teljes), az utóbbi konkrét (az elmondandó költemény tárgyát határozza meg). Ez a konkrétum azonban, bár csupán a jelenig vezető múltat foglalja magába, a harmadik időszik (a jövő) nélkül, az istenek örökkévalósága révén telítődik azzal a lehetőséggel, hogy Hésiodos pontos és igaz szóval szóljon mindenről.

A Múzsák – Emlékezés istennő leányai – a jelen, az eljövendő és az elmúlt dolgokat hirdetik, szó szerint ugyanazzal a képességgel, mint amely a Tróját vívó hadak jósának, Kalchasnak adatott meg (*Iliás*, I. 70). Ő volt az, aki megfejtette a dögvész okát, s megjósolta volt, hogy az ostrom tizedik évében dől meg Trója. Ez a tudás azonban, isteni ihletésű igazságai ellenére is, sokkal csekélyebb Homéros ismereteinél, aki még az istenekről is tud mindent – hála annak, hogy a Múzsák szólnak általa: nélkülük mi, emberek, semmit nem tudunk (*idmen*) pontosan (uo., II. 484 skk.). Az ismeretek mennyiségét, a történések okait és összefüggéseit tekintve tehát, a költő javára billen a mérleg a jóssal szemben – legalábbis az eposz tükrében; ami természetesen nem jelenthette azt, hogy a költő töltse be a pap vagy a jós tisztét: az ő tudása ténylegesen a múltra korlátozódott, a jövőt csak emberi szinten sejtette. Homéros nem jövőmondó, hanem a jelenhez közelebbi múltat építi be jövő időnek az epikai jelenbe, tehát a régebbi múltba.

Nem több hagyományos formulánál, amikor Hésiodos a homérosi Kalchas képességeivel ruhazza fel a Múzsákat. Kiderül ez már abból az előhangot követő részből, ahol elmondja, miről is dalolnak a liliumhangú istennők Zeus olymposi palotájában, vidám kacagást keltve: először az istenek nemzetségeit éneklük meg a kezdettől – Gaia és Uranos nászától –, majd Zeust dicsőítik, azután pedig az emberek s az erős Gigasok nemzetségeiről szólnak (40 skk.). A születésükről és ünnepi szépségükről szóló epizódba ekelődik a



bővítmény énekük tárgyáról: a mindenség („minden dolog + minden élő”) törvényeiről s a halhatatlanok tisztességekéről (66 k.). Ez utóbbi mozzanatról azonban semmi konkrétumot nem tudunk meg az olyposiak felhőtlen jelenén kívül, melyet nem zavarnak meg többé az előidők rémségei. A jövőről egyáltalán nem dalolnak a Múzsák, és nem dalol Hésiodos sem (legalábbis itt: a *Munkák*ba majd próféciákat is sző), aki az istennők énektémáival igazában saját költeményének a tárgyát és tendenciáját előlegezi.

Eddigi következtetéseink:

1. Azért nem szükséges érdemi különbséget – kivált pedig ellentétet – látni a 32. és a 38. sor témamegjelölései között (az előbbiben a jövő és a múlt elhírelését mondja a költő saját küldetésének, az utóbbiban a jelen, a jövő és a múlt megéneklését a Múzsák tisztének), mert a hagyományos formula *nem* fedi a tartalmat: ennek a tankölteménynek a múlt a témája, a később írt *Munkáké* pedig elsőrendűen a jelen;

2. Az *Istenek születésében* alig kerül szóba a jelen (legfontosabb a költők és királyok kiválasztottságáról szóló epizód, 81 skk.), nagyon is indokolt tehát, hogy a megismételt invokációban az istenek születésének és a természeti mindenség kialakulásának megéneklésére kéri Hésiodos a Múzsákat (104 skk.) – elejtve a prófécia-motívumot;

3. Már a hagyományos formula korábbi szűkítése (a jelen kihagyása a költő feladatából, 32. sor) is indokolt volt, sőt – ha földhöz tapadó logikával kérjük számon a pontosságot – a jövő kihagyását is „illet volna” sejtetni. Ez azonban nem indokolja, hogy lényegi különbséget konstruáljunk isteni-múzsai és költői tudás közé: a megismételt invokáció éppúgy a Múzsák kinyilatkoztatásának minősíti az elmondandókat, mint a homérosi invokációk;

4. Szükségtelen és indokolatlan tehát a jelen formuláris kihagyása miatt olyan ontológiai spekulációt tulajdonítani Hésiodosnak, amely a jelent (a „létező dolgokat”) titokzatosnak és csak isteni tudással megismerhetőnek tartaná. Ez mintegy kétszáz év múlva lesz filozófiai problémává az eleatáknál.

Hésiodos az igazság hirdetőjeként szóló közönségéhez, s azokat mondta a Múzsáktól félrevezetett, hamis prófétáknak, akik hazug – szerinte hazug – tartalmakat öltöztettek tetszetős formába. Semmivel nem igazolható, képtelen feltevés, hogy önmagára vonatkoztatná a hazug ihletésű dal mondását: az előhang Múzsái nem egymás mellé, hanem egymással szembe állítják kétféle tudásukat, retorikailag is hatásosan téve második (nyomatékosabb) helyre az akaratuktól függő és kitüntető igazmondást. – Hésiodos, számolva azzal, hogy elődei és versenytársai is múzsai ihletésre hivatkoztak, szinte kollegiális módon indokolja meg amazok hazugságait: őket bizony félrevezették a kétféle tudással megáldott és két daltípust inspirálni képes Múzsák, nem úgy, mint őt, akit az igaz ének mondásának képességével ajándékoztak meg. Alkotáslélektani törvény érvényesül ebben a fogásban, az „én” és a többiek megkülönböztetésében: senki nem olyan bolond, hogy – miközben az isten(ek) vagy a Múzsák kiválasztottjának vallja magát – hazugságok előadását ígérje hallgatóinak!

A költők hivatásához és természetéhez tartozik, hogy igaznak hiszik és szánják dalukat (ha netán mégsem, azt éppoly mélységesen titkolják, mint bármely más foglalatosság mesteremberei a maguk alakoskodását). Van, amikor ellenőrizni lehet a szavukat (Démódokos elbeszélést Odysseus tudja hitelesíteni és korigálva továbbköltetni), van, amikor nincs kontrollálási lehetőség, s ez a gyakoribb eset: az *Ilias* esetében azért, mert majd fél évezred telt el Trója ostroma óta, a minden ízében meseibb *Odysseia* esetében azért, mert

a hős egyedül tér haza csapatából. Homéros az egyetlen halandó, aki mindent pontosan tud – hőseinél is sokkal többet és pontosabban, de sokszor az isteneknél is –, erről azonban nem tárgyi dokumentumokkal, hanem énekének belső logikájával és érzelmi hatásosságával győzi meg hallgatóit. A „bizonyítás” egyetlen eszköze az, hogy a Múzsára hivatkozik, önmagát csupán tolmácsnak vagy isteni ihletésű tanítványnak mondva. Hangsúlyozza ezt a kiválasztottságot a homérosi Odysseus is, amikor drága falattal tiszteli meg Démodokost (*Odysseia*, VIII. 479 skk.), s hogy igaza van, azt mindjárt Homéros is megerősíti („istentől indíttatva kezdte, s mutatta be a dalt”: uo., 499. sor). Isteni ihletéssel dalol Phémios is, az ithakai palotában. Isteninek tudják az éneket, mert igaznak fogadják el – csak a mitologikus tudat fordítja visszajára a máskülönben bizonyíthatatlan okságot: isteni az énekmondó szava, tehát igaz. \*

Kételynek kellett azonban felbuggyannia az ének igazságtartalmával szemben, ha a dalnok nem mesterember módján ismételte el az elődeitől tanult és a hallgatói körében ismert éneket, hanem maga-költötte újat adott elő. Meg kellett tehát győznie közönségét énekének igazságáról, és a forma ékességével is meg kellett nyernie a tetszést – így, és csak így fordíthatta helyeslésbe a hallgatók kételyét. Maga a közönség sem érte be azzal, hogy a dalnok (ha a Múzsák tanítványának vallotta magát) sokszor hallott verseket ismétljen: igényelte az újszerűséget, a feszültséget és a meglepetést,

mert az olyan dalt dicsérik legjobban a népek,  
mely a legújabbként jár körbe a ráfigyelők közt. (*Od.* I. 351 k.)

Phémiosnak – akinek a védelmében mondja ezt Télemachos – azért kellett megküzdnie a sikerért, de azért is remélhetett figyelmet, mert olyan új, frissebb témájú dalt adott elő, amely a jelen felé hosszabbította meg az *Ilias* történetét. Még nehezebb feladatot vállalt Hésiodos: nemcsak tematikailag teremtett újat, de az ének típusa tekintetében is. Hogyan tudhatta elhíttetni hallgatóival, hogy igazat mond? Azzal, hogy a Múzsákra hivatkozik? Aligha csak ezzel, sokkal inkább magával a teljesítménnyel, amelynek egyszerre kellett meggyőzőnek és ékesnek lennie – a hagyományos hit egyes elemeit új tendenciával módosítva, főként pedig olyan képzeteket fogalmazva meg, amelyek a kortársak társadalmi tapasztalatait és reményeit vetítették múzsai szférába.

Kritikus kapcsolódás a hagyományokhoz, a jelen problémáihoz kapcsolódó költőiség, tehát a mindenség kialakulásának, fejlődési és létezési törvényeinek új szemléletű rendszerezése egy mitológiai tárgyú, mitologikus eszköztárú eposzban – mindez okkal tetszett újnak a görög énekmondásban, a költőtől pedig logikai és formai remeklést követelt meg. Mielőtt azonban azt kutatnánk, hogy Hésiodos hallgatói valóban elhitték-e, igaznak fogadták-e el a tanköltemény képzetait és tendenciáját, elvi és epikai részleteit, új oldalról (általánosabb szempontok szerint) szükséges folytatnunk magának a költői programnak az értelmezését.

#### A MÍTOSZOK IGAZSÁGÁRÓL

Azokat emeli ki és állítja példának a királyok közül Hésiodos, akiket a Múzsák is megáldottak a beszéd édes harmatával, s akiknek ajkáról méz ízű szót fakasztanak. Egyenrangú – mert hasonlóképpen kiválasztott – társakként sorolja melléjük a régi hősök

hírét és a boldog olymposiakat zengő dalnokokat. Egyetlen különbség, hogy a dalnokok és citerások Phoibos Apollón, a királyok Zeus jóvoltának köszönhetik kiválóságukat, s hogy az előbbieket mindnyájan, az utóbbiak közül csak egyesek kedveltjei a Múzsáknak. — A múzsai áldottságú király ékesszólását dicsérő sorokban éppúgy van szerepe a hagyománynak („édesszavú” volt a homérosi Nestór is, s Odysseus énekmondó művészetét is méltán dicsérték a phaiákok), mint a költői öntudatnak. A hésiodosi király ékesszólásának azonban sajátos tartalma van:

ráfüggesztek a népek mind szemüket, s az igazság  
biztos alapján tesz törvényt s a szavával azonnal,  
súlyos bár a vizsály, ő az, ki megoldja megértőn.  
Mert a királyok azért eszesek, hogy a téren a népet  
könnyen visszahelyezzék megsértett igazába,  
megfordítva ügyét meggyőző, lágy szavaikkal.

(*Istenek* . . . 85–90. sorok)

Szelíd meggyőzéssel tegeyen tehát igazságot a jó király. A *Munkák* . . .-nak a társadalmi igazságosságra vonatkozó eszményét előlegezi itt Hésiodos, a megsértett nép ügyének védelmezője. Amott majd keserűbb és indulatosabb lesz a követelés, de az „egyenes igazság” vágya — amely az *Ilias*-ban még csak egy szép hasonlat keretében (XVI. 384 skk.) és Menelaos hetyke öndicséretében sejtett fel (XXIII. 579 k.), a törvényes igazságot az emberi nem sajátóságaként hangsúlyozó *Odysseiában* viszont már csaknem ugyanezekkel a szavakkal fogalmazódott meg (VIII. 169 skk.) — Hésiodos társadalmi hivatástudatának lényegét fejezi ki.

A *Munkák* . . . társadalomkritikai és tudatformáló célzata eleve nyíltabb, mint a mitológus témájú tankölteményé, hiszen közvetlenül kapcsolódik a jelen fájdalmaihoz: nem elég immár a felvilágosító-tanító ének, ítélkezésnek és prófécianak kell kiegészítenie a meggyőző szándékot. Már a téma-megjelölést az „igaz szó” — mint vezérlő elv — hangsúlyozásával zárja a költő (10. sor), a „görbe szavak” (193 k.) és az esküszegő hazugságok ellensége (282 skk.), az „egyenes igazság” embere. Gazdálkodási tanácsainak érvényét bármely osztályostársa ellenőrizhette; joggal remélhette azt is, hogy az „ajándékfaló királyok” és más gazok elleni háborgásait sokan tekintik indokoltnak, s már csak ezért is fogadják el igaznak a költemény egészét. A hasznos és káros napok meghatározásában mégis fontosnak tartotta, hogy a biztos tudást hangsúlyozza (mindjárt e rész bevezetésében, 765 skk.), amely az okos gazdálkodásnak s életmódnak, de az igazságos emberi viszonylatoknak is záloga — kétségkívül azért, mert természeti ismeretei meghaladták legtöbb kortársának, különösen pedig a boiótiai parasztnak a tudását, és mert erre alapozhatta igazmondásának elismertetését a tapasztalatilag ellenőrizhetetlen eposzrészletekben is (ide értve pl. a Prométheus-mítoszt vagy a világ korszakairól szóló betétét). Szükség is volt erre a nyomatékosításra, mert még a köznapian gyakorlati teendőkről — pl. a hordónyítás, befogás, kihajózás kedvező napjáról — is csak „kevesen foglalják szóba az igazságot” (818. sor), és mert

más és más napokat dicsérnek, s ritka, ki tudja:  
egyszer a nap rossz mostoha, máskor jó anya hozzád.

Azt kíséri szerencse, ki mindezt tudva cselekszik,  
istenek ellen nem vét, érti jelét madaraknak,  
és nem lép soha túl törvények szabta határon.

(*Munkák* . . . 824–828. sorok)

A megismerés odysseusi szenvedélye s a törvényesség *Odysseia*-beli (de még királyköz-pontúan patriarchális) eszménye folytatódik a hésiodosi epikában – új, magasabb szinten: a rendszerbe foglalás racionális igényével és a kis földön gazdálkodó paraszt szemszögéből. Az „ifjabb” tanköltemény most idézett befejezése: Hésiodos egész világgépének a foglalata. Kétség sem merülhet fel az iránt, hogy igaznak hitte és szánta költészetét. – Ugyanígy lenne alaptalan az a belemagyarázás is, hogy a *Munkák* . . . -ban teljes, az *Istenek születésében* részleges az igazmondási igény, vagy hogy a maga költötte mítoszokat afféle szórakoztató, igaznak nem okvetlenül tekintendő dalbetétekként adta elő.

Most kell rátérnünk annak a kérdésnek tudottan és szükségképpen vázlatos vizsgálá-tára, hogy Hésiodos (és egyáltalán: a görög költők) közönsége hitt-e a mitologikus tárgyú dalok tartalmában. Nem mintha ezzel a kérdéssel sok-sok kutató – filológus, vallástörté-nész, esztéta, etnográfus stb. – nem foglalkozott volna, hanem mert úgy tűnik, hogy még mindig foglyai vagyunk annak a zsidó-keresztény vagy akár mohamedán szemlélet-nek, amely a „hit”-et a Szentírás kételymentes elfogadásában látja, és hajlamosak vagyunk ezt a metafizikus berögzöttséget (*vagy* igaz egy ősidőkről, természetfeletti régiókról és túlvilágról szóló tan, *vagy* hamis; ha igaz, akkor istentől való és szent, ha hazug, akkor az ördögtől való és kiátkozandó) a görög mítoszok hallgatóinak is tulajdonítani. Keveset – elvi síkon úgyszólván semmit sem – változtatott ezen az Európában kétezer éves felfogáson akár a polgári vallástörténet és valláskritika, amely végül is mindig megbékélt a dogmatikus vallásossággal, akár a szimbolikus Biblia-magyarázat, amellyel éppúgy sci-fivé lehet átgyúrni bármelyik apokrif iratot, mint magát az Újszövetséget.

Annyira belénk ivódott ez a dogmatikus-metafizikus vallásértelmezés, hogy újra meg újra a „Hitt-e Euripidész az istenekben?” típusú kérdések felvetésével és megválaszolásával bíbelődünk. Teljesen mindegy, hogy az efféle kérdésekre *igennel* vagy *nemmel* válaszol bárki is – maga a kérdésfeltevés a hibás, a félrevezető.<sup>6</sup> Idézzük Marx szavait, hogy a mitológia a görög irodalomnak és képzőművészetnek nemcsak szülőtalaja, de eszköztára is volt – és mégis hamleti vívódással töprengünk, hogy hittek vagy nem hittek a görögök az istenekben és a róluk költött mítoszokban. Idézzük Aristotelész szavait is, hogy a tragédiaköltőnek meg kell őriznie a hagyományos történet fő mozzanatait, de a részle-teket meg kell újítania – és alig jut eszünkbe, hogy ennek a művészi gyakorlatból lepárolt tételnek az igazságát és magától értetődő természetességét az egész archaikus és klasszikus kori görög kultúrára kiterjesszük.

Minden mítosz: istenekről, félistenekről, kiváló (a mindenkori jelen embereinek a szintjét messze felülmúló) hősökről és velük így-úgy kapcsolatba kerülő halandókról szóló elbeszélés. Mivel tehát istenek, istennők, tündérek, manók, szörnyek születéséről, harcai-

<sup>6</sup> Az orientalisztika ebben megelőzte a klasszika-filológiát: bebizonyította annak a hagyomá-nyainkból szintén belénk rögződött kísérletnek dezorientáló hiúságát, hogy aristotelési logikával „fejtsük meg” a kínai gondolkodásmódot és az európai festészet formanyelvével a távol-keleti piktúrát. Módszertanilag is kitűnő könyv: *Miklós P.: A sárkány szeme.* Budapest 1973.

ról, szerelmeiről, csodatévő hatalmáról szólnak a mítoszok – természetszerűleg kapcsolódik a mitológia a valláshoz, a halhatatlanokról alkotott képzetekhez, akiket az antik ember (mint Xenophanés mondja) a maga képmására teremtett ugyan, de a csodákkal és rémségekkel teli világ megértéséhez sokáig nélkülözhetetlenek, tehát valóságosan létezőknek gondolt.

Sajátosan görög vonás ebben a vallási képzetek nyitottsága és dinamikája. Ha valaki nekilátna, hogy akár csak egy rövid időszakon belül – például VII–V. század – kodifikálja a Hellasban általános vallásos képzeteket, sőt az orphikáról és a misztériumvallásokról lemondva, az „olymposi vallás” vizsgálatára korlátozódnék is, rohamosan fogyna kezében az anyag. Még a legfőbb istenek „életéről” és funkcióiról alkotott képzetek is időről időre, tájak és közösségek szerint hullámoztak; régebben alacsony rangú istenek (pl. Dionysos) kultusza ragyogott fel a társadalmi viszonyok megváltozása nyomán, s közeledhetett náluk hatalmasabbakéhoz (az adott esetben Apollónéhoz); régtől fogva és folyamatosan szivárogtak be a keleti vallások elemei stb. Ha tehát ezeket a földrajzi, történelmi, társadalmi okokból változó és részleges elemeket kiszűrjük, egy-egy isten legfőbb funkcióira szűkül mindaz, ami általánosnak mondható.

Dogmákat az archaikus és klasszikus korban is csak annyiban ismertek, hogy minden polis megkövetelte a hagyományos istenek tiszteletét, a szertartásokon való részvételt. Ez azonban egyáltalán nem zárta ki a mítoszok variálhatóságát. A rítusoknak legpontosabban eleget tevő és legjámborabb görög polgártól sem várta el – s különösen nem kívánta meg – senki, hogy a mítoszok epikumát hitelesnek, illetve, hogy az epikai változatok valamelyikét kizárólagosan igaznak fogadja el. Az istenekről és félistenekről szóló elbeszélések ugyanis csak születésük (költésük) pillanatában szolgáltak a rítusok megmagyarázására, epikai tartalmuk folyamatosan önállósult – akár azért, mert a vallásos képzetekben megfogalmazott természet- és emberfelfogás újult meg, akár azért, mert az epikum természetéhez mindig is hozzátartozó érdekességet saját célja szerint színezhette tovább az elbeszélő.

Csak találgatni lehet, hogy a kovácsisten Héphaistos és a szerelemistennő Aphrodité házasságáról szóló mítosznak mi lehetett a Homéros előtti időkben a világértelmezési indítéka. Ugyanígy eldönthetetlen, hogy a hadisten Arés csábító akcióját és felsülését megénekelte-e bármely dalnok Démodokos előtt. Annál bizonyosabb, hogy amikor ő dalolt erről a phaiákok lakomáján, nem egyik vagy másik szertartásnak a megmagyarázására vállalkozott, hanem arra – és csak arra –, hogy ügyesen kitalált és pajkos mesével szórakoztassa közönségét. Démodokos kiseposzában úgy aránylanak a vallásos (istenhitben fogant és a hallgatók istenhitére apelláló) mozzanatok a gyönyörködtető epikumhoz, mint a klasszikus templomokban az istenszobrot őrző cella az épület egészéhez.

Az istenekről szóló elbeszélések vallásos magjából olyan terjedelmes lombú költészet nőtt ki, melyet ki-ki friss ágak ojtásával ékesíthetett tovább – prózai szóval: új kitalálásokkal színezhette a hagyományt, ha pedig világfelfogása úgy diktálta, s a képessége is megadta, a hagyománytól eltérő regét is költhetett.

A keresztény irodalom első századaiban is sok olyan legenda keletkezett, melynek eszközeit az egykorú regényekből (mesés kitalálásokból) merítették. Azzal azonban elvileg ellenkezik mind a zsidó, mind a keresztény vallás, hogy a Szentírás hőseiről olyan történeteket költson bárki hívő ember, amelyek tárgyilag és főképp célzatukban térnek el a hagyománytól. Ez a vallástípus áttörhetetlen falat emel az igaznak minősített, kétely

nélküli hitet parancsoló legendák és a kitalálásnak bélyegzett, elhívésre méltatlan mesék közé. A görögök nem ismerték „szentnek” és „profánnak” ezt a szembeállítását: mítosz és mese között csak annyi volt a különbség, hogy az előbbi istenekről és félistenekről szólt, tehát tematikailag is, hangulatilag is fenségesebbé formálódott, amikor az emberi lét legfőbb kérdéseit transzponálta a halhatatlanok világába.

A görög emberek csaknem mind vallások voltak, ez a vallásosság azonban egyetlen poliszban sem volt homogén. Folyamatosan változott az istenek távolságának a hite, emberek és istenek közös származásának a gondolata, a halandó ember halhatatlanná emelkedésének megfogalmazása – de mind emögött és mindig: az istenek közelségének a hite is (legmarkánsabban az istenek és halandó nők nászában gyakoriságában). Csak görög énekmondó költhette a *Békaegérharcot* vagy egyik-másik humoros hangulatú himnusz. Csak Hellasban születhetett meg a szatírájáték és az ó-komédia. És még hagyjái, hogy hogyan festett Odysseus vagy Héraklés színváltozása a szicíliai komédiában, képzeljük el például az aristophanési *Madarak* előadását bibliai szereposztásban – Zeust Jahve vagy Jézus, Prométheust Szent Péter, Héraklést valamelyik evangélista, Basileiát meg Mária Magdolna behelyettesítésével: izléstelennek ítélné minden újkori ateista is . . .

Komikussá formálni vagy parodizálni ugyanis csak azokat az isteneket és félisteneket lehet, akiknek már eredeti komolysága is tartalmazott legalább csipetnyi derült és hétköznapi emberséget. Ez a derű nemcsak Homéros isteneit jellemezte, hanem a hésiodosiakat is – szörnyűségük és nagy hatalmuk ellenére. Csak bennünket hökkent meg, hogy a horgaseszű, gyermeknek is legcudarabb Krcnos „gyűlölte virágzó apját” (*Istenek* . . . 138. sor), aki a gyűlöletet és a Gaiától kapott „elvetemült” jelzőt (uo., 164. sor) nagyon is megérdemelte, de a Homérosnál érdemes férfira (Hektórra) alkalmazott epitheton ornanst aligha; még kevésbé, hogy Kronos „kedves apja”-ként szerepeljen a férfiatlanítás percében (uo., 180. sor) . . . Ezt nem lehet egyszerűen az énekmondói formulák konvencionális alkalmazásával magyarázni – sokkal inkább azzal, hogy az ékesítő jelzők komikus-parodizáló érvényesítésében is ott bujkál a görög mitológia sajátos és utánozhatatlan derűje, az a játékosság, amely mint értelmetlent mosolyogná meg a „hittek vagy nem hittek?” dilemmáját.

Csak annyit kívántunk e kitérővel érzékeltetni, hogy a továbbköltés és a hagyománytagadás joga minden görög költőt megilletett, és hogy ez a jog az archaikus és klasszikus kori kultúra társadalmilag meghatározott nyitottságából fakadt. Lényegbevágó különbség volt azonban a fenségesebb – Aristotelés szavával: a komoly – műfajok (eposz, tragédia) és a komédia költőinek mítoszformáló-mítoszteremtő eljárása között. Az utóbbiak nem is igényelték, hogy történeteikben halálosan komoly és szó szerinti igazságot lásson a néző; az ő hivatásuknak a tagadás és a mulattatás volt műfaji törvénye. Az eposz- és tragédia-költők a pozitív újatmondás törvényei szerint alkották műveiket, olykor expressis verbis fogalmazva meg ennek elvi indítékát (vö. Aischylos: *Agamemnón*, 750 skk.). Ők azt akarták, hogy a közönség igaznak fogadja el a hallottakat vagy látottakat, de sajátosan görög módon: nem a tekintélyelv kényszerével, hanem meggyőzéssel. Ehhez éppúgy kellett a részletek és az egész logikája, mint a forma megnyerő újszerűsége; ha bármelyik tényező hiányzott vagy gyengének bizonyult, bukás volt az ára.

Nem Hésiodos egyéni vonása, hogy igazmondást ígér. Ugyanezzel a programmal lépett közönsége elé minden görög bölcs és költő – legalábbis az archaikus kor végéig, a szofisztika kibontakozásáig. Hésiodos művelődéstörténeti sorsának különös ellentmon-

dása, hogy míg a „görög felvilágosodás” úttörői (az eleaták és Hérakleitos) erkölcstelenek, hamisítónak és tudatlannak bélyegezték, igazmondási elve a klasszikus kor legjelentősebb (objektivitás-igényű) filozófusai és költői számára is becsülendő hagyaték maradt.<sup>7</sup>

#### A KÖLTÉSNET TARTALMI IGAZSÁGA

A Homérost és Hésiodost ostorozó – bár az epikai hagyományból bőségesen merítő – eleaták teremtették meg a kettős szerkezetű tankölteményt. Elsősorban Parmenidésre utalunk, aki (talán Xenophanés tagolási módját követve és Igazság istennő ajkára adva tanítását) kettős világképet fogalmaz meg tankölteménye előhangjában, másodjára hagyva a halandók téves nézeteinek előadását (B 1,28 skk.); ő maga természetesen az igazságot követő meggyőződést vallja (B 2,3 skk.), s csak azért foglalja szavainak csalfa rendjébe az emberek tétova vélekedéseit (B 8,51 k.), hogy egységes kozmológiává formálja a mitológikus fényű, de hamis kiindulású, nyomatékosan és ismételten tévtanoknak minősített (B 19) hiedelmeket. Az készítette erre a megoldásra, hogy ő mindenféle mitologizálástól mentes, tökéletesen új szemléletű és terminológiájú ontológiát fogalmazott meg és állított szembe a hagyománnyal. Nem érte be azzal, hogy egyszerűen ostobaságnak bélyegezze a kozmogónia vallásos-mitológikus hagyományait; meggyőzőbbnek találta saját tanításának elfogadtatási módját, ha az ellenkező alapelvű (több létezőt tételező) kiindulás képtelenségére és a tetszetős következtetések tarthatatlanságára is felhívja a figyelmet.

A két évszázaddal korábban élt Hésiodos szövegeiben azonban még nyoma sincs ilyen „szofisztikus” fogásnak. Parmenidés, Gorgias és a későbbi szofisták érvelési módjához képest, szinte naivan egyszerű az *Istenek születésének* előhangbeli polémiája: egyértelműen száll szembe azzal a daltípussal, amely gyönyörködtetve téveszti meg a hallgatókat, vagyis hazugságot burkol ékes és édes szavakba. Mit sem változtatnak ezen Hérakleitos vagy – már előtte – Xenophanés szidalmi; ellenkezőleg: a mitológikus világképet az ész nevében, tehát magasabb szintől bíráló kritikájukba pontatlanságok is lopóztak.

Xenophanés azért támadta Homéros és Hésiodos istengyalázásait (lopás, paráznaság, csalás), mert ezek az emberi mértékkel is csúf bűnök nem illenek az isten vagy istenek személyéhez asszociált tökéletességhez (B 11; 12). Hésiodosot illetően túlzott vagy legalábbis elnagyolt ez a kritika. Igaz, a réges-régi istenek valóban sokszor csapták be egymást az ő theogóniájában (bosszúból vagy egy újabb apagyilkosság előjátékaként), s igaz az is, hogy Zeus – amikor a Kronoshoz hasonlóan horgaseszű és cselzővő Prométheus tűzlopását megtorolta – maga is cselhez folyamodott (*Munkák* . . . 83 skk.), sőt Pallas Athénét is hízeltő szavak kíséretében nyelte le, hogy a bölcsességét eltulajdonítsa (*Istenek* . . . , 888 skk.), ezeket a rémségeket és csúfságokat azonban a régmúltba vetíti Hésiodos. A zeusi világrrend jellemzőjének éppen a hatalmi erők törvényes elosztását és a békés egyetértést mondja, melyet a megtorlástól való félelem is szilárdít: borzasztó büntetés várna arra az istenre, aki esküszegő módon merne hazudni (*Istenek* . . . , 783 skk.). Az ellenségeiktől megszabadult olymposiak nyugalmas jogrendjének – mint jelenvalónak – a dalba-foglalása: az egyenes igazság szószólójaként fellépő és mindenféle hamisságot, törvénysértést, vesztegetést elítélő Hésiodos eszményeinek mitológikus szen-

<sup>7</sup>Erről részletesebben filozófiatörténeti cikkeimben írtam, legutóbb: „A látszat uralkodik az igazságon is.” *Világosság* 18 (1977) 208–215 o. és 294–299. o.

tesítése. Természetes tehát, hogy a gyűlöletes Viszály istennő gyermekei közé sorolja a Kétértelműséget s a Törvénysértést (uo., 226 skk.), a jóságos, törvénytisztelő Néreus apónak, az igazság és a becsület ismerőjének (uo., 234 skk.) ötven leányát viszont a tiszta örömök letéteményesének mondja.

Azoknak a sorába illik, akik a jog tiszteletét, a mértéktartást és az igazmondást általában is erkölcsi törvénynek tartották, a bölcsességet és a költői igazmondást pedig a Múzsák ajándékának. Hadd emeljük ki ebből a Homérosszal kezdődő, majd a filozófus-költőkkel Platónig ívelő (bár magát az igazságot nagyon is különböző módokon értelmező és megközelítő) sorból Pindarost, az V. század fenséges és bonyolult kardalköltőjét – nem is annyira idevágó vallomásainak saját jelentősége miatt, hanem azért, mert ezek Hésiodos ars poeticájának megértéséhez is támpontot adnak.

„Uranos szépleplű leányához, Mnémoszynéhez és leányaihoz (= a Múzsákhoz) imádkozom, adjanak jó ügyességet. Mert vak minden olyan férfi szíve, ki a helikóni leányok nélkül kutat mély utat a halandók bölcsességei között” – olvassuk egy papirusztöredéken fennmaradt fohászában (VII b paian = 52 h. töredék, 10 skk.). Az átlagemberi tudástól való elkülönülésének a vágya természetes, de valószínű, hogy a csak részlegesen kibetűzhető dalkezdetben – ahol a szárnyas fogat másutt is alkalmazott képét említi – Homéroszhoz képest is új típusú énekmondást igényel. A múzsai ügyességnek mindig két elválaszthatatlan tényezője van Pindarosnál: az *igazmondás*, amely őt is – mint oly sok más görög költőt, filozófust, történetírót – sokszor készíti a hagyomány kritikájára, és a *művészi tökéletesség*.

Hol elvként szövi ódáiba az igazmondást (O. 4, 17 k.), tudatlan embernek tulajdonítja az „édes hazugság” követését (P. 2,37), hol alkotása egészével realizálja az elvet. Ennek nagyszerű példája az 1. olympiai óda, amelyben Tantalos és Pelops mítoszat költi újjá. Gonosz rágalomnak itéli azt a verziót, mely szerint a falánk isteneket megvendéglő Tantalos a fia húsát tálalta fel, s ezért bűnhődött; az apa vétkét a nektár s az ambrosia osztogatásában látja, a fiú vállának elefáncsont-pótlékát pedig az egyik sorsistennő csodatevésének tulajdonítja. Íme, néhány elvileg fontos részlet:

Olympiában hull a himnusz a bölcs költőkre (8 k.), ők méltók arra, hogy Hierón dicsőségét a dal csillámló szövegében megörökítsék (14 skk.). Innen kanyarodik az óda a Pelops-monda kritikája felé:

Mert sok csodadolgot  
tud a hír, s a halandók képzeletét  
az igaz szónál messzebbre ragadja bizony  
tarka hazugsággal remekelt regeszó.

Charis az, ki teremt  
mindent, ami édes az emberi nemnek,  
ő adja a tiszteletet s hihetlent  
elhitet ő gyakran, de a messze jövő  
bölcsőbb és igazabb tanú.

(28–34. sorok)

Az igaz szónak és a tarka hazugságnak, az idő tanúbizonyságának és a Báj istennője által elhíttetett valótlanságnak a szembesítése nem egyszerűen igazmondás és hazugság



szembeállítását – az előbbinek a helyeslését, az utóbbinak az elmarasztalását – fejezi ki. Pindaros tökéletes pontossággal, nyelvileg is remekül villantja fel a „tarka hazugságok” hatásának az okát: akárcsak Charis, a minden örömet ajándékozó és hiszékenységre csábító, ugyanúgy a mesteri tökélyvel, *formai bravúrral* szőtt dalok is megejtik a hallgatót – elkábitják és becsapják.

„Az illik a férfihöz, hogy szép dolgokat mondjon a daimónokról, mert (így) kisebb (= kevésbé valószínű) a vétkezés” – folytatja Pindaros (35 k.), saját mítoszkorrekciójának (a csúf rémségektől hemzsező isten- és héróosztörténetek racionalizálásának) elvét bocsátva előre: új, a saját hite szerint igaz mítoszokat költ. Ezért zárhatja ódáját – Hierón ismételt magasztalásához illesztve – a méltó szavak megtalálásával, a Múza hatalmas segítő erejének (110 skk.) és saját bölcsességének büszke dicséretével (116 k.).

A költői bölcsességet a királyok és versenygyőztesek erényével (kiválóságával) páruzosítja, magában az erényben pedig a mitikus hősökhez méltó (arisztokratikus felfogással dicsőített) élet valódi értelmét látja. „Ha isten mutatta meg a kezdetet mindahány cselekvéshez, egyenes az út az erény elsajátításához, és a befejezések is szebbek” – olvassuk egy másik költeményrészletben (108 a. töredék), ahol az archaikus-arisztokratikus erényfelfogást kétségbe vonó Simónidésszel szállhatott vitába. Eszerint fohászodik ihletért és sikerért: „Ó, Igazság úrnő, a nagy erény kezdete, ne dobd nyers hazugság prédájául szerzeményemet!” (205. töredék.) Az igazmondást mindig is a költői erény elsőrendű mozzanataként hangsúlyozza. Elsőrendű, de nem egyetlen mozzanatként! Nemcsak azt tapasztalta, hogy más költők bűvös szépségű dalai a hazug és hihetetlen dolgok elhíttetésére is képesek, a maga számára is nélkülözhetetlen eszköznek tartotta a dal formai tökéletességét – olyan elemnek, amely a *költői igazmondás* különösségét határozza meg.

Azért választottuk analógiás adaléknak Pindaros egy-egy költeményrészletét, mert rendkívül pregnánsan és következetesen fogalmazta meg a tartalmi igazság követelményét. Ugyanez áll a formai szépség követelményére is, amelyet Homérostól örökölt és módosított tovább valamennyi görög költő, maga Hésiodos is: egyfelől az igaz tartalmú művészet mellözhetetlen és sajátos elemét, másfelől a lélekzsongító becsapás lehetőségét és eszközét látták benne.

#### A DAL ÉKESSÉGE

Az öröm (*chara*) istennői, a bájos Charisok voltak a Múzsák társnői a lélek vidításában, a gondok elűzésében:

Szempillájuk alól szerelem pereg olvatagon le,  
és minden pillantásuk szépséges ígézet . . .

(*Istenek* . . . , 910 k.)

A gyönyörűség (*terpsis*) valósággal kultikus szeretetét őrizi Euterpé és Terpsichoré múza neve,<sup>8</sup> Thaleia (Virágzó) pedig a természetimádatnak és a dal megbecsülésének az

<sup>8</sup> „Mit várt a görög hallgatóság az epikus énekmondótól? E kérdésre egyetlen szóval válaszolhatunk: gyönyörködtetést. Az énekest azért hívják, hogy gyönyörködtessen. Ezt teszi Phémios, ezért adta az isten az éneket Démodokosnak, ezért hívják Phémios apját *Terpios*nak (Gyönyörködtető), sőt még az 5. században is egy rhapsódot *Terpsiklésnek*”: Ritoók Zs., i. m. 61. o.

egész görög kultúrára jellemző egységét. Nemcsak Homéros hősei leltek búfeledtető vigaszt és új erőforrást ételben-italban, dalban és tréfában – az öröm és az édes élvezet (*hédoné*) a görög világ természetes emberi valójához tartozott.

Az *Istenek születésének* egyik legékesebb epizódja: a Múzsák édes, az istennők liliomhangú kacagását fakasztó dalolásának (39 skk.), körtáncuknak, a Vágy és a szép Charisok szomszédságában épült házuknak, a virágzó ünnepet megszentelő éneküknek (61 skk.) a leírása. Boldog jókedvet sarjaszt daluk, hiszen a hajdani istenharcok borzalmait is a zeusi jelen távlatából idézik fel. Ezzel ajándékozzák meg a halandókat is:

Mert csak a Múzsák s messzelövő nagy Phoibos Apollón  
jóvoltából lesznek a dalnokok és citerások,  
míg a királyok Zeus jóvoltából; kit a Múzsák  
kedvelnek, boldog, szájából ömlik az édes  
szó, s valahányszor a gyász elfogja a lelket, a gondban  
még el nem fásultat, s szenved tőle az ember,  
Múzsák hű szolgája, a dalnok, a régi nagyoknak  
hírét zengi s a boldog olymposi isteneket mind,  
rossz kedvét feledi s gondjára se gondol az ember  
vissza, borúra derüt hoz az istennők adománya . . .

(94–103. sorok)

Nemcsak a dal témájának a kiválasztásában, a dal kultuszában is Homéros az előd – akár ahogyan a sátrában szomorkodó Achilleust érzékeltette:

. . . lelkét csengő dallal vidította,  
szép díszes lanttal, melynek húrlába ezüst volt:  
Étión várát feldúlva szerezte magának:  
épp ezzel mulatott, hősöknek zengte a hírét

(*Ilias*, IX. 186–189. sorok),

akár a Héphaistos-kovácsolta pajzs paraszti és pásztori ünnepeinek a megdalolásában (uo., XVIII. 490 skk.), ahol ének és tánc dúsitja az életörömet. A sok „bűvös dalt” (*thelktérion*-t) tudó s a Trója-vívó hősök gyászairól éneklő Phémiost is (*Odysseia*, I. 338) eszerint pártolta Télemachos:

Édesanyám, minek is sajnálod a drága dalostól,  
hogy gyönyörünkre dalolja, amit csak akar? Nem a dalnok,  
csak Zeus itt a hibás, aki azt ad a búzafogyasztó  
földi halandóknak mindég, ami őneki tetszik.

(*Odysseia*, I. 346–349. sorok)

A következő századokban is meg-megújul a műzsai ihletés és a dal-adta gyönyörűség dicsérete. „Isten az, ki mindent nyújt a halandóknak és bájt sarjaszt a dálnak” – írja Pindaros (141. töredék). Akkor bontakozik ki kétség a dal bánatokat oldó ajándékával szemben, amikor – arasznyi idővel Pindaros után, de nem a szicíliai uralkodók ünnepi

pompájához igazodva, hanem a hēróikus fenségből kiábrándultan – az átlagemberi igazságú Dajka ajkára adja a szót Euripidés:

Ha balgatag és nem bölcs eszűnek  
vélnéd eleinket, helyesen szólsz,  
kik lakomákon s örömmünnepeken  
a finom falatokhoz dalaikban  
zengették, ami életünkben gyönyörű;  
de a bús bajokat megszüntetni  
senki se tudja sokhúrú dallal,  
múzsával; lám, azért szakad oly  
sok házra halál, vagy szörnyű csapás.  
Az lenne haszon, hogyha az ének  
gyógyítana! . . .

(*Médeia*, 190–200. sorok)

Az archaikus kor költőiben soha nem merült fel ilyen kétség: hittek hivatásukban és elhivatottságukban. Kulcsszavaik közé tartozott a *thelktérion* főnév („bűvölő szer”) és a *thelgó* („bűvölni”) ige – minden gyönyörűségnek<sup>9</sup> természetes és fontos eleme, de nemcsak az igaz tartalmú, hanem a varázslatosan megtévesztő érzelmekeltésben is. Ez a punctum saliens! Lássuk először a homérosi példákat:

Ellenem annyit nem vétett egy égilakó sem,  
mint jó édesanyám, aki elbűvölt hazugul, mert  
azt mondotta, hogy én páncélos trójaiaknak  
bátyatövén Phoibos nyila által pusztulok el majd –

jajdul fel a Skamandros árvával küszködő Achilleus (*Ilias*, XXI. 275–278. sorok), akit nemsokára majd Apollón bűvöl el úgy, hogy káprázattal csalogatja messzebb (uo., 602 skk.; vö. *Odysseia*, XIV. 487., XVI. 194. k.). Hízeltgő szavakkal bűvöli Odysseust Kalypsó (*Odysseia*, I. 56 k.), Klytaimnéstrát pedig a csábító Aigisthos (uo., III. 264),<sup>10</sup> de Odysseus sem rest, hogy leleményes hazugsággal próbálja becsapni Pallas Athénét (uo., XIII. 253 skk.) – szerencséje, hogy a hasonlóképp fortélyos istennő a maga halandó párját kedveli benne (uo., 291 skk., 330 skk.). Bánatosan gyanakvó viszont Eumaios, az urához hű pásztor, akinek a lelkét megindította ugyan az álruhás Odysseus hazug meséje, de mégiscsak leinti:

Hát te, te sokbaju vén, ha az ég házamba hozott már,  
itt hazudozva ne hízelkedj, ne akarj megigézni:  
mert nem ezért foglak téged tisztelni tanyámon,  
vendéglátó Zeust félem, s rajtad könyörülök.

(*Odysseia*, XIV. 386–389. sorok)

<sup>9</sup> Különösen gyakori ez a szóválasztás a szerelmi elbűvölés jelzésében, pl. *Odysseia*, XVIII. 212. sor, *Istenek születése* 120 skk., 201 skk.

<sup>10</sup> Vö. *Munkák és napok* 372. sor, Aischylos: *Leláncolt Prométheus* 173. sor, Pindaros: *N.* 8,33, Aischylos: *Lysistraté* 1269. sor.

Amikor azonban arról mesél Odysseus, miképpen ajándékozták meg Odysseus (!) jóvoltából köpennyel, hogy óvják a trójai fagytól, már így válaszol a jólelkű, isteni kondás:

Jó öreg, ím igazán gyönyörű az, amit ma meséltél,  
illetlen nem volt a szavad, de hiába se mondtad  
(Uo., 508–509. sorok),

és urára emlékezve ajándékozza meg ruhával a fel nem ismert vendéget. Odysseus sorsához és jelleméhez tartozik az is, hogy örömmel látja, miképpen bűvöli édes szóval a kérők lelkét Pénélopé, hogy kincseket szerezzen tőlük (uo. XVI. 281 skk.). Ő maga a legkiválóbb mester a szent célt szolgáló elbűvölésben, hiszen miután Athénének is, Eumaiosnak is *hazug, de logikus és ékes* meséket adott elő, új kitalálással hatja meg Pénélopét is:

Sok hazugot mondott, mi olyan volt, mint az igazság,  
s Pénélopé zokogott és olvadozott a szavára.  
(Uo., XIX. 203–204. sorok)

Az elbűvölésnek ez a mesteri bravúrja: a „mintha . . .” héphaistosi remeklésének szónoki (múzsai, mesemondói) párhuzama. A kovácsisten ugyanis még a Viszályt, a Zajt és a rettenetes vést is úgy formázta meg,

mintha csak éltek volna, aként harcoltak a pajzson,  
s úgy húzták el az elhulltak tetemét egymástól  
(*Ilias*, XVIII. 539–540. sorok),

az ugar peremét pedig úgy, hogy

az feketéllt hátul, valamint a valódi puhult föld,  
bárha aranyból volt bámulnivalón remekelve  
(Uo. 548–549. sorok).

A mágikus bűvölés új, művészi minőséggé lett tehát Homéros költészetében: ha a képzőművészeti alkotás vagy az elbeszélés úgy hasonlít a valóságra, illetve az igazságra, hogy a megformálás szakszerűsége, logikája és tetszetősége a valódinak tökéletesen pontos képzetét kelti fel – olyannyira, hogy a pompás illúzió még a racionálisan képtelent is elfeledteti, amire a pajzs állóképeinek dinamikája a klasszikus példa –, akkor olyan emberteremtette világba lépünk, melyet a művészi varázs élvezőiként és foglyaiként fogadunk el valóságosnak. Kétféle lehetőség adódik tehát: ha a művészi remekelés élvezése a való élethez vezet vissza, és annak új inspirációjú tökéletesítéséhez ad erőt, akkor áldás ez a varázslat; ha viszont a valóság elfelejtésére vagy megtagadására csábít, mint a mézédés lótosz, Kirké és Kalypsó bűvölete, a Szirének halálba hívó éneke vagy – a thébai mondakörben (vö. Sophoklés *Oidipus király*, 130. sor) – a Szfinx tarka dala, akkor átokká lesz az érzékszervek gondolkodást rontó, lelket veszejtő rabságba-esése.

A büvölés és gyönyörködtetés hol egységes, hol ellentétes viszonyításának homérosi példáit említettük. Egy vonatkozásban azonban pontosítanunk kell a hivatkozásokat: az ének vagy egyáltalán a költés (kitalálás) ilyen differenciált minősítése csak az *Odysseiában* olvasható, az *Ilias* költője mindig ármányt látott a hazugságban. — Hésiodos újszerűségének egyik fontos mozzanata, hogy mindig kritikusan szól a még oly ügyes becsapásokról is, tehát egészen más mérce szerint ítél, mint az *Odysseia* költője. Nem azért, mintha az *Ilias* arisztokratikus hősiességéhez kanyarodna vissza, hanem mert a kisparcellás paraszt érdekei s eszményei szerint utasítja el a kereskedői furfangot. A varázslat rontó következményeit példázza mindkét költeményében a Pandóra-mítosszal, bár az *Istenek születésében* még megnevezetlenül:

Földből gyúrt Héphaistos, a híres sánta kovács, Zeus terve szerint valamit, mi szemérmes szűzre hasonlít, ezt felövezte, fel is cicomázta bagolyszemű Pallas, öltöztetve fehérbe, fején meg a mesteri fátylat elrendezte az istennő keze, látni csodás volt; s frissen nyíló réti virágból Pallas Athéné fűzött szép koszorút homlokdíszéül a szűznek, végül aranyból vont pártával megkoszorúzta. Ezt maga mesteri kézzel készítette a híres sánta kovács, hogy Zeus atya kedve szerint tegyen evvel, s ékítette a pártát sok dísszel, csoda látni, állatokat mintázott rája, a föld meg a tenger állatait, sokfélét, fénylik rajtuk a szépség, bámulatos mind, mintha csak élne s akarna beszélni. Így miután elkészült, nem csupajó, de a szép rossz, istenek és a halandók gyűlésébe vezette Zeus a bagolyszemű istennőtől felcicomázott asszonyt, bámulták a haláltalanok s a halandók, látva a cselet, amit elhárítani nem tud az ember, mert ez az asszony lett ősanja az asszonyi nemnek.

(571–590. sorok)

Kétszer csapta be Prométheusz az Olympos urát: a mékónéi osztozkodáskor, amikor az istenek és halandók jussoltak a feldarabolt marhából, majd pedig a tűz ellopásával. Az emberi érdek bevonása a mítoszba máris valószínűsíti, hogy az apai néven említett Prométheusz jelzője („derék fia Íapetosnak”, 564. sor) nyomatékosabb az epikai formulához tartozó *epitheton ornans*nál:

Zeust megcsalni, eszén túljárni bizony lehetetlen,  
mert lám, Íapetos fia is, bár tette nemes volt,  
Zeus bosszúja elől mégsem menekült meg, a végzet  
kényszere rakta reá a bilincset, akármily okos volt.

(Uo., 613–616. sorok)

Zeus bosszúja éppúgy „prométheusi” cselű, mint a titán emberpárti csalása volt. A felcicomázott „szép rossz” mítoszt új mozzanattal – a Hermés-adta csalóképességgel – megtoldva meséli el Hésiodos a *Munkák és napokban*: Epimétheust, rajta keresztül pedig itt is az emberiséget csapják be az istenek a tetszetős átokkal:

Tüstént gyúrt, ahogyan Kronidés kívánta, a sánta mester szégyenlős szép szűz lánykát az agyagból, és a bagolyszemű Pallas Athéné felcicomázta.  
Istennők: Charisok, s Peithó, a királyi Igézet, hoztak arany láncot testére, s a széphaju Hórák nyiladozó tavaszon fonták meg dús koszorúját, végül minden dísz elrendez rajta Athéné.  
Keblét Argeiphontés megtöltötte csalással, hízegő szóval s tolvaj hajlammal egészen, úgy, ahogyan mennydörgő Zeus kívánta, s adott még hangot az isteni hírnök a lánynak, s elnevezé őt Pandóranak, mert neki, kik lakják az Olymposzt, mind adtak valamit, kárára az emberi nemnek.

(70–82. sorok)

Ha más is e fiatalabb tanköltemény hangsúly-elrendezése – a görbeesű Prométheus (48. sor), „derék fia Íapetosnak” (50. sor) vétkes lopással ingerelte bosszúra Zeust, s ezáltal maga okozta az emberiség romlását, mert hiába óvta fivérét a bűvös ajándék elfogadásától (86 skk.) –, az erkölcsi nyomaték változatlan marad: azért meséli el a mítoszt a költő, hogy saját fivérét, Persést riassza el a hamiskodástól (27 skk.), s hogy Zeus kikerülhetetlen akarátának (105. sor) és ellencsalásának indokolását is megadja. A ravaszkodó istenek vereségén érzett káröröm, az ember iránti részvét és a súlyos kényszerűséget munkával, becsülettel, mértéktartással gyógyítató erkölcsösség fonódik így össze.

A gyönyörű, munkához is értő (a férfit ezzel is megnyerő), bűbájos, de eblelkű és csalfa Pandóra bevonása a mítoszba Zeus – egyáltalán az istenek – emberellenes bosszújának a közvetettségét emeli ki: nem az emberek vétkeztek, mégis nekik kell bűnhődniük, s az aranykort felváltó, mind keservebb bajok is azért zúdulnak rájuk, mert az ostoba Epimétheus elfogadta ajándékkul Pandórárt, ő pedig kinyitotta a bajokat őrző hombár fedelét (uo., 90 skk.). Azt talán csak Hésiodos tudta, hogy az istenek miért ily agyafúrt közvetettséggel sújtottak le a halandókra, az viszont – hála a költőnek – tény, hogy kitűnő lélektani érzékkel készítették elő az ellencsalást: annyira ostobának még Epimétheust sem tartották, hogy egy csúf és élemedett anyókéval próbálták volna megajándékozni . . . Azóta is mindenféle mágusok és demagógok mesterségéhez tartozik áldozataik gyengéinek kiismerése és kamatoztatása – úgy, ahogyan a haragos Zeus fogalmazta meg:

Tűz kellett? Adok én majd nékik olyan veszedelmet,  
hogy szeretik s körülujjongják a saját veszedelmük.

(Uo., 57–58. sorok)

Amiképp azonban egyetlen szép asszony roszasága miatt legfeljebb hésiodosi kedéllyel lehet viszolyogni a női szépségtől, ugyanúgy természetes, hogy sem az érzékszervek, sem a szellem gyönyörűségeiről nem lehet lemondani azért, mert a rontó varázslatoknak is szép a burka. Nem is hajlott eféle balgaságra egyetlen görög költő vagy képzőművész sem. Nem a formai szépség tagadását vonták le következtetésül a „bűvös becsapás” lehetőségeinek a tapasztalásából, hanem annak minél tökéletesebb és mindig megújuló alkalmazását az igazság elhitételésében. Sapphó – akit Alkaios nevezett ibolyafürtű, tiszta, mézmosolyú leánynak – a tarka trónú Aphroditéhez imádkozott. Színesre festették a templomokat és szobrokat a klasszikus korban is. Ennek köszönhető színesztéziájuk is: az érzékelési örömet kifejező jelzőket az igényes formájú, szépnek szánt és szépnek érzett költeményekre is értették.<sup>11</sup>

Szükségtelen azokat az irodalmi lelőhelyeket sorolgatni, ahol a *meilichios* (méz ízű), *poikilos* (tarka), *malakos* (lágy), *hedymelés* (édes dalú), *lysimelés* (zsibbasztó énekű) és más, hasonló tartalmú-hangulatú mellékneveket találunk a vers ékesítő jelzőjeként – minden nagyobb szótár eligazítja az érdeklődőt. Hasonlóan sok azonban az ellenkező előjelű példa is, a hamis tartalmat cifrálkodással elhíthető forma elutasítása, a szép hazugságok elvetése (pl. a becsületes átlagembert megtettesítő Hírnök ajkán, Aischylos *Agamemnónjában*, 620. sor).

Hésiodos jól ismerte a dal múzσαι gyönyörűségét, tudta, hogy a forma ékessége a költészet szerves és nélkülözhetetlen eleme. Ezért fohászodik így az *Istenek születésének* második invokációjában:

Üdv nektek, Zeus lányai, adjatok énnekem édes  
dalt, zengjétek örökkéélők szent születését . . .

(104–105. sorok)

A dal ékességét azonban az igaz tartalom formájaként becsülte és alkalmazta, a tanítás és gyönyörködtetés egységét valósítva meg. Ezért határolta el költészetét attól a daltípustól, amely a valóra csak hasonlító, tehát hazug tartalmakat öltöztet tarka formába.

#### KITEKINTÉS A POÉTIKAI ELVEK UTÓÉLETÉRE

A szép hazugságok – ebből kiindulva, de ezen túl: a költészet – iránti szkepszis és ellenszenv a görög filozófia rációra építő vonulatában lett állandó mozzanat, és Platón költészetellenességében tetőzött. Hasonló szellemben marasztalta el a hiedelmes és szórakoztató történetírást Thukydides, a dagályos retorikát pedig Démostenész. Ezzel párhuzamosan nyert azonban teret a szofisztika is, amely a becsapás művészetét, a lélekszongitást becsülte sokra. Aristotelész lesz majd az a teoretikus, aki a költészet

<sup>11</sup> Távollabi, de azonos gyökerű példa: a matematikai nyelvben a „tarka” melléknév valamely probléma vagy feladat bonyolultságát, tudományos magasrendűségét jelzi.

különösségének a megfogalmazásával hidalja át a művészi és a prózai értelemben vett hazugságok közötti szakadékot.<sup>12</sup>

Maguk a klasszikus kori költők is variálták az ékesség megítélését. Pindaros pl. azt írja, a Hórák sürgették, hogy *tarka lantú* dalával magasztalja a fenséges versenyek győzteseit, mert becses az *édes hír* (*O.* 4,2 skk.), s mitikus hősének, Iasónnak is *méz ízű* szavakat és *lág*y hangot tulajdonít (*P.* 4,128 és 137), de a költők közül csak önmagára érti a nagyszerű vállalást: „Szilárd és készen áll az arany talapzat a szent dalokhoz; nosza, építsük immár a szavak *tarka*, zengő rendjét!” (194. töredék, vö. 152. tör.) – a hazug költők *tarka* szavait (mint az 1. olympiai óda példázza) az igazság nevében vetette el.

Pindaros tanúságtétele azért oly becses, mert mindenkinél magasztosabban s ékebben foglalta költeményeibe a dal dicsőítését, sokszor variált programmá fejlesztve Hésiodos hamvas Múzsra-rajongását. A Charisok közelében szól *édes* fuvolája (VII a. paian = 52 g. tör., 10 skk.), s ki nem fogy az *édes szavú* lírának és fuvolának (*O.* 10,93 k., vö. *O.* 6,96 k.), a *mézhangú* (*O.* 11,4 skk.) és *tarka* himnuszoknak (*O.* 6,87) dicséretéből: a hősi erény méltó megörökítését s a bájos örömhöz illő pompa kifejezőjét magasztalja a dalban.

Hivatott tanúként idézhetjük tehát akkor is, amikor az ékes szavú, de csalóka tartalmú költészetről szól – pl. 7. *nemeai ódájában*, melyet az öttusában győztes aiginai Sógenés tiszteletére költött. A közvetlen téma természetesen a magasba és messze szárnyaltatja Pindaros fantáziáját; ezúttal Neoptolemos trójai háterű mítoszát választja jelen idejű mondanivalójának illusztrálására. Már az óda bevezető szakaszaiban jellegzetes eszközei torlódnak: egy isten – ez alkalommal Eileithyia istennő – imádságos megszólítása, majd a fenséges költészet dicsérete, hiszen az a hősi tettek egyedül igaz tükre s a fáradságok méltó ajándéka. A már eddig is zsúfolt, hirtelen váltású mondatok után, melyeket a Múzsák (= saját költészete) magasztalására irányított, így folytatja:

„A bölcsek a harmadnapra kelő szelet is bizton tudják, s nem rontja meg őket a kapzsiság; egyként megy halálba és sírba gazdag és szegény. Úgy hiszem azonban, nagyobb a híre, mint valódi szenvedése volt Odysseusnak – *az édes szavú Homéros révén, minthogy hazugságainak s fürge fortélyának bizonyos fenség a társa*. A bölcsesség meglop, ha mitikus szavakkal visz félre. Vak az elme az emberraj zömében. Ha ugyanis megadatott volna, hogy az igazságot belássa, nem döfte volna át mellét fényes karddal az erős Aias a fegyvereken (= a fegyverek odaítélésén) megdühödve . . .” (17 skk.) – s itt kapcsolódik az óda menetébe az epikus példázat.

Pindaros ars poeticája szempontjából az édes szavú Homéros elmarasztalása a lényeg. E köré azonban a gondolatvenyigék valóságos sűrűjét szűrta a versbe: (1) az igazi bölcsek nem bánják a hasznot (utalás pályatársainak másutt is elmarasztalt pénz-mohóságára), de van olyan bölcsesség, mesterségbeli ügyesség is (2), amely a ravasz becsapásnak az eszköze,<sup>13</sup> s ez azért káros, mert (3) az emberek többsége amúgy is képtelen az igazság megismerésére, amint azt Aias tragikus vége is bizonyítja. – Az édes szavú Homéros megérdemi ugyan azt a jelzőt, amellyel Pindaros a saját költészetét is sokszor illeti, de

<sup>12</sup> Hadd hivatkozzam ezzel kapcsolatban a *Poétikáról* írt cikkeimre: Világosság 18 (1978) 10–14. és 87–96.

<sup>13</sup> A fortély, a *méchané* gondolata Prométheus tettének hésiodosi és aischylosi értékelésén át, Sophoklés, Aristophanés és Platón értelmezéseiben variálódik tovább.



hazugságai és fürge fortélya elvetendő. Az magyarázza meg mégis a hatását (Odysseus keserveinek a felnagyítása a példa: ha hazudott Homéros, miért hiszik el az emberek, amit hőséről énekelt? ), hogy bizonyos fenség az elhitetés eszköze.

Pindaros Homéros-értékelésének másutt is feltűnő ambivalenciája szólal meg az idézett sorokban. Reá magára jellemző, hogy a fenségben, az ünnepélyes magasztosságban véli megtalálni a titok nyitját – amelyet ő eszményített és valósított meg, s amelynek bizonyos mértékű alkalmazása kedvéért, bár bosszúsan, Homérosnak is megbocsátja a népszerűséget. Nagyon határozottan ítél, de vitatható érvénnyel: a fennköltség csupán egy mozzanat az *Odysseia* ábrázolási kincsei között, s akkor sem a pindarosi paroxizmus módján. Elvileg azonban nem az indokolás konkrétuma a fontos, hanem az az igény, hogy megfejtse a hazugságok – legalábbis túlzások – költői elhitetésének a titkát. Az előbbi (tehát a konkrét érvelés) szempontja új és egyéni, az elvi lényegben viszont a Homéros által még éppen csak megpendített, az *Istenek születésének* előhangjában már nyomatékos, de elméletileg kifejtetlen motívum él tovább: tartalom és forma viszonyának – pontosabban: viszonyításának –, a költői elhitetés miértjének és mikéntjének a kutatása.

Semmiképp sem szabad a klasszikus kori költők – még kevésbé a filozófusok – nézeteit és érvelési módját „beleolvasni” Hésiodos műveibe. Az ő ars poeticájában még csak feldereng az egyképpen múzsai ihletésű, tehát ékes és gyönyörűséges dalok eszmei-tartalmi alapvetésű megkülönböztetése és szembeállítás, tehát az igaz és hazug költészet varázslatos hatásának megfejtési igénye. Még súlyosabb hiba lenne azonban lebecsülni meglátásának és programjának a jelentőségét: a két daltípus elhatárolását, még nyomatékosabban pedig Hésiodos választását az új társadalmi, erkölcsi, gondolkodási eszmények kibontakozása alapozta meg. Ez a korszakváltás tette lehetővé és szükségessé a költészetesztétika mindmáig alapvető kérdésének első – tündéri sejtelmű, de elvi súlyú – körvonalazását.

# A FIATAL GRAMSCI GYAKORLAT-FILOZÓFIÁJA

S Z A B Ó T I B O R

## I. MARXTÓL GRAMSCIIG

Vico után a történelem factum-, „csinált”-jellege – Hegel és főként Marx hatására – átment a filozófiai köztudatba. „Az emberek maguk csinálják történelmüket – írja Marx a Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájában –, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják.”<sup>1</sup> A történeti, az antropológiai és a gyakorlati mozzanat Marx által kiemelt egysége jelenti a marxizmus totalitását, amit természetesen Engels is hangsúlyozott. Élete vége felé azonban – éppen a „marxistákkal” szemben – Engels kénytelen határozottan elutasítani a történelemformáló cselekedet egyoldalú meghatározottságát valló koncepciókat. „Materialista történelemfelfogás szerint a történelemben *végső fokon* meghatározó mozzanat a való élet termelése és újratermelése. Többet sem Marx, sem én nem állítottunk. Ha pedig úgy forgatja ki ezt valaki, hogy a gazdasági mozzanat az *egyetlen* meghatározó, akkor ezt a tételt semmitmondó, elvont, képtelen frázissá változtatja.”<sup>2</sup> Az ökonomista felfogás a marxizmuson belül a történetiség mozzanatának eltúlzásához vezet: ez jellemző a II. Internacionálén belül pl. Kautsky koncepciójára. A gazdaság mindent meghatározó jellegéből Kautsky ugyanis arra következtet, hogy a szocializmus elkerülhetetlen, „a proletariátus győzelme elkerülhetetlen”. A hasonló felfogásokkal polemizál már Engels is,<sup>3</sup> de különösen Lenin harcol a gazdasági aktivitás mindenhatóságát valló felfogásokkal szemben, a politikai cselekvés, az átgondolt és tudatos forradalmi cselekvés fontosságának elismertetéséért.<sup>4</sup>

Marx és Engels szellemében ezt a harcot Olaszországban az Engels által „striktter Marxist”-nak nevezett Labriola végezte el. A kapitalista társadalomból a szocializmusba való átmenet filozófusa ő, de nem abban az értelemben, hogy maga is politikus lett volna, hanem, hogy kereste az elmélet (a marxizmus) és a gyakorlat (a szocialista mozgalom) kapcsolatát. Bírálta a reformista szocialistákat, akik a proletariátus tudatosságát és cselekvését másodlagos jelenségnek tartották, mint például Ferri, Turati és Loria. Az új társadalom megteremtésének előfeltételeiről így írt: „A szocializmus minden gyakorlati kérdése . . . erre a három pontra vezethető vissza és ebben foglalható össze: a) eljutott-e már a proletariátus oszthatatlan osztályként való létezésének világos tudatához? b) van-e annyi ereje, hogy harcba indulhat a többi osztály ellen? c) képes-e arra, hogy a kapitalista

<sup>1</sup> Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája; MEM 8, Kossuth, Budapest 1962, 105.

<sup>2</sup> Engels levele J. Blochhoz, 1890. szeptember 21–22.; MEM 37, Kossuth, Budapest 1977, 453.

<sup>3</sup> Lásd Engelsnek az ökonomista Loria elleni megjegyzéseit; Marx: A tőke, III.; MEM 25, Kossuth, Budapest 1974. Engels előszava.

<sup>4</sup> Lenin: Mi a teendő? ; LÖM 6, Kossuth, Budapest 1964.

szervezet megdöntésével megdöntse a hagyományos ideológia egész rendszerét is?”<sup>5</sup> A forradalmi cselekvés kérdéséhez azonban mindennek ellenére nem jutott el Labriola, hiszen a szocializmushoz való eljutást hosszú időszak feladatának tekintette: „A modern állam bonyolultsága folytán egy Hôtel de Ville meglepetésszerű elfoglalása elégtelennek bizonyul, s hogy ez a hódítás nem történhet meg rajtaütésszerűen . . . a proletárdiktatúra . . . maguknak a proletároknak az eredménye kell hogy legyen, és lesz is, amikor már önmaguktól és hosszú gyakorlat révén politikai szervezetté váltak.”<sup>6</sup> A késő kapitalizmusnak Labriola által adott helyzetelemzését alátámasztja Engels is, aki így ír: „Olaszország szocialista pártja nyilvánvalóan túlságosan fiatal és az egész gazdasági helyzet következtében túlságosan gyöngye, semhogy a szocializmus közvetlen győzelmében eredménykedhetne. Ebben az országban a mezőgazdasági népesség száma sokkal nagyobb a városinál; a városokban a nagyipar kevésbé fejlett, ezért a *tulajdonképpeni* proletariátus csekély számú, a többség itt kézművesekből, kismesterekből és kiskereskedőkből, egy, a kispolgárság és a proletariátus között ide-oda hullámzó tömegeből tevődik össze.”<sup>7</sup>

A kapitalizmus múlt század végén kiéleződött ellentmondásai következtében a *változtatás* igénye a társadalom legkülönbébb rétegeiben érezte hatását. A munkásmozgalmon belül egyre jobban elkülönül a pozitívizmuson alapuló reformizmus és opportunistizmus, valamint a Proudhon-, Bergson-féle vonalat követő soreli anarchoszindikalizmus. Az olasz Szocialista Párt vezetői egyre inkább a reformizmusba csúsztak s így passzívan támogatták a Giolitti-korszak (1900–1914) imperialista gazdasági intézkedéseit és politikáját. Az ellenállást a Giolitti-korszakban tulajdonképpen a marxizmus totalitását megbontó mitikus praxisfelfogás, a Sorel-féle általános sztrájk-mítosz képezi.<sup>8</sup> Az első világháború előtt a soreli koncepció lelkes követőkre talál az ifjú szocialisták akkori vezérénel, Mussolininál, aki az erő hangsúlyozásáról a későbbiekben sem mond le!

Polgári oldalról a változtatás igénye leghatásosabban B. Croce filozófiájában fejeződik ki. Ő az olasz szellemi élet megújítását, európai szintre emelését várta a Brunetiere által meghirdetett „idealizmus reneszánszától”. Mint „az olasz kultúra liberális vezéregyénisége” (Gramsci), Croce azon fáradozott, különösen a Giolitti-korszakban, hogy megvalósítsa a renani–soreli „szellemi és erkölcsi reformot”. Erasmusi magatartással hirdeti a szellem aktivitását: az esztétikai, a logikai, a gazdasági és morális aktivitást. A politikai cselekvésnek nincs jelentősége Croce számára: a társadalom reális megváltoztatására alkalmas gazdasági és morális aktivitás is a Szellem aktivitása: „Gazdaságtanilag akarni *annyi, mint akarni egy célt*; erkölcsileg akarni annyi, mint akarni az ésszerű célt.”<sup>9</sup> Aktivitás és akarat tehát egy Croce szerint, az akarat pedig az ember lényege. Ez azonban nem a Schopenhauer-féle *Wille*, hanem feltételezi a rációt – tehát az ember mint szellem lényege.<sup>10</sup>

Croce felfogása azonban nem ilyen egyszerű: a szellem ezen aktivitás-formái, a jó, illetve a rossz cselekedet feltételezi a „társadalom reális feltételeinek” ismeretét. „Hogy Croce mindig megszállottja volt a történelmi materializmusnak – írja Gramsci 1933-ban –

<sup>5</sup> Labriola, A.: „Tanulmányok a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1966, 184.

<sup>6</sup> Uo. 42–43.

<sup>7</sup> Engels levele F. Turatizhoz, 1894. január 26.; Marx és Engels: „Levelek a történelmi materializmusról”, Kossuth, Budapest 1976. 285.

<sup>8</sup> Ezt fejti ki Sorel „Réflexions sur la violence” (Párizs 1908) c. könyvében.

<sup>9</sup> Croce, B.: „Esztétika”, Rényi Károly kiad., Budapest 1905, 59.

<sup>10</sup> Croce, B.: „Materialismo storico ed economia marxistica”, Laterza, Bari 1968, 216.

és most is az, s élesebb formában is, mint a múltban, nem nehéz kimutatni.”<sup>1</sup> Croce tehát hajlik a társadalom megváltoztatására, hiszen ilyen megállapításai vannak: „Megismerni a dolgok reális helyzetét rendben van, de megismerni, hogy cselekedjünk, megismerni a világot a lehető legjobban, de csak azért, hogy megváltoztassuk.”<sup>2</sup> Könnyű felfedezni ebben a Feuerbach-tézisek hatását, amit Crocéval egyidőben Gentile is elemzett. A megváltoztatás azonban mindkettőjüknél csak a tudati szintű változtatást jelenti végeredményben.

E. Garin, a kiváló filozófiatörténész ezt az időszakot elemezve a következőket mondja: „Valójában a praxis problémája, vagyis az *emberi cselekvés problémája a történelemben*, a racionális megismeréssel való viszonyában a század első évtizedei olasz filozófiai kultúrájának nagy kérdése volt: *Labriola és Croce után Gramscié is*.”<sup>3</sup>

## II. AKTIVITÁS: ÚT A MARXIZMUS TOTALITÁSÁNAK HELYREÁLLÍTÁSA FELE

Labriola halála (1904) után Olaszországban a marxizmusnak nem volt autentikus folytatása, s időlegesen megszűnt egységes elméletként való léte is. A marxi felfogás totalitásának szétesését fejezi ki Crocének az a megjegyzése, hogy az elméleti marxizmus „meghalt” Olaszországban. A gazdasági tényt hangsúlyozó pozitivisták elméletek kerültek be a munkásmozgalomba és uralták a hivatalos irányzatot. Ezzel szemben mintegy antitézisként jött létre az idealizmus expanziója, amely az eszme és a gondolat fontosságát hangsúlyozta. Ezek mellett létezett még a Sorel-féle mitikus praxis-felfogás, a Nietzsche és Bergson nyomdokain kialakult pragmatizmus mint az irracionalista aktivitás-felfogás képviselője, valamint később ezekhez kapcsolódott a futurizmus, amely Marinetti-féle változatában szintén a praxisnak az ésszerűség határain túl való eltorzítását jelenti.

A fiatal Gramsci szardíniai középiskolásként és torinói egyetemistaként mindezeket a hatásokat befogadta, illetve átszűrte, átértelmezte. Talán a felsorolás nem is teljes, mert nem esett szó a neokantiánus etika Zino Zini professzortól jött hatásáról, vagy Umberto Cosmo professzortól jött De Sanctis-hatásról, Charles Péguy és a Cahiers de la Quinzaine vagy Romain Rolland hatásáról.

A fiatal Gramsci pályakezdésére azonban főként Croce felfogása hat igazán. Tisztán látja, hogy az olasz Szocialista Párt elméleti válságban van, a pozitívizmus és a reformizmus útján járnak, s ezért arra gondol társaival – Tascával, Bordigával, Togliattival – együtt, hogy az elfogadhatatlan álláspont helyett a párt kulturális megújítását követeljék. Ezt pedig a Croce-féle idealizmus nevében teszik meg, amely a „tények”, az üres frázisok helyett a felelősségteljes gondolkodásra, a kritika fontosságára helyezte a hangsúlyt s ezzel ténylegesen pozitív alternatívát jelentett a gondolatot ellaposító, a marxizmus totalitását megbontó szocialista felfogásokkal szemben. A pályakezdő Gramsci elméleti irányultságáról Togliatti azt írja: „Megértette, hogy az új olasz idealista kultúra előrelépést jelentett nemzeti kultúránk fejlődésében, mint a hegelizmus előrelépést

<sup>1</sup> Gramsci, A.: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Riuniti, Róma 1971, 258.

<sup>2</sup> Croce, B.: „Breviario di Estetica”, Laterza, Bari 1931, 72.

<sup>3</sup> Garin, E.: „Storia della filosofia italiana”, Einaudi, Torino 1966, 1279.

jelentett az európai filozófiai kultúra fejlődésében általában. Megértette tehát, hogy nem lehetséges kimondottan negatívan viszonyulni ehhez az új szellemi áramlathoz, de kijelentette, hogy ezzel a filozófiai áramlattal szemben hasonló operációt kell végrehajtunk, mint Marx és Engels korukban, amikor a hegeli formulákkal szemben saját meghatározásuk szerint a hegeli dialektika talpraállítását hajtották végre.<sup>14</sup> Elméleti vonatkozásban tehát az idealizmus hatása a döntő kezdeti munkásságában, de ez az idealizmus már nem nélküli a Marxra és Engelsre való utalást, így sajátos színezetet nyer (bár továbbra is idealizmus marad!). Gyakorlati vonatkozásban azonban a fiatal Gramsci formálódása a szocialista párton belül megy végbe, amellyel fivérének keresztül már gimnazista kora óta kapcsolatban állt. A szocialista mozgalom, majd az újságírás az olasz társadalom valós helyzetét tárja fel előtte, ami a kizsákmányolás jeleit egyre nyilvánvalóbban és kihívóbban viseli magán. Ezért azt lehet mondani, hogy a fiatal Gramsci felfogásában határozott *kettősség* mutatkozik: elméletileg a Croce-féle idealizmus, gyakorlatilag a szocialista mozgalom együttes befolyása érezhető. Minthogy a gyakorlati élet tapasztalatai befolyással vannak elméleti megfogalmazásaira és viszont, véleményünk szerint nem helytálló azok felfogása, akik Gramsci fiatalkori felfogását kimondottan idealistának tartják (mint például Orfei, Riechers, Romano stb.), de azoké sem, akik szerint Gramsci mindig is marxista volt (mint például Alicata, Avigdor stb.). Helyesen mondja Togliatti: „Tehát tévedés lenne úgy tekinteni (ti. Gramsci gondolatát), mint az akkor uralkodó idealista felfogások egyik variánsát vagy még rosszabb lenne, ha olyan erőfeszítésnek tekintenénk, amely a hibáikat javítaná ki. Nem! A különbség az első lépésektől megvan, amely minőségi és irányzatbeli mély különbség is egyben.”<sup>15</sup>

Gramsci polemikus alkat volt: egyszer azt írta: „Számunkra a vitának óriási a jelentősége, életünknek magának ez az értelme.”<sup>16</sup> Ezt a szempontot mindig szem előtt kell tartanunk, amikor Gramsciról beszélünk. Hiszen a pragmatizmushoz vagy a futurizmushoz és egyéb irányzatokhoz való viszonyát sem lehet kritikátlannak tekinteni. Ugyanez áll végeredményben Croce filozófiájára is. A torinói egyetem filozófia professzora, A. Pastore így foglalja össze az ifjú Gramsci eszmei irányultságát: „Magánórákat adtam neki. Irányultsága eredetileg crocei volt, de már a gyepelt harapdálta és nem tudta, hogyan és miként szabaduljon tőle. Az intellektuális (eszmei) faktor reális társadalmi értéke és értelme érdekelte. Számot akart vetni azzal a formáló folyamattal, amit a kultúra játszik a forradalom megvívásában... Tehát kiváló pragmatistaként Gramsci akkor főleg azzal foglalkozott, hogy megértse, *miként válik az eszme gyakorlati erővé.*”<sup>17</sup> Pastore visszaemlékezése nem csupán arra világít rá, hogy a torinói egyetem Gramscit ért hatásokból miként igyekezett önálló, koherens elméletet kialakítani magának, hanem arra is, hogy már ekkor foglalkoztatta a történelmet formáló cselekvés problémája.

A fiatal Gramsci aktivitás-felfogásának kiindulópontja a II. Internacionálé reformizmusának olasz képviselői ellen irányul. Turati, Treves, Loria és a többiek ugyanis Marx és Engels betűjéhez ragaszkodva nem akarták a tömegeket aktivizálni. A tapasztalatlan Gramsci az I. világháborút megelőző általános eufóriában a reformisták tétlenségével szemben időlegesen a Sorel-féle vonalhoz csatlakozott. Ez inkább elméleti, mint gyakorlati

<sup>14</sup> Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, Riuniti, Róma 1971, 41.

<sup>15</sup> Uo. 171–172.

<sup>16</sup> Gramsci, A.: „Scritti giovanili 1914–1918”, Einaudi, Torino 1958, 117. A továbbiakban: S. G.

<sup>17</sup> Zucaro, D.: Antonio Gramsci all'Università di Torino 1911–1915.; „Società”, 1957/6, 1110.

(interventista) lépés volt részéről: nyugtalansága azt fejezi ki, hogy látja, az ország szellemi irányzatai és az olasz nép valódi élete között mély szakadék tátong. Azonban be kellett hogy lássa, a cselekvés mitikus formája nem oldja meg a társadalmi problémákat. Közel másfél évi hallgatás és szellemi erőgyűjtés után a reformizmus, sőt inkább a mindenféle szellemi aktivitást tagadó pozitívizmus ellenfeléhez, a crocei filozófiához való tudatos visszatéréssel próbálja helyrehozni tévedését Gramsci. Ezt az elméleti álláspontját nevezi U. Terracini „humanistának”,<sup>18</sup> aminek gyökerei – ha R. Rolland háborúellenes állásfoglalásának hatására gondolunk – kétségtelül fellelhetők a fiatal Gramscinál. Humanista tehát abban az értelemben, hogy elutasította az erőszakot, mindenféle jakobinizmust. Nála azonban a humanizmus nem absztrakt felfogás, osztálylétének tudatában van, s tudja, hogy a jövőért harcolni kell. Kigúnyolja Loriát, aki békéről, igazságról, szeretetről papol. (S. G. 113.) Ezért mi felfogását inkább *kulturistának* neveznénk, abban az értelemben, hogy a fiatal Gramsci 1917 elejéig a szellemi aktivitás elsődlegességét hangsúlyozza. Ez összekapcsolódik nála a kultúra és az erkölcsi cselekvés kiemelésével. Elméletileg még nagyrészt az idealizmus hatása alatt így kerül közvetlen kontaktusba az antropológiai és a gyakorlati mozzanatot preferáló felfogásokkal, Spaventával, Crocével, Gentilével. Ugyanakkor ez a kulturizmus nem nélkülözi a történeti mozzanatot sem (bár a történelmet „saját szellemünk megteremtéseként” értelmezi), hiszen például Croce a saját felfogását abszolút historicizmusnak nevezi, ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy Gramsci a történeti módszert alkalmazó nyelvész, M. Bartoli kedvenc tanítványa volt az egyetemen.

Látjuk tehát, hogy maga a tematika potenciálisan már a kezdetben is arra orientálta a fiatal Gramsci gondolkodását, hogy „az emberek csinálják a történelmet”-formulát értelmezze. Távol áll tőlünk, hogy azt mondjuk, ezzel Gramsci máris marxista volt, hiszen nem közömbös az, hogy az egyes mozzanatokat hogyan (idealista vagy materialista módon) és milyen eloszlásban (a három közül melyiket hangsúlyozva) vizsgálja. A pályakezdet időszakában éppen az jellemzi Gramsci felfogását, amit Croce így fejez ki: „A történelmet mi magunk csináljuk, persze szem előtt tartva azokat az objektív feltételeket, amelyek között vagyunk, de saját szenvedéseinkkel, saját erőfeszítéseinkkel, saját eszméinkkel...”<sup>19</sup> Gramsci érdeme ezen túl az volt, hogy felismerte az új eszmét hordozó mozgalom jelentőségét és a gyakorlatban akarta megvalósítani az eszmét. A proletárkultúra megteremtésének hangsúlyozása a fiatal Gramscinál nem stratégiai, hanem csupán taktikai cél, amely elősegítené a proletároknak az új társadalom létrehozásának mint célnak a tudatosulását s egyben ez megteremtené a proletariátus osztálytudatát. Ez a kulturizmus tehát nem a Lukács-féle kulturizmus, hiszen ott a kultúra volt a cél, a cél megvalósításának eszköze volt a politikai cselekvés.<sup>20</sup> A kultúrát Gramsci így határozza meg: „Saját belső énkünk megszervezése és fegyelme, saját személyiségünk birtokbavétele, olyan magasabb fokú öntudat megszerzése, amelynek révén képessé válunk történelmi jelentőségünk, az életben betöltött funkcionk és kötelességeink megértésére.”<sup>21</sup> Itt

<sup>18</sup> Terracini, U.: Il gruppo dell'Ordine Nuovo nelle lotte del dopoguerra; „Rinascita”, 1971/5. Contemporaneo 15–17.

<sup>19</sup> Croce, B.: „Primi saggi”, Laterza, Bari 1919, 67–68.

<sup>20</sup> Erről lásd Hermann István: „Lukács György gondolatvilága”, Magvető, Budapest 1974, 117–118.

<sup>21</sup> Gramsci, A.: „Marxizmus–kultúra–művészet”. Válogatott írások, Kossuth, Budapest 1965, 189.

kihangsúlyozza az ember kultúráját elsajátító lényként való felfogását, amely hozzájárul létezése tudatának megértéséhez. A kultúra és ezzel összefüggésben az erkölcsi helytállás így válik majd a tudatos és morális *cselekvés előfeltételévé*. Minthogy az ember lényegének ekkor szellemiségét tartja, ezt a cselekvést is szelleminek képzeli el, és azt gondolja, hogy ez az akkori szituációban elegendő is. Ezt a meggyőződését látszott alátámasztani a reformizmus tényekhez rögzült gondolkodásmódja, amely csak a transzformizmus hirdetéséig terjedt ki: ez a reformizmus „nem lát túl a tényeken”. (S. G. 91.) A fiatal Gramsci ezzel szemben tehát az eszmét, az ideált mint célt tételezi, s ami a legfontosabb: a tények és az eszme közötti szakadékot a szellemi aktivitás segítségével kívánja áthidalni. Ezért sem érzi szükségét az olasz társadalmi-gazdasági viszonyok mélyrehatóbb elemzésének. A történetiség mozzanata így háttérbe szorul e kezdeti periódusban, illetve a francia forradalommal való analógiák keresésében merül ki. „Minden forradalmat intenzív kritikai, kulturális behatolási és áthatási tevékenység előzött meg . . .” – írja.<sup>22</sup> Most a feladat az, hogy a proletariátus kultúrájának előzményeit, a polgári kultúra eredményeit integráljuk és megkülönböztessük a pozitívizmus álkultúrájától, az enciklopédikus tudástól.

Így a kultúra és a tudatosság kifejtése a proletariátuson belül nem öncél, hanem a cselekvés, a forradalom feltétele. De nemcsak a kultúra hat a cselekvésre, hanem az osztálytudatos cselekvés is visszahat a proletárok kultúrájára és öntudatára: az osztályszerű cselekvések sora következtében erősödik a proletártudat. (S. G. 49.) A feladat tehát a kultúra belső és külső megszervezése egyaránt. „A kultúra számára nem csupán szubjektív szervezethez, saját belső énként megszervezése, hanem objektív, külső szervezethez is, terjesztése eszközeinek a megszervezése is” – írja Manacorda.<sup>23</sup> Fontos kiemelni, hogy véleményünk szerint a Sorel-féle spontaneitásnak ebből a szempontból – Paggi és Gerratana véleményével szemben – nincs hatása a fiatal Gramscira: felfogásának már ekkor is lényege a fegyelmezett cselekvés, az aktivitás felelősségének hangsúlyozása.

A fiatal Gramsci tehát a pozitívista-reformista szocialista párti vezetéssel szemben, az idealizmus nagyarányú befolyása alatt az ember, a konkrét egyén tudatosságának és szellemi aktivitásának a kérdéséből indul ki. 1916 végén azonban rájön, hogy nem elegendő bizonyos elméleti elvek, eszmék elsajátítása a sikeres gyakorlathoz, hanem egyre nagyobb szerepet kell kapnia magának a tudatosságot, az erkölcsi helytállást formáló társadalmi aktivitásnak. Az antropológiai, a történeti és a gyakorlati mozzanatokból egyre inkább az utóbbi felé tolódik el a hangsúly felfogásában. Azért is szükség van erre, mert – Engels szavaival élve – „a proletariátus és a kispolgárság között ide-oda hullámzó tömeg” megnyerése sorskérdés volt az olasz szocialisták számára.

„Megváltoztathatatlan természeti törvényeknek engedelmessékedik-e a társadalom? ” – vagy befolyásolható az ember tudatos és morális aktivitásával (S. G. 85.) – teszi fel a kérdést Gramsci, a Citta futura időszakában (1917. február). Az aktivitást a szellemi szférára, a kultúrára leszűkítő felfogását ekkorra némiképp módosítva a gyakorlati cselekvést közelebről is befolyásoló erkölcsi helytállásra teszi át a hangsúlyt. Úgy kívánja befolyásolni a széles néptömegek tudatát, hogy azok saját kötelességüknek tartsák az

<sup>22</sup> Uo. 190.

<sup>23</sup> Manacorda, M. A.: La formazione del pensiero pedagogico di Gramsci 1915–26; „Gramsci e la cultura contemporanea”, II, Editori Riuniti–Istituto Gramsci, Róma 1970, 236.

eszme megvalósítását, kollektíve is akarják az új társadalom megteremtését. Ebben az igyekezetében a fiatal Gramsci nem kevés szempontot merít a „szellemi és erkölcsi reform” Croce-féle interpretációjából, valamint Sorelből, akit az olasz olvasónak a „Réflexions” gondozója – Croce – szintén úgy mutat be, mint moralistát. Az egész morális problematika a háború kellős közepén, a „minden egész eltörött”-periódusában különösen élesen vetődött fel a legkülönbébb irányzatoknál és gondolkodóknál. Megtalálható ez a II. Internacionálé fő teoretikusainak többségénél – pl. Jaurèsnél, Kautskynál stb. –, vagy később a II. Internacionáléhoz nem tartozó Lukácsnál, hogy az egyre inkább megerősödő neokantianizmusról ne is beszéljünk. A szocializmust mindannyian végeredményben erkölcsi elvnek tekintették.

Amikor Gramsci arról beszél, hogy „meg kell gyorsítani a jövőt” (S. G. 86.), akkor az indifferens magatartású tömegek akaratát, történelmi felelősségét hangsúlyozza a történelem formálásában. Rá akarja venni az olasz népet a szocializmus ügye melletti aktív morális kiállásra. A háború csak még fokozta a tömegek passzivitását, s Gramsci belátja, hogy már az erkölcsi helytállás is eredmény a tömegek részéről, hiszen számot vet azzal, hogy a nép „minden értelemben szervezetlen egyének óriási tömege, akik minden eszmeiséghez közönyösek, kívülről minden kollektív cselekedeten, akik visszautasítanak minden felelősséget, mert minden kezdeményezésen kívül állnak”. (S. G. 181.) A proletárok tudatosságát kell általánossá tenni, mert a közönyösség „akarathiány, élődség, gyávaság, nem élet – mondja. – Ezért gyűlölöm a közönyösöket. A közönyösség a történelem súlyos terhe. Olyan, mint az úszó nyakába akasztott kő, mint az a mozdulatlan anyag, amelybe gyakran belevész a legnagyobb lelkesedés is, mint az a mocsár, amely körülöleli a régi társadalmat és jobban védi a legerősebb falnál, védőinek kebelénél is, mert iszapos torkával elnyeli a támadókat, megtizedeli és elbátortalanítja őket, s néha kényszeríti támadóit, hogy álljanak el a hős vállalkozástól.” (S. G. 78–79.) A jövő társadalmának megvalósítását tehát ez a közönyösség nagymértékben gátolja: „Az úgynevezett legkisebb erő kifejtés elve, amely a karosszék-kényelem elve, ami gyakran azt jelenti: Nem kell semmit tenni, ez válik népszerűvé.” (S. G. 77–78.)

A fiatal Gramsci ekkor – tévesen – úgy ítéli meg a helyzetet Olaszországban, hogy a szocialista forradalom objektív előfeltételei adottak, s legelőször Olaszországban fogják megvalósítani a szocializmust. Ez most csupán az emberek akaratától függ. A történelemben, véleménye szerint, egy interiorizálódási folyamat ment végbe: „A történelem tényezője kívülről belülré került” (S. G. 85.) – írja. Mindez indokolja a karosszék-politika feladását, a közönyösség kollektív akaratával, a passzivitás aktivitással való felváltását. Hiszen a közönyösök lemondanak aktivitásukról, a történelem formálásáról. Ezeknek „úgy tűnik, mintha a történelem nem lenne más, mint valami óriási természeti jelenség, erupció, földrengés, amelynek áldozatul esik az is, aki akarta, az is, aki nem, aki tudatában volt és aki nem, aki aktív volt és aki közönyös volt” (S. G. 79.) – ezeknek „az élet olyan, mint egy lavina, amit messziről szemlélnék feltartóztathatatlan esésében. Megállapíthatom-e én? kérdezi a homunculus: nem! tehát nem követi az akaratot.” (S. G. 85) Ezzel a felfogással szembeállítja Gramsci saját koncepcióját, amely szerint a társadalmi törvények elsősorban abban különböznek a természeti törvényektől, hogy az előbbieket az ember akarata szerint változtathatja meg, ha bizonyos objektív feltételek a változáshoz jelen vannak. „A természeti törvények, az ál-tudósoknak a dolgok fatális menetéről vallott nézetei helyére az ember kitartó akarata került. (S. G. 85.) Az akarat



történelemformáló szerepének ez a túlhangsúlyozása nem független Bergson és Croce<sup>24</sup> hatásától és véleményünk szerint itt néhányan, mint Mastroianni vagy Romano, jogosan beszélnek bizonyos *voluntarista* tendenciáról, még akkor is, ha az akarat a proletárok közös akarata, amely a tudatosságon alapulna. Hiszen ez még nélküli a „tény” nem pozitívista, de tudományos-marxista ismeretét, és arra van hivatva továbbra is, hogy a tény és eszme közötti szakadékot áthidalja.

Gramsci már ebben az időben tisztán látja, hogy a passzivitás a mindennapi élet szintjén számos tényező eredményeként állt elő. Az aktivitás kibontakoztatásának, a par excellence aktivitás – a morális helyállás megteremtésének – legfőbb gátló tényezőjét a Szocialista Párt vezetőségének reformista politikájában jelöli meg. A történelmi mozzanat abszolutizálása a II. Internacionálé szellemének megfelelően a kapitalizmus automatikus megdőlését, a szocializmus biztos bekövetkezését hirdette, ami nélkülözhetővé tette a tömegek aktív beavatkozását a történelem e szabályos menetébe. Ezzel a felfogással szemben most már Gramsci nem a közvetlen, a Sorel-féle mitikus praxist hangsúlyozza, hanem a tudatos és morális aktivitást. Ennek fontosságát a forradalmi folyamatban maga Lenin is hangsúlyozza<sup>25</sup> és kiemeli a fegyelmezett, szervezett aktivitás hatását a mozgalomra. A fiatal Gramsci azonban Lenin műveit ebben az időben még nem ismerte, így a politikai aktivitást eltúlzó Sorelben találja meg elméleti forrását. Hangsúlyozzuk azonban, hogy ez Sorelnek a „termelők morálja”-felfogásához, tehát az erkölcsi cselekvést kihangsúlyozó morális oldalhoz való kapcsolódást jelenti. Sorelben Gramsci sohasem értékeli a mitikus praxist – mert amikor Gramsci majd 1919 után praxisról beszél, azt már Labriola, Marx és Lenin, valamint az oroszországi események határozzák meg. Gramsci sohasem fogadja el Sorel értelmiség-ellenes felfogását, s mindig az értelmiség fontosságáról ír.<sup>26</sup> A Gramsci-féle aktivitás tehát fiatalkori munkásságában nem praxis még, csak a későbbiek során válik azzá. Csupán az ember elméleti lehetőségét jelenti a történelem átforgalmazására mindenféle ökonomista felfogással szemben.

Ebben az időben a fiatal Gramsci már név szerint is bírálja a Szocialista Párt vezetőit, például C. Trevest, a „pozitívista fatalizmus játékszerét”, aki szerint „a (történelmet) meghatározó tényezők az embertől és akaratától elvont, érthetetlen és abszurd társadalmi energiák”. (S. G. 84–85.) Igazat kell tehát adnunk L. Pagginak, aki Gramsci fiatalkori felfogásának elemzésekor ezt mondja: „Úgy látszik, még egyszer megállapíthatjuk, hogy a közül a két momentum közül, amely során párhuzamosan kifejlődik Gramsci marxizmusa, azaz az immanentisztikus felfogás és a történelem szubjektív oldalról történő felfogása közül a második az, amelyhez mindig vissza kell menni, hogy gondolatának legeredetibb és legautentikusabb oldalát megtaláljuk.”<sup>27</sup> Ez jelenti tehát a szubjektum történelemformáló szerepének kiemelését, amin a „praxis talpraállítása” után felépül majd Gramsci marxizmusa. Amikor teljesen nem osztja az idealizmus felfogását sem, rendkívül

<sup>24</sup> Inkább Croce, mint Bergson felfogása hatott Gramscira, hiszen Bergson akaratlan irracionális szellemi cselekvést ért, míg Croce immanensen értelmezte azt és az ember lényegének tartotta. Lásd Croce, B.: „Eszétika”, id. kiad. 55.

<sup>25</sup> Ebből a szempontból a nagyhatású „Mi a teendő?” különösen figyelemreméltó. „Valóban, eddig, úgy hiszem, még senki sem vonta kétségbe, hogy a mai mozgalom ereje a tömegek (és főleg az ipari proletariátus) öntudatra ébredése, gyengesége pedig a forradalmár vezetők tudatosságának és kezdeményező képességének elégtelensége.” Lenin: Mi a teendő? ; LÖM 6, 26.

<sup>26</sup> Lásd erről Badaloni, N.: „Il marxismo di Gramsci”, Riuniti, Róma 1975.

<sup>27</sup> Paggi, L.: „Antonio Gramsci e il moderno Principe”, I, Riuniti, Róma 1970, 28.

nagy érdeme az ökonomizmustól, a naturalisztikus történelemfelfogásoktól való következetes elkülönülése. Fiatalkori írásairól ezt írja Togliatti: „Már a marxista elmélet ezen első megfogalmazásaiban, ahogy azt Gramsci felfogta, a nagy újdonság abban áll, hogy felülmúlta azokat a torzításokat, aminek az ki volt téve. Nincs abban helye sem a pozitivisták durva metafizikus naturalizmusának, sem a banális gazdasági determinizmus fatalisztikus babonáinak.”<sup>28</sup>

A történelmi mozzanatot az 1917-es orosz események hatására tovább már nem mellőzhette elméletében. De ez nemcsak a historicizmusát erősíti és alapozza meg, hanem kihatással van egész emberfelfogására, a tudatos és morális aktivitás egész éddig kifejtett koncepciójára. Ezért jelez az Októberi Forradalom fordulópontra a Gramsci-féle felfogásban is.<sup>29</sup>

Kezetben ez a fordulat nem látszik, hiszen az orosz forradalomban saját elméleti koncepciójának megvalósulását látta. A gyér forrásokra támaszkodva úgy véli, hogy a kulturálisan és tudatosan felkészült tömeg aktivizálása hozta mozgásba a társadalmat, s ebben nem is annyira az új hatalom megteremtése volt az igazi eredmény, hanem az új erkölcsi tudat megteremtése. Az orosz forradalom „nemcsak hatalmat váltott fel hatalommal, hanem szokást szokással, új erkölcsi légkört teremtett, létrehozta a szellem szabadságát a testi felszabaduláson túl”. (S. G. 107.) (Lukács és a többiek is saját felfogásuknak megfelelően értelmezték az eseményeket.) A fiatal Gramsci főleg azt emeli ki, hogy az orosz forradalom nem volt jakobinus jellegű. (S. G. 123.) A jakobinizmust ugyanis népellenesnek, messianisztikusnak tartja, amely az eszmét terrorisztikusan igyekszik megvalósítani.<sup>30</sup> Lenin szerepét is ebben a perspektívában ítéli meg: „Leninnek a szocialista forradalomban nem a Babeuf-féle sors jutott. Gondolatait tevékeny erővé tudta tenni a történelemben.” (S. G. 124.) Kétségkívül itt lényeges eltérés van a fiatal Gramsci és Lenin álláspontja között, hiszen tudjuk, Lenin a jakobinizmust szükséges mozzanatként tartotta a szocialista forradalom számára. A fiatal Gramsci antijacobinizmusa csak majd 1921-ben fog megváltozni, de az erőszakot mindig is az új állam megteremtésének egyik elemeként értelmezte.<sup>31</sup>

Különös nosztalgiával nézett Oroszország felé, ahol a „karosszékek ellenségei, a maximalisták” megvalósították a forradalmat. Ebből azt a következtetést vonta le, hogy „a történelem legnagyobb faktora nem a pusztán gazdasági tény, hanem az ember, az emberek társadalma, embereké, akik közelednek egymáshoz, megértik egymást s ezen kapcsolataikon át kifejlesztik a kollektív, társadalmi akaratot, megértik a gazdasági tényeket, meg tudják azokat ítélni és hozzá tudják igazítani akaratukhoz, mígnem ez válik a gazdaság hajtóerejévé, az objektív valóság formálójává”. (S. G. 150.) Ez újabb alkalmat ad neki, hogy támadja a tudományos, szcientista társadalomfelfogásokat. Tulajdonképpen a szcientizmus, Marx és Engels betűje szerinti koncepciók, és az ökonomizmus, a

<sup>28</sup> Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, id. kiad. 125.

<sup>29</sup> A szocialista mozgalom többsége számára kiemelkedő dátum ez, gondoljunk csak Lukácsra, Korschra vagy Sorelre. Gramsci vonatkozásában ezt emeli ki Kis Aladár „Olaszország története 1748–1968” (Akadémiai, Budapest 1975) c. könyvében.

<sup>30</sup> Erről lásd Portelli, H.: Jacobinisme et antijacobinisme de Gramsci; „Dialectiques”, 1974/4–5. (Spécial Antonio Gramsci), 28–43.

<sup>31</sup> Így van ez még a „Börtönfüzetek”-ben is. Ezt mutatja ki Buci-Glucksmann, Ch. „Gramsci et l'État” (Fajard, Párizs 1975) c. könyvében.

gazdasági harc mindenhatóságát hirdető szocialisták ellen írta „Forradalom a 'Tőke' ellen” című híres írását (1917). Ebben helyesen fejt ki, hogy a háború módosította a történelem „normális” menetét és ezért a történelmi gyakorlatban az elmélettel bizonyos mértékig szemben lehetett kivitelezni a forradalmat, ami „normális” körülmények között sokáig tartott volna. Ebben volt kiemelkedő szerepe a történelem szubjektumának és e szubjektum aktivitásának. A késői Lukács ugyanezt hangsúlyozza.<sup>32</sup> A fiatal Gramsci azonban az aktivitás tudatosságát túlhangsúlyozza (a fiatal Lukáccsal együtt), s például kijelenti, hogy „az orosz nép ezeken a nehézségeken a gondolat segítségével haladt túl” (S. G. 152.), ami kétségkívül tévedés. Lenin a politikai aktivitás primátusa mellett ekkor nem hangsúlyozza a kulturális vagy az erkölcsi helyzetállás kérdését, hanem ezeket a politikai aktivitásnak rendeli alá. A szocializmus építése során azonban a kulturális forradalom problémája már fokozottabban érdekli. Közismert ez a megállapítása: „Ellenfeleink nemegyszer mondták nekünk, hogy esztelen dologra vállalkozunk, amikor olyan országban akarjuk a szocializmust megvalósítani, amely nem áll elég magas kulturális színvonalon. De tévedtek, mert mi nem arról a végéről kezdtük a dolgot, ahogy az elmélet szerint (mindenféle vaskalaposok elmélete szerint) kellett volna, s a politikai és a szociális átalakulás nálunk, mint kiderült, megelőzte azt a kulturális átalakulást, azt a kulturális forradalmat, amelyhez most mégiscsak elérkeztünk.”<sup>33</sup> Az ifjú Gramsci nem vaskalapos, aki Marxot dogmatikusan, messianisztikusan fogta volna föl („Marx nem írt doktrinácskát, nem messiás . . . nemcsak tudós, cselekvő ember is”), de már ekkor látja, hogy a kulturális aktivitás és a morális cselekvés a szocializmus lényegéhez tartozik. A történelem e két ellentétes irányból való levezetése, véleményünk szerint, megadja Lenin és Gramsci marxizmusának sajátosságát.

Az orosz forradalommal robban tehát be elemi erővel a fiatal Gramsci felfogásába a történelem maga. Már a háború is rádöbentette, hogy nem elég az aktivitást elgondolni, hanem a történelemben konkrétan is tenni kell. Ekkor fogalmazódik meg benne a konkrét történelmi gondolkodás szükségességének igénye. „A történelmi módszert be kellene vezetni minden tudomány tanulmányozásába, mert kiszélesíti az agyat és konkrét gondolkodást alakít ki, nem pedig absztrakt, dogmatikus és fecsegő mentalitást.” (S. G. 135.) A történetiség, „a jelenkori olasz történelmi valóság” elemzésének mozzanta azért is fontos, mert a proletariátus aktivitása anélkül nincs elméletileg megalapozva. A torinói helyzetet elemézve rájön, hogy a kultúra megszervezése, kulturális szervezetek felállítása nagymértékben erősítené a tömegek tudatosodását és cselekvését. (S. G. 144.) Az osztályharc gazdasági, politikai formája mellett nagy fontosságot tulajdonít a kulturális téren vívott osztályharcnak is. Ez az intenzív tenniakarás a reformizmus tétlenségével szemben az ún. intranszigiens csoportosulás támogatásához vezet el. „Az intranszigienség nem tétlenség, mert kényszerít másokat a mozgásra, a cselekvésre.” (S. G. 235.) Az osztályharcba, a történelmi mozgásokba való intenzívebb bekapcsolódási periódusa kezdődik ekkor, hiszen társai nagyrészt katonák, s így őrá marad az ifjú szocialista mozgalom számos teendője. Ez pedig elméleti síkon is befolyással lesz rá.

A kultúra egyre inkább a proletárkultúrát is meghatározó marxizmussal azonosul a fiatal Gramsci felfogásában. Marx elméletének pedig lényege a cselekvés hangsúlyozása.

<sup>32</sup> Lukács, G.: „Conversazioni”, De Donato, Bari 1973, 172.

<sup>33</sup> Lenin: A szövetkezetekről; LÖM 45, Kossuth, Budapest 1975, 175.

Ezt emeli ki az olasz szocializmus „régí gárdájának” egyik vezetőjével, Treveszel szembeni polémiájában: „Treves Marx doktrínáját külső sémára redukálta, természeti törvényre, amely fatálisan, az emberek akaratán, egyesített aktivitásukon, az ezen aktivitás által kifejtett társadalmi erőknél kívül érvényesül . . . Marx doktrínája így a proletariátus tétlenségének doktrínájává vált.” (S. G. 154.) A fiatal Gramsci szemére veti a reformizmusnak, hogy nem veszi figyelembe azt a történelmi változást, ami Európában Marx és Engels halála óta végbement. Így állt elő az a paradox helyzet, hogy a Marxhoz látszólag jobban ragaszkodók reformistákká válnak, míg a látszólag kevésbé ortodoxok – mint Lenin, vagy éppen Gramsci – a marxizmus *alkotó* továbbfejlesztését hajtják végre.

1918 elején a fiatal Gramsci az idealizmus felől közelítve egyre közelebb kerül a marxizmushoz. Az ember tudatosulása, a proletárkultúra kialakítása – amely személyiségük szabad kibontakozását hozza magával –, valamint a történelem konkrét mozgásának vizsgálata – ami ekkor csak felismerés még – mind azt szolgálják, hogy a proletariátus aktivitása megalapozott és eredményes legyen. Így kap *központi* szerepet az aktivitás kérdése e fiatalkori munkásságában. „Csak amikor már hozzászoktunk a logika minden nehézségéhez, eszme és eszme, gondolat és tett közötti minden összetartozás megértéséhez, akkor mondhatjuk, hogy igazán mi vagyunk, hogy igazán felelősek vagyunk tetteinkért, mert csak akkor tudjuk előrelátni valószínű visszahatását minden cselekedetünknek a társadalmi és gazdasági környezetben” – mondja. (S. G. 175.) Fontos megjegyezni, hogy már ekkor világosan elutasítja egyrészt a reformizmust, s az ezzel együttjáró ökonomizmust<sup>34</sup>, másrészt a szindikalizmust, a politikai messianizmust. Annyira lényege ez utóbbi például gondolkodásának ebben az időben, hogy szinte biztosak vagyunk: néhány Gramscinak tulajdonított és az erőszakot, az erőt hirdető cikk nem az ő tollából való, filológiailag és filozófiailag nem illeszthetők be munkásságába.<sup>35</sup> Elutasítja a „vad állami fegyelmet”, ami a humanizmus, az autonómia és a szabadság, egyszóval az emberi cselekvés kibontakozásának gátja. (S. G. 195.) Figyelemre méltó momentum gondolkodásában az, hogy egyre határozottabban belátja az idealista történelefilozófia elégtelenségét. Fellep V. Morello ellen, aki az orosz forradalmat a tolsztojanizmus megvalósulásának tartja, és azzal magyarázza, hogy „az igazi orosz lélek nem bírja ki a rosszat”. (S. G. 179.) Bírálja M. Barrèst is „gyakorlati tevékenykedéssel szembeni antipátiája” miatt, azért, mert a „tisztá szellemiséget és a tisztá érzelmi elemet” hangsúlyozza. (S. G. 192.)

A történelem konkrét ismeretén alapuló aktivitás *célját* keresve ezt mondja Gramsci: „És a cél nem tény, hanem eszme, amely tényeken keresztül realizálódik. (!) Forradalmi cél a szabadság, ami olyan egyének spontán szervezettsége, akik azért fogadnak el egyfajta fegyelmet, hogy legadekvátabb és legmegfelelőbb módon találják meg a szükséges eszközöket az emberiség szellemi haladásához, ami azonos az egyén legmagasabb kifejlődésével, minden egyénével, amit magukból az egyénekből autonóm módon kapunk meg.” (S. G. 200.) Hegeli és crocei terminológiai reminescenciákon túl világosan látszik már az a törekvése, hogy a társadalmat okozódási sorokban fogja föl, ahol az eszköz kiválasztás a cél realizálásának előfeltétele. Ehhez szükséges a citoyenek kezdeményezése, cselekvése.

<sup>34</sup> Az ökonomizmus elleni harc L. Paggi szerint Gramsci gondolkodásának vezérfonala. Lásd Paggi, L.: „La teoria generale del marxismo in Gramsci” Annali Feltrinelli 1973, Milánó 1974, Feltrinelli, 1366.

<sup>35</sup> Gondolunk itt elsősorban „Wilson e i massimalisti russi” (S. G. 183–186.), valamint „Fiorisce l’illusione” (S. G. 258–260.) c. „cikkeire”.

Ebben azonban továbbra sem nélkülözhető a moralitás, amely most már a fiatal Gramscinál tudatosan is Kanthoz kapcsolódik. Kantnál – írja – „a gondolat tetté válik és igyekszik megvalósulni a hétköznapi gyakorlatban. Az embereket az erkölcsi doktrínában úgy tekintik, mint ténylegesen cselekvőket, mint akik közvetlenül is felelősek azokért a következményekért, amit tevékenységük vált ki az emberi társadalom életében.” (S. G. 205.) Egyre inkább arra törekszik, hogy anyagi változásokat hozzon létre a proletariátus aktív cselekvésére a társadalomban. Ezt azonban csak mint szervezett, egységes pártba tömörült erő képes véghezvinni: „Minél erősebb a Szocialista Párt – írja – , annál hatásosabb lesz cselekvése a mentális tunyaság felett, annál energikusabb lesz a burzsoá politizálgatás dilettáns hangoskodóinak likvidálása.” (S. G. 237.) A társadalmi valóság jobb megismerése érdekében, a népi morál és mentalitás formálása szempontjából ekkor kezdi a ponyvaregényről folytatott vizsgálódásait, amit még a „Börtönfüzetekben” sem hagy abba, valamint ekkor kezd különösebben érdeklődni az olasz társadalom szerkezete iránt, azon belül is a Dél kérdésével, a parasztság helyzetével, osztályszolidaritásának fokával, kulturális szintjével foglalkozik.

A történelem dialektikus és materialista megközelítése a fiatal Gramsci számára egyre inkább igénnyé válik: „A szocializmus filozófiája arra tanított, hogy a történelemben az események lényegét, szellemi és gazdasági szükségszerűségeket keressük.” (S. G. 262.) A történelem tehát immanens szükségszerűség, amely szellemi és anyagi objektivációkból, a múlt által meghatározott együttélési formákból tevődik össze. A történelem határozza meg az adott kor eszméit is: „A gondolat tehát – bár szabad – ugyanakkor meghatározott is, pontosabban a történelem által meghatározott.” (S. G. 260.) A proletárok kultúráját emelni kell, el kell mélyíteni a „historicista filozófia” tanulmányozását részükről azért, hogy „képesek legyenek a politikai és gazdasági aktivitás kezdeményezőivé válni”. (S. G. 268.) A kulturális aktivitás tehát a proletariátus „speciális aktivitásává” változott felfogásában, aminek fontos, de nem kizárólagos szerep jut: csak *megindítja* az osztályharc minden területén folyó konfrontációt. Ez tehát nem csupán gazdasági harcot jelent, hanem „a gyakorlati és szellemi aktivitás minden fajtájának” bevetését, hiszen az okozódási sorokat csak a sokirányú behatás képes határozott, akart irányba terelni. A történelmet annál inkább lehet „csinálni”, minél szélesebb tömegek vesznek részt a mozgalmakban, úgy mint Oroszországban, ahol „kezd megvalósulni a kormányzottak egyetértésével működő kormányzás”. (S. G. 269.) Itt beszél a fiatal Gramsci először a *konszenzus* történelmi jelentőségéről.

Az I. világháború befejezésével a fiatal Gramsci már túljutott azon, hogy a szocializmust csak kulturális vagy csak erkölcsi kérdésként fogja fel, mint pl. nálunk az egész Vasárnapi Kör, élén Lukácssal. Egyezik azokkal abban, hogy az öntudat és a *praxis* kérdését épp ebben az időben kezdi újból hangsúlyozni, de mint a politikai perspektíván belüli feladatokat. „A konkrét probléma ma, a társadalmi katasztrófa tetején, amikor az egész felbomlott és minden önkényes hierarchia véglegesen megdőlt – az, hogy segítsük a munkásosztályt a politikai hatalom megszerzéséhez, az, hogy tanulmányozzuk és keressük az adekvát eszközöket ahhoz, hogy az államhatalom átruházása minimális vérontással járjon, hogy az új kommunista állam a forradalmi terror egy rövid periódusa után, széles körben megvalósuljon.”<sup>36</sup> A fiatal Gramsci tehát már 1919 elején – még a Magyar

<sup>36</sup> Gramsci, A.: „Scritti politici”, Riuniti, Róma 1973, 239–240.

Tanácsköztársaság előtt — a politikai cselekvés fontosságát hangsúlyozta, de ellenezte a terrort, az erőszak alkalmazását.

Témánk szempontjából igen fontos, hogy a szellemi aktivitást 1916–17-ben felváltó tudatos és morális aktivitást a marxizmus intenzívebb tanulmányozása, a háború és nem utolsósorban az Októberi Forradalom, a torinói munkásmozgalom hatására 1919-ben határozottabban kezdi a praxis fogalmával helyettesíteni. Ez a marxizmus totalitásának gyakorlati mozzanatában fő szerepet játszó politikai cselekvésnek válik majd a szinonimájává Gramscinál. Ez biztosítja ugyanis a legközvetlenebb kapcsolatot, persze az antropológiai és a történeti mozzanat figyelembevételén keresztül, az elmélet, azaz a marxizmus és a megváltoztató társadalmi gyakorlat között. Az a probléma foglalkoztatja már ekkor, amit Marx így fejezett ki: „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja”<sup>37</sup>

Lukács így ír a marxizmus akkori világhelyzetéről: „Igaz, a nagy forradalmi válság, amely az első világháborúból és a szovjet köztársaság létrejöttéből fakadt, a marxizmusnak a szociáldemokrácia elpolgáriásult hagyományaitól el nem torzított, új, friss tanulmányozására ösztönzött”<sup>38</sup> — s ezekhez a kísérletekhez sorolja saját munkásságát és többek között Gramscit is. Ennek az újszerű marxizmus-interpretációnak számos buktatója volt. Gramsci ezeknek az elkerülését az „Ordine Nuovo” időszakában, „a szerkesztői államcsíny” után írt munkáiban már megkísérli, s 1923–24-re letisztázza magában. Ezek jelzik gondolkodásának további fordulópontjait, amelyek a történelemformáló praxis értelmezésében is új szempontokat, eredményeket hoztak.

### III. A MARXIZMUS ALKOTÓ FELFOGÁSA

A fiatal Gramsci filozófiájának különös jelentőséget kölcsönöz az a momentum, hogy tulajdonképpen Marx, Engels és Lenin ökonomizmus ellenes vonalát viszi tovább. Mindig is ellene volt — kezdetben éppen a Croce-féle koncepció elfogadása segítette ebben a törekvésében —, hogy lebecsüljék az ember, a nép szerepét a történelem alakításában. Ezt pedig sohasem absztrakt módon, hanem konkrétan, az olasz viszonyok szempontjából vizsgálta. A marxizmust kezdettől fogva a „cselekvés vezérfonalának” tartotta, amit főként a háború és az orosz forradalom hatására megváltozott körülmények között kell megvalósítani. Azt az utat kereste, amellyel a konkrét helyzetben realizálható lett volna az *ember*, az ember *cselekvése és történelemformáló* aktivitása, s ebből a gyakorlati igényből kiindulva bírálta a reformizmust és az ökonomizmust és igyekezett újraalkotni a marxizmus totalitását. Egész életében arra törekedett, hogy megvalósítsa elmélet és gyakorlat viszonyát.

A fentebb vázoltak alapján szükség van arra, hogy már a fiatal Gramsci felfogását is elkülönítsük a marxizmussal kapcsolatban levő olyan koncepcióktól, amelyekkel a felszíni hasonlóság alapján azonosítják. Ez azért is fontos feladat, mert ezzel elérhető fiatalkori munkássága sajátosságainak a kimutatása, marxizmuson belüli sajátos helyének kijelölése, ami egész koncepciója eredetiségének alapját megadja.

<sup>37</sup> Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 384–385.

<sup>38</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”. Történeti fejezetek, I, Magvető, Budapest 1976, 300.

A fiatal Gramsci nem tartozik azok közé, akik *eltülozzák a praxis* jelentőségét a marxizmuson belül s így végeredményben azon kívülre kerülnek. A marxizmus totalitásának a praxis oldaláról történő megbontását Sorel végzi el, s az ő hatására sokan elfogadták ezt az értelmezést. Ha a fiatal Gramscit is az ún. „praxisfilozófusok” közé sorolnánk, nehéz lenne felfogását elkülöníteni a tizes évek Mussoliniétől, aki a szocialista párton belül szintén a Sorel-féle vonalhoz kapcsolódik és a praxis fontosságát emeli ki. A különbség azonban alapvető, hiszen Mussolini rajongva tiszteli Sorelben az erőszak prófétáját, míg a fiatal Gramsci humanista beállítottsága ezt teljességgel elutasítja. Akkor egyáltalán nem is csatlakozott volna Sorelhez? Nem erről van szó, hanem arról, hogy a Lenin által „ismert zavarosfejű”-nek titulált Sorelnek *melyik* felfogásához kapcsolódik a fiatal Gramsci. Tudjuk, a „szellemi és erkölcsi reformot” követelő moralistához csatlakozott, amit Crocéval ötvözött s így kapta a proletariátus aktivitása fontosságának formuláját. A fiatal Gramsci felfogása elkülönül a baloldali „praxisfilozófia” Lukács-féle változatától is, akire szintén erősen hatott Sorel.<sup>39</sup> A demiurgosszá tett osztálytudaton alapuló praxis messianisztikus felfogásával állunk itt szemben, amit nagymértékben befolyásolt az, hogy a kulturista indulású Lukács hirtelen a Magyar Tanácsköztársaság viszonyai között találja magát. A fiatal Gramsci esetében pedig csak a forradalmi mozgalom előkészítéséről van szó. Ugyanakkor Gramsci erősen immanens történelemfelfogást örökölt Crocétól, majd Marxtól ahhoz, hogy a praxis mitizálásától várta volna a valóság megváltoztatását. Szokás Lukácsot, Gramscit és Korschot „praxisfilozófusoknak” tekinteni. A magunk részéről úgy véljük, hogy a fiatal Gramsci hovatarozásával kapcsolatban további megerősítések vagy cáfolatok szükségesek. Nincs kapcsolat tehát Gramsci és Lukács között? De igen, van – csak az nem a praxis mitikus felfogása. Hanem például az ember-problematika kiemelt kezelése, a morális probléma hangsúlyozása, az ökonomizmus elleni harc stb. Ennél azonban sokkal több az azonosság Lukács „Ontológia”-ja és Gramsci „Börtönfüzetei” között, amire most nem térhetünk ki. Csak annyit, hogy a „Börtönfüzetek”-ben Gramsci saját felfogását „filosofia della prassi”-nak nevezte, ez azonban nem szabad hogy megtévesszen senkit, hiszen ez *nem* „praxisfilozófia” a szónak abban az értelmében, hogy az a marxizmust a praxisra szűkítette volna le. Épp ellenkezőleg. Bizonyos újbaloldali irányzatok, mint pl. a zágrábi Praxiskör<sup>40</sup> előszere-ttel hivatkozik Gramscira mint „praxisfilozófusra”, akiben ezen túl még az ifjú Marx szubjektumra koncentrált felfogását véli felfedezni.

Ezzel szemben még a fiatal Gramsci felfogását sem lehet úgy értelmezni, véleményünk szerint, mint a marxizmus humanizálását, hiszen már utaltunk rá, hogy mindenféle szentimentális történelemfelfogást elutasított, s tisztában volt az osztályharc minden következményével is. *Nem absztrakt emberfelfogást* dolgoz ki, hanem a szubjektum történelmi aktivitásának kérdését dolgozza fel, amely hasonlóságot mutat a Mondolfo-féle koncepcióval.<sup>41</sup> Mondolfo azonban megreked a szubjektum elvont, eszmei aktivitásának hirdetésénél, amiből az következik filozófiájában, hogy a történelmi változások mechanikusan következnek be a társadalomban. A mechanikus társadalomfilozófia elleni polémia

<sup>39</sup> Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 696.

<sup>40</sup> Lásd például Kosik, K.: Gramsci et la philosophie de la praxis; „Praxis”, 1967/3, 328–332.

<sup>41</sup> Pogatschnig, M.: Critica al determinismo, centralità del soggetto e „spettro del materialismo”; Mondolfo, R. „Aut Aut”, 1974/141, 108–125.

Gramscinál azonban konstans elem. A fiatal Gramscinak ezt a kezdetben ösztönös, illetve adott, később egyre tudatosabban vállalt szubjektumból való kiindulását főleg az újbóloldal igyekszik a maga felfogásának alátámasztására felhasználni. Ebben az igyekezetükben gyakran hivatkoznak a *Critique de la raison dialectique* Sartre-féle szubjektum-felfogására mint a szubjektum helyes, „marxista” koncepciójára.<sup>42</sup> Alapvető különbség azonban a két felfogás között az, hogy míg Sartre a marxizmuson kívülről igyekszik bevinni az antropológiát a marxizmusba, addig Gramsci a marxizmusban *meglevő* antropológiai mozzanatot igyekszik rekuperálni úgy, hogy közben nem szubjektivizálja az embert, hanem kimutatja, milyen konkrét, politikai feladatot jelent számára a „történelem szubjektuma” funkció. Helyesen hívja fel a figyelmet Badaloni arra, hogy Gramscinál az ember mindig konkrét embert jelent, a termelőerők szubjektív oldalát.<sup>43</sup> Ezért nem fogadható el például a F. Ormea-féle Gramsci-interpretáció, ami szerint a „történelem teremtője” Gramsci értelmezésében egészen közeli kapcsolatot mutat a Teilhard de Chardin-féle emberkonfepcióval, amelyben az ember a világmindenség fejlődésének csúcsa, „levés egy fejlődőben levő világban”.<sup>44</sup> Amikor ugyanis arról beszélünk, hogy miként értelmezte a fiatal Gramsci a történelem factum-jellegét, nem szabad elfeledkeznünk, hogy már ebben az időben arra törekszik, hogy a marxizmus totalitásának három mozzanatát ne szakítsa el egymástól.

Végül pedig a fiatal Gramsci felfogása már elkülöníthető azoktól a Marx-értelmezésektől, amelyek a *történelem „csinált” jellegét* Marxra hivatkozva *tagadják*, s végeredményben ezzel a szcientizmus felfogását elevenítik fel. Althusser szerint a szubjektum a burzsoá filozófia alapvető kategóriája, s mint ilyennek nincs helye a marxista filozófiában. Mi az ember? – ezt a kérdést a marxizmus fel sem vetheti, mondja Althusser.<sup>45</sup> Ebből egyenesen következik szerinte, hogy a történelemnek, a szó filozófiai értelmében, nincs alanya és célja, hanem csak motorja, s ez nem más, mint az osztályharc. Véleményünk szerint azonban ezzel a felfogásával Althusser bizonyos értelemben a marxizmuson, de a dialektikán teljesen túljutott. Itt ugyanis a hajtóerő nélküli perpetuum mobile feltalálásáról van szó, amelynek legnagyobb fogyatéka éppen a Marxnál, Engelsnél és Leninnél *meglevő* antropológiai és gyakorlati mozzanatok kiiktatása a történelemből. Így maga a történelem is csak mechanikusan, az ökonomizmus alapján magyarázható, ami ellen már a fiatal Gramsci is felvette a harcot. Helyesen mondja Togliatti: „Ha nem is mindig világosan kifejtve, de alapvető igénye az volt, hogy a szocializmusnak a történelem és a világ általános képével racionális alapot adjon, amely világban az emberek tudatos harcának és szervezett cselekvésének megvan a maga helye, mint a tudatosság és szabadság kifejeződéseinek, s hogy az emberek ne legyenek egy automatikusan lezajló folyamatnak másodlagos jelenségei.”<sup>46</sup>

<sup>42</sup>Fernani, F.: Soggettività e materialismo in Sartre; „Aut Aut”, 1973/136–137, 70–79.

<sup>43</sup>Badaloni, N.: „Il marxismo di Gramsci”, Riuniti, Róma 1975.

<sup>44</sup>Ormea, F.: „Gramsci e il futuro dell'uomo”, Coines Edizioni, 1975.

<sup>45</sup>Althusser, L.: Est-il simple d'être marxiste en philosophie? ; „La pensée”, 1975/183, 3–31.

<sup>46</sup>Togliatti, P.: „Antonio Gramsci”, id. kiad. 123.



## A FRANCIA EGZISZTENCIALIZMUS ÉS A ZENE\*

HARSÁNYI ISTVÁNNÉ

A köztudatban ma az „egzisztencializmus” fogalma egyet jelent a francia egzisztencializmussal. Ezen olyan irányzatot értenek, melynek filozófiai nézetei művészi alkotásokban – regényekben, drámákban – jutnak kifejezésre. Kétségtelen, hogy a francia egzisztencialisták filozófiája erősen művészi jelleget ölt. Erre legjelentősebb képviselői – Sartre és Camus – tudatosan törekednek is, hiszen Sartre az egzisztencializmus mai jellegét a következőkben foglalta össze: „Azt hiszem, hogy az egzisztencializmus ma drámai műfaj. Ma már nem az a feladata, hogy szemlélje a mozdulatlanlanságát azoknak a szubsztanciáknak, amelyek olyanok, amilyenek, sem pedig az, hogy megtalálja a jelenségek egymásutánjának szabályait. Az emberről van szó – ő egyszemélyben a mozgató és mozgott személy –, aki létrehozza és eljátssza a drámát, átéli helyzetének ellentmondásosságát, még azt is, hogy személye szétrobban, vagy konfliktusai megoldódnak. Manapság a színdarab . . . a legalkalmasabb a cselekvő ember . . . megmutatására.”<sup>1</sup>

Az egzisztencializmus filozófiájának egyes reprezentatív képviselői tehát egyben művészek is, ezért tudatosan fordulnak az esztétika kérdései felé. Másrészt viszont, mint filozófusok, filozófiájuk központi problémájának megoldását – mint a továbbiakban látni fogjuk – a művészetre hárítják át. Így náluk a filozófia és a művészet kölcsönösen feltételezi és kiegészíti egymást.

Camus és Sartre művészetfelfogásában egyrészt a romantika hatása érezhető, másrészt igen nagy szerepet kap a husserli fenomenológia (illetve ennek az egzisztencializmus szempontjából átvértékelt, szubjektivizált változata) is. Az előző abban nyilvánul meg, hogy a világ és az én intuitíve történő megismerésében a művészet mindkettőjüknél kiemelt szerephez jut. A világ abszurditása, s benne az abszurd ember lényegének, vagyis az abszurd létezés értelmének felismerése, s az abszurditás feloldása: szerintük ez a művészet feladata. Camus a „Sziszfusz mítosza”-ban helyeslően idézi ezzel kapcsolatban a következő nietzschei gondolatot: „A művészet és csak a művészet, miénk a művészet, hogy meg ne haljunk az igazságtól”.<sup>2</sup> A romantika hatása másrészt abban is megnyilvánul, hogy elfogadják a művészetek hierarchikus sorrendjének elméletét, s így a jénai romantikusok „tisztá zene” felfogása uralkodik zeneelméletükben,<sup>3</sup> amely Sartre és Camus munkásságában egyfajta sajátos, zenei vonulatot eredményez.

\*Műhelymunka. Kísérlet a francia egzisztencializmus és a zene összefüggésének kifejtésére.

<sup>1</sup> Interjú! Nagy írók műhelyében. Európa. 40.

<sup>2</sup> „Mai nyugati filozófia”. Egzisztencializmus, Szöv. gyűjt. Tankönyvkiadó, 1967. 238.

<sup>3</sup> L. pl. Camus: Sziszfusz mítosza uo. 241. – Sartre: „A műalkotás”, L'Imaginaire Gallimard, 1940. Idézi Kőpeczi: „Az egzisztencializmus”, Gondolat, 1965, 225–260.

A romantikus értékrenden kívül azonban egy másfajta hierarchia is megtalálható Camus és Sartre művészetfelfogásában. Ez az értékrend a heideggeri egzisztencializmus és a fenomenológia hatását tükrözi, amely szerint az emberi lét autentikus megnyilvánulása az irodalom. Új vonás viszont ehhez képest az, hogy a II. világháború után meghirdetik az „engagement” irodalmat, s ezzel mintegy még intenzívebben hangsúlyozzák az irodalomnak a művészetek közötti dominanciáját, hiszen az elkötelezettség fogalma kizárólagos privilégiumává válik az irodalomnak. Ebben az értékrendben a hierarchia csúcán az irodalom helyezkedik el, míg a zene – ez a szerintük misztikus ködbe burkolt művészet – kívül esik a hierarchián.

A fenomenológia azonban – ezen túlmenően – több új vonással gazdagítja Kierkegaard és – a német egzisztencializmustól eltérően – a francia egzisztencialisták művészet-felfogását.

A fenomenológiai módszer az egyéni tudatot állítja szembe a dolgok (és emberek) kaotikus halmazával. Az egyéni tudat az, amely ebben a káoszban az intencionalitás révén rendet, tárgyiasságot, objektivitást teremt. Ezért a művészetet általában véve újat alkotásnak, teremtésnek tartják, melynek „alapanyaga” maga a tárgyi valóság. Ez a felfogás látszólag újat hoz a kierkegaard-i vagy a jaspersi-i művészetfelfogáshoz képest, hiszen a művészetet nem valamiféle őserő megnyilvánulásának vagy a transzcendens titokzatos „chiffre”-jének tekinti. Sartre és Camus kerülni próbálja a misztikumot, de ez a merőben szubjektív idealista művészetkoncepció azonnal irracionálissá és misztifikálttá válik, mihelyt a zeneművészetről beszélnek.

A művészi teremtés eredménye az „intencionált tárgy” (maga a műalkotás), melyben a világ „objektivitása” (itt csak részleges objektivitásról beszélhetünk, hiszen a dolgok között meglevő objektív viszonyokat tagadják) és az emberi szubjektivitás egysége realizálódik. Az így létrehozott mű azonban csak akkor válik valóságos alkotássá, ha a befogadói tudatban is létrejön az alkotó aktus, ennél fogva az alkotás a „Másik” tudatában fejeződik be.

Ezzel elérkeztünk a fenomenológia újabb problémájához, az Egyén és a Másik konfliktusához. Ez a koncepció – mint láthattuk – az Egyént állítja szembe a világgal, s a kettő ellentétét a „világteremtés” aktusában oldja fel, melynek vonatkozási központjában az Egyén áll. De ezt az egységes világképet a Másik által létrehozott tárgyiiasított, objektív egység megbontja azáltal, hogy új centrumot jelent. Így az egyik Egyén óhatatlanul konfliktusba kerül a Másikkal, hiszen annak intencionáló tevékenysége korlátozza a szabadságát.

A konfliktus akkor bontakozik ki igazán, amikor az Egyén közvetlen kapcsolatba kerül a Másikkal azáltal, hogy az objektivizáció folyamatában nem csupán a dolgokat, hanem a Másikat is tárgyiiasítja. Ezzel a Másik meg van fosztva szubjektivitásától, ezáltal lényegétől, a szabadságtól is. Ennek visszaszerzése az Egyén integritásának újratemtése révén lehetséges, ez pedig annyit jelent, mint asszimilálni az Egyén szabadságát. Így az Egyén és a Másik közötti konfliktus végleges rendezése lehetetlen, hiszen a szubjektum asszimilálására való törekvés az alapja minden olyan emberi cselekedetnek, amely a másik emberre vonatkozik.

Az ily módon kialakuló kölcsönös elidegenedés tényét az egzisztencialisták „örök emberi”-nek tekintik és nem veszik észre, hogy az elidegenedés történelmileg kialakult társadalmi viszony (és nem egyszerűen személyek közötti kapcsolat). Az embert indivi-

duummá degradálják, s az emberek közötti viszonyt az egymással szemben álló szabadságok közötti interperszonális viszonyt, egymás szubjektivitásának megsemmisítéséért folytatott örökös küzdelemnek fogják fel.

Az inter-szubjektivitás világában a személyiség igenlésének, egzisztenciája feltárulkozásának eszköze a művészet. Ez azonban épp e jellege következtében egyben az egymás szabadságának asszimilálásáért folyó harc, a Másik alárendelésének módjává is válik. A műalkotásban megnyilvánuló alkotói szubjektivitás egyszerre az egzisztencia revelációja és ugyanakkor a Másik felé mintegy kényszerítő erőként hat. Minden tökéletes műalkotás a Másikat arra kényszeríti, hogy elfogadja az alkotó által teremtett világot. A műalkotás befogadásának pillanatában a Másik szabadsága – így egzisztenciája is – az alkotónak rendelődik alá, vagyis az egzisztencializmus szerint az egzisztencia mintegy feloldódik a műben.

A francia egzisztencializmus esztétikájában mindezekon túl a fenomenológia hatása tükröződik a lényeg feltárására irányuló törekvésükben. A fenomenológia szerint minden tárgy, dolog eredendően önmagában létező. Az ember számára mindaddig csak mint fenomén jelenik meg, amíg az emberi tudat nem törekszik a fenomén belsejében rejlő lényeg feltárására. Ez a törekvés már Kierkegaard-nál is megfigyelhető: itt a lényeg-keresés a puszta szubjektív redukálódik. Azonban a német, de még inkább a francia egzisztencialisták már nem elégednek meg ezzel, hanem a lényegkeresés célját és irányát kiterjesztik az objektív valóságra is. Ami mindannyiuknál közös, az az, hogy a lényeg a jelenségen túli, ill. a dolgok legbelsejében rejlő valami, valamiféle eszmeien tiszta, faji jelleg, mely csak sejtetni engedi magát a szemlélőnek. Fogalmilag megragadni lehetetlen, mert a fogalom túl általános. A fogalom – szerintük – nem létezik reálisan, csak az igazi létező jelképe (ugyanakkor minden dolog, mint reálisan létező, magában rejti ezt az általánost). A lényeg megragadhatatlansága azonban nemcsak a dolgokra, hanem az emberre is vonatkozik. Így az a paradox helyzet áll elő, hogy az egzisztencializmus nem tudja meghatározni, mi az egzisztencia. Amint kifejtik: az emberről semmit sem lehet tudni. Lehetőség, semmi több. Vagyis, „az egzisztencia az, ami az emberből hiányzik”.<sup>4</sup>

Az egzisztencialisták szerint elérkeztünk ahhoz a ponthoz, amikor a filozófia elégtelennek bizonyul egy probléma megoldására: a filozófia, mint absztrakt fogalmakkal operáló tudomány, képtelen a dolgok lényegének kifejtésére. Általános fogalmi nem a valóságot tükrözik, mert az általános mint olyan sohasem létezik reálisan (bár minden egyesben van valami általános). Így a lényegfeltárás problémájának megoldása a művészetre hárul, mivel a művészet, mely az egyes jelenségektől absztrakció útján eljut az általánoshoz, azt nem fogalmilag, hanem empirikus formában jeleníti meg, vagyis: az általánost az egyesben (ontológiailag) mutatja be, de mégis általánosként (ismeretelméletileg), tehát konkrét-általánosként tárja fel.

A létmegértés problémájának kulcsa tehát a művészet. S mivel a lényeg – melynek megragadása a művészetek kiváltsága – fogalmilag közölhetetlen, ezért az egzisztencialisták szerint az abban a művészetben fejeződik ki a legadekvátábban, mely a legtávolabb esik a nyelvtől, s éppoly megfoghatatlan, mint a lényeg maga, vagyis a zenében.

\*

<sup>4</sup> Lukács György: „A polgári filozófia válsága”, Hungária, 1949, 140.

A létezés értelmének keresése és a lényeg megragadására irányuló hiábavaló törekvés fölött érzett kétségbeesés jellemzi Camus pesszimista filozófiáját és esztétikáját. Bár Camus sem rendszeres esztétikát, sem pedig filozófiai rendszert nem adott, a művészet adja meg végső perspektíváját filozófiája központi problémájának, a lázadásnak.

Mivel a világot megérteni nem lehet – mondja Camus –, ebben az irracionális világban az embernek egyetlen lehetősége van: megvetni a világot, tudatosan szembehelyezkedni vele, s ez az örökös, de hiábavaló lázadás adja meg az emberi élet értelmét. Az abszurd ember ilyenformán – mivel benne a múlt és a jövő illúziója szertefoszlott – a jelennek él, a jelent reprodukálja, mennyiségileg kiterjeszti határait. Vagyis, mivel felismeri, hogy a minőségi etika törvényei szerint nem élhet (vagyis az adott társadalmi rend keretei között nem lehet mássá, mint ami), a mennyiségi etikát választja, újra és újra ismételve önmagát. Megoldást ilyenformán az élet sokszorozói kínálnak, melynek Camus különböző típusait – mint példákat – mutatja meg: a színészi, a hódítói, a Don Juan-i és végül a művészi típusokat.

A Don Juan-i típus elemzésénél a dán filozófus, Kierkegaard hatását érezhetjük, amennyiben a hős mindkét filozófusnál egyaránt mennyiségi etikát képvisel a minőségivel szemben. A kierkegaard-i és a camus-i Don Juan közös vonása továbbá az a sziszifuszi munka, amely e típus lényege: a csábítás, melyben e típus folytonosan ismétli önmagát. De: míg a kierkegaard-i típust a nem-tudatosság jellemzi (nem tud megváltozni), Camus Don Juanja a tisztánlátás, a tudatosság, a felismerés miatt *nem is akar* megváltozni, mert nincs illúziója a romantikus szerelemről, s az ideális szerelem minőségét nem is keresi, mert tudja, hogy nem létezik. Kierkegaard Don Juanja ugyan a minőséget keresi, de mindig egyformaságot tapasztalva rohan tovább. Így a minőségi etikában ő képviseli a „mennyiségi” etika ideálját: Don Juan alakja a démoni érzékiség, az érzéki zsenialitás eszményképe, ezért egyedi és megismételhetetlen. Camus-nél viszont Don Juan alakja csak az abszurd ember egyik lehetséges típusa, akinek a remény és az illúzió szertefoszlásával semmi sem maradt az életből, csak a jelen, az érzékek örömeivel. Ez az élet teljesen kielégíti, egész lényét betölti: a gyönyör maximális kihasználására törekszik. Nem immoralis figura, mint Kierkegaard Don Juanja, hanem saját erkölcsi törvényei alapján sokszorozza meg önmagát az életben. Csupán azt a morált ismeri el, amely „önmagától adódik”, ugyanakkor tisztában van azzal, hogy cselekedetének lehetnek következményei, amelyekért vállalnia kell a felelősséget. Camus Don Juanja helyénvalónak találná, ha megbűnhődne, ugyanakkor retteg attól, hogy ezt az életet elveszti. Mégis újra és újra reprodukálja magát az érzéki örömben, mivel egy másik élet reménye számára lehetetlen-ség. Ezért ezt az életet teszi kockára még az ég ellen is.

Don Juan tragikus figura, az abszurd ember tragédiáját testesíti meg. A tragikus vég, Don Juan halála Camus-nél kétféle verzióban jelenik meg. Egyrészt az igazságtévő kőkom-túr, mint az ég küldötte, sújtotta halálra Don Juant. A másik megoldás, hogy Don Juan kolostorba vonult, s így az élettől elfordulva, a legteljesebb aszkézisban várta be a halált. Az első megoldást Camus elveti, mert világképében nincs hely egy isten számára, s főleg nem egy büntető isten számára. Camus szerint ugyanis büntetés egyáltalán nem létezik, mint ahogy bűnösök sem léteznek, csak felelősök. Don Juan sem bűnös, hiszen „elfoga-dott minden játékszabályt”, s számára a végzet nem büntetés. A hideg kőkom-túr megjele-nése azért sem elfogadott, mert Camus-tól mindenféle kísértetvilág idegen. Végső ellenve-tése pedig absztrakció-ellenességével függ össze: a kőkom-túr „az örökkévaló Értelemnek,

a rendnek, az egyetemes erkölcsnek”, az örök igazságnak, vagyis mindazon hatalmakkal a szimbóluma, melyeket Don Juan (és Camus is) mindörökre megtagadott. A camus-i megoldás a kolostor, az élet örömeiről való teljes lemondás, az aszkézis. Ez az abszurdummal teljesen átítatott élet logikus vége, ahol Don Juan „várja a véget, szemben azzal az istennel, akit nem imád, és úgy szolgálja, ahogy szolgálta az életet, térdre ereszkedve a semmi előtt, és karját a néma ég felé tárva, amelyről tudja, hogy szintén nem kifürkészhetetlen”.<sup>5</sup> Don Juan számára ez a várt, de sohasem kívánt utolsó állomás, mint Camus mondja: „az utolsó állomás megvetésre méltó”.<sup>6</sup>

Don Juan, a tipikusan romantikus figura Camus-nél tehát tragikusnak minősített hőssé változott. Meg van fosztva minden romantikus összefüggéstől. Don Juan magát az életet tekinti hiábavalónak, reményét s önbizalmát veszítve szárnyaszegetten hull a semmibe. Ez a Don Juan azért sem romantikus, mert Sziszifusz világa egyben az övé is, és Sziszifusz világának keserősége erősebb a romantikus világfájdalomnál. Ami a camus-i Don Juant mégis összeköti a kierkegaard-ival, az a „heroikus”, de mégis kilátástalan küzdelem, amelyben Camus is és Kierkegaard is azt igazolta, hogy az egyén önmegvalósulása az elidegenedett polgári világban – akár az esztétikai szféra szintjén is – teljességgel lehetetlen.

A kierkegaard-i hatást azonban nemcsak a Don Juan elemzésekor fedezhetjük fel. Bár a dán filozófus paradox vallásossága idegen Camus-tól, mégis az ő tanítása ragadja meg leginkább. A kierkegaard-i három életstádium megjelenik Camus-nél is, ami a romantikához fűződő szoros kapcsolatát bizonyítja. Mert Camus a stílust és a hangnemet kivéve mindenben romantikus. Az első stádium nála is a magány, a közvetlenség szférája (az élet élvezése), mint ezt a „Közöny” c. regényében láthatjuk. A másodikban a közösség, a társadalom felé fordulás jelentkezik, szép példája ennek a „Pestis” c. regénye. Az utolsó ismét a magány mítosza, melyben a vallási motívumok „ironikus-parodisztikus” jelleget öltenek: isteni kegyelem helyett emberi kegyelmet ígér („A bukás” c. regényében).

A romantikus harmóniarend megteremtésére való törekvés szintén összeköti Camus-t Kierkegaard-ral és a német egzisztencialistákkal. A konkrét valóság és a világ mint totalitás ellentmondásait a művészetben oldja fel. Bár a művészet maga is az abszurdum elleni küzdelem eredménye, melyet Camus „abszurd teremtésnek” nevez, de ebben a teremtésben a művész nemcsak önmagát, hanem a világot is megsokszorozhatja. „Teremteni, ez annyi – írja –, mint kétszer élni.”<sup>7</sup> Élni az abszurdumban, felvetni annak problémáit, de meglátni a valóságban megnyilvánuló pozitív tendenciákat is, s azokat sokszorosán felerősítve egy műben rögzíteni, s ezáltal egy idillisztikusabb világot létrehozni, melyben a lényeg tárul fel, s így közvetíteni a világ egységének gondolatát – ez a művészet. Vagyis a művészet a világ egységének és megnyilvánításának a követelése, mely elutasítja a világot azért, ami hiányzik belőle, s annak nevében, ami benne megvan. Ezért mondja Camus, hogy a művészet olyan aktivitás, mely egyszerre dicsőít és tagad. A lázadás egyetlen értelmes megoldása tehát a művészi alkotó tevékenység, mely lehetővé teszi, hogy ne csak az egyén, hanem világ is megsokszorozódjon. S éppen ez emeli a művészi típust az abszurd ember többi típusa fölé.

<sup>5</sup> Camus: Sziszifusz mítosza. „Mai nyugati filozófia”. Egzisztencializmus, Szöv.gyűjt. Tankönyvkiadó, 1967, 228.

<sup>6</sup> Uo. 229.

<sup>7</sup> Uo. 238.

A művészetek közötti romantikus értékrendet, valamint a fenomenológia közvetlen hatását tükröző, engagement-en alapuló értékrendet Camus is átveszi és a hierarchikus sorrendet aszerint tételezi, hogy az adott művészet mennyire képes közvetítő funkcióját betölteni. (Ez az értékrend a fenomenológia közvetlen hatását mutatja.) Így a legelső helyre az irodalom kerül, mert a nyelv révén leginkább képes a kommunikációra, s alapja és célja a valóság megismerése, ill. megismerése, ill. megismertetése. A festészet, mivel a valóságból csak a szemek gyönyörködtetésére szolgáló színt őrizte meg, az utolsó helyet foglalja el. Különleges helyet foglal el viszont Camus értékrendjében a zene, amely mintegy kívül esve a hierarchián, annak koronáját képezi.

A zene, mint motiváló tényező, gyermekkorától kíséri Camus életútját. Egyik önéletrajzában említi például, hogy nagyon szerette a zenét. Különösen Mozart zenéje volt rá nagy hatással, úgy vélte, hogy e muzsika jelenti a zenét a maga tisztaságában. Úgy írni, ahogyan Mozart komponált – ez indította el Camus pályafutását (Camus Mozart-rajongása ismét csak Kierkegaard-t idézi fel, akinél Mozart zenéje, ezen belül pedig a Don Juan jelentette az objektív csúcst, bár a dán filozófus Mozartot nem tekintette példaképnek).

Camus egész munkásságában, művészetfelfogásában a zene iránti vonzódás egy sajátos, mondhatnánk dualista atmoszférát teremt, mely egyszerre tagadja és dicsőíti a világot. Tagadja a konkrét valóságot, a társadalom kegyetlenségét, s ugyanakkor dicsőíti a világot, a természetet, ennek derűjét. Az egyes művészetek – mint említettük – a kettő egységét megteremtve, a világot mint totalitást mutatják be. Vagyis az egyes és az általános problematikáját a különösen oldják fel. A zene viszont nem kapcsolódik a konkrét valósághoz, csupán az általánost, a természetben megnyilvánuló harmóniát idézi. Így a világ Camus-nél maga is zeneivé válik. A „természet szimfóniái” – mint ahogy Camus nevezi a természetben megnyilvánuló harmóniát, önálló életet élnek, mintegy a szférák zenéjeként is nevezhetnők, s amit mi a természet derűjeként felfoghatunk, az nem más, mint a zenei szimfóniák különösként való megjelenése. Az egész világ tehát zenei, „melynek átérzése megnyugvást hoz a gondolkodás és a szív számára”.

A zene tehát kettős értelemmel bír Camus-nél: egyrészt mint a természetben megnyilvánuló zeneiség, egy valóság feletti, önálló léttel bíró transzcendencia. Másrészt egy adott zenemű megszólaltatása által hangzó zene, amelynek azonban éppoly kevés köze van a valósághoz, mint a természetben megnyilvánuló „szimfóniáknak”. A két alapvetően különböző zenei megnyilvánulást Camus úgy foglalja egységbe, hogy a hangzó zenemű harmóniáit feloldja a transzcendencia zeneiségében.

„Közöny” c. regényében e kétféle zeneiség találkozása jelenti a regény csúcspontját. A gyilkosság epizódjára utalunk itt, amikor a szikrázó homokban pihenő két arab közül az egyik által megszólaltatott, három hangból álló kis zenei motívum ismétlődő hangjai egybeolvadnak a tikkasztó meleg, s a tenger morajlásával, így teremtik meg a totális harmóniát, amelynek átérzése mintegy öntudatlan állapotba juttatta a főhőst, s az egymás után négyszer leadja a végzetes lövést. Ezt a szituációt Camus így írja le: „Olyan volt, mintha csak kopogtam volna, négyszer, balsorsomnak ajtaján.”<sup>8</sup> S ez a camus-i mondat ismét csak egy zenei motívumot idézhet fel bennünk: Beethoven V. szimfóniájának jellegzetes, az első tételt indító, négy hangból álló scrs-motívumát.

<sup>8</sup> Camus: „Közöny”, Európa, 1970, 50.

A hangzó zene és az önálló életet élő transzcendens zeneiség, a szférák zenéjének harmónia-megteremtése még világosabbá válhat, ha idézzük Camus Sziszifusz mítoszának művészetfelfogásából a zenére vonatkozó részeket. Ezt írja: „Ha van művészet, mely meg van fosztva a tanhirdetéstől, akkor ez az. Túlságosan rokon a matematikával ahhoz, hogy ne vette volna tőle át öncélúságát. A szellemnek ez az önmagával való játéka megállapított és kiszámított törvények szerint folyik le a hangos térben, amely a miénk, s amely felett azonban egy embertelen univerzumban találkoznak a rezgések. Nincs ennél egyetlen tisztább érzet.”<sup>9</sup> A fenti idézetben a kétféle zeneiség egyesülésén, harmóniává olvadásán kívül a hangzó zenéről is képet alkothatunk. Egyrészt láthatjuk, hogy Camus a „tisztá zene” romantikus felfogását proklamálva emeli ki a zenét a többi művészet közül. Valóságtartalmától megfosztja, így a zene az abszurdumból semmit sem őriz meg. A zene nem tagad, csak dicsőít: dicsőíti azt a világot, amely egyrészt őt létrehívta, másrészt pedig azt, amely ugyan elérhetetlen az ember számára, de amelynek mégis érezhetőek a megnyilvánulásai, tehát a valóságosan létező világot: a természetet. Másrészt Camus a legintellektuálisabb művészetnek a zenét tartja: melynek „öncélúsága” éppen az emberi szabadság megvalósulásának eredménye, a totális szabadságé, mely által az ember végleg megszabadulhat az abszurdum érzésétől. A totális szabadság minden ember vágya, hiszen az ember lényege a szabadság, melyet úgy érhet el, ha szenvedélyesen igenli azt az életet, amely az övé, s megveti az őt körülvevő világot, a társadalmat. Szünetélye által valósulhat meg lényege, szabadsága tehát szenvedélyének eredménye. S mivel a totális szabadság csak a zenében s a zene által érhető el, mert a zene semmit sem mutat be az embert körülvevő világból (ezért nem képes „tanhirdetésre”), a zene funkciója a totális szabadság lehetőségének, az emberi lényeknek megragadása, feltárása. Mivel a zene legközvetlenebbül fér hozzá az ember érzelmvilágához, benne a szabadság, a lényeg feltárulkozása a legtisztább emberi érzet, mely az abszurd világ fölé emeli a sokat szenvedett individuumokat, vagyis a „közös nyomorúságból” a transzcendencia világába, egy „embertelen univerzumba”, így szabadítva meg a valóság abszurditása miatt érzett undor állandó meglététől. A zene tehát a totális szabadság elérésének lehetősége. Mivel azonban ezt az állapotot véglegesen, tartósan megvalósítani nem lehet, a zene csak „gyógyír” a szenvedésre, de nem ad megoldást a „szellem bajára”.

\*

A camus-i megoldás csak pillanatnyi feloldódást tud nyújtani, hiszen a művészet – s ezen belül a zene – legfontosabb feladatát csak abban jelöli meg, hogy az abszurd világban „biztos kézzel megmutassa néki a kijárat nélküli utat, amelybe valamennyien beszorultak”.<sup>10</sup> Ez a gondolat Sartre-nál is fellelhető, de nála – ezen túlmenően – a zenének s a művészetnek az abszurditást végleg megváltó szerepe van.

Megváltást jelentett Sartre számára a zene már akkor is, mikor a gyermekkori kép-mutatását egy mozielőadás közben, az előadással hangzó zene leleplezi: amikor a gyermek Sartre-t lelke mélyén megindította annak a világnak a felfedezése, amelyben egyszerre tárult fel a jelen és a jövő. A zene mindig előre vetítette a cselekményt, s ugyanakkor

<sup>9</sup> Camus: Sziszifusz mítosza; „Egzisztencializmus”, Szöv. gyűjt. 241.

<sup>10</sup> Uo. 239.

„irányította a jelent”, vagyis a „sorsot” jelenítette meg, feltárva egy lehetséges világrend létezésének lehetőségét. Mint a „Szavak” c. regényében írja: „megérintett a végtelen lehelete”.<sup>11</sup>

A gyermek Sartre számára a zenének programmal való kapcsolódása (a film cselekménye) azonban csak a jövő lehetőségét tárja fel. Hogy a jövő valóban létezik, az az instrumentális zene hallgatása közben válik világossá Sartre előtt: „A Schumann-szonáta végleg meggyőzött erről: én voltam az a teremtett lény is, aki kétségbeesik, s az az Isten is, aki mindig megmenti, mióta világ a világ.”<sup>12</sup> Sartre a „Szavak” c. regényében az egzisztencia kibontakoztatásának lehetőségét még kizárólagosan a zene által véli megvalósíthatónak. Ezért írja: „elhatároztam, hogy lemondok a beszédről és csak a zenének élek”.<sup>13</sup> Sartre később a zene e kizárólagosnak tartott funkcióját feloldja a művészetben, de a zenének a művészi munkára inspiráló hatása Sartre egész munkásságában érezhető. A zene úgy jelentkezik nála, mint egy „idea”, amelyhez hasonlót kell létrehozni, csak más művészi ágban, az irodalomban. Ez a gondolata realizálódik „Undor” c. regényében is.

Sartre ebben a művében a camus-i abszurdumot idéző nyomasztó légkört jeleníti meg: a létezés megfoghatatlansága, értelmetlensége miatt érzett undor az egész regény alaphangulatát uralja. Az abszurditás feloldása – éppúgy, mint Camus-nél – a művészet, illetve a zene által történik. A regényben egy periodikusan ismétlődő ragtime-dallam a valóság-okozta undor érzését úgy oldja fel, hogy a főhőst az abszurd létezésből eltávolítva, egzisztenciájának pillanatnyi feloldásával egy tisztább, igazabb világban való létezés lehetőségét mutatja meg.

A létezés szembeállítás a tisztább világgal – ez Sartre filozófiai dualizmusának esztétikai vetülete. Tulajdonképpen a Lét és Semmi antagonisztikus viszonyának feloldására való törekvése jut itt kifejezésre. A regényben a valóság ellenpólusaként megjelenő tiszta világ a szellem világa, a tudat által létrehozott képzeletbeli világ (a tiszta szubjektivitás világa), mely éppen képzeletbeliségénél fogva – Sartre szerint – egyben valóság feletti világ is. A kettő ellentmondásos viszonyát Sartre a zene segítségével oldja fel: a regényben újra és újra felhangzó ragtime-dallam a létezésből való eltávolodás és az igazi szubjektivitáshoz való közeledés eszközeként jelenik meg. A zene hallgatásakor a létezés világa „elenyészik” – ilyenkor az undor eltűnik –, s a zene maga is egyfajta sajátos egzisztenciává válik azáltal, hogy az egzisztencia feloldódik a zenében.

Az egzisztencia zenében való feloldásának mértéke azonban nem egyforma: egyenes arányban áll az abszurditás érzésének fokozódásával. A regény csúcspontjának bekövetkeztéig azonban a zenének csak „gyógyír” jellege van. Sartre itt lép tovább Camus-nél: az abszurditás nem győzedelmeskedik, mert mikor már a végsőkig fokozódik, s a megsemmisüléssel fenyegeti a főhőst, ismét – ezúttal utoljára – felhangzik az egyébként oly jól ismert ragtime-dallam. S ez a sajátos szituáció (Roquentin utolsó estéje a bouville-i kávéházban, s az ebből fakadó sajátos pesszimista hangulata) teremti meg a hős egzisztenciájának igazi feloldódását a zenében, mely feloldódás egyben az egzisztencia kibontakoztatásának lehetőségét is megmutatja a szubjektivitás által. Roquentin – és Sartre is!<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Sartre: „A szavak”, Európa, 120.

<sup>12</sup> Uo. 123.

<sup>13</sup> Uo. 120.

<sup>14</sup> Sartre a „Szavak” c. regényében ezt írja: „Roquentin én voltam, saját életem szövetét mutattam meg benne kíméletlenül . . .” 246.



– ekkor döbben rá arra, hogy az emberi létezésnek van értelme: alkotni, létrehozni valamit a zene mintájára, ami éppoly örökkévaló és megismételhetetlen, mint egy zenei dallam, mely elszakadva létrehozóitól, halhatatlanná vált. És akik létrehozták, szintén halhatatlanná váltak, ezzel túljutottak a létezésen, „Megtisztultak a létezés bűnétől.”<sup>15</sup>

Az „Undor” c. regényben Sartre-nak a zene iránti vonzódását nemcsak abban érezhetjük, hogy a zenének sajátos problémamegoldó funkciót biztosít, hanem a zenének ideáltípussá tételével ő maga is „zenét” alkot, regényének szerkezeti felépítése olyan, mint egy zenemű rendhagyó rondó-tétele, amelyben az ismétlődő rondó-téma (a ragtime-dallam) egyre inkább crescendálva (vagyis a szubjektum hangulatától függően egyre mélyebb érzelmeket hozva létre) halad a végkifejlés irányába, s torkollik egy codá-ba, ahol végre feloldódik, s megnyugszik a feszültség.

A zenének mint ideáltípusnak a tételezése kétségtelenül a romantika hatását tükrözi.

A „tisza zene” mintájára Sartre a „tisza irodalom” megteremtésének lehetőségét mutatja meg. Így nemcsak a zenemű, hanem minden művészi munka létrejöttében és tomácsolásában az élmény, az intuíció a domináns. A műalkotás általában úgy jön létre, mondja Sarte, hogy a művész különleges helyzetben – egy rendkívüli esemény (kaland) hatására – érzi, hogy „rendet kell teremtenie”. A rend megvalósítása e „tökéletes pillanat”-ban a műalkotás lesz, mely a valóság fölé emeli az alkotót (vagyis a tiszta szubjektivitás világába).

Az így megvalósult műalkotás Sartre szerint azonban irreális, mert a műalkotás sohasem azonos a valósággal, annak csak „analogonja”. Ezért a mű „nem valóságos”, s mivel intuíció terméke, ezért metareális, vagyis a realitáson túlmenő. A fentiek minden műalkotásra egyaránt vonatkoznak. Míg azonban a művészetek tárgya általában a valóságban megtalálható, a zene tárgya Sartre szerint nem létezik valóságosan. Ezért egy zenemű „nem-valóságos” jellege még intenzívebben mutatkozik meg. (A hangzó zene a mű – a partitúra – „analogonja”.) Ez a felfogás kétségtelenül a romantika művészetszemléletén alapszik, s – átvéve a romantika nézeteit a művészetek között megállapított értékrendről – idealizálja a zenét.

Sartre-nak ez a – romantikus ihletésű – zenefelfogása nemcsak a zene ismeretelméleti funkciójának betöltésében érezhető, hanem a zene ontológiai problémáinak felvetésében is, melyet Sartre legpregnansabbban Beethoven VII. szimfóniájának elemzésekor foglal össze. A konkrét zenei anyagot az egzisztencializmus szempontjából értékeli, ennél fogva kiindulópontja, vagyis az a felfogása, hogy a zene tárgya nem létezik a valóságban, eleve lehetetlenné teszi az általa felvetett problémák helyes megoldását.

Sartre szerint – mint ezt fentebb láthattuk – a zene tárgya azért nem létezik a valóságban, mert a zenemű az alkotó szubjektum minden tárgyiségtől mentes „objektívációjának” – a műnek – az „analogonja”. De a zene tárgya azért sem létezhet a valóságban, mert a zenének nem a valóságot, hanem a „szépséget” kell megjelenítenie (mint általában minden esztétikai műalkotásnak), a valóság pedig sohasem szép. Ami tehát megjelenik a zeneműben – mondja Sartre –, az a szépség, amely „mindig csak a képzeletbelire alkalmazható, és magában foglalja a világ semmizését szerkezeti lényegében”.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Sartre: „Undor”, Magvető, 1968, 298.

<sup>16</sup> Sartre: A műalkotás; Köpeczi: „Az egzisztencializmus”, Gondolat, Bp. 1965, 259.

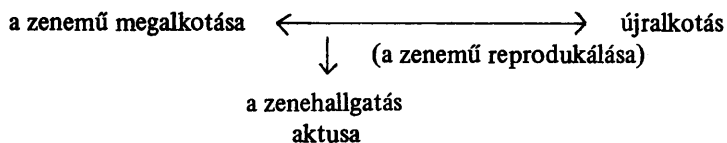
A valóság totális megtagadása – e koncepció szerint – leginkább a zene révén valósulhat meg. A zene a szubjektum termékévé degradálódik, melyben az alkotóművész önkénye a legteljesebb mértékben érvényesülhet. A világ „szemmizésével” az egzisztencia kibontakoztatása, a szellemiség abszolút szabadságának megvalósulása válik lehetővé a zene által, mely a művészetek között is a legszellemibb azáltal, hogy benne a kizárólagosan a szellem által létrehozott „szigorú Rend” uralkodik.

A zene mint legszellemibb művészet – ez a gondolat már Kierkegaard-nál is megtalálható. Később Camus zenefelfogásában is megjelent: ő a matematikáival hozta összefüggésbe, mert a zenében csak a szellemnek önmagával folytatott játékát látta. Sartre pedig majdnem szó szerint megismétli a camus-i gondolatot, hiszen mint mondja: „egy zenei dallam . . . önmagára utal, semmi egyébre”.<sup>17</sup> Vagyis: a zene, mely az emberi szubjektivitás megnyilvánulása, magát az egzisztenciát, a szellem szabadságát idézi, ezért – Sartre szerint – egy „tökéletes előadásban” megszólaltatott zenemű (adott esetben Beethoven VII. szimfóniája) egy sajátos egzisztenciává válik, s ugyanakkor az egzisztencia is azonosul a művel. „. . . a hallgató . . . úgy érzi – írja Sartre –, hogy *magával* a VII. szimfóniával áll szemtől szemben, hogy *maga a zenemű* jelenik meg előtte, szinte *személyesen*”,<sup>18</sup> és a hallgatónak ekkor „lesz része *maradéktalanul magában a műben*”.<sup>19</sup>

Sartre a zene lényegét a szubjektivitásban keresi és találja meg. A zene szubjektivitását többféleképpen értelmezi: egyrészt ez jelenti a zenemű megalkotásának pillanatát, a tökéletes Rend megteremtését, másrészt a zenemű megszólaltatását, mely által a Rend újrateremtődik (a mű „analogonja”). A zenei szubjektivitásnak ebben a fázisában az egzisztencia feloldódik a zeneműben („a zenekar eltűnik az előadott zenemű mögött”).<sup>20</sup>

A harmadik jelentése ennek a szubjektivitásnak a zenehallgatás szubjektív aktusa, melyet a zenehallgató pillanatnyi hangulata determinál – így Sartre-nál a hangulat határozza meg a zene hatását.

A zenei szubjektivitás háromféle értelmezésének egymáshoz való viszonya egy „tézis–antitézis–szintézis” formulában ábrázolható:



A „triád” egyes tagjait a szubjektivitás mértékével különböztethetjük meg egymástól. A mű megteremtésében az alkotói szubjektivitás – a semmitől sem determinált alkotói szabadság – kiteljesedése realizálódik. A zenemű megjelenítése azonban a szubjektivitást korlátozza azáltal, hogy az „anyag”-hoz (kottakép) való kötöttség a mű reprodukálása folyamán mindvégig jelen van. A szubjektivitás a harmadik szakaszban teljeseedik ki igazán, amikor is a zenehallgatás aktusában a zenemű valóságos alkotássá válik. Ezt a

<sup>17</sup> Uo. 255.

<sup>18</sup> Uo. 256.

<sup>19</sup> Uo. 255.

<sup>20</sup> Uo. 256.

folyamatot akár a „szubjektivitás szubjektivitásának” is nevezhetnénk, mely egyfelől az alkotói szubjektivitás elfogadását, másrészt a zenehallgató egyén szubjektív hangulatát, s végül a zene és a pillanatnyi hangulat hatására létrehozott szubjektív képzeletbeli világot foglalja magában, vagyis a transzcendencia világát.

\*

A zenének minden objektivitástól való megfosztása Sartre-nak abból a téves nézetéből vezethető le, hogy ő és az egzisztencialisták a valóság fogalmát a tárgyi világra szűkíti (és szűkítik) le. Ilyen alapon a zene „alapanyaga” valóban nem található meg a valóságban. A zene ezt a tárgyi világot valóban nem képes közvetlenül bemutatni, csak „a tárgyi valóság viszonyainak tipikus képletét, szüntelen mozgását, változását rögzíti érzékelhető hangok rendszerébe. A jelenségek tárgyi arculatára csak másodlagosan, a relációkból következtethetünk.”<sup>20a</sup> Az egzisztencialisták viszont éppen a dolgok, jelenségek közötti objektív viszonyokat tagadják: a fenomenológia rendteremtés elvét követve ezt a tudat intencionalitásának tartják.

\*

A sarthe-i zenefelfogás egy másik problematikus oldala nyilvánul meg abban, hogy a zenét valamiféle sajátos egzisztenciának fogja fel. Szerinte a zene, amely reálisan érzékelhető, valójában mégsem a többi létezőhöz hasonlóan létező valóság. Sartre — éppúgy, mint Kierkegaard vagy a többi egzisztencialista — a művészeteket „tér”- és „időbeli” művészetek szerint különbözteti meg. A zenét az időbeli művészetek közé sorolja, de az időbeliség fogalmát sajátosan értelmezi: a zenemű sajátos belső idejére korlátozza, mely nem kapcsolódik a valóság idejéhez, hanem mintegy kívül esik a létezésen. Sartre-nak ez a gondolata már az „Undor” c. regényében is megtalálható, amikor azt mondja, hogy egy dallam (ragtime) felhangzása nem más, mint „az idő legyőzése”: „a zene rövid tartama, mely át- meg átjárja időnket, elveti azt . . . igen, másféle idő is létezik”.<sup>21</sup> Ilyenkor a létezések világa „elenyészik”: a zene egy valóság feletti, tiszta és örökkévaló világot sejtet, mely úgy jelenik meg, mint valami elérhetetlen transzcendencia. Ezáltal viszont — Sartre szerint — a zene is örökkévalóvá, halhatatlanná válik, hiszen — mint a VII. szimfónia elemzésekor írja — mindig ugyanazt a művet halljuk megszólalni, vagyis: „a létező mögött változatlan marad a dallam”.<sup>22</sup>

Sartre szerint azonban a zene nemcsak a valóság időbeliségének tagadása révén szakad el a valóságtól, hanem a térbeliség megtagadásával is. Zenehallgatás közben a zene térben nem érzékelhető realitás, hiszen „a szimfónia nincs is ott, a négy fal között, a zenészek vonója alatt”,<sup>23</sup> a zene teljességgel kicsúszik a valóságból. Ezért mondja Sartre, hogy „a zenemű nemcsak téren és időn kívül létezik — mint például a lényegegk —, hanem a valóságon kívül, a létezésen kívül” is, vagyis a szellemi által teremtett képzeletbeli világban. Sartre-nál azonban zenehallgatáskor az egzisztencia és a hangzó zene egybeolvadásának következtében a zene élvezője számára megszűnik a valóság, s csak a zene

<sup>20a</sup> Újfalussi: „A valóság zenei képe”. Id. Esztétikai olvasókönyv, Kossuth, Budapest 1965, 715.

<sup>21</sup> Sartre: „Undor”, 52.

<sup>22</sup> Úó. 296.

<sup>23</sup> Sartre: A műalkotás; id. kiad. 257.

létezik, mint „lennyűgözött, a képzeletbelibe zárt öntudat”.<sup>24</sup> Így az egzisztencia is kicsúszik a valóságból. Amikor pedig a zenemű utolsó akkordjai felhangzanak, akkor az ember ismét kapcsolatba kerül a létezéssel: „ennyi éppen elég annak az émyelítő undornak az előidézésére, amely a realizáló tudatra jellemző”<sup>25</sup> – írja Sartre.

\*

Sartre-nak ez a felfogása a zene misztifikálásához vezet. Valójában minden művészet – így a zene is – a valóságot létének komplex sokoldalúságában, a maga totalitásában mutatja be. A valóság pedig, mint totalitás, a tér és idő egységét tételezi, nem térbeli vagy időbeli relációk szerint különböző különálló realitások, hanem a totalitás aspektusainak konkrét egysége. Nem lehet beszélni külön-külön tér- és időbeli relációk szerint különböző művészetekről sem, minden művészet egyszerre tér- és időbeli is. S bár úgy tűnik, hogy pl. a képzőművészeti alkotásokban csak a térszerűség dominál, valójában az időbeliség is jelen van: az egymás melletti, egyidejűleg ábrázolt jelenségeket bizonyos időrendben fogjuk fel. Éppígy a zenében sem csak az időbeliség van jelen (szukcesszivitás), hanem a térszerűség is, melyet a hangok rezgésszámkülönbségei biztosítanak (magas és mély hangok). Továbbá: a zenét is felfoghatjuk egyidejű (szimultán) egységként, ha pl. zenei formákról beszélünk. Vagyis, minden művészet ugyanazt a valóságot mutatja be, csak más-más oldalról közelítve, tükrözve, különböző formákban kifejezve. Mint Újfalussi József mondja: „Az egyik csoport szimultán, a másik csoport a szukcesszív összefüggései oldaláról. A különbség csak annyi, hogy az első csoport a szimultán összefüggések útján, közvetve, a szukcesszívet is érzékelteti, a másik pedig fordítva: a szukcesszív összefüggések oldaláról a szimultánokat is eléri.”<sup>26</sup> Zenehallgatás közben pedig a zenei folyamat megbonthatatlan egységét éljük át.

\*

A zenei történet kiszakítása a valóságos időből, s kivetítése a transzcendensbe tehát irracionális és misztikus tartalommal tölti meg nemcsak a sartre-i, hanem az egész egzisztencialista művészetfelfogás zenéről vallott nézeteit. A romantika tipikus megoldási kísérletét s látszólagos megoldását fogadják el: a polgári világ irracionális elölí menekülést a transzcendencia világába. De a romantika transzcendentális világa az isteni világot jelentette, s az individuum számára a hitben való lehorgonyzás megnyugvást jelentett. Kierkegaard-nál és a német egzisztencialista Jaspersnél valóban *expressis verbis* erről a túlvilágról volt és van szó. A francia egzisztencialisták világképében azonban nincs hely isten számára, így a transzcendenshez való felemelkedés elveszti eredeti értelmét: az út egyértelműen a semmibe vezet.

De nemcsak a transzcendencia foszlik semmivé, hanem az egzisztencializmus egyik központi problémája, a „lényeg”, az egzisztencia – ez az eszmeien tiszta, faji jelleg – megragadásának kísérlete is. Ezt a filozófiai problémát az egzisztencialisták a művészet

<sup>24</sup> Uo. 259.

<sup>25</sup> Uo. 259.

<sup>26</sup> Újfalussi József, i. m. 704.

segítségével vélték megoldhatónak. Hiszen szerintük sem a lét, sem az egzisztencia fogalmi úton nem ragadható meg, csak intuíción révén, melyben a „világ és az én” közé beiktatott „harmadik világ”, egy képzeletbeli transzcendencia tárul fel. Ez a tiszta, minden objektivitástól megfosztott világ foglalja magában a lét lényegét. Ennek – a művészetek közül is leginkább a zene által történő – megragadása révén valósulhat meg az egzisztenciális szabadság – mint emberi lényeg – kibontakozása, azáltal, hogy a lényeg megragadásának pillanatában az egzisztencia feloldódik a transzcendenciában, vagyis semmivé válik. Végezetül a zenéről vallott felfogásuk tarthatatlanságát bizonyítja az, hogy elméletükben a zene maga is semmivé válik. Egyrészt azért, mert „teljességgel kicsúszik a valóságból”, másrészt pedig azért, mert mint valóságban nem létező, olyant közvetít a világ és az én között, ami valóságosan szintén nem létezik.

\*

Tanulmányunkból kitűnt az egzisztencializmus és a romantika problémafelvetéseinek lényegi azonossága és mindkettőjük azonos viszonya a zenéhez.

A romantika és az egzisztencializmus létrejöttékor hasonló társadalmi-történelmi és ismeretelméleti körülmények elemzése kétségtelenné teszi, hogy a romantika és az egzisztencializmus valóságos tendenciái nem az objektív meglévő ellentmondások feltárását és feloldását jelentik, hanem ezek hamis harmonizálását, esztétizálását. A romantika túlhajtott individualizmusát az egzisztencializmus képviselői elégtelennek tartják, mert – szerintük – a romantika nem mutatja meg eléggé, hogy az ember célkitűzései semmiképpen sem valósíthatók meg a valóságban (a társadalomban). A romantika szubjektivizmusát továbbfejlesztve eljutnak a minden tárgyiségtől megfosztott szubjektivitáshoz, amelyben az igazi egzisztencia kibontakozhat.

Az egzisztencializmus végtelen szubjektivizmusának kifejezéséhez azt a felfogást veszi át a romantika életszemléletéből, amely szerint az objektív valóságban elérhetetlen cél neri eleve el nem érhető cél: az irrealitás (egy transzcendens) szférájában a tiszta szubjektivitás mint cél elérhetővé válik.

A totális lét mindenáron való megragadásának igénye egy irracionális módszer kidolgozását teszi szükségessé. Mivel a tudat önmagában képtelen a totalitás megragadására, a tudat alatti szféra abszolutizálása révén jutnak a romantika egyes képviselői (pl. Novális) arra a belátásra, hogy a lét mélyebb rétegeit kizárólagosan egy „álom-élmény”, egy „tökéletes pillanat” segítségével lehet feltárni. Az így – a tudatalatti állapotban – megismert igazság közönséges nyelvvél kifejezhetetlen, fogalmilag megragadhatatlan s a tapasztalat számára elérhetetlen.

Ehhez a módszerhez, melyet az egzisztencializmus is magáénak vallott, már csak az „eszköz”-t kellett megtalálniuk, mely eszköz, mint „közeg”, maga is megragadhatatlan, mert csak ily módon lehet képes arra, hogy a megfoghatatlant érzékeltesse.

A megragadhatatlan eléréséhez leginkább a művészet kínálkozik eszközként. Nem véletlenül kapcsolja tehát össze Sartre az álomélményben megragadható egzisztenciát és a művészetet, amikor a beethoveni VII. szimfónia elemzésekor azt írja, hogy az az egzisztencia, a valóságból kicsúszó sajátos analogonja, élvezete a képzeletbelivel való kommunikáció, „az esztétikai szemlélés álom”.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Sartre: „A műalkotás”, L'Imaginaire Gallimard, 1940. Idézi: Köpeczi B. „Az egzisztencializmus”, Gondolat, 1965. 258.

Mivel azonban a művészetek nagy része a valóságot valamilyen formában még megőrzi, szükségképpen el kell jutniuk ahhoz a művészethez, amely a legabsztraktabb, legelvontabb, s amely tartalmi és formai sajátosságainál fogva a valóságból látszólag már semmit sem őriz meg, vagyis a zenéhez. A zene kiváltságos helyzetét – a romantika és az egzisztencializmus szerint – az adja, hogy a zene képes a nem fogalmi kifejezhetetlen érzékeltetésére, s ezzel az általános, a totalitás látszatát megalkotni, ugyanakkor a maga közvetlenségében képes a totalitást a szubjektum számára érzéki szinten megjeleníteni. Az egyesnek a totalitással történő szembeállítását – mely az egzisztencializmus és a romantika egyik leglényegesebb alapproblémája –, s a kettő áthidalhatatlan szakadékát az egzisztencialisták, a romantikához hasonlóan, a zeneművészet segítségével oldják fel, hiszen a zenemű a totalitás megragadásának igénye által jött létre, hogy mint konkrét egyes – s ugyanakkor mint totalitás is – érzékeltesse a másképp kifejezhetetlent.

A minden tárgyiságától megfosztott szubjektivitás ebben a művészetben – zenében – éri el tetőpontját: itt minden a szubjektum függvénye, a műalkotás éppúgy, mint a zenemű befogadása. Ily módon úgy tűnik, itt valósul meg a szubjektum kiteljesedése, önmegvalósulása, a totális szabadság. Ezért is oly erős az egzisztencializmus vonzódása a zenéhez.

Az egzisztencializmus e „problémamegoldása” azonban csak álmegegyezés: az elérhetetlen cél (az egzisztencia, a lét) csak elméletileg ragadható meg, gyakorlatilag elérhetetlen (mivel az egzisztencia maga is csak lehetőség, „jövő”), s az egzisztencia hordozójának meg kellene semmisülnie a cél elérésének pillanatában. Ez a hiábavaló küzdelem jellemzi Kierkegaard Don Juanját vagy Camus Sziszifuszát, s bár néha felsejlik a megragadhatatlan, hiszen a művészetben s a művészet által feloldódást nyer a valóságos lét okozta kétségbeesés, valójában a művészet sem hoz végleges és tartós megoldást.

\*

Ez a vonzódás természetesen kölcsönös, hiszen a romantikus zeneesztétika által felvetett problémákat az egzisztencializmus filozófiája oldja meg. Megfordítva tehát a viszonylatrendszer, a zene aspektusából közelítsük meg a kettő elválaszthatatlan, szoros kapcsolatát, vagyis hogy miért vonzódik a zene az egzisztencializmushoz?

A romantika kibontakozó individualizmusa az egyén dicsőítésén nyugszik. Egy valóságfeletti „tisza lét” utáni sóvárgásnak ad hangot, és a magára hagyott individuum életérzései (hangulatai, sóvárgásai, félelmei, szorongásai) szólnak meg a romantikus zeneművekben, amelyek az eddigi formáktól eltérően szabálytalan „testet” öltve, felfokozott emóciókat tartalmazva, ezeket a pusztán szubjektív érzéseket (amelyeket szerintük nem determinál objektíve semmi) megszólatatják és bennük kifejezésre jutnak. A kierkegaard-i filozófiában a szubjektivitás dicsérete nyilvánul meg. Ez közös vonás a romantikus álláspontokkal. Hasonlóképpen, a romantikus zene a szubjektivitás kultuszát „zengi” és ezért lehet számára rokon gondolatrendszer nemcsak a romantika, hanem a nyomában kialakult és alapvető állásfoglalásait osztó egzisztencialista filozófia is.

Amennyiben az objektív valóság gyakorlatilag átláthatatlan, kormányozhatatlan, a szubjektív akarat által megragadhatatlan terület, egyedüli megoldásként marad az egyén elfordulása az objektivitásnak ettől a területétől és az egyén egyéni attitűdjeinek a kimunkálása, az egyén útjának kijelölése, az elviselhetőség szintjén biztosított lét „kidol-

gozása”, mint egyetlen megoldás. Ez azonban már nem az objektív törvények ismeretén, a valóságra gyakorolt tárgyi ráhatással valósítható meg, hanem az egyén sajátos magatartásával, amelyben a szubjektív természete „optimálisan” kifejezésre juthat. Nem tudománnyal, hanem művészettel, nem termelő- és egyéb tárgyi tevékenységgel, amely a tudományon alapul, hanem az „életművészettel”. Így lesz a romantika hőse az az ember, aki művészien alakítja életét, művészien nemcsak abban az értelemben, hogy e cselekvésében a szubjektivitása jut kifejezésre, hanem abban az értelemben, hogy élete élvezet, műalkotás abban az értelemben, hogy egy meghatározott eszme következetes végigvitele olyan formában, amely mindenki számára vonzó vagy legalábbis mérték lehet.

A romantika szélsőséges szubjektivizmusának gondolatát – mely a zene dicsőítésén és abszolutizálásán nyugszik – F. Schlégel fogalmazta meg először. Szerinte: a zene a lélek művészete, s a művészi szellem pusztán önmagából hozza létre teremtményeit. A szubjektivitás mindenhatósága ily módon kiteljesedve realizálódik, utat nyit a szinte korlátok nélküli emotivitásnak (gátlástalan szenvedélynek), a tudatalatti szabad kivetüléseknek, vagyis a totális szabadságnak, ahol a szabályokat nem ismerő szabad képzelet olyannak formálhatja a világot, amilyennek a valóságban látni szeretné.

A romantika által első ízben meghirdetett abszolút, totális szabadság eszméje – mint a szubjektivitás végső kicsengése a zenében – filozófiailag a kierkegaard-i egzisztencializmusban nyert először elméleti megalapozást. Ez az eszme, ill. filozófiai álláspont a kapitalizmus művészetet és személyiséget egyaránt elutasító gyakorlata ellen irányult. Míg azonban ezek az elméletek a múlt században igazi visszhangra nem találtak (hiszen az értelmiség jelentős tömege az adott konjunkturális viszonyokkal élve a „polgárosodás” útjára léphetett), a XX. sz. imperializmusának időszakában már szélesebb tömegbázisra tudnak szert tenni a kialakult polgári – elsősorban kulturális síkon dolgozó – értelmiségben, amely munka- és létfeltételei rosszabbodását érezve nyugtalanná válik és elégedetlenkedik az adott viszonyokkal, de sem eszmeileg, sem a gyakorlati cselekvés síkján nem jut el a társadalom forradalmi átalakításának álláspontjához.

Az így kialakult létbizonytalanságban és az egyre szervezettebbé váló társadalom kötöttségében a „totális szabadság” eszméje robbanásszerűen hat. Ez a hangulat híuen tükröződött a századforduló egyik uralkodó stílusirányzatának, a késői romantikából kifejlődött zenei impresszionizmusnak igen sok képviselőjénél. A hangulati elemek véletlenszerű, ellenőrizhetetlen kapcsolódása az egyszeri, megismételhetetlen benyomások jellegét ölti. A magányossá vált, csupán önmagára koncentráló művész a világot benyomások, hangulatok kötegeként éli át, „én-élményként” és „én-érzetként” rögzítve. De a „csillogó káosz” kivetülése az elbizonytalanodás állandó jelenlétét is magában hordozza: a tonalitás feloldása (a „lebegő tonalitás”) a mélyben rejlő félelemérzésnek, rettegésnek és bizonytalanságnak ad hangot. Ha a XX. sz.-i zenei expresszionizmus kiszorítja is az impresszionizmust, ám ugyancsak az elidegenedett ember világképének művészi kifejeződését adja, melyben az emberi autonómia és öntudat teljes felszámolása tükröződik. Az egzaltált alkotói érzelmek, indulatok extatikus kifejezései, pátoszokkal telített, de sokszor üres érzelmi kitörései mögött valami „általános emberi” megragadásának igénye húzódik meg.

Az „általános emberi” keresésében az egzisztencializmushoz fűződő kapcsolatuk nyilvánvaló. De éppúgy, mint ahogy az egzisztencialisták ennek megragadását eleve lehetetlennek tartják, ez a reménytelenség, s az ebből fakadó életérzések a zenei

expresszionizmusban is a „lebegő tonalitás”-ban jutnak kifejezésre, mely később a dodekafónia bevezetésében csúcsosodik ki.

A zenei romantika és a neoromantika, valamint az egzisztencializmus értelmezte „alkotói szabadság” megvalósulása egyenesen a művészi önkényességhez vezetett. Mostantól kezdve már „mindent” szabad: lehet „szeriális módszerrel” zenét gyártani éppúgy, mint a II. világháború után megvalósítani a dodekafónia átcsapását bruitizmusba: az elektronikus zenébe és a technoid zenemontázsba. A hagyományos zene felbomlasztási folyamatának logikus folytatása a zajzene lesz, a diszsonanciák felfokozása és végletekbe vitele egyenes vonalban vezet a pusztán zajhatásokkal, a zajok legváltozatosabb fajtáival és konfigurációival beérő „zene” felé. S mindezt az egzisztencializmus nemcsak filozófiailag „megalapozza” és „igazolja”, hanem felfogása egyenesen fel is oldozza a művészi szabadsággal ily módon visszaélőket. Kierkegaard-tól kezdve napjaink egzisztencializmusáig azon fáradoznak ez irányzat filozófusai, hogy elméleteikben megalapozzák a romantika által felvetett problémákat és a XX. sz. zenei irányzatainak eklekticizmusuk ellenére a romantika egyenes továbbfejlesztését jelentő törekvéseit, igazolják a romantika „művészmitosztát”, továbbá a zene vallással való lényegi azonosságát.<sup>28</sup> Elméleti „alapot teremtenek a szubjektivitás dicsőítése” számára, és „igazolják”, hogy a „senkitől sem függés” eszméje kizárólagosan a zeneművészet kiváltsága. Végezetül pedig: az állítólag a zene lényegéből fakadó korlátlan, minden felelősségtől mentes alkotói szabadság hirdetésével az egzisztencializmus utat nyit olyan zenei törekvéseknek is, amelyeknek már alig van közük a zenéhez. Mert ha a zene az egzisztencializmus szerint minden tárgyiságától megfosztott művészet, ha pusztán szubjektív aktus, ha csupán a „szellem pusztá játéka”, mely épp ezért meg van fosztva a „tanhirdetéstől” – az objektivitás utolsó nyomainak a zenéből való eltüntetésével deklarálható, hogy a zenét alkotó művész nem lehet felelős a világért, s ezért a zene művelőitől elkötelezettséget sem lehet kívánni.

<sup>28</sup> Még Camus és Sartre is ezt teszi – objektíve –, hiszen a zene „valóságból való kicsúszása egy transzcendens világba” – bár mögötte nem áll egy személyes isten – misztikus, „túlvilági”, tehát vallásos jelleget takar.



# A FORMÁLIS RACIONALITÁS KÉRDÉSE A JOGBAN

VARGA CSABA

## I. A JOGI OBJEKTIVÁCIÓ MINT A FORMÁLIS RACIONALITÁS HORDOZÓJA

Az európai kontinentális jogfejlődés talaján létrejött modern jogszemlélet számára a kodifikáltság a jog normális állapota. A jogi berendezkedésnek a kodifikált jog a tipikus megjelenítője, mely egyben minden más viszonyítás alapjául szolgál. Ilyen minősége nemcsak azt jelenti, hogy – a hivatalos értékelés szerint – a jogforrási rendszer élén foglal helyet s mindennemű dogmatikai elemzés számára elsődleges hivatkozási és vonatkoztatási alapot képez; hanem azt is, hogy minden jelenség, ami a jogot megtestesítőként jelenik meg, mintha csupán a kódexhez való viszonyában léteznék, egy ahhoz vezető vagy attól elszakadó folyamat összetevőjeként kapva értelmet, jogi minőséget. Ez a kodifikáció-centrikus jogszemlélet két tény társadalmi nyilvánvalóságát tételezi fel. Egyfelől, hogy a jog csakis írott lehet, másfelől pedig, hogy ez nem lehet más, mint kodifikációs módon szervezett. A kontinentális jogszemlélet jellemzése szempontjából közömbös, hogy a normalitás megtestesítőjeként egy, a kérdéses jogrendszerben valóban létező és meghatározó szerepet betöltő kódexre gondolnak-e, vagy csupán egy ilyen kódex eszmei hajtóerőként felfogott ideáljára. A lényeg mindkét esetben közös: ez a jog s a kódexforma olyan azonosítása, melynek történelmi alapjai a XVIII–XIX. század során jöttek létre, a feudális abszolutizmus kodifikációs munkálataiban és a győzelmes burzsoázia sikeres kodifikációjában.

A következmény korántsem csupán annyi, hogy a jog más történelmi lehetőségei – a szokásjog, a jogászjog stb. – csupán pre- vagy posztkodifikációs csatározások közegeinek tekintetnek, melyek csupán a kodifikációhoz vagy a kodifikációtól tartó fejlődésükben érdemelnek a jogász számára figyelmet. A jogszemlélet alakulása szempontjából még meghatározóbb az a hatás, amit a jognak írott szövegre való redukálása során a jognak mint önmagával változatlanul azonosnak, önmaga tárgyiasságában mozdulatlanul megfoghatónak a felfogásával ért el.

A jogfejlődés mintegy négy évezrede ismeri a jog rögzítésének, külsőlegesítésének, objektiválásának írott formáit, sőt a jognak írott szövegekként megjelenítésében az ókori Közel-Keleten s a tradicionalista ázsiai társadalmakban odáig eljutott, hogy a természetfölöttinek kijáró félelemmel, az isteni teleológikum vagy a természeti lényeg mozdulatlanságába vetett hittel változhatatlannak fogja fel e szövegeket. Ám történelmi feltételektől meghatározott konkrét formájában bármennyire szélsőséges is volt, a kor viszonyainak megfelelő mágikus, teleologikus vagy természetbölcseleti tudatformán, ideológián stb. nyugodott. Az európai kodifikációk nyomán kialakult jogszemlélet természetesen nem valamely konkrét kodifikációs művet tekint változhatatlannak. A jogot azonban – „természetes” állapotában – tételezettként, kodifikáltként, egyfajta *law in books*-ként fogja fel, és ezzel egyfelől végrehajtja a jognak írott nyelvi szövegre történő

redukálását, másfelől pedig olyan statikus szemléletet sugall, amely szerint a jog valami, ami önmagával mozdulatlanul azonosként megragadható a maga mindenkori írott, objektívált formájában.

Tudjuk ugyan, hogy az ideológiák *közvetlenül* nem megismerő funkciójuk: értéküket végső soron nem ismeretelméleti helyességük adja, hanem az, hogy alkalmas eszmei keretet stb. nyújtanak-e adott társadalmi csoportoknak konfliktusaik stb. végigharcolására. Számomra, amikor az elmúlt évtized végén érdeklődni kezdtem a kodifikáció elméleti összefüggései iránt, mégis meglepő volt, hogy a XVII–XVIII. századi kodifikációs aratást előkészítő ideológiák mennyire problémátlanul természetesnek vették azt a világtörténelmi jelentőségű váltást, amit a jog kizárólag tételezettként elismerésének és kodifikációs formában megtestesítésének kívánalma hozott magával. Ez a társadalmi evidencia oly egyetemesnek bizonyult, hogy a társadalmi forradalmukat a kodifikációért is végigharcoló szocialista társadalmakra szintén rányomta a bélyegét – anélkül, hogy e társadalmakat (noha a szocialista forradalmi ideológia a tudatosságot tűzte zászlajára) a jogobjektíválás és a jogkodifikáció elméleti alapjainak tüzetes végiggondolására készítette volna.

A szocialista forradalom a polgári forradalom meghaladásaként jelentkezett. Ezért eszköztárában ott, ahol hiányoztak, előbb még létre kellett hoznia a polgári társadalom vívmányaként már egyetemesen elismert eszközöket, hogy meghaladhassa azokat. Mivel pedig megelőző polgárosodások többnyire megkésett és felemás volt, olykor az egységes nemzeti polgári törvénykönyvek létrehozása is évszázada húzódó feladat teljesítésének látszott. Az átalakulás sodrása így természetesként hozta magával a kodifikáció igényét. Ez magyarázza, hogy elméleti felfogásában a kodifikáció egyszerűen a polgári forradalmak termékének, a modern jogfejlődés jegyének tűnt. A kodifikáció ilyen módon az írott jog kizárólagosságára való törekvés szinonimája lett, amelynek konkrét formái eszerint semmiféle specifikusát nem hordoznak.

Az a tanulmányok sorában elvégzett vizsgálat, amelyben összehasonlító történeti módon a kodifikációs problematika kontinuitását és ugyanakkor mindenkori történelmi feltételezettségét, vagyis a kodifikációszerű jelenségek történelmileg változó formáiban a közös s a változó gyökereket és gazdasági, politikai, jogi, tisztán ideológiai stb. determinánsokat kívántam feltárni,<sup>1</sup> látszólag magától értetődő, a történelmi matéria bizonyító erejénél fogva számomra mégis sokatmondó eredményeket hozott:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L. a szerzőtől: *Kodifikációs előformák az ókori jogfejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XVII (1974) 1, 83–100; *Kodifikációs megnyilvánulások a középkori jogfejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XVIII (1975) 1, 135–158; *Kodifikációs megnyilvánulások a feudális abszolutizmus korában*, Jogtudományi Közlöny, XXXI (1976) 2, 70–80; *A kodifikáció klasszikus típusának születése Franciaországban*, Állam- és Jogtudomány, XVII (1974) 3, 457–479; *A polgári átalakulás kései kódexei és kodifikációs problematikája*, Jogtudományi Közlöny, XXXII (1977) 6, 320–329; *Kodifikáció az angolszász rendszerekben*, Állam- és Jogtudomány, XVI (1974) 4, 611–634; *A jogmodernizálás és kodifikációs útjai az afro-ázsiai rendszerekben*, Gazdaság- és Jogtudomány, VIII (1974) 3–4, 419–457; *A szocialista kodifikáció születése a Szovjetunióban*, Jogtudományi Közlöny, XXIX (1974) 10, 559–567; *A szocialista kodifikáció kiteljesedése*, Jogtudományi Közlöny, XXX (1975) 1, 11–20.

<sup>2</sup> L. a szerzőtől: *Kodifikáció-fogalom s a kodifikációs jelenség történetisége*, Állam- és Jogtudomány, XVIII (1975) 3, 436–463; *Racionalitás és jogkodifikáció*, Szociológia, 1975/3, 359–378; *Illúziók a kodifikációs gondolat fejlődésében*, Jogtudományi Közlöny, XXXI (1976) 8, 434–441; *Kodifikációs típusok a kodifikációs fejlődésben*, Állam- és Jogtudomány, XIX (1976) 1, 26–54.

(a) a jogfejlődés világméretű folyamatában a kodifikációs fejlődés megszakítást nem ismerő folyamat, mely az adott partikuláris feltételektől függő eltérő konkrét formákban realizálódik, az adott közegben szerepet játszó gazdasági, politikai, jogi stb. tényezőket, ideológiákat és hagyományokat tükrözve;

(b) a kodifikációs jelenség következőképpen polifunkcionális: konkrét formáiban a legkülönbözőbb, egymást kizáró politikai, jogi stb. célok szolgálatában állhat, mivel gyakorlatilag mindazokat a funkciókat betölti, amelyekre valaha és egyáltalán az írott jog képes volt;

(c) a kodifikációs jelenség sokarcúságában bizonyos közösség mégis adódik, lehetővé téve ezek közös fogalom alá vonását. Ami a *formát* illeti, minden kodifikációs megnyilvánulás egyszersmind a jogracionalizálás formája, mely formálisan racionalizált struktúrát kölcsönöz a jognak. A fejlődés viszonylag kései fokán olyan struktúrákról van már szó, amelyek nem csupán önmagukban racionálisak, de egységükben rendszerre szerveződnek, a formális racionalitás elérhető legmagasabb fokát testesítve meg. Ami a tartalmat illeti, e racionalizált formák végső soron közös politikai és jogi célt szolgálnak: a jog egész élete – alkotásának és alkalmazásának gyakorlati folyamatai – fölött a központi állami uralom megvalósítását, azaz kialakításának-funkcionáltatásának a lehető legkizárólagosabb és legteljesebb állami monopolizálását;

(d) ezek a jegyek nem *sine qua non* kritériumai, a *differentia specifica* kizárólagosságával rendelkező vonásai a kodifikációnak, hanem történelmileg kibontható tendenciák, melyek társadalmilag mégis a kodifikáció legsajátabb jellemzőit alkotják. A kodifikációnak fogalmi elhatárolásra alkalmas meghatározása ezért meglehetősen szegényes. Eszerint a kodifikáció nem más, mint jogrögzítő írásbeli jogösszefoglalás, amelyre további (tartalmilag gazdagító, ám terjedelmileg szűkítő) rétegek – mint a kodifikációs műnek magának jogforrási erővel felruházása, valamely jogág átfogását célzó elvi teljessége, vagy a kodifikációs mű önmagában is összefüggő rendszerként történő megszervezése – csak később rakódtak rá, az újkori európai jogfejlődés során;

(e) formális racionalizáló hatások folytán nemcsak a tulajdonképpeni kódexek tartoznak a kodifikációs jelenség érdeklődési körébe, hanem – specifikus pótlékként – azok az egyéb formák is, amelyek saját közegükben kodifikációként jellemezhető funkciókat töltöttek be (pl. a *coutumiers*, *Rechtsbüchern*, *text-book writing*, *Restablishment of the Law* és bármi egyéb teoretikus kodifikáció a középkori, angol-amerikai, afro-ázsiai vagy épp a nordikus rendszerekben);

(f) ha a kodifikáció olyan formális racionalizáció, amelynek célja kiterjeszteni és elmélyíteni, hatékonyá és kizárólagossá tenni a jog fölött a központi állami dominanciát, akkor történelmileg a kodifikációs tendenciák s a bürokratikus tendenciák között – tekintettel a jog és igazgatás mint az állami politikai tevékenység két alapvető típusa közös meghatározottságára és kölcsönösségükre, továbbá arra, hogy a bürokratikus szervezésnek ugyanolyan, a központi állami uralmat a formális racionalizáció révén elmélyítő, hatékonyá és kizárólagossá tevő funkciója van a társadalomszervezés területén, mint amilyen a kodifikációnak a jogban – bizonyos megfelelésnek kell fennállnia. Tekintetbe kell vennünk továbbá azt a funkcionális, a hatásmechanizmusok síkján jelentkező összefüggést is, amely társadalmilag mind a jogalkotás mindenkori gyakorlata, ideálja vagy ideológiája és a jog nevében történő konfliktusfeloldás gyakorlata, ideálja vagy ideológiája között, mind pedig az általában vett jog és igazgatás s különösen a jogalkalmazás

szervezeti intézményi összetevői és a bürokratikus tendenciáknak az állami-politikai tevékenység egésze integrálására törekvése között fennáll – hogy egy, a kodifikációs, a jogalkalmazási és a bürokratikus tendenciákra egyaránt kiterjedő közös történelmi tipológia lehetősége nyitva álljon előttünk. Egy ilyen tipológia eredményei elsősorban a történelmi fejlődés egyes – az összfejlődés szemszögéből esetleg véletlenszerű – csomópontjait illetően válhatnak szembetűnővé (pl. Justinianus, a középkori bizánci fejlődés, a feudális abszolutizmus Oroszországban és különösen a Nagy Frigyes-i Poroszországban, sőt, a szocialista konszolidált társadalomépítés is, túlszabályozásra, a jogalkotás és jogalkalmazás nem ritkán mesterkéltségtől szétválasztására irányuló olykori hajlandóságával stb.) – ám elvileg egy ilyen tipológiát a társadalmi-gazdasági összfejlődésbe ágyazottan a jogfejlődés egészében végig kellene tudnunk kísérni.

Az eddig elmondottakból legáltalánosabb következtetésként egyelőre a következők érdemelnek figyelmet: a formális racionalitás, mely a legkülönbébb szervezeti működéseket egyaránt áthathatja, specifikus hordozóként mindenekelőtt tárgyiasult formákhoz tapad. A szervezés és funkcionálás elveként a formális racionalitást elsősorban ezek sugározhatják szét, érvényesítik a kérdéses intézményben. A jog jelenségtudományában az írott jogi objektiváció e tárgyiasulásnak nemcsak egyszerűen formája, de egyszersmind közege és eszköze, mely elsődlegesen támogatja és ugyanakkor ki is fejezi a jogi szférának más társadalmi szféráktól való viszonylagos különállását és autonómiáját. Az írott jogi objektiváció technikailag legfejlettebb lehetőségeként a kodifikáció a formális racionalitás elsődleges hordozója a jogban, amint ezt az említett kutatás a maga történelmi összetettségében is alátámasztotta.

## II. A FORMÁLIS RACIONALITÁS ÉS MEGNYILVÁNULÁSI FORMÁI A JOGBAN

A racionalitás-kategória vizsgálata aligha lehetséges Max Weber életművének, ez pedig korának a megértése nélkül. Az európai, pontosabban a kapitalisztikus gazdaságfejlődés tanulmányozása során Weber volt az, aki elvi jelentőségű összefüggést mutatott ki egyfelől a kettős könyvvitel bevezetése, másfelől a burzsoá gazdálkodás belső szükségleteként jelentkező racionális tökekalkuláció között. Belső szervező elvként szintén a racionalizációra való törekvést fedezvén fel kora társadalmának legkülönbébb szervezési területein – a gazdasági, pénzügyi, igazgatási, katonai, jogi, egyházi, párt- stb. szervezésben egyaránt – a racionalitást Weber elmélete központi fogalmává tette. A racionalitás kategóriájának hipertrofikussá növelése kora feltételeiből táplálkozott – részben a kapitalizmus teljes adminisztratív-bürokratikus komplexitásának a kibontakozása iránti porosz lelkesedést tükrözött, részben viszont láttatta már e strukturák ambivalenciáját: az őt létrehozó embert magát is fenyegető önállósult erővé válását. Ez ha nem is igazolja, de magyarázza a hangsúlyt, amit a weberi felfogásban a racionalitás a nyugati fejlődés uralomra jutott döntő elveként kapott, szemben minden más gazdasági és uralmi formációval, amelyet a nyugati életvitel ilyen „ethosza” nem jellemez.

Ami e kategória tartalmát illeti, összetettségével Weber tisztában volt.<sup>3</sup> Ugyanakkor keveset tett azért, hogy különböző összefüggésekben való alkalmazásait összegegyeztesse,

vagy legalább különbözőségüket érzékeltesse. Racionalitás-fogalmát ezért csak egy gondolati rekonstrukció révén kaphatjuk meg. Ennek végeredményét ismertetve megállapíthatjuk, hogy egyfelől a gazdasági, másfelől a bürokratikus és jogi racionalitás közös töről fakadnak: egy és ugyanazon lényeg megjelenései különféle területeken. Az ezen belül megkülönböztetendő formális és materiális racionalitás viszont elvi közösség nélküli homonimiák. Előfordulásuk vagy hiányuk egymástól független; együttes előfordulásuk egymást erősítő és gátló egyaránt lehet: ez sohasem benső viszonyuk apriorisztikusan adott, hanem mindig egy történelmileg konkrét külső meghatározás függvénye. A materiális racionalitás valamely konkrétan definiált anyagi elvhez, értékhez, célhoz viszonyított optimalitás, míg a formális racionalitás egyszerűen az eredmény kalkulálhatósága, ami a bürokratikus igazgatásban egy „törvényekkel szabályozott dologi személytelen rend” érvényrejtetésével, a jogban pedig „a formális tárgyi normák s a formális jogegyenlőség növekvő uralmával” valósul meg.<sup>4</sup> A formális racionalitás tehát a szervezési struktúrák olyan önmagában semleges, tisztán instrumentális technikai elve, aminek lényege a Berechenbarkeitben: minden vonatkozatható cselekvés eredményének a kiszámíthatóságában-előreláthatóságában rejlik.<sup>5</sup>

Ami a jogot illeti, könnyen belátható: írott norma-struktúrákként történő objektíválása már a formális racionalitás primitív megvalósulását eredményezi, és ilyen módon bármiféle tudatos, tervezett, akart, ellenőrzött társadalmi befolyásolás szükségképpen előfeltétele.

Mi is valójában a norma? Regulatív funkciójára figyelemmel Lukács quasi-jogot látott a munkamegosztás olyan alacsony fokán, mint egy vadászat egyszerű kooperációja, aminek során kötelezettségeként tervezik meg a megvalósítandó cél szemszögéből hasznosnak ítélt magatartásokat.<sup>6</sup> Olyan elvonatkoztató általánosításról van szó, amikor a magatartás és társadalmi hatásai közötti okozati összefüggés felismerése alapján az adott célokhoz és hatásokhoz mérve előnyös magatartásokat kötelezőnek minősítik, az ellenkezőket tilalmazzák; míg végül többszörös absztrakció eredményeként már csak azokat a magatartásokat rögzítik, amelyek az immár ki nem fejezett (kívánatos vagy elkerülendő) célokhoz eszközül szolgálnak. A társadalmi befolyásolásnak ebből az ökonomikus, vitathatatlanúságot biztosító gyakorlati eszközéből – a kifejlett norma-struktúrából – ilyen módon eltűnik mind az okozatosság, mind a teleologikus célképzet, és látszólag (a kérdéses forma szempontjából azonban döntő lényegként) csak a tiszta instrumentalitás marad meg. Az, ami eredetileg egy célhoz kapcsolt eszközjellegű magatartás volt, a norma-struktúrában önállósult, magáértvaló céllá lesz. Ez az elvonatkoztatás a tényleges, élő társadalmi gyakorlat bármely tetszőleges mozzanatát egy előre rögzített, fogalmilag

<sup>3</sup>„Az életet . . . nagyon különböző irányokban 'racionalizálhatjuk'. A 'racionalizmus' történeti fogalom, mely az ellentéteknek egész világát foglalja magában . . .” Weber, Max, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Budapest, Franklin, 1924, 49.

<sup>4</sup>L. pl. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922, 44–45; Weber, Max, *Gazdaság és társadalom*, Budapest, Közgazdasági és Jogi, 1967, 72 és 80; Weber, Max, *Rechtssoziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1967, 103, 247 és 249.

<sup>5</sup>Dieckmann, J., *Max Webers Begriff des 'modernen okzidentalen Rationalismus'*, Düsseldorf, 1961.

<sup>6</sup>Lukács György, *A társadalmi lét ontológiájáról*, II, Budapest, Magvető, 1976, 208.

kifejezett gondolati minta tiszta megvalósulásává vagy meg-nem-valóságává avathatja. Bármilyen primitív kazuisztikáról legyen is szó, egy ilyen gondolati modellálás már lehetővé teszi a társadalmi magatartás formális mérését, következményei kiszámítását.

A formális racionalitás ilyen elemi, ám az egyes norma-struktúrákat illetően kiszámíthatóságot és előreláthatóságot mégis biztosító formájától meg kell különböztetnünk a formális racionalitás átfogó, uralkodó szervező elvvé emelkedését, amit a jog a szóban-forgó, izolált norma-struktúráknak a maguk összességében is formális racionalitással rendelkező rendszerre szervezésével ér el.

A kodifikációs fejlődésben az ókori Közél-Kelettől a középkori európai joggyűjteményekig minden kodifikációs forma lényegileg egy jogösszesség kialakítása volt. A jogösszesség mennyiségi fogalom: az egyes norma-struktúrák ebben egymás mellé helyeztetnek – esetleges kazuisztikus egymasmellettségükön túl azonban semmiféle benső összefüggés nem hatja át ezeket. Viszonyuk tehát alapvetően véletlenszerű: hiszen az a (benső kapcsolatuk szemszögéből merőben külső) tény tartja össze ezeket, hogy a kérdéses jogösszesség létrehozójától ennek elemeiként tételezettek. Mivel minden egyes benne tartalmazott norma párhuzamos a másikkal és nem fonódik semminemű egységbe egyetlen másikkal sem, a kérdéses jogösszesség bármely formájában késznek minősülhet, hiszen bármennyi normát hozzáadhatunk vagy elvehetünk belőle – ez csupán az egymással párhuzamos normapályák növeléséhez vagy csökkentéséhez vezet. A kodifikáció e formái alapvetően mennyiségi szemléletben fogantak. Céljuk nem más, mint egy objektív jogösszesség kialakítása: a már tételezett normastruktúrák összegyűjtése, egyetlen törvényhozási testbe foglalása. Akár a justiniánusi termékekre, a jogkönyvek középkori gyakorlatára vagy az angliai törvényrendezésekre gondolunk – a normaanyag lényegileg változatlan, struktúrájában érintetlen maradt. Esetleges tartalmi-technológiai feldolgozása, amennyiben a mennyiségi egységbefoglaláson túlmutatott (pl. elavult vagy ellentmondó részek kiiktatása, csupán ceremoniális vagy tautologikus tartalmak törlése stb.), csak ennek alárendelten történhetett.

A minőségi szemléletű kodifikáció a jogot éppen struktúrájában formálta újjá, az addig csupán izoláltságukban formális racionalitású norma-struktúrákat egy a maga összességében is formális racionalitással rendelkező rendszer elemeiként szervezve meg. A formális racionalitás új minősége jött ezzel létre. Megszüntette megőrizetten, vagyis magasabb szinten realizáltan magában foglalta ez egy mennyiségi jogösszesség kialakítását is, a hangsúlyt azonban már nem erre, hanem specifikus új minőségére: a jog technológiai átstrukturálására, izolált norma-struktúráinak egy összefüggő és sokszorosán kölcsönös vonatkozási viszonyban álló rendszer elemeiként való megszervezésére helyezte. A jog fogalmiasításának a betetőzése ez – a jog írott jogként objektíválása után talán a legnagyobb váltás a jog történetében.

A jogi objektiváció fogalmi, logikai, rendszerszerű feldolgozása nem előzménytelen, ideológiailag előkészítetlen fejlődés terméke. „Egyáltalán nem véletlen – írja a fiatal Lukács<sup>7</sup> –, hogy rögtön a modern filozófiai fejlődés kezdetén megjelenik az egyetemes matematika, mint a megismerés ideálja . . . Mert axiómáinak módszerbeli vonatkozása a belőlük kifejlesztett részrendszerekhez és eredményekhez pontosan megfelel ennek a

<sup>7</sup> Lukács György, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* = Lukács György, *Történelem és osztálytudat* (1923), Budapest, Magvető, 1971, 388 és 370.

követelésnek, melyet a racionalizmus rendszere önmagával szemben támasztott: nevezetesen annak, hogy a rendszer minden egyes eleme annak alapelvéből létrehozható, abból pontosan előrelátható, kalkulálható legyen.” A formális racionalitással összefonódva lett a *mathesis universalis* az újkori tudományosságban általános gondolkodási minta. Nem véletlen, de szerencsés a történelmi egybeesés a római jog reneszánszával. A római jog másodvirágzása az árucsereforgalom és az új típusú kereskedelmi és ipari tranzakciók kihívására jött létre. Lényegileg nem jelentett mást, mint egy már halott jognak eredeti nemzeti kereteiből és történelmi összefüggéseiből való kibontását, az ezekről való lehántás eredményeként fogalmak és azok összefüggéseként történő absztraháló feldolgozását, és ily módon egyfelől a benne rejlő vagy éppen belé helyezett logikai kapcsolatok és rendszeresség feltárását, másfelől az e folyamatokat egészében meghatározó társadalmi szükségletekhez adaptálását. A fogalomosztályozáson és rendszerezésen keresztül történő jogfejlesztést magas tökélyűvé csiszolva alkalmazni kezdték a nemzeti jogra és joggyakorlatra egyaránt. Megkönnyítette ezt a szuverén legiferálás ideológiai megalapozatlansága, továbbá a jog változhatatlanságát hirdető természetjogi doktrína, hisz az ilyen jogfejlesztés azzal a fikcióval élhetett, hogy nem a fennállót reformálja, hanem csak az abban inherensen bennrejlőt gondolatilag rekonstruálja. A jogtudósok dogmatikai feldolgozásai tehát ténylegesen a nemzeti jogegységesítés és jogfejlesztés tényezőivé növekedtek. A fejedelmi törvényhozás előtérbe kerülésével a fejlődés fokozatosan odavezetett, hogy a fejedelmeknek mintát nyújtva a jogtudósok maguk konstruáltak „ideális” jogrendszereket. Ezek valóban az ideális projekciói voltak: szerzőik tudatából úgy pattantak ki, mint amik tartalmukat s érvényességüket illetően transzcendens és örökkévaló igazságokban gyökereznek. Tartalmi érvényességüket a természetjog, megszervezésük törvényszerűségéből adódó formai érvényességüket pedig az egyetemes matematizmus biztosította.

Számunkra ebben most nem az az érdekes, hogy az ideologikus forma mögött a kor történelmileg meghatározott szükségletei nyertek kifejezést. Elsősorban ama módszerbeli vonatkozásra kell figyelniünk, hogy a matematikai gondolkodásmód (mely tényleges társadalmi tartalmaknak adott transzcendált kifejezést), akkor, amikor tiszta formában uralkodóvá vált, e tartalmakat már csak mint egyetemes és örök, önmagukban érvényes igazságok hordozóit őrizhette meg. Spinoza és Hobbes etikai és politikai tanításaik rendszerét már *more geometrico*, azaz axiomatikus módon építették fel. Mások, mindezekelőtt tanulságosan Grotius és Leibniz a matematizmus immanenciájában rejlő lehetőségeket *ad absurdum* feszítették, s ezzel egy olyan úrbe léptek, ahol a társadalmi realitás már semminemű fogódzót nem képezhetett. A módszerbeli következetességet megőrzendő annak kimondására kényszerültek, hogy az általuk konstruált rendszer akkor is, ha feltennék, hogy sem az ennek mozdulatlan igazságát megalapozó Isten (Grotius), sem az ezeket a mindennapi gyakorlatukban alkalmazó emberiség (Leibniz) nem léteznék, valamint önmagában vett, összefüggései matematikai szükségszerűsége folytán *eo ipso* önmagát igazoló érvényességgel változatlanul rendelkeznek.<sup>8</sup> Ez a gondolkodásmód tartalmilag abszurd kifejezéshez is elvezetett. Leibniz víziójában már egy olyan matematizált

<sup>8</sup> Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625), Prolegomena, Sect. XI és *Communication des textes inédits de Leibniz* par G. Mollat, Leipzig, 1893, 22. Vö. Cassirer, Ernst, *La philosophie des lumières* (Die Philosophie der Aufklärung, 1932), Paris, Fayard, 1970, 241–244.

társadalom képe lebegett, amelyben minden kérdést, a jogiakat is, a palavesszőjüket kezükbe vevő férfiak a „Nos, hát számoljunk!” módszerével dönthetnek el.<sup>9</sup>

A gondolkodás e módszerbeli keretei adták a formát, amelyben a modern – a jogot logikailag is értékelhető rendszerként újraképző – kodifikáció végbement; anyagi erőként persze a feudális abszolútizmus sajátos fejlődése határozta ezt meg. Nos, a feltörekvő polgári rétegek a racionális kalkulációt s az árucsereforgalomban egyértelmű biztonságot garantáló jogi szabályozást követeltek, amivel (a feudális partikularizmus és a privilégiumok leküzdésében érdekközösséget mutatva) együtt haladt az abszolutista uralkodó érdeke, aki az ország pénzügyei állami pénzügyekként megszervezésére, a hatalmát biztosító fegyveres erő állami hadseregként megszervezésére, mindezek támaszaként az ipar- és kereskedelem pártolásra és végezetül az egység tényezőiként a királyi igazságszolgáltatás és államigazgatás hatékonyra és átfogóvá tételére törekedve bürokratikus módon szervezett, szakképzettségen nyugvó hivatásos hivatalnoksereget hívott életre, amelynek személytelen rendként történő egységes mozzgatása szintén kellően részletes és átfogó, előreláthatóságot és egyértelműséget biztosító szabályozást feltételezett. Ehhez járult további tényezőként a joganyag hallatlan mérvű felduzzadása. A legkülönbözőbb társadalmi tevékenységek állami ellenőrzés alá vonásával a feudális abszolútizmus új állami feladatokat hozott létre. A társadalmi szféra legkülönbözőbb területei kaptak jogi szabályozást; a mennyiségi kodifikáció ilyen szabálytömeeggel már egyszerűen nem birkózhatott meg.

A norma-struktúrákat párhuzamosan egymás mellé sorakoztató mennyiségi kodifikáció nem lehetett már racionalizáló hatású, az eddigi eszközök birtokában viszont a joganyag kezelhetőbbé stb. tételére más mód nem ígérkezett. Egyetlen lehetőségként adódott tehát a jogot új minőségként – rendszerként – átstrukturáló kodifikáció, mely a terjedelmi összefoglalást változatlanul biztosította, mindezt nagyfokú ökonómiával valósítva meg. Míg az ókori fejlődésben – ha hihetünk a bürokratikus hatásnak a jogszemléletet átalakító erejéről szóló elméletnek<sup>10</sup> – az állami tervezésen (azaz a jogesetek partikularitásán túlmutató *általánosan*) nyugvó jogképzés csak Hadrianus után, a császárkorban indulhatott meg, hogy a középkor századaiban ismét elcsökevényesedjen, az esetleges jogreformot is a „rég, jó” joghoz való visszatérés legitimáló palástjába rejtse;<sup>11</sup> – nos, a törvényhozásnak a társadalmi befolyásolás aktív eszközeként való elfogadása csak a dinamikus társadalomfejlődéssel, az abszolutisztikus rendszerekkel, egy új – a végrehajtásra és végrehajtásra egyaránt kész állami apparátus jelenlétét is magában foglaló – hatalmi helyzet kialakulásával következett be. Ennek a maga végletességében is tipikus kifejeződése – a „mindent előrelátni” már ifjúkorában vallott elvével<sup>12</sup> – a Nagy Frigyes-i *Allgemeines Landrecht* 22 000 szakaszos szabályrendszerének szörnyetege.

A Nagy Frigyes-i kazuisztikus rendszerfelfogást egy elvi rendszerfelfogás fokozatosan meghaladta, ám a jogszemlélet az egyetemes matematizmus módszerbeli elvéhez változat-

<sup>9</sup> L. Varga Csaba, *Leibniz és a jogi rendszerképzés kérdése*, Jogtudományi Közlöny, XXVIII (1973) 11, 602–603.

<sup>10</sup> Schiller, A. Arthur, *Bureaucracy and the Roman Law*, Seminar, VII (1949), 47–48.

<sup>11</sup> Huizinga, J., *A középkor alkonya*, Budapest, Athenaeum, 1939?, 38; Gurevics, A. J., *A középkori ember világgépe*, Budapest, Kossuth, 1974, 143 és köv.

<sup>12</sup> Frédéric le Grand, *Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois* = Frédéric le Grand, *Oeuvres*, IX. 11 és köv.



lanul a végletekig idomult. A jogi világgép magától értetődő ténye lett és maradt, hogy „a jogban nem szabad egyebet látni, mint formális kalkulációrendszert, melynek segítségével bizonyos cselekvések szükségszerű jogi következményeit . . . a lehető legpontosabban, legegzaktabb ki lehet számítani”.<sup>13</sup>

Hogy a jog ilyen rendszerkénti léte következményeivel együtt álljon előttünk, elég csupán a *joghézag*-problematikára gondolnunk. Nos, a mennyiségi kodifikáció *per definitionem* hézagos, mert párhuzamossága s benső véletlenszerűsége elvileg és legfeljebb extenzív teljességet valósíthatna meg; ennek elérésére azonban a társadalmi valóság dialektikus mozgása és benső végtelensége folytán gyakorlatilag képtelen. A folytonos mássá levés állapotában levő társadalmi totalitás és ennek az izolált norma-struktúrák sorozatában történő statikus tükrözése között a szakadék olymértékben áthidalhatatlan, hogy bármilyen tömeges a joghézagok eseti feltárása és kitöltése, nem változtat a kérdéses állapoton. A mennyiségi kodifikációval létrehozott normaösszesség nem más, mint elvileg önkényes, csupán az együtt-tételezés aktusától mesterségesen létrehozott egység, amely hézagainak bármilyen kitöltése (az egység szempontjából) csak külső, véletlenszerű, újabb párhuzamos pályán futó norma-struktúrákat eredményező lehet. E véletlenszerűség árulkodó kifejezése, hogy a hézagkitöltés többnyire olyan eszközökkel történik, amelyek a szóbanforgó normaösszesség szempontjából merőben külsőlegesek (istenítélet, az uralkodó *ad hoc* döntése stb.). A jogot egy összefüggő rendszer elemeiként tételező minőségi kodifikáció ezzel szemben éppen azért, mert a szabályozni szándékolt terület rendezésének elveit és ezek lebontását egyaránt rögzíti, elvi igénye szerint intenzív teljességet valósít meg. A jogeseteldöntés szempontjából persze hézagosnak minősülhet. Ez a hézagosság azonban nem a rendszer hézaga; elvileg csak a rendszer egészére kinyilvánított alapelvek kellő mélységű lebontásának az eseti hiányosságából fakad. Míg tehát – logikailag – a mennyiségi kodifikációban a hézagkitöltés új és külső elem behozatalát, a normaösszesség új taggal bővítését feltételezte, a minőségi kodifikációban ilyen nem történik, mert a hézagkitöltés az elvek szintjén újdonságot nem jelent. Ezt bizonyítja az analogikus joghézagkitöltés előtérbenyomulása itt, mint olyan eszköze, amelynek az alapelvek és az ezekből már lebontott részletszabályok közötti közvetítés a kizárólagos mozgástere.

A jognak e rendszeressége az, ami szoros, belső tartalmi és formai kohézióján keresztül a jog társadalmi önállósodásának magasabb fokához: nagymértékben autonóm struktúrává alakulásához vezet. Majdnem oly elpusztíthatatlan, meghatározóival szemben is meghatározó lesz, mint a már egyszer létrehozott bürokrácia. Arról van szó, hogy új tényezőként most már saját struktúrájuk, belső szervezetségük is társadalmi tényezővé vált önfenntartó (konzerváló és merevítő) erőként áll mögöttünk.

A jognak ilyen elkülönült-külsőlegesült társadalmi hatalommá válását, ugyanakkor megmerevítése fikatív, ám ideologikusan mégis valós szükségleteket tükröző tendenciáját érzékeli a fiatal Lukács, mikor hangsúlyozza: „éppen az egzakt kalkuláció igénye . . . hozza magával, hogy a jogrendszer mint valami örökké készen álló, szilárd, tehát megmerevedett rendszer álljon szemben a társadalmi élet egyedi eseményeivel.”<sup>14</sup> Látunk kell,

<sup>13</sup> Lukács, *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, 356.

<sup>14</sup> Uo., 356, 339.

hogy itt nem a jogra mesterségesen alkalmazott filozófiai általánosításról van szó. A XIX. században, a győztes polgári forradalmak és a berendezkedő liberális kapitalizmus talaján, a kodifikációs szabályozások saját technikai szükségleteként „a formális jogrendszer hézag nélküli összefüggésének” olyan jogi-jogalkalmazási ideológiája bontakozik ki, amely a természetjoggal mint forradalmi elmélettel leszámolva, az új rend stabilizálását a jogpozitivizmus eszközeivel végigharcolva lesz uralkodóvá.<sup>15</sup> Az egyes jogi berendezések ideológiájától és társadalmilag feltételezett merevségétől függően akár a mindennapi jogélet tényleges *fakticitásaként*, akár hivatalosan megfogalmazott és a gyakorlatban ténylegesen érvényesített *látszatként*, de mindenképp a kor jogának sajátos létformájaként és törvényszerűségeként érzékelhette Weber, hogy „a módszertani-logikai racionalitás legmagasabb fokát elérte . . . mai jogászai munka a következő posztulátumokból indul ki: (1) Egyetlen konkrét jogi döntés sem lehet más, mint valamilyen absztrakt jogtételeknek konkrét ’tényállásra’ való ’alkalmazása’. (2) Az érvényes absztrakt jogtételekből minden egyes konkrét tényállásra döntést kell találnunk a joglogika eszközeivel. (3) Az érvényes tárgyi jognak is jogtételek ’hézag nélküli’ rendszerének kell lennie; látenszen ilyet kell tartalmaznia; vagy legalábbis jogalkalmazás céljából ilyennek kell tekinteni azt. (4) Az, ami jogászilag racionálisan nem ’konstruálható’, jogilag sem lehet releváns. És (5) általában az emberek társadalmi cselekvésének vagy jogtételek ’alkalmazását’, ’végrehajtását’, vagy ellenkezőleg, azokkal szembeni ’sértést’ kell jelentenie.”<sup>16</sup>

### III. A FORMÁLIS RACIONALITÁSÚ STRUKTÚRÁK ÉS MŰKÖDÉSÜK ONTOLÓGIAI JELLEMZŐI

*A társadalmi lét ontológiájáról* megjelent posztumusz művében a társadalmi tudatnak és objektívációinak ontológiai státusát illetően Lukács új – az eddigi elemzéseket pontosbító és összetettebb megvilágításba helyező – felismerésekre jutott. Míg Marx és Engels a társadalmat viszonyok rendszereként jellemezte, Lukács, hogy az ontológia sajátos szempontjait előtérbe helyezze és megfelelő elméleti keretet nyújtson a társadalmi objektíválások és funkcionálások létszerűségének az értelmezésére, a társadalmat mindenekelőtt mint komplexusok rendszerét írta le. „. . . a társadalmi lét már legkezdetlegesebb fokán is komplexusokból álló komplexus, ahol is szakadatlan kölcsönhatás áll fenn mind a részkomplexusok, mind pedig az összkomplexus és a részei között. Ebből bontakozik ki a mindenkori összkomplexus reprodukciós folyamata, mégpedig úgy, hogy a részkomplexusok is – persze csak viszonylagos – önállósággal reprodukálódnak, de mindezekben a folyamatokban a mindenkori egész reprodukciója alkotja a kölcsönhatások e sokrétű rendszerének túlsúlyos mozzanatát.”<sup>17</sup>

Ebből a jellemzésből két következtetés adódik. Egyfelől az összkomplexus reprodukálása érdekében az egyes komplexusok között szükséges a közvetítés, mely a fejlődés adott fokán elkülönült közvetítő létkomplexusokat (a nyelv, a jog stb.) hív életre. Másfelől e

<sup>15</sup> A jogi rendszergondolat kontinuitását – megjegyezzük – a természetjog *versus* jogpozitivizmus váltásában Lukács sajátos leszűkülési folyamatként fogalmazza meg: „A természetjog követelményeiből csak a formális jogrendszer hézag nélküli összefüggésének gondolata marad meg . . .” Uo., 355.

<sup>16</sup> Weber, *Rechtssoziologie*, 103.

<sup>17</sup> Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról*, 140.

komplexusok azért válnak le a többi komplexusról, hogy ezek összmeghatározását tükrözve, ám mégis viszonylag autonóm struktúrát, működési elvet, meghatározásokat hordozva gyakoroljanak visszahatást az általuk közvetített komplexusokra.

Ezek megítélése szempontjából döntő, hogy az anyagi formációk időbeli „elsőbbisége” Lukács szerint ontológiai prioritást nem jelent: mihelyt a tudat és objektívációi mint a társadalmi lét specifikus kategóriái létrejöttek, szintén „létszerű funkcióval” rendelkeznek.<sup>18</sup> Ebből következő mozzanatként Lukács hangsúlyozza, hogy a társadalmi objektívációk ontológiai státusa kizárólag reális funkcióbetöltésüktől függ. A maguk közvetlenségében nem kontemplatív-elméleti, hanem gyakorlati kategóriák ezek, melyeknél a valóságtükrözés adekvációjának gnoszeológiai kérdése *ilyen összefüggésben* nem vetődik fel. Ez – ontológiai nézőpontból – teljesen a reális funkcióbetöltésnek alárendelt. Példa a római jogreceptió, melyben az (elvileg) közös forrás eltérő európai országokban eltérő tartalmak kifejezésére szolgált. Ezekre tehát hangsúlyozottan áll, hogy „nem szabad a . . . ható tudatot ismeretelméletileg vizsgálni, tartalmainak helyessége vagy hamis volta ugyanis sajátos társadalmi-történelmi dialektikában jelenik meg” itt.<sup>19</sup>

Nos, ami a jogot illeti, egy specifikus belső ellentmondás egyik pólusáról a másikba való folytonos átcsapásról és ennek dialektikáján belüli fejlődésről van szó. Egyfelől sajátos közvetítő létkomplexus jellegéhez tartozik, hogy mint előzetesen rögzített döntési mintának nyelvi objektívációként kell megtestesülnie. Másfelől viszont ugyanazok a tényezők, amelyek nyelvi objektívációként való megtestesítésében meghatározzák, ezt az objektívációt gyakorlati felhasználása során (társadalmilag mindenkor konkrétan megszabott módon, keretek között stb.) közvetlenül is meghatározzák.

Ami az objektíváltságot illeti, nyilvánvaló, hogy történelmi képződményről van szó, ami a jogfejlődés viszonylag igen kései terméke. Vizsgálódásai szempontjából Lukács számára elégséges volt, hogy megjegyezze: „minél tisztábban társadalmiasul a társadalmi élet, annál erősebben és tisztábban alakul ki . . . a jogi forma”<sup>20</sup> – hiszen prototípusként a kontinentális európai jogfejlődésnek a csúcspontját a XIX. században elérő rendszerességére koncentrált, hogy ezen mutathassa be a formális eszközökkel történő közvetítés belső ellentmondásosságát. Ez az „új fetiszizálás” „abban rejlik, hogy a jogot . . . szilárd, összefüggő, 'logikailag' egyértelműen meghatározott területnek kezelik, és pedig nemcsak a gyakorlatban mint a tiszta manipuláció tárgyát, hanem elméletileg is, mint immanensen zárt, csak jogászai 'logikával' helyesen kezelhető, önálló, önmagában zárt komplexust”.<sup>21</sup> Nos, e fetiszizálás a modern, rendszerként objektívált, formális racionalitású jognak minden eddiginél nagyobb fokú autonómiáját: funkcióbetöltése érdekében ontológiailag meghatározott gnoszeológiai torzítottságát juttatja kifejezésre. Ugyanis sem a norma-struktúrák, sem ezek önmagában is összefüggő rendszerré szervezése nem a társadalmi viszonyok stb. ismeretelméletileg adekvát tükröképei, hanem közvetlenül és mindenekelőtt gyakorlati eszközök a társadalmi magatartás befolyásolására. Ilyen értelemben írja Lukács: „a jogi visszatükröződés nem tisztán elméleti, hanem kiemelkedően és közvetlenül gyakorlati jellegű kell legyen ahhoz, hogy valódi jogi rendszerré válhasson. Minden jogi

<sup>18</sup> Uo., 188.

<sup>19</sup> Uo., 189.

<sup>20</sup> Uo., 212.

<sup>21</sup> Uo., 215–216.

ténymegállapításnak kettős jellege van tehát. Egyrészt valamely tényállás egyedül releváns gondolati rögzítésének kell lennie, és ezt a lehető legegzezaktabban, definíciószerűen kell gondolatilag kifejtene. Ezeknek a megállapításoknak a maguk részéről összefüggő, következetes, ellentmondásmentes rendszert kell alkotniuk. Ismét egészen világosan mutatkozik meg itt, hogy minél inkább építik ki ezt a rendszerezést, annál inkább kell ennek eltávolodnia a valóságtól. Ami az egyes ténymegállapításoknál esetleg csak viszonylag csekély eltérés, annak egy ilyen rendszer alkotóelemeként, egy ilyen rendszer szellemében értelmezve még sokkal inkább el kell távolodnia a valóságtól. A rendszer ugyanis nem a valóság visszatükröződéséből nő ki, hanem csak ennek elvonatkoztatóan-gondolatilag egyneműsítő manipulációja lehet. Másrészt a mindenkori pozitív jogrendszer elméleti zártága, hivatalosan kinyilvánított ellentmondásmentessége csak pusztán látszat, de persze csak a rendszer szempontjából. A társadalmi lét ontológiájának szempontjából az ilyen szabályozás minden formája, a még oly energikusan manipulált is, mindenkor konkrétan szükségszerű társadalmilag: éppen annak a társadalomnak az éppigylétéhez tartozik, amelyben funkcionál.”<sup>22</sup>

Annak mélyebb, az ismeretelméleti és az ontológiai oldalt egyaránt következményeiben szemlélő kifejtéséről van szó, amire Engels hívta fel a figyelmet épp a gazdasági alap determináló szerepének abszolutizálásával szembeforduló, a felépítményi elemek viszonylagos önállóságát és visszahatásra való képességét hangsúlyozó levelében: „A modern államban a joggal szemben nemcsak az a követelmény, hogy megfeleljen az általános gazdasági helyzetnek, hogy e helyzet kifejezése legyen, hanem az is, hogy *egy önmagában összefüggő* kifejezés legyen, amely nem csapja arcul saját magát belső ellentmondásokkal. Ezt elérendő, a gazdasági viszonyok tükrözése mindinkább veszít hűségéből.”<sup>23</sup> Annak feltevése tehát, hogy a jog a gazdasági viszonyok visszatükröződése, *a maga közvetlenségében* nem más, mint csupasz látszat. Ez a látszat kettőződik meg ama további feltevésben, hogy a jog *a maga közvetlenségében* (azaz – logikailag kifejezve – deduktíve) alkalmazódik a szabályozási körébe vont társadalmi viszonyokra. Az első feltevés megfosztaná a jogot ama lényegi meghatározástól, hogy nem megismerő, hanem elsődlegesen gyakorlati kategória, amelyben korántsem csak külső környezete tükröződik, de a megformálása iránt felmerülő belső, technológiai szükségletek is. A második feltevés pedig az előbb éppen kizárólag meghatározottként szemlélt jogot most az egyértelműen meghatározó rangjára emelné – elfeledkezve arról, hogy a jog csupán közvetítő kategória, amelynek gyakorlati funkcionálásában a közvetítés sohasem önmagában vett és önmagáért való cél, hanem olyan, amely mindig a társadalmi összkomplexust alkotó egyes komplexusok saját mozgásától s egymásközötti kölcsönhatásától, az ezekben szerepet játszó oksági és teleologikus hatásoktól függ.

A jog belső ellentmondásának dialektikus jellegére utal, hogy társadalmilag szükségszerű, ontológiailag pedig létszerű funkciót tölt be nemcsak e látszatok ideológiai kitermelődése és elvi intézményesítése, de ezeknek *a gyakorlatban való folytonos áttörése* is. A jogban az alárendelés problémája és ennek összetett technikai eszköztára a jog adott fejlettségi szintjéhez tapad. Történelmileg az árutermelés általánossá válásával és a polgár-

<sup>22</sup> Uo., 218.

<sup>23</sup> Engels, F. *levele K. Schmidtnek* (1890. okt. 27.) = Marx–Engels, Válogatott művek, II, Budapest, Kossuth, 1963, 482.

ság előretörésével kibontakozott általános társadalmi szükséglet különös kifejeződése ez, amiben a formális racionalitású szervezési struktúrákat létrehozó társadalmi erők a dominánsak; erre „csak jelenségformaként rakódik rá a logikai alárendelés.”<sup>24</sup>

A társadalom társadalmiasodása – és, ami ennek közvetlen eredménye, a komplexusok és a közöttük levő viszonyok egyre összetettebbé válása – egyfelől mindinkább előtérbe tolja a jogi formákat, egyre több önállóságot juttatva annak a komplexusnak, aminek az egyéb komplexusok között közvetítenie kell. Másfelől azonban ugyanilyen mértékben növeli a szükségletet aziránt, hogy a szóbanforgó komplexus a megfelelő specialisták (jogászok stb.) révén úgy reprodukálódjék és funkcionáljon, hogy a társadalmi összkomplexus szempontjából közvetlenül szükséges mozgást és döntéseket segítse elő. Ez a kettősség nem csupán a jogalkotás és jogalkalmazás funkcionális egymásbakapcsolódását és végső soron vett egységét<sup>25</sup> jelenti; nem is egyszerűen egy belső, fogalmi hasadást, aminek egy valóságghú vizsgálódásban a jogfogalmat – akár a *law in books* és *law in action* szétválasztásaként,<sup>26</sup> akár egy szintetizáló kísérletként, a jogban a pozitív tételezett forma és a szociológiailag megvalósuló tartalom ellentmondásának dialektikusan megoldódó és újratermelő egységét látatva<sup>27</sup> – jellemeznie kell. Az elemzés persze – a maga sajátos szempontjai szerint – jogosult bármely szinten elvonatkoztatásokat, fogalmi szétválasztásokat létrehozni. Itt azonban többről: a jog ontológiai leírásáról van szó. Arról, hogy a kérdéses ellentmondás dialektikus egysége és folyamatos újratermelődése a jognak minden mozzanatában, vonatkozásában, fejlődése minden szakaszában, mindenkor adott jellemzője. „A pozitív jog érvényes rendszerének és a mindennapi életben megvalósuló gazdasági-társadalmi ténylegességének ez az egyidejű egymás mellett létezése és összefonódottsága”<sup>28</sup> elvileg a modern jogfejlődés állandósult kísérőjelensége, mely annál inkább hangsúlyozottabb, minél inkább kerülnek a formális meghatározások magában a jogban előtérbe. A jog formális jellegének előtérbenyomulása tehát a szóbanforgó formális meghatározásokat az összkomplexus szükségleteihez alkalmazó manipulációs technikák kifinomodását, alkalmazásuk egyre általánosabbá válását vonja maga után. „A pozitív jog működése . . . – összegzi következtetését Lukács<sup>29</sup> – ezen a módszeren alapul: az ellentmondások forгатagát úgy kell manipulálni, hogy ebből ne csak egységes rendszer alakuljon ki, hanem olyan, amely képes arra, hogy az ellentmondásos társadalmi történet gyakorlatilag, az optimumra törve szabályozza, és mindenkor rugalmasan mozogjon az antinomikus végletek . . . között, hogy a lassan vagy gyorsan változó osztályuralmon belül állandóan bekövetkező egyensúlyeltolódások során megvalósítsa, befolyásolja a társadalmi gyakorlatnak azokat a döntéseit, amelyek e társadalom szempontjából mindenkor a legkedvezőbbek.”

A létszerűségében vizsgált, eleven jog nem más, mint ilyen szakadatlan mozgás. Objektiválásának és objektiválása szüntelen társadalmi meghaladásának dialektikus ellent-

<sup>24</sup> Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról*, 220.

<sup>25</sup> Varga Csaba, *A jogi okfejtés társadalmi meghatározottságáról*, *Állam- és Jogtudomány*, XIV (1971) 2, 249–285, különösen 255–259.

<sup>26</sup> Pound, Roscoe, *Law in Books and Law in Action*, *American Law Review*, XLIV (1910).

<sup>27</sup> Varga Csaba, *A jogtudományi fogalomképzés néhány módszertani kérdése*, *Állam- és Jogtudomány*, XIII (1970) 4, 589–609.

<sup>28</sup> Lukács, *A társadalmi lét ontológiájáról*, 216.

<sup>29</sup> Uo. 225–226.

mondása a létformája. Korántsem véletlen tehát, hanem épp a közvetítő létkomplexusok lényegéből fakad az az ellentmondás, ami a sajátos funkcionáláshoz nélkülözhetetlen technikai eszköztár korlátai, megközelítőlegessége, szükségképpen inadekvációja stb. és magának az egész eszköztárnak, formális meghatározásainak a gyakorlati alkalmazás során való meghaladása között fennáll. A formális jog ily módon elvileg alkalmatlan a társadalmi viszonyoknak a maguk összetett, folyamatosan mozgó tartalmában való megragadására. A jogi közvetítésnek mégis létszerűen funkcionális eszköze, hisz bármiféle informális jog épp a közvetítésnek mint jogi közvetítésnek száműzéséhez vezetne. Ám a nyelv, a jogi objektiváció hordozója, elvileg szintén inadekvát: „a legjobb esetben is csak megközelítést érhet el”. Az a kísérlet viszont, ami a nyelv többértelműségének teljes kiküszöbölését tűzné célul, az előbbiekhöz hasonlatosan szükségképpen a nyelvnek mint *sajátszerű* eszköznek a megsemmisítésébe, „a nyelvről mint nyelvről való lemondásba torkolna”.<sup>30</sup> Nos, módszertani tekintetben ezért figyelemre méltó a jog vonatkozásában is a nyelv közvetítő komplexusa belső ellentmondásának (mint sajátosként létezése és funkcionálása forrásának) ontológiai megfogalmazása. „... a nyelvnek – írja Lukács – éppen az ellentétes követelmények ezen megkettőződésében, éppen ebben a dialektikus ellentmondásosságban kell és lehet gyakorlatilag megvalósulnia. Éppen ezért minden élő nyelvre jellemző ez az ellentétes irányú kettős mozgás.” „Csak az ellentmondások legyőzésére irányuló kísérletet adják meg a maguk összességében a nyelv lényeges, sajátos mivoltát: meghatározott létezését, mozgását, mégpedig oly módon, hogy mind alkalmassabb – sohasem tökéletes – eszközként reprodukálódják mindkét szükséglet kielégítésére. A két irányzat ellentmondásossága az ember társadalmi létéből fakad. Ezáltal válik mozgása a maga ellentmondásosságában a nyelv sajátosságának, kimeríthetetlen termékenységének alapjává.”<sup>31</sup>

Mi következik mindebből?

Az a társadalmi komplexus, amit jognak nevezünk, egyfajta második valóságként épül a valóságra. Olyan magából a meghatározásából eredő ellentmondás dialektikus egységként, amelynek egyik oldalán viszonylagosan önálló mozgástérrel, formálási és működési elvekkel és technikákkal rendelkező struktúraként történő objektiválása, a másikon pedig a mindenkori társadalmi környezethez, szükségletekhez stb. adaptált alkalmazása állanak. Ez az objektiválás lényegileg formális racionalitású struktúrák (az írott normák) halmazának, majd ezek önmagában is formális racionalitással rendelkező (rendszerre szervezett) összességének a kiépítését jelenti. Ebben – ismeretelméletileg nézve – a valóságtól való elrugaszkodás lehetősége felfokozott,<sup>32</sup> ám – ontológiailag nézve – csak egy ilyen struktúra biztosíthatja a kérdéses komplexus sajátosként közvetítő funkcionálását. Általánosságban, elvont módon csupán a formális racionalitás *bizonyos* mértékének szükségét állapíthatjuk meg: azt, hogy a formális racionalitás az azonosság és nem-azonosság viszonyában, konkrét arányait, túlsúlyos mozzanatát stb. illetően történelmileg meghatározott dialektikus ellentmondásban áll a materiális racionalitással. A formális racionalitás egyaránt irracionálitást és diszfunkcionális működést eredményező hiánya és túlzása kö-

<sup>30</sup> Uo. 195 és 200.

<sup>31</sup> Uo. 200 és 200–201.

<sup>32</sup> Vö. Brimo, Albert, *La notion de rationalisation du droit dans la sociologie juridique de Max Weber* = Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann, Paris, Cujas, 1975, különösen 24.

*zött* kell megtalálni ama optimális mértékét, ami a mindenkori társadalmi feltételeknek a leginkább megfelel. A gyakorlati alkalmazás során az adaptálás, és ennek eszközeként a manipulációs technika szükségét persze a formális racionalitás optimális foka sem küszöböli ki; csupán szerepjátása kereteit, mértékét stb. vonja a társadalmilag kívánatos, a létszerű funkcionáláshoz elengedhetetlen körbe. Ontológiai lényegét illetően tehát a manipuláció *nem* egyszerűen a jogfejlesztés illegitim, bár társadalmilag igazolható útja, mely meglepő társadalmi általánosságot, eszköztárában pedig nagyfokú kifinomultságot nyerhet – mégis, jogpolitikailag pozitívként vagy negatívként egyaránt értékelhető jégve a jogéletnek.<sup>33</sup> Ilyen nézőpontból ugyanis a manipuláció nem más, mint a formális racionalitású jogobjektíválás funkcionális következménye, amely a jog belső (elvi objektíválása és ennek gyakorlati meghaladása egyidejű szükségletei közötti) ellentmondásának második oldalaként szükségképpen kiegészítője és egyben korrelatívuma az előbbinek.

#### IV. ÖSSZEFOGLALÁS

A jog objektíválása, formális racionalitású struktúrákként történő megszervezése a társadalmi fejlődés adott fokán – modellképző funkciója („juridicitása”) biztosítása érdekében – elengedhetetlenül szükséges. A társadalom társadalmiasodásával, azaz a társadalmi összkomplexusnak egyre összetettebb és viszonylagosan egyre autonómabb komplexusok rendszereként történő reprodukálásával a jogi forma is mind hangsúlyozottabban, mind sajátzerűbb struktúrává szerveződve nyomul előtérbe. Ez az objektívált forma a maga *formai* érvényességével, ami kizárólag az ilyen objektívációként való tételezése tényéhez tapad, olyan hangsúlyozottá lesz, hogy a modern szabályozási rendszerek többségében – így mindenekelőtt a kontinentális jogalkalmazási („deduktív”) szemléletben – mintha egyenesen ez adná a jog eszközeivel történő közvetítés *jogi* jellegét. Ám ugyanakkor az, *ami, ahogyan, és aminek az alapján* közvetít, a mindenkori társadalmi éppíglétnek felel meg. Elvileg tehát arra kell ebből következtetnünk, hogy a nyelvi objektíváció csak hivatkozási alap, aminek a társadalmi lét szempontjából egyedül releváns realitását ennek a mindenkori társadalmi éppíglétnek megfelelő állapota – felfokozása, gyakorlattá tétele stb. – adja. Ebből egy további következtetés adódik. Nevezetesen, hogy elvben csak manipulált jog létezik: olyan, ami a folyamatos manipulálás állapotában, folyamatában van. Azaz a jog mozgó kontinuum, amiben statikus, önmagával azonosként mozdulatlan nem marad más, mint a hivatkozási alapként felfogott textus mint nyelvi jelek stb. konkrét összessége.

A jogi objektíváció és a közvetítésével megvalósuló társadalmi gyakorlat kölcsönhatását (a jog gyakorlati manipulálása kereteit, mértékét és módját) számos további tényező befolyásolja, melyek meghatározóan jellemezhetik a jogi közvetítés egy-egy történelmileg kifejlődött komplexusának konkrét arculatát. Mindenekelőtt az olyan – magában a jog norma-struktúráiban formailag is rögzített, vagy a jogászti tevékenység egy-egy ágát átható specifikus ideológiákban (pl. a jogalkalmazási ideológiában) megjelenő – elvárásokra gondolunk, amelyek az adott rendszerben a rendszer norma-struktúráinak döntési alap-

<sup>33</sup>Ilyen értelemben l. pl. Eörsi Gyula, *Összehasonlító polgári jog*, Budapest, Akadémiai, 1975, IX. fejt.: „A jogfejlődés útjai”.

ként való felhasználása feltételeit meghatározzák. Jogi kultúránkban ilyenek pl. azok, amelyek az objektívált norma-struktúrákat hordozó nyelvi szövegek közvetlen („deduktív”) alkalmazását posztulálják.

A jogra sajátosan jellemző folyamatok mozgási pályáit éppen ilyen posztulátumok cövekelik – legalábbis formailag: a hivatalos látszat, ideológia és elvárások számára – körül. Ezért elkülönült, a hivatalosan kinyilvánított posztulátumok szintjén történő – vagyis társadalmi megvalósulásuk ontológiai összefüggéseitől elvonatkoztató – vizsgálatuk elengedhetetlen a jogtudomány szempontjából. Figyelembe véve azonban két alapvető körülményt – egyfelől azt, hogy a formális racionalitású norma-struktúráknak és ezek rendszerének objektíválása a jogi közvetítésnek csak egyik oldala, melyhez elválaszthatatlanul tartozik ezek gyakorlati alkalmazása, ami a létszerű funkcionálás szükségleteitől meghatározott manipulálásukat vonja maga után; másfelől pedig azt, hogy a jogi közvetítés *egyébként sem* ugorhatja át a nyelvi közvetítéstől szabott korlátokat, tehát elvben, legfeljebb csak megközelítéseket érhet el, általánosító besorolásokkal élhet (azaz a többértelműség korántsem elfajulása, de legeredendőbb és legsajátabb tulajdonsága a nyelvi közvetítésnek mint olyannak) –, ezeket a posztulátumokat viszonylagosaknak: a jogi közvetítés eszköztára lehetőségeitől s a társadalmi összkomplexus mozgásától is teljes egészében meghatározottnak, korlátozottnak kell tekintenünk.

A megközelítés szűkítése és sajátos részaspektusokra korlátozása persze szükségképpen eltérő – bár külön-külön jogosult – nézőpontokat von maga után. Nos, ahogyan egy vallási, politikai stb. ideológiában, aminek a nevében hatalmat gyakorolnak, társadalom-ontológiailag nem az a szöveg stb. érdekes, ami e gyakorlat számára hivatkozási alapul szolgál (hiszen nem e hivatkozási alapról, hanem ennek a mindenkori értelmezésből-manipulálásból adódó gyakorlatból kell rekonstruálni a valóságát), a jogot illetően is felvethető: ontológiailag nem az objektívált szöveg nyelvi jelei, lexikális jelentései stb. azok, amik elvont azonosságukban érdekesek lehetnek, hiszen társadalmilag létezővé mindebből csak az az értelmezés, funkcionáltatás stb. válik, ami mögött tényleges gyakorlat áll. Ennek a nézőpontnak a társadalomtudós számára alapvetőnek kell lennie, és ezért vizsgálódásai eredményeinek a levonásakor a jogtudósnak is figyelembe kell vennie ezt. Ugyanakkor e nézőpont nem semmisíti meg, nem teszi érdektelenné a jogtudós által a specifikusan jogtudományi vizsgálódásokban döntő elhatárolásokat biztosító szempontokat, melyek többnyire az előbbi bekezdésben említett posztulátumokon nyugodnak; csupán a társadalmi összmozgásban jelöli meg azt a helyet, amelyet a szóban forgó posztulátumok elfoglalhatnak.

A végső következtetés tehát nem lehet más, mint a jog összetett társadalmisága. Ez az, ami civilizációfejlődésünk jelen fokán – a jogi közvetítés legsajátabb jegyeként – igényli a formalizálást és formális racionalizálást, ezek viszonylagos mozdulatlanságát s autonómiáját azonban folytonosan áttöri a tényleges társadalmi-gyakorlati tartalmakra való alkalmazás során. Ezért a kontinentális európai jogi kultúrában kifejlődött, nagyban-egészében változatlanul alapvetőnek tekintett jogi kategóriák – mint a formális törvényesség követelménye vagy a jog formális következetességű logikai feldolgozásának és alkalmazásának igénye – csak a jog ontológiai létformája, az összkomplexustól való sokszoros gyakorlati meghatározottsága, közvetlenül is érvényesülő társadalmi tartalmisága körén belül lehetnek a tárgyai bármintemű valóságos szerepjátszásnak és társadalomtudományi igényességű vizsgálódásnak egyaránt.



SZABÓ ERVIN ELLENTMONDÁSAI.  
A DIALEKTIKA PROBLÉMÁJA  
SZABÓ ERVIN GONDOLKODÁSÁBAN

NAGY ENDRE

„Az értelem, miközben megfigyel és állítólag azt adja elő, amit megfigyel, ezzel inkább metafizikát hoz létre, amely minden irányban ellentmondásos; ez azonban rejtve marad előtte.” – „Az érzéki tudat tartalma önmagában *dialektikus*.”

(Hegel)

Ha azokra az ellentmondásokra irányítjuk figyelmünket, melyeket Szabó Ervin kritikusai megfogalmaztak, akkor először is szembetűnő, hogy ezek nem logikai hibák, hanem Szabó Ervinnek ugyanarról a tárgyról különböző helyeken tett kijelentései, amelyekről a kritikusok mutatják ki, hogy egymásnak ellentmondóak. Ez először és legvilágosabban Varga Jenőnek Szabó Ervin halála alkalmából a „Népszava”-ban írt életmű-összértékelésében jelent meg. Elemezve „*A. tőke és a munka harcá*”-t, Varga egyfelől azt emelte ki, hogy Szabó Ervin túlbecsülte az állam önállóságának szerepét: „... az államszervezet élő testét alkotó bürokráciának önálló szerepe, szemben a kormányzott osztályokkal, az állam mint öncél nyer benne kifejezést”, ugyanakkor másrészt Szabó Ervin ama megállapítását, miszerint a törvényhozás urai „nem az erőszaknak, hanem a termelés eszközei fölött való rendelkezésnek köszönhetik hatalmukat”, úgy minősíti, hogy az „merevségében túltesz a régi marxizmuson”,<sup>1</sup> azaz a vulgár-ökonómizmuson. Egy másik ellentmondást fedez fel Jászi a „Társadalmi és pártharcok a 48–49-es magyar forradalomban” című posztumusz munkában: „Míg egyrészt a szereplő személyek célkitűzéseit és eljárását olykor az osztályszempont pedáns érvényesítésével magyarázza, bírálja, sőt *értékeli*: másrészt nemegyszer egy, az osztályszempontnál magasabb ideál... látszögéből mond véleményt, kritikát és erkölcsi ítéletet.”<sup>2</sup> Révai sokat vitatott 1930-as bírálatát, melyről Lackó Miklós kimutatta, hogy benne Révai a széthullt Landler frakció elképzeléseivel, illetve Lukáccsal, sőt saját korábbi szellemi arculatával hadakozott,<sup>3</sup> az különbözteti meg a Jásziétól és Vargáétól, hogy bár pontosan rögzíti az összetartozó pólusok elválasztását a gazdaság és politika esetében Szabó Ervinnél, maga is megmarad ezen az elválasztottságon belül s Szabó Ervin azon törekvéseit, melyeket a felépítmény (állam) önmozgásának feltárása felé tett, egyoldalúan mint a gazdasági alap meghatározó szerepének tagadását mutatja be.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Varga Jenő: „Szabó Ervin”, 1918. október 6.

<sup>2</sup> Jászi Oszkár: Szabó Ervin és életmunkája; Szabó Ervin: „Társadalmi és pártharcok a 48–49-es magyar forradalomban”, Népszava, Budapest é. n., 10.

<sup>3</sup> Lásd Laczkó Miklós: Révai-problémák; „Történelmi Szemle”, 1972/3–4, valamint ugyanezzel a címmel: „Új írás”, 1974/2, 3.

<sup>4</sup> Révai József: „Válogatott történelmi írások”, I, Budapest 1966, 1. 108.

Az újabb irodalom is ellentmondásokat talál Szabó Ervinnél. Idézzük Gedő András okfejtését, amely a Révai-féle bírálaton azzal megy túl, hogy míg megőrzi abból a politika túlfokozásának vádját, nem felejt el kiemelni a gazdasági mozzanat túlfokozását sem, s ugyanakkor e kétirányú mozgás folyamatát és egymásból következtetését is igyekszik megragadni. Okfejtése szerint Szabó Ervin „elfogadta azt a gondolatot, hogy a gazdasági tényező determinálja az egész társadalom alakulását; elfogadta, de túl is hajtotta: a gazdasági oldal elsődlegességét a *társadalom* fejlődésében átváltoztatta a gazdasági harc primátusává az *osztályharcban* (miközben az az eszme, amely szerint a felépítményt a gazdasági alap határozza meg, teljesen elveszett), s a szocialista átalakulást egyrészt a spontán gazdasági történelemből, másrészt az önkényes 'actio directa'-tól várta.”<sup>5</sup> Szabó Ervin egy tárgyi ellentmondását a motívumok oldaláról fogalmazza meg Jemnitz János: „a nem proletár elemekkel való szoros kapcsolattól a forradalmiság, a szocialista célratörés szellemét féltette, másfelől azonban tartott a proletariátus elszigetelődésétől is, s egyes elbukott akciók nyomán Szabó Ervin volt az, aki a kispolgárság, a polgárság progresszív rétegeinek megnyeréséről, ennek szükségességéről megemlékezett (. . .).”<sup>6</sup>

Anélkül, hogy a fenti állítások tárgyi helyességének boncolgatásába fognánk, megállapíthatjuk, hogy mindazok az ellentmondások, melyeket a kritikusok rögzítettek, olyan szembenálló pólusokból tevődnek össze, amelyek éppenséggel *realisan*, következőképpen dialektikusan átmennek egymásba: egyikük a másikra utal, részint kizárja, részint bezárja magába a másikat. Vegyük például azt az ellentmondást, melyet Jászi említ, hogy tudniillik Szabó Ervin egyszer az osztályharc, másszor – modern terminust használva – a nembeliség álláspontján áll. Mármost az osztály és a nem ellentmondó, ellentmondásában egybeforró egysége Marxnál mint ilyen, s nem mint elválasztott pólusok rögzítése nyer kifejezést, mikor azt mondja, hogy „az *emberi* nem képességeinek . . . a kifejlődése . . . eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének rovására megy végbe”.<sup>7</sup> s az sem lehet nála kétséges, hogy ez a feláldozási szertartás, azaz az osztályharc magának a nemnek reális létezése: „Az ember egyéni és nembeli élete nem különbözőek, bármennyire úgy van is – és az szükségszerű –, hogy az egyéni élet létezési módja a nembeli életnek egy inkább *különös* vagy inkább *általános* módja, vagy minél inkább úgy van, hogy a nembeli élet egy inkább *különös* vagy *általános* egyéni élet.”<sup>8</sup> E felfogásban az ellentmondó pólusok dinamikus együttlétezőként jelennek meg, s amennyiben Jászi csupán rögzíti a pólusok elválasztottságát, megmarad az értelmi gondolkodás hálójában.

Mindezekért úgy véljük, hogy az ellentmondások pusztán megállapításán túl kell mennünk, s fel kell tárunk Szabó Ervin gondolkodásának azon sajátosságát, amelyből azok kifejlődtek. Ennek folyamán látni fogjuk először is azt, hogy az ellentmondások Szabó Ervin műveiben nem korlátozódnak csupán néhány esetre, hanem azt úgyszólván teljesen áthatják, másodsor, hogy ezek az ellentmondások az általa megvizsgált problémakomplexumok elemeiként egy „széttört totalitás”, egy anti-totalitás részeit alkotják, harmadszor, hogy ezek az ellentmondások empirikus tényállások s nem elméleti

<sup>5</sup> Gedő András: Szabó Ervin és a marxista filozófia; „Párttörténeti Közlemények”, 1957/1, 85.

<sup>6</sup> Jemnitz János: Szabó Ervin és a munkásmozgalom új jelenségei 1914 előtt; „Magyar Tudomány”, 1968/12, 741.

<sup>7</sup> Marx: Értéktöbblet-elméletek, II. rész; MEM 26/II, Kossuth, Budapest 1976, 100.

<sup>8</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, Budapest 1970, 71.

tételek „dogmatizálódásának” következményei, negyedszer, hogy maguk az empirikus tényállások kategóriák dialektikátlan felhasználásával rögzítettek, s végül ötödször, hogy éppen mivel ezek az ellentmondások az egész gondolati építményt áthatják, a gondolkodás olyan stádiumát mutatják fel, amikor az mintegy a dialektika kapujában található, s olykor átmegegy abba. Minthogy a már idézett bírálatok is elsősorban a gazdaság és állam viszonyával foglalkoztak, s Révai bírálatának idevonatkozó részét mindmáig tárgyilag nem igazították ki, anyagunkat Szabó Ervin műveinek azon részéből vesszük, amelyben az állami beavatkozás kérdéskörével foglalkozott.

## 1. SZÉTTÖRT TOTALITÁS

Állam és gazdaság, szabadkereskedelem és védővám, állami bürokrácia és egyéni szabadság, a tőke és a munka politikai és gazdasági harca: az állami beavatkozás mindazon mozzanatai, melyek a korabeli vitákban lépten-nyomon felmerülnek, egyszerre és egyesülve megtalálhatók Szabó Ervin gondolkodási tablóján s az állami beavatkozás totalitásának képét adhatnák, ha kapcsolatuk egymással nem maradna olykor külsődleges, olykor utalásszerű, ritkán kölcsönösen összefüggő, hanem éppenséggel szerves lenne, ami nélkül csak egy széttört totalitást, egy „anorganikus totalitást” kapunk, melyben az egyes elemek, miként hajóroncsok a tengeren, véletlenszerűen bukkannak fel s időnként egymásnak ütköznek, de immár nem épülhetnek össze a hajó egészévé. Az egyes elemek, mivel a maguk közvetítetlenségében közömbösen léteznek együtt, taszítják egymást. Ha például egyfelől Szabó Ervin nagy erővel kijelenti, hogy: „az igazi osztályharc a gazdasági küzdelemben folyik. Ott állnak egymással szemtől szemben a társadalom materiális termelőerőinek képviselői, az ellentétes termelőviszonyok cselekvő alanyai: a gazdasági osztályok”,<sup>9</sup> s „az állam és a parlament szerepe – bármilyen jelentékenynek látszik a mindennapos küzdelemben – a társadalmi fejlődésben sokkal kisebb, mint némelyek hirdetik”,<sup>10</sup> miáltal a felépítményt (állam és politika) olyannyira lényegtelennek tünteti fel, hogy a munkásosztály *politikai* harcának *idegenné* kell válnia a munkásosztály saját, lényegi: gazdasági mozgalmához képest, úgyhogy a politikai munkáspárt csak a burzsoázia segédcsapata lehet a feudális maradványok elleni és a demokráciáért folytatott harcban –, ugyanakkor azonban másfelől szintén nagy erővel hangoztatja a felépítményi elemek, köztük az állam sajátos logikájú önmozgását: „De az intézményeknek az a különös sajátosságuk van, hogy egyszer megteremtve a saját logikájuk szerint fejlődnek tovább. Egyéniségük alakul ki, ami azt jelenti, hogy saját céljuk van, hogy öncéllá lesznek. Függetlenítik magukat azoktól az erőktől, amelyek megteremtették és mint önálló társadalmi erők lépnek föl közöttük. És érvényesülni akarnak, a maguk életét élni.”<sup>11</sup> Utóbbi s ehhez hasonló kijelentéseivel, Révai szerint, Szabó Ervin nem kevesebbet állít, mint hogy „az állam... nem osztályok hatalmi szervezete, hanem osztályfölötti szerv”.<sup>12</sup> Igenám, de ugyanakkor így ír „A tőke és a munka harca”-ban: „A törvény-

<sup>9</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához,) „Válogatott írásai”, Budapest 1958, 316.

<sup>10</sup> I. m. uo.

<sup>11</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, Budapest 1911, 99.

<sup>12</sup> Révai József, i. m. 110.

hozás urainak is a gazdasági versenyben való fölényük ad erőt az állam uralmára, s ha ezt kihasználják is gazdasági helyzetük erősítésére: nem az erőszaknak, hanem a termelés eszközei fölött való rendelkezésnek köszönhetik hatalmukat. A politikai hatalom is a gazdasági erőviszonyok függvénye.”<sup>13</sup> E mű másik helyén pedig ezt olvashatjuk: „A politikai hatalom abban a társadalomban, amelynek alapjául a gazdasági versenyt elismerte, csak végrehajtója a gazdasági erőknak.”<sup>14</sup>

Látható itt a széttört totalitás két „mozzanata”, melyek magán a rendszeren belül megmaradnak a maguk vonatkozás nélküli elszigeteltségében, s a vonatkozás csak számunkra, magánvalóan áll fenn. S ha valahol létrejön a vonatkozás egy pusztán kimondott tétel alakjában, utal ugyan a két pólusra, de nem összeköti, hanem szétválasztja őket: a pusztán külső behatás, mely egymásnak ütköztet két biliárdgolyót, melyek ütközése nem befolyásolja állagukat s találkozásuk után érintetlenül bolyonganak különböző pályájukon. Ezt a jelenséget érzékelhetjük például akkor, amikor ifjú Leopold Lajos megtámadja Szabó Ervin szindikalista nézeteit. Szabó válaszában kijelenti: „A munkásosztály direkt akciója is politikai akció, amennyiben az államra irányul”,<sup>15</sup> ahol a közvetlen akció a „szakszervezetek harca”, amely azért közvetlen, mert a munkások hajtják végre, de ugyanakkor tárgyát tekintve mind gazdasági, mind politikai lehet: „közvetlen akció . . . amikor a munkások a munkaviszonyok javítását követelik a munkáltatótól. Közvetlen akkor, amikor a munkaviszonyról egyezséget kötnek vele. Közvetlen akció, ha nyomást gyakorolnak a törvényhozásra a maguk érdekében való törvények alkotása irányában. Közvetlen akció, ha erre a célra gyűléseket, utcai tüntetéseket rendeznek, vagy bármilyen más módon nyugtalanítják a közvéleményt. Közvetlen akció, ha akarataik kifejezésére saját követeléseiket elküldik a törvényhozás házába. Közvetlen akció, ha a fennálló rend támaszait, az államot, a katonaságot támadják meg, ha az útjukban áll.”<sup>16</sup> Mindezek olyan meghatározások, amelyek a gazdaság és politika reális kölcsönös összefüggésének elfogadására épülnek, s ily módon a gazdaság és politika közvetítő mozzanatait alkothatnák, ha maga Szabó Ervin, mielőtt még létrehozná, legalábbis néhány kijelentés erejéig, nem tépné szét ezt az egységet azzal, hogy „a gazdasági mozgalom alapelve diametriálisan ellentétes a politikai mozgaloméval”,<sup>17</sup> ami viszont nem marad pusztán kijelentés, hanem kifejtések és következtetések sorát áthatja, míg a közvetítést deklaráló tételek megmaradnak epizodikus kalandoknak.

## 2. EMPIRIKUS TÉNYÁLLÁSOK MEGMEREVEDÉSE

Észre kell vennünk, hogy a fenti esetben egyáltalán nem arról van szó, mintha Szabó Ervin bizonyos marxista tételeket emelne ki s ragaszkodnék hozzájuk mereven, miáltal azok eltorzulnak, ami ha fennforogna, megalapozná vele szemben a doktrinéség vádját, hanem módszertani szempontból, irányát tekintve egy éppen ellenkező folyamatról, amelyben *a valóságos kiindulópont mindig egy empirikus tényállás, amelyre követ-*

<sup>13</sup> Szabó Ervin, i. m. 38.

<sup>14</sup> I. m. 70.

<sup>15</sup> Szabó Ervin: A politika aszkétái; „Huszadik Század”, 1909/2, 417.

<sup>16</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 72.

<sup>17</sup> I. m. 69.

keztetéseket épít. Míg a doktrinér esetében elméleti tételek emelkednek megingathatatlan szilárdságra az empiriával szemben, addig itt éppen ellenkezőleg, az *empirikus tényállás* ölt dogma jellegét s nyer megingathatatlan szilárdságot.

E vonatkozásban, úgy véljük, hasznos lesz néhány kijelentését idéznünk, melyekből kitetszik, hogy Szabó Ervin a marxizmust alapjában véve *módszernek* tekintette és hevesen elvetette annak tételgyűjteményre és absztrakt dogmákra való redukálását. 1904-ben egyetértését fejezi ki A. Labriolával abban, hogy a marxizmus módszer a társadalom fejlődési törvényeinek felderítésére.<sup>18</sup> A Marx–Engels válogatás előszavának egyik félmondata szintén ebben az értelemben fogalmazódott: „Ha a marxizmuson nem is értünk egyebet, mint Marx kutatási módszerét, a történelmi materializmust . . .”<sup>19</sup> Jászival vitatkozva azért veszi védelmébe a Mouvement Socialiste-ot, mert nincs még egy folyóirat, amely „annyi *tényt* hordott volna össze a nemzetközi munkásmozgalom számára”, s mert minden cikkének vezérmotívuma, hogy „csak a valóságos viszonyokból lehet helyes politikát kiépíteni”.<sup>20</sup> Megvetéssel szól azokról, akik „megtévesztik magukat az ügyes tűzijátékkal, amelyet az absztrakt kategóriákkal bárki inszcenálni tud, hisz való emberekkel és való viszonyaival nem kell törődnie”.<sup>21</sup> Egy 1914-es Népszava-beli cikkében pedig világosan leszögezi: „Marx elmélete senkit sem jogosít fel arra, hogy a társadalom bármely jelenségét osztályjellegűnek mondja, ha ezt az állítását tények összefüggésére alapítani nem tudja.”<sup>22</sup> Mindazonáltal azonban a reális-empirikus tényállásra alapított első megállapítások állandóan túlhajtottakká válnak, s eltorzítják az empirikus tényállás valóságos „jelentését”.<sup>23</sup> Így például helyesen rögzíti a tényállást: az állami vámpolitika azt jelenti, hogy azok, „akik az államhatalom birtokában vannak, oly kereskedelmi politikát folytatnak, amely a nemzeti jövedelem nagyobb részét juttatja nekik”,<sup>24</sup> valamint – az ipari nevelővám egy bizonyos fokán túl – „a védővámok elsősorban a gyárosok, a munkáltatók hasznát gyarapítják”.<sup>25</sup> Lenin is kifejti a védővámról, hogy az „a tőkés társadalomban nem egyéb, mint eszköz arra, hogy növeljék és biztosítsák az egyik vagy a másik iparág csőd szélén álló milliomosainak jövedelmét”.<sup>26</sup> Az ekként helyesen rögzített tényállás azonban megkövül, s kezdetét veszi a színjáték,

<sup>18</sup> Szabó Ervin: Történelmi materializmus és szociológia; „Huszadik Század”, 1904/2, 243.

<sup>19</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A nemzetközi munkásszövetség alapító üzenetéhez;) Marx–Engels Válogatott Művei (MEVM) (szerkesztette Szabó Ervin) Budapest 1909, 372.

<sup>20</sup> Szabó Ervin: Marx-kérdők és oszályharci kancsok; „Válogatott írásai”, 242–243.

<sup>21</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés a Kommunista Kiáltványhoz;) MEVM (szerk: Szabó Ervin), 1, Budapest 1905, 53.

<sup>22</sup> Szabó Ervin: Vulgärmarxizmus; „Válogatott írásai”, 342.

<sup>23</sup> Szabó Ervin gondolkodásának ezt az alapvető sajátosságát először Jemnitz János mutatta ki: Szabó Ervin „marxizmusa . . . semmiképpen sem volt dogmatikus . . . minden esetben hangsúlyozta, hogy az igazi elméleti munkásságot csak az új tények feltárásán, a valóság elemzése alapján tekintette érdemlegesnek”. Az 1903-as év munkásmozgalmát bemutató Szabó Ervin írást elemezve azt is kimutatta, hogy az empirikus tényállásfelvétel után jutott egyoldalú, örökérvényű tendencia fel-tételezéséhez. „A régi tétel bírálatában a korábbi merev összefüggés egyoldalúságának és meghaladottságának kimutatásában kétségtelenül igaza volt. A korrekció után azonban Szabó Ervin ugyancsak egyoldalúan közelítette meg a problémát.” Jemnitz János, i. m. 743., 739. p. Tanulmányunk ennek az „egyoldalú megközelítésnek” *módszertani* okait igyekszik kideríteni.

<sup>24</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: Szabadkereskedelem és védővám c. előadásához;) MEVM 2, 325.

<sup>25</sup> I. m. 327.

<sup>26</sup> Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka; LÖM 27, Kossuth 1971, 320.

amelyben a megfigyelő értelem minden irányban ellentmondásokat hoz létre. Először is a védővám megmarad pusztá gazdasági formának, amelyen belül vetődik föl most már az értéktöbblet és a munkabér ellentéte, hogy alapul szolgáljon az osztályharcban a védővámmal szembeni magatartás megalapozásához: „Nem lehet kétséges, hogy amikor a munkásság a védővamos irányzatot támogatja, nem a saját osztálya, hanem elsősorban a munkáltató osztály érdekeiért száll síkra. Éspedig gazdasági kérdésben, olyan téren tehát, amelyen *elméleteiben* az osztályok szolidaritását, az érdekek összhangját lehetetlennek mondja.”<sup>27</sup> Ámde a vám egy állami-*politikai* aktus, s mint ilyen, mozzanata az osztályok politikai harcának is, továbbá, fogalmából következően, a nemzetközi viszonyok függvénye is, s ennél fogva ismét kapcsolódik a politikai osztályharcához.

De ez nem jelenti azt, hogy Szabó Ervin ne tudná: a védővám nemcsak gazdasági, de politikai mozzanattal is bír; amikor az állam szerepét boncolgatja „A tőke és munka harcá”-ban, világosan kitetszik számunkra, hogy a védővám a politikai csatározások, a törvényhozás befolyásolásának szférájába esik: „És minden ország iparvédelmének történetébe beletartoznak azok a harcok is, amelyeket a vállalkozók szervezeteinek kell folytatniok, hogy az iparvédelem hasznait el ne veszítsék a munkásvédelem által. Ha a társadalmi osztályok harcában a jog logikája érvényesülne, akkor a védővamos államnak következetesen le kellene törnie minden munkásmozgalmat. És ha a munkásokat akarja védeni, akkor következetesen ellene kellene szegülnie minden gazdaságpolitikai intézkedésnek, amely a munkásvédelem hasznait illuzoriussá teszi.”<sup>28</sup> Szabó Ervin emez okfejtésében azonban a védővám elveszti e meghatározottságait, s pusztá közvetlenségében jelenik meg, alapot szolgáltatva egy hallatlanul elvont, csontvázszerű következtetéshez: „a munkáltatók profitjának emeléséért folytatott harc éppen ellentéte az osztályharcnak”.<sup>29</sup> De megjelenik az ennek ellentmondó tétel is. Amikor Szabó Ervin a politikai pártnak a munkásmozgalomban betöltött szerepét vizsgálja, megállapítja, hogy azokban az országokban, ahol nincsenek feudális maradványok és a demokratikus intézmények kifejlődtek, nem működnek számottevő politikai munkáspártok.<sup>30</sup> Erre az empirikus tényállásra azt a következtetést építi, hogy a munkásosztály politikai harcának ott és addig van szerepe, ahol és amíg a feudális osztály uralma végképp meg nincs törve. „A proletárság gazdasági szervezkedését bizonyos jogi és kulturális körülmények – politikai és polgári szabadságjogok, általános iskolai kötelezettség, az állam s egyház elválasztása, s több efféle – tetemesen megkönnyítik. Ezeket a körülményeket a polgári demokrácia nyújtja . . . Minthogy pedig a polgári demokrácia belső elvénél fogva csak a számszerű többség erejével győzheti le ellenségeit: az abszolutizmust és a feudalizmust, számszerű többsége pedig csak a proletársággal együtt van: a munkásság, ha egyáltalán akarja a demokráciát, kénytelen politikai akció terére lépni és a burzsoázia demokratikus akcióját támogatni.”<sup>30</sup> Mármost kétségbevonhatatlan, hogy ez a demokratikus akció-támogatás eleve támogatja a tőkés profit-szerző akcióját is, hiszen mi másért harcolna a burzsoázia, ha nem ezért; úgyhogy amit Szabó Ervin a védővám-támogatásnál elvetett, azt

<sup>27</sup> Szabó Ervin, i. m. 327.

<sup>28</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 104.

<sup>29</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: Szabadkereskedelem és védővám c. előadásához;) i. m. 327.

<sup>30</sup> Lásd Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”. 58.

<sup>31</sup> Szabó Ervin: A politikai párt szerepe a munkásmozgalomban; „Huszadik Század”, 1909/2, 146–147.

itt igenli, nevezetesen a profitnövelő akció munkástámogatását. Ha előbb, a védővám esetében, elvonatkoztatott a *politikai* mozzanattól, most elvonatkoztat a *gazdaságitól*. Az, hogy a burzsoáziát támogató akciónak időbeli határt szab a demokrácia tényleges megvalósulásában, nem jöhet tekintetbe az ellentmondás feloldásaként, hiszen a védővámot elvileg vetette el, tehát arra a korszakra is, amikor a demokratikus intézményekért kell harcolni. Ugyanakkor ez az időbeli korlátozás is egy újabb ellentmondás egyik pólusának bizonyul, mert azon alapulván, hogy csak a feudális jellegű állam lehet antidemokratikus, a tőkés viszont nem – hiszen ellenkező esetben a munkásság politikai párttá szervezésére továbbra is szükség volna –, ellentétét alkotja annak a másik előfeltevésnek, amelyre Szabó Ervin akkor támaszkodik, amikor azt mondja, hogy a munkásság közvetlen akciója többek között „a *munkáltatót* fedő politikai hatalom”<sup>32</sup> ellen is irányulhat, mivel ez nyilván csak akkor lehetséges, ha ez a politikai hatalom magában a tőkésállamban elnyomja a munkást, ami viszont csak politikai eszközökkel történhet és antidemokratikusan. Az jön ki mindebből, hogy az antidemokratikus *feudális* állam ellen kell politikai párt, de antidemokratikus *tőkésállam* ellen nem. Holott már „A tőke és a munka harca”-ban észleli a tőkésállam munkásellenes jellegét: „Már látjuk, hogy ultrademokratikus országokban kíméletlenül gázolnak keresztül” (ti. a munkások) „tekintélyen, intézményeken, berendezéseken, akár feudális ellenségükkel volna dolguk.”<sup>33</sup> A háború idején arra buzdít, hogy „az állami életbe is bele kell vinni . . . az igazi demokrácia . . . szellemét”,<sup>34</sup> aminek nyilván csak akkor van értelme, ha maga a tőkésállam nem biztosítja a demokráciát, és akkor ebben az esetben Szabó Ervinnek meg kellene magyaráznia, hogy miért van szükség politikai harcra és pártra a feudális, és miért nem a tőkésállam ellen, különösen akkor, amikor elérkezik egy történelmi korszak, amelyben „a munkásosztály egyetlen feladata többé már nem az, hogy a polgári demokráciát erősítse és kiépítse, hanem inkább az, hogy a már konszolidált demokratikus államot dezorganizálja, a győzelmes burzsoázia uralmát minden politikai függelékével együtt elsöpörje”.<sup>35</sup>

De itt ismét egy ellentmondásra bukkanunk; nem lehet vitás ugyanis, hogy a konszolidált burzsoá uralom elsöprése a legtisztább politikai aktus, ámde Szabó Ervin mindig is képviseli azt a nézetet, hogy a politikai hatalom megszerzése a munkásosztály által nem vezethet a szocializmushoz. Nem messze attól a helytől, ahol a fentebbi idézetünk „A tőke és a munka harca”-ban található, áll leírva az a meggyőződése, miszerint nem hiszi, hogy „kerülő úton, a burzsoázia uralmi eszközének a kisajátításával lehetne célt érni”.<sup>36</sup> Mármost az a tétel, hogy a munkásosztálynak a burzsoázia „konszolidált demokratikus uralmát el kell söpörnie”, ami egyfelől ellentétben áll azzal, hogy a burzsoá demokráciát kiépíteni a munkásságnak segítenie kell, másfelől pedig azzal a tétellel, hogy a burzsoázia hatalmi eszközeit nem kell kisajátítani, pontosan maga a közvetítő közép lehetne. Így azonban csak az ellentéteket mutatja meg, de nem magát a mozgást, az *azonosság* mozzanatát, amennyiben mint *folyamatot* tekintjük, amelyben a munkás-

<sup>32</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 72. (Kiemelés tőlem – N. E.)

<sup>33</sup> I. m. 107.

<sup>34</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, Budapest 1918. 50.

<sup>35</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához) MEVM, 319.

<sup>36</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 105.

osztály végrehajtja forradalmát a demokrácia megteremtésétől a feudalizmus ellen, a burzsoá demokrácia elleni harcon keresztül a burzsoá uralom megdöntéséig, miközben önmagával és céljával azonos marad. Mindennek a harcnak szervezeti megfelelője lehet egy olyan párt, amely, mint a bolsevik párt, „világosan megfogalmazott tertium daturt állított szembe a régebbi pártok és a szindikalizmus, a bürokratikus szervezet és a párt szétrombolása közötti dilemmákkal”<sup>37</sup> – ahogy Lukács egy 1920-ban írt cikkében megfogalmazza.

Még számos ponton elindulva a fentiekhez hasonló, empirikus tényállásokra épülő és azokon kibomló ellentmondások bokraira lehetnének Szabó Ervin gondolati építményében, melyek mutatnák hegeli mottóink megvalósulását.

### 3. A TÉNYÁLLÁS KATEGORIÁLIS MEGMEREVEDÉSE

Ha igaz is, hogy Szabó Ervin tudatosan ragaszkodott a tényekhez az elméleti konstrukciókkal szemben, ha ezáltal alapvetően különbözik is a doktrinétől, aki elméleti tételekhez igazítja a valóságot, mindazok az ellentmondások, amelyek empirikus tényállásokon kifejlődtek, látenszen már magában a tényállásfelvételben is bennerejlenek, s szinte észrevehetetlen torzulások alakjában már magánvalóan bennerejlik az, amit a kifejtésben végül is megtalálunk. Kövessük most két példán, miképpen zajlik le ez a folyamat.

Amikor egy előbbi példában megállapítottuk, hogy Szabó Ervin helyesen rögzíti a tényállást, mondván, hogy az állami beavatkozás a védővám alakjában tulajdonképpen valamely tőkés csoport részére juttat illetéktelen profitot, az egész folyamatot a gazdaságnak az *elosztási* szakaszára redukálja és leválasztja a termelésről: éppen az a módszer, amelyet Marx élesen bírál: „Az elosztás a leglaposabb felfogásban a termékek elosztásaként jelenik meg és így a termeléstől távolabb esőként és mintegy önállóként vele szemben.”<sup>38</sup> Következésképpen, ha immár a védővám, valamint a hozzácsatlakozó ipartámogatás, szubvenció, prémium az *elosztás szférájába* esik, akkor az állam és vele együtt a politika sem lehet a termelés szférájával olyan kapcsolatban, amelyet Marx rögzít: „a termelés mindegyik formája létrehozza saját jogi viszonyait, kormányzási formáját stb.”,<sup>39</sup> hanem ennek az adekvációnak szét kell szakadnia. Szabó Ervin így ír: „Az államban és a parlamentben a megosztás, az osztozkodás körül folyik a harc; a gazdasági küzdelemben a különböző termelőerők képviselői állanak egymással szemben. Mely erők azok, amelyek a társadalmi fejlődés rugói: a termelőerők-e, avagy a jövedelemmegosztás hatalmai? A marxizmus számára, amely a gazdasági termelés filozófiája, a válasz csak egy lehet.”<sup>40</sup> E passzusban ennél fogva tételezve van nemcsak a termelés és elosztás, hanem a gazdaság és politika szétválasztása is. Ez a kategoriális szétszakadás azután alapvetően meghatározza Szabó Ervin imperializmus-elméletét, amelyben megint azt találjuk, hogy az

<sup>37</sup> Lukács György: A kommunista párt morális küldetése; „Történelem és osztálytudat”, Budapest 1971, 123.

<sup>38</sup> Marx: Bevezetés a Politikai gazdaságtan bírálatához; MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 162–163.

<sup>39</sup> I. m. 155.

<sup>40</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához); MEVM, 317.



empirikus tényállásfelvétel, mely tartalmilag vagy inkább leltárszerűen helyes, egymástól szétfutó és ellentétes következtetésekre vezet.

Szabó Ervin úgy látja ugyanis mindenekelőtt, hogy a védővám hozza létre a kartelleket, a kartellek tőke kivételre hajtanak, mely előidézi az állam finansziális, majd katonai támogatását, a gyarmatosítást és végül a területek újrafelosztásáért folytatott harcot, a világháborút. Már a „Gazdasági szervezet és háború” című 1915-ös munkájának, de különösen 1917-ben a Galilei-körben „Imperializmus és tartós béke” címmel tartott előadásának ez a fő gondolatmenete, aminek végső kicsengése az, hogy az imperializmus az állami beavatkozás terméke, s ezért az az elleni harc stratégiai feladata az állam politikai visszavezetése „korábbi funkcióira” és a gazdasággal való összeszővődöttségének megszüntetése. „Bármilyen nehéznek lássék is ez a gazdaság mai bonyolódottsága idejében, nem lehetetlen. Oly gazdaságpolitika, mely minél kevesbé veszi igénybe a maga céljai számára az államhatalmat, még a kapitalizmussal is összefér. A szabadkereskedelem, a szabad verseny és az *open door*, a minden nemzet számára nyitott, semlegesített gyarmatok politikája ez.”<sup>41</sup>

E szövegrészeket olvasva, megalapozottnak látszik Révai azon állítása, hogy itt Szabó Ervin visszalépett a marxizmustól a liberalizmushoz; felfogásának az az alapvető hibája, hogy „az imperializmus gazdasági jelenségeinek középpontjába a védővám kérdését helyezi”, noha „helyes leírását adja az imperializmus egyes gazdasági jelenségeinek”<sup>42</sup> (amit mi úgy fogalmaztunk, hogy helyesen rögzíti az empirikus tényállást). Mivel nem a monopóliumot helyezte fejtegetései középpontjába, „az imperializmus nála nem szükségszerű terméke a kapitalista gazdaság belső törvényeinek, hanem állami intézmény”.<sup>43</sup> Szabó Ervin rezignáltan nézi a világháborúban „vérszívó polippá duzzadt, ellenséges államgépezetet”, s elveszítve a munkástömegekkel való kapcsolatát, letérve a marxizmus útjáról „mindenesetre azt az utat választotta, amelyen járva ellensége maradhatott a polgári államnak: a liberalizmus útját”.<sup>44</sup>

Válasszuk el a bírálat értékeléséhez a tény- és elméleti megállapításokat a politikai cselekvési javallatoktól, amelyek ugyan az előbbiekből folynak, mindazonáltal előbbiektől átvilágítása által, más optikában egyáltalán nem jelentik, mint ezt bizonyítani remélhetőleg sikerülni fog, hogy Szabó Ervin az állam által befolyásolt gazdaság helyett a liberális államot és társadalmat ajánlotta volna hallgatóinak. Mindenekelőtt abból kell kiindulnunk, hogy, mint azt Révai is elismeri, Szabó Ervin az imperializmus jelenségeit lényegében helyesen írja le. Ámde a bázis, amelyen ezek a jelenségek kifejlődtek: az *elosztás, leválasztva a termelésről*, úgyhogy valóban elválik a gazdaságtól az állam és a politika, s az imperializmus tényleg mint sajátos állami politika jelentkezik, s ezért az imperializmus – a termelés és elosztás ama marxi adekvációja megbomlásának következményeként – úgy jelenik meg, mintha valami esetleges, véletlenszerű lenne, s nem a kapitalizmus belső sajátosságaiból szervesen fakadó. Nem kétséges, hogy az „Imperializmus és tartós béké”-ben a *főhangsúly a kifejtésben* erre esik. Ugyanakkor azonban a kifejtés eme főtémájával szemben többször felbukkan egy *kontrapunkciós melléktema* is: az imperializmus nem

<sup>41</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 49.

<sup>42</sup> Révai József, i. m. 103., 107.

<sup>43</sup> I. m. 108.

<sup>44</sup> I. m. 110., 111.

csupán a védővám következménye, hanem megtalálható a szabadkereskedő államokban is: „El kell azonban ismerni, hogy imperialisztikus törekvések egyformán vannak a szabadkereskedő és a védvamos államokban is, sőt az imperializmus példányképe a XIX. században éppen a szabadkereskedő Anglia volt. Anglia e törekvései szolgálatára ugyanolyan hatalmi eszközöket fejlesztett ki, mint az imperialista védővamos Franciaország vagy Németország, amelyek egyformán lázas mohósággal növelik gyarmatbirodalmukat.”<sup>45</sup> „Ha a védővamos imperializmus, amely otthon drágít és a tőkét külföldre viszi, természetesen leszorítja az anyaországok népességének életszínvonalát, úgy a szabadkereskedelem sem akadályozhatja meg a tőkék koncentrációját, a jövedelemelosztás aránytalanságát és a dolgozó osztályok relatív szegénységét.”<sup>46</sup> Ha mármint ezeket a szövegrészeket, melyeket Révai figyelmen kívül hagy, nem hallgatjuk el, akkor ismét tanúi lehetünk a „megfigyelő értelem” ellentmondástermelő tevékenységének. Egyfelől az állami beavatkozás hozza létre az imperializmust, másfelől meg a szabadkereskedelem; amíg előbbi tézis a *kifejtés* tartalmát adja, addig utóbbi csupán ennek zugaiban jelenik meg néhány kijelentés erejéig. S bár utóbbi kétségtelenül csak a melléktéma szerepét játssza, ahhoz elégséges, hogy Szabó Ervint elvigye az eredmény tekintetében annak kimondásához, hogy *gazdaságilag az imperialisztikus állam esetében nincs visszatérés a szabadverseny és a liberalizmus korszakában*: „Anglia példája tartsa mindig tudatunkban, hogy a szabadkereskedelem jelentősége ma az üzemi és tőkekoncentráció korában inkább morális, mint materiális”.<sup>47</sup> Abból tehát, hogy a szabadkereskedelmi államban is végbe megy a tőke- és üzemkoncentráció, hogy ott is létrejönnek a kartellek és a monopóliumok, s végül hogy e folyamat irreverzibilis, egyenesen következik, hogy Szabó Ervin valójában, ki nem mondva, sőt pontosan ellentétben azzal, ami a főtéma kifejtéséből következik, *gazdaságilag* az imperializmust éppúgy a kapitalizmus fejlődése egy meghatározott szakaszának vagy fokának fogja fel, mint Lenin.

Átlépe a tény- és elméleti megállapítások szférájából a politikai javallatokéba, legproblematisabb pontként az az elképzelés ötlük szembe, miszerint az államot el kell távolítani a gazdaságból, ami csak annak a kifejtési fővonalnak politikai cselekvésbe való átfordítása, amely az imperializmust a védővamból fejlesztette ki; ámde annak, hogy a kifejtés televényének zugaiban egy másik kifejtés csirái tenyésznek, következményei vannak a politika területén is. Amíg a kifejtés fővonalából az a feladat adódik, hogy „az államot visszavezessük korábbi funkcióira és megszüntessük összeszövődöttségét a gazdasággal”,<sup>48</sup> addig a kifejtés melléktémájából, amelyben az imperializmus mint a finánc-tőke uralma, lett légyen az védővamos vagy szabadkereskedelmi, jelenik meg, az következik, hogy a „tömegek szervezetlen elemi erejét” kell „legelőször is sorompóba vinni a bajok gyökere, a *kartell- és finánc-tőkének az állammal összeszövődöttsége*, szolidaritása ellen”.<sup>49</sup> Sőt egy helyen még az a gondolat is megjelenik, hogy a védővám csak eszköz a

<sup>45</sup> Szabó Ervin, i. m. 35., 36.

<sup>46</sup> I. m. 44.

<sup>47</sup> I. m. 50. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Révaival ellentétben Rónai Zoltán e munkáról írt bírálatában észrevette a kettősséget Szabó Ervin kifejtésében: „Az imperializmus második típusának, a szabadkereskedő imperializmusnak a rajza Szabónál nem olyan éles, mint a védővamosé.” Rónai Zoltán: Imperializmus és tartós béke; „Szocializmus”, 1917–18, 93.

<sup>48</sup> I. m. 49.

<sup>49</sup> Uo. (Kiemelés tőlem – N. E.)

fináncióke kezében; így szólítja fel ugyanis hallgatóit: „Ne tévesszék meg magukat többé a nevelővámok, a nemzeti ipar védelme és hasonló jelszavak által . . . mindenütt . . . a védelemre éppen nem szoruló fináncióke érdekei lappanganak mögöttük.”<sup>50</sup> Tehát itt egyáltalában nem az általában vett állam és gazdaság elvont ellentéte áll fenn, amelynek álláspontja dominál a kifejtés fővonalában, *hanem a fináncióke és az imperialisztikus állam megszüntetendő azonosulása*. A következő mondat egyik része ugyanis például így hangzik: „Ha a nemzetközi tőke nem biztosította a békét és nem hajlandó a jövőben sem biztosítani, és az állam, amely *fölötte és általa és vele uralkodik*”.<sup>51</sup> Egyszóval Szabó Ervin legelsősorban is a finánciókét akarja eltávolítani a politikai hatalom birtokából, s ekként megszüntetni az imperializmust. Ha figyelmesen elolvassuk azt a szövegrészt, amelyben felvázolja a kívánatos társadalmi-gazdasági fejlődés következő szakaszát, akkor észre kell vennünk, hogy ebben semmi esetre sem a liberalizmusához való visszatérést javasolja, hanem *egy antietatikus, önkormányzatokon felépülő szocializmust*. Azt javallja, hogy: „Ezért a produktív érdekeket kell mindenütt előtérbe helyezni a profitérdekekkel szemben. Meg kell szüntetni a kevesek gazdasági hatalmát. Gazdasági demokráciára van szükség, arra, hogy a gazdaságban is a sokak érdeke érvényesüljön. Hogy ennek eszköze az államhatalom kiterjesztése: az állami szocializmus volna – mint sokan tartják –, én nem hiszem. Inkább hiszem: itt is annak az alapvető elvnek kell érvényesülnie, amely a társadalom mindennemű funkciójának *legökonomikusabb* és legcélravezetőbb működését egyedül biztosítja, annak az elvnek, hogy a dolgok csinálásából, a gyakorlatból táplálkozó és általa folyton ébren tartott *szakértelem* és szakbeli érdek uralkodjék és irányítson minden megkülönböztetett társadalmi munkát. A gazdaságát is. A termelés munkájának irányítása a termelők osztályának feladata legyen és a fogyasztás irányítása a fogyasztók szervezeteié. S csak a politika legyen a politikusok dolga.”<sup>52</sup> Eltekintve most a szövegrész azon problematikus részeitől, amelyekben a társadalmi szférák izolációja nyilatkozik meg, egyébként Szabó Ervin módszertani korlátaiból következően, s eltekintve azoknak a pozitív részeknek az értékelésétől, amelyekben a jövő társadalmi szervezetében a hatékonyság és szakértelem szempontjai kerülnek előtérbe, megállapítható, hogy *ez a program egészeben véve*, amely egy olyan kort vizionál, ahol egyrészt a fináncióke meg van fosztva a hatalomtól, másrészt *túl van* a tőkekoncentráción, amely folyamatot, mint láttuk, ő mindig irreverzibilisnek tekintett, semmiképpen sem lehet azonos, mint Révai állítja, a liberális polgári állammal, s szervesen nőtt ki Szabó Ervinnek egész pályáján képviselt gondolati tendenciáiból. Már 1904-ben a Társadalomtudományi Társaságban a szocializmusról tartott előadásában, akkor tehát, amikor nem liberális mivoltát kétségbevonni Révainak sem jut eszébe, lényegében hasonló képet nyújt a szocializmusról: „A szocialista társadalomban . . . az államnak legelőbb . . . hatalmi jellege enyészik el, hogy helyet adjon egy tisztán közigazgatási szervezetnek. De ezen központi igazgatott szervezet is legtöbb funkcióját át fogja adni a társadalom kisebb helyi csoportjai kisebb szervezeteinek . . . A gazdasági és az igazgatási önkormányzat ezen önkéntes szervezeteinek folytonos fejlődése az államot előreláthatólag lassanként egészen megszünteti.”<sup>53</sup> Másutt később szembeszáll a

<sup>50</sup> I. m. 29.

<sup>51</sup> I. m. 49.

<sup>52</sup> I. m. 50–51.

<sup>53</sup> Szabó Ervin: A szocializmus; „Válogatott írásai”, Budapest 1957, 162–163.

liberális közgazdával, akik a trösztök megjelenéséből „azt a következtetést vonják le, hogy meg kell szüntetni a trösztöket és vissza kell állítani a szabadversenyt”, ezzel szemben a szocialisták azt mondják, hogy „a gazdasági fejlődés arra a fokra jutott, amelyen a verseny lehetetlenné lett, mert a termelés társadalmi szervezése teljes, tehát meg kell oldani a termelés rendje és a tulajdon rendje közti ellentmondást, vagyis – meg kell szüntetni a magántulajdont”.<sup>54</sup> Természetesen itt, ahol pusztán arról van szó, hogy Szabó Ervin 1917-es álláspontját valóságúően rekonstruáljuk, nem mehetünk bele szocializmuselképzelésének részletes taglalásába.

Az az antietatizmus, mely Szabó Ervin egész gondolkodását áthatja, bár igen szorosan összefügg azzal, hogy nála voltaképpen az állam és a politikai felépítmény akaratlanul is a vulgárökonomista pozícióból kerül megítélésre, másrészt az alap és felépítmény olyan felfogásával, amely szerint „a gazdasági struktúra átalakulását kíséri az überbau átalakulása, követi tehát, nem megelőzi”,<sup>55</sup> s végül azzal a nézettel, amely mindezekből következett, hogy tudniillik a szocialista forradalom csak a legfejlettebb tőkésországokban következhet be, végső soron mégis a gazdaságosság elvének mint mércének az érvényesítésére vezethető vissza nála. Ennek a mércének a felhasználásával teszi a szabadversenyes Angliában kitermelődött kartelleket a védővamos államokénál magasabbra: „Amennyire kívánatos ez a koncentráció, ha a termelés fokozódó ökonómiáját jelenti, annyira ellenkezik az ökonómia elvével, ha nem a nagyüzem technikai előnyeinek kihasználása a célja, hanem azért erőltetik, hogy egyedáruságot élvezzenek az árupiacon”.<sup>56</sup> Meglepő módon Révai e részt úgy interpretálja, hogy Szabó Ervin szerint „a monopólium tehát 'nem kívánatos' koncentráció terméke, tehát morális szempontból ítéli meg”,<sup>57</sup> holott éppen az *ökonómia* elvére hivatkozik, s másutt is programjaként világosan leszögezi, hogy „az imperializmus bírálataiban is ugyanazt a szempontot kell alkalmaznunk, amellyel a kapitalizmus korábbi fokait mértük, nevezetesen, hogy mennyiben szolgálja a termelőerők fejlesztésének érdekét”.<sup>58</sup> Ebből a semmiképpen morálisnak nem minősíthető szempontból is úgy látja, hogy a szabadversenyből kinövő angliai kartellek „a dolgozó hazai iparok természetes növekedését”<sup>59</sup> hozzák magukkal, míg e védvamos iparpolitikát már évekkal azelőtt is azért kárhóztatta, mert az bizonyos tőkés csoportokat felment attól, hogy a munkásmozgalom következtében rájuk háramló veszteségeket „a termelési mód javításával igyekezzenek kiegyenlíteni”.<sup>60</sup> A gazdasági haladás, az ökonómia elve az, amely szerint Szabó Ervin a tőkés gazdaság új jelenségeit értékeli, s nem valami morális szempont. Mármost nyilvánvaló, hogy ez az elv munkál Engelsnél, amikor állást foglal az államosítással kapcsolatban, s azt mondja, hogy a tőkés termelés koncentrációja monopóliumok képződésére s végül államosításra vezet, amit azonban szocialista álláspontról csak

<sup>54</sup>Szabó Ervin: Újabb Marx-irodalom; „Szabó Ervin magyar nyelven megjelent könyvtárgyismereti, művelődéspolitikai cikkeinek, tanulmányainak és kritikáinak gyűjteménye 1900–1918” (összegyűjtötte és jegyzetekkel ellátta, sajtó alá rendezte Tiszay Andor), Budapest 1959, 529.

<sup>55</sup>Szabó Ervin: Vulgármarxizmus; „Válogatott írásai”, 343.

<sup>56</sup>Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 24.

<sup>57</sup>Révai József, i. m. 107.

<sup>58</sup>Szabó Ervin, i. m. 37.

<sup>59</sup>Uo.

<sup>60</sup>Szabó Ervin: Szindikalizmus és szociáldemokrácia; „Válogatott írásai”, 269.

akkor szabad igenelni, ha „az államosítás *gazdaságilag* elháríthatatlanná vált”, mert ekkor „jelent . . . gazdasági haladást”.<sup>61</sup>

Nézzük meg azonban egy másik példán is, hogy miként történik a tényállásfelvétel az egymástól elhatárolt reflexiós kategóriákkal. Ez a párttal kapcsolatos állásfoglalásán világosan szemlélhető. A tényállás ott két empirikus megállapításon alapult: egyrészt, hogy a pártok ott játszanak kiemelkedő szerepet, ahol a demokrácia fejletlen, másrészt azon, hogy ezek a pártok, éppen mivel a burzsoázia társadalmi szervezetéért, a parlamentáris demokráciáért harcolnak, osztálypártok nem lehetnek: „megbízható, részben hivatalos, részben magánstatisztikai felvételekből, amelyeket a német birodalom és Ausztria, Franciaország és Olaszország választásairól a leadott szavazatok alapján csináltak, két tény domborodik ki világosan. Az egyik az, hogy valamennyi számottevő, úgynevezett polgári párt szavazatainak jelentékeny részét az ipari munkásság köréből kapta; a másik – ennél sokkal fontosabb –, hogy a szociáldemokrata párt szavazatainak tetemes részét nem a munkásosztály, hanem más osztályok szolgáltatják”,<sup>62</sup> ami lehetetlenné teszi az osztálypárt fikciójának további fenntartását, s ezzel együtt, úgymond, megdől az a nézet, hogy „a párt éppenúgy szerve és eszköze az osztályharcnak, mint a gazdasági szervezet”.<sup>63</sup> Mármost, folytatja továbbá Szabó Ervin a tényállás felvételét, mivel a munkás képtelen kellő felkészültség híján részt venni a parlamenti csatározásokban, létrejön a munkásosztályon belül a hivatásos pártpolitikusok osztálya, akik „az állam uralmában osztozkodnak . . . ők csinálják a pártprogramokat, ők formálják a gondolkodást fölöslegessé tevő jelszavakat, ők szereznek közmunkát, közszállítást, közhivatalt, privilégiumot, ők diktálják a törvényeket, és nekik engedelmeskedik a közigazgatás”.<sup>64</sup>

Ugyanez a folyamat lezajlik a munkáspárt kebelében is, ahol az intellektuelek emelkednek ki új osztályként: „ez nem a munkásosztályból rekrutálódik . . . hanem a polgári osztályból. A szocialistá választótömegek erősödésével mindinkább erősödik a parlamentekben és ezzel függetlenedik a munkásosztálytól, akaratát rákényszeríti”.<sup>65</sup> Hogy ezen megállapítás a korabeli szociáldemokráciára érvényes volt, Révai sem vonta kétségbe 1919-ben, amikor előszót írt a Tanácsköztársaság idején újra kiadott „A tőke és a munka harca” elé.<sup>66</sup> Mindazonáltal, amikor az idézett részekben Szabó Ervin az osztály kategóriáját alkalmazza, ezen a termelési viszonyokon felépülő, azaz magánvaló osztályt érti, s a hivatásos politikusokat, valamint az intellektueleket mint osztályt szembeállítja a magánvaló osztállyal, s minden összefüggést megszakít a magánvaló és a politika mezején megjelenő magáértvaló osztály között. Hogy e szétszakítás messzevivő horderejét láthassuk, elég utalni arra, hogy ilyen módszertani alapokon állva Marx sohasem tudta volna kimutatni Louis Bonaparte-ról, hogy bár „szociológiai” szempontból: magánvaló osztály-meghatározottságát tekintve semmi köze a francia babonás-reakciós paraszthoz, mégis azok osztályának érdekképviselője, vagy azt, hogy egy osztály bizonyos esetekben úgy is

<sup>61</sup> Engels: Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása; MEM 20, Kossuth, Budapest 1963, 273.

<sup>62</sup> Szabó Ervin: A politikai munkáspárt szerepe a munkásmozgalomban; „Válogatott írásai”, 314.

<sup>63</sup> Uo.

<sup>64</sup> I. m. 312–313.

<sup>65</sup> Szabó Ervin: A munkásmozgalom 1903-ban; „Válogatott írásai”, 414.

<sup>66</sup> Révai József: „Bevezetés Szabó Ervin A tőke és a munka harca elé”, Budapest 1919, I., 3., 6. „ . . . a munkásmozgalom keretén belül megszületett egy réteg, amely rétegnek külön érdekei vannak a munkásmozgalom nagy egységes érdekein belül.”

fenntarthatja osztályuralmát, hogy lemond a politikai hatalom gyakorlásáról, ahogyan ezt a francia burzsoázia tette 1851-ben, amikor „bebizonyította, hogy az ő közérdekének, az ő saját osztályérdekének, az ő politikai hatalmának megvédéséért folyó harc neki mint a magánüzet zavarása csak terhére van és ingerli”.<sup>67</sup> A lényeg és a jelenség közti különbség egyáltalán nem jelenti azt, hogy a jelenségben nem maga a lényeg jelenik meg; L. Bonaparte puccsa, melynek során „a rendfanatikus burzsoákra erkélyeiken részeg katonahordák lövöldöznek, családi szentélyüket megbecstelenítik, házaikat időtöltésből bombázzák – a tulajdon, a család, a vallás, a rend nevében”,<sup>68</sup> csak a burzsoázia osztályuralmának különös formája, amire a történelem azóta is számos példát szolgáltatott. Lenin pedig, amikor arról beszél, hogy a magánvaló osztály trade-unionista spontaneitását a „vagyonos osztályok művelt képviselői, értelmiségiek” *kívülről* változtatják meg úgy, hogy a munkások ráébrednek „érdekeik és az egész mai politikai és társadalmi rendszer kibékíthetetlen ellentétének tudatára”,<sup>69</sup> voltaképpen ugyanúgy megmutatja a magánvaló osztály „fellazulását” a magáértvalóvá válásban, mint azt, hogy a munkásosztály és intellektuelsei nemcsak az ellentét, hanem az azonosság attribútumát is magukban hordozhatják (ami persze, mint Marx szereti mondani hasonló esetekben, nem szünteti meg a reális különbséget). Mármost a magán- és magáértvaló osztálynak a szétválásából a tényállás kategoriális rögzítésében következik, hogy ellentétes kifejtéssorok épülnek ki, amikor Szabó Ervin egyfelől a magánvalóság, másfelől a magáértvalóság szférájában mozog. Amikor a magánvalóság szférájában mozog, akkor ilyeneket ír: „A munkásmozgalom cselekvő résztvevői tényleg és valósággal nem lehetnek . . . semmi más osztálynak a tagjai, mert a gyárban, a műhelyben, ahol a tőke ellen közvetlen ellenállást lehet kifejteni, csak egy osztály van: a munkásoké. S így a tőke és a munka harcát minden más harctól megkülönbözteti a valóságos munkásmozgalomnak minden időben közös jellemző tulajdonsága: hogy az *csak a munkások mozgalma*”.<sup>70</sup> Ha tehát a tények azt mutatják, hogy a munkásosztályba intellektuelsek furakodtak, akkor azokat ki kell ebrudalni, s ha a statisztikai adatok azt mutatják, hogy a munkáspárt nem osztálypárt, akkor a politikai mozgalom diametriálisan ellentétes a munkásság sajátképi mozgalmával. Ebből folyik az is, hogy a politika szférája ellentétes a gazdasággal, a „politikai hatalom . . . csak végrehajtója a gazdasági erőknél”, s az államnak „észrevehető közvetlen befolyása a munkaviszonyt szabályozó gazdasági törvényekre nincs”.<sup>71</sup> Másutt, Marxra hivatkozva, elvileg szögezi le: „Marx tanításainak legértékesebb részei közé tartoznak azok, amelyek az ideológiák uralmával végeznek . . . S így lehetetlen, hogy az állam, illetve az állam uralmáért folyó pártküzdelem ugyanolyan, sőt nagyobb és egyetemesebb szerepet játsszék a társadalmi fejlődésben, mint a gazdasági harc.”<sup>72</sup> Mindezekkel ellentétben, amikor a magáértvalóvá vált osztályokat és egymás közti küzdelmeiket veszi alapul, akkor miként

<sup>67</sup> Marx: Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája; MEM 8, Kossuth, Budapest 1962, 172.

<sup>68</sup> I. m. 113.

<sup>69</sup> Lenin: Mi a teendő? ; LÖM 6, Kossuth, Budapest 1964, 28.

<sup>70</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 70. Érdekes megemlíteni, hogy 1904-ben maga közli az orosz diákok programját, amelyben azok a munkások számára követelik a sztrájk szabadságot, a nyolcórás munkaidőt, s mindezt elhatároló új jelenségeként értékeli. Lásd Szabó Ervin: A munkásmozgalom 1903-ban; „Válogatott írásai”, 71–72.

<sup>71</sup> I. m. 66.

<sup>72</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx. A gothai program kritikájához); „Válogatott írásai”, 316.

előbb az állam semmisült meg a gazdaságilag meghatározott osztályok tevékenységének tüzeiben, most a gazdasági szféra és a magánvaló osztály porlik szét a politikai küzdelmek olvasztótégléjében, s megjelennek a hivatásos politikusok, a munkásosztályhoz kívülről csatlakozó intellektuelek, a hadsereg, a bürokrácia, melyek szubjektumaivá lesznek az állam saját logikájú, immanens törvényszerűségek szerint mozgó szubsztanciájának. Az állam mindenkori irányzata ugyanis az, hogy „függetlenül a gazdasági erőktől, sőt sokszor azok ellenére és a gazdasági érdekek rovására igyekszik hatalmi körzetét kiterjeszteni, megnagyobbítani, nem másért, mint a minden hatalmi szervezetben . . . működő uralmi vágyból”<sup>73</sup> (ahol az „uralmi vágy” kifejezés „az intézmények saját logikája” formulát van hivatva helyettesíteni). Egy másik helyen: „De az intézményeknek az a különös sajátosságuk is van, hogy egyszer megteremtetvén, a saját logikájuk szerint fejlődnek tovább. Egyéniségük alakul ki, ami azt jelenti, hogy saját céljuk van, hogy öncéllá lesznek.”<sup>74</sup> Különösen a háború erősítette fel az intézmények, az állam önállóvá-magáértvalóvá válásának a tendenciáját. „A háború félreérthetetlen tényként revelálta azt a jelenséget, hogy a gazdaság primátusa a politikai szervezet fölött távolról sem olyan kétségtelen, mint azt sokan hitték. Az állam saját életerői által működésben tartott funkciói sokkal gyakrabban szolgálnak saját, más társadalmi képződmények életcéljától független célokat. Az állam nemcsak nem egyszerűen szolgálja, végrehajtó szervezete az uralkodó gazdasági érdekeknek és rendnek, és nemcsak nem csupán az uralkodó osztályok jövedelemszaporító szerszáma a termelés igazi érdekei ellen is, hanem önálló céljai érdekében akár maguk az uralkodó osztályok profitérdekeivel szemben is inkább az államhatalmat kezében tartó bürokrácia vagy politikai csoport politikai eszköze.”<sup>75</sup>

Ez a legutolsó idézet már bevezetőül szolgál annak a szövegrésznek, amelyben Szabó Ervin a magán- és magáértvalóság konglomerátumát hozza létre, amelyben egymástól különböző és ellentétes kijelentéseket kapunk arról, hogy mi az egyes osztályok és rétegek egymáshoz és az államhoz fűződő valóságos viszonya. Azt olvashatjuk ugyanis, hogy „az európai államokban nem a burzsoázia uralkodik, a kapitalizmus nem a burzsoázia uralmát teremtette meg, ahogy azt például a „Kommunista Kialtvány”-ban is értették, burzsoázia alatt érte az iparos- és kereskedőosztályt, hanem igen kis klikkeknek, a burzsoázia és a földbirtokososztály vékony rétegeinek az uralmát úgy az államban, mint a gazdaságban. Nem a burzsoázia uralkodik, hanem annak csak kis töredéke, a pénzarisztokrácia és legelső sorban a magas katonai és polgári bürokrácia.”<sup>76</sup> Szemmel látható, hogy e felsorolásban közömbös egymásmellettségben vannak bemutatva a különböző társadalmi csoportok, amelyek az államhatalomban valamiképpen részesednek; egy empirikus leírás, amelyben véletlenszerű egymásutánban egyszer a burzsoázia és a földbirtok vékony klikkjei, másszor a pénzarisztokrácia, s végül a polgári és katonai bürokrácia bukkan elő. Pedig annak, hogy a modern kapitalizmus alapvető sajátossága a bank- és ipari tőke összefonódása, amiből az imperialista politika s ami vele jár: a hivatali és katonai bürokrácia megerősödése mint a finánc-tőke uralmának realizációja folyik, egy egész fejezetet szentel Szabó Ervin az „Imperializmus és tartós béke”-ben. Ha tovább fejlesz-

<sup>73</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 36.

<sup>74</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 99.

<sup>75</sup> Szabó Ervin: „Imperializmus és tartós béke”, 42–43.

<sup>76</sup> I. m. 43.

tené azt a gondolatot, hogy „ipari hitelük által a bankok immár az ipari tőke urai is s a kibocsátási és a részvénykereskedési nyereségen felül az ipari vállalatok állandó nyereségében és főként az igazgatósági tiszteletdíjakban is részesednek”,<sup>77</sup> valamint, hogy a nevelővámok, a nemzeti ipar védelme s hasonló jelszavak mögött „mindenütt... a védelemre éppen nem szoruló finánc-tőke érdekei lappanganak”,<sup>78</sup> s végül, hogy az imperialista politika, ha esztelennek is látszik „az egész nemzet szempontjából, de elég ésszerű a nemzetek bizonyos osztályai szempontjából”,<sup>79</sup> akkor az államhoz való kapcsolatuk bemutatásánál el lehetne kerülnie azt, hogy az osztályok és rétegek véletlenszerűen vonatkozzanak egymásra, az állam pedig úgy jelenhetne meg, mint a finánc-tőkés termelés különös formája, amely ennek a termelési módnak megfelelő kormányzati és jogi forma.

Ismeretes, hogy Szabó Ervin egy nagy munkát készült írni az osztályharc természetéről, amely azonban sohasem készült el.<sup>80</sup> Talán nem járunk messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy voltaképpen ezen a területen nyilvánult meg leginkább a dialektika hiányának a következménye: annak az elvnek a nem-alkalmazása, hogy a mozgás önmagában ellentmondó. Mármost az emberi cselekvés területén ezt az elvet minden akció elemzésének és tervezésének alapjává kell tenni, s létrehozni a közvetítést az ellentmondó pólusok között. Az természetesen számtalanszor előfordul, hogy egy politikai vezető, mint Majakovszkij mondja, nem Hegeltől veszi át a dialektikát, hanem a gyakorlatban megtanulja a harcok tüzeiben, de egy olyan ember esetében, mint Szabó Ervin, aki egész Magyarországon a legjobban ismerte a marxi tanokat, ez a megtanulás sokkal hosszabb folyamatot vesz igénybe, mivel a munkásosztály harcának kérdésében nálánál nagyobb tekintély nem létezhetett, akinek esetleg a befolyása alá kerülve öntudatlanul feladta volna a pozitívizmusból fakadó korlátait. Mert, ismét hangsúlyozzuk, a párt kérdésében Szabó Ervin helyesen látta az ellentmondást a korabeli viszonyok közepette, s érthető, ha ragaszkodott a tételéhez, hogy a politikai és gazdasági harc „diametriálisan ellentétes” egymással, amikor azt látta, hogy a szociáldemokrata pártok a parlamenti kreténizmus csinálmányaivá lettek,<sup>81</sup> de nem látta elméletileg, miként lehetne összekapcsolni egy szervezeti struktúrában a politikai és gazdasági mozzanatot. Nem kétséges, hogy ez a közvetítő struktúra a bolsevik párt volt.<sup>82</sup> Mármost azt állítjuk, hogy Szabó Ervin *politikai tevékenységében végül is ténylegesen eljutott ehhez a megoldáshoz*. Már tulajdonképpen 1904-től lényegében frakciós tevékenységet folytatott, de körülbelül 1910-től vett részt illegális anarchista-szindikalista csoportok tevékenységében.<sup>83</sup> Amikor megírja a szindikalista kiáltványt, még hangsúlyozza, hogy nem új pártról van szó, hanem arról, hogy a munkások a meglévő pártot töltsék meg a szindikalizmus forradalmi szelle-

<sup>77</sup>I. m. 33.

<sup>78</sup>I. m. 29.

<sup>79</sup>I. m. 48.

<sup>80</sup>Lásd erről Litván György: „Szabó Ervin”, Budapest 1974, 87., 88.

<sup>81</sup>Különösen a francia miniszterializmus csődje befolyásolja igen mélyen a politikai pártharcok elleni nézetének a kialakulását. Lásd Szabó Ervin: Visszapillantás az 1902. évi munkásmozgalomra; „Válogatott írásai”, 57., 58.

<sup>82</sup>Lásd Lukácsnak a 37. jegyzetben hivatkozott cikkét.

<sup>83</sup>Lásd erről Jemnitz János: Anarcho-szindikalizmus Magyarországon 1914 előtt; „Párttörténeti Közlemények”, 1961., valamint Litván György idézett munkáját, 181.



mével.<sup>84</sup> Ez a felhívás azonban semmi eredményre nem vezetett. Ismeretes azonban különböző visszaemlékezésekből, hogy ő a háború alatt valójában egy illegális szervezetnek, a forradalmi szocialisták csoportjának szellemi vezetője volt. E csoport tagjai később a kommunista párt alapító tagjai és a Tanácsköztársaság vezető alakjai lettek.<sup>85</sup> Mármost mindezek a kezdeményezések – ahogyan azt Révai is írja egy 1958-as cikkében<sup>86</sup> – voltaképpen egy illegális forradalmi párt csírájának tekinthetők, úgyhogy azt kell mondanunk, hogy Szabó Ervin gyakorlati tevékenységében végül is feloldotta a gazdaság és politika, a párt és szakszervezet ellentmondását, de ezt már nem tudta elméleti szintre emelni. Igen érdekes, hogy Révai az 1930-as cikkében, melynek felfogásával itt jórészt vitatkozunk, érdemként értékelte Szabó Ervinnek tevékenységét a forradalmi szocialisták csoportjának szervezésében és vezetésében, de ekkor ezt még nem tartotta egy illegális párt csírájának, hanem ezzel szemben élesen kiemelte azt, hogy szerinte az „Imperializmus és tartós béke”-ben visszalépett a liberalizmus felé, s a Szabó forradalmi cselekvése és elméleti liberalizmusa között ily módon keletkező ellentmondást egy emfatikus fordulattal próbálta megmagyarázni, mondván: Szabó Ervin „még a munkásosztály történelmi céljaitól elválva is a munkásosztállyal érez . . . ő nem hisz az előrevívő útban, de szíve azokkal van, akik ezen az úton járnak”<sup>87</sup> – ami, ha igaz lenne, Camus Sziszifuszának előképévé tenné, aki a munkáshatalom csúcsára görgetve a forradalom köveit, rezignáltnan beletörődve nézi, amint azok minduntalan visszagurulnak a tőke lapályára.

Révai bírálatának egyik fő pontja Szabó Ervin államelmélete ellen irányul. Szerinte abban a szövegrészben, amelyet előbb hosszán idéztünk, Szabó Ervin Dühring torz és kései utódaihoz jutott el, mert túlbecsülte az állam és erőszak szerepét, s ily módon az államot osztályfölötti szervvé változtatta át. Igaz, hogy ennek bizonyításához az idézett szövegrészből el kellett hagynia azokat a részeket, ahol Szabó Ervin a katonai és polgári bürokrácián túl „a burzsoázia és földbirtokososztály igen vékony rétegeinek” és a pénzarisztokráciának az uralomban való részesedéséről beszél. De vajon nem részese-e a hatalomnak az orosz és a francia hivatali bürokrácia, a porosz és a magyar földbirtokos? S ha aggályosnak tűnhetnék a megfogalmazás: „a kapitalizmus nem a burzsoázia hatalmát teremtette meg . . . burzsoázia alatt értve az iparos- és kereskedőosztályt”, hivatkozhatnak Leninre, aki Kautskynak azt rója föl, hogy az imperializmusról adott meghatározásában nem vette figyelembe, hogy „az imperializmusra éppen *nem* az ipari, *hanem* a finánc-tőke jellemző”, valamint, hogy a szociál-liberális Hobson helyesebben veszi számba, hogy az imperializmusban megnyilatkozik „a pénzember fölénye a kereskedővel szemben”<sup>88</sup> Pusztán empirikusan Szabó Ervin tehát helyesen írja le a tényállást, azonban a lényeges és a látszatszerű összekeveredik, úgyhogy egymás mellé tett ellentétes és különböző meghatározások konglomerátumát kapjuk.

<sup>84</sup> Szabó Ervin: A szindikalizmus, Kiáltvány Magyarország munkásságához; „Válogatott írásai”, 331.

<sup>85</sup> Lásd erről Litván György, i. m. 224–225., Duczynska Ilona: Mesterünk Szabó Ervin; „Kortárs”, 1968/10., Nemes Dezső: Szabó Ervin ideológiája és kapcsolata a forradalmi szocialistákkal; „Századok”, 1972/4–5.

<sup>86</sup> A Forradalmi Szocialisták szervezete „Szabó Ervin szellemi irányításával és az általa nevelt forradalmi munkások részvételével az imperialista háború ellen küzdő komoly, illegális szervezetté terebélyesedett. Olyan mozgalommá, amely már tudatosan az orosz bolsevik párt jelszavait és politikáját népszerűsítette a magyar munkásmozgalomban . . .” Révai József: Szabó Ervin; i. m. 122.

<sup>87</sup> Révai József, i. m. 97–98.

<sup>88</sup> Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka; LÖM 27, 177., 178.

#### 4. A DIALEKTIKA KAPUJÁBAN

Mindazonáltal a meghatározásoknak ez a konglomerátuma, mint a megfigyelő ész tudattartalma, önmagában véve dialektikus: a különböző és ellentétes meghatározások az empirikus tényállásfelvételen a pozitivistikus gondolkodási stílusnak mintegy a paroxizmusában vannak Szabó Ervinnél, minélfogva az, ami itt még dűnemei állapotban van, olykor átcsap a valóságba, s Szabó Ervin dialektikus megoldásokat talál. Ő természetesen egyáltalán nem tudatosan viszi végbe ezt, hiszen már egészen fiatalon teljes elutasítással viseltetett a dialektika iránt, s azt a metafizikus spekulációval azonosította,<sup>89</sup> csupán annyit tesz – ezt viszont már tudatosan –, hogy azokat a mozzanatok, melyeket általában szétválasztani szokott, összehozza, s felmutatja azok mozgását, kölcsönös egymást közvetítését, egymásba átmenésüket stb. Sajnos ez a kegyelemteli pillanat, a dialektikus tárgyalásmód, Szabó Ervin gondolati építményének döntő pontjain nem teljedik be, s a termelés és elosztás, gazdasági és politikai harc, állam és osztály, alap és felépítmény következményeikkel együtt megmaradnak a maguk elválasztottságában, ámde különösen akkor, amikor valami olyan problémával kerül szembe, ahol az empirikus tények megragadásában számára teljesen újszerű kategóriákat kell felhasználnia, elfogulatlanul merül alá a dolog tulajdonságaiba, s felszínre hozza annak komplex-ellentmondásos jellegét. Maga ez a folyamat a gondolkodói realizmus diadalaként hasonlatos ahhoz az esethez, amikor Balzac, a művész diadalmaskodik a royalista politikus fölött. Közelebbről tekintve, itt a dialektika létrehozásáról van szó, de még az előtt, mielőtt maga e tevékenység a tudat tárgyává vált volna. Lukács „A fiatal Hegel”-ben részletesen leírja e mozzanat jelentőségét Hegel „Fenomenológia”-jában, ahol is Hegel Diderot „Rameau unokaöccsé”-nek dialógusaiban annak bizonyítékát ünnepli, hogy „a dialektika, mint a szubjektív tudat tulajdona, egyben a társadalmi élet terméke, és nem csupán egyfajta elvont filozófiai gondolkodás eredménye”, mivel ugyanis Diderot „nem elvont filozófiai megfontolásokból szűri le dialektikáját, hanem kora morális problémáinak eleven feldolgozásából”.<sup>90</sup>

Láttuk már korábban, hogy Szabó Ervin mennyire tudatosan törekedett korának munkásmozgalmait megvizsgálni, s következtetéseit a tényekre alapozni, s miként futottak félre kifejtései, miként hoztak létre minden irányban ellentmondásokat. Most lássunk néhány példát, amelyekben Szabó Ervin a valóságban létező ellentmondást tudatosítja és mintegy abból kiszűri a dialektikát.

Először is egy kudarcot veszünk, amely hallatlanul tanulságos először is főként azért, mert Szabó Ervin itt ugyanazzal a problémával viaskodik, mint Lenin a „Mi a teendő?”-ben. A trade-unionista és szociáldemokrata tudat viszonyáról van szó. Elemezve a múlt század végének oroszországi munkásmozgalmait, a következőkben vonja meg azok mérlegét: „A lázadások csupán elnyomottak felkelései voltak, a rendszeres sztrájkok azonban már az osztályharc csírái, de éppen csak csírái. Önmagukban véve ezek a sztrájkok még nem szociáldemokrata harcok, hanem trade-unionista harcok voltak, a munkások és munkáltatók közötti antagonizmus aktivizálódását jelezték, de a munkások még nem ébredtek, és nem is ébredhettek érdekeik, és az egész mai politikai és társadalmi

<sup>89</sup> Szabó Ervin: A történelmi materializmusról; „Válogatott írásai”. 83.

<sup>90</sup> Lukács György: „A fiatal Hegel”. Budapest 1976, 498.

rendszer kibékíthetetlen ellentétének tudatára, vagyis még nem volt és nem is lehetett szociáldemokrata tudatuk . . . Minden ország története arról tanúskodik, hogy a munkásosztály saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes kifejleszteni, vagyis csak azt a meggyőződést, hogy szervezetekben kell egyesülnie, hogy harcolnia kell a munkáltatók ellen, hogy a munkásoknak szükséges törvényeket kell kicsikarnia a kormánytól stb.”<sup>91</sup> Most e mellé lehet állítani Szabó Ervin 1909-ben írt elemzését, amelyben lényegében ugyanezt a jelenséget írja le, de teljesen ellentétes következtetésre jut: „Mert az egyes értelmileg kiváló egyén esetleg képes arra, hogy pusztá spekuláció útján az objektív igazságot megismerje, de a tömeg erre sohasem képes. A tömeg igazságai sohasem mások, mint az objektív környezetben való közvetlen elhelyezkedésének szubjektív reflexei, s minden egyéb hite vagy meggyőződése – normális viszonyok közt – csak addig él, amíg érzéki átéléseivel össze nem ütközik . . . lehetetlen elhinni, hogy a lelkeket más harc készíthetné rá” (tudniillik a jövő termelési rendjének a tudatosítására s az érte való harcra) „elő, mint az, amelyet a munkásosztály a maga reális valóságáért: gazdasági létéért folytat, amelyben napról-napra a legközvetlenebb érintkezésben jut tudatára a termelőerők és termelési viszonyok ellentétének, amelyben nincs hangulat és spekuláció, hanem csupán a közvetlen gazdasági ellentéteknek kérélhetetlen logikája”. Ezért Szabó Ervin úgy gondolja, hogy „pusztá képzelődés és önámítás azt hinni, hogy kívülről avagy logikai úton lehetséges tudást szerezni”.<sup>92</sup> (Az aztán ismét a megfigyelő értelem minden irányban ellentmondást létrehozó tevékenységének eredménye, hogy Szabó Ervin másutt, a tömeg és egyén problémájánál úgy foglal állást, hogy „minden tudatos társadalmi változás eredete egy egyénre, vagy elszánt kisebbségre vezethető vissza.”<sup>93</sup>) Lenin ezzel éppen ellentétes következtetésre jut: „a munkásoknak *nem lehetett* szociáldemokrata tudatuk. Ezt a tudatot csak kívülről vihették be”.<sup>94</sup>

Mind a két leírás az üzemben belüli és kívüli környezet tudatra való behatása körül mozog, s amit Szabó Ervin tényleg mond: „a tömeg igazságai sohasem mások, mint az objektív környezetben való elhelyezkedésének szubjektív reflexei”, ugyanaz, mint Leninnél az, hogy „a munkásság saját erejéből csak trade-unionista tudatot képes kifejleszteni”, csak míg Leninnél ez az üzemben belüli tudat az ellentétére utal és átmegy abba, miáltal az üzem a társadalmi totalitás részeként mutatkozik, Szabó Ervinnél megmarad a maga elszigeteltségében. Aztán miután a különböző meghatározásokat rögzítette (üzemben belül és kívül) mint elválasztottakat, két oldallal később a munkásság feladatává teszi – a burzsoá demokratizmus kiépítése után –, hogy „a győzelmes burzsoázia uralmát minden politikai függelékével elsöpörje”,<sup>95</sup> vagyis azt, amit az előbb elválasztott, most öntudatlanul összehozza: a burzsoázia – üzemben kívüli – politikai uralmát kell megdöntenie a munkásságnak. Node, hogyan jön erre rá, ha „az objektív környezetben való közvetlen elhelyezkedésének szubjektív reflexeit” képes csupán magából létrehozni? Úgyhogy itt Lenin felől nézve azt mondhatjuk Szabó Ervin ellen, amit Marx Heizen ellen: „Ha *különböző meghatározásokat* állít fel, ezek tüstént meg-

<sup>91</sup> Lenin: Mi a teendő? LÖM 6, 28.

<sup>92</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához,) i. m. 327. (Kiemelés – N. E.)

<sup>93</sup> Szabó Ervin: Pártfegyelem és egyéni szabadság; „Válogatott írásai”. 182.

<sup>94</sup> Lenin, i. m. 28.

<sup>95</sup> Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: A gothai program kritikájához,) „Válogatott írásai”, 319.

kövilnek kezében, s a legelvetendőbb szofisztikának tekinti, ha ezeket a fogalom-tuskókat úgy verik össze egymással, hogy tüzet fognak.”<sup>96</sup>

De most már nézzük, mikor fognak tüzet Szabó Ervin fogalom-tuskói, s miként hozza össze az üzemen belüli és kívüli különbségét az egységben. Ilyen fordulattal találkozunk abban a hozzászólásban, amellyel 1913-ban a Taylor-vitában vett részt. Miután kifejti, hogy a taylorizmus a munkaerő tudománya, amely a biológia, fizika és pszichológia törvényszerűségeit alkalmazza az üzemen belüli szubjektum tevékenységére, megvizsgálja, mi az oka annak, hogy a taylorizmus bevezetésére szolgáló kísérletek kudarcot vallottak Magyarországon.<sup>97</sup> Kimutatja, hogy az üzemen belüli szubjektumra vonatkozó taylorizmus meghonosításának lehetősége az ellentétes, az üzemen kívüli környezetben, nem a szubjektumon, hanem az objektív viszonyokon múlik, vagyis meglátja a taylorizmus belső ellentmondását s egyúttal itt ábrázolni is tudja a pozitívna a negatívba való átcsapását a valóságban. Kifejti, hogy nálunk az állami hatalom nyomása folytán olcsó a munkaerő, s így azzal nem érdemes takarékoskodni, hiszen nagy a készlet, amelyből bátran meríthetnek a gyárak; a felvevő piac kicsinyes, nem kedvez a tömeggyártásnak, s ily módon nem lehet standardizálni és szabványosítani; a munkamegosztás fejletlen, s végezetül igen erős a munkásság fluktuációja éppen a legrosszabbul fölszerelt üzemekben. Ezért a feudális csökevényeket ki kell irtani, idejét múlt jogszabályokat hatályon kívül helyezni, véget kell vetni annak a politikai rendszernek, amely „gazdaságilag meggyöngült pozíciókat a törvények által támasztott papirosbástyák védelme alatt perpetuál”, demokrácia szükséges, s emelni kell a munkásosztály élet-színvonalát; mindezek „politikai követelések, amelyek teljesítése nélkül azonban, azt hiszem, nem háríthatók el . . . a gazdasági és technikai akadályok sem”. Egy paradoxonba foglalja mondandóit: „Magyarországon is akkor lesz a munkaerő tökéletesebb kihasználása, a munkaerő tudománya lehetséges, ha majd emberségesen bánnak a munkással; emberségesen pedig akkor bánnak majd vele, ha megszűnnek humanisztikus érzelmekkel foglalkozni vele, ha racionális szerszámnak, gépnek tekintik, amelynek hibátlan működéséhez bizonyos objektív feltételek teljesítése abszolúte nélkülözhetetlen. Vagyis: ha amerikai standardú racionális munkaszervezetet akarunk, előbb racionális standardú életszervezetet kell teremtenünk”.<sup>98</sup>

A dialektika szikrája villan föl „A tőke és a munka harcá”-ban, ahol az állam osztálymeghatározottsága, valamint az államnak mint intézménynek az önmozgása jelenti az ellentételezett pólusokat. Mit tehet az állam a tőke és a munka közt folyó harcban? — merült fel a kérdés abban a fejezetben, melynek fausti mottója: „Zwei Seelen wohnen,

<sup>96</sup>Marx: A moralizáló kritika és a kritizáló morál; MEM 4, 327. Marx itt még azt is mondja: „ott, ahol sikerül meglátnia a különbséget, nem látja az egységet, ott pedig, ahol meglátja az egységet, nem látja a különbséget”.

<sup>97</sup>A Taylor-rendszernek a Ganz gyárban történt bevezetésével a munkateljesítmény 20–25%-os, a munkabérek 10–15%-os emelkedését érték el, míg Amerikában ezek az értékek 30–100, illetve 200–400% voltak. L. erről Szabó Ervin: (Hozzászólás a Taylor-vitában); „Magyar Mérnök- és Építészegylet közlönye”. XLVII. kötet, 1913., 83., 84., 87.

<sup>98</sup>Szabó Ervin, i. m. 88. A témával a művelődés szempontjából foglalkozó egy másik cikkében is hasonló gondolatot fejt ki: a gyárosoknak be kellene látniuk, „hogy nyugat-európai ipari fejlődésre irányuló törekvések megvalósulásának előfeltétele, hogy nyugat-európai művelődési berendezéseink és lehetőségeink legyenek”. Szabó Ervin: Munkásképzés és munkáltató érdek: Magyar Gyáripár 1911. VII. évfolyam. 1. sz.; „Szabó Ervin magyar nyelven megjelent könyvtárgyományi művelődéspolitikai cikkeinek, tanulmányainak és kritikáinak gyűjteménye. 1900–1918”, 593.

ach! in meiner Burst.” Az államnak ugyanis „kettős funkciója van, két életcélja: egyrészt politikai kifejezése az uralkodó társadalmi osztály érdekeinek, másrészt féltékeny őrzője az összes társadalmi erők kohéziójának”.<sup>99</sup> Ez utóbbi, *osztálykohéziós* funkciójának eredménye az ún. munkástörvényhozás, az állami szociálpolitika, míg előbbinek, az osztályfajsúlyt kifejező tevékenységének mindkét osztálynak a pillanatnyi erőviszonyoktól függően tett gesztusok – mint pl. állami munkásjóléti intézmények az egyik, állami szubvenciók a másik oldalon – a megnyilvánulásai. „Többé-kevésbé kifejeződik mindenikben az osztályfajsúlyt és a társadalmi kohéziót érvényesítő funkció”, mert „e két akarat az államban, amely *egy* kollektív személy, egybeforr”.<sup>100</sup>

Szabó Ervin ily módon felmutatja az egységben a különbséget s a különbséget az egységben: az állam „kétlelkűsége” olyan pólusok ellentéte, amelyek azonosak, hiszen mind az osztálykohézió, mind az osztályfajsúly csak az osztály különös meghatározása az államra való vonatkozásokban. És miként a taylorizmusnál láttatta Szabó Ervin, hogy az üzemen belüli és kívüli társadalom esetében az ellentétnek az egyik pólusa a lényegi, amellyel szemben a másik önállósága elvész s csak e lényeg egyszerű ellentétes egzisztenciája, vagyis hogy az ellentmondás egyik pólusa az átfogó mozzanat, ugyanúgy itt is megmutatja, hogy az állam „kétlelkűségének” egyik pólusa, az osztályfajsúly az, amely önmagán túlnyúlónak és a másikat elnyelőnek bizonyul. Empirikus példákat hoz fel (állami békéltető bíróságok a sztrájkolók és munkaadók vitájában, a munkástörvények, az ipartámogató politika), melyekben az állam osztálykohéziós funkciója beleolvad az osztályfajsúlyba, majd levonja a végső következtetést: „Régi igazság: nem a törvényhozás a fontos, hanem a közigazgatás: a végrehajtás. Hoznak törvényeket, amelyeket nagyobbára csak a harcoss társadalmi osztályok nyomása kényszerít ki . . . De mindezek a törvények holt betűk maradnak, ha végrehajtásukra nem ügyel az érdekelt osztályok szervezett tábora”, s „mert a társadalmi osztályok harcát nem a logika, hanem az erőviszonyok döntik el, azért az egész szociálpolitika is nem az állam szuverén jogának a kifejezése, hanem a társadalmi erők eredője. Minden osztály annyit kap az államtól, amennyi hatalmat jelent az államban.”<sup>101</sup>

Másfelől és ugyanakkor az a konklúzió, hogy tudniillik az osztályfajsúly és osztálykohézió ellentétében az osztályfajsúly az átfogó mozzanat, azt is megmutatja, hogy az állam „kétlelkűsége” mint benne rejlő ellentmondás, csak megjelenése egy mélyebb és lényegibb ellentmondásnak, annak, amely a tőkés és bérmunkás között feszül, s ennél fogva az állam ama „kétlelkűségének”, megfosztva ettől a lényegi ellentmondástól, pusztán látszatjellege van, míg – ha egységükben fogjuk fel különbségüket – a „kétlelkűség” ellentéteiben és által funkcionáló állam a lényegi ellentmondásnak, mely a tőkés és proletár között áll fenn, a mozgásformája:<sup>102</sup> „és ezért lehetetlen, hogy bármiféle törvény vagy szabály helyettesítse az osztályok harcát”.<sup>103</sup>

<sup>99</sup> Szabó Ervin: „A tőke és a munka harca”, 100.

<sup>100</sup> Uo.

<sup>101</sup> I. m. 104.

<sup>102</sup> Az előbbi fejtegetésekhez l. azokat a helyeket, ahol Marx az ellentmondások természetéről, mozgásformájukról, valamint az átfogó mozzanatról beszél: Marx: A hegeli államjog kritikája; MEM 1, 293–297. Marx: A tőke; MEM 23, 86–94., Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához; MEM 13, 165. L. még Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájához” 1, Történeti fejezetek, Bp. 1976.

<sup>103</sup> Szabó Ervin: i. m. 104.

Végezetül az egyén és társadalom viszonyával foglalkozó írásokat kell megemlíteni, mert ezekben Szabó Ervin egyfelől helyesen értette meg a marxizmus idevonatkozó elméleti intencióit, másrészt számos olyan zseniális észrevételt tett, amelyek filozófiai feldolgozása a marxizmuson belül csak dogmatikus korszak leküzdési korszakában indult meg. Természetesen nem mutathatjuk be e témakört a maga teljességében, mivel ez külön tanulmányt érdemelne, hanem csupán a probléma első, a dialektika csíráit mutató megfogalmazását, valamint ennek érett kifejeződését. A szociáldemokrata párt német nyelvű lapjában a fiatal Szabó Ervin cikket ír „Masse oder Individuum?” címmel az orosz anarchista merényletek alkalmából, s miközben elveti az egyéni terror módszerét, föl-vázolja az egyén és tömeg, az egyéni és tömegharc ellentétét és egységét. „A tömegharc . . . azt jelenti, hogy *minden egyes egyén*, aki az azonos és közös célokért síkra száll, nyújtsa az erejétől és energiájától telhető legjobbat és legnagyobbat, és hogy minden egyes egyén minden erejével és energiájával arra törekszik, hogy előretörő és erősebb bajtársait utóljérje. A tömegharchoz *minden egyesnek* legnagyobb harci bátorságára, legnagyobb energiájára, legnagyobb tettére van szükség.”<sup>104</sup> E helyen mintegy a két véglet egymásba átcsapása van bemutatva, a tömeg átmenete az egyénbe és az egyéné a tömegbe. De Szabó Ervin már fejlődésének ebben a korszakában is szembekerül az általábanvett egyén mibenlétének kérdésével úgy, hogy tagadnia kell a biológista emberfelfogást, mely az embert döntően természettől meghatározottnak fogja fel.<sup>105</sup> A kérdés további boncolgatására az ösztönzést elsősorban az a minduntalan megismétlődő kritika adta számára, amely szerint a marxizmus nem veszi figyelembe az egyén szerepét a társadalomban. Szabó Ervin hallatlan elméleti érzékenységet bizonyítva, hogy már 1903-ban felismerte: a marxizmusban „a szubjektív elem nem érvényesül eléggé, de nem elvben, hanem csak a kidolgozásban”.<sup>106</sup> S mindezt egy-két Engels idézetre és a Feuerbach-tézisekre alapozta, amelyeknek jelentőségét 1902-ben történt első közzétételükkor ebből a szempontból azonnal felismerte. Mindez azonban ma már közhelynek számít, de gondoljuk meg, hogy ebben a korszakban még nem ismerték nemcsak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-at, de még „A német ideológia”-t sem. Szabó Ervin problémája az volt, hogy miként egyeztesse össze a társadalmi folyamatok okozati meghatározottságát az egyéni cselekvés szabadságával. Világosan látja az itt fellépő két végletet. „Az egyik az objektív szociológia, amely a külső körülmények: a természeti környezet, a gazdasági szervezet változásaira vezeti vissza a társadalom fejlődését. A másik a szubjektív szociológia, amely az egyénben látja minden társadalmi fejlődésnek egyetlen tényezőjét.”<sup>107</sup> Az ellentét kibékítését Szabó Ervin abban találja meg, hogy: „az az egyén tehát, aki . . . a társadalom valamely megváltoztatására törekszik, csakis úgy érhet el hatást, ha törekvése meglevő objektív fejlődési tendenciák irányába esik”, s „olyat kell akarnia mindenkinek, ami megvalósítható, és nem szabad, pusztá erőpazarlás olyat akarni, aminek a külső viszonyokban és az emberek

<sup>104</sup> Szabó Ervin: *Masse oder Individuum?* „Volkstimme”, 1902. április 24. E kis írás dialektikus fejtegetéseire Litván György figyelt föl először, l. Litván György, i. m. 81–82. E tanulmány szerzőjét Litván György e megjegyzése inspirálta arra, hogy közelebbről megvizsgálja Szabó Ervinnek a dialektikához fűződő viszonyát.

<sup>105</sup> L. Szabó Ervin: *Természet és társadalom*; „Huszadik Század”, 1903/2, 747.

<sup>106</sup> Szabó Ervin: *A materialista történelemfelfogásról*; „Válogatott írásai”, 91.

<sup>107</sup> Szabó Ervin: *Pártfegyelem és egyéni szabadság*; „Válogatott írásai”, 173.

lelkében nincs fejlődési alapja”.<sup>108</sup> S jöllehet minden társadalmi haladás a kritikusan gondolkodó egyénekből indul ki – veszi át Lavrov tételét –, de ezek a marxizmus szerint „nem a meglévő társadalmi állapotoktól és intézményektől független emberi akarattal bírnak, mint a szubjektivista felfogásban”.<sup>109</sup> Ismeretelméletileg pedig ebből a tényállásból az következik, hogy a marxizmusnak az egyének és indítékaik megismerésekor „nem az egyénből és az ő öntudatából, hanem a társadalomból és a tömegek (osztályok) lélektanából kell kiindulnia”.<sup>110</sup> Ezáltal a két véglet: egyéni és társadalom, nem mint ilyen rögzítődik egymással szemben, hanem fel van mutatva a mozgás, amely azonos-ságuktól ellentétükig zajlik, továbbá az is, hogy kettejük közül a társadalom alkotja az átfogó mozzanatot.

Az előbbi példáktól eltekintve azonban Szabó Ervin gondolati építményében az ellentmondások megmaradnak közömbös egymásmellettségükben, s azok a mozzanatok, amelyek a közvetítés összejtjei voltaképpen, termékenyítő talajba nem kerülve, elsorvadnak, s a totalitás megmarad paradox ellentétének: szervetlen totalitásnak. Ez azonban éppenséggel alkotójuk erős realitásérzéke és – kötöttsége folytán úgyszólván már az empirizmus paroxizmusa vagy – ellentétes oldalról fogalmazva – a dialektika prenatális állapotában van, s a totalitás szervesíthető anélkül, hogy tartalmilag szigorúan véve bármi idegen elemet is hozzátennénk: úgyszólván csak a formát kell belevinni, hogy világra segíthessük azt a maga gazdagságában.

<sup>108</sup>I. m. 178., 180.

<sup>109</sup>I. m. 173.

<sup>110</sup>Szabó Ervin: (Bevezetés Marx: Adalékok a közgazdaságtan bírálatához c. munkájához.) MEVM II. kötet, 140.

SPINOZA A NÉMET FELVILÁGOSODÁSBAN  
ÉS HERDER FILOZÓFIÁJÁBAN\*

RATHMANN JÁNOS

## 1. HERDER SAJÁTOS SPINOZA-RECEPCIÓJA

Úgy látszik, a németországi Spinoza-féle panteizmus történetében a lessingi és a herderi gondolatrendszer vizsgálata egyike a legtanulságosabbaknak. A spinozai panteizmus ugyanis – elég hosszú látens előélete után – éppen az ő életükben jutott el Németországban polarizálódási szakaszába, ami érthető módon több gondolkodó érdeklődésének középpontjába állította, legalábbis egy-egy periódusban. A XVIII. századi Spinoza-vita ennek a szimptomája.

Herder azonban, mint ismeretes, nemcsak e vita kapcsán (1783–1787) kezdett a spinozai filozófiával foglalkozni. Tényekkel igazolható, hogy már jóval korábban, rigai tartózkodása alatt is ismerte. Ennek a fokozódó érdeklődésnek érdekes bizonyítékát tárta a kutatás elé Heinz Stolpe, a tavaly elhunyt ismert Herder-filológus, a herderi kézikönyvtár alapos, irodalomszociológiai jellegű feldolgozásával és elemzésével. Ez az értékes vizsgálat fényt derített rá, milyen erősen képviselve volt Herder olvasmányai között a materialista tradíció, s közte Spinoza könyvei is.<sup>1</sup>

Herdernél azonban, mivel ő nem tartozott a korai német spinozisták közé, szükségképpen hiányoznak az ortodox spinozisták vonásai. Spinoza-interpretációja ebben a tekintetben inkább Lessingéhez hasonlít: ő sem ortodox spinozista többé,<sup>2</sup> amennyiben Spinoza mellett Shaftesburyt és Lessinget egyaránt értelmezni kívánja. Mint egyik ismert, Jacobihoz írott levelében írja 1784-ben, „hét esztendő óta, vagy még régebben forgatom a fejemben a Spinoza, Shaftesbury, Leibniz trió egyfajta párhuzamát és nem tudtam sort keríteni rá”.<sup>3</sup> A valóban intenzív Spinoza-stúdiumai azonban csak a vita alatt indulnak

\*A konferencián elhangzott referátum.

<sup>1</sup>In H. Stoples Studie „I. G. Herders Handbibliothek und ihr Weiteres Schicksal” ez áll: „So war augenscheinlich der Anteil heterodoxer Schriften an den theologischen Werken recht hoch und ebenso der Prozentsatz an Publikationen mit mehr oder minder starkem materialistischen Einschlag. . .” „So findet man hier u. a. in reicher Fülle Werke von Vanini, Gassendi, Francis Bacon, Hobbes, Spinoza und Mandeville.” („Goethe”. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft – XXVIII. Band. 1966. 209.); H. Stolpe értékes tanulmányában („Die Handbibliothek J. G. Herders – Instrumentarium eines Aufklärers”) pedig ez áll: „Spinoza ist besonders stark vertreten, und zwar seine eigenen Werke mit den Nummern 2983, 3079, 3494, 3495, 3496, 3498, und 3505 und die Schriften über oder gegen ihn mit den Nummern 2994, 3456, 3493, 3499, 3500 und 3501. („Weimarer Beiträge”, 1966 5–6, Anm. 44. 1035.)

<sup>2</sup>Vö. Siegfried Wollgast: „Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert”, Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1972, 323.

<sup>3</sup>J. G. Herders Brief an H. F. Jacobi vom 6. Febr. 1784.; „Herders Briefe”; Volksverlag, Weimar 1959, 228.



meg és azt követően bontakoznak ki. A Spinozával ez idő tájt szintén sokat foglalkozó Goethe már 1783-ban beszámolt erről, azt írva, hogy Herder elmélyülten tanulmányozza Lessing panteizmusát és a „mélyére hatolt” („... er ist diesen Sachen auf dem Grunde”).<sup>4</sup> Ugyanakkor van némi különbség a lessingi panteizmus és a spinozai panteizmus Herder-féle fogadtatásában. Míg Lessing panteista gondolatairól lelkendezve nyilatkozik, Glaubensgenossé-jának nevezi őt, filozófiai credója hittársának,<sup>5</sup> addig a spinozai panteizmusról alig van ilyen hely. Ugyanakkor azonban nagyon határozott, kemény hangot használ mindazokkal szemben, akik Spinozát meg akarják vonni.<sup>6</sup>

Spinoza elfogadása Herdernél sohasem jelentette a spinozai panteista rendszer elfogadását, sokkal inkább egy-egy alapvető gondolatának (pl. erkölcsfelfogásának) a követését. Hasonlít ez a XVI–XVII. század materialista német gondolkodásához, amely – mint Siegfried Wollgast meggyőzően kimutatta – nem materialista rendszerek, hanem materialista eszmék története.<sup>7</sup> Másrészt hasonlít abban is, hogy a herderi még átmeneti és közbülső rendszert képezett, amelyet nem lehet globálisan idealistának vagy materialistának minősíteni, jóllehet a XVIII. században a panteizmuson belül kezd elhatárolódni egymástól idealizmus és materializmus.

A herdei panteizmus sem eredetét, sem forrásait tekintve nem ortodox spinozizmus. Hiszen Herder a maga panteista gondolatait már bückeburgi szakaszában megfogalmazta, amikor pedig Spinozát csak nagyon felületesen ismerte. Intenzíven és nagy rokonszenvvel tanulmányozta viszont ebben az időben a korai pietizmust és egyáltalán a reformációból kiinduló misztikus és panteista irányú német írókat (Gottfried Arnoldot, Sebastian Franckot és másokat). Ennek a XVII–XVIII. századi német ún. szabad elméleti gondolkodásnak mint hagyománynak a herderi filozófia fejlődésében is – csakúgy, mint a lessingiben – játszott szerepe elvitathatatlan. Mint saját maga megjegyzi egyik, 1784-ben írott levelében, a maga rendszerét azért sem nevezné spinozizmusnak, „mivel annak csirái ott vannak a felvilágosult nemzetek mindegyikében, s csaknem tisztában; ő [*Spinoza*] csak az első volt, akiben megvolt a lélek, hogy a mi módunk szerint egy rendszerre kombinálja . . .”<sup>8</sup> A korabeli hivatalos egyetemi filozófiától magát tudatosan és következetesen távoltartó Herder gondolati irányának fejlődésében is ez az említett vonal, ez a szolid hagyomány játssza a döntő szerepet, mint egyáltalában a Feuerbachig tartó német filozófiai fejlődésben.<sup>9</sup> Ennek a tételnek az igazolására a későbbiekben néhány bizonyítékot kívánok felhozni.

Milyen Spinoza-interpretációig jutott el végül Herder? Első közelítésben – úgy vélem – azt kell kiemelni, hogy elkerülte mind a Bayle-féle, mind a Jacobi-féle téves és szélsőséges értelmezéseket.<sup>10</sup> A maga történeti lelkiismeretessége arra indította, hogy az igazi Spinozát keresse, hogy mindenekelőtt igazságot szolgáltasson a méltánytalanul megvádolt gondolkodónak. Ennek során rájött például arra, hogy a félreértések és

<sup>4</sup> Lásd Wilhelm Dobbeks Erläuterungen zu Herders Briefen. Anhang; uo. 460.

<sup>5</sup> Vö. Herders Brief an Jacobi; uo. 227.

<sup>6</sup> Herder an Gleim vom Februar 1786; id. kiad. 464.

<sup>7</sup> S. Wollgast: Der deutsche Pantheismus . . . 314.

<sup>8</sup> Herders Brief an Jacobi vom 6. Februar 1784, id. kiad. 227.

<sup>9</sup> Uo. 314.

<sup>10</sup> Im 89. Brief (dieser Ausgabe) heisst es: „Mendelssohn hat, dünkt mich, recht, dass Bayle Spinozas System missverstanden” . . . id. kiad. 227.

támadások egyik oka a spinozai módszer volt, hogy – mint Herder írja – a rendszeralkotás során „szerencsétlenségére éppen a legélesebb oldalakat és sarkokat érzékeltette, ami által rossz hírbe került zsidók, keresztények és pogányok előtt”.<sup>11</sup>

Másfelől viszont Herder – minden jószándéka ellenére – eleinte maga is félreértette Spinozát, és lényegében nem vette észre vagy nem méltányolta nála a ténylegesen meglevő történetiséget. Egyik, 1785-ben írt levelének lényege ebben a tekintetben – és ezzel több írása is egybecseng – az, hogy Spinozának fogalma sincs a levésről (Werden), a keletkezésről és a nem-keletkezetről (Nichtentstandensein), hogy a lét (Sein) nála a kezdet és a vég, s hogy az ő rendszere apriori épül fel.<sup>12</sup> Ebből megérthető, miért akarta Herder a spinozai szubsztanciát dinamizálni és Leibniz erő-tanát ide integrálni.

Mindeme ellenvetések dacára, amelyek a levelezésből kimutathatók, Herder műveinek megalkotásakor nagyban épít Spinozára; elmondható, hogy panteista meggyőződése ma már bizonyított és ismert tény. A történeti hűség kedvéért azonban megemlítenéd, hogy nem Weimarban, Goethe közvetítésével ismeri meg Spinozát, mint a legtöbb kézikönyv ma is állítja, hanem jóval korábban, rigai tartózkodása idején.<sup>13</sup> Azonban csak később állapítható meg, hogy Spinoza koncepcióját gondolatilag feldolgozta, meggyőződésévé tette. A két ismert bückeburgi filozófiai fragmentuma és az ugyanakkor keletkezett teológiai írásai, amelyekben az exegéták ellen polemizál, még nem mutatnak egy spinozai és leibnizi színezetű ismeretelméletre.

A németországi Spinoza-vita alatt azonban világosan kiderült, hogy Herder egy pietista, majd egy deista világnézettől eljutott a panteizmushoz, hogy Spinozát – Jacobival ellentétben – panteistaként interpretálta és nem kívánt ebből a filozófiából ateista következtetéseket levonni. A vita kapcsán Herder a descartes-i rendszert is áttekintette. Mint ismeretes, a karteziánus filozófia két szubsztanciát ismer el, és az anyagot lényegében a tömeggel azonosítja (res extensa). „Ha a tömeggel – véli Herder –, akkor éppúgy az idővel is azonosítható az anyag, azonban egyik azonosság sem lenne helytálló”, mert „az anyag lényegévé sohasem válnak”. Az anyag – írja egy másik helyen – egymásra ható erők egysége.

Spinoza – csakúgy, mint Herder – egy szubsztanciát tételez. Herder azonban átalakítja a spinozai sémát, amennyiben a „deus sive natura” helyére az erő-szubsztanciát (Kraftsubstanz) teszi, az anyag és a szellem már nem a szubsztancia attribútumai, az erő-szubsztancia középfogalomként helyezkedik el az anyag és a szellem között. Az erő-szubsztancia tartalma lényegében – mint a „Gott” c. írásából következik – a „deus sive naturá”-val azonos, jóllehet Hegel az „Enciklopédia”-ban egyértelműen istenként interpretálja és kritikai ellenvetéseket tesz az erő és isten egyenlővé tételével szemben.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Uo.

<sup>12</sup> Vö. Herders Brief an Jacobi vom 6. Juni 1785; id. kiad. 461.

<sup>13</sup> Lásd. Emil Adler: „Herder i oświecenie niemieckie (német kiad: Herder und die deutsche Aufklärung)”, Wyd. Naukowe, Warszawa 1965, 34.

<sup>14</sup> Hegel schreibt in der Enzyklopädie wie folgt: „... Gott als Kraft aufzufassen (ist) eine Verwirrung, an der Herders „Gott” vornehmlich leidet” (Hegel: „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”, Akademie-Verlag, Berlin 1966, Erster Teil. Wissenschaft der Logik (Das Verhältnis) 136. § 137.).

Az átmeneti rendszert alkotó Herder tehát a filozófia alapkérdésében szükségképpen idealizmus és materializmus között áll.<sup>15</sup> Ez az oka annak, hogy jelentős kortársai éppen ellenkezőleg értelmezték. Így Adam Weishaupt és Fichte a materialisták közé sorolta. Mint Weishaupt írta, „ez a fajta panteizmus alapjában véve valóságos materializmus az istenségre vonatkozólag”.<sup>16</sup> Ugyanakkor Georg Forster az ellenkező interpretációhoz jutott.<sup>17</sup>

## 2. A HERDERI PANTEIZMUS EREDETÉHEZ

Az előbbieken megválasztottuk a kérdést: helytálló-e vajon, hogy Herder panteizmusa sem csupán a Spinozától eredő irány reflexiója, hanem a német reformációtól kiinduló panteista hagyomány terméke. Most ezt néhány bizonyítékkal is alá szeretném támasztani. Úgy vélem, hogy az a koncepció, mely szerint Spinoza németországi szerepét nem szabad túlbecsülnünk és valamiféle „felszabadító lökés”-ként felfognunk a panteista eszmék németországi fejlődésében, hanem azt inkább stimuláló, katalizáló funkcióra kell korlátoznunk,<sup>18</sup> Herder – és Lessing – esetében is teljességgel elfogadható és bizonyítható. Erre vonatkozólag – építve Gottfried Stiehler, Heinz Stolpe és Siegfried Wollgast kutatási eredményeire – csak utalásokat szeretnék tenni.

a) Gondolati összefüggés áll fenn a késői német panteizmus – különösen a herderi történetbölcselet – és Sebastian Franck filozófiája között. Pl. mindketten tételezik a természetben bennrejlő belső ellentmondásokat,<sup>19</sup> Wollgast a békéről és a toleranciáról kifejtett francki gondolatokat is – bizonyos közvetítéssel – ide sorolja, mint amelyek a német felvilágosodásban nyertek folytatást. Egybeeső gondolatok találhatók a német nyelv fejlődésének megítélésében is (lásd Herder: „Humanitätsbriefe”, 2. Bd. 102. Brief. Aufbau-Verlag 1971, 117.).

b) Herder összes műveiben elevenen élő hagyomány a reformációból kiinduló plebejus irányú német panteista gondolkodás. Szabadjon közvetett bizonyítékként felhozni erre Herder rendkívül céltudatosan felépített kézikönyvtárának anyagát, amely tele van e kor íróinak műveivel, feltűnően sok könyv található benne a reformáció-periódus misztikus-spekulatív irányzataitól, mind pedig különösen a pietizmus összes válfajaitól (lásd Sektio V., egyebek közt Sebastian Brant, J. Fischart, valamint az egykori strassburgi csoporthoz tartozó írók).<sup>20</sup>

Spinoza legfőbb hatását Herdernél abban látom, hogy Herder, aki az elsők között alkalmazta a Spinoza által stimulált panteizmusát a történelemre, ilyen módon eljuthatott egy, sok vonatkozásban a hegelit is előlegező történeti dialektika elemeihez.

<sup>15</sup> Deswegen wird Herder von seinem Verehrer kritisiert: „Entweder konsequenter Theismus oder konsequenter Spinozismus”. Lásd G. Forsters „Sämtliche Schriften”, Bd. VIII. Briefwechsel. Lipcse 1843. 46.

<sup>16</sup> A. Weishaupt: „Über Materialismus und Idealismus: Ein philosophisches Fragment”, Nürnberg 1786, 15–16.

<sup>17</sup> G. Forster: „Sämtliche Schriften”, Bd. VIII. Briefwechsel. Lipcse 1843.

<sup>18</sup> Vö. S. Wollgast: Der deutsche Pantheismus . . ., 313–314.

<sup>19</sup> Vö. S. Franck: „Paradoxa”, Berlin 1966, 40.; Herder: „Adrastea”, vö. Herder: „Sämtliche Werke”, Bd. XXIII, Hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877, 522.

<sup>20</sup> Vö.: Heinz Stolpe: Die Handbibliothek J. G. Herders; „Weimarer Beiträge”, 1966/5–6, 1022.

## A LIPCSEI SPINOZA-KONFERENCIÁRÓL

RATHMANN JÁNOS

1977. február 21–22-én a Lipcsei Karl Marx Egyetem nemzetközi tudományos konferenciát rendezett Spinoza halálának 300. évfordulója alkalmából. A főreferátumot, amelyet részletesen ismertetünk, Helmut Seidel professzor, a Lipcsei Egyetem tanára tartotta. A külföldi meghívott vendégek közül referátumot tartott A. Gulüga (Szovjetunió), Hans-Heinz Holz (NSZK) a plenáris ülésen, ill. a szekcióülésen Jiří Černý, Milan Sobotka (Csehszlovákia), Elena Panova (Bulgária), valamint Rathmann János (Magyarország).

*Helmut Seidel* „A marxizmus viszonya Spinoza filozófiájához” címmel tartotta meg előadását. Témája megközelítéséhez a spinozai valláskritika szemléletmódját elemezte először. A spinozai valláskritika személyes tapasztalatok, a történeti tudás és az elméleti megismerés együttes egymásrahatásából alakult ki. Mindennek a summája Spinozánál abban a következtetésben sűrűsödött, hogy a vallás által tanított morál azért mond ellent a gyakorlatnak, mert maga a vallás az ésszerű belátás ellen van, mert egy antropomorf istenfogalomra épül, amely eleve kizárja a természet és az emberi természet egy adekvát megismerését. Ez a különösen a „Teológiai-filozófiai traktátus”-ban gyakorolt negatív valláskritika Spinozánál egy, a természetes morál racionális megalapozásában nyeri el pozitív kiegészítését. Spinoza „Etiká”-ja ennyiben a valláskritikájának betetőzését jelenti, mint ahogyan a valláskritika előfeltétele filozófiájának. Ezt annál is inkább szem előtt kell tartani, mivel vallásos gondolkodók sohasem sajnálták és sajnálják a fáradságot, hogy a spinozai filozófiának vallásos intenciókat tulajdonítsanak és innen kiindulva interpretálják. Spinoza a vallással folytatott elvi vitájában sem az „ember természetét” nem tudta tudományosan, azaz történelmi materialista módon megmagyarázni, sem azokra a társadalmi-gazdasági feltételekre rávilágítani, amelyek szükségszerűen vallási tudatot produkáltak és őriztek meg. Mégis maradjunk meg annál a lenini követelménynél, hogy a Marx előtti materialistákat ne csak tiszteletben tartsuk, hanem szövetségesként használjuk fel a világnézeti harcban.

Az előadás második része a spinozai filozófia rendszeres kidolgozásának néhány problémájával foglalkozott. A spinozai gondolkodás kiindulópontja és végcélja etikai meghatározottságú volt. Spinoza szerint a vallás nem tudja adekvátan megalapozni az erkölcsöt, mivel kiesett belőle a természeti törvények megismerése. Ezt a filozófiának kellene elvégeznie: a világnak mint egésznek a megismerését. De hogyan ragadható ez meg? Spinoza szerint csak az, ami önmaga által van és önmaga által érthető meg, tehát *causa sui*, lehet a szubsztancia. Ebből a feltevésből következnek az összes továbbiak: a transzcendenciát és a teremtésmítoszt kizáró monizmusa, a descartes-i dualizmus

túlhaladása. Mindkettő megvalósíthatóvá teszi azt a materialista követelményt, hogy a természetet önmagából magyarázzuk. És következik belőle végül az, hogy a természet egészét objektív törvényszerűség hatja át. Spinoza felfogása a marxista gondolkodásra is hatott. Plehanov például azonosította a spinozai materializmust a marxival. Seidel szerint Plehanov álláspontja nem tartható, mert a spinozai és a marxi materializmus ellentétes módon foglalt állást a metafizikával szemben. Spinoza filozófiája materialista metafizika, szemléletmódja ezért *sub specie aeternitatis*. Marx materialista szemléletmódja a történeti dialektikáé. Ebből a különbségből mármost különbségek adódnak a filozófiai kérdés-feltevésekben és -megoldásokban, a filozófiai kategóriák megragadásában.

Megmutatkozik ez a gondolkodás és lét minden filozófia számára alapvető viszonyának a megoldásában, a totalitás felfogásában, valamint az igazságfelfogásban. E problémák megoldásában levő különbségek kitűnnek végül a spinozai szubsztancia-fogalom és a marxista anyagfogalom közti viszony megválaszolásából is. A metafizika marxista túlhaladása a metafizikai szubsztancia-fogalom túlhaladásához is vezetett. Az anyag a marxista filozófiában nem metafizikai lényeg, nem abszolút általános, mely minden egyesre és időlegesen hat és meghatározza őket, hanem az anyag fogalmával a tudattól független objektív realitást jelölik, amelyet a tudat tükröz.

Az előadás utolsó részében Seidel Spinoza szabadság-felfogásával foglalkozott. Hogyan lehetséges szabadság, ha a természeti történés és benne az emberi élet is szigorúan determinált? Spinoza felfogása szerint ez a szabadság csak a szubsztanciát illeti meg, mivel ez önmaga által van, lényege egybeesik létezésével, de nem illeti meg a szubsztancia modusait, affekcióit. A szabadságfogalom e megfogalmazása nyilvánvalóan metafizikai jellegű. A mi számunkra már csak történeti szempontból érdekes. Ugyanakkor időszerű elméleti jelentőségű maga a spinozai kísérlet, hogy az emberi szabadságot megalapozza. Spinoza szembefordul az illuzionista szabadsággal, mely a természeti szükségszerűségeken kívül áll, s ugyanígy az akaratszabadság teológiai tételével. Az egész „lelki élet” szigorú determináltságára vonatkozó koncepciójából gyakran következtettek egy fatalista felfogásra. Seidel azonban úgy véli, hogy Spinoza filozófiáját az a nagyszerű kísérlet jellemzi, hogy leküzdje mind az indeterminizmust, mind a fatalizmust. Az út az emberi szabadsághoz Spinozánál a cselekvésen keresztül vezet, a lét okainak és a dolgok hatásainak adekvát megismerésén keresztül, és feltétele az emberi affektusok és eszmék okainak adekvát megismerése. Spinoza szabadság-meghatározását tehát megszüntetve-megtartja a marxista szabadságfogalom. A marxista megalapozásához is – jóllehet ez nem indulhat ki egy konstans „emberi természet”-ből – át kellene gondolni az akarás mint a gondolkodás modusa spinozai meghatározását, az inadekvát eszmék és affektusok összefüggését, a megismerési és az affektus-tan egységét mint előfeltevést.

Nemcsak a spinozai valláskritika, hanem a spinozai szabadság-koncepció is aktívva tehető a világnézeti harcban. Ha a mai polgári szabadság-demagógiát csak a spinozai szabadságfogalmon mérjük le, máris „zavaros eszmének” bizonyul, s éppen az ellenkezője annak, aminek tartják.

Spinoza meg akarta valósítani filozófiáját. Ez a filozófia meghíusult mind korának, mind a metafizikának a korlátain. Mindamellett fontos mérőföldkő marad egy olyan filozófiához vivő úton, amely a gyakorlati megvalósítás és átalakítás tudományos megalapozását tudja adni.

*Hans-Heinz Holz* (Marburg) a „Spinoza helye a XVII. század metafizikai rendszerezésében” c. témáról beszélt és már a bevezetőben figyelmeztetett arra, hogy ő szkeptikusan áll szemben Spinozának a materializmushoz való fenntartás nélküli hozzácsapásával. Spinoza, mint Descartes, egy új ismeretelméleti szituáció előtt állt: az ismeret bizonyosságának kérdéséről volt szó, amelyet az empirikus természettudomány vetett fel. Descartes egyfajta kételyen keresztül próbálta előkészíteni a talajt az ismeret bizonyossága számára. Az ismeret bizonyosságát a „cogito”-ban szilárdította meg, ezzel azonban nem tudta megteremteni az átmenetet a világ sokféleségéhez. Az ontológiai istenbizonyíték felújításával húzta ki magát ebből a dilemmából. Hogy Descartes a cogito világonkívülségből átmehessen a sokféleséghez, rákényszerült az ontológiai istenbizonyítéokra. Itt kezdődik mármost Spinoza rendszerezése. Spinoza szerint fel kell tételezni egy istenfogalmat, amely arra kényszerít bennünket, hogy istent meghagyjuk valóban létezőnek. Ennek megtételéhez Spinoza indítva érezte magát arra, hogy átalakítsa a hagyományos istenfogalmat. Ezt három lépésben tette meg: először, a világ embernek adott pluralitása egy első, teremtő és feltételező okra vezethető vissza. Másodszor, az első okra az alapról szóló tétel azzal a következménnyel alkalmaztatik, hogy az első ok szükségképpen önmaga oka. Ebből, harmadszor, logikai szükségszerűséggel vezeti le, hogy az első ok, mint egyszerű egész, mint átfogó, mint változatlan, mozdulatlan, időtlen van elgondolva. Spinoza istenfogalmat átalakul a világ egészének a képzetévé, ami a hagyományos istenképzet felbomlásához vezet, ugyanis az istenfogalom egybeesik a világ fogalmával. Isten és a világ egybeesése a szubsztancia-fogalomban azon az áron volt elérhető, hogy a világ sokfélesége már csak az első szubsztancián való modifikációként játszódjék le. Spinoza rendszerében – amit Holz úgy jellemez, mint „félmaterializmust” – ily módon sikerül elérni, hogy a világot önmagából, a transzcendens szubsztancia figyelembevétele nélkül magyarázzák. Persze a világ anyagi sokfélesége a szubsztancia egy pusztá jelenségévé degradálódik. A világ megalapozásához való átmenetet az istenfogalmon keresztül – melyben isten a világgal és a szubsztanciával azonos – az „Etika” első részében végzi el. A spinozai rendszer nagy teljesítményét Holz egy világi filozófia megalapozásában látja, amely megmarad egy metafizikai rendszerezésben. Ezt a határt mindig tekintetbe kell vennünk. A spinozai metafizikai rendszer nehézségeire adott egyik válasz a Leibniz-féle monász-metafizika pluralitásában van. Jogosan beszélhetünk tehát egy hármastól, amely Descartes-tól Spinozán át Leibnizhez vezet, ahol is Spinoza teszi a döntő lépést, melynek eredményeként feladja a megismerési folyamatnak még a teológiát igénylő megalapozását.

Holz referátuma élénk vitát váltott ki, amely lényegében két kérdés körül folyt: először, hogyan sorolható be Spinoza rendszere a filozófiai álláspontok küzdelmében. És másodszor, hogyan oldja ezt meg a marxista filozófiatörténetírás. Válaszában Holz az általa használt „félmaterializmus” (halber Materialismus) vagy „megfeleztett materializmus” (halbierter Materialismus) terminust mint metaforikus kifejezést jellemezte, amely arra utal, hogy Spinoza anyagi szubsztancia-felfogása nem vezet a világ mint anyagi egység sokféleségéhez. A vitából arra lehet következtetni, hogy a materializmus- és ateizmus-konceptió a Marx előtti filozófiában még pontosabban és részletesebben megvizsgálható, s ezzel együtt az egész megfelelő fogalmi apparátus is.

Ez a vitatéma folytatódott *Jürgen Teller* (Leipzig) előadása után is. Teller „Spinoza ateista impulzusáról” beszélt. Teller véleménye szerint Spinoza minden bizonnyal nem

materialista ugyan, azonban mint nem materialista a materializmus történetéhez tartozik. Éppen ezért megfelelőbbnek tartja, ha a spinozai filozófiára a „latens materializmus” fogalmat használjuk. Ugyanakkor úgy vélte, hogy Spinoza nem jellemezhető egyszerűen materialistaként, ami azonban nem azt jelenti, hogy filozófiájában nincsenek ateista impulzusok. A filozófiatörténeti kutatás feladata marad kihámozni a spinozai filozófia racionális magját.

A vitában részt vett *Elena Panova* (Bulgária), aki a szubsztancia-fogalomról és az anyagfogalomról beszélt, *Max Steinmetz* (Leipzig), aki „Spinoza és a XVII. századi Hollandia” címmel tartotta meg referátumát, és *Siegfried Wollgast* (Dresden), aki Tschirnhausról, az első német spinozistáról beszélt. – Panova elhatárolta magát a metafizikailag felfogott szubsztancia-fogalomtól, de kiállt a szubsztancia-fogalom megtartása mellett a marxista filozófiában. Szerinte ugyanis a pozitívizmussal való vita szempontjából ez a fogalom nem alábecsülhető jelentőségű. Wollgast utalt arra a nagyszámú kritikai és gyalázkodó írásra, amelyet Spinoza németországi ellenfelei fogalmaztak a XVII. században, és kiemelte a teljesen feledésbe merült E. W. v. Tschirnhaus érdemét, aki joggal nevezhető az első német spinozistának.

A konferencia második napi vitája két szekcióban folytatódott. Az elsőben (amely „A spinozai és a marxista filozófia elméleti problémái” címmel, Gottfried Stiehler professzor elnöklésével folyt) *Gerd Irrnitz* (Berlin – Az Etika kérdései), *Friedrich Kumpf* (Berlin – A gondolkodás és lét viszonya Spinozánál és Hegelnél) és *Herbert Lindner* (Dresden – Spinoza hozzájárulása az idealizmus kritikájához) tartotta a legnagyobb érdeklődést keltő referátumot. – A második szekcióban (amely „A spinozai filozófia történeti hatása” címmel, Erhard Lange professzor elnöklésével folyt) egyebek közt *M. Sobotka* és *J. Černý* (Prága – Spinoza recepciója Schellingnél), *Anita Liepert* (Berlin – Lessing Spinoza-képe) és e sorok írója tartott referátumot.

A nagyvonalúan rendezett konferenciát a Lipcsei Karl Marx Egyetem tudományos folyóiratának különszáma és az egyetemi rendezésben megnyitott Spinoza-kiállítás nagyszerűen egészítette ki. (A beszámoló készítésénél felhasználtam H. Kramer és H. M. Grimsehl rövid összefoglalóját [DZf Ph 1977/7.]

# A KÖRNYEZETVÉDELEM GLOBÁLIS ÉS NEMZETI PROBLÉMÁINAK TÁRSADALMI ASPEKTUSAI

B. A. STEJNBERG

Általánosan elismertnek tekinthetjük, hogy az ökológiai kérdések éppen olyan globálissá váltak, mint a szilárd és tartós békéért folyó harc vagy a kozmosz meghódítása és még mint néhány más kérdés. A TTF az országok és kontinensek fokozódó együttműködéséhez vezetett, s a társadalmi fejlődés folyamatai az általános érdeklődés tárgyivá váltak.

A természeti környezet és a társadalom kölcsönhatásában megnyilvánuló sajátos folyamatok s maga a kölcsönhatás nem korlátozódnak egy országra, csak nemzeti keretekre, hanem átfognak sok országot, egész földrészeket s gyakran az egész Földet (változások az atmoszférában, sugárzások, DDT, az olajszállítások következményei stb.). A TTF elvezetett az ipari fejlődés, az energetika, a legkülönbözőbb szállítási eszközök tényezőinek mélyeséges, mindent átfogó kölcsönhatásához, a szárazföld, a tenger, az óceánok, az atmoszféra természeti gazdagsága kiaknázásának növekvő intenzifikálásához. Az emberi tevékenység egyre növekvő hatása figyelhető meg a természeti ciklusokra, amelyek életfontosságúak az ember s az alapvető természeti folyamatok önmegújulása számára. Az atmoszféra, az óceánok és a tenger „közössé” váltak. A mérgező hulladékok, pl.: a Ruhr-vidék és Belgium ipari vidékeinek atmoszférájában eljutnak Skandináviába és Kelet-Európa országaiba is, ahol mérgezik a talajt, a folyókat, a tavakat. Anglia ipari központjainak smogja a balti-tengeri és más országok légkörében is megjelenik.

Minél világosabbá válik az ökológiai helyzet, annál inkább felismerhető, hogy lehetlenné vált harcolni a környezet megóvásáért egyedülállóan vagy csak néhány ország erejével, hogy a természeti környezetre való szükséges hatás együttes erőfeszítést követel.

Jellemző, hogy az utóbbi években az ENSZ egyre jobban s egyre gyakrabban törekszik közös erőfeszítések megszervezésére a környezet védelméért s veszélyes deformációinak megszüntetéséért. Ezekben a vállalkozásokban a különböző kontinensek tucatnyi országa vesz részt. A szocialista országok gazdasági integrációjának egyik célja pedig a természeti környezet védelme és javítása. A KGST programja szerint jelenleg nem kevesebb, mint harminchét közvetlen természetvédelmi terv valósul meg.

A szocialista és tőkésországok egész sora működik együtt a Balti-tenger és természeti adottságainak megőrzéséért. Ezek az országok közvetlenül érdekeltek a Balti-medence védelmében. Kialakulóban van a természeti környezet és a társadalom közötti kölcsönhatások globális ellenőrzésének elmélete és gyakorlata, s előkészületben van néhány ökológiai probléma globális megoldásának módszere is.

Ma és a jövőben is léteznek azonban olyan nemzeti törekvések, amelyek igazolásukat a társadalom további sajátos fejlődésében látják. Emellett az is ismeretes, mennyire külön-



bőzők lehetnek a nemzeti kormányok kifejezte (helyesen vagy hamisan!) nemzeti érdekek, s tudott dolog az is, hogy ilyen körülmények között fölöttébb nehéz a vélemények és a cselekvés teljes egységét elérni a globális problémák megoldásában. Lehet-e azonban ebből arra következtetni, hogy ma az emberiség olyan színvonalon áll, amikor még nincs abban a helyzetben, hogy megoldja a globális problémákat, a többi között az ökológiai is, arra kárhoztatva magát, hogy ily módon saját s az egész civilizáció csődjéhez közeledjék?!

Az ilyen és ehhez hasonló vélemények ellen nyomós érveink vannak. Néhány ilyen globális probléma megoldásának lehetősége – pl.: a harc a szilárd és tartós békéért – lépésről lépésre előrehalad, bár távolról sem olyan ütemben, amint ezt a körülmények kívánnák, s nem is olyan garanciával, amint ez logikailag elvárható lenne. Erősödik a kozmosz birtokbavételében és a legveszélyesebb betegségek elleni küzdelemben való együttműködés. Az ökológia területén szintén kedvezően alakul a globális együttműködés. Ennek bizonyítékai az elért megállapodások egész sor területen, a Szovjetunió és az USA, a SzU és Franciaország, a SzU és Svédország között, az ENSZ égisze alatt.

A körülmények tehát korántsem olyan komorak, mint ahogy az első pillantásra mutatkoznak. Ezek a körülmények azonban megmutatják azt is, hogy a bennünket körülvevő mai természet problémái nem technikaiak, hanem mindenekelőtt társadalmi és társadalmi-politikai problémák.

Amikor mi egyszerűen csak a természeti környezet és a társadalom kölcsönviszonyáról beszélünk, az csupán egyik oldala ennek a teljesen szociális viszonyoknak. A másik oldala viszont jelentős mértékben szociális, mert a természeti környezet legfőképpen – „emberiesített” természet. A környezet védelmének technológiai tervei, mérnöki megoldásai ugyancsak mindig magukon viselik a társadalmi jegyeket. A környezet védelmével kapcsolatos elméleti munkák pedig nem lehetnek tiszta teóriák: bármely elméletre – mint a társadalmi ember művére – így vagy úgy hatást gyakorol a társadalmi környezet (az elméleti munkák ösztönzése vagy mellőzése nem marad az elméletek létrehozóira hatás nélkül).

Rámutatva a társadalmi burokra, pontosabban a környezetvédelem problémái megoldásának, a természeti gazdagság emberiség általi ésszerű felhasználásának társadalmi alapjára, egyáltalán nem azt akarjuk mondani, hogy ennek az oldálnak elméleti, mérnöki, technológiai problémái háttérbe szorulnak; ez nagyon antidialektikus lenne, s nem felelne meg az objektív igazságnak. A társadalmiság azonban, az említett körülmények között, feltétlenül létezik, s túlsúlyban van. Ezért igazuk van azoknak, akik az ökológiai válságról beszélve hangsúlyozzák, hogy az társadalmi eredetű, s elhárításához társadalmi cselekvés szükséges.

Már rámutattunk, hogy az ökológia a Föld egészére s törvényszerűségeire ható globális tendenciákat tükröz. Úgy látszanék, hogy támaszkodva az utóbbira, s számításba véve a törvényszerűségeket, viszonylag könnyen meg lehet valósítani a globális akciókat, műveleteket. Azonban ez távolról sincs így. Ennek globális akadályai azok a társadalmi elemek, társadalmi osztályérdekek, amelyek meghaladása nélkül lehetetlen a környezet védelmében kifejtett globális műveletek megvalósítása, az ökológiai probléma megoldása.

A világ országait – a termelési viszonyok fejlettsége alapján – három nagy csoportba oszthatjuk: a szocialista világrendszer országaira, a termelési eszközök társadalmi tulajdonára épülnek, új termelési céllal: „Mindent az emberért”. A magántulajdonra épülő

tőkés világrendszer országaira, azzal a termelési céllal, hogy bármilyen úton nyereséghez jutni. A „harmadik világ”, az újonnan kifejlődő országok csoportja, amelyek vagy a kapitalista fejlődés útján találhatók, vagy a szocialista orientációt választották, vagy még éppen saját társadalmi fejlődésük megválasztásának szakaszában vannak.

Ez a három szociális tényező is részt vesz a természeti környezet globális problémái megoldásának bonyolult és ellentmondásos folyamatában. A döntő részarány itt a szocialista világrendszerhez tartozik, mint olyan új történelmi formációhoz, amelynek célja egybeesik a történelmi fejlődés általános tendenciájával, immanens céljával.

A kapitalizmus azonban nem tehetetlen erő; ellentmondásos természetében különböző tendenciák hatnak. Kétségkívül a sikeres környezetvédelmi tevékenység alapvető akadályai mind nemzeti, mind globális méretekben a kapitalista monopóliumok. W. Morris írta: „Vágja ki a gyönyörű fákat a ház körül, rombolja le a régi épületeket, hogy néhány négyzetmétert nyerjen a londoni sárból, szennyezze a folyók vizét, zárja el a napot, tegye tönkre a levegőt füsttel és a legrosszabb gőzökkel, senki sem köteles törődni ezzel, senki sem köteles e szörnyű folyamattal szembeszegülő módszerekről gondolkodni: íme a mai industrializáció és tőke tevékenysége és céljai . . .”<sup>1</sup>

A kapitalizmus termelési viszonyai elavultak, s nem felelnek meg többé azoknak a mai szükségleteknek sem, amelyek az ökológiai problémák globális megoldásában objektíve kifejlődtek. A tőkés monopóliumok és a katonai, ipari komplexumok pedig közvetlen akadályává váltak e problémák megoldásának. Ezért a különböző tőkésállamok részvétele a mértéke az ökológiai problémák globális megoldásában nemcsak az országok pénzügyi, technológiai erejétől függ, nemcsak tudományos lehetőségeiktől, hanem inkább attól, milyen mértékben sikerül megállítani a monopóliumok és a hadiipari komplexumok kedvezőtlen tevékenységét a kormányra, az össznépi harctól és különösen a munkásosztály monopóliumok elleni harcától – többek között – az ökológia területén is.

Nem szabad azonban a számításból kihagyni a monopóliumoknak bizonyos érdekeltségét sem abban, hogy meghatározott mértékben részt vegyenek a természet védelmében, a természeti gazdagság valamilyen fokú, ésszerű, magas haszonnal járó kiaknázásában (olaj, víz stb.) a jövőben is. Azonban ez a tevékenység is eszköze az extraprofit monopóliumok által való felosztásának, a természet védelmében megjelenve, s annak is, hogy ezáltal tompítsa a progresszív körök monopóliumellenes kritikáját, s hogy hatást gyakoroljon mindenekelőtt a szennyeződéstől, a városi zsúfoltságtól, az elégtelen táplálkozástól szenvedő tömegekre.<sup>2</sup>

A tőkésállamok és a burzsoá osztályok nyugtalanok a világ ökológiai helyzetének következményei miatt (legszemléletesebb kifejeződése ennek az energiaválsággal kapcsolatos aggodalom a tőkés világban), s kiutat igyekeznek találni az egyre rosszabbodó helyzetből. Pl.: Nagy kampányok segítik a kutatást az ökológia területén, fenntartják a

<sup>1</sup> Id. h. E. Goldzamt: *Uiljmsz Morrisz i szociálnüje isztoki szovremennoj arhityekturü*”, Moszkva 1973, 54–55.

<sup>2</sup> Az utóbbi mozzanat egyáltalán nem új tendenciája a tőkés világnak. Még Marx és Engels rámutattak a burzsoáziának arra a törekvésére, hogy „A burzsoázia egy része orvosolni akarja a társadalmi visszásságokat, hogy ezzel a polgári társadalom fennmaradását biztosítsa.” Természetesen ezek az erőfeszítések nem változtatják meg a tőke és a bérmunka viszonyát, hanem „a legkedvezőbb esetben csökkentik a burzsoázia számára uralkodásának költségeit és egyszerűsítik államháztartását”. Marx és Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*; MEM 4, Kossuth, Budapest 1959, 466–467.

„Római Klub” tevékenységét, amely az ökológia és a gazdasági fejlődés problémáival foglalkozik. A burzsoázia azonban összekapcsolja az ökológiai problémák megoldását saját osztályérdekeivel, az új profitszerzés érdekével, s természetesen a tőkés termelési mód megőrzésének céljával. A tőkés termelési mód antagonisztikus-ellentmondásos jellege ebben az esetben is megnyilvánul. A tőkés nem képesek – saját osztálytermészetük miatt – megszüntetni a természethez való barbár viszonyuk következményeit, a Föld, a természet, a világ emberi erőforrásainak kifosztását. Az ökológiai válsággal való küzdelem terheit pedig a tőkés igyekezik áthárítani a dolgozókra.

Ennek világos példája a „Római Klub” is, amely 1972-ben megjelentette a „Növekedés határai” c. könyvet, amelyet amerikai szakemberek készítettek, élükön D. Meadows-szal.<sup>3</sup> T. Maldonado, haladó olasz teoretikus mint „katasztrófizmust” értékeli a könyv következtetéseit, s emellett még ezt mondotta: „Az utóbbi években mindenütt megjelentek a ’fejlődés új modell’-jének profétái. Ha összehasonlítjuk az új modellt a régivel, benne csupán egy újítást fedezhetünk fel: korábban csak a ’születések szabályozását’ javasolták, most pedig a ’szükségletek szabályozása’-nak fontosságáról hallhatunk. Más szavakkal; az embereket rá kell bírni szükségleteik mennyiségének csökkentésére, amelyek túl nagyok. Homályos azonban, hogy kiknek címezik a ’szükségletek szabályozása’-nak követelményét, úgy tetszik azonban, hogy nem a gazdagoknak, akiktől – naivan – el lehetett volna várni, hanem a szegényeknek. Itt ismét tanúivá lehetünk azok abszurd, cinikus felelőtlen-ségének, akik fellépnek a pazarlás ellen, de nem az élet élvezőikhez fordulnak, hanem a szegényekhez; a szegénység, a szűkösség, az inség áldozataikhoz.”<sup>4</sup>

Meadows előadása hibás metodológiából indul ki, minthogy a kapitalizmust a fejlődés csúcspontján feltételezi, s ezáltal a természet és a társadalom közötti lehetséges kölcsönhatást csak a tőkés gazdálkodás színvonalán gondolja el, mintha ez lenne általában a fejlődés legmagasabb pontja.

Sok szerző felismeri a tőkés Nyugaton is a kapitalizmus történelmi korlátozottságát, képtelenségét arra, hogy komolyan megoldja az ökológiai problémákat. K. Bowlding pl. úgy véli, hogy az „ésszerű ökológiai szemléletet zavarja a burzsoá kormányok, s a hadiipari komplexumok politikája, s ma minden baj abban van, hogy a mérnökök, katonák, kormányok, korporációk nagyon is a „szuboptimalizálással” vannak elfoglalva, azaz a feladatok megoldása leghasznosabb útjainak keresésével, amelyeket azonban általában nem lehet megtalálni.”<sup>5</sup>

A polgári társadalmi rendről és a tőkés monopóliumokról eddig elmondottak lehetőségét adnak feltárnunk azokat a tényezőket – bár azok változékonyak –, amelyek előkészítik a globális együttműködést az ökológia területén, s e tényezőket fel lehet és fel kell használnunk.

A szocialista világrendszer és a szocialista nemzetek baráti közössége következetes politikát folytat a fejlődés érdekében, a globális problémák megoldásában, amely a termelési viszonyok fejlődésének legmagasabb színvonalán alakul ki, elválaszthatatlanul az egyszerű ember, a széles néptömegek érdekeitől, azok növekvő gazdasági hatalmától és az

<sup>3</sup> Meadows, D.: „The Limits to growth”, New York 1972.

<sup>4</sup> „Matyeriálü IX kongressza IKSZID”, Moszkva 1975.

<sup>5</sup> Uo.

új mérnöki, technikai lehetőségektől, a Szovjetunió és a szocialista közösség egyre növekvő hatású politikájától a világ küzdőterén az ökológiai problémák megoldásában.

A kommunizmus meghozza az ember és a természet teljes harmóniáját, amikor „... a társadalmassult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik ezt a természettel való anyagcseréjüket, ahelyett hogy az mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erőfelhasználással, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb feltételek között hajtják végre.”<sup>6</sup>

Az osztályharc logikája szerint az ökológia globális problémái komplex erőfeszítéseket követelnek, amelyek a nemzetek szocialista közössége által valósulnak meg az imperia-lizmussal szembeni ellenállásban, saját politikájuk hatására a nemzetközi küzdőterén. A XXV. kongresszuson L. Brezsnyev mondta: „Már ma is éppen elég fontosak és időszerűek az olyan globális feladatok, mint a nyersanyag- és az energiaellátás, a legveszélyesebb és a legelterjedtebb betegségek megszüntetése, a környezetvédelem, a világűr meghódítása és a világtengerek kincseinek kiaknázása. A jövőben ezek a tényezők mind érezhetőbben hatnak majd valamennyi nép életére, a nemzetközi kapcsolatok egész rendszerére. Országunk csakúgy, mint a többi szocialista ország, nem vonhatja ki magát ezeknek az egész emberiség érdekeibe vágó feladatoknak a megoldása alól.”<sup>7</sup>

Az ökológiai problémák egyik legfontosabb sajátossága az, hogy közvetlenül és kivétel nélkül a világ minden országát érintik. Mindezek még szorosan összefonódnak a demográfiai helyzettel, a népesség növekedésének problémájával. Ez általános világtendencia az ökológia területén, amely objektíven és szervesen összekapcsolódik a minden országban kifejlődő ökológiai tendenciákkal.

Milyen módon is lehetséges a nemzetközi erők összefogásának a megvalósulása, hogy válaszolhassunk a globális feladatok kérdéseire abban a helyzetben, amikor nemzeti államok léteznek és nincs semmiféle nemzetközi szervezet (és nem is lehet ilyen!), amely ilyen vagy olyan környezetvédelmi terveket megvalósítana a szuverén nemzeti államokon kívül?

Az ENSZ Stockholmban (1972) szervezett környezetvédelmi világkonferenciájának résztvevői – 113 ország volt jelen, s a világ népességének több mint 90%-át, több mint 250 nemzetközi szervezetet és társaságot képviseltek – nem támogatták azt a javaslatot, amelyet a konferencia főtitkára, Morris Strong fejtett ki; ti. hogy a környezetvédelem területén az effektív globális együttműködés feltételezi a „szuverenitás” fogalmának felülvizsgálását. M. Strong hivatkozott az egyes országok növekvő felelősségére a természeti erőforrások általános felhasználásában, az új nemzetközi jogi normák bevezetésére és az ellentmondások megoldása optimális módszerének keresésére ezen a területen.

Teljes határozottsággal mondhatjuk, hogy sem a környezetvédelem globális feladatai, sem más globális feladatok nem követelnek semmiféle „világ”-kormányt, semmiféle a nemzeti kormányokat helyettesítő, a szuverén államokat felcserélő szervezetet. Sőt a globális feladatok megoldásának gyakorlata (a szilárd és tartós béke megerősítése, a legelterjedtebb és legveszélyesebb betegségek elleni küzdelem stb.) már megmutatta, hogy éppen azok az államok, amelyek független politikát folytatnak – nem érezve más országok befolyását, s nem törekedve arra sem, hogy más országok szuverenitására

<sup>6</sup> MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 772–773.

<sup>7</sup> „Az SZKP XXV. kongresszusa”, Kossuth, Budapest 1976, 68.

nyomást gyakoroljanak —, jó akarattal képesek ilyen vagy olyan globális feladatok megoldásához hozzájárulni.

Az országok függetlensége, szuverenitása — ezek szintén valóságos tényezők, a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet, a gyarmati rendszer összeomlása, az új, fejlődő országok kialakulása idjén — egyre teljesebb mértékben tárja fel a még távolról sem felhasznált lehetőségeket. Arról beszélni ma, hogy az országok „szuverenitása” zavarja a meghatározott globális feladatok megoldását, nemcsak korai, de objektíve a nemzetközi monopóliumok — amelyek a független országok szuverenitásával szemben törekszenek fellépni — s a neokolonialista törekvések támogatásához vezet.

Az országok szuverenitásának tiszteletbentartása, a nemzetközi érdekek számbavétele (s ez különösen fontos, amikor a globális problémák megoldódnak, mint pl.: a környezetvédelem) fontos feltétele az adott ország aktív részvételének a globális problémák megoldásában. A gyarmatosítás és a nemzetközi monopóliumok káros hatása megszüntetésének mértékében a fejlődő országokban a nemzetgazdaság megerteremtése, s a nép érdekeit védő politika adott lehetőséget ezeknek az országoknak arra, hogy a természeti környezet védelmének, a természeti kincsek nemzeti keretek közötti ésszerű felhasználásának kérdését is felvessék és hozzájáruljanak ezeknek a problémáknak a megoldásához globális méretekben. Ezt látjuk az arab, a latin-amerikai és az ázsiai országok példáján.

Ami a természeti ciklusok objektív fejlődéstörvényeinek követelményét érinti, az olyan globális tényezők, mint az atmoszféra, a világóceánok, a környezet — amelyek általában nem tartoznak a nemzeti államok jogi hatáskörébe —, azok sem követelnek valami külön „kormányt”. Itt valószínű, hogy a jövőben is az ENSZ, a különböző nemzetközi szervezetek természetvédelmi befolyásának erősítése szükséges, létrehozva az államok közötti egyetértést, a nemzetközi megállapodások és szerződések gyakorlatának további fejlesztését, a megfelelő nemzetközi-jogi kidolgozását, s a már meglévők továbbfejlesztését. A KGST-országok integrációja, a közös természetvédelmi tervek megvalósítása, s a KGST tapasztalatai nemzetközi jelentőségűek e problémákkal kapcsolatban, s nem futó sikerekéi.

Végül hangsúlyozni szeretnénk, hogy az objektív tendenciák megvalósulása számára az ökológia területén jelentősége van a különböző társadalmi-politikai rendszerű államok közötti békés egymás mellett élés elvei következetes megvalósításának a gyakorlatban, a népek közötti béke megerősítésének, az általános leszerelés fokozatos megvalósulásának. Csak a béke viszonyai között, más országok függetlenségének tiszteletben tartásával jöhet létre az országok termékeny, globális együttműködésének lehetősége az ökológiai problémák megoldásában is. A hadikiadások, az új típusú fegyverek létrehozására fordított pénzügyi keretek csökkenése stb. jelentős és szükséges összegek lennének a természetvédelmi tervek teljesítése számára, s ezek adnának lehetőséget arra is, hogy jelentékeny elméleti, mérnöki erőket irányítsunk az ökológiai problémák területére. R. Clarc angol szakértő szerint „a világ tudományos, technikai eszközeinek több mint a felét katonai presztízs-célokra használják fel”.<sup>8</sup>

Az USA-nak dollármilliárdokra van szüksége, hogy az ország fejlődésében az ökológiai rendszer válságjelenségeit megszüntesse. Ezzel egyidejűleg ezeket a milliárdokat háborús

<sup>8</sup> „Marxism Today”, 1974/5, 145.

költségvetésre pazarolják, amelynek nagysága szakadatlanul növekszik. Külföldi források tanúsága szerint ma az USA-ban kb. 125 000 tudós és mérnök dolgozik katonai kutató-sokon.<sup>9</sup>

A szocializmus, a kapitalizmus és a fejlődő országok közötti nemzetközi együttműködésben az ökológia területén visszatükröződnek azok az objektív körülmények és az a szubjektív cselekvés, amely a két társadalmi rendszer alapjából, különbözőségéből fakad, és ez az együttműködés semmilyen mértékben sem igazolja a két társadalmi rendszer „konvergenciájá”-nak eszméjét, amelyet ma bizonyos polgári teoretikusok terjeszteni igyekeznek a környezet szennyezettségének kérdésében is, s ennek a szennyezettségnek és a természetben keletkezett deformációk megszüntetésének elméletében, módszerében és legyőzésének módjában is. A „konvergencia” elmélete feltételezi a szocializmus és a kapitalizmus összeolvasztását, azonosítását, összekeverését, mintha közös alapjuk volna, s adott esetben ez a környezetvédelemben való globális együttműködésben jelenne meg. Amint E. Fodorov akadémikus helyesen hangsúlyozza; a szennyezettség technikai megelőzésének problémái egytípusúak minden országban. Ez a tény azonban nem fejezi ki azt – amint néhány polgári szerző gondolja –, hogy eltűnnek a kapitalizmus és a szocializmus közötti gyökeres ellentmondások a természeti környezet megközelítésének elveiben. Ez csupán annak megnyilvánulása, hogy egyszerűbbé válik a nemzetközi együttműködés megteremtése a szennyezettség elleni küzdelem említett technikai problémáiban.

A marxizmus–leninizmus a természeti környezet és a társadalom kölcsönviszonyának, a környezeti szennyezettségnek, a TTF természetre gyakorolt hatásának kérdéseiben is osztálymegközelítésből indul ki. G. Biolat és Louis Langevin francia kommunisták helyesen jegyzik meg, hogy az ökológiai problémák globális jellege nem teszi semmivé a legfontosabb elvi kérdéseket, ti. azt, hogy a kapitalista és szocialista társadalom elvileg különbözően törekszenek az ökológiai válságot megszüntetni, s hogy csupán a dialektikus és történelmi materializmus ad lehetőséget megtalálni az ökológiai problémák tanulmányozásának és megoldásának, a természeti ciklusok fenntartásának és újrakeletkezésüknek – ott, ahol azok megszűntek – helyes útját.<sup>10</sup>

G. Hall „Ökológia: fennmaradhatunk-e a kapitalizmus körülményei között?” c. könyvében rámutat, hogy a környezetvédelem problémái kifejezetten osztályjellegűek. „Az élet számára megfelelő természeti környezet megóvása – szintén osztályprobléma . . . A legközvetlenebb áldozatai a szennyezettségnek a munkások, azok az emberek, akik kénytelenek faji és ipari gettókban élni.”<sup>11</sup>

A szocialista országok osztálymegközelítése sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem mond ellent annak, hogy azok küzdenek a kapitalista és fejlődő országokkal való globális együttműködésért a természeti környezet védelmében, a természeti gazdagság ésszerű kiaknázásában a szennyezettség, s a már kialakult természeti deformációk elleni küzdelemben. Nem várhatjuk ki a természeti környezet védelméért folyó harc feltételeinek javulását. Ezért már ma kell küzdenünk minden ellen, ami zavarja a jobb életet a Földön.

(*Fordította: Kéri Elemér*)

<sup>9</sup> „Nature”, 1976. július 8, 83.

<sup>10</sup> Biolat, G.: „Marxisme et environment”, Párizs 1973.

<sup>11</sup> Hall, G.: „Ecology: can we Survive under Capitalism?”, New York 1972, 10.

## A TÁRSADALOMLÉLEKTAN REALITÁSA\*

BALOGH TIBOR

Pataki új kötetének első taulmányában felidézi a hazai jelenidejű társadalomlélektan néhány előkészítőjének több fontos megállapítását. Utal Mérei értékes műveire, többek között arra a reveláló hatású tanulmányára, amely a következő sorokkal kezdődik: „Új tudományág van kialakulóban: a társadalomlélektan. Kérdésfeltevése ember és társadalom, egyén és közösség összefüggésére vonatkozik. Tárnya és emberek közt fennálló *viszonylatok* minden fajtája: ezért kapcsolódik a szociológiához. De ezeket a viszonylatokat egyes emberekre gyakorolt hatásában vizsgálja: így szükségszerűen követei, amely létének lehettelenné tett voltára ébreszt; ezek után Pataki jogosan írhatja: a marxista szociálpszichológia *újászületésének* lehetünk tanúi napjainkban.

Azon megoldáskísérleteket, amelyek a pszichológiát érvényességi körén túl is kompetensnek tüntetik fel, Pataki a *pszichologizálás* antimarxista kategóriájával minősíti. Időszzerűnek tartja a szociálpszichológia sajátos tárgyának definiálását: „a szociálpszichológia a személyes (interpersonális) kapcsolatok pszichikus szerkezetének és dinamikájának törvényszerűségeit, valamint az e kapcsolatokat közvetítő és realizáló pszichikus képződmények, mechanizmusok természetét vizsgálja, meghatározott, *konkrét történeti és társadalmi feltételek között*. A vizsgálat természetesen kiterjed e kapcsolatok keletkezésére is.” (30.)

\*Pataki F.: „Társadalomlélektan és társadalmi valóság”, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1977, 363 oldal.

<sup>1</sup>Mérei F.: „Az együttes élmény”; Társadalomlélektani kísérlet gyermekeken, Officina, Budapest é. n., 3.

Pataki úgy véli, hogy a szociálpszichológia elemi jelensége a társas kölcsönhatás; a nagycsoportok kutatásának legjelentékenyebb hozzáadéka a csoportok viselkedési irányainak előrejelzése. Elkülöníti a szociális aktus meghatározott szakaszait, behatóan jellemzi a kiscsoportok lényeges jegyeit. Konstatálja a csoportok létszámviszonyainak, általános tipológiájának tisztázatlanságát. Karikírozva írja: némely szociálpszichológiában használatos teszt önmaga hozza létre tulajdon objektumát. Szerinte nem lehet egyazon fogalmi rendszerrel visszaadni a személyiség dinamikáját-evolúcióját és a társadalom dinamikáját-evolúcióját. Megpróbálja elválasztani a pszichológia és a szociológia érvényességi területét: nagycsoportok elemzésének fontos kérdése az egyén csoporttal történő azonosulása. Az azonosulást bonyolító körülmény az egyén öndefiníálása, s az ettől akár gyökeresen eltérő, objektív kritériumokkal közelítő külső szemléző meghatározása. Könnyen lehet, hogy valaki más osztályhoz, réteghez, etnikai csoporthoz sorolja magát, mint amelynek ténylegesen tagja. (Ez a konfliktus tulajdonképpen a szociális kategorizáció tipikus konfliktusa.) A csoportazonosulás zavara két típusú. Előfordulhat, hogy az egyén nem képes arra, hogy önmagát megfelelő kategóriába illessze; de előfordulhat az is, hogy az egyén nem hajlandó az objektíven megfelelő kategória alkalmazására. Ezen a szinten léphet be a szociológia egy különös (helytelen) rétegződési elmélete, amely szerint az osztálykritériumok egyik leglényegesebb eleme az egyének szubjektív önbesorolása – mindez fontosabb, mint az objektív tényezők.

Fontosnak mondja Pataki a szociálpszichológiai jelenségek egységes – logikailag azonos szerkezetű – értelmezését. A szociálpszichológia tárgyának, jelenségeinek konzekvens, logikailag egységes keretbe foglalt értelmezését többek között azzal igyekszik megkönnyíteni, hogy a pszichológiában alkalmazható újszerű metodikák iránti igényt az elmélet fejlesztésének igénye után (ennek az igénynek a kielégítését követően) tartja realizálhatónak. A tudományos hipotézisek bizonyítását szolgáló metodika eredményességét a következő kijelentés támasztja alá: „a Vigotszkij-iskola által kidolgozott és alkalmazott módszer – az ún. 'kettős stimuláció' – csak abban az elméleti összefüggésben kap igazi értelmet és funkciót, amelyet a személyiség kultúrtörténeti fejlődésének elmélete képvisel”. (46.) A tudományos elmélet elsődleges fontosságát Mead életművének elemzése is példázhatja. Meadnál még *Vigotszkij* experimentumainál is ritkább a kísérletek-tapasztalatok elméletet hitelesítő kontrollja. Mead (a szerző szerint) a „szociálpszichológia filozófusa”. Teoretikus nagyságát egyrészt azáltal tudatosíthatjuk, hogy felismerjük: hatásának növekedése a pszichológiai teóriák viszonylagos hiányának tudható be; másrészt azt is respektálnunk kell, hogy Mead elméleti igényessége az általa bevezetett fogalmak egzaktságát, és ugyanakkor mások által kísérletileg ellenőrizhető érvényességét biztosította.

Pataki szerint Vigotszkij, Wallon és Mead tudományos erőfeszítése azonos irányú: „Mindhárman arra törekedtek, hogy szemben a túlnyomóan naturalisztikus alapvetésű, hagyományos genetikus lélektan felfogásával kibontsák és a pszichológia kategóriáiban *konkrétan* kidolgozzák az emberi pszichikum szociális természetének tételezéséből eredő következtetéseket a szocializáció szerkezetére, a pszichikum és az éntudat genesisére és működésére vonatkozóan.” (67–68.) Az itt említett jó néhány probléma azonos megközelítése is – pl. a nyelvi szimbólumok Vigotszkij által *autostimuláció*nak, Meadnál pedig *önkondicionálás*nak nevezett jelensége – erősítheti azt az óhajunkat, hogy a *hazai összehasonlító pszichológiai kutatások* tudományos (és egyébként) feltételeit igazán *időszerű lenne megteremteti*.

Egy szervezett komparatiztikus kutatás tárthatná fel részletesen pl. azt, hogy a Mead munkásságát felhasználó behaviorista-pragmatikus szemléletű szemiológia ténylegesen milyen logikai konstrukciók által lép túl Meadon. Úgy gondol-

juk, hogy a történeti, összehasonlító szempont pszichológián belüli gyakoribb alkalmazása közelíteni tudná a pszichológiát és a filozófiát, illetve a mostaninál összehangoltabbá tudná tenni a kettőt. Ahhoz hasonlóan, ahogyan – többek között – a matematika vagy a biológia filozófiai kérdéseiről beszélhetünk, beszélünk kellene (a jelenleginél szisztematikusabban) a pszichológia filozófiai kérdéseiről is.

Pataki a polgári csoportértelmezések fogyatékoságait feltárva, többek között a három nagy társadalmi forma *Marx* által vázolt jellemzését idézi. E jellemzés felelevenítésével a tárgyi közvetítés révén kialakuló függőségi viszonyok és a tisztán személyi viszonyok korlátozottan (csak meghatározott történeti időszakra) érvényes elkülönítésére óhajtja fehérvni a figyelmet. Kritikájának ez a mozzanata is azt példázza, hogy a szerző – noha a szociálpszichológia esetében nem tartja célravezetőnek azt az eljárást, amelyet *Lifsic* és *Lukács* alkalmazott *Marx* és *Engels* esztétikai nézeteinek rekonstrukciójára – nem kételkedik a marxista filozófia bizonyos téziseinek társadalmelméleti alkalmazhatóságában.

Pataki a kiscsoportkutatás elméleti dilemmáinak számbavétele során a kiscsoportkutatás kritikus hangvételű megítélésére példaként említi többek között *Poitou* egy tanulmányát is. Azért érdekes számunkra ez az említés, mert *Poitou* munkássága tipikus példája a marxizmushoz vonzó, ám más irányokba is nyitott (a pszichoanalízis felé főként) gondolkodói attitűdnek. *Poitou* vizsgálódása *Althusser*ével rokonítható.

*Poitou* azon modelleket bírálja, amelyek szerint a csoport a hasznosság elve alapján, önként vállalt kooperációra társuló egyének által létrehozott alakulat. Pataki interpretációjában *Poitou* szerint a csoport nélküli az ontológiai realitást – szociális képzet; a csoport fogalma inadekvátan jelöli tárgyát: valódi tárgya a kollektív munkás; a munkások kollektivitása pedig annak a kényszerű gazdasági egyesítésnek az eredménye, amelynek során elszigetelt egyének nem általuk szervezett munkafolyamatba lépnek. A csoport kettős artikulációjú – külső és belső rendszer egyszerre: feladatvezérlésű-hierarchikus és szociális-emocionális.

Pataki módfelett tanulságosnak minősíti *Poitou* elméleti erőfeszítésének irányát, korrigáló megjegyzést is hozzáfűzve ismertetéséhez. „Jóllehet a szerző általános társadalomelméleti elemzései és főként kritikai fejtegetései figyelmet érdemelnek, az a felfogása, hogy a csoport fogalma mögött a 'kollektív munkás'-on kívül nincs sem-



mifajta *ontológiai realitás*, s a fogalom csupán annak deformált leképzése, aligha elfogadható. Még akkor sem, ha a csoport fogalma meghatározott feltételek között valóban ölthet hamis tudati, ideologikus alakot, s teljesíthet olyan funkciót, mint amelyről a szerző ír. Úgy tűnik, hogy az *ismeretelméleti elemzés*mód némi túlfeszítése és egyoldalúvá tétele, valamint az ontológiai elemzés elhanyagolása miatt éppenséggel 'túlideologizálja' a csoport fogalmát." (136.)

Poitou elképzelésének ismertetését, bírálatát azért is érezzük szükségesnek, mert felfogásával jó néhányan szimpatizálnak (nem megalapozatlan és elutasítandó módon). *Rossignol* és *Houel* –aix-en-provence-i szociálpszichológusok – a csoportképzet imaginárius összetevőit Poitou megállapításaiból kiindulva tárják fel, mintegy továbbírva, továbbfejlesztve Poitou megállapításait. *Rossignol* és *Houel* szerint a csoporton belüli kapcsolatok pozitívításának szükséges feltétele a csoporttagok egyenlősége és egyformasága: ez pedig azáltal konstituálódik, hogy a csoport önmagát egyetlen külső csoporttal szembenállóként tételezi.

Kérdőíves eljárásuk értékelése azt mutatja, „hogy a csoport mint kollektív munkaszervezet képzete közömbös volt a populációkat alkotó kísérleti személyek számára. Ez arra készlet bennünket, hogy visszatérjünk a valamely ideológiai képződmény keretében funkcionáló képzet elfogadásának problémájára. Úgy véljük, hozzájárultunk annak kimutatásához, hogy egy ilyen ideológiai képződmény elfogadása (elsajátítása) – egy imaginárius struktúra kerülőútja által – feltételez szubjektív szimbolikus állásfoglalásokat. Hozzá kell tennünk, hogy ez szükséges, de nem elégséges feltétel annak meghatározásához, hogy az egyén milyen sajátos ideológiai képződményeket fogad el. Ez főként attól a helytől függ, amelyet a valóságban a társadalmi, a termelési viszonyokban elfoglal, továbbá saját társadalmi praxisától, amelynek a fennálló társadalmi viszonyokkal összhangban álló szabályozásához az ideológia hozzájárul.”<sup>2</sup>

*Rossignol* és *Houel* jelzett tanulmánya megítélésünk szerint igen figyelemre méltóan találkozott a marxi társadalomfelfogást és *Freud*, *Lacan* emberképét. A tanulmány konklúziójaként említett ideológiai képződményhez való visszatérés, az egyén társadalmi, termelési viszonyokban elfoglalt helyének respektálása összekapcsolódik a szubjektíváció folyamatának leírásával.

E leírás a személyiség ontogenetikus fejlődésének kezdetét – *Lacan* alapján – úgy jellemzi, hogy a bevezető stádiumot (a gyermek önálló életre képtelen, elégtelen voltát) a tükör-fázis stádiuma váltja fel, amikor is „a totalitás egy ortopéd formája” alakul ki: a gyermeki személyiség megalkotja „azt a szimbolikus matrixot, amelybe az ego egy ősi (elsőleges) formában beleveti magát, mielőtt a másikkal való azonosulásban objektíválnék és mielőtt a nyelv visszaadná neki a mindenségben betöltött alanyi funkcióját”.<sup>3</sup>

*Lacan* értelmezési stílusa nem pusztán elegáns, hanem elgondolkodtató is. Az a mód pl., ahogyan a nyelv szerepét kitünteteti, érzésünk szerint joggal készített *Mérei* arra, hogy a gyermeki elméletképzés folyamatának szemiozist, *Lacanra* utalva, a kultúra sajátos termékeként szerveződő folyamat érzékeltetése által mutassa be.<sup>4</sup>

Azt hisszük, hogy a pszichológiában általában elfogadhatatlan az a felfogás, amelyet *Ferenczi* képviselt: „Még az erdő vadjának is biztosítják azt a tilalmi időt, ami fejlődéséhez okvetlenül szükséges, hogy szabadna hát ezt a kíméleti időt a fiatal tudományoktól megtagadni, és kialakulásukat be sem várva, azonmód a metafizika fegyvereivel támadni rájuk. Minél későbbre hagyjuk a rendalkotást, minél tovább elégszünk meg a tények előítéletnélküli gyűjtésének és azok egymás közti összefüggésének megállapításával, annál több kilátásunk van rá, hogy új és igaz dolgokat találunk.”<sup>5</sup>

Noha a marxista szociálpszichológia nálunk most van újjászületőben *Pataki* szerint, ő (azt hisszük, ez az egyedül helyes eljárás) már most sem tartja elsietettnek bizonyos marxista társada-

<sup>2</sup> *Rossignol*, C.–*Houel*, C.: *Analyse des composantes imaginaires de la représentation du groupe*; „Cahiers de Psychologie”, 1976, 19, 68–69.

<sup>3</sup> *Lacan* idézi *Rossignol*, C.–*Houel*, C.: ua., 57.

<sup>4</sup> *Mérei* F.: A hamistudati hiedelmek egyik forrása: a gyermeki elméletképzés; „Szociológia”, 1976, 507.

<sup>5</sup> *Ferenczi* S.: *Filozófia és pszichoanalízis*; „Ideges tünetek keletkezése és eltűnése és egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből”, *Dick Manó*, Budapest 1914, 144.

lomelméleti, történetfilozófiai relevanciájú tételek társadalomlélektani relevanciájának vizsgálatát. E vizsgálatból persze ki kell rekeszteni az erőszakos, túlideologizált rendszeralkotás eljárásait.

Pataki kötete a kimondottan teoretikus beállítottságú tanulmányok mellett empirikus anyagot felhasználó, ismertető tanulmányokat is tartalmaz. Természetesen az utóbbiak sem nélkülözik a teoretikus megalapozottság elérésére való törekvést. Ugyanakkor: szerves a kapcsolat az azonos hangvételű, metodikájú írások között is. A Mead-tanulmány egyik megállapítása cseng vissza pl. a társadalmi nagycsoportok értékorientációs kérdéseinek összegzésekor. A szerző szerint Mead pszichológusi attitűdje egyoldalúan intellektualisztikus, a kognitív tényezők nála mintegy felszámolják az affektív szférát. Ez az attitűd általában jellemzi a kulturális vagy szociális antropológiát; e megközelítési mód szubjektivistikus jellegét igyekszik csökkenteni a kortárs kulturális vagy szociális antropológia néhány képviselője: szétválasztják a kultúra anyagi és konceptuális elemeit; érvelésük szerint „A pszichológiát főként a ’konceptuális’ elemeknek kultúra-specifikus létrejötte

és működése foglalkoztatja (Triandis, 1964). Bizonyos irányzatok (pl. Whorf, 1956) különleges jelentőséget tulajdonítanak a nyelvi struktúráknak és rendszereknek a valóság észlelésében és megismerésében, s jórészt innen származtatják a kogníció (a megismerés és gondolkodás) különbözőségeit az egyes kultúrákban.” (163.)

Az MTA Pszichológiai Intézetének igazgatója által írt kötet hasznos műve annak a magyar marxista szociálpszichológiának, amelynek jó néhány előkészítőjére, jelenkori művelőjére Pataki is hivatkozik. A recenzált mű sokrétűségét a társadalomlélektan elméleteinek és gyakorlatának egy tömbbe illesztése biztosítja. A sokrétűség persze arra is készíthet, hogy az olvasó – ízlésétől, elképzelésétől befolyásolva – kiemeljen egyes tanulmányokat, s hogy a kötet záró, társadalmi vitáinkról szóló írását esszészerűbbnek (s talán esetlegesebbnek) érezze, mint a könyvben szereplő többi tanulmányt.

Pataki új kötetét elsősorban azoknak ajánljuk figyelmébe, akik a társadalom pszichikus, tudati kérdései iránt érdeklődnek, és azoknak, akik a pszichológia filozófiai rendszerezését, tipologizálását véghezvihatónak vélik.

## A NÉMET POLGÁR ERKÖLCSI RENDELTETÉSE\*

É L E S C S A B A

1976-ban jelent meg először magyar nyelven Johann Gottlieb Fichte „Bestimmung des Menschen”-je, Kis János fordításában: „Az ember rendeltetése” címmel. Régi adósságot törlesztett ezzel a magyar könyvkiadás. A felszabadulás óta nem jelent meg egyetlen írás sem Fichtétől (1976-ban „Az erkölcsstan rendszere” is).

Milyen igény lebeghet célként egy klasszikussá vált művel kapcsolatban a kései recenzens előtt? Úgy véljük, hogy a közhelyektől mentes tisztelgés (egységben a körületekítő kritikával) és a felfedezés szándéka, amelyet a szerénytelenségtől való félelem sem hallgathat el bennünk. Hiszen csak egy dolog bizonyosodott be végérvényesen: az, hogy „Az ember rendeltetése” felfedezésre érdemes mű; de korántsem fejeződött be a felfedezés a maga teljességében.

Természetesen ugyanezt elmondhatjuk a filozófiatörténet sok más klasszikus művéről is. Ám

Fichtét – legalábbis magyar nyelvterületen – bizonyos mértékig exhumálnunk kell, ami nyilvánvalóan nem a jelen recenzio keretein belül fog megtörténni. A beskatulyázásokat igen kedvelő filozófiai félműveltség ugyanis Fichtét hídként aposztrofálja Berkeley és Mach között. A hídszerpkör nem csekély mértékben elhomályosítja a fichte életmű morális értékeit (s ezzel együtt filozófiai értékeit is).

Ha kimutatást készítenénk arról, hogy Marx és Engels írásaiban hány esetben fordulnak elő az észrt még teljes egészében és egyeduralkodóként trónra ültető német polgári filozófusok, akkor bizonyára Hegel, Feuerbach és Kant kerülnének a sor elejére. Marx Fichtével kapcsolatos megjegyzései között akad azonban egy gyöngyszem, s ez így hangzik: Fichte mint „a morális intellektuális h ő s e”.<sup>1</sup> Lenin viszont, amikor a kortárs marxizmus legveszélyesebb, filozófusi

\*Fichte, J. G.: „Az ember rendeltetése”, Helikon, Budapest 1976, 286 oldal.

<sup>1</sup> Marx: Megjegyzések a legújabb porosz cenzúrautasításról; MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 12. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

mezben fellépő ellenségeire, a neopozitivistaszolipszista machistákra mér csapást, joggal mutatja föl az ellenfél klasszikus ősei között Fichtét is. Ennek megfelelően Fichte csak egy (bár alapvető) aspektusból kerül megidézésre: „Az, hogy Berkeley 1710-ben, Fichte 1801-ben (ebben az évben jelent meg Berlinben a „Napnál világosabb híradás a szélesebb közönség számára a legújabb filozófia voltaképpeni lényegéről” c. műve – É. Cs), Avenarius 1891–1894-ben különbözőképpen fejezi ki magát, mit sem változtat a dolog lényegén, vagyis a szubjektív idealizmus alapvető filozófiai vonalán. A világ az én érzetem; az Én 'tétélezi' (teremti, létrehozza) a nem Én-t; a dolog feoldhatatlan kapcsolatban van a tudattal; *Én*-ünk és a környezet feoldhatatlan koordinációja nem más, mint az empiriokriticizmus elvi koordinációja; mindez egy és ugyanaz a tétel, ugyanaz az ócska kacat csak kissé tetszetősebb vagy átfestett céggel.”<sup>2</sup> Az idézett lenini mondatok a különféle ismeretelméleti szubjektívizmusok vitathatatlanul mesteri párhuzamba állítása.

A „Materializmus és empiriokriticizmus” céljából és rendeltetéséből következik, hogy nem kaphatott hangsúlyt a Fichte és Mach mögött álló polgárság ellentétes történelmi szerepe. Fichte szubjektív idealizmusa szeretné német valóságnak tudni a francia forradalmi valóságot; Mach hívei pedig szeretnék szubjektív képzetnek tudni a kapitalizmus válságát (s vele együtt a munkásmozgalmat). Fichte a szubjektív idealizmus segítségével a polgári szabadsághoz véli magát közelebb kerülni (legalábbis bensőleg), míg az impresszionizmus korában a szubjektív idealista világkép a retrográddá vált polgárság biztonság-illúziójához ad ismeretelméleti alapot. Fichte esetében a szubjektív idealista ismeretelméleti koncepció egy haladó és mélyen morális tett lehetőségét hivatott bizonyítani, Mach szubjektív idealizmusa viszont egy sokféle formában megnyilvánuló önámítással kapcsolható össze. A „családfát” egyébként maga

Fichte is egyértelműen elutasította: Berkeleyt „dogmatikusnak” tartja,<sup>3</sup> a szolipszistákat pedig veréssel javasolja jobb belátásra bírni. (161–162.)

Ezeknek a megjegyzéseinknek pusztán az a célja, hogy az e g é s z Fichte megértése érdekében a lenini analízis mellett építsünk Marx már idézett megjegyzésére és Franz Mehring idevonatkozó cikkeire. A „Filozófia és proletariátus (Fichte)” című, 1914. január 29-én megjelent írásában többek között ezeket olvashatjuk: „Fichte a legbátrabb és legforradalmibb gondolkodó volt a klasszikus filozófusok között, e g é s z e m b e r, akinek hatalmas életművére minden ember csak tisztelettel tekinthet.”<sup>4</sup> A következő mondatban feltett kérdésre („De azért megfeleldkezhetünk-e arról, hogy Fichtétől bennünket mégis egy világ választ el?”<sup>5</sup>) természetesen több példával alátámasztott nemmel válaszol. Ezeknek a példáknek a felsorolását azonban – hangsúlyozza Mehring – senki ne tekintse Fichte „lejáratásának”: „Hiszen a legnagyobb gondolkodó sem tudja kiszakítani magát korának büvke-réből; s ha az ember Fichte korát és életét behatóan tanulmányozza, rá kell jönnie, hogy a műveiben fellelhető létszólagos és valódi ellentmondások szinte feoldódnak az ő nagy és erős jellemének harmóniájában.”<sup>6</sup> Bár Mehring fent idézett megállapításai során csak a társadalmi-politikai nézetekre volt tekintettel, mégis elmondhatjuk, hogy impicite megtalálható benne Fichte marxista értékelésének egyik forrása.

Hegel filozófiatörténeti előadásáiban kritikán alulinak tartja az ún. populáris<sup>7</sup> (népszerű, ill. népszerűsítő) filozófusokat és műveket. Arisztokratikus szemléletét Fichtével szemben is következetesen érvényesíti. A fichtei életműben visszavisszatérő népszerűsítő munkákról ezt mondja: „Ezekre a filozófia története nem lehet figyelemmel, bár tartalmuknál fogva a legértékesebbek lehetnek; a tartalmat azonban spekulatív módon kell kifejtetni, ez pedig csak korai filozófiai műveiben történik.”<sup>8</sup> Hegel igen kategorikus volt ilyen téren, s a spekulatív mód-

<sup>2</sup> Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus; LÖM 18, Kossuth, Budapest 1964, 56–57. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>3</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, Debrecen–Gyula 1941, 19.

<sup>4</sup> Mehring, F.: Philosophie und Proletariat (Fichte); „Zur Geschichte der Philosophie”, Soziologische Verlaganstalt, Berlin 1931, 88. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> Uo. 89.

<sup>7</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, I, Akadémiai K., Budapest 1958, 87.

<sup>8</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, III, Akadémiai K., Budapest 1960, 432. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

szerek (és stílusnak!) ez a szigorú megkövetelése akadályozhatta meg őt, hogy pl. Hobbesról bármi érdemelegesen mondjon – túl a Hegel számára ellenszenves materializmuson.

Hegellel szemben a marxista filozófiatörténet mindig is fontosnak tartotta a „populáris” filozófiákat, ill. nem viseltet negatív előítélettel irányukban. A populáris filozófiák is szervesen hozzátartoznak egy korszak ideológiai körképéhez; sőt nem egy esetben tudományos szempontból is értékesebbek lehetnek, mint a nem-populáris filozófiák (pl. Descartes „Értekezés a módszerről” c. populáris művét jelentékenyebbnek tartjuk, mint a kortárs Suarez nem-populáris skolasztikáját – bár ez a másodvirágzás is integráns része a kor szellemi életének). Még izgalmasabb a populáris filozófia elemzése, ha egy filozófus mintegy maga „fordítja le” vájtfülkéknek írott művét (ill. annak lényeges eszmei tartalmát) közérthető nyelvre. A nyereség: világosabb fogalmazás – egyértelműbb álláspont (pl. Bergson jobban megértjük a „Bevezetés a metafizikába” c. tanulmányából, mint bármelyik nagyobb művéből).

S végül különös jelentőséggel bírnak a populáris filozófiák sorában Fichte egyes munkái (első sorban „Az ember rendeltetése”). Itt ugyanis az „erkölcsi cselekvésre rendeltetem” (159.) programjának megvalósulási mozzanatáról van szó, egy olyan filozófiai köztudat kialakításáról, amely intellektuális eszközökkel teremtené meg a polgári szabadságeszménnyel adekvát morált, az pedig idővel az ideális polgári társadalmat. Fichte populáris műveit önérzetesen elhatárolja a szakácskönyv, a tankönyv és a katonai szolgálati szabályzat szintjétől; magát pedig azoktól, akik ellenségesen haszontalannak bélyegzik az eszmények ábrázolását. „A tudás emberének rendeltetéséről” címen tartott előadásainak előszavában így ír: „Csak azt állítjuk, hogy a valóságot az eszmények alapján kell megítélni, s azoknak, akik elég erőt éreznek magukban ehhez, ezen eszményeknek megfelelően meg kell változtatniuk a

valóságot.” Ez Fichte aktív, tudatformáló „Én”-jének forradalmi-rationális magva, amely természetesen nagyon messze áll attól a párizsi közvéleménytől, amelyben Maximilien Robespierre éles szemmel fedezte fel Voltaire és Rousseau gondolatainak erjesztő hatását.<sup>10</sup> A távolság pontosan annyi, amennyi a gyakorlati és intellektuális cselekvés között áll; s ily módon Fichte feje tetejére állított Robespierre feje tetejére a gyakorlat megváltozásáról a tudat gyors és adekvát megváltozását várja; ezért gondolja komolyan, hogy a nép a forradalmi öntudatból kiindulva megelégszik majd egy morális elégtétellel a burzsoá gazdasággal szemben; s ezért ringatja magát abban az illúzióban, hogy „a jakobinusoknál a nép nemcsak mint hallgatóság, hanem mint kolléga volt jelen”.<sup>11</sup> Politikai idealizmusa abban nyilvánul meg, hogy szerinte a párizsi nép az éhes gyomor helyett a forradalmi öntudatra hallgatva megvédi a jakobinus diktatúrát. Robespierre-nél a forradalmi öntudatot még a forradalmi gyakorlat indukálja, de aztán a létviszonyok megváltozása nélkül is őrizze meg hitét és lendületét; Fichténél – s ezért nevezhetjük feje tetejére állított Robespierre-nek – a forradalmi öntudat magamagát indukálja, s nem a gyakorlatból ered.

Igen találóak azok a szavak, amelyeket Hegel mond közvetlen filozófiatörténeti elődeiről (Kant, Fichte és Schelling): „Ezekben a filozófiákban a forradalom a gondolat formájában van letéve és kimondva...”<sup>12</sup> vagy: „Nekünk mindenféle zajlik a fejünkben és a fejünkön; emellett a német fej inkább egészen nyugodtan hordja hálósipkáját, s önmagán belül dolgozik.”<sup>13</sup> Ismeretelméleti oldalról Fichte ezt úgy fejezi ki, hogy a filozófia „anticipálja az egész tapasztalatot”.<sup>14</sup> Ha Hegel mondhatni premarxista gondolatai mellé odahelyezzük Adelbert von Chamisso Peter Schlemiljének egy érdekes önvallomását 1813-ból – „Életemben már más-kor is, s általában a világtörténelem folyamán, igen gyakran esz-

<sup>9</sup>Fichte, J. G.: „Az erkölcsstan rendszere”, Gondolat, Budapest 1976, 12. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>10</sup> „Robespierre Emlékiratai”, Phönix, Budapest 1944, 22. („Robespierre Emlékiratai” – G. Walter állítása szerint – 1830-ból származó hamisítvány, azonban mint *utánérzés* érdekes és jellemző.)

<sup>11</sup> Uo. 123.

<sup>12</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, III, 380.

<sup>13</sup> Uo. 392. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>14</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, 26.

mény pótolhatta a tettet”<sup>5</sup> –, akkor nagyjában-egészében kikerekedik előttünk a Fichte-korabeli Németország szellemi közérzete.

A XVIII. és XIX. század fordulóján – átfogalmazva Engels híres mondását<sup>6</sup> – az angol gyárak a világ ipari műhelyei, a párizsi utcák a világ forradalmi műhelyei, a német egyetemek a világ szellemi műhelyei. Ez a történelmi helyzetkép is segít előnyösebb megvilágításba helyezni azt a különbséget, amelyet Berkeley és Fichte szubjektív idealizmusa, Cicero és Fichte populáris filozófiája között tettünk.

Kinek szánta Fichte „Az ember rendeltetése” c. könyvét? A legilletékesebb erre így válaszol: „Könyvem tehát nem a hivatásos filozófusoknak szól, s ezek semmit sem fognak benne találni, amit a szerző ne adott volna már elő más írásai-ban.” (5.) A továbbiakban pedig arról beszél, hogy az olvasó azonosuljon az „*Ēn*”-nel, mert ez minden egyes befogadónak közös, helyesen gondolkodó eszmei előképe. (6.) A szerző nem törekszik lezárt filozófiai tudatok megformálására. A filozófiai önművelődést olyan racionálisan és rugalmasan fogalmazza meg, hogy ez talán mai filozófia oktatásunk egyik didaktikai elve is lehetne: „Ha már szilárdan és világosan megragadtad a gondolatot, fejezd ki, ahogy akarod, s olyan változatosan, ahogy csak akarod, biztos lehetsz benne, hogy mindig jól fogod kifejezni magad.” (81.) A későbbiekben Fichte már így beszél a Szellem képében, figyelmesnek és tanulékonynak tételzett olvasójához: „Jól megértettél, vagy helyesebben jól megértetted önmagadat.” (108.) Mintha ezt mondaná a Szellem: megértettél, vagyis megértetted önmagadat mint osztályegyént, úton vagy a magábanvalóságból a magáértvalóságba.

Bármelyik műve felől közeledünk is Fichte-hez, az alapkoncepció felvázolása mindig elengedhetetlen feltétele marad a sajátosságok megmuta-

tásának. Sokszor leírták már: Fichte egyenlő egy konzekvens Kanttal. Fichte szerint: „rendszerem nem más, mint a Kanté. Vagyis: a tárgynak ugyanazt a nézetét tartalmazza, eljárásában azonban egészen független a kanti ábrázolástól.”<sup>7</sup> Más helyen pedig kantibbnek tartja magát Kantnál, amikor saját rendszere töredékeinek minősíti első filozófiai lépései istápolójának műveit.<sup>8</sup>

Bár Hegel végső soron dualistának tartja Fichtét is, lelkesen üdvözli annak monista programját,<sup>9</sup> ami eredetileg úgy bukkan fel, hogy az egyetlen alaptétel a tudományosság első számú kritériuma.<sup>10</sup> Ez az egyetlen kiindulópont hol az *Ēn*, hol a Cselekvés, hol pedig a Szabadság – de a Fichte-művek egybevetésekor kiviláglik, hogy ezek a kulcsszavak egymás színönimáiként értendők. Ha e fogalmakat párokba állítjuk, akkor új rétegei tárulnak fel Fichte koncepciójának.

Az *Ēn* egyenlő a Cselekvéssel: az embert a cselekvés teszi emberré. Az *Ēn* „magába visszatérő cselekvés”,<sup>11</sup> ill. „eredetileg csak cselekvés”.<sup>12</sup> Konkrétabban: egy feltörekvő osztály csak a cselekvés útján emancipálhatja magát a társadalomban. Ám mint Lukács György kimutatta, a klasszikus német polgári filozófia csak az egyéni praxist ismerte,<sup>13</sup> s ennek az egyéni praxisnak Fichte a legnagyobb, leghihetőbb költője. Az *Ēn* egyenlő a Szabadsággal: a belülről forradalmárrá vált filozófus a szabadság modelleje. „Tehát tenni is csak akkor tehetem magam azzá, amivé tennem kell, ha bizonyos tekintetben már az vagyok, ami még nem vagyok – ez a szabadság fogalmának fölöttébb ijesztő s első látszatra teljesen képtelen tartalma; kettős létnek kellene megilletnie, oly módon, hogy az első magában foglalná a második meghatározásának alapját.” (48.) A szabadság biztosítéka Fichténél az önmagát szabadnak gondoló ember, a szabadságon alapuló állam „elérhető, mert vagyok”. (187.) A fichtei *Ēn*-ben megvalósítandó, ill. megvalósuló szabadság részétele egyszerre foglal magában egy irracioná-

<sup>5</sup> Adelbert von Chamisso: „Peter Schlemil különös története”, Helikon, Budapest 1961, 122–123. (Kiemelés tőlem – *É. Cs.*)

<sup>6</sup> Engels: A munkásosztály helyzete Angliában; MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 235.

<sup>7</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, 4.

<sup>8</sup> Uo. 49.

<sup>9</sup> Hegel, G. F. W.: „Előadások a filozófia történetéről”, III, 434.

<sup>10</sup> Fichte, J. G.: „A tudománytan, vagy az úgynevezett filozófia fogalmáról”, Debrecen–Gyula 1941, 90.

<sup>11</sup> Fichte, J. G.: „Első és második bevezetés a tudománytanba”, 36.

<sup>12</sup> Uo. 62.

<sup>13</sup> Lukács György: Moses Hess és az idealista dialektika problémái; „Utam Marxhoz”, I, Magvető, Budapest 1971, 502.

lis és egy racionális magot. A résztétel legszélsősé-  
gesebb negatív konzekvenciája az önlefeje-  
verző illuzionizmus, a résztétel leg-  
szélsőségesebb pozitív konzekvenciája, hogy a tu-  
datos forradalmár nem a közvetlen forradalmi,  
hanem a porradalmi vagy ellenforradalmi hely-  
zet termeli ki. A probléma az, hogy Fichte a  
forradalmi szándék, a szabadságra való vágy teo-  
logikus jellegét szubjektív idealista módon fogal-  
mazza meg. Am hangsúlyoztuk, hogy Fichte nem  
a Berkeley-féle „őrült zongora”<sup>24</sup> kategóriájába  
tartozik. Nem arról van szó, hogy Fichte önin-  
dukciós szabadságának nincs semmiféle külső de-  
terminációja; inkább arról van szó, hogy az ellent-  
mondásos német viszonyok termelnek ki Fichté-  
ben egy racionális és egy irracionális magot,  
„Nem azért vagyok az – írja Fichte –, aki va-  
gyok, mert ezt gondolom vagy akarom; nem is  
azért gondolom vagy akarom ezt, mert ez vagyok,  
hanem vagyok és gondolkodom –  
mindkettő csak úgy, a másiktól függetlenül; de  
egy magasabb alapon mindkettő összhangban van  
a másikkal.” (29.) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Egy  
marxistánál a modell nem szurrogátum; szükség-  
szerűen megelőzi a valóságot és szükségszerűen  
kisebb értékű a valóságnál: a forradalmár költő  
„tudatos jövőbe lát / s megszerkeszti magában,  
mint ti / majd kint, a harmóniát.”<sup>25</sup> Hegel „A  
szellem fenomenológiája” c., 1807-ben megjelent  
művének előszavában ezt írja: „az igaznak termé-  
szete az, hogy akkor érvényesül, amikor elérke-  
zett az ideje, és hogy csak akkor jelenik meg, ha  
ez az idő elérkezett . . .”<sup>26</sup> Mélyen dialektikus  
gondolat ez – idealista köntösben – az eszmék és  
események mozgásának kapcsolatáról. Úgy lát-  
juk, hogy Fichte 1800-ban nem tudott eljutni e  
felismerésig. De a két mű megjelenése közötti hét  
év nem ugyanolyan jelentőségű, mint mondjuk a  
korai feudalizmus bármelyik hét esztendeje. A  
cselekedni vágyó Fichte így beszél: „csupán szem-  
lélni az események változását . . . ez a létezés el-  
viselhetetlen a számomra”. (52.) Fichte a cselek-  
vés lehetőségét és kényszerét érzi (és érezteti):  
Németország a napóleoni beavatkozás küszöbén  
áll; míg 1806. október 14-én bekövetkezett a  
Németországra nézve korszakos jelentőségű for-

dulat. Fichte türelmetlenségének problematikus-  
ságát új oldalról világítja meg Lukács György  
Lassalle-kritikája. 1925-ben írott recenziójában  
így jellemzi a kalandorságtól sem mentes munkás-  
vezért: „helyesbítette Hegelt Fichtével, mert akti-  
vizmusának a hegeli szükségszerűség nem felelt  
meg”.<sup>27</sup> Majd így jellemzi magát Fichtét:  
„Amennyire forradalmibb tehát Fichte érzülete a  
Hegelénél, annyira meg is marad pusztán, utopi-  
kus érzületnek, míg Hegelnek sikerült beépíte-  
nie kategóriarendszerébe a jelen belső társadalmi  
struktúráját (önmagán túlmutató tendenciáit is  
beleértve). Vagyis: a hegeli kategóriák logikai-me-  
todikai egymásrakövetkezésükben sokkal jobban  
függnek a valóságos fejlődés egymásutániságától,  
mint Fichte kategóriái.”<sup>28</sup>

A harmadik résztétel, ill. kategóriapárosítás: a  
szabadság egyenlő a cselekvéssel. Mivel Fichte  
cselekvésen intellektuális cselekvést ért, éppen ez  
utal arra, hogy – ha ellentmondásosan is – bizo-  
nyos fokig tudomásul vette a hegeli szükségszerű-  
séget. Természetesen cselekvésprogramjának in-  
tellektuális síkra való helyezése nem szünteti  
meg, csupán tompítja voluntarizmusát. (Egyéb-  
ként Fichtét éppen forradalmár-voluntarizmusá-  
nak intellektuális módja vihette Mainz helyett  
Berlinbe. Mainzban csak lojalis bonapartista pol-  
gártárs lehetett volna, ha aktívban politizál; Berlin-  
ben viszont beszédeket intézhetett a német nem-  
zethez!) A szabadság tudatos szellemi aktus, (87.)  
a szabadság a legmorálisabb dolog. (194.) Mivel  
mind a gondolkodás, mind a cselekvés az ember  
sajátja, a cselekvést csak a gondolkodás határoz-  
hatja meg. „Itt – írja Fichte –, legalábbis célom-  
nak pusztá elgondolásában, már előbb az vagyok,  
ami utóbb, s ami ezen elgondolás következtében,  
akarás és cselekvés által valóban leszek; előbb  
mint gondolkodó vagyok az,  
ami vé később, a gondolkodás,  
mint cselekvő válok. Magam alakítom  
önmagamat: lét met gondolkodásom által,  
gondolkodásomat közvetlenül a gondolkodás ál-  
tal.” (48–49.) (Kiem. tőlem – É. Cs.) Fichte, a  
morál intellektuális hőse, előbb elgondolja, hogy  
szabadnak gondolja magát; majd az intellektuális  
cselekvés útján megvalósítja ezt a szabadságot.

<sup>24</sup> Diderot, D.: „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai, Budapest 1951, 224.

<sup>25</sup> „József Attila Összes Versei”, Szépirodalmi, Budapest 1966, 389.

<sup>26</sup> Hegel, G. W. F.: „A szellem fenomenológiája”, Akadémiai, Budapest 1973, 45.

<sup>27</sup> Lukács György: Lassalle leveleinek új kiadása; „Utam Marxhoz”, I, 477.

<sup>28</sup> Uo. 472.

Amíg a német polgárság magábanvaló (ti. „még ki nem fejlődött”, „még ki nem bontakozott” 42.)<sup>29</sup> osztály, amíg ellenállása és felháborodása pusztán morális ellenállás és felháborodás (amint ezt Schiller „Ármány és szerelem” c. drámája szépen példázza); addig ennek az osztálynak legérzékenyebb tagja, a filozófus, a mélyben ébredező erőket saját belső énjének üzeneteiként magyarázhatja. Általános értelemben ezt így fogalmazza meg Fichte: „nem azért érzek éhséget, mert előttem van az étel, hanem valami azért lesz ételle számomra, mert éhséget érzek”. (166.) Fogalmazzuk át ezt az idézetet: Nem azért érzek vágyat a polgári szabadság iránt, mert előttem van 1789 példája; hanem 1789 azért lett példa számomra, mert vágyat érzek a polgári szabadság iránt. Ez a példa is arra a fontos tanulásra enged következtetni, hogy a klasszikus német polgári filozófiának még a leghaladóbb eredményeit is a francia és a német valóság mindig együttesen határozta meg. Folytatva az előző gondolatot, az ételről és éhségről szóló példázat a mechanikus teleológiai gondolkodás szubjektív idealista kritikája. Fichtének igaza van abban, hogy az ember nem lesz mindig éhes, valahányszor ételt észlel (és nem fog minden esetben forradalmi vágyat érezni, valahányszor forradalom hírért hallja); s abban is, hogy, az ember a külvilág ingerait – alkatától, állapotától, műveltségétől, egyéniségének harmóniájától stb. függően – módosítja. Szubjektív idealista alapállásából következik azonban korlátja: figyelmen kívül hagyja vágy és objektum sajátos téridőbeli kapcsolatát.

Fichténél az Én és Nem-Én viszonya mögött a „Recht zur Revolution” (a forradalomhoz való jog) ismeretelméleti és lételméleti megalapozása rejlik. A német polgárságnak megváltoztathatónak kell látnia a megváltoztathatatlanak hitt német viszonyokat; s mivel ennek a német polgárságnak a legforradalmibb eleme a filozófus, – így a megváltoztatásnak is intellektuális síkon, a forradalmi gondolkodással egyidőben kell végbemennie. A Szellem képében nagyon praktikusán és egyértelműen fogalmazza meg ezt Fichte: „Többé nem fogsz reszketni olyan szükségyszerűségtől, mely csak a te gondolkodásodban létezik...” (124.) Fichte szubjektív idealizmusa éppen úgy előlegezi a nekünkvaló világot,

mint a vallás előlegezi az emberi lényeg fantasztikus megvalósulását. Kiindulópontul szolgáló diagnózisa így hangzik: „A közvetlen öntudatban szabad lényként jelenek meg önmagam előtt, de ha az egész természetnek utánagondolok, azt találok, hogy a szabadság teljességgel lehetetlen, s a közvetlen öntudatot alá kell rendelni az egész természet fölötti elmélkedésnek, mert hiszen magát azt is ebből kell magyarázni.” (34.) Fichte első aktusa az, hogy saját Én-jén belül a Tiszta Én-t teszi meghatározóvá az Empirikus Én fölött: az Öntudat (Selbstbewusstsein) vagy Akarat terrora ez a Tudat (Bewusstsein) fölött. „Az öntudat – állapítja meg Marx – az embernek önmagával való egyenlősége a tiszta gondolkodásban.”<sup>30</sup> Fichte programja az, hogy ez az egyenlőség a valóságban is bekövetkezzék. „Szabadon megalkotott célfogalom alapján – írja felhevülten – szabadon akarok akarni, s ennek az akaratnak kell, mint végső alapnak – bármifajta magasabb, meghatározott alap közvetítése nélkül – előbb a testemet, azon keresztül pedig a környező világot mozgatnia és alakítania.” (46.) Ismeretelméleti szempontból már árnyaltabb a viszony: „Nem igaz ugyan, hogy a tiszta Én a Nem-Én terméke: ez a tétel transzcendentális materializmussal fejez ki, ami teljességgel észellenes; de bizonyosan igaz... hogy az Én önmagáról csak empirikus meghatározásaiban tud és tudhat, ezek viszont szükségképpen feltételeznek valamit az Énen kívül.”<sup>31</sup>

A mikromodell (Én – Tiszta Én – Empirikus Én) kulcsa a makromodellben (Társadalmi tudat – Filozófusok – Társadalmi valóság) van. Nem a lét fogja motiválni a sokaság forradalmi köztudatát (hiszen az még éretlen); hanem a filozófusok (ill. populáris műveik), a polgárság külön testet öltött lelkiismerete és öntudata. A társadalmi tudat Fichténél „a világegyetem kiteljesedett tudata,” (38.) „gondolkodó természet” (28.); a filozófusok pedig természetesen Fichte tanítványai, a fichteánusok.

A második aktus tehát a társadalmi tudat fichtei szellemben való átforgalmazása. „Csak az szabad, aki maga körül mindent szabaddá akar tenni...” – írja „Az erkölcsstan rendszeré”-ben. Hogy a szabad ember felszabadító tevékenysége hogyan valósul meg a gyakorlatban, azt „A tudás emberé-

<sup>29</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, Budapest 1972, 188.

<sup>30</sup> Marx és Engels: A szent család; MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 38. (Kiemelés tőlem – É. Cs.)

<sup>31</sup> Fichte, J. G.: „Az erkölcsstan rendszere”, 16.

nek rendeltetéséről” szóló előadásaiban fejti ki Fichte. Az ember társadalmi rendeltetése eszerint egyetlen szubjektummá válása a tökéletes embereknek (ez azonban elérhetetlen); ill. az ehhez az állapothoz való közeledés (elérhető stádium: a tökéletes emberek egyesülése).<sup>32</sup> A szóban forgó műben ezt így fogalmazza meg: „Nemünk rendeltetése hogy egységes, önmagát minden részében keresztül-kasul ismerő s mindenütt egyformán kiművelt testté egyesüljön.” (177.) Abban a társadalmi tudatot újjáalakító kommunikációban, amely a tudás embere és a polgár között folyik, az ezzel a kommunikációval együtt alakuló-formálódó kultúra biztosítja az adás és a vétel gördülékenységét. Egyfelől létezik tehát a hálósípkáját nyugodtan fején viselő impotens német polgárság; másfelől ennek gondolkodó része: a filozófusok. A viszony egyoldalú; de Fichte nem lehetne feje tetejére állított Robespierre, s a korabeli német társadalom nem e t társadalom, ha a kölcsönhatás számításba lett volna véve.

Ha egyfelől igaz az, hogy Fichte szubjektív idealista gondolkodó, s intellektuális jellegű voluntarizmusát, korán jött forradalmi türelmetlenségét a német és az európai történelmi-társadalmi viszonyok ellentmondásossága magyarázza; akkor minden valószínűség szerint igaznak kell lennie annak is, hogy a materializmussal szemben nem teista (mint Berkeleynek) és nem ismeretelméleti (mint Machnak) természetű fenntartásai vannak. A mechanikus materializmus fatalista determinizmusa (amelynek legtisztább, holbachi megjelenési formájával szemben „Az ember rendeltetése” első részében kételkedik) teljesen leláncolja az embert a természetben és a társadalomban. Ez a filozófia Fichte szemében a forradalmi cselekvés lehetőségeinek teljes tagadása; politikai szempontból opportunistá és destruktív, mert kihúzza a talajt az Én (azaz a haladó polgári individuum) lába alól. Vulgarizált formájában az élvhajász és szolgalelkű hüllő-emberek világnézete; akik ádáz és képmutató ellenségei mindenfajta m o r á l i s idealizmusnak.

Hogy Fichte szubjektív idealizmusának mennyire a szabad polgári állam utáni vágy az egyik fő oka; az többek között abból is kiviláglik, amikor az uralkodó osztály fokozódó elnyomásában látja a forradalom kirobbanásának okát, (179.) amikor bebizonyítja a szabad államok közötti világébe reális lehetőségét, (180–182.) valamint a forradalmi háború jogosságát. (182.)

Ezek már profétikus mondatok, s vannak olyan materialisták, mint az „Utópia” (Morus), az „Új Atlantis” (F. Bacon) és „A Napváros” (Campanella) egyes kitételei. Fichte, amint nagyon otthonosan belépett képzeletbeli szabad, polgári és főként „zártkereskedő” államába; már ki is lépett a szubjektív idealizmus tartóoszlopai közül. A maradvány csupán annyi, hogy Fichte a világot nem mint szabad-érzéki világot, hanem mint szabad-morális világot tevékenykedik. (199.)

Mindezek Az ember rendeltetése harmadik részében („Hit”) kerülnek megfogalmazásra. Itt ismerjük meg Fichte igazi álláspontját, itt világosodik meg az első két rész általános filozófiai alapvetése. A tudás (a második rész címe is) önmagában elégtelen, torzóban maradt, cél nélküli tudás; tulajdonképpen csak a hamis tudás nem-tudása, (134.) egyszóval negatív tudás. A hit az, amely az igazi tudást, a pozitív tudást nyújtja; a hit megerősíti, érvényesülni engedi, megkoronázza és határozott morális céllal bíró pályára vezérli a tudást. Ezért mondja azt Fichte, hogy a hit „vonzódás a realitáshoz”, (150.) a tiszta Én akarati elhatározása; egyszóval nem vallásos, hanem forradalmi h i t a szabadság államának eljövételében. Mivel tudás címén egy szubjektív idealista ismeretelmélet fogalmazódott meg, a tudásnak a fenti értelemben vett hit alá rendelése újabb bizonyíték a Fichte-féle szubjektív idealizmus citoyen jellege mellett.

Fichte objektív idealista, citoyen morálja szerint a világ az ember kötelességeinek „objektuma és szférája”. (159.) A szubjektív idealizmus feladása a morál területén azzal a következménnyel jár, hogy Fichte fegyverszünetet köt a burzsoá vulgármaterializmussal – mondván, hogy a morális világ fogalma nélkül s e n k i számára sem létezik az érzéki világ, mert ha „kötelességeire gondolva nem fogja is át a világot, bizonyosan átfogja, amikor jogait követeli”. (160–161.) Ám ez egyáltalán nem jelenti a morál idealista koncepciójának feladását. Érdekes, hogy az etika terén Kant és Fichte között még jelentéktelenebbé válik az a különbség, ami általános filozófiai kérdésekben megvolt.

Fichte szubjektív idealizmusa nem a tárgyi valóságnak, hanem a tudatnak a t á r g y i v a l ó s á g t ó l f ü g g e t l e n preformációja az öntudat által. Mit jelent ezután a szubjektív idealizmus feladása a hit (vagy lelkiismeret) vezérletével a morál területén? „Kénytelen vagyok hinni a

<sup>32</sup> Uo. 32.



realitásában annak, ami fenyegeti érzéki egzisztenciát vagy ami nélkül egzisztenciám nem tartható fön. Ehhez járul a lelkiismeret, amennyiben egyszerre szentesíti és korlátozza e természeti ösztönt.” (158.) Mit jelent a szentesítő szerep-kör? Először: ha nem hiszek a kenyér realitásában, nem hihetek tiszta Énem (és kételyem, tudásom, hitem stb.) realitásában. Másodszor: ha nem hiszek embertársaim létében, nem hiszek „hitem”, lelkiismeretem, filozófiám morális küldetésében; vagyis lemondok önmagam, a tudósok (tanítványaim), egyáltalán az ember rendeltetéséről. S végül harmadszor: ha nem hiszek a magántulajdon realitásában, lemondok a szabad polgári állam ideájáról.

Végigolvasva „Az ember rendeltetése” c. könyvet, úgy véljük, hogy ez az írás (jobb

híján) sokat adott a fichte koncepció mélyebb és árnyaltabb megértéséhez. „Az ember rendeltetése” kitűnően megkomponált mű: a Kétely a tézis, a Tudás az antitézis, a Hit a szintézis. Összegezve: Fichte filozófiája (általában is, s „Az ember rendeltetése” is) a torzó német polgári fejlődés forradalmi, bár úgyszintén torzó elmélete. A voluntarizmus tragédiája teljesebb a Fichtén: Filozófiája ott a legtorzabb, ahol éppen a teljesség érdekében munkálkodik („Tudás”-fejezet). Ahol pedig kitör ebből a rendszerből („Hit”-fejezet), akkor kerül legközelebb az emberi totalitáshoz. Profécianus humanizmus ez, az antihumanus világ ismeretelméleti elvetése árán, amelynek visszavétele Fichténél csak a morális-intellektuális cselekvésben történhet meg.

## ERKÖLCS ÉS JOG KAPCSOLATÁNAK KÉRDÉSÉHEZ\*

– RECENZIO ÜRÜGYÉN –

ERDŐS FERENC

Sajnálatos módon etikai irodalmunk nagy átlagában az erkölcs és a jog kapcsolatának kérdése igen kevés terjedelmű és marginális helyet foglal el: az etikairodalom művelői általánosságban megelégszenek a legalitás és moralitás lehetséges konfliktusának és olykori egybeesésének, valamint az erkölcsi és a jogi normák egy-két hasonló és különböző lényegi vonásának leszögezésével. Az előző témával főleg a „klasszikus beállítódású” – az etikátörténet hagyományosabb problémáival foglalkozó –, az utóbbival pedig a „modernebb” – az etikai pozitívizmus, illetve a deontológia hatása alá került – szerzők foglalkoznak. A probléma lebecsülése azért tekinthető károsnak, mert a téma részletesebb feldolgozása, az erkölcs és a jog fogalmi dialektikájának és még inkább gyakorlati, szükségszerű összefüggéseinek a feltárása-átgondolása igen gyümölcsöző tevékenység mind az etika, mind a jog oldaláról; e kapcsolat lényegének a megragadása ugyanis fényt derít a viszonyban szereplő jelenségek belső specifikus sajátosságaira is. Úgy is fogalmazhatnánk: aki meg akarja ismerni a jog lényegét, annak az erkölccsel is tisztában kell lennie, és fordítva, az erkölcs belső struktúrájának a megismeréséhez a jog

szerkezete szolgáltathat fontos adalékokat. Ha mármmost e fontosság ellenére a téma lebecsülésével találkozunk, annak nyilván nyomós okai vannak. Anélkül, hogy ezek részletesebb felsorolásába és elemzésében elmerülnénk, egyetlen lehetséges oknak a felmutatására vállalkozunk. Ez pedig a következő. Etikusaink körében nyíltan vagy látensan, tudatosan vagy spontánul van egy kitapintható averzió a „kodifikációval”, a „kodifikálhatósággal” szemben. E nézet szerint a szocialista-kommunista erkölcs normái nem rendezhetők, nem szerkeszthetők és nem hozhatók nyilvánosságra valamiféle erkölcsi kódex formájában, mert ez az etika rendszerének meghamisítására, megmerevítésére vezetne. E véleményben számos igaz elem húzódik meg: az erkölcs dinamikus-dialektikus struktúrája, egyénre irányultsága valóban jobban viseli el például a művészi megformálást-megfogalmazást, mint a deduktív pontokba szedést. A probléma abból keletkezik, ha valaki emiatt általában elítéli a kodifikációt, amely bizonyos határok között a jognak például nélkülözhetetlen eleme; s így a kodifikáció lebecsüléséből automatikusan a jognak – az erkölcs eme dialektikus ellentét-párjának – a lebecsülése is következik. E semmi

\*Katonáné dr. Soltész Márta: „Személyiség KJK., 1972.

és jog”, Fejezetek a jogelmélet köréből,

esetre sem tudatos és átgondolt vélekedés teszi érthetővé – többek között –, hogy a jog és az erkölcs kapcsolatának irodalma a jog oldaláról sokkal gazdagabb, gondolatébresztőbb, mint az etika művelőinek tolla alól kikerülő. A jogfilozófusok és jogszociológusok munkái egymással – és gyakran visszhangtalanul az etikussal is – vitatkozva az erkölcs és a jog kapcsolatának számtalan kérdését vetik fel és oldják meg. Jelentős teljesítmény e művek sorában Katonáné dr. Soltész Márta „Személyiség és jog” című munkája.

A szerző radikálisan szakított a koncepciótlan méricskélés és összehasonlítgatás perspektívátlan és meddő módszerével. Két lényeges szempont bevezetésével oldotta meg feladatát. Az egyik, amint könyvének címe („Személyiség és jog”) is mutatja, az erkölcs és a jog kapcsolatának problémáját nem elvontan, a formális logikai oldalról közelítette meg, hanem egy – mind a jog, mind az erkölcs számára lényeges – tartalmi problémára, a személyiség általános, közös kategóriája elemzésének rendelte alá; a másik pedig ezzel szoros kapcsolatban a történetiség mozzanatának következetes érvényesítése az analízis során. A jelen recenzió, amint címe kifejezetten utal rá, nem tartja feladatának annak bemutatását, mi mindennel járult hozzá a szerző a marxista személyiségelmélet irodalmának gazdagításához – e sokirányú elemzések értékelő ismertetése bele se férne egyetlen recenzió keretébe –, célunk mindössze a mű harmadik, utolsó és egyben leghosszabb fejezetének feltárása. Itt elemzi ugyanis a szerző summázva az előző két fejezet eredményeit, az erkölcs és a jog kapcsolatát.

Kiindulási alap a társadalom és az egyén viszonya. E viszony lényege – amint az a marxi szövegekből kielemezhető – a determináció, mégpedig dialektikus materialista értelemben véve, azaz a társadalom determinálja az egyént, aki nem passzív, hanem társadalmi viszonyainak kiépítésével visszahat a társadalomra. A determinációs viszony kezdőpólusán a társadalom áll: az egyének ugyan mindig magukból indulnak ki, azonban meghatározott feltételek közt, s a feltételek termelték őket. (266.) A társadalom elvárásrendszerével determinálja az egyént. (267.) Az egyén és társadalom determinációs viszonya objektív, mert jóllehet mindig egyének közötti viszonyokban fejeződik ki – nem függ az egyének tudatától és akaratától. (272.) Ez az objektív viszony azonban tükröződik az egyének tudatában, így kapjuk meg az egyén és társa-

dalom viszonyának szubjektív oldalát. E szubjektív oldal központi fogalma az érdek. Az érdek rendkívül dialektikus kategória, egyrészt ugyanis tartalmazza „az önmagára vonatkozás és a másra való vonatkozás egységének” hegeli viszonyozzatát, másrészt – amint Lick József és más marxista szerzők is hangsúlyozzák – „a szükséglet kielégítésére irányuló s a szükséglet jellege, valamint a társadalmi viszonyok (első-sorban a termelési viszonyok és a munkamegosztás) által objektíve, történelmileg meghatározott tevékenységmód, amely magába foglalja a szükséglet kielégítésének feltételeit és eszközeit is” – az objektívitás és a szubjektívitás egysége (272.) „Az érdekek az emberi tevékenységre – magatartásra – kiható motivációs szerepe folytán a társadalmi viszony az egyének más egyénhez – a társadalomhoz –, egyben azonban önmagához való tudatos-emocionális vonatkozása is, következésképpen tartalmazza az egyének önmagára, a társadalomra és a másik egyénre való reflexióját is, érdekei több-kevesebb fontossággal való kivétését is e kapcsolatra. Az osztály-társadalom viszonyai közt az érdekek szembenállása következtében az egyének társadalmi viszonyait szükségszerűen egoisztikusan létesítik; az osztályok érdekei közt feszülő kibékíthetetlen ellentmondásnál fogva pedig az egyének egymáshoz való viszonyulása az együttélést végsőkéig feldúló, a társadalmat felemészítő harchoz vezetne. Ennek az antagonizmusnak a leküzdését, a szembenálló osztályok egyénei közötti harc megfékezését, korlátozását, az elnyomott osztályok egyéneinek fékentartását célozza az állam a maga erőszakszerveivel.” (275.) „Az állam”, a „rend” korlátait az uralkodó osztály létfeltételeit s ezeknek a létfeltételeknek fenntartását célzó jogi normákkal magatartásszabályokkal állítja az egyének elé. Az erkölcsi szabályok, s az azok érvényesülését elősegítő vallás (a maga egyházi intézményeivel) ugyancsak a rend korlátai közt igyekeztek tartani az osztálytársadalmakban az érdekellentéteket, befolyásolni igyekeztek az egyéneknek egymáshoz és az összességhez való viszonyulását. E befolyalás legfőbb eszköze az erkölcsi nevelés (fejlettebb társadalmakban a megfelelő jogtudat kialakítása is), továbbá a közvélemény kényszerítő ereje, amely a társadalmi elvárások tiszteltbentartására készíteti az egyéneket, részint a társadalmi viszonyok, összefüggések ideologikus magyarázatával – meggyőzéssel –, részint a nemkívánatos magatartások következményeképp alkalmazott erőszak kilátása

helyezésével, alkalmasint – főleg az általános megelőzés, a visszatartás céljából – a kilátásba helyezett büntetés, megtorlás alkalmazásával is... Így az egyénekben – túlnyomó részükben – kialakul egy, a rend feltételeinek többé-kevésbé megfelelő viszonyulás a társadalmi elvárásokhoz, ennek közvetítésével az összességhez és más egyénekhez is.” (276.)

„A társadalomnak az egyénhez való viszonyulása elsősorban két, e vonatkozásban nem teljesen egybeeső normarendszerben fejeződik ki: a jogban és az erkölcsben.” (278.) A probléma ezekután nem az, hogy felszínesen rögzítsük az erkölcs és a jog empirikusan is észlelhető formális különbségeit, hogy ti. a jog ultima ratiója az állami kényszer, az erkölcsé pedig az etikai közvélemény, a jog külső, az erkölcs belső, egy adott társadalomban egyetlen érvényes jog lehet, ellenben többféle osztályerkölcs stb. – hanem azt kell megértenünk, hogy miért van szükség kétféle normarendszerre, kétféle magatartási követelményre. E kérdést különösen élesen exponálja a szerző, amikor leszögezi: „Álláspontunk szerint az általános feltételek tulajdonképpen egységes magatartási követelményekben, normákban kell hogy kifejeződjenek. A mindenkori termelőerők fejlettségi fokának megfelelő termelési mód közepette kialakuló objektív anyagi-gazdasági viszonyok hordozóiknak, az egyéneknek e viszonyok közt szükségük van, adekvát magatartását igénylik, azaz előfeltételezik az egyének közötti interperszonális kapcsolatoknak, egyedi viszonyoknak a termelési viszonyok struktúrája által szükségelt alakulását. Ez a tény fejeződik ki a társadalmi normák e követelményeket kifejezésre juttató és lényegében egységes rendszereiben...” (281.) Honnan adódik tehát, hogy az egységes általános létfeltételek kétféle magatartási követelményrendszerben tükröződnek? A válasz történeti-társadalmi tényekkel és az ezeket általánosító marxi szövegekkel egyaránt dokumentálható: az osztálytársadalmakban élő egyén a magántulajdon miatt sajátosan kettős arculattal rendelkezik – egyrészt burzsoá, másrészt citoyen. A magántulajdonos burzsoá joga lényegében az önzés joga, az önérték szükségzerű és kíméletlen érvényesítésének a joga, annak a joga, hogy a burzsoá lényegében másra való tekintet nélkül, akár antiszociálisan és antihumánusan használhatja saját tulajdonát. Ez a jog atomokra bontja a társadalmat – tulajdonképpen centrifugális erő. Ha a társadalom fenn akar maradni, szüksége van egy centripetális erőre is, mozgósítania kell tehát

az egyén citoyen részét, társadalmi mozzanatot kell belevinni a burzsoá tevékenységébe. Erre szolgálnak az erkölcsi követelmények, melyek az egoizmussal szemben az altruizmust, a kollektivitást erősítik. A jog centrifugális és az erkölcs centripetális jellege azonban történetileg meghatározottan relatív: „Egoizmus és altruizmus osztálytársadalmakban szükségzerű antinómiájának a kapitalizmus, a magántulajdon uralmának megszüntetésével megszűnik a gazdasági alapja: az osztályantagonizmus és a magántulajdonosi érdekek szembenállása. A termelési eszközök társadalmi és a fogyasztási-asztalati javak személyi, egyéni tulajdonának alapján új elosztási viszonyok és ezzel együtt új értékstruktúra alakul ki: a közösségi érdek, mint a javak szüntelen fejlesztésének érdeke, elvileg egybeesik az egyéneknek személyi javaik (anyagi és más egyéb javaik, értékeik) növeléséhez fűződő érdekükkel, mert egymással egyenes arányban vannak: az egyik növekedésének a másik növekedése az előfeltétele. Ez az objektív érdekstruktúra az, amely a marxizmus klasszikusai szerint túlhaladottá teszi az egoizmus és az altruizmus – az egyénnel csupán önmagára, illetőleg csupán a közösségre való reflektáltsága – történelmileg szükségzerű ellentétét és azokat a formákat, amelyekben ez megnyilvánult.” (292.) Mindebből következően megváltozik a jog és az erkölcs viszonya is a kommunista társadalomban, de már a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet idején a proletárforradalom győzelme után is. Ebben az átmeneti korban ugyan a joggal, amely itt is még polgári jog, mert az egyenértékek cseréjét tételezi, egy darab kapitalizmust csempészett Marx a szocializmusba, de ez szükségzerű, hiszen az új, az osztály nélküli társadalom felépítése nem a semmiből indul, hanem azokon a gazdasági, társadalmi és emberi alapokon, melyeket a kapitalizmus teremtett az emberiség történetében. Azonban a jog a szocializmus építésének a viszonyai között többé már nem egyszerűen az önzést szolgálja, hanem épp annak legyőzését, kordában tartását, megfékezését segíti elő. Ilyen történelmi helyzetben az erkölcs és a jog relatív ellentétének eddig is létező, de többnyire csak látszólag létező jellemvonásai kerülnek felszínre, nevezetesen a statikus jelleg és a dinamikus jelleg ellentéte. A jog statikus jellege abból származik, hogy a *van-t* tükrözi, a társadalom objektív struktúráját, a társadalom által elért szabadságfok *valóságát*. Ez a valóság azonban két vonatkozásban is rendelkezik a lehetőség és a valóság dialektikájával. Egyrészt a társadalomban élő

egyének számára az ösztársadalmilag elért szabadságfok csak lehetőség, melyet minden egyén konkrét cselekvések sorozatával válthat valósággá. Pl. a társadalom a politikai szabadságjogokat csak biztosítani tudja, de arra senkit sem kényszeríthet, hogy valóban éljen is ezekkel a szabadságjogokkal. Másrészt minden valóságos eredmény, a fejlődés minden elért lépcsőfoka potenciálisan tartalmazza a továbbfejlődés mozzanatait. A szocialista jog igyekszik megragadni a fejlődésnek ezt a dinamizmusát, de szükségszerű korlátai miatt ez a törekvés csak részlegesen sikerülhet, e lehetőség és valóság dinamikáját a maga totalitásban csak az erkölcs tudja tükrözni. Így az erkölcs dinamikusabb, forradalmibb normarendszer a jognál.

Természetesen az erkölcs nem minden rétege rendelkezik ezzel a dinamikus-forradalmi sajátossággal. A szokáserkölcs, azaz az erkölcsi viszonyok egyszerű reprodukciója, a környezet normáinak gondolatlan ismétlése igen sok retrográd elemet tartalmazhat. Az erkölcs mélyebb rétegei, az „igazi” erkölcs szférája az a norma- és követelményrendszer, amely az egyént önmaga és környezete szakadatlan „bővített újratermelésére”, megújításra, fejlesztésre, a szabadság egyre nagyobb fokainak elsajátítására, azaz önmaga és a természet feletti egyre nagyobb uralomra készíti. A statikus jelleg és a dinamizmus ellentéte ismét csak relatív, amennyiben a dinamikus fejlődés eredményeként új normák és magatartási sémák válnak stabillá, amelyek további dinamizmus alapjai és hordozói lesznek. Ebben a folyamatban derül ki, hogy nemcsak a jognak „van szüksége” az erkölcsre – s így helyénvalónak tűnik az a hegeli „Jogfilozófia”-ban is előforduló fogás, megközelítési mód, amely a jogi norma korlátaiból következtet az erkölcsre (286.) –, hanem fordítva, az erkölcs sem tud „meglenni” a jogi norma nélkül, minden meghatározott iránnyal rendelkező fejlődési folyamatnak ugyanis szüksége van objektívált, külsődlegesen is rögzített fix pontokra. A szerző meggyőződése szerint az erkölcs és a jog ilyen értelmű kapcsolata annyira erős, hogy kimondható: a jogi tulajdonképpen az erkölcsből származik.

Az erkölcs és a jog dialektikus egységének és dialektikus különbségeinek ilyen feltárása után bátran levonhatunk néhány következtetést a moralitás és a legalitás lehetséges konfliktusának klasszikus témáját illetően. Így mindenképp azt, hogy a történeti szituációnak megfelelően változik a moralitás és legalitás lehetséges konfliktusainak száma és az intenzitása. A polgári társadalomban, ahol a jog – mint már fentebb említettük – lényegében az önzés joga, látens tulajdonképpen mindig fennáll ez a konfliktus, amely manifesztté akkor válik, ha a résztvevők tudatában olykor a felismerés szintjére emelkedik. A szocializmusban viszont csak extrém esetben és teljesen részlegesen következhet be a legalitás és a moralitás összecepsása.

Az erkölcs és a jog sokrétű ellentmondásos kapcsolatainak megragadása jelentős hozzászólás ahhoz a vitához, amely napjainkban a nemzetközi munkásmozgalmon belül folyik a forradalmi vagy reformális politika követését illetően. A reformista irányzat hívei a jogrendet védik, a legalitást védik. Ervelésük szerint a jogrend bármilyen megdöntése csak káoszhoz vezet, melyben értelmetlenül pusztulhatnak társadalmi értékek. E véleményben – túl azon, hogy a proletárforradalom eredményeként létrejövő proletárállam, a proletárdiktatúra legalitását, legális jellegét negligálja – a jogi norma mellett ható másik regulátor, az erkölcs szerepének teljes lebecsülése rejlik. Holott nyilvánvaló, hogy amikor a proletariátus a burzsoázia hatalmát védő államgépezet és a kizsákmányolást biztosító magántulajdon jogának szétzúzására tör, a polgári társadalom tudományos természetrajzának és a jövő szocialista társadalom mérnökien pontos tervének ismerete mellett rendelkezik azokkal az erkölcsi normákkal is, amelyek a hatalom megszerzésének átmeneti időszakában szabályozhatják nemcsak az osztályhoz tartozó egyének magatartását, hanem mindazoknak a cselekvését is befolyásolhatják, akik a régi rend visszaállításában objektíve nem érdekeltek. Ez annál is inkább így van, mert a forradalom létrejöttének objektív és szubjektív feltételei között nem kis szerepet játszik az a hatalmas erkölcsi felháborodás, amely a régi rend bűnei miatt keletkezik a tömegekben, s amely erkölcsi felháborodásába a vezető szerepet játszó proletár erkölcs mellett minden elnyomott és kizsákmányolt társadalmi osztály és réteg erkölcsé belejátszik. Ebben a szituációban a proletariátus és az elnyomott osztályok erkölcsé kettős funkciót tölt be. Egyrészt a forradalmi elmélet mellett, és azzal tudatos összhangban, képviselik az újat, a jövő társadalom csiráit, másrészt a burzsoá jogrend összeomlásának (gyakran hetekig, hónapokig tartó) történelmi pillanataiban a megszakíthatóság mellett ezek az erkölcsi normák képviselik a folytonosság mozzanatát a társadalom életében, amennyiben képesek igazi

értékek átmentésére egyik társadalmi rendből a másikba, s így megakadályozzák azt, hogy az új proletártársadalom kénytelen legyen a „kőkor-szaktól” mindent előről kezdeni. Jól szemlélteti ezt a situációt Gorkij egy remek karcolata (Gorkij Művei. Visszaemlékezések, elbeszélések 1913–1926, 554. skk.), amely a forradalmi Petrográd utcáit és lakóit vetíti elénk a nagy történelmi események napjaiban. Az egyik képen megjelenik egy fegyvertelen öreg kertész, aki haragosan, öklét rázva zavarja meg a pázsiton elnyúló katonák pihenését. S az állig felfegyverzett, morogva hadfik, akik megjártak már egy-két frontot, s nem egykönnyen ijednek meg bárkitől, és akik már semmiféle tiszt úr parancsára nem hallgatnak, morogva bár, de engedelmesen odébbállnak, mert tudják, forradalom ide, forradalom oda, az öreg kertész munkáját becsülni kell, embertelen dolog lenne feleslegesen kárt okozni.

S van még egy problémakör, amelyet a szerző intenciói alapján érdemes végiggondolni. Arról a történelmi helyzetről van szó, amikor majd az állam és vele együtt a jog elhal. Nyilván nem napjaink témája ez, de perspektivikusan elméletileg fel kell rá készülni. Az is könnyen belátható, hogy elsősorban nem a jog, hanem az etika teoretikusainak kell ezt a problémát megoldásra előkészíteni, hiszen az erkölcs lesz az a normarendszer, amely a jogot „túléli”. A szerző felhívja a figyelmet arra, hogy elsősorban a jog és az erkölcs közötti képződmények azok, amelyek e szempontból különös érdeklődésre tarthatnak számot. Így mindenekelőtt rámutat arra a német jogfilozófiai irodalomban felmerülő problémára, hogy a politikai pártok által kidolgozott programok normatívak-e, avagy sem. A forradalmi munkásosztály élcsapatának, a kommunista

pártoknak az esetében ez a normativitás mindenféleképpen fennáll.

A kommunista pártok programjai ugyanis – szemben a reformista és a polgári pártok programjaival, amelyek többnyire csak a tömegek félrevezetésére szolgálnak a különböző választási hadjáratokban – tudományos alapokon nyugvó stratégia és taktika, amelynek megvalósítása megfelelő viselkedés- és magatartásforma kialakítását követeli a párt tagjaitól. A pártprogram normativitása azonban valóban olyan specifikus sajátosságokkal rendelkezik, amelyek részben a joggal, részben pedig az erkölccsel közösek. A pártprogram kialakításában elvileg valamenynyire párttag részt vehet, és a program vitája alkalmas arra, hogy a meggyőzésre és a meggyőződés kialakítására – ilyenformán a pártprogram minden párttag számára belső üggyé válik, melyet önként, saját elhatározásából követ. Ezek a sajátosságok megegyeznek az erkölcs jellemzőivel. Másfelől viszont a párt saját programjának a végrehajtását külsőlegesen is megköveteli tagjaitól, és a pártfegyelem megszegőivel szemben szankciókat léptet életbe, és így a normarendszer hasonlóvá válik a joghoz. Mindez természetesen nemcsak a pártprogramra, hanem a párt szervezeti szabályzatára is áll, amely evidensebben normatív jellegű, mint a pártprogram, és amelynek normativitása szintén átmenet a jog és az erkölcs között. Ezek az átmeneti formák azért nagy jelentőségűek, mert míg a jog és az erkölcs minden belső egységük ellenére lényegében külön normarendszerek, melyeknek külön autonóm fejlődési lehetőségük is van, és amelyek külsőlegesen is viszonyulhatnak egymáshoz, addig a pártprogram és a szervezeti szabályzat normativitása egyazon rendszerbe egyesíti a statikát és a dinamizmust, a külsőt és a belsőt, a tartalmat és a formát, a továbbfejlődés valóságát és lehetőségét.

## ABSTRACTS

### *Róbert Falus: Hesiod's Ars Poetica*

In the prologue to his didactic epic poem *Theogonia*, Hesiod pronounces with especial emphasis that there are two types of songs the Muses know and may teach to those chosen: one type merely resembles what is real and therefore it is false, whereas the other one voices the truth. Naturally, Hesiod describes himself as a rhapsodist of the truth, yet there are many versions and hypotheses on interpreting his *ars poetica* current in classical philology. The argument of the present study may be summarized as follows.

The poet addresses his audience as a disciple of the precise-spoken (*artiepeiai*) Muses. He had to rely on the logical consistency of what he had to say (i.e. the novel message) and on the eloquence of form if he was to convince the public of the truth of his song. The former component is related to the openness of Greek mythic poetry and religion, which we cannot understand unless we abandon the metaphysics of modern European religions, while the latter factor stems from the actual essence of art and poetry, so often expressed and paraphrased by Greek poets and philosophers, too. Hesiod, as well as later poets (like Pindar, also analyzed in detail in this study) were also aware of the possibility for the two factors to come into collision: hence their disapproval of rivals who misled the audience by suggesting „sweet lies”. The grounds for the separation of the two types of song and, more forcibly, for Hesiod's choice of an *ars poetica* stating the primacy of contents but also demanding eloquence of form were laid down by the beginning of a new era, which was coming to condemn the ideology and poetry of the past heroic-aristocratic society as anachronistic and to assist the emergence of new

principles and practice in poetry. These clues promote an understanding of the prologue to the *Theogonia*, shedding light on Hesiod's importance in Greek culture for the history of ideas and, more specifically, for the history of aesthetics.

### *Tibor Szabó: The Philosophy of Practice of Young Gramsci*

In this article, an attempt is made to present young Gramsci's philosophical development and his place within Marxist philosophy. The author is of the opinion that Gramsci made a creative contribution to Marxist philosophy by seeking to restore the totality of Marxism when it had been disrupted by theorists of the Second International on the one hand, and Bukharin on the other.

The basic trend in Gramsci's philosophy is polemics against economism, a mechanistic conception of history. In contradistinction, he emphasizes the importance of the subject in history, of the conscious action of man. It is only after 1918 that a parallel recognition of conscious action and historical necessity appears in his philosophy. His approach, however, remains anthropologically centered, though no subjectivist like that of Mondolfo or Sartre.

It is here suggested and underlined that Gramsci's philosophy is not a „praxis philosophy”, no abstract humanism: it consists in linking the practical moment, also required by Marx and Lenin, with consciousness, therefore it is a philosophy of altering practice. This is what makes his conception akin to Lukács' philosophy.

*Istvánné Harsányi. French Existentialism and Music*

Prominent figures of French Existentialism have sought to establish a complex unity of philosophy and art. Sartre and Camus deliberately turn their attention towards questions of aesthetics. They often resort to artistic means in order to present central issues in their philosophy.

In their conception of art, they keep a link with Romanticism on the one hand, and with Husserl's phenomenology on the other, which in the works of Sartre and Camus results in a specific concern for music. They hold that the sole means of intuitively comprehending the world and the self, getting access to totality, and of the realization of existence, will be art and within that, music.

This privileged position is, in their view, ensured for music by its being the only medium able to solve the philosophical problematic of particularity vs. totality, for it is able to offer the subject a representation of the conceptually inexpressible, the appearance of totality in a sensuous way, as a concrete general. Also, as a medium, music is itself the most abstract art, the one most detached from reality and language. On the other hand, the totality expressed in music conjures up what is impracticable in reality, i.e. the sphere of the irreal (transcendence), of pure subjectivity, which therefore makes music an ideal of the subject's freedom, self-actualization, in fact, of total freedom.

The philosophy and musical theory of French Existentialism provide multiple theoretical grounds for 20th-century tendencies of music as having directly evolved from Romanticism, and, in the name of „total freedom”, they absolve those abusing artistic freedom.

*Csaba Varga: The Question of Formal Rationality in Law*

This article emerges from a paper which was presented at the seminar on rationality in law, organized by the Centre for Philosophy of Law at the University of Paris, and which will appear in French in the 1977 Volume of *Archives de Philosophie du Droit*. The present undertaking is twofold. One task is to utilize the author's preceding monographic analyses (concerning the codification of law as a socio-historical pheno-

menon) in examining the appearance, forms and functions of formal rationality in law, which leads to an organization of legal norms in a coherent logical system, and in general, to the foundation of a theory of legal objectivation. The other line is to identify the place of law and within it, of formal rationality in the ontology of social existence, drawing on Lukács' posthumous work. The present study makes a sharp distinction between the ontological and the epistemological approach to law. Ontologically, a basic contradiction is seen in law, that is, that law must be embodied as an external objectivation when, at the same time, its daily practice must adapt to the actual needs, at any given time, of the actual being so of society in order to be able to ontologically perform its mediating function. Its formal rationality is therefore a social necessity which, however, it must continually break by its daily practical manipulation. These are the two poles of the contradiction between which the real life and practice of law takes place in incessant shift.

*Endre Nagy: Contradictions in Ervin Szabó*

The author of the present study analyzes the style of thinking of the first eminent Hungarian Marxist thinker Ervin Szabó. As a point of departure for his argumentation he takes the contradictions which were already traced by contemporaries in Ervin Szabó's system of thought. He makes an attempt to demonstrate that these contradictions are not sporadic faults in the great thinker's logic, but organic consequences of his positivist-empirical methodology. It is characteristic of this methodology that otherwise correct statements of matters of fact are followed by contradictory lines of exposition and deduction. This is because Ervin Szabó often uses the categories anti-dialectically in elaborating a case, which, in this way, will assume opposing meanings to the exclusion of each other. As a result of this methodology, the oeuvre of the great thinker is wholly interspersed with contradictions. This is the reason why Hegel is quoted in the motto of this study, according to whom it is the specific feature of the observing mind that, when it claims to be reporting what it has observed, it is in fact creating a metaphysics contradictory in all directions. Nevertheless, since it is specific of reality that it is contradictory in itself as the contents of an observing mind, Ervin Szabó's structure of thought contains dialectics

in a prenatal state and even comes to light at times, when Ervin Szabó finds dialectical solutions. This process is illustrated here through examples.

Most of the examples are taken from Szabó's theory of the state, since the present author endeavours to refute the criticism applied to Ervin Szabó's theory of state by József Révai, another eminent Hungarian Marxist thinker. József Révai, in a study he wrote in 1930, claimed that Ervin Szabó had changed his conception of a state into that of an organ over the classes and, furthermore, his demand to eliminate the role of the state in economy had

made him an advocate of the liberal state by the end of his career. This author, by way of contrast, demonstrates on the one hand that, as a consequence of the above outlined style of Szabó's thinking, side by side with the passages underlining the immanence of the state there are always others to negate this immanence and, on the other hand, that it is not the state in general but the state ruled by finance-capital which Szabó wants to exclude from the economy. Finally, parallel with rejecting the imperialistic state, he does not step back to the liberal state: he moves forward to an anti-etatic socialism to be built up on autonomies.



*Роберт Фалуш: Ars poetica Гесиода*

В предисловии к дидактической эпосе „Теогония” Гесиода говорится — именно с большим ударением — о том, что Музы различают и могут научить своих избранных песням двух типов: одна из них только похожа на действительность, значит, поддельная, другая воспевает истину. Гесиод признает себя рупором истинной песни, всё-таки о тольковании его *ars poetica* можно читать в классической филологии много толкований и предположений. Ход мыслей данной статьи можно резюмировать следующим образом:

В качестве ученика Муз точных слов (*artēpeia*) обращается поэт к своей публике. В истине своей песни он должен был убеждать слушателей логической последовательностью и красотой формы повествования — нового содержания. Предыдущий факт связан с открытостью греческого митологического стихосложения и религии, для понимания которых нам надо оторваться от метафизики современных европейских религий. Последний факт истекает из вечной сущности искусства и поэтики, не раз высказанной и варьированной греческими поэтами и философами. Гесиод и более поздние поэты (например Пиндар, который подробно анализируется в работе) сознавали возможность и столкновения двух факторов, поэтому осуждали тех противников, которые вводили в заблуждение своих слушателей убеждением „сладкой лжи”. Разграничивание двух типов песен, а именно выбор Гесиода — его *ars poetica* акцентирующую первичность содержания, но требующую и красоты формы — обосновала та смена эпохи, которая считала анахрониз-

мом идеологию и поэзию георического и аристократического общества и стимулировала формирование новых поэтических принципов и практику. Вот это разъясняет предисловие к Теогонии и выявляет значение Гесиода с точки зрения истории общественной мысли, в частности эстетики.

*Тибор Сабо: Философия практики у молодого Грамши*

Статья пытается представить философское развитие и место в марксистской философии молодого Грамши.

Грамши, по мнению автора, стремится восстановить тотальность марксизма, которую нарушили с одной стороны теоретики II Интернационала, с другой Бухарин, и таким образом Грамши творчески развивает марксизм.

Лейтмотивом философии молодого Грамши является полемика с экономизмом и с механическим восприятием истории. В противовес этому он подчеркивает важность сознательного действия человека-субъекта истории. Сознательное действие и историческую необходимость он начинает одновременно учитывать только после 1918. Его позиция и впредь характеризуется антропологическим подходом, но отнюдь не субъективистская, как концепция Мондолофо или Сартра.

Статья подчеркивает, что философия Грамши не представляет собой „философию действия” или абстрактный гуманизм, а является соединением практических моментов и сознательности, как того и требовали Маркс и Ленин, то есть философией преобразования практики, что роднит ее с философией Лукача.

Крупнейшие представители французского экзистенциализма стремятся к созданию комплексного единства философии и искусства. Сартр и Камю сознательно обращаются к вопросам эстетики. Центральные проблемы своих философий часто выражены средствами искусства.

Их понимание искусства тяготеет с одной стороны к романтизму, с другой к феноменологии Гуссерля и это в творчестве Сартра и Камю приводит к особенной музыкальной линии. Они считают, что средством интуитивного познания мира и „я”, достижения тотальности и осуществления экзистенции является исключительно искусство — и внутри его музыка.

Привилегированное положение музыки объясняется по их мнениям тем, что музыка представляет собой единственную среду, которая может решить философскую проблематику тотальности-единичного, так как она способна представлять субъекту понятийно невыразимое, видимость тотальности непосредственно, наглядно, как конкретное общее, и как среда, и она сама является самым отвлеченным, наиболее далеким от действительности и от языка искусством. С другой стороны выражаемая в музыке тотальность воссоздает недостижимое в объективной действительности, сферу ирреальности (трансценденцию), чистую объективность, и поэтому музыка становится образцом свободы, самоосуществления субъекта и тотальной свободы.

Теория музыки и философия французского экзистенциализма теоретически многосторонне обосновывают направления в музыке XX-ого века, являющиеся прямым продолжением романтизма, и от имени „тотальной свободы” прощает злоупотребление художественной свободой.

*Чаба Варга: Вопрос формальной рациональности в праве*

Статья представляет собой развернутый вариант доклада, прочитанного на семинаре о юридической рациональности, организованном Центром Философии Права Парижского университета и который будет напечатан по-французски в „Archives de Philo-

sophie du Droit” за 1977 год. Поставленная задача двойная. С одной стороны рассмотрение в праве появления, форм и функций формальной рациональности на основании прежних монографических анализов автора (относящихся к правовой кодификации, как общественно-историческому явлению) и этим организующие правовой нормы как логической системы, и, вообще, обоснование теории правовой объективации. С другой стороны, определение места права, уже правовой объективации, и еще уже формальной рациональности в онтологии общественного бытия, на основе посмертного произведения Лукача. Статья резко различает онтологический и эпистемологический подходы к праву. По ее мнению с онтологической точки зрения в праве имеется основополагающее противоречие: право должно осуществляться как внеположенная объективация, а в то же время его повседневная практика должна адаптироваться к всегдашним требованиям общественного *Geradesein*, Чтобы оно выполняло свою посредническую функцию. То есть его формальная рациональность представляет собой общественную необходимость, но она постоянно нарушается его повседневным практическим применением. Таковы два полюса противоречия, между которыми непрерывно колеблется реальное существование и практика права.

*Эндре Надь: Прочтиваречия Эрвина Сабо*

Автор статьи анализирует стиль мышления первого выдающегося венгерского марксиста-мыслителя, Эрвина Сабо. В своих изложениях он исходит из тех противоречий, которые были доказаны и современниками в строении мысли Эрвина Сабо, и он пытается доказать то, что эти противоречия не являются отдельными логическими ошибками, допущенными великим мыслителем, а органически вытекают из его позитивски-эмпирической методике. Главная черта, характеризующая последнюю, что после использования самого по себе правильного эмпирического положения вещей даются противоречащие друг другу изложения и выводы, так как употребляемые при разработке положения вещей категории Эрвин Сабо трактует недialeктично и, таким образом,

они закрепляются в противоречиях, исключая друг друга. Как следствие этой методики противоречия в целом пропитывают произведения великого мыслителя. Поэтому статья цитирует в качестве эпиграфа Гегеля, по мнению которого свойством созерцательного разума является то, когда он будто бы излагая то, что наблюдал, скорее создает метафизику, которая противоречиво во всех смыслах. Все-же, как раз потому, что свойством действительности является то, что содержание созерцательного разума само по себе противоречиво, в строении мысли Эрвина Сабо диалектика существует в зачаточном состоянии, но иногда и проявляется: Эрвин Сабо находит диалектические решения. Автор иллюстрирует этот процесс примерами.

Примеры большей частью выведены из теории о государстве Эрвина Сабо, так как автор стремится опровергать критику другого выдающегося марксиста-мыслителя Йозефа Реваи, которой он подвергнул

теорию о государстве Эрвина Сабо. Ибо Йозеф Реваи в своей статье, написанной в 1930-м году утверждает, что Эрвин Сабо превратил государство в надклассовый орган, кроме того тем требованием, что государство нужно удалить из экономики, он стал сторонником либерального государства в конце своего пути. Автор в противоположность этому доказывает, что с одной стороны – вследствие вышеизложенного стиля мышления Эрвина Сабо – рядом с текстами, утверждающими изолированность государства всегда встречаются и отрицающие его изолированность; с другой, что Эрвин Сабо хочет удалить из экономики не государство как таковое, а существующее под властью финансового капитала и, наконец, что параллельно с неприятием империалистического государства он идет не назад к либеральному государству, а вперед к антиэтатическому, строящемуся на самоуправлении социализму.

## SZEMERE SAMU

(1881–1978)

A Szemere Samu elhunyt okozta megrendülést nem csupán a halál irgalmatlan ténye váltja ki. Hiszen Szemere Samunak három év híján egy évszázad adatott, olyan életkor, amely legtöbbször számára elérhetetlen marad. Biológiai léte ahhoz a hatalmas öreg tölgyéhez hasonló, amelynek kidőlte – Mecsnyikov találó képe szerint – inkább már szomorúságot, mint a katasztrófa érzését váltja ki belőlünk. Hadd idézzük egy pillanatra Szemere fordításában az Epikurosz citáló és kommentáló Hegelt: „A halálhoz . . . nincs semmi közünk. Mert, amikor vagyunk, nincs jelen a halál, amikor pedig a halál jelen van, akkor nem vagyunk mi . . . A pusztai priváció, amely a halál, nem kell belekevernünk az elevenség érzelmébe, amely pozitív, s nem való, hogy az ember gyötörje vele önmagát.”

De csak a saját halálunkat foghatjuk fel pusztai privációként, ha ugyan képesek vagyunk erre, – a másik halála emberek számára soha nem magánügy. A Szemere Samu távozásakor érzett megrendülésünket éppen az váltja ki, hogy olyan férfitől kell búcsúznunk, aki maga volt a történelem, a küzdelmekkel és megpróbáltatásokkal terhes magyar múlt, amelynek méhében mégis egy jobb és emberibb jövő csírázott. Szemere ennek a humánummal teljesebb jövőnek híveként gondolkodott, tolmácsolt és tanított csaknem nyolc évtizeden át. A humanitás eszméjét olyan irányadó értéknek tekintette, amely felfogása szerint meghatározza a filozófiai gondolkodást, amely „természetes szükségképpiséggel fakad az ember mivoltából és előbbre viszi, magasabbra emeli az emberiséget”, – hogy a szörnyű 1941-es évben összefoglalt hitvallását idézzük fel.

Tegyük hozzá: olyan álláspontra, amelyet Szemere kora ifjúságában tett a magáévá és amely mellett mindhalálig kitartott. Ez a humanitás-törekvés jegyezte el őt egész tudatos életére a tudományos megismerés tiszteletével, a szabadság

felé való haladással, az erkölcsi tökéletesedéssel, az esztétikai nemesedéssel, de „a jobb egészségért és a természet felett való hatalomért” vívott küzdelemmel is. Hazai filozófiánk nehéz történetében, amelyre a magyar ugar évszázadok szülte partikularizmusa mellett két szörnyű világháború, ellenforradalmak és tragikus elbukó forradalmak ütötték rá bélyegüket, Szemere klasszikus veretű humanizmusa egy pillanatra sem vált kétértelművé: mellőzöttként, majd üldözöttként is táplálta az értelemben és erkölcsiségben vetett hitet, – az erkölcsi és tudományos haladás megingathatatlan elkötelezettségként.

Nekünk, akik unokái lehettünk volna, csak megkésve és talán már elkésve is adatik meg, hogy most némileg csökkenteni igyekezzünk a diszkrepanciát Szemere életműve és annak elismerése között. És itt nem elsősorban a hivatalos elismerés hiányára gondolunk. Hiszen, jóllehet a felszabadulás után – egy súlyos, ellentmondásosan terhes időszakban – méltatlan mellőzés is érte személyét, élete utolsó két évtizedében megérhette munkássága elismerését: ezt honorálta a filozófiai tudományok doktorának címe, magas állami kitüntetései, címzetes egyetemi tanárrá választása. Amivel elsősorban mégis adósi vagyunk, az mindenekelőtt ennek a szó erkölcsi és tudományos értelmében is példamutató életműnek a méltó felmutatása filozófiának és esztétikának progresszív hagyományai között: a nemes filozófiai tartás honorálása, amely soha nem engedte elkülöníteni a filozófiát az ember életétől anélkül, hogy az egyetemesség absztrakt-elméleti vizsgálatának magas igényéből engedett volna.

Szemere nem volt marxista, de olyan értékek öntudatos képviselője volt és maradt, amelyet a marxista is büszkén mond a magáénak, eltökélten ellenfele nemcsak a politikai reakciónak, de az idealizmus és a vulgáris materializmus számos retrográd tendenciájának is. Idézzük csak fel

1966-os vallomását: „A szociális humanizmus nem esik egybe a pártos humanizmus programjával, de jelenti a hozzá való közeledést, gazdasági és társadalmi magjának átvételét: egy időszerevé tett humanizmust.”

Elmondták már róla, hogy kezdetben Alexander Bernát és Bánóczy József tanítványaként, később melléjük, majd helyükbe lépve mennyit tett a filozófia klasszikusainak magyar nyelvű tolmácsolása érdekében, a Filozófiai Írók Tára keretében, mi minden köszönhető neki a magyar filozófiai nyelv gazdagítása terén. Hány olyan műszavunk van, amelyet ő alkotott, szavak, amelyeknek nemzeti nyelvű megfelelője olykor nagy filozófiai kultúrájú nyugati nyelvek szótáráiban sem található.

Azt azonban talán még mindig nem tudatosítottuk kellően, mennyire nem lehetett véletlen, hogy Szemere Samu tudományos és fordítói érdeklődése elsősorban Giordano Brunónak, Descartes-nak, Spinozának, Hegelnek és Feuerbachnak szólt: a reneszánsztól az ipari forradalomig ívelő kor ama dialektikus és materialisztikus filozófus-óriásainak, akik a polgári világ talaján léptek ugyan fel, de – Engels szavával – távolról sem voltak polgári módon korlátozottak. A máglyahalált halt Brunót, az üldözött Descartesot, a kiátkozott Spinozát képviselni a régi rend

Magyarországon éppúgy történelmi tett volt, mint a felszabadulás után ama német klasszikus filozófia hivatott interpretátorává válni, amelynek elméleti örökösévé a modern munkáosztály lett.

Szemere Samu keveset, igen keveset tett azért, hogy felhívja a figyelmet önmagára. Kedves Spinozájának a helyes életmódra vonatkozó egyik fő tételét akár a magáénak is vallhatta volna: „A szerénység, azaz az a kívánság, hogy tessünk az embereknek, ha az ész határozza meg, a kötelességérzethez tartozik . . . Aki tanáccsal, vagy tettel kívánja segíteni a többieket, hogy vele együtt élvezzék a legfőbb jót, az mindenekelőtt azon lesz, hogy megnyerje szeretetüket, nem pedig azon, hogy bámulatba ejtse őket avégből, hogy tanítása órála kapja nevét . . .” Bennünket, akik most szomorú szívvel búcsúzunk tőle, a jelentős gondolkodótól, a kiemelkedő tudományos fordítótól, a példás humanistától, a szeretetreméltó embertől, nem utolsósorban éppen ez a nagyszerű szerénység kötelez arra, hogy ne csak nevét őrizzük meg, de meg is fogadjuk: minden lehető megteszünk azért, hogy életművét utódai méltóan folytassák és hogy ez a mű elnyerje helyét, ne is csak a magyar filozófusok emlékezetében, hanem a gondolat és a humanista erkölcs minden hívének szívében is.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balogh Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, tanársegéd • *Éles Csaba*, KLTE, tanársegéd • *Erdős Ferenc*, BME Filozófiai Tanszék, egy. adjunktus • *Falus Róbert*, ELTE Görög Tanszék, tv. egy. docens • *Harsányi Istvánné*, MKKE Filozófiai Tanszék, egy. tanársegéd • *Nagy Endre*, ELTE Szociológiai Tanszék, egy. adjunktus • *Rathmann János*, BME Filozófiai Tanszék, fil. tud. kandidátus, egy. docens • *Stejnberg, B. A.*, a Lett SZSZK Tud. Akadémia levelező tagja, fil. tud. doktora • *Szabó Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, adjunktus • *Varga Csaba*, MTA Állam- és Jogtudományi Intézet, tudományos főmunkatárs.

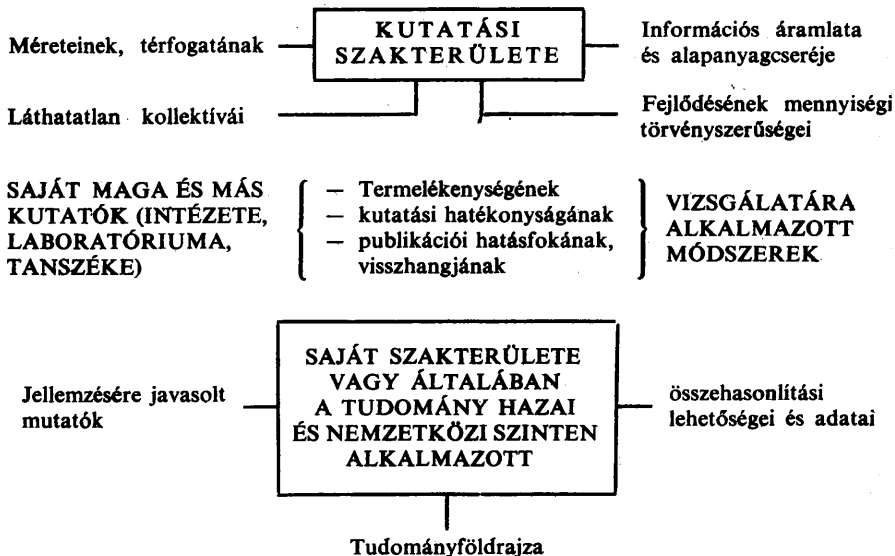
1828–1878

MEGJELENT  
AZ AKADÉMIAI KÖNYVKIADÁS  
150. ÉVÉBEN

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Sándor István

A kézirat nyomdába érkezett: 1978. III. 20 Terjedelem: 11,55 (A/5 ív)  
78.5580 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## *Önt bizonyára érdekli*



### *mert tudja, hogy*

**A TUDOMÁNY MAI FEJLŐDÉSI SZAKASZÁBAN,  
A KUTATÁSBAN CSAKIS ÚGY**

- LEHET EREDMÉNYES
- TERVEZHETI MUNKÁJÁT
- VÁLASZTHAT SAJÁT MAGA,  
INTÉZETE, ORSZÁGA  
SZEMPONTJÁBÓL  
LEGMEGFELELŐBB  
TÉMÁT, HA

**a fenti kérdésekre megtalálja a választ**

***Hol? Hol? Hol? Hol? Hol?***

# Scientometrics

An International Journal  
for All Quantitative Aspects of the Science  
of Science and Science Policy

című

angol nyelvű nemzetközi folyóiratban

## FŐSZERKESZTŐK:

G. M. DOBRON  
Szovjetunió

I. GARFIELD  
Egyesült Államok

D. J. DE Solla PRICE  
Egyesült Államok

## KOORDINÁLÓ SZERKESZTŐK:

T. BRAUN  
Magyarország

I. RUFF  
Magyarország

J. VLACHÝ  
Csehszlovákia

## SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG:

A. Avramescu (Románia)

I. M. Orient (Szovjetunió)

M. T. Beck (Magyarország)

A. Rahman (India)

G. W. R. Canham (Kanada)

G. Rózsa (Magyarország)

R. C. Coile (Egyesült Államok)

I. N. Sengupta (India)

Yu. V. Granovszky (Szovjetunió)

Sh. K. D. Sharma (India)

S. P. Gupta (India)

A. Singleton (Anglia)

G. C. Jain (Új-Zéland)

I. S. Spiegel-Rösing (NSZK)

Fr. Jevons (Ausztrália)

S. Szalai (Magyarország)

C. Le Pair (Hollandia)

P. Tétényi (Magyarország)

K. O. May (Kanada)

L. Tosi (Franciaország)

A. J. Meadows (Anglia)

H. Voos (Egyesült Államok)

H. Zuckerman (Egyesült Államok)

AKADÉMIAI KIADÓ  
Budapest

kiadja

ELSEVIER PUBLISHING CO.,  
Amsterdam

Saját eredménye e területen — ÖNNEK TALÁN VAN — Véleménye, megjegyzése

Megírt vagy megírandó  
közleménye

## A FOLYÓIRAT EZEKET ÉRDEKLŐDÉSSSEL VÁRJA

Cím: Dr. J. VLACHÝ Kankovského 1241 180 00 Praha 8 CSSR

vagy Dr. T. BRAUN Eötvös Loránd Tudományegyetem

1443 Budapest, P.F. 123, Magyarország



## CONTENTS

RÓBERT FALUS: Hesiod's Ars Poetica .....	437
TIBOR SZABÓ: The Philosophy of Practice of Young Gramsci .....	458
ISTVÁNNÉ HARSÁNYI: French Existentialism and Music .....	473
CSABA VARGA: The Question of Formal Rationality in Law .....	489
ENDRE NAGY: Contradictions in Ervin Szabó .....	505

## REFLECTION

JÁNOS RATHMANN: Spinoza in the German Enlightenment and Herder's Philosophy .....	528
JÁNOS RATHMANN: On the Spinoza Conference in Leipzig .....	532
B. A. STEJNBERG: Social Aspects of the Global and National Problems of Environment Control .....	536

## REVIEWS

TIBOR BALOGH: The Reality of Social Psychology .....	543
CSABA ÉLES: The Moral Destination of the German Citizen .....	546
FERENC ERDŐS: Contribution to the Relation between Morals and Law .....	553

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Роберт Фалуш</i> : Ars poetica Гесиода .....	437
<i>Тибор Сабо</i> : Философия практики у молодого Грамси .....	458
<i>Харшани Иштванне</i> : Французский экзистенциализм и музыка .....	473
<i>Чаба Варга</i> : Вопрос формальной рациональности в праве .....	489
<i>Эндре Надь</i> : Противоречия Эндре Сабо .....	505

## ОРИЕНТАЦИЯ

<i>Янош Хартманн</i> : Спиноза в немецкой просвещении и в философии Тердера .....	528
<i>Янош Хартманн</i> : Конференция о Спинозе в Лейпциге .....	532
<i>Зетйнберг, Б. А.</i> : Общественные аспекты глобальных и национальных проблем окружающей среды .....	536

## РЕЦЕНЗИЯ

<i>Тибор Балог</i> : Реальность социальной психологии .....	543
<i>Чаба Элес</i> : Моральная миссия немецкого бюргера .....	546
<i>Ференц Эрдеш</i> : К вопросам контакта морали и права .....	553

Ára: 18 Ft  
Előfizetés egy évre: 84 Ft

INDEX: 25.535  
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül, vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 84 Ft

1 szám ára: 18 Ft

Index szám: 25.535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,  
H-1389 Budapest, Pf. 149.

1220

HUSZONKETTEDIK ÉVFOLYAM

1978/5



# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:

KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN

GÖRGÉNYI FERENC

VERECZKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:

HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSÉL ÉVA,  
BALOGH ISTVÁN, FÜLDESI TAMÁS,

GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,  
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKAI FERENC,  
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1978/5

## TARTALOM

ÁGH ATTILA: A Grundrisse „metaetikája”	569
POSZLER GYÖRGY: Az elbeszélés metamorfózisa	594
MOLNÁR ILONA: Látszólagos valóságlenyomatok a nyelvben	611
BÁLINT MÁRIA: Tudományelmélet – neopozitívizmus – neveléstudomány	630
MÉSZÁROS ANDRÁS: Vandrák András gnoszeológiája, nyelvfilozófiája és filozófiájának nyelve	651

## TÁJÉKOZÓDÁS

FRANK TIBOR: Marx és Zerffi Gusztáv	666
Beszámoló a marxista – leninista filozófusok Várnai Nemzetközi Nyári Iskolájának 1977. évi nyolcadik ülészakáról (fordította Kovács András)	679

## SZEMLE

SZIGETVÁRI SÁNDOR: A természet és a társadalom kölcsönhatásának modern problémái	685
KÁLMÁN C. GYÖRGY: Lotz János: Szonettkoszorú a nyelvről	689
KISS ENDRE: Eszmék az irodalomban – eszmék a történelemben	692
LÁNYI GUSZTÁV: Ítélet az előítéletekről	696

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

# A GRUNDRISSE „METAETIKÁJA”

ÁGH ATTILA

Marx nem hagyott hátra Etikát, de hátrahagyta a „Grundrisse” etikáját – így formálhatnánk át Lenin híres sorait „A tőke” logikájáról. Javarást ugyanis éppen a „Grundrisse” tartalmazta Marx etikáját, mégpedig kétféle etikát is, egyfelől a pénzfejezet a klasszikus polgári etika alapvetésének kritikáját mint a „szabadság és egyenlőség társadalma” bemutatását, másfelől a tőke-fejezet a „mássá váló”, „levésben levő” szubjektum etikáját mint Marx személyiségelméletét. Tanulmányunk a pénzfejezet etikájával mint metaetikával, tehát egy általában vett etika megalapozásának lehetőségével foglalkozik, vagyis elsősorban az „általános emberi” etikai elvek keletkezésének feltárására törekszik az elvont árutertermelő világa, a polgári társadalom egyéne alapján.

A polgári társadalom szabad és egyenlő szubjektumának elemzésében látszólag kevés szó esik magáról az etikáról, voltaképp éppenséggel az etika megalapozásának, axiomatikus jellegének legsúlyosabb kérdéseiről, a polgári normatív viselkedés és gondolkodás eredetéről és alapszabályairól van szó. A viselkedés egy olyan elemi „gazdasági-jogi-erkölcsi” komplexumáról, amelyből az egyes normatív szabályozórendszerek önállósulnak és kinőnek. Hiszen már Hegel is „Jogfilozófia” címen írt etikát, amikor az elvont árutertermelő egyén mint személy mozgását leírta, s Marx fejtegetéséből kiténik, korántsem véletlen az elvont árutertermelő személy normatív szabályozásának jogi – általános emberi mint természetjogi – látszata. Marx fejtegetései ugyanakkor a polgári társadalom magán-egyéne normatív viselkedéséről bemutatják a felvilágosítók és Kant etikája, Hegel jogfilozófiája, Smith közgazdaságtana, avagy akár Proudhon szocializmusa közös gyökerét és azonos lényegét is.

## 1. A TOTÁLIS EGYSZERŰ ÁRUTERMELÉS FENOMENOLÓGIÁJA

Marx a „Grundrisse” pénzfejezetében kiindulópontnak a totális egyszerű árutertermelés társadalmát tekinti, hogy közelebről szemügyre vehesse az egyszerű árutertermelés szubjektumait és társadalmi mechanizmusát. A totális egyszerű árutertermelésnek nincs reális történelmi létezése, hiszen az egyszerű árutertermelés még totálissá válása előtt átcsap tőkés árutertermelésbe, de mint a felbomló feudalizmus, ill. az egész kapitalizmus egyik valóságos aspektusa, Marx számára a legfontosabb modell a polgári egyén mozgásának, ill. a rá épülő elméleteknek értelmezésére, „desziffrálására”. A saját munkán nyugvó tulajdon locke-i és a dologi viszonyok totalitása ricardói elvének együttes feltételezése mutatja, hogy a pénzfejezetben a tőkés és bérmunkás mint osztályegységnek még nem lépnek fel. A

kapitalizmus csak logikailag és történetileg elsődleges meghatározásában, totális egyszerű árutermelésként lép elénk, mint a szabadság és egyenlőség társadalma, amelynek *szubjektumai az árutermelés elvont társadalmi egyénei*. Hangsúlyoznunk kell, hogy Marxnál ez a vizsgálódás tudatos absztrakción alapul, mivel a kapitalizmusnak a totális egyszerű árutermelés felől való megközelítése és értelmezése másfelől úgy mutatkozik meg majd, mint a polgári apológia legközkeletűbb eszköze.

A „Grundrisse” három nagy betétje tárgyalja az egyszerű árutermelés világát, a szabadság és egyenlőség társadalmát, s a kutatás és kifejtés logikája „Grundrisse”-beli szintézisének megfelelően ezek a fejtegetések részben átfednek, részben egymásra épülnek. Az első betét magában a pénzfejezetben a totális egyszerű árutermelés geneziséét, a második betét a tőkefejezet elejéről a működését (forgalom), a harmadik betét pedig „A politikai gazdaságtan bírálatahoz” első kéziratából az elsajátítás problémáján keresztül társadalmi ellentmondásrendszerét mutatja be. Tartalmilag mindhárom betét a pénzfejezethez tartozik, s a pénzfejezet antropológiája így nemcsak a politikai gazdaságtan elvont egyéne („munkaállat”) kritikáját nyújtja, hanem egyúttal a klasszikus német humanizmus személyiségfogalmát és a szabad és egyenlő francia állampolgár fogalmát is az egyszerű árutermelés világból eredezteti.

A szabadság és egyenlőség társadalma *első elemzése* azt mutatja be, hogyan oldja fel minden terméknek áruvá, csereértékké való átalakulása a személyi függés prekapitalista rendszerét és hozza létre a dologi függés rendszerét a termelés valamennyi résztvevője között.<sup>1</sup> A totális egyszerű árutermelés absztrakciójában a társadalom valamennyi tagja elkülönült termelő, az egyéni munka világában él, mivel az egyszerű árutermelésben a munkafolyamat még nem társadalmiasult. Az egyéni munka világára az érintkezés kétféle rendszere épülhet, a feudalizmus „másodlagos” közösségei (céhek) és a termelők teljes társadalmi elszigeteltsége, „pontoszerűsége” alapján szerveződő „pénzközössége”. A totális egyszerű árutermelésben tehát nem a termelés, hanem az érintkezés társadalmiasul, a magántermelők dologi érintkezése általánosul, s így lép fel főszereplőnk, a csereérték ember, az elvont egyén mint társadalmi „atom”.<sup>2</sup>

A pénzfejezet tehát a csereérték-egyének anyagi érintkezésének szféráját vizsgálja, vagyis Marx a polgári társadalom vizsgálatát a társadalmi munkamegosztás egymástól elkülönült, egymással szemben közömbös, csak a csereviszonyok által összekötött egyénei elemzésével indítja. Azt az alapvető ellentmondást ragadja meg, amely *egyéni* elszigeteltségük és *össztársadalmi* dologi érintkezésük között feszül: magánmunkájukat össztársadalmi munkaként kell elismertetniök, vagyis mindenkinek „általános terméket kell termelnie – a *csereértéket*”. Ez az ellentmondás határozza meg ugyanis az egyének egymáshoz való viszonyát, a csereérték-egyén mibenlétét, mint elvont dologi általánoságát: „A tevékenység, bármi is az egyéni megjelenési formája, és a tevékenység terméke, bármi is a különös mibenléte, – ez a *csereérték*, azaz egy általános valami, amiben minden

<sup>1</sup> E kérdés előzményeire Marx munkásságában most nem kívánunk kitérni, csak annyit jegyeznénk meg, hogy Marx már első gazdasági munkájában, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban behatóan vizsgálta a totális egyszerű árutermelés mint az „egyszerű magántulajdon” világát (Vö. W. Tuschcherer: „Marx gazdaságelméletének kialakulása”, Bp. 1976, 129. skk.).

<sup>2</sup> Már a „Szent család”-ból tudjuk persze, hogy az árutermelő egyén nem valódi atom (MEM 2, 119.), mindazonáltal Marx maga is a társadalmi atomelmélet formanyelvén fogalmazza meg koncepcióját egész életművében szemben a társadalmi atomelmélet más koncepcióival.

egyéniesség, sajátosság tagadva van és kihunytt.” (MEM 46/I, 74.) Ezen dologi általánosulás alapján alakul ki a polgári egyén, az árutertermelő individuuum, mint a prekapitalista társadalmak egyénei rögzített különösségének tagadása. Így válik a „kifejlett csererendszer” egyéne a második nagy emberi alapformáció, a kapitalizmus meghatározásává (uo. I, 75., 78–79.).<sup>3</sup>

Az emberek dologi általánosulásával a csereviszonyban tehát új ember-evidencia születik, amelyet Marx egyelőre csak legelemibb meghatározásában, elemi *gazdasági szubjektumaként* való ténykedésében vett szemügyre: „az egyszerű forgalomban... a tulajdon is még csak úgy van tételezve, mint a munka termékének elsajátítása a munka által... A tulajdon e formája – ugyanúgy, mint a szabadság és az egyenlőség – tételezve van ebben az egyszerű viszonyban” (uo. I, 144.). A szabadság és egyenlőség társadalmi részletesebb kibontására a második betétben kerül sor, ahol a *gazdasági szubjektum* elemi meghatározásából az *össztársadalmi, politikai viszonyok szubjektuma* elemi meghatározása lép előnk. Az elvont egyén mint dologilag általánosult, egyéniességét veszített, közömbös árutertermelő lény, aki egész társadalmi mozgásában a csereérték mozgását képviseli, legelvontabb és legalapvetőbb társadalmi szerepét játssza, elemi normatív, szabálykövető viselkedésével elkőkészíti és megalapozza a kapitalista társadalom összes differenciált szereprendszerét.

Az egyszerű árutertermelés szintjén ugyanis az árutertermelők *első* alapvető meghatározottsága az *egyenlőség*: „a szubjektumok... csak egyszerűen mint cserélők vannak meghatározva. Abszolúte semmi különbség nem létezik közöttük... a gazdasági meghatározás, az a meghatározás, amelyben az érintkezési viszonyban állnak egymáshoz... Ezért a csere szubjektumaiként való vonatkozásuk az *egyenlőség* vonatkozása.” (Uo. I, 147.) A kialakult csererendszerben tehát az emberek mint a csere szubjektumai első meghatározása elemi, formális, elvont egyenlőségük, amely mint természeti előfeltétel, objektív adottság, örök emberi megformáltság megelőzi a csererendszert, mint annak alapvető feltétele, valójában persze annak történetileg létrehozott és mindennaposan újratermelt következménye. Ebből az elemi tényből indít a csererendszer „működését”, ökonómiáját és antropológiáját vizsgáló marxi elemzés, így jelenik meg az egyének mint cserepartnernek elvont egyenlősége, egymás egyenlőnek tekintése mint dologi, közömbös szubjektumé, olyan alapszabályként, amely „még egészen kívül esik a gazdaságon” mint valamiféle „természeti tartalom”. A marxi fetiszizmuselmélet alapozásánál vagyunk, hiszen itt formálódik annak kettős vonatkozása, az emberek csereérték egyénként valóban egyenlőek, egyenlőségüket megtermelte az árutertermelés genezise és egymást cserepartnerként ténylegesen mindennaposan egyenlőnek tételezik, valóságosan absztrahálnak az eleven egyén meghatározottságainak sokféleségétől, de ez az egyenlőség nem történelmük és tevékenységük eredményeként, hanem természeti előzményeként jelenik meg, s ettől fetiszizálódik.

Az árutertermelő viselkedését, szabálykövető magatartását kezdetben csupán az egyenlőség fétise mint differenciátlan komplexum határozza meg, ez Marx számára a logikai és történelmi kiindulópont. A gazdasági, jogi, politikai és erkölcsi szabályozás még nem vált

<sup>3</sup>Vö. még MEM 46/I, 80–81., 129–133. stb., a dologi személyiség, személyiségfetiszizmus itt kínálkozó problémája már túlmutat a szabadság és egyenlőség társadalmán és a tartalmi etika felé vezetne bennünket.

szét és bontakozott ki önállóan, az egyenlőség és később a szabadság meghatározása mint a gazdaság, jog stb. *előtti*, tehát antropológiai, ill. a szabályozást tekintve „*metaetikai*” szinten jelentkezik. Az egyenlőség mint „természeti tartalom” „még egészen el van választva a gazdasági viszonytól, mert még közvetlenül egybeesik vele”, vagyis az emberi természet közvetlen meghatározottságának és nem valamiféle társadalmi viszonynak a formáját ölti. Így tárja fel Marx a természetjogi koncepció titkát, az egész polgári elmélet a formálisan egyenlő és szabad, elkülönült, dologilag általánosult egyén evidenciájára, viselkedésének ebből adódó elemi szabályozására épül, ez jelenik meg adottságként, emberi természetként valamennyi társadalomtudomány, a politikai gazdaságtan, jog, etika stb. számára, vagyis *ezek olyan alapfeltételek, amelyeket nem tudatosíthatnak és nem tehetnek kérdésessé.*

Ebből az elemi komplexumból differenciálódnak az egyes polgári társadalomtudományok, amelyek csupán a közös alapon egymástól eltérő aspektusaikat tudatosítják, annak nyomán, ahogy történelmileg is differenciálódik a gazdasági, jogi, politikai, etikai stb. viselkedés-, ill. tevékenységszféra. Marx azzal töri át itt a polgári gondolkodás horizontját, hogy az emberi természet adottságát történelmileg feloldja, bemutatja a munka és érintkezés párhuzamos történelmi fejlődését, s az érintkezés sajátos formáját, a csereviszonyt – a csere szubjektumai, objektumai és a cserefolyamat egységében – a munka modellje alapján ábrázolja. (Uo. I, 147.) A csereviszony totálissá válása feloldja mindhárom fenti mozzanat természetadta jellegét, az emberek mint „lélegző egyének” „természetes szükségleteit” éppúgy, mint az áruk „természeti különösségét”, ill. az érintkezés ösztársadalmi rendszerét dologilag általánosítja, közömbösként mutatja be. Valamennyi egyén, valamennyi áru és valamennyi viszony formálisan egyenlővé általánosulása révén jön létre az a társadalmi közeg, amelyben a polgár otthon érzi magát, s amelyet elemi létfeltételének tekint. Csak azért, hogy „mindegyik ember túlnyúl a saját különös szükségletén”, vagyis elkülönült „atomként” megjelenik ösztársadalmi függése, mint „ember” viszonyul a másikkal, jelenik meg az ember, az emberi természet általánosága, vagyis „közösségi nembeli lényegük . . . tudott dologgá” válik. (Uo. I, 149.<sup>4</sup>)

Az *egyenlőség* mint az elvont egyén elsődleges, elemi, differenciálatlan meghatározása után jut el Marx a *szabadsághoz*, mint második, már differenciált meghatározáshoz: az árutermelők „kölcsonösen elismerik egymást tulajdonosoknak, olyan személyeknek, akiknek akarata áthatja áruikat. Eszerint itt először is bekerül a személy jogi mozzanata és a szabadságé, amennyiben ez benne foglaltatik. Egyik sem keríti hatalmába a másiknak a tulajdonát erőszakkal. Mindegyik önként idegeníti el azt.” (Uo. I, 149.) A szabadság meghatározása már az egyenlőségből levezetett, és továbbmutat a harmadik meghatározás, mint saját tartalma, a saját munkán alapuló tulajdon elve felé. Egyenlőség és szabadság mint forma és tartalom már előlegezi csereérték és használati érték kölcsönviszonyát: „Tehát a gazdasági forma, a csere, minden oldal felé a szubjektumok egyenlőségét

<sup>4</sup>Így jön létre az ember, az érték, az érdek, a munka stb. egész fogalomrendszerének, sőt valóságának általánosága a kapitalizmusban, amelyet mindenekelőtt a „Grundrisse” „Bevezetése” tisztáz. Erre azonban éppúgy nem kívánunk kitérni, mint a marxi társadalomelmélet, antropológia és módszer ugyancsak a „Bevezetésben” klasszikusan kifejtett egységére, amely az alábbiakban ugyancsak megmutatkozik mint az elemi meghatározásoknak a társadalomban és a tudományban való elsődleges jelentkezése (MEM 46/I, 153. stb.).



tételezi, ezzel szemben a tartalom, az anyag – mind az egyéni, mind a tárgyi –, amely a cserére ösztökél, a *szabadságot*.” Ez a kettős meghatározás magába sűríti az egyéni elkülönültség és dologi társadalmiság, az egyéni öncél és a többiek eszközként funkcionáltatása ellentmondását, vagyis a formális egyenlőség „társadalmi *mechanikája*” (Smith) már élesen ellentmond a szabad személyiség mint öncél fennkölt *etikájának* (Kant). Az egyenlőség és szabadság egységükben ellentétes meghatározásai, antinómiái annál inkább kibomlanak, minél inkább elhagyjuk az áruterelés elemi mozgásterét, vagyis magasabb hatványra emelve mutatkoznak meg az ebből differenciálódó társadalmi szférákban: „Mint tiszta eszmék ezek pusztán eszményített kifejezései a cserének; jogi, politikai, társadalmi vonatkozásokban kifejtve nem egyebek, mint ez a bázis más hatványon. Ez történelmileg is igazolódott.” (Uo. I, 150.)

Szabadság és egyenlőség antinómiája azonban a továbbiakban magának a szabadságnak a belső antinómiájaként lép elő Marxnál. A csereviszony szubjektumainak szabadságát egyfelől az adja, hogy tevékenységének motívumai saját szükségleteiből fakadnak és nem külső kényszer formájában jelentkeznek, árúját egy másik személynek saját döntése, akarata alapján idegeníti el és nem egy eleve rögzített, fölérendelt lénynek kell átengednie. Ám ez csak azt jelenti, hogy a szabadság tudatát, ill. valóságos formai mechanizmusát a dologi kényszer tölti ki, amely nem pusztán a szabadság korlátja, hanem végső oka és alapja, hiszen ez a dologi kényszer éppenséggel csak a formális szabadságon és annak tudatán keresztül tud érvényesülni. Így válik teljessé az egyszerű áruterelés szintjén az *egyszerű eldologiasodás* világa, amely itt még csupán leegyszerűbb meghatározásaiban lép elénk. Bennünket azonban most mindenekelőtt az érdekel, hogy a pénzrendszer, mint „a szabadság és egyenlőség e rendszerének realizálódása”, a szabadság és egyenlőség társadalma mint a kapitalizmus előjátéka és alapszintje hogyan mutat túl önmagán, s ennyiben a belőle fakadó elemi meghatározások hogyan fordulnak át az ellenkezőjébe.

Marx tudatos absztrakciója ugyanis az egyenlőség és szabadság fogalmainak levezetésével véget ér. A szabadság és egyenlőség társadalma most már úgy mutatkozik meg, mint a tőke forgalma, szemben a termelés világával, ahol az áruterelés elvont egyéne már ellentmond a tőkés termelés osztályegyéneinek és elfedi azokat: „Magát a csereértéket itt szintén egyszerű meghatározottságában rögzítik fejlettebb ellentétes formáival szemben.” (Uo. I, 153.) Marx itt visszautal a „Bevezetés” tudományelméletére, miszerint a történelemben és a tudományban egyaránt elsőként az „elvont meghatározások” jelennek meg, mint ahogy a kifejlett meghatározások egy későbbi társadalmi állapot hordozói. Így differenciálódnak az áruterelésben is az elvont egyén és az osztályegyén szubjektumai. A polgári közgazdaságtan viszont valójában sohasem jut el az osztályegyének ökonómiájához, vagyis apologetikus okokból az egyszerű áruterelés elvont egyéne normatív magatartása alapján – egyenlőség és szabadság – modellezi a tőkés áruterelést: „az egyszerűen felfogott pénzviszonyokban kihunytan jelennek meg a polgári társadalom összes immanens ellentétei, és e tekintetben megint hozzá menekülnek, a polgári demokrácia még inkább mint a polgári közgazdászok . . . a fennálló viszonyok apológiája céljából” (uo. I, 146–147.), márpedig a tőkés áruterelésben az egyszerű csereviszony csak mint „a felszíni folyamat jelenik meg, amely alatt azonban a mélyben egészen más folyamatok mennek végbe, melyekben az egyéneknek ez a látszólagos egyenlősége és szabadsága eltűnik”, vagyis „már a csereérték és a pénz egyszerű meghatározásában rejtve benne foglaltatik a munkabér és a tőke stb. ellentéte”. A polgári apológia titkát Marx

végül is az emberi természet fogalmára, a „metaetikai” szabályozás szintjére való redukálásban látja, mely valóságos alap és előzmény ugyan, de egyúttal el is rejti a későbbi kifejtett forma ellentmondásait: „Ez az egész bölcsesség tehát arra lyukad ki, hogy megállnak a legegyszerűbb gazdasági viszonyoknál, amelyek önállóan felfogva merő absztrakciók; amelyeket azonban a valóságban éppen a legmélyebb ellentétek közvetítenek, és amelyek csak egy oldalt ábrázolnak, amelyben ezeknek az ellentéteknek a kifejezése elmosódott.” (Uo. I, 153.)

A pénzfejezet Marxa, aki az 1857-ben induló válság idején a forradalomelmélet szolgálatában bontakoztatja ki a pénzrendszerrel mint a szabadság és egyenlőség társadalmáról szóló koncepcióját, a szabadság és egyenlőség meghatározásaival már mint a polgári politikai szubjektum, az állampolgár kifejtett meghatározásaival találkozik szembe. Ezt az általánosítást voltaképp a XVIII. század citoyen-típusú francia felvilágosítói vitték végbe, akik a bourgeois-típusú felvilágosítókkal szemben a szabadságnak és egyenlőségnek a gazdaság és (magán) jog „előtti” meghatározásait a politika – és a közjog „előtti” meghatározásokként, tehát a politikai szubjektum, az állampolgár alapvető meghatározásaként, adottságaként, a politika politikán kívüli metarendszereként, vagyis az emberi természet vonásaként értelmezték. Tudjuk már, hogy az árutermelés megtermeli az elkülönült egyént és annak dologi társadalmiságát. A magánember típusú megközelítés az előbbiből, az állampolgár típusú pedig az utóbbiból indul ki, s egyúttal megfordítja a viszonyt, vagyis Rousseau-nál, majd Hegel-nél az állampolgári egyenlőség és szabadság a magánemberi egyenlőség és szabadság előzménye és feltétele. Ezzel a magasabb hatványra emelt elvonatkoztatással – amelyet betetőz majd az erkölcs még magasabb hatványra emelt „német” elvonatkoztatása – a polgári szubjektum mozgása, szabálykövető viselkedése már bonyolultabb rendszerként lép elénk, szimbolikus viselkedések sorozataként jelenik meg, amelyek jelentése, „kódja” csak az elvont egyén „angol” absztrakciója felől érthető meg ugyan, de magában az állampolgárok közvetlen érintkezésében, kommunikációjában – vagyis az absztrakció „francia” szintjén – látszólag csak önmagát jelenti, a formálisan szabad és egyenlő közösségi lényt mint öncélt.

Ilyen politikai szándékú az egész francia szocializmus beállítottága is, a klasszikus utópisták is a szabad és egyenlő állampolgár eszményéből indulnak ki és forradalmi eréllyel követelik a szabadság és egyenlőség tényleges realizálását a társadalmi élet minden területén. Ez a jogosult illúzió azonban a XIX. század közepére a kispolgári szocialisták „bárgyúságává” fordul át, akik a tőkés árutermeléstől az egyszerű árutermeléshez menekülnek vissza, nevezetesen „azt akarják kimutatni, hogy a szocializmus a *polgári* társadalom eszméinek realizálása, amelyeket a francia forradalom mondott ki”, illetőleg azt állítják, hogy „a csere, a csereérték stb. *eredetileg* (az időben) vagy *fogalmuk* szerint (adekvát formájukban) mindenki szabadságának és egyenlőségének rendszerét alkotják, de a pénz, a tőke stb. meghamisította őket.” (Uo. I, 153–154.). Így ütközik össze a pénzfejezetben Marx forradalmi stratégiája – túljutni a tőkés árutermeléshez – Proudhonéval – visszajutni az egyszerű árutermeléshez –, vagyis Proudhonnál az egyenlőség elemi meghatározottságának fétise tudatos ideológiává emelődik.

Marx egész életművén át folytatódó Proudhon-ellenes polémiaja lényegét igen találón jellemzi Engels „A filozófia nyomorúsága” 1885-ös „Előszavában”: „Igazságosság és a jogok egyenlősége, ez az a két alappillér, amelyre a XVIII. és XIX. század polgára szeretné saját társadalmának épületét... felállítani. S az áru értékének a munka által való

meghatározása és a munkatermékeknek az ezen értékmérő szerint végbemenő cseréje egyenlő árutulajdonosok között, ezek – mint már Marx bebizonyította – a valóságos alapok, amelyeken a modern polgárság egész politikai, jogi és filozófiai ideológiája felépült... főleg a kistermelő kénytelen olyan társadalomra vágyódni, amelyben a termékeknek munkaértékük szerinti cseréje végre-valahára teljes és kivétel nélküli igazsággá lesz; másszóval... amelyben az árutermelés egyetlen egy törvénye kizárólagosan és csorbítatlanul érvényesül, de ki vannak küszöbölve... a tőkés termelésnek a többi törvényei.” (MEM 4, 554–555.) A kispolgár létéből fakad a sóvárgás a szabadság és egyenlőség tökéletes társadalma, a totális egyszerű árutermelés reális, korlátozás nélküli világa iránt, ezért fedezik fel újra meg újra ezt az utópiát egészen napjainkig, holott már Proudhon korában is évszázados vágyálom volt, amit azonban ő is mint „vadonatúj igazságot” hirdetett meg.

Marxnak tehát tíz év múltán újra leckét kell adnia Proudhonnak dialektikából, hiszen „Éppoly jámbor, mint ostoba kívánság az, hogy... a csereértéket termelő munka ne fejlődjék bérmunkává”, s így Proudhon eljárása – „elvonatkoztatnak az egész viszonytól annak sajátos meghatározottságában és visszatérnek az áru árura való cseréjének kifejtetlen viszonyához... elejtve azt a különbséget, amely a fejlődést teszi” (MEM 46/I, 154–155.) – nem egyéb, mint „gyermeteg elvonatkoztatás”. A tőkés árutermelés és főszereplői mozgásának az egyszerű árutermelés és elvont szubjektumai mozgására redukálása ezek szerint a polgári apologia legfőbb módszereként jelenik meg: „Ami ezeket az urakat a polgári apologétáktól megkülönbözteti, az egyfelől az, hogy érzik az ellentmondásokat, amelyeket a rendszer magában foglal; másfelől az az utopizmus, hogy nem értik meg a szükségszerű különbséget a polgári társadalom reális és ideális alakja között és ezért abba a fölösleges vállalkozásba akarnak kezdeni, hogy ismét realizálják magát az eszmei kifejezést, hiszen az valójában csak ennek a realitásnak a képmása.” (Uo. I, 154.) Marx számára viszont a totális egyszerű árutermelés fenomenológiájának vizsgálata azzal a tanulsággal zárult, hogy az egyszerű árutermelés kialakítja ugyan a polgári szubjektum mozgása normatív szabályozásának alapjait, de ez a „reális” mozgás ellentmondásokat hordoz magában, amelyek felerősödnek, amikor más társadalmi szférákra viszik át őket, s a tőkés árutermelésben egyenesen ellentétükbe fordulnak át. A legegyszerűbb és legelvontabb meghatározások tehát ezúttal is csak az ellentétekben való mozgás dialektikájában ragadhatók meg. Így az elemi meghatározások közvetlen kiterjesztése az egész társadalomra – mint a szabadság és egyenlőség kiteljesedett, „ideális” világa – nem egyéb proudhoni torzképnél.

A szabadság és egyenlőség társadalma első két elemzése Marxnál levezette az elvont egyén fogalmát, s bemutatta egyrészt „gazdaságelötti”, másrészt politikai szubjektumként, azaz legegységesebb és legkiteljesedettebb tevékenységformái feszültségében. Az egyszerű eldologiasodás mellett Marxnál felvillannak már a tőkés eldologiasodás kontúrjai is, de a hangsúly még az egyszerű eldologiasodás szubjektumán van. A forradalmi szituáció elmúltával azonban a Proudhon-ellenes polémia elvesztette konkrét jelentőségét. A pénzfejezet rendszeres kidolgozása során „A politikai gazdaságtan bírálatához” első vázlatában, az elsajátítás törvényének megjelenése az egyszerű forgalomban c. részben az elvont egyén mint árutermelő jogi szubjektumként lép elénk. A csereérték egyének úgy viszonyulnak egymáshoz, mint „elvontan társadalmi személyek”, s ha az egyének gazdasági vonatkozásait ebben az elemi meghatározásban fogjuk fel – vagyis a „magasabban

fejlett termelési viszonyokra való vonatkozás nélkül” – , akkor eljutunk a polgári társadalom mint az anyagi érintkezés világa egyszerű absztrakciójához. Ezzel a tudatos elvonatkoztatással már elfogadhatja Marx, hogy a polgári társadalom egyénei mint elvontan egyenlő magántulajdonosok lépnek fel, hiszen az *elsődleges* elsajátítás (termelés) kívül esik a polgári társadalom világán, amely a termelés utánjában már csak az érintkezés, a *másodlagos* elsajátítás formamozgását képviseli. A termelés tehát „zárójelbe” kerül, az egyéni munka világa csak háttér, a saját munka jelenik meg ugyan az idegen munka elsajátításának feltételeként – mégpedig az *egyenlő* társadalmi munkák cseréjeként –, de a felszínen az ember nem a termelés, hanem az érintkezés meghatározottságában jelenik meg. Valamennyi áruteremlő egyén elvont jogi személyként, tulajdonosként lép fel, ez a fetisizált tudat számára nem a gazdaság terméke, hanem annak előzménye és előfeltétele. A saját munkán alapuló egyenlő magántulajdon absztrakciójából mint az emberi természet meghatározottságából indulnak ki a polgári teoretikusok – „akár inkább gazdasági, akár inkább jogi módon”, utal Marx Smith és Kant vonalának már említett különbségére –, vagyis a szabad és egyenlő, saját munkán alapuló tulajdon világát abszolutizálják, és elméletükben történelmietlenül mindig „a polgári szabadságnak és egyenlőségnek e törvényre alapozott birodalma” lebeg a szemük előtt. (Uo. II, 369.)

A jogi szubjektum mint tulajdonos mozgásának kidolgozása azért fontos Marx számára, mert egyrészt a gazdasági szabályozás mint tartalom a jogban ölt formát – s ezért a jog mint a gazdaság tőle önállósult, vele szemben látszólagos elsődlegessé vált szabályozása jelenik meg –, másrészt a gazdaságból a ráépülő többi társadalmi szférába éppenséggel a jog vezet át. Az ideologikus átfordítás tehát a leginkább a jogi szubjektum, a tulajdonos elemi meghatározásában érhető tetten: „a polgári termelés egész rendszere az előfeltétele annak, hogy megjelenjék a felszínen a cseréérték mint egyszerű kiindulópont. . . Az adódnék tehát, hogy már *más* bonyolultabb, az egyének szabadságával és függetlenségével többé-kevésbé összeütköző termelési vonatkozások, gazdasági viszonyaik az előfeltételei annak, hogy ők mint szabad *magántermelők* . . . mint e folyamat független szubjektumai szerepeljenek. *Az egyszerű forgalom álláspontjáról azonban ezek a viszonyok kihunytak.*” (Uo. II, 372.)

A gazdasági rendszerét kibontakoztató Marx tehát az egyszerű áruteremelés elméletét kibontva szükségképpen antropológiai előfeltevésekkel kerül szembe, s csak azok érdemi bírálatán keresztül vezethet az útja a kifejlett pénzrendszer felé. Marx „értelmes elvonatkoztatással” emeli az elvont egyént, a szabad és egyenlő magántulajdonost, azaz megmutatja mikor és mennyiben hatékony ez az absztrakció. Az egyszerű áruteremelés ösztársadalmi mechanizmusának már említett alapvető ellentmondása, az egyéni munka (szabadság) és ösztársadalmi érintkezés (kényszer) kerül itt előtérbe, „Az egyéni termelés függetlenségét így kiegészíti egy társadalmi függőség, amely a munka megosztásában találja meg a megfelelő kifejezését.” (Uo. II. 371.) Az egyén „pontoszerű önállósulása” a termelésben és a társadalomban ugyanis feltételezi a teljes társadalmiasulást az érintkezésben, mint a csereviszonyok totalitását, a cserére termelés és a magánmunka eredménye társadalmi munkaként való elismertetése kényszerével: „Először a pénzben . . . jelenik meg a kölcsönös társadalmi vonatkozásoknak egy szilárd, mindent legyűrő, az egyéneket maga alá besoroló társadalmi viszonyra való átváltozása. Éspedig annál kegyetlenebb ez a jelenség, mert mint előfeltételből a szabad, önhatalmú, csak a kölcsönös szükségletek

révén a termelésben egymásra vonatkozó, atomisztikus magánszemélyekből nő ki.” (Uo. II, 391–392.)

A kifejlett pénzrendszer és a társadalmi munkamegosztás az ember felett uralkodó dologi hatalmak a szabadság és egyenlőség társadalmában, de a társadalmi munkamegosztás rendszere már fel is oldja az elvont egyén és munkája közömbössége absztrakcióját, ellenkezőleg, mint konkrét munkája által megszabott és ahhoz rögzített, vagyis elvontságával együtt szabadságát is elvesztő *különös személyiséget* mutatja be. Az elvont egyén, amely eddig legfeljebb szabad és egyenlő magántulajdonossá konkretizálódott, most már nem elemi meghatározásában és normatív viselkedésében, hanem arra épülő konkrét társadalmi szabályozásában, a társadalmi munkamegosztás egyenlőtlenségének szintörésében lép elénk. De ez még mindig csak „üres elvonatkoztatás” a tőkés áruterelés fejlettebb álláspontjáról visszatekintve – „A munka megosztása úgy felfogva, mint a különös egyéniség társadalmi újratermelése, amely ezzel egyszersmind egy láncszem az emberiség totális fejlődésében és egyszersmind az egyént a különös tevékenysége közvetítésével az általános termelés élvezetére, a mindenoldalú társadalmi élvezetre képesíti – ez a felfogás, ahogy az egyszerű forgalom álláspontjáról adódik, amely tehát az egyének szabadságának megerősítése, nem pedig megszüntetése, ez még a közkeletű a polgári gazdaságtanban” (uo. II, 375–376.) –, hiszen a tőkés áruterelés egyéni szabadság és társadalmi kényszer ellentmondását új szintre emeli. A munka társadalmiasulásával (gépek) az egyéni munka világa összeomlik, létrejön a technikai munkamegosztás, mint ugyanazon termelési folyamatba sorolt személytelen egyének összefüggése, azaz a társadalmi kényszer betör a termelésbe is, s a tőkés–bérmunkás viszony az érintkezésben, a csereviszonyban is látszattá redukálja az egyenlőség és szabadság formai mozgását. A középkor egyszerű áruterelésében az egyén munkájában elszigetelt volt, de közössége (céhek) közvetlenül szabályozta társadalmi viselkedését, a kapitalizmusban a viszony megfordul, a termelés társadalmiasulásával az egyén elveszti önállóságát, a másik póluson viszont önállósul, azaz leszakad minden közösségről, s ez az önállósulás erősíti fel újra a szabadság és egyenlőség társadalmának látszatát.

A szabadság és egyenlőség társadalmának víziója központi szerepet játszik a polgári ideológiában, a közgazdaságtan, jog, politikaelmélet és etika emberfogalmának kialakításában. Az egyszerű áruterelés világában pedig a szabad és egyenlő jogi szubjektum játssza a főszerepet, mivel a totális csereviszonyban, azaz a kölcsönös szabad elidegenítés révén történő elsajátításban már benne rejlik „a személy jogi mozzanata és a szabadságé”, vagyis az egyszerű áruterelés elsősorban a jogi absztrakción keresztül jelenik meg úgy, mint „az egyéni szabadság megvalósítása”, „a társadalmi egyenlőség teljes realizálódása”, s így a gazdaságelöttinek, azaz természetjoginak értelmezett jogi szférából a történelmi és logikai továbblépés az ösztársadalmiság felé is csak „a társadalmi egyenlőség teljes realizálódása” lehet. (Uo. II, 376–377.) Ez a gondolatmenet vezet a francia forradalom eszményeihez, a tulajdon–szabadság–egyenlőség „polgári szentháromságához”, s a továbbiakban a kispolgári szocializmus „igen olcsó elvonatkoztatásához” is, holott a tőkés termelés világában mindezek az „immanens ellentmondások” kibomlanak és az elvont egyén elemi meghatározásai az „ellenkezőjükké csapnak át”. (Uo. II, 380–381.)

A „Grundrisse” tőkefejezete a szabadság és egyenlőség társadalmát már nem az egyszerű áruterelés, hanem a tőke forgalma, a szabad konkurrencia álláspontjáról veszi

szemügyre, amely ugyancsak úgy jelenik meg, mint „a szabad egyéniség abszolút létezési formája”. Holott „Nem az egyének vannak szabaddá téve a szabad konkurenciában, hanem a tőke van szabaddá téve. Ameddig a tőkén nyugvó termelés a társadalmi termelőerő fejlődése szempontjából a szükséges, ennél fogva legmegfelelőbb forma, addig az egyéneknek a tőke tiszta feltételei közti mozgása mint szabadságuk jelenik meg.” (Uo. II, 123.) A tőkének alávetett szubjektumok, a bérmunkások álláspontjáról ezért Marx „idétlenségnek” nevezi azt, hogy „a szabad konkurenciát az emberi szabadság végső fejlődésének tekintik, a szabad konkurencia tagadását pedig egyenlőnek az egyéni szabadság . . . tagadásával. Éppenséggel csupán korlátolt alapzatban való szabad fejlődés ez . . . Ezért ez a fajta egyéni szabadság egyszersmind minden egyéni szabadság legteljesebb megszüntetése” (uo. II, 124.), és az egyén dologi hatalmának való teljes alávetése (tőkés eldologiasodás). A szabadság és egyenlőség modern polgári vallása, szubjektumának átléphetetlen emberevidenciája csak azon a ponton ér véget, amikor maga a tőkés termelés eljut reális történelmi korlátaikhoz. Ezekről a korlátokról azonban éppenséggel a „Grundrissé”-ben tudjuk meg, hogy nem külső korlátok, hanem belsők, maga a termelő szubjektum „szabadságának” önkifejlődésének korlátozása válik a tőke fejlődésének „határává”, s ezzel a csereértékre épülő termelés, s vele a szabadság és egyenlőség polgári világa, összeomlik.<sup>5</sup>

„A politikai gazdaságtan bírálatahoz” és „A tőke” letisztultan fejtik ki az egyszerű árutermelésnek a tőkés árutermelésbe való átfejlődése logikáját, de kevésbé foglalkoznak – a „Grundrissé”-vel ellentétben – a folyamat szubjektumaival. A későbbi művek azonban összefoglalják és magukba sűrítik a „Grundrissé” „metaetikáját” – az elvont egyén, a polgári individuum normatív viselkedéséről, így „A politikai gazdaságtan bírálatahoz” fejtegetése egyszerre a „Grundrissé” elméletének felidézése és „A tőke” szerepelméletének előlegezése: „Az árubirtokosok a forgalmi folyamatba egyszerűen mint áruk őrzői léptek be . . . az egyik megszemélyesített cukorsüveg, a másik megszemélyesített arany . . . Ezek a meghatározott társadalmi jellemek tehát semmi esetre sem fakadnak az emberi egyéniségből egyáltalában . . . A vevő és eladó viszonyában kifejeződő viszonyok olyannyira nem tisztán egyéni viszonyok, hogy mindkettő csak annyiban lép ebbe a vonatkozásba, amennyiben egyéni munkájuk tagadtatik . . . Amilyen bárgyú dolog ezért a vevőt és eladót, ezeket a polgári gazdasági jellemeket az emberi egyéniség örök társadalmi formáinak felfogni, éppoly visszás bennük az egyéniség megszűnését megkönnyezni. Ezek a jellemek az egyéniség szükségszerű kifejezései a társadalmi termelési folyamat egy meghatározott fokának alapzatán. Emellett a vevő és eladó ellentétében a polgári termelés antagonisztikus természete még annyira felszíni és formális módon fejeződik ki, hogy ez az ellentét már a polgárit megelőző társadalmi formákhoz is hozzá tartozik, hiszen csupán az kell hozzá, hogy az egyének mint áruk birtoklói vonatkozzanak egymásra.” (MEM 13, 68–69.)<sup>6</sup>

<sup>5</sup>Rosdolsky a csereértékre alapozott termelés összeomlásának marxi gondolatához kapcsolódva fejt ki az emberi individualitás fejlődésének problematikáját a „Grundrissé”-ben könyvének 28. fejezetében, előzőleg azonban már könyve 10. fejezetében megtárgyalja a szabadság és egyenlőség társadalmi szubjektumának problematikáját (R. Rosdolsky: „Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'”, Majna-Frankfurt 1968, 212 skk. 486. skk.).

<sup>6</sup>Vö. még MEM 13, 105., 111. stb., ill. MEM 23, 57. stb.

„A tőke” I. kötete A cserefolyamat c. fejezetében idézi fel a „Grundrisse” fejtegetését a szabadság és egyenlőség társadalmáról, mégpedig a gazdaság és jog elemei meghatározásai felől közelítve,<sup>7</sup> azaz a jogi személyt, a tulajdonost mutatva az elvont egyén szükségyszerű megjelenési formájának az anyagi érintkezésben: „Az áruk nem mehetnek maguk a piacra és nem cserélhetik ki önmagukat. Örzőik, az árubirtokosok felé kell tehát fordulnunk . . . Ahhoz, hogy ezeket a dolgokat árukként vonatkoztassák egymásra, az áruk örzőinek személyekként kell egymáshoz viszonyulniok . . . Kélcsonösen el kell ezért ismerniök egymást magántulajdonosoknak. Ez a jogi viszony, amelynek formája a szerződés . . . akarati viszony, amelyben a gazdasági viszony tükrözödik. Ennek a jogi vagy akarati viszonynak a tartalmát megadja maga a gazdasági viszony.” A jogi személy, az elvont magántulajdonos szerepköre tehát az a szerep, amelyet a kapitalista társadalom minden embere eljátszik, a legalapvetőbb minta, modell, elemi tevékenységforma, tehát egyben Marx társadalmi szerepelméletének kiindulópontja és megalapozása: „A személyek itt csak mint áruk képviselői és ennél fogva mint árubirtokosok léteznek egymás számára. A további fejtegetés során . . . azt látjuk majd, hogy a személyek gazdasági jellemálarcai csak megszemélyesítései azoknak a gazdasági viszonyoknak, amelyek hordozóiként egymással szembeállnak.” (MEM 23, 86–87.)

„A tőke” szerepelmélete, a „szereplő személyek” (dramatis personae) felvonultatása minden „felvonásban” arról tanúskodik, hogy Marx a szubjektumok fejlődésére is igen nagy súlyt helyezett, hiszen „A tőké”-ben nagy figyelmet szentelt az elvont *egyén* – és különböző megjelenési formái, a gazdasági, jogi, politikai és erkölcsi személy – és a *személyiség*, valamint az *egyén* társadalmiasulása – a munka társadalmiasulása mértékében – egymást követő fokai közötti különbségtevések, leginkább azonban az elvont árutermelő *egyén* és a bérmunkás közötti ellentétnek. A pénzről a tőkére való átmenet levezetésében még egyszer gunyorosan összefoglalja a szabadság és egyenlőség világot, amely a tőkénél már a forgalom formai mozgásává redukálódik és tartalmában a „szabadságnélküliség és egyenlőtlenység” világára vált át: „A forgalom, vagyis az árucseré területe, amelynek korlátai között a munkaerő vétele és eladása mozog, valóban igazi paradicsoma volt a velünk született emberi jogoknak. Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Bentham uralkodik. Szabadság! Hiszen egy áru, például a munkaerő vevőjét és eladóját csak szabad akaratuk határozza meg. Mint szabad, jogilag egyenrangú személyek szerződnek egymással . . . Egyenlőség! Hiszen csak mint árubirtokosok vonatkoznak egymásra, és egyenértéket cserélnek egyenértékért. Tulajdon! Hiszen mindegyikük csak a magáéval rendelkezik! Bentham! Hiszen mindegyikük csak magával törődik”. (Uo. 167.)

„A tőke” szerepelmélete ezen a ponton mutat túl az egyszerű árutermelésen a bérmunkás ontológiájára, s egyben Marx tartalmi eitékájára felé. Az egyszerű árutermelés valamennyi egyénének elemi mozgását, egyöntetű szerepkörét Marx itt csak kiindulópontként mutatja fel. A szabad és egyenlő árubirtokosok viselkedése a mindennapok legelemibb evidenciájává, ösztönévé redukálódik – „árubirtokosaink . . . már cselekedtek, mielőtt még gondolkoztak volna. Az árutermészet törvényei az árubirtokosok természetes

<sup>7</sup>A későbbi munkákban már csak egy-egy megjegyzés utal vissza a „Grundrisse” kiterjedt polémiájára a kispolgári szocializmus által idealizált szabadság és egyenlőség társadalmára (MEM 13, 61.; MEM 23, 72., 86. stb.). Marx azt is kiemeli, hogy az egyszerű árutermelés szintjén annyiban is az egyéniségtől való elvonatkoztatás történik, hogy az árutermelő *egyén* például állandóan felveszi és változtatja az elemi szerepeket, mint a vevő és eladó szerepe (MEM 23, 94, 109.)

öszönéber: érvényesültek” (uo. 88.) – mivel az árucseréhez „csak az szükséges, hogy az emberek hallgatólagosan az elidegeníthető dolgok magántulajdonosaiként és éppen ezáltal egymástól független személyekként lépjenek egymással szembe”. (Uo. 89.) Az ösztönösen és hallgatólagosan jelzőkkel Marx markánsan megjeleníti, hogyan válik az árutermszet emberi természetté, „metaetikai”, azaz gazdaság, jog stb. előtti viselkedéssé, s annak először elemi, majd formáiban differenciált intézményesülésévé. Ezzel a polgár „természetében”, a polgári szubjektum mozgásában felfedezi azt az alapvető evidenciát, amelynek létrejöttét a polgári elmélet nem tudja és nem akarja levezetni, amelynek történelmi és logikai horizontján nem tud túllépni, amely tehát a polgári közgazdaságtan, jog és nem utolsósorban etika kritikájának kulcsa. Így aztán a politikai gazdaságtan kritikája a „Grundrissé”-től kezdve a polgári etika kritikájaként is megfogalmazódik, bemutatva nemcsak a polgári szubjektum mozgását, hanem azokat a hajtóerőket, az érdekeket is, amelyek mozgatják.

## 2. A MAGÁNÉRDEK VILÁGA

A szabadság és egyenlőség világa elemzéséből már tudjuk, hogy a polgári világ leg-  
elemibb absztrakciója a csereviszonyban születik, s hogy az áru = áru egyenlete az  
ember = ember, egyén = egyén egyenleteként realizálódik a szubjektum oldalán. A fenti  
absztrakció azonban azt is jelenti, hogy a csereértékre való termelés lehántja az egyénről  
az összes többi társadalmi meghatározást a gazdasági kivételével, s a már említett csere-  
érték-egyenek csak homo oeconomicusként, gazdasági lényként, azaz termelő emberként  
vonatkoznak egymásra. A tevékenységek korábbi, sokszínű és differenciáltan motivációja  
helyébe az egyoldalú és kizárólagos gazdasági motiváció lép. A csereértékre termeléssel  
tehát megjelenik a szabad és egyenlő magántulajdonos mint önző magánember, mint a  
magánérdek hordozója és megtestesülése, akinek egész tevékenységét a hasznosság elve  
irányítja. Az egyén kilép a hagyományos társadalmi szabályozás, a konkrét szokás-  
struktúrák mintáinak követése prekapitalista rendszeréből, amelyet a használati érdekekre  
(szükségletekre) irányultság tradicionálisan rögzített és társadalmilag differenciált  
struktúrája alakított ki. Viselkedése általánosul és homogenizálódik, mindenki számára  
minden helyzetben a magánérdek követése lesz az általános modell, mint „racionális  
viselkedés”. Az emberi természet „metaetikai” struktúrája tehát feltételezi 1. a tevé-  
kenység következményeinek *racionális* előrelátását és kikalkulálását (forma), 2. a  
minimális (egyéni) ráfordítás és maximális (egyéni) hozadék *ökonomikus* elvének alkalma-  
zását (tartalom), úgyis mint a polgárság „protestáns szellemét”.<sup>8</sup>

A szabadság és egyenlőség társadalmi szelíd harmóniája és derűje a további vizsgálatnál  
tehát eltűnik, s ugyanaz a társadalom gazdasági tartalma szerint az önző, csak magán-  
érdekük által vezérelt egyének állandó összeütközésének, intézményesített konfliktusai  
társadalmának bizonyul. Az anyagi érintkezés Janus arcú világa persze nem tagadja meg  
önmagát, az egyének érdekkonfliktusaikban és önzésükben is „szabadok és egyenlők”,

<sup>8</sup> A magánérdek világtörténelmi kialakulását Polányi Károly mutatja be klasszikusan „Az archaikus  
társadalom és a gazdasági szemlélet” (Bp. 1976, 123 skk.) c. művében. Polányi maga is hivatkozik a  
weberi rendszerezésre (i. m. 54.), másfelől D. Bell az, aki kimutatja, hogy a gazdasági motiváció Adam  
Smith-féle világa az USA-ban bontakozott ki a legteljesebben és már elérkezett történelmi korlátaihoz  
(„The Coming of Post-Industrial Society”, New York 1973, 302–305.).



az ellentmondás mégis feloldás után kiált. Amint tudjuk, a klasszikus polgári szerzők egy része a szabadság és egyenlőség harmóniájára, másik része pedig az érdekkonfliktusok „állati” világára helyezte a hangsúlyt, s szerint vázolta fel az emberi természetet és a társadalom eredeti állapotait. A klasszikus szerzők többsége persze vállalta az ellentmondást is és azt igyekezett bemutatni, hogyan fakad mindenki mindenki elleni harcából a közjó. Amint evidenssé vált a magánérdek mint az emberi tevékenység kizárólagos hajtóereje, tudatosult magánérdek és általános érdek antinómiája is, amely voltaképp nem egyéb, mint az egyéni munka és társadalmi munka már elemzett ellentmondásának kivételése. Mivel az atomizált magánember egyéni munkáját és termékét csak annak ellentéte, a társadalmi ösztön munka képviselője, a pénz segítségével ismertetheti el társadalmi minak, ezért az egyéni viselkedés ösztön társadalmi szabályozása is csak úgy mehet végbe, hogyha az egyént magánérdeke szembeállítja a társadalommal, s éppen abban a szembeállításban bizonyul ösztön társadalmi minak, az általános érdek realizációjának. Az egyén a cseviszonyban szükségképp ütközik a vele érintkező összes egyénnel, vagyis ezen az elemi szinten történik meg a konfliktus intézményesítése, mint az ösztön társadalmi szabályozás megvalósulása. Ennek következtében az atomok vonzása és taszítása, ill. az állatvilág létért folytatott harcának „farkastörvénye” a polgári társadalomelmélet természetes formanyelvévé változott.

A mélyebben szántó gondolkodók azonban tovább jutottak magánérdek és általános érdek konfliktusa egyszerű megállapításánál és összhangjuk keresésénél. Már Kant megfogalmazza az érdek-elv kétszintűségét, mint a természet rejtett szándékát az emberrel (egyénnel) szemben: az egyén önző módon érzi élvezetekre, magánhaszonra, a boldogságra tör, s a természet éppenséggel magánérdeke révén használja fel az egyént eszközként a magasabb cél, a kultúra megvalósítására. Az egész problematika klasszikus megfogalmazást nyert az ész csele hegeli kategóriájában, amely magában foglalja egyéni és ösztön társadalmi érdek ellentétességében vett szerves egységét, a magánérdekeknek önnön ellentétükbe fordulását és rajtuk keresztül az általános érdek, a történelmi fejlődés realizálódását. A hegeli modell már felvillantja előttünk azt a tanulságot, hogy az egyéni viselkedésnek ilyen ellentétes ösztön társadalmi szabályozása az előtörténet jellegzetessége, amelyben egyén és nem mozgása és fejlődése végzetesen elszakad egymástól, s amelyben az egyén önérdekű szabályozása az ösztön társadalmi fejlődés sajátos eszköze. Hegel ezért Rousseau nyomán világosan megkülönböztette az egyéni érdekek és akaratok összességét (volonté de tous) a közakarattól, a közérdektől (volonté générale), vagyis megfogalmazta azt a gondolatot, hogy a magánérdekek nem összeadhatók és nem is összegezhetőek valami közvetlen társadalmi általánossá, hiszen ütköző dolgok nem adhatók össze. A társadalmi atomok nem nyugalmi állapotban, hanem ütközésükben, azaz egymást felerősítő-kioldó hatásaikban, a magánérdekek erőtereinek eredőiben emelkednek ösztön társadalmi rendszerré.<sup>9</sup> Márpedig a polgári demokrácia képviselői elve éppenséggel ezen a fiktív össze-

<sup>9</sup>Erre a gondolatra a marxizmus klasszikusai közül Engels többször is visszatért, például J. Blochhoz írott 1890 szeptemberi levelében így fogalmaz: „a történelem úgy készül, hogy a végeredmény mindig sok egyes akarat összeütközéseiből jön létre . . . számtalan egymást keresztező erő van, végtelen csoportja az erőparalelogrammáknak, s ebből egyetlen eredő jön létre – a történelmi eredmény –, amely megint csak úgy tekinthető, mint egy a maga egészében *tudat nélkül* és akarat nélkül érvényesülő hatalom terméke. Mert amit minden egyes ember akar, azt mindenki más akadályozza, és ami kijön belőle, az olyasmi, amit senki sem akart . . . az egyes akaratok . . . közös eredőben olvadnak össze” (MEM 37, 454.).

adáson, az izolált egyének összegezésén alapuló vélt társadalmi általánosságon nyugszik, amelynek abszurditását már a francia forradalom idején kimutatta Condorcet az ún. választási vagy képviseleti paradoxon formájában. Ám ez az illúzió mégis a polgári világ leghatékonyabb illúziója maradt, amely kiterjedt századunk közepén a fogyasztói viselkedés területére is, bár cáfolatát azóta matematikailag is levezették.<sup>10</sup>

Rousseau és Hegel azonban maguk is ennek az antinómiának a túllépését mint az általános érdek közvetlen realizálását állították elméletük középpontjába. Hittek a magánérdek világa leküzdhetőségében, s nem jutottak el addig a felismerésig – a polgári társadalom anatómiája elemzése nyomán –, hogy az egyén számára az atomizált világban csak magánérdeke reális, s általános, valamennyi egyén tevékenységének végeredményeként megjelenő, általános, „reflektált” érdeke idegen valami. A fiatal Marx maga is, Rousseau és Hegel nyomán, a magánérdek (polgári társadalom) és az általános érdek (politikai állam) világa dualizmusának leküzdésén munkálkodott, s jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy a magánérdek és általános érdek ugyanazon társadalmi-gazdasági mechanizmus mozzanatai. Így jelentkeznek a marxi érdek-konceptió alapvonásai már a „Német ideológia”-ban, amely az egoizmus és filantrópia koncepcióit már ugyanazon polgári szemlélet egymást feltételező végleteiként mutatja be. A „személyes és általános érdek ellentmondását” illetően kimondja, hogy mindkettő „az emberek *egyazon* személyi fejlődésének kifejezője, ennél fogva csak *látszólagos* ellentétben állnak” vagyis „az egész történelemben a 'magánemberekként' meghatározott egyének teremtették meg az 'általános érdeket', (MEM 3, 230–231.) Az ellentét társadalmi mozgásteré és fiktív tudata tehát abból fakad, hogy az általános érdeket voltaképp a magánérdek hozza létre, vagyis „a személyes érdekek a személyek dacára mindig osztályérdekekké fejlődnek ki, közösségi érdekekké, amelyek az egyes személyekkel szemben önállósulnak, az önállósulásban *általános* érdekek alakját öltik, mint ilyenek ellentétbe lépnek a valóságos egyénekkel, és ebben az ellentétben, amely szerint *általános* érdekekként vannak meghatározva, a tudat *eszményi*, sőt vallási, szent érdekekként képzelheti el őket.” Ezért áll szemben a polgári világ két pólusán a „közösségi érdekek képviselője” a „személyes érdekek képviselőjével” úgy is mint a „magánérdekekként rögzített személyes érdekekkel”, a gazdagság a morállal, az anyagi az eszményi világgal, hiszen a magánérdekek „önző materializmusával” szemben a közösségi érdekeket „általános érdekekké önállósítottak és eszményi érdekek formájában képzeltek el és juttattak érvényre”. (Uo. 229–231.)

A dologi materializmus és eszményi idealizmus egyaránt a totális egyszerű áru-termelésből fakadó mozgatóerők, akárcsak a rájuk épülő filozófiai rendszerek. A kommunisták ezért tagadják egyaránt a magánérdek mindenhatóságát, az „abszolút” atomok világát és az általános érdek „szentséges” általánosának közvetlenül követhetőségét – vagyis ahogy Marx itt írja, erre később még visszatérünk – nem prédikálnak morált. A társadalmi munkamegosztás rendszerében eleve adva van az „ellentmondás az egyes egyén... érdeke és az egymással érintkező valamennyi egyén közösségi érdeke között”, tehát a közösségi érdek nem elvont eszményiség, tiszta moralitás, hanem „azoknak az egyéneknek a kölcsönös függősége, akik között a munka megoszlik”. (Uo. 35.) Ezen ellentétesség alapján ölt a közösségi érdek mint állam „önálló alakulást”, vagyis magánérdek és közösségi érdek ütközése jogi, politikai és ideológiai szinteken mind

<sup>10</sup> Vö. M. Pohorille: „Fogyasztási modell a szocializmusban” (Bp. 1974, 113.).

magasabb elvonatkoztatásban intézményesül és egyben realizálódik, így mond ellent a polgári világban végül is a legelemibb, a metaetikai szabályozás önző embere a legemelkedettebb szabályozás, a „morál” „emberbarát” egyénének.

A „Grundrisse” pénzfejezete a magánérdek szabályozórendszerének bemutatásában is közvetlen folytatása, időnként egyszerűen szó szerint megismétlése a „Német ideológia” koncepciójának. A hangsúly azonban természetesen áttevedik az egyén dologi szabályozása elemi, gazdasági mozzanatai feltárására, vagyis a szabadság és egyenlőség társadalmát Marx eleve úgy mutatja be, mint „a termelők egymástól való mindenoldalú függőségét . . . de egyszersmind magánérdekeik teljes elszigetelődését”, azaz „közömbös egyének egymással való ütközését”. (MEM 46/I, 73–75.) Itt már nem a filantróp, moralizáló filozófusok, hanem a dologian materialista közgazdászok érdek-paradigmája kerül a bírálat középpontjába: „Mindenki a magánérdekét és csak a magánérdekét követi, és ezáltal – anélkül, hogy akarná és tudna róla – az összesek magánérdekeit, az általános érdeket szolgálja.”<sup>11</sup> Marx nemcsak hogy elutasítja ezt az automatizmust – akárcsak ellentétét, az „általános tagadást”, mint a magánérdekekből fakadó állítólagos anarchiát, társadalmi káoszt –, hanem az ellentét mindkét pólusát és a köztük levő közvetítést most már részletesen kimunkálja a csereviszonyok dologi mechanizmusában: „Az egymással szemben közömbös egyének kölcsönös és mindenoldalú függősége alkotja társadalmi összefüggésüket. Ez a társadalmi összefüggés fejeződik ki a *csereértékben*.” (Uo. I, 74.)

*Az árutermelés szubjektuma, a „szabad és egyenlő magántulajdonos” így csak gazdaságilag motivált, a magánérdek által vezérelt egyénként, érdek-lényként lép elének.* Az egyéni fejlődés eszközeiért folyó harc társadalmában az egyéni viselkedés elemi mozgatóereje a magánhaszonra irányultság, az áruterelésben mindenki mások szükségleteire termel és másokat termeltet a maga szükségleteire. A hagyományos, saját-közösségi szükségletekre való termelés világa felbomlásából adódik a dologi készletelés szükségessége, nem is egyszerűen az érdekek privatizálódása, hanem maga az érdek mint olyan valódi létrejött: a szükséglet és kielégítése közé dologi mechanizmus iktatódik az elszigetelt egyénnél, és ez az érdek. A magánérdek tehát az egyén és saját szükséglete, ill. a szükséglete és annak kielégítése (tárgya) közé belépő dologi közvetítés, azaz olyan egyének közötti eldologiasodott viszony, amelynek lényege mások dologi készletése az ő szükségleteiken keresztül a saját tárgyának megtermelésére. Az érdek így az egyén személyi függéséből adódó külső közvetlen kényszerítése helyébe lépő, dologi függéséből adódó belső készletése, az egyének közötti ütközésben szerveződő és megnyilvánuló dologi kötelék, vagyis az érdekek által vezérelt társadalom természetes alaphelyzete a konfliktus, mint az érdekek összecsapása, s a magánérdek az ember mindennapi viselkedését és tudatát az érdekütközések sorozatában alakítja. A csereérték mint *külső ösztönzés* az egyénben *belső indítékká* válik, s ez a belső indíték mint az önérdék evidenciája válik a legalapvetőbb cselekvésmintává.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> A magunk részéről Smith antropológiája és közgazdaságtana összefüggésével részletesen foglalkozunk „A termelő ember világa” (Bp. 1978) c. monográfiánkban, ezért e tanulmányunkban Smith és a klasszikus politikai gazdaságtan elemzésére nem akarunk kitérni. Smith érdekkonceptiójával, s Hegel – voltaképp Smith gazdaságtanából adódó – felismerésével, hogy „az emberek cselekedetei mást eredményeznek, mint amit tudatosan akarnak és szándékolnak”, foglalkozik M. Dobb „Az érték és jövedelemelosztás elméletei” (Bp. 1977, 55. skk.) c. művében.

<sup>12</sup> Külső ösztönzés és belső indíték viszonyáról vö. V. Jadov „A munkatevékenység ösztönzői és indítékai” c. tanulmányát („Eszmény-erkölcs-etika”, Bp. 1976, 221.).

Az ösztönzések és indítékok dialektikájában mutatkozik meg igazán, hogy az érdek a szubjektum és az objektum közötti sajátos átmenetet mint tevékenység szabályozást testesíti meg, vagyis nem jelent egyebet, mint cselekvési programmá vált szükséglet-rendszereket. Az érdek problémáját tehát a szubjektum és objektum kölcsönhatásából, a szubjektív-pszichikai és objektív-társadalmi (ökonómiai-szociológiai) mozzanatok differenciált egységéből lehet kibontani. Ez vezetne tovább a személyiség elve, az érdek-érdek-lődés-érdekelttség problematikája, tehát a tartalmi etika kérdései felé. Jelenleg azonban csupán annyit szeretnénk tisztázni, hogy a magánérdek mint motivációs rendszer a totális egyszerű áruterelés világából fakadó metaetikai szabályozás, amely a szükségletnek (tartalom) sajátos társadalmi megvalósulási, érvényesülési formája, vagyis a szükséglet kielégítéséhez – sőt megtereléséhez – e társadalomban hozzátartoznak a kielégítés társadalmi útjai-módjai és dologi eszközei is, ezért nevezhetjük az *érdeket második hatványon levő szükségletnek*.<sup>13</sup> Szerintünk az érdek problémája alapjaiban való tisztázatlanságának a marxista elméletben éppen az az egyik fő oka, hogy nem nyúlunk vissza az érdek szülőhelyének ábrázolásához a „Grundrisse” elméletében, a szabadság és egyenlőség társadalmában, hanem az érdeket jórészt csak prakticista módon, politikai stb. érdekké szublimált formájában vesszük szemügyre, sőt gyakran magát az érdek fogalmát is történelemfeletti meghatározásként és nem a kapitalizmussal létrejött dologi szabályozásként tekintik.

A magánérdek Marx számára az elidegenült társadalmiság általánosulása, belső indítékká válása az egyénben, mint egyúttal annak ellentétbe fordulása, tagadása, hiszen „a közösségi érdeket, amely az összaktus indítékaként jelenik meg, mint tényt mindkét részről elismerik ugyan, de mint ilyen a közösségi érdek nem indíték, hanem úgyszólván csak a háta mögött halad az önmagukba reflektált különérdekeknek, a másik érdekével ellentétben álló egyes érdekek.” Az egyénnek legfeljebb az a „vigasztaló tudata” lehet meg, hogy egyéni érdekének érvényesítése maga a közösségi érdek megjelenésének egyetlen, kizárólagos formája, vagyis a cserében mindkét félnek önző érdekét kell követnie, mivel „mind a kettő tudja, hogy a közösségi érdek éppen csak az önző érdek cseréjének kétoldalúságában, sokoldalúságában és a különböző oldalakon való önállóságában van. Az általános érdek éppen az önző érdekek általánossága.” (Uo. I, 150.) Az áruterelésben az önző érdek általánossága maga a dologi készítés általánossága – „amennyiben engem meghatároznak, kényszerítenek szükségleteim, úgy csak a saját természetem, amely szükségleteknek és törekvéseknek az egésze, tesz erőszakot rajtam, nem idegen valami (vagy az én *érdekem* általános, reflektált formában tételezve). De hiszen éppen ez az oldal az, amely által én a másikon kényszert alkalmazok, őt a csererendszerbe hajtom” (uo. I, 151.) –, ezért az önzetlen, az általános érdekre közvetlenül irányuló áruterelés abszurditás, de ugyanígy abszurditás a különérdek ütköztől mentes politikai állam stb. is.

Marx két irányban is polemizál, amikor hangsúlyozza, hogy az általános érdek közvetett és ellentétes módon érvényesül, tehát nem tudatosan választják és követik

<sup>13</sup> Az érdekről szóló marxista irodalomban Huszár Tibor hangsúlyozta a szubjektum-objektum átmenet felőli jellemzését („Történelem és önismeret”, Bp. 1968, 358.). A különböző marxista álláspontokat M. V. Gyomin foglalja össze a „Filozofszkie Nauki” 1972/3-as számában megjelent tanulmányában. A „Grundrisse” érdek-konceptiójának érdemi elemzését adja Papp Zsolt a „Magánérdek, osztályérdek és közvetítő mechanizmusai” („Szociológia”, 1974/4.) c. tanulmányában.

(Rousseau és Hegel), de nem is közvetlen, egyenes következménye a magánérdeknek (Smith, Helvetius), hanem a „háta mögött” halad az egyes érdeknek. Polémiájának éle azonban elsősorban a francia felvilágosodás nagypolgári szárnya ellen irányul, ők voltak ugyanis azok, akik felfedezték a magánérdekek világát, és az egyén társadalmi tevékenysége univerzális magyarázatát látták benne. A XVIII. század folyamán Franciaországban általánosult és így evidenciává emelkedett az árutermelő egyén szerepkövető, normatív viselkedése, s mindinkább az is kitűnt, hogy ez a – alapjaiban az emberi természetbe helyezett – szerep transzformálódik más társadalmi szerepekké is. A XVIII. század polgári teoretikusai már túljutottak az elemi, általános emberi tartalmak és normák felismerésén (XVII. századi természetjog), de még nem jutottak el az emberi viselkedés filozófiai vagy éppen szaktudományos rendszerezéséhez. Ők még a konkrét emberi viselkedés egészét akarták leírni a maga tarkaságában. Smith éppúgy, mint Helvetius, s ehhez kerestek vezető elveket, s ebben a széles, egymással szoros kölcsönhatásban álló mezőnyben rajzolódtak ki a magánérdekek, a szenvedélyek, ill. érzelmek vonzásának és taszításának, egyszóval a társadalmi mechanikának az elméletei. Az emberi viselkedés egész elméletét etikának tekintették, ill. Smith volt az, aki először megpróbálta a gazdasági és egyéb társadalmi (etikai) viselkedést megkülönböztetni, amelyet Ricardo és Kant továbbvitt az ellenséges ellentétig. A XVIII. századi etikusok tartalmi etikát adtak, a tényleges társadalmi viselkedés magyarázatára törekedtek, s etikájuk forradalmi volt annyiban, hogy egy új társadalom „metaetikai” evidenciáit alapozták meg, amelyből gazdasági, jogi, politikai evidenciák adódtak és kisarjadt maga a Code Napoléon is.

Fetiszált szemléletük, dologi materializmusuk az önzést mint alapvetet az emberi természetből vezette le, miszerint az élő szervezet sajátossága, hogy az élvezetre (boldogságra) tör és elkerüli a fájdalmat. Az etikai naturalizmus egyik klasszikusa, Helvetius fedezi fel az elsők között az érdeket, mint minden tevékenység mozgatórugóját és kifejti, hogy „a nemes és emelkedett léleknek” az érdek nem pusztán az anyagi érdeket jelenti, hanem „Ez a szó őt egyes-egyedül az önszeretet érzésére emlékezteti. Az erényes ember nem lát az érdekből mást, mint azt a hatalmas és általános rugót, amely minden ember mozgatója.” Az árucseré általánosulása meghozza az egyenlőségnek mint igazságosságnak metaetikai elvvé szilárdulását is – egyenlő munkamennyiségek cseréje –, de az áruterelés polgári világa még külső védelemre szorul, nem működik a saját automatizmusa szerint, ezért az elemi evidenciák külső támaszt kívánnak az államban és törvényeiben: „A polgárok életének és szabadságának őre az igazságosság. Mindenki élvezni akarja különböző tulajdonait. Mindenki szereti tehát társaiban az igazságosságot, és azt akarja, hogy iránta igazságosak legyenek. De vajon mi készíti őt arra, hogy ő is igazságos legyen a többiekkel? . . . Az igazságosság leszögezett törvényeket feltételez . . . A kölcsönös és üdvös félelem kényszeríti az embereket arra, hogy igazságosak legyenek egymás iránt.” Ez az „üdvös félelem” azonban átjárja Helvetius rendszerét is, hogy az emberek magánérdeke mégsem vezet közvetlenül a közérdekhez, s ezért maga a közérdek is külső támaszt kíván: „Hiába ismétli Rousseau úr szüntelenül, hogy minden ember jó, és hogy a természet valamennyi első megmozdulása becsületes. A törvények szükséges volta bizonyítja ennek az ellenkezőjét. Vajon mit feltételez ez a szükségszerűség? Azt, hogy az embert különféle érdekei teszik gonosszá vagy jóvá, s hogy az erkölcsös polgár formálásának egyetlen módja abban áll, hogy az egyéni érdeket a közérdekkel fűzzük egybe.”<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Helvetius: „Az emberről” (Bp. 1962) 111., 177., 179., 237.

A polémia jól mutatja egyfelől azt, hogy a kor gondolkodói az egyéni és osztályos érdekek egyesítésének, ill. egymásból való levezetésének elméleti és gyakorlati programjával számoltak, másfelől azt, hogy az emberi természet ebben a vitában egy olyan ideologikus feltételezés volt, amelyet a vita különböző résztvevői egymással is ellentétesen értelmeztek. Az etikai naturalizmus, a magánérdekek mindenhatósága álláspontján álló Helvetius csak az önszeretet alaptörvényét lelte fel az emberi természetben, és ezért azt bizonygatta, hogy „a hasznosság fogalma titokban mindig hozzájárult az erény fogalmához”, vagyis kénytelen volt erőteljesen kihangsúlyozni a magánérdek tudatos jellegét. Az embereket tudatos érdekkövető viselkedésükön keresztül jellemezte és azt hangsúlyozta, hogy ráébredhetnek érdekeikre, tehát „felvilágosíthatóak”. Így kap éppen a felvilágosítás dologi materialista szárnyánál a másik véglet, a tudatosítás igen nagy jelentőséget, elszakítva azonban az anyagi, társadalmi-történelmi mozgástól. Az ellentábor viszont Diderot személyében éppenséggel azzal vág vissza, hogy Helvetius a felszínen marad és mellőzi az emberi természet lényeges jegyét, a közérdek érvényesülését valamennyi emberben, vagyis „szerzőnk tévedése, úgy látszik onnan ered, hogy túlságosan ragaszkodott a tényekhez és szemet hunyt az emberi természet felett”. Amíg Helvetius tehát az önérdek „értelmes” korrekcióját a tudatba, a felismerésbe helyezi, addig Diderot és Rousseau az általános érdek érvényesülését közvetlenül az emberi természetből vezetik le.<sup>15</sup> Mindenesetre Holbach, a kor filozófiai életének egyik főszereplője mindnyájuk nevében beszél a „természetes erkölcsről”, amelynek az emberi természetben lefektetett elvei tisztán megvalósulnak, ha nem zavarják meg őket a külső társadalmi körülmények.

Marx a „Grundrissé”-ben mindvégig élesen polemizál a felvilágosítás etikájával, különösen annak dologi materialista, nagypolgári megközelítésével. Mindenekelőtt azok hasznossági elméletét bírálja (MEM 46/I, 79.), s ebből adódóan a felvilágosítók klasszikussá vált érdek-felfogását, miszerint a „kíméletlen egyes érdek”, mint a „szubjektum teljes szabadsága” az általános érdek közvetlen megvalósulása, s ez egyenesen felemelő tudatot kölcsönöz a polgári társadalom önző magánemberének (uo. II, 376.). Marx már kiterjedt gazdasági elemzés alapján tudja bemutatni, hogy a magánérdek lényege éppen abban van, hogy az elszigetelt árutertermelők társadalmában a társadalmi szükségletek rendszere, közösségi indítéka csak közvetve, utólag, a visszájáról tudatosul és érvényesül. Az osztályos szabályozás tehát nem közvetlenül, hanem közvetve és fonákjáról érvényesül, az ilyen társadalomban csak a magánérdek képes az elkülönült termelők összességét megszervezni. A magánérdek szintjén és ellentétes módján azonban valamennyi termelő és annak tevékenysége világtörténelmileg először társadalmiasul, s így közvetett-elidegenedett formában már megszületik az általános érdek, mégpedig első sorban mint gazdasági érdek, a gazdaság elkülönült szférájában ható készletelés, az érdekközvetések „kölcsonössége” és „közhaszna” jegyében lejátszódó osztályos termelés. A magánérdek így a polgári egyén viselkedésének legfontosabb hajtóereje és mintája,

<sup>15</sup> „A francia felvilágosítás morálfilozófiája” (Bp. 1975) 405., 442. Pelle János hívja fel a figyelmet arra, hogy milyen nagy szerepet játszik a lelkiismeret – mint a belsővé vált általános érdek –, a „nembeliség próbatétele” Rousseau filozófiájában, ill. hogyan fogalmazza meg B. Franklin a munka ethoszát, vagyis az igazmondó, becsületes és szorgalmas polgár példaképét, akinek racionális, tudatos életvitele, azaz protestáns szelleme az érvényesülés előfeltétele (Pelle János: A lelkiismeret; „Valóság”, 1977/7, 62–65.).

amely egyúttal a dologi kapcsolatok révén integrálja az egyént a társadalomba és átvezet az egyéntől mint gazdasági lénytől jogi személyként való megjelenéséhez.<sup>16</sup>

Hangsúlyozzuk azonban, hogy a szabadság és egyenlőség társadalmának elemi absztrakciója még a gazdasági és jogi szabályozás és szerepkövető viselkedés „előtti”, tehát metaetikai ideologikus absztrakció, amelynek ideális modelljét közvetlenül össztársadalmivá vetítik és így jutnak el a közgazdászok ahhoz az „ostobasághoz”, hogy a szabad konkurenciát „a béklyóiktól megszabadított, csak saját érdekeik által meghatározott egyének összeütkezésének – a szabad egyének egymásra irányuló taszításának és vonzásának tekintsék és ílymódon a szabad egyéniség abszolút létezési formájának a termelés és a csere szférájában”. (Uo. II, 122.) Marx a maga részéről azzal foglalja össze a polémia lényegét, hogy maga az általános érdek nem egyéb, mint a tőkés társadalom egésze bővített újratermelése össztársadalmi feltételeinek biztosítása, s voltaképp ebben az irányban hatnak az újólag az atomelmélet modelljében leírt elkülönült termelők a maguk ütköző magánérdekeivel: „Ha azt mondják, hogy a szabad konkurencián belül az egyének tisztán magánérdekeiket követve a közösségi vagy inkább az *általános* érdekeket valószínűsítik meg, nem mondanak egyebet, minthogy a tőkés termelés feltételei között egymásra nyomást gyakorolnak, és ezért ellenlökésük maga is csak újralátrehozása azoknak a feltételeknek, amelyek között ez a kölcsönhatás végbemegy.” (Uo. II, 124.)

A szabadság és egyenlőség társadalmának kiteljesedett rendszere tehát továbbvezet a gazdaság rendszere és a belőle adódó evidenciák felől a jogi intézményesüléshez és viselkedéshez, ill. az eldologiasodás egész rendszere kifejtéséhez. De már itt, a gazdasági viselkedés – a polgári gondolkodásban metaetikaivá vetített – elemi normáinak szintjén röviden szemügyre kell vennünk az árutermelő tudata és az őt szabályozó dologi mechanizmus viszonyát. Nevezetesen láttuk, hogy a szabad konkurencia alanyai mint tulajdonosok „szabadon” döntenek áruik elidegenítéséről, vagyis a „szabad” döntés nemcsak hogy nem ellentétes az össztársadalmi dologi szabályozással, hanem éppenséggel az a sajátos forma, amelyben megvalósul. A dologi kényszernek „szabad” döntésként való érvényesülésével máris az árutermelői tudat, az árufetisizmus misztifikációjának forrásánál vagyunk: a prekapitalista egyén életében a szabad döntéseknek csekély szerepük volt, egész életüket társadalmi szokásstruktúrák és kényszerek szabályozták, az árutermelő társadalmak egyéne viszont egész életét „szabad” döntésekkel tölti. Dologi kényszer és szabad döntés, szabad akarat, tudatos viselkedés egymástfeltételezése kitűnik már a legelemibb metaetikai szabályozásban mint dologi materializmus és szubjektív idealizmus bensőséges egysége, amely más szférában magasabb szintekre hatványozva jelenik meg. Így kerül az egyszerű eldologiasodásnak a tőkésbe való átcsapásával egyre fokozottabb hangsúly az egyén racionális viselkedésére és tudatára, mint az előreláthatóság és kiszámíthatóság mérlegelésére, a maximális haszon megtervezésére, ill. a

<sup>16</sup> O. Drobnyickij–T. Kuzmina „A mai polgári etikai koncepciók bírálata” c. tanulmánya nagyon érdekes etikátörténeti elemzést nyújt a polgári etikának a felvilágosodásban létrejött antinómiából – anyagi és eszmei mozzanatok, lét és kellés, szabadság és szükségszerűség stb. – kiindulva. A felvilágosodásról megállapítják, hogy „a magánérdekre redukálta az emberek minden motívumát”, s hogy „a francia materialisták és angol epigonjaik – az utilitaristák – a viselkedés mechanikájaként képzeltek el az etikát, vagyis olyan elméletként, amely *megmagyarázza* az emberi tettek valóságos mozgatóerőit és rögzíti az erkölcsös *tevékenység* gyakorlati elveit” („Eszmény-erkölcs-etika”, Id. kiad., 19–21.).

szubjektív egyéni érdek, az akarat, a felismerés és a szabad döntés mozzanata misztifikációjára. A magánérdek elve a polgári tudatban itt megy át a jogi személy fogalmába, mint a döntések szubjektumába, s így a jog maga is az akarat fogalmára épül (Kant).<sup>17</sup>

Így már korántsem tűnik véletlennek, hogy az egész felvilágosodás olyan nagy hangsúlyt helyezett az érdek szubjektív mozzanatára, az érdek-tudatra, mint felismert érdekre. Ebből fakadt az a racionalista előítélet, hogy az emberek képesek adekvátn felismerni igazi érdekeiket, ill. fel lehet és fel kell ismertetni velük, s ezért a felvilágosodásban az anyagi viszonyok mindenhatóságát csak egy lépés választotta el a tudatos és teljes átalakításuktól. Valójában persze az árutermelő egyénnel magánérdeke társadalmilag veleszületik, „emberi természetévé” válik, mint cselekvési program, viselkedési utasítás, éppen ezért nagyrészt automatizmusként, nem tudatosított programként követi magánérdekét. Amikor a felvilágosítók a felismerés mozzanatát kihangsúlyozták, voltaképp a forradalom szükségességének tudatát abszolutizálták, s nyomukban ugyanilyen forradalmasító erőt tulajdonítottak önmagában véve a felismerésnek az utópisták is. Pedig az árutermelő tudata voltaképp az igazi „epifenomén”, amely szabad tetteként éli át, reagálja le a dologi mechanizmus érvényesülését, s ez az epifenomén-jelleg a kialakult polgári rendszerben csak felerősödik, s az akarat, a szabad döntés koncepciója újult erővel támad fel a fogyasztói szuverenitás és a szabad időben foglalt felszabadulás modern polgári mítoszában.

### 3. A KANTI METAETIKA

A szabadság és egyenlőség társadalmának marxi elmélete több ponton már átvezetett bennünket az elmélettörténeti kérdésekhez, mindenekelőtt a francia felvilágosodás „etikájához”. Történetileg nyomon kísérve a normatív szabályozás fejlődését, azt találunk, hogy a prekapitalista társadalmak konkrét és réteg-osztályok szerint differenciált viselkedésstruktúráitól éppen a XVII. században kezdődött meg társadalmi méretekben az átmenet a polgár általánosult szerepkövetési modelljére. A XVIII. században már előlép a modell elméleti zártságában is, mint az „általános emberi” magatartásformák veleszületett rendszere. A XVIII. századi franciák és angolok azonban még az egyének konkrét viselkedését tartják szem előtt, s az emberi természet és a belőle fakadó szenvedélyek mint mozgatóerők vizsgálatát etika címszó alatt foglalják össze, szemben a XIX. század első felének polgári elméletével, amely a legáltalánosabb viselkedési modelleket a jog elvont rendszerébe sűríti és meghozza a jog és erkölcs antinómiáját.

A XVIII. századi vizsgálódásokban az erkölcs ontológiai alapzatai és történelmi útja éppúgy differenciálatlanok Helvétiusnál és a korai Smithnél, mint az emberi tevékenység egyes fajtái. Csak a késői Smith kezdi meg a gazdasági tevékenység mint „termelő munka” differenciálásával szétválasztásukat, amely Ricardónál már a gazdaság és morál ellentétébe fordul át. Így kerültek fokozatosan kidolgozásra a gazdasági, jogi, politikai és erkölcsi normatív tevékenység szabályozórendszerei, s velük a polgári filozófia alapvető

<sup>17</sup>A jogi személy fogalmáról a „Grundrisse” alapján, illetve az erkölcsi személyiséggel való ellentétéről Kantnál részletesebben szólnak „A jogi személy marxi elmélete” („Világosság”, 1978/2.) c. tanulmányunkban.



problémája – az izolált magánegyénből a társadalmi általános levezetése – is átkerült a korábban differenciátlan etika területéről az egyes tevékenységek normáinak megalapozásához. Kant viszont már a differenciált tevékenységstruktúrákkal állítja szembe az erkölcsi szabályozást, mint az összes többivel szemben alapvető fontosságút. A kanti kötelesegetika megkonstruálja egyén és nem „kötelező” egységét, erkölcsfetiszmusában azonban mindent annyira alárendel a kiűrtett általános fogalmaknak, hogy végül is csak az erkölcs egyáltalában való lehetőségét és alapszabályai általánosságát bizonyító metaetikája van, s nincs is tulajdonképpeni etikája. A kanti etika rövid vizsgálata azért kívánczok Marx-elemzésünk végére, mert ebben a formában mutatkozik meg leginkább a szabadság és egyenlőség társadalmának általános emberi elvonatkoztatása, ideologikus jellege és végső soron vett természetlensége is, amelynek hegeli kritikáját Marx készen találja és folytatja munkássága kezdetén.

Kant tehát szerintünk metaetikát és nem valódi etikát ír, nem konkrét normarendszerek tartalmi vizsgálatát nyújtja, hanem csupán elvi, formális megalapozásukat mint a szabadság és egyenlőség társadalmának egyénének alapvetően erkölcsi szabályozását akarja bemutatni. Ahogy „A tiszta ész kritikája” az emberi megismerés lehetőségének kérdésfelvetésével, úgy „A gyakorlati ész kritikája” az emberi viselkedés általános szabályozásának lehetőségére feltett kérdéssel indul: „A kritikának csupán azt kell kimutatnia, hogy van tiszta gyakorlati ész és ezzel a célzattal bírálat alá vonja az ész gyakorlati képességét . . . Ezzel a képességgel most már a transzcendentális szabadság is szilárdan áll” – fejtegeti az Előszó.<sup>18</sup> Nevezetesen Kant azt igyekszik bizonyítani, hogy a szabadság fogalma a priori az emberi elmében foglaltatik mint „tiszta képesség”, az ember képessége a döntésre, vagyis akaratszabadsága: „az elméleti ész összes eszméi között a szabadság az, amelynek lehetőségéről a priori tudunk”, s ebből vezeti le „az erkölcsileg meghatározott akaratnak az ő a priori megadott tárgyára (a legfőbb jóra) való alkalmazásának a feltételét”, s ezzel lényegében adotttnak veszi a bizonyítást, a szubjektíve adott alapelvek és az objektív viselkedés, általános és az egyesre való „alkalmazása” kapcsolatának felmutatását: „Itt van íme az igazságképpen való elfogadásnak az elénk tárt alapja, az elméleti ésszel összevetve, csak szubjektív természeti alapja, amely azonban egy éppen oly tiszta, de gyakorlati észre nézve objektív érvényű.” (I. m. 4.)

A kanti alapvetés világosan mutatja, hogy az egyszerű áruterelés alapvető normatív szabályozása, az árucserélők szabadsága hogyan válik a kanti erkölcsfetiszmusban az emberi természet eleve adott vonásává. Sajátosságát azonban az adja meg, hogy Kant ezt az elvet egy formális rendszer alapelvévé teszi és minden tartalomtól megtisztítja, így a polgári társadalom realitása mint társadalmi-történelmi háttér teljesen eltűnik, csak néha villan fel egy-egy példában („letét”, tallérok, „hitellevél”): „Ha valamely értelmes lénynek általános gyakorlati törvény gyanánt kell maximáit gondolni, úgy ezeket csakis oly elvekként gondolhatja, amelyek nem anyaguk, hanem csupán alakjuk szerint tartalmazzák az akarat meghatározási alapját . . . Ha a törvényből elkülönítünk minden anyagot, azaz az akarat minden tárgyát (mint meghatározási alapot), akkor csupán egy általános törvényhozás merő formája marad meg. Tehát valamely értelmes lény a saját szubjektív-gyakorlati elveit vagy egyáltalán nem tekintheti egyúttal általános törvényeknek, vagy el

<sup>18</sup> Kant: „A gyakorlati ész kritikája” (Bp. 1922), 2.

kell fogadja, hogy pusztá formájuk, amelyek nyomán *általános törvényhozásra* alkalmasnak bizonyulnak, teszik azokat egyedül gyakorlati törvénné.” (I. m. 28.) Az erkölcsi törvényhozó ész általánossága és formalizmusa Kant szerint – egészen az ontológiai istenbizonyíték mintájára – önmagát bizonyítja, önnön fogalmából következik, vagyis önevidenciával bír: „Az erkölcsi törvény, mely maga nem szorul további igazolásra, a szabadságnak nemcsak lehetőségét, hanem azon lényeknél való valóságát is kimutatja, akik e törvényt magukra kötelezőnek ismerik el . . . Minthogy az erkölcsi törvény maga képezi a tiszta észből való okságnak, a szabadság levezetésének az elvét, az erkölcsi törvénynek ez a hitellelészerű volta teljesen elegendő, minden *a priori*<sup>1</sup> igazolás helyett.” (I. m. 50.)

Azzal azonban, hogy Kant szerint evidens, hogy „magamat mint intelligibilis lényt (a szabadságánál fogva) az erkölcsi törvény által meghatározottnak” ismerem el (i. m. 110.), Kant nemcsak a szabadság és egyenlőség társadalmi szubjektumának legelvontabb általánosságát és viselkedésének tiszta formalizmusát mondja ki, nemcsak a konkrét tartalmaktól tisztítja meg a viselkedés általános elméletét, hanem mindenekelőtt élesen szembefordul annak valóságos anyagi bázisával, az anyagi szükségletekkel, érdekekkel, szenvedélyekkel. Kantnál az ember nem csupán két világ polgára – „az a paradox követelmény, hogy önmagunkat, mint szabadság alanyát noumenonnak, egyúttal azonban a természetre való vonatkozásban önmagunk empirikus tudatában fenomenonnak teszünk meg” (i. m. 6–7.) –, hanem elsősorban a természetivel szembeállított erkölcsi világe, s ezen az alapon támadja Kant a XVIII. századi boldogság-etikáját: „A tiszta gyakorlati ész analitikájának első és legfontosabb feladatát a boldogságról szóló tannak az erkölcs-tantól való megkülönböztetése képezi . . . A boldogságról szóló tan alapját teljesen empirikus elvek képezik, míg az erkölcs-tanban semmi helyük sincs . . . A tiszta gyakorlati ész nem kívánja azt, hogy *föladjuk* a boldogságra való igényünket, hanem csak azt, hogy mihelyt a kötelességről van szó, ne *ügyeljünk* rá.” (I. m. 96–97.)

Ez a rousseau-i vagy talán inkább robespierré-i erkölcsi diktátum Kantnál úgy biztosítja az önző magánember általánosságát, hogy annak valóságos tartalmát kiutasítja az erkölcsből és az egyén nembelisége elérése érdekében legfeljebb az erkölcsön túli szférákban megtűrt mozzanatként viseli el. Ezzel persze a rigorózus kanti etika tényleg önmagát bizonyítja – mint ahogy alapelvei ismétlődő megfogalmazásában maga Kant állítja (i. m. 15–16., 19., 30., 98. stb.) –, hiszen ha a kötelesség teljesítése, az „erényes lelkület” akár a boldogsághoz is elvezethet, de ez csak mellékes hatás lehet és nem cél, az öncél, amely felé a „bennünk rejtőző csodálatos képesség”, a lelkiismeret vezet,<sup>19</sup> csupán az általános követése (i. m. 102–103., 119.), akkor látszólag egy valóban általános emberi etika áll előttünk, aminek semmi köze a magánember kicsinyes és önző anyagi érdekeihez. Voltaképpen azonban a „tiszta gyakorlati ész alaptörvénye”, a jól ismert kanti kategorikus imperatívusz – „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás elvéül szolgálhasson” (i. m. 32.) – az egyszerű árutermeles alapszabálya, az egyének dologi érintkezése elvont általánossága. Tekintsd cserepartneredet magaddal elvontan egyenlőnek és szabadnak, ebben a meghatározásban jelensz meg magad is

<sup>19</sup> Pelle János idézett tanulmányában szerintünk indokolatlanul privatizálja a kanti lelkiismeret-fogalmat, valójában Kantnál a privát lelkiismeret a nembeliség elvont hordozója a magánemberben önmagával szemben, s ennyiben „az önmagán bíraskodó morális ítéltező” (i. m. 66.).

ugyanilyen elvont egyenlőségben és szabadságban – a kanti általánosítás tehát csak ennek a „metaetikai” alapelvek az alátámasztására szolgál, márpedig ez a maxima, mint „pusztán törvényhozó általános forma által való meghatározás” valóban érvényes az egyszerű totális áruterelés szubjektumára (i. m. 35.).<sup>20</sup>

Kantnak teljesen igaza van abban, hogy ha a boldogságnak „egy törvény általánosságát adnók, úgy itt az összhangzás legkiáltóbb ellentétét nyernők és az eredmény a legkiáltóbb ellentmondás és magának a maximának és céljának teljes megsemmisítése volna”. (I. m. 29.) Hiszen ha az embereket konkrét anyagi törekvésekben vesszük szemügyre, akkor – mint láttuk – a magánérdekek világának konfliktusaihoz jutunk el. A kanti formalista elvonatkoztatásban a konfliktus kötelességgé oldódik, az egyén és nembeliség fejlődésének antinómiáját pedig Kant szétválasztja a természeti és erkölcsi ember megkülönböztetésével. Csakhogy ezzel az általánosítással – miközben éppen az erkölcs egyáltalában való lehetőségét akarja bizonyítani – maga az etika mint ilyen szűnik meg. A kanti etika szükségképpen tartalmatlan marad, megtorpan önmaga bizonyításánál, az áruterelő egyén általánosságának bemutatásánál. A metaetika megalapozásánál nem is nyújthat többet, mert mihelyt tartalmi etikára térne át, visszahozná a meghaladni vélt ellentmondásokat és kitűnne belőle a magánérdekek világának spiritualista absztrakciója is.

A kanti etika ellentmondása tehát önmaga zártságában van, ezért is kénytelen isten létét, mint a kötelesség-elv külső támaszát tételezni. (I. m. 130.) Kézenfekvő az utalás arra is, hogy a kanti elmélet mint a francia forradalom német teóriája, az áruterelő individuum általánosságának bemutatásával mennyiben hordozott forradalmi vonásokat (MEM 1, 80.) és mennyiben tükrözte ugyanakkor a kategorikus imperatívuszban foglalt erkölcsfetiszmusával a német polgárság gyengeségét. (MEM 3, 179–181.) Mindenesetre a „Német ideológia” sorai Kant és követői, az elvont általános érdek abszolutizálása ellen szólnak, amikor azt fejtegetik, hogy a kommunisták nem prédikálnak morált (MEM 3, 230–231.), s ezt a polémiát az erkölcsfetiszmus ellen akkor is továbbfolytatja Marx, amikor már a „Grundriss”-ben a magánérdekek abszolutizálása ellentétes beállítottságú teoretikusaival való polémián van a hangsúly.

A kanti metaetika kudarcát alapvetően abban látjuk, hogy az elvont egyén, éspedig az erkölcsi személy mint a jogi személy ellenpólusa bizonyítását nyújtja, holott az egész német fejlődés a személyiség, mint a saját tettei, „történelme” alapján előttünk álló sajátos egyéniség kialakulására koncentrál. „A gyakorlati ész kritikája” költői megfogalmazású zárószövegei már jelzik ezt az ellentétet: „Lelkemet két dolog tölti annál jobban újuló és öregbedő csodálattal és tisztelettel . . . a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem . . . A második láthatatlan énemmel, személyiséggemmel kezdődik és oly

<sup>20</sup>M. Kisszel–M. Emdin kifejtik, hogy „Kant szerint az erkölcsi akarat önmagából meríti tartalmát . . . vagyis az erkölcsös cselekvésnek csupán a formáját, de nem a tartalmát érinti. Valamilyen 'egyetemes törvényhozás' elvei válnak az erkölcsi tett kritériumává.” O. Drobnickij–T. Kuzmina viszont azt emeli ki, hogy „A gyakorlati számítás már Kantnál is minden tekintetben ellentétes az erkölcsi kötelesség érzésével. Ezért Kant hallatlan aprólékosággal 'tisztítja meg' az erkölcsi indítékokat mindattól, ami az érdekekkel, hajlamokkal és egyáltalán a 'gyakorlati' megfontolásokkal függ össze.” A cél és az eszköz fent jelzett ellentétét még jobban kiugratja Kant kategorikus imperatívusza másik, a fenti tanulmányban is idézett megfogalmazása: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind a saját személyedben, mind pedig bárki másnak a személyében mindenkor egyben célként is és sohasem pusztán eszközként vedd igénybe.” („Eszmény-erkölcs-etika”, Id. kiad., 14., 21., 34.).

világba állít, amely igazán végtelen, mit azonban csak értelmem fürkészhetsz és amellyel... magamat általános és kényszerű kapcsolatban állónak ismerem fel, nem pedig, mint amott, csupán esetlegesen... A második... mint *intelligenciának*, végtelenül fokozza értékemet személyiségem révén, amelyben az erkölcsi törvény előttem az állatiságtól, sőt magától az egész érzéki világtól független életet jelent ki." (I. m. 165–166.) Az ész erejében bizakodó polgár Kant személyében határozottan megfogalmazza, hogy a törvényhozó ész nemcsak a természet, hanem a társadalom és az emberi viselkedés világában is áttekinthető rendet képes teremteni. Amikor azonban a német fejlődés az angol-francia *individuum*-típusú, személycentrikus teóriákkal szemben megfogalmazza a *személyiség* elvét, az elvont racionalitásnak ezt a gondolati vonalvezetését fel kell adnia. A személyiség mint műalkotás elve Goethénél és Schillernél éppúgy a kanti filozófiában gyökerezik, mint a személyiség-elv romantikus-irracionalista felfogása a kanti filozófia kudarcában.<sup>21</sup>

Ezért Kant valódi etikájának kezdeményeit nem a metaetikáját fejtegető művében, „A gyakorlati ész kritikájá”-ban találhatjuk meg, hanem „Az ítélőerő kritikájá”-ban, a kultúraelméletben megalapozott személyiségelméletében, amelyet a német gondolkodás progresszív vonulata tovább visz Hegelen át Marxig. Kant ugyanis „Az ítélőerő kritikájá”-ban megismétli a boldogság-etika leküzdésének szükségességét, de ezúttal már nem az elvont erkölcsi – vagy jogi – személyt állítja vele szembe, vagyis a szabadság és egyenlőség társadalmi absztrakt világát, hanem a kultúra világát és annak szubjektumát, az önmagát alkotó személyiséget: „Egy eszes lény rátermettségének tetszés szerinti célokra való megteremtése általában (következésképpen a maga szabadságában) a kultúra. Tehát csak a kultúra lehet az a végső cél, amelyet okunk van az emberi nemre való tekintettel a természethez kapcsolni (és nem az ember boldogsága a földön, vagy az, hogy akár csak a legjobb eszköz is lenne ahhoz, hogy a rajta kívül létező ész nélküli természetben rendet és egyetértést teremtsen).”<sup>22</sup> Kantnak ez az „ötödik” antinómiája a személy és a személyiség, a természet és a kultúra antinómiája már valódi *történelmi* feszültséget hordoz. Folytatása történetfilozófiai írásainak, az ember és a társadalom keletkezését, fejlődését és valódi létrejöttének ívét felvázoló koncepciójának, amely olyan erőteljesen Hegel irányába mutat előre, hogy még az ész csele koncepciójának előképe is kirajzolódik.

A szabadság és egyenlőség társadalmi reális absztrakcióját felvázolva tehát a polgári tudomány klasszikus képviselői termékeny ellentmondásokat bontakoztatnak ki, mindenekelőtt Kant és Smith, akiknek antinómiáit belülről feszíti a totális egyszerű áruteremtés társadalmi történelmietlen történelmisége. Ez a két klasszikus teória érik

<sup>21</sup> Schiller nagyon világosan látja egyéniség és nembeliség ellentmondását, csupán a személyiség kialakításának „kategorikus imperatívuszában” jelentkezik esztétizáló utópizmusa: „Az ember különféle képességeinek fejlesztésére nem volt más eszköz, mint azoknak egymással való szembehelyezése. Az erőnek ez az ellentéte a kultúra nagy eszköze, de csakis eszköze; mert csak ameddig ez az ellentét tart, vagyunk azon az úton, amely a kultúrához vezet.” – „De lehet-e az ember rendeltetése, hogy valamilyen célból elmulassza önmagát? Lehetséges volna, hogy a természet a maga céljával megfoszt bennünket olyan tökéletességtől, amelyet az ész ír nekünk elő a maga céljaival?” („Válogatott esztétikai írásai”, Bp. 1960, 189–190.). Rendkívül jellegzetes, hogy egymástól olyan távolálló gondolkodók, mint Smith, Fourier és Schiller mennyire azonos mozzanatokot emelnek ki a munkamegosztás kritikájában.

<sup>22</sup> Kant: „Az ítélőerő kritikája”, Bp. 1966, 402.

rendszerre Hegelnél és Ricardónál. Az utóbbi „A politikai gazdaságtan és az adózás alapelvei”-ben csak néhány utalást tesz arra, hogy adottnak veszi az egyéni viselkedés „metaetikai” szabályozását, miközben az ártermelő egyén gazdasági viselkedését foglalja rendszerbe. Hegel viszont tudatosan a kanti ellentmondás feloldására tör. „A jogfilozófia alapvonalai”-ban a személy egyrészt evidens kiindulópont, másrészt mint a polgári társadalom konkrétan meghatározott szubjektuma csak egy lépcsőfok az állampolgár felé való „fejlődésben”. Így oldja fel Hegel dinamikus rendszerében a „metaetikai” alapvetés és a reálisan tevékeny egyének ellentétét, ahogy „A szellem fenomenológiája” már közismerten az egyén és a társadalom mint totalitás kölcsönös kibontakozásának világtörténelmi útját vizsgálja. Kant hangsúlyozottan etikát írt, de szerintünk voltaképp nem is volt etikája, Hegel szándékosan nem írt etikát, s mégis ő fogalmazta meg a klasszikus polgári etikát.<sup>23</sup> Hegel elvetette az erkölcsi naturalizmust, de az ember „természetiségét” nem elvont, mozdulatlan ellentéte oldaláról bírálta mint Kant, s ugyanígy Hegel azt is megkísérelte, hogy túljusson a kanti etikai rendszerek szokványos merev ellentétein erkölcs és jog, szándék és következmény, lét és kellés stb. között. A szabadság és szükségszerűség ellentétét az egyén viselkedésében a szűkre szabott hasznosság, a racionalitás eszköz-jellege és az egyéni fejlődés öncél-jellege történelmi és személyiségbeli mozgásterében akarta feloldani.<sup>24</sup> Ezért nem véletlen, hogy Marx már „A hegeli államjog kritikája”-ban (1843) megdicséri Hegelt a valóságos viszony „cinikus” ábrázolásáért jog, politika és erkölcs között (MEM 1, 314. stb.), s már korai munkásságában követi Hegelt a formális etikáról (Kant–Fichte) a tartalmi etikára, a személyiség társadalmi szabályozásának ábrázolására való átmenetbe.

Ezért ahogy a „Grundrisse” pénzfejezete fejtegetései, az egyszerű ártermelés szubjektuma formálisan szabad és egyenlő polgára teóriája mögött elmélettörténeti háttérként Kant hatalmas árnyéka jelenik meg, úgy a tőkefejezet fejtegetései – amelyek szerintünk egy marxi tartalmi etika alapvetését is nyújtják – mögött Hegelé. E feltételezésből azonban az is adódik, hogy eddig a marxizmusban jobbra Kant elvont *személye*, s nem annyira Hegel kokrét *személyisége* felől értelmezték az etikát. Szerintünk éppenséggel ez az alapvető oka annak, hogy mindmáig nem sikerült megnyugtatóan tisztázni az erkölcs specifikumát, az erkölcsi szabályozás sajátosságát, amelynek „titkát” éppenséggel a „Grundrisse” tőke-fejezete rejti magában.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> „Hegel sohasem tulajdonított önálló jelentőséget az etikának, egyetlen kimondottan etikai jellegű művet sem írt. Ennek azonban éppen az az oka, hogy bizonyos értelemben egész rendszere egyetlen etika.” – fejtegeti M. Kisszel–M. Emdin az „Eszmény-erkölcs-etika” c. gyűjteményes kötetben (Id. kiad., 9.).

<sup>24</sup> O. Drobnyickij–T. Kuzmina írja a „racionalitás diadaláról”, hogy „mindennemű tevékenységet eszközzé változtatott... A 'racionalitás' a közgazdasági, politikai, s egyáltalán az utilitárius hatékonyság színvonalává vált, amely maximálisan felhasználja az ember képességeit, de nem az emberi személyiség kifejezésének eszközéül szolgál.” Ez a megközelítés – amelyet Hegel erőteljesen bírál – később klasszikusan Weber elméletében jelentkezik, ahol „A munka racionalizálásának polgári programjában... elmosódik az egyén, a személyiség megismételhetetlen sajátosságára.” („Eszmény-erkölcs-etika”, Id. kiad., 43–44.).

<sup>25</sup> Lukács György etikafelfogása körüli viták értékelésébe most itt nem kívánunk belebocsátkozni, csupán azt jelezni, hogy az általunk már többször idézett reprezentatív gyűjteményeskötetben O. Drobnyickij „Az erkölcs specifikuma” c. tanulmánya részletesen elemzi az erkölcs sajátosságáról folytatott eddigi kutatásokat („Eszmény-erkölcs-etika”, Id. kiad., 71–98.).

## AZ ELBESZÉLÉS METAMORFÓZISA

(Szempontok az epikai mű elemzésének kérdéséhez)

POSZLER GYÖRGY

Érdemes lenne kimondani: az esztétikai elmélet annyit ér, amennyivel közelebb visz az esztétikai jelenségek – művészetiek és nem művészetiek – megértéséhez. Közelebb vinni sokféleképpen lehet. Különböző lehet az absztrakciós szint, a műtől való távolság. Szó lehet az összes művészetekre és a nem művészi esztétikai jelenségekre érvényes orientáló kategóriákról. Olyanokról, amelyek az esztétikait választják el a nem esztétikaitól, a művészetit a nem művészetitől. És így elhatároltban kutatják a legfőbb törvényeket, az összetartókat és az elválasztókat. Ez az általános esztétika szintje. Távolsága a műtől a legnagyobb. Szó lehet az egyes művészetekre érvényes analitikus kategóriákról. Olyanokról, amelyek az egyes művészetekre jellemzőt választják el a más művészetekre jellemzőtől, az adott ágazatra érvényes az adott ágazatra érvénytelentől. Ez az ágazati esztétikai szintje, távolsága a műtől kisebb. És szó lehet a művek egy csoportjára érvényes interpretáló kategóriákról. Olyanokról, amelyek az adott műcsoportra jellemzőt választják el a más műcsoportra jellemzőtől, a művek egy részére érvényes az a rájuk nézve érvénytelentől. Ez – az irodalom esetében – a poétika vagy a műfajelmélet szintje, távolsága a műtől a legkisebb.

A közelség és a távolság nem követelmény, hanem tény. Önmagában nem méri sem a használhatóságot, sem a használhatatlanságot. De méri a művekre való orientáltság vagy az orientáltság hiánya által. Azzal, hogy megfelelő áttételekkel köthető az egyes művek, műfajok, korok, irányzatok magyarázatához, vagy nem köthető. Ha igen, meg kell teremteni az áttételeket a filozófiai kategória és a művészeti alkotás között. Ha nem, érvényteleníteni kell a filozófiai kategóriát vagy a művészeti alkotást. Az első eljárásra a műalkotás tisztelete a jellemző. A másodikra az elmélet abszolutizálása a jellemző. Az első magatartás tényleg elméleti, ahol a tények magyarázata szüli a teóriát. A második magatartás tényleg doktrinér, ahol teória nemzi a teóriát. Az első elvezethet a műveket magyarázó praktikus teóriához. A második elvezethet a műveket negligáló steril teóriához.

Az áttételek keresése ezért megkerülhetetlen elméleti lecke. Azoké az áttételek, amelyek az elméleti tételtől műértelmezést csinálnak, a műértelmezésből elméleti tételt. Bizonyítékok ezek az áttételek. Az elméletek bizonyítékai, nem a művek bizonyítékai. A művek vannak, tehát érvényesek. Az elméletek a művekért vannak, tehát csak azok magyarázata által érvényesek. Ezt az érvényesítő bizonyítást – az elmélet érdekében! – minél előbb, minél több ponton el kell végezni. Tegyük ezt most az epika elmélete és az epikus művek magyarázata esetében. Nyújt-e lehetőséget, és ha igen, milyen áttételekkel, „meghosszabbító kategóriákkal” az epika hegeli–lukácsi elmélete az epikus művek értelmezéséhez? Műelemzéssé, a műelemzés teoretikus alapjává fordítható a teória vagy sem?

Hegel az alkotó szubjektum és a külvilág viszonyából indul és a megvalósított totalitás sajátos formájából. Ebből vezeti le a három műnem különbségét. Így jut a következtetésre: az epika a képzőművészet elvét ismétli meg, a külső realitás képeit elvonultatván a belső képzelet előtt. Az elvonultatás rendeződik az epikus műben eseménysorrrá. Még hozzá olyan eseménysorrrá, amelynek lefolyását külső akadályok gátolják, és éppen ezért bontakozik ki az epikus eseménysorból az ábrázolt tárgyiasságoknak és a mögöttük meghúzódó emberi viszonylatoknak, azaz a „tárgyaknak a totalitása”. Mindezek során a költőnek a személye a háttérbe lép. Szubjektuma felszívódik az ábrázolt világ objektivitásában. Vagyis az epika előadásmódját az jellemzi, hogy a szubjektivitását ily módon felfüggesztő költő: objektívan ábrázolja az objektívát.<sup>1</sup>

Ezt építi tovább Lukács. Főképpen az életténynek mint a műfajok történelmi bázisának a tekintetében. És az ábrázolás direkt és indirekt jellegének és a totalitásnak a kérdésében. Amennyiben az epika és a tragédia közvetlenül adja a külvilágot, és közvetve, cselekedetben és kölcsönhatásban az emberi belsőt. A nagyepika és a dráma pedig totális műfaj, a kisepika, például a novella, nem.<sup>2</sup> A cselekménysor, a közvetett ábrázolás, a tárgyiasságokban-viszonylatokban testet öltő totalitás veti fel éppen a tárgyiasságok-viszonylatok megszervezésének gondját. Annál is inkább, mert ez, éppen a közvetettség miatt, a hősábrázolásnak, az emberi mikrovilág analizésének a művészi-pszichológiai dilemmája is. Ezért dolgozza ki Lukács a poétizálás fogalmát. A tárgy- és viszonylat-rendszer megszervezésének, a hős sorsára való vonatkoztatásának a kategóriáját. Ez a mű belső erővonalainak a rendszere. Ahol minden irány a hős sorsa felé mutat, minden esemény a hős fejlődésére utal, minden tárgy felveszi a hős fiziognómiáját.<sup>3</sup>

A poétizálás már az alapkategóriák mozgásba hozása. A mozdulatlan tételek közvetlen vonatkoztatása az epikai műre mint eleven organizmusra. Vagyis a probléma kezdete. A kérdés ugyanis éppen ez: megmozdíthatók-e a tételek? Vizsgáljuk ezt három kérdésben. Az epikus eseménysor, a tárgyi totalitás és az objektív előadásmód kérdésében. A cselekménysor és a totalitás elvezet a szerkezet, az absztrakciós szint és a nyelvi megvalósulás gondolataihoz. Az előadásmód elvezet a feltételezett közönséghez és a kezelt anyaghoz való viszony dilemmáihoz.

#### AZ EPIKUS TOTALITÁSTÓL AZ EPIKUS NYELVIG

##### *A szerkezet dilemmái*

A szerkezet minősége tényleg levezethető a cselekménysorból és a totalitásból. Pontosabban abból, ahogy a totalitás, a tárgyi totalitás igénye a cselekménysor megszervezését diktálja. A cselekmény ugyanis a feszültséget rejtő indító szituációtól tart a feszültséget feloldó epikus cél felé. Csakhogy, amilyen a „tartás”, olyan a totalitás. Ha

<sup>1</sup> Hegel: „Esztétika”, III. Akadémiai Kiadó, 1956, 184. 1. és 150–160.

<sup>2</sup> Lukács György: „A történelmi regény”, Magvető 1977, 120–246.

<sup>3</sup> A legegységelműben a „Tolsztoj és a realizmus fejlődése” c. tanulmányában elemzi Lukács a poétizálás problémáját. Lukács: „Nagy orosz realisták”, Szikra 1949, 61–141.

egyetlen ívben röppen, leszűkül a tárgyak-viszonylatok gazdagsága. Ha tört ívben röppen, kibomlik a tárgyak-viszonylatok gazdagsága. Ezért, hogy kibomoljon, épít az epika akadályokat az alapszituáció és a cél, az indítás és a megoldás közé. Az akadály megzökkenti a cselekményt és el is téríti. Megnehezül és késik a célbaérés. Az epiká szerkezete retardáló, késleltető szerkezet. A késleltetés ára az ív megtörése, hozama a cselekmény sokrétűsége, a tárgyi totalitás kibomlása. Az alapképlet az Odüsszeia. A hősnek haza kell jutnia Ithakába. Az indítás a honvágy. A megoldás Ithaka. De mi minden van az indítás, azaz Kalüpszó és a megoldás, azaz Pénélopé között. Meseszörny és mesekirálylány, szirének és nimfák, Scyllák és Kharübdiszek. Ha nem lennének, rövid lenne az út Trójától Ithakáig, Kalüpszótól Pénélopéig. De ha nem lennének, nem is bontakozna ki Európa hajnalának képzeletszülte mesetotalitása. De mert vannak, tíz év az út Trójától Ithakáig, Kalüpszótól Pénélopéig, és kibontakozik Európa hajnalának képzeletszülte mesetotalitása. Eposzi totalitás vagy regényttotalitás? Nagyepikai totalitás. Az Odüsszeia a második homéroszi eposz és az első európai regény. Világképében még hősi, mint a regényt előző korai görög eposz, emberképében már profán, mint az eposzt követő kései görög regény.

Hogy a cselekmény akadályok által retardált, ez a nagyepika alaptulajdonsága. De hogy milyen az akadály és főképpen, hogy mi lesz a retardációból, ez a nagyepikán belüli osztályozási elv. Vagyis egy lehetséges tipológia lehetséges alapja. A tipológia mindenképpen a hős és a külvilág viszonyának alakulására épül. Azaz retardáció adta alakulására épül. Ez a viszony a hősábrázolásban pszichológiai elv, a regényépítésben szerkezeti elv. De mindenképpen a regénystruktúrát összetartó feszültségek elve. Csak eshet a hangsúly a hős pszichéjére, amint a külvilággal összefonódva alakul, és eshet a hangsúly a külvilágra, amint a hőssel összefonódva annak pszichéjét alakítja.

Az akadály minősége és hatása, az akadály keltette pszichológiai szituáció körül tényleg felvázolhatóak egy tipológia körvonalai. A kiindulópont az akadályok keltette kalandorozat. Ahol minden akadály fordulat, és minden fordulat új nézőpont, a tárgyi világ gazdagságában is, a hős pszichéjének megismerésében is. Az akadály keltette kaland és a kaland keltette fordulat tere az út, cselekménye a vándorlás. Így jön létre a vándorregény vagy csavargóregény, azaz a pikareszk. Szüntelen mozgás, szüntelen egy helyben maradás. Mert az elemei mozognak, de nem változnak. A kaland mindig más, de sémája mindig azonos. A szinterek mindig változnak, de sohasem alakulnak. A hős mindig más helyzetben van, de mindig azonos módon reagál. A pikareszk mozgásképlete tehát a változatlan elemek megforgatásából előálló áldinamika, az egymást semlegesítő mozgások látszatdinamikájából összetevődő lényegi statika. A típus így zsákutca. Terméketlen és folytathatatlan. Fel kell nyitni a zárójeleit. Hogy a változó szituációban cselekvő hősből változóan cselekvő, azaz változó hős legyen. Hogy a szinterek váltakozásából változásban levő, azaz változó szintér legyen. Vagyis a változatlan elemek mechanikus mozgásának pszeudodinamikája átalakuljon a változásban levő elemek valóságos mozgásának valóságos dinamikájává. Ahogy ez a típus csúcsaiban van. Például a Gil Blasban és a Tom Jonesban. Csakhogy ezek saját bázisukat megszüntető, átmeneti remekművek. Mert dinamikává oldják a statikát. Megmozgatják a hőst, a szituációt és a hős és a szituáció közötti viszonyt. Ezzel lezárják a pikareszket, indítják a nevelési regényt.

Mert itt is akadályról van szó és akadály keltette késleltetésről. És valójában itt is vándorlásról. Csakhogy a fizikai vándorlás átalakul pszichés vándorlássá. Minden állomás



új szintér és új emberi lehetőség. Célja nem kívül van, hanem belül van. Tétje nem a siker, hanem a teljesség, nem a sokszínűbb kaland, hanem a gazdagabb emberség. Mindez azáltal, hogy alakuló világról van benne szó és alakuló emberről. Méghozzá úgy, hogy az embert a világ alakítja, a világot az ember alakítja. Minden külső hatás gazdagodás az emberben, minden belső reagálás gazdagodás a világban. Valóban a nevelődés regénye ez. Ahol az akadály emberi lehetőség, a késleltetés az emberség iskolája, de az emberség iskolája a történelem iskolája is, mert a történelem az emberségesedő emberiség története. A típus, ha megvan a történelmi háttere, a felépülés, a kiteljesedés regénye, mint Goethe Wilhelm Meistere. De a típus, ha nincs meg a történelmi háttere, a leépülés, a beszűkülés regénye, mint Keller Zöld Henrikje. De felépülésben vagy leépülésben mindenképpen változó ember és változó világ kölcsönös egymást változtatásának a regénye.

Ahogy a pikareszkből nevelési regény lesz, mert létrejön a termékeny kölcsönhatás, úgy épülnek ki a nevelési regényből más típusok, mert megszűnik a termékeny kölcsönhatás. De ez már Lukács híres tipológiája, a korai regényelmélet szuggesztív rendszerezése. Az absztrakt idealizmus és a dezillúziós romantika regénye. Az elsőben – mint a Don Quijotében – a beszűkült én akarja betölteni a tág világot. Eszköze a lázas cselekvés, csődje a cselekvés útjába állított számtalan akadály. Amely nem retardál, hanem visszaver. Nem eltérít, hanem ismétlésre szorít. És ezzel a monoton dinamikában ismét csak felsejlik a kényszerű statika. A másodikban – mint az Érzelmek iskolájában – a túldimenzionált én akarja kitölteni a beszűkült világot. Eszköze az illuzórikus pótcselekvés, csődje az egyetlen akadályá vált, megmerevedett világ. Amely ugyancsak nem retardál, hanem megbénít. Nem eltérít, hanem deformál. És ezzel a lehetetlenné tett dinamikában ugyancsak felsejlik a belülről vállalt statika. Persze az egyik is, a másik is nem retardált cselekmény, hanem túlretardált, azaz megbénított cselekmény. A törvényszerű szerkezeti elemnek a határhelyzetben megvalósuló, műfajfelszámoló gesztusa.<sup>4</sup>

Én és külvilág viszonyában, a külvilág keltette-akadályozta cselekmény minőségében rejlik egy másik tipológiai elv is. Ezt a tipizáltság szintje adja. Pontosabban a tipizáltság szintkülönbsége, hős és külvilág közötti szintkülönbsége. Itt nemcsak a cselekmény milyenségéről, buktatóiról, eredményéről, lehetőségéről, lehetetlenségéről van szó, hanem főképpen a műben keletkező feszültségek rendszeréről, csomópontjairól és irányairól. Az irányt a hős és a környezet absztrakciós szintje, tipizáltsági szintje közötti különbség adja, a csomópontokat a mozgásirányban elhelyezett akadályok, epikai retardáló elemek. Vegyünk néhány példát.

A feszültségteremtés maximuma rejlik a legátlagosabb környezet és a legrendkívülibb hős szembeállításában. Ezt teszi a Don Quijote. Egyik pólusa a prózai valóság, a nemtelen realitás. Másik pólusa a költői illúzió, a nemes irrealitás. A két pólus között feszül a regénycselekmény elektromos mezeje, ahol a nemes lovag kudarcai körül alakulnak a csomópontok, pattannak a szikrák. A tét a győzelem. A kijózanító kézzelfoghatóságé vagy a nagyszerű rögeszméé. Az eredmény a lovag tragikomédiája. A próza praktikus győzelme, a költészet morális győzelme. A komédiát a próza győzelme adja, a tragédiát a költészeté.

A feszültségteremtés maximuma rejlik a legrendkívülibb környezet és a legátlagosabb hős szembeállításában is. Ezt teszi a Robinson. Egyik pólusa a legköltőibben romantikus

<sup>4</sup>Lukács György: „A regény elmélete”, Magvető 1975, 547–576.

világ, a lakatlan sziget. Másik pólusa a legprózaiban reális hős, a klasszikus angol átlagpolgár. A két pólus között feszül a regénycselekmény elektromos mezeje, ahol a közép-szerűség héroszának sikerei körül alakulnak a csomópontok; pattannak a szikrák. A tét itt is a győzelem. Az angol birodalom típuspolgára – az átlag szintjén megragadott típuspolgára – a történelemnek az emberi átlagosságban is felhalmozott tapasztalatai által újraéli a históriát. Újrateremti a civilizációt, a kultúrát, az osztály-társadalmat.

Hős és környezet tipizáltsági szintjének feszültségteremtő különbségében Cervantesnél és Defoe-nál győzelemről vagy bukásról van szó. A nemes lovag bukásáról, a józan polgár győzelméről. Vannak kevésbé kiélezett, kiegyenlítőbb típusok is. Például Diderot Apácája vagy Balzac Goriot-ja. Az elsőben a rendkívüli környezet, a két apácakolostor szélsőségesen rendkívülivé stilizált környezete végül is rendkívülivé fokozza az eredendően abszolút átlagos hőst. Legalábbis egy tekintetben rendkívülivé fokozza. Az első kolostor fizikai aberrációjának-terrorjának és a második kolostor pszichikai aberrációjának-terrorjának a testi-lelki pokoljárásában rendkívülivé keményednek a hősből a belső integritást védő ellenállásnak az erői. A másodikban a rendkívüli figurák, a Vauquer penzió lakóinak szélsőségesen rendkívülivé formált személyisége végül is rendkívülivé fokozza az eredendően abszolút átlagos környezetet. Amennyiben a penzió jellegtelen létében felbukkan Rastignac, a hódító ifjú, a francia regény nagy jövőjű figurája, Vautrin, a szökött gályarab, az alvilág királya, Goriot, a lecsúszott tésztagyáros, a prózai-kispolgári francia Lear király, és ettől a penzió szürke mozdulatlansága egyszerre a restauráció szörnyeket rejtő, mélytengeri lefojtottságának sejtelmes jelképévé válik.

Az akadályszülte késleltető szerkezet a cselekményteremtés és a feszültségteremtés tipológiáján túl elválasztja egymástól a cselekményvezetés két rétegét. Az egyenesen a megoldás felé törő cselekményvázlat, a cselekmény lemeztelenített magját, a fabulát. És a már kibontott, retardált és ezáltal eltérített-deviált fabulát, a teljes, feldúsított cselekményt, vagyis a szűzsét. A fabula és a szűzsé szétválasztása az elemzés szempontjából rendkívül termékeny. A fabula szűzsévé alakulása ugyanis feszültséget halmoz fel. Minden retardáló és eltérítő elem körül feszültségteremtő góc keletkezik. A fabula és a szűzsé egymáshoz való viszonyának elemzése a feszültségteremtés-oldódás dinamikájának teljes felrajzolására lehetőséget rejt magában. Akár úgy, hogy megkeresi, milyen elemek közbeiktatásával lett a fabulából szűzsé, és a feszültség milyen hullámvonalait írja le ez a deviáció. Akár úgy, hogy visszakeresi, milyen elemek kiiktatásával lesz a szűzséből fabula, és miként egyenesíti ki a feszültség hullámvonalait ez a redukció. Egy mindenképpen világos, a retardálás csinál a fabulából szűzsét, a retardálás megszüntetése csinál a szűzséből fabulát. Az első feszültséget teremt. A második feszültséget old. A kettő együtt meghatározó szerkezeti elem. Ahogy ezt Vigotszkij elemezte a Hamlet esetében.<sup>5</sup> De „jól tudta” a két elem viszonyát Goethe is. Pontosan feljegyezte a Werther fabuláját. Az életet „belülről élő” hősnak a külvilággal való konfliktusát. Ebbe a fabulába robbant be Jeruzsálem öngyilkossága. A kék frakkot, sárga mellényt. barna csizmát viselő hős szerelmi összemomlása. Ez konkretizálta és dúsította fel a vázlat, azaz csinált a fabulából szűzsét. Sőt, tudták a latin komédiaköltők is. Például Plautus. Prológusként bocsátja előre a dráma fabuláját. Azt, hogy miként csábította el Jupiter Amphitruo képében annak hitvesét,

<sup>5</sup> Vigotszkij: „Művészetpszichológia”, Kossuth, 1968, 265–315.

Alcumenát. És a néző már azt figyeli, milyen izgalmasan bomlik ki az ismert cselekmény. Azaz miként lesz a fabulából szüzsé.<sup>6</sup>

A fabula az egész cselekmény váza. A szüzsé az egész cselekmény. A váz is egész, de nem kibomlott egész. Amint kibomlik, részekre is tagolódik. Jobban látható lesz a struktúra. A részekből felépülő, a részeknél több, eleven egész. Persze ez mindjárt fel is veti: hogyan áll szemben a rész és az egész. Ez alapvető műfaji jellegzetesség. Legalábbis az epika történetének egy részében. Sokan hivatkoznak a méltán híres schilleri tézisre. Az epikus költő célja a mű minden részében benne rejlik. Ez diktálja a lassú tempót, a széles ölelésű előadásmódot, a részeknél való elidőzést. Vagyis az epikában – még inkább, mint másutt – minden pont arkhimédészi. Fontos tétel. Benne rejlik elméletileg nemcsak az epizódok, hanem az egész szerkezet problematikája. Benne rejlik történetileg nemcsak a német, hanem az egész XVIII. századi regény problematikája. Egy lazábban szerkesztett, szélesebb mederben hömpölygő, epizódokba fodrozódó regénytípusú, amelynek a legklasszikusabb példája a Tom Jones. Hordozza ez a nagyepikai szerkezet viszonylagos extenzitásának, a részek relatív önállóságának a törvényét is. Azt, hogy az epikai mű is, mint minden műalkotás, természetesen a vége felől meghatározott, és hogy az epikai mű is, mint minden cselekményes irodalmi alkotás, a végkifejlet, azaz a cél által determinált, de ennek a determinációnak az egész szerkezetet átható ereje, a részeket összefogó kohéziója lényegesen gyengébb, mint a dráma esetében. Vagyis az epika – legalábbis bizonyos fejlődési szakaszokban – lazább kötésű, kisebb intenzitású, szellősebb konzisztenciájú, a részek függetlenségét, viszonylag önálló jelentését jobban biztosító műfaj.<sup>7</sup>

#### A MINDENNAPISÁG MINŐSÉGEI – A MINŐSÉGEK MINDENNAPISÁGA

Ez a lazább kötés, szellősebb determináció nem törvény, hanem tünet. Nem ok, hanem okozat. Az epika totalitásformájának, a tárgyak totalitásának és az epika retardáló szerkezetének mint törvénynek és oknak a tünete és okozata. A tárgyi totalitás ugyanis a retardáló elemekre épülő szerkezet által az epika egész létformáját és létrehozott világát mélyen beágyazza a valóság és az emberi élet hétköznapiságának a szférájába. Vagyis az epikai mű körül és az epikai műben a mindennapiságnak egy olyan kontextusát hozza létre, amelyben egyfelől felszabadulhat a részlet mint a mindennapiság egy kevésbé stilizált elemének a hordozója, másfelől pedig merőben másképpen merülnek fel a művek olyan jelentés- és érték-hordozó elemei, mint a konfliktus, az esztétikai minőségek rendszere vagy a cselekvő hős. Itt van néhány hagyományos, de újragondolandó megfogalmazás. Például, hogy az epika tárgya a kiegyenlíthető, nem véglegesen kielezett konfliktus, a fel nem robbantott tragikum, a határhelyzetig el nem vitt komikum, a monumentálisra nem növelt, középszerű hős. Nem egészen erről van szó. Inkább arról, hogy az epika a tárgyi totalitásból és a retardáló szerkezetből mint okból és a hétköznapiságba való beágyazottságból mint okozatból következően a konfliktust és a hőst nem

<sup>6</sup>A fabula problémájára, a Werther keletkezésére és a latin dráma fabula-prológosaira utal W. Kayser fontos irodalomelméleti kézikönyvében. Wolfgang Kayser: „Das Sprachliche Kunstwerk”, Franke Verlag, Bern – München 1969, 77–81.

<sup>7</sup>Az epikai mű lazább-epizodikusabb szerkezetét erősen hangsúlyozza kézikönyvében Staiger. Emil Staiger: „Grundbegriffe der Poetik”, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, 61–102.

tudja a hétköznapiságot magasan meghaladóvá, rendkívülivé növelni, a tragikumot és komikumot nem tudja mint tiszta minőséget kihordani.

A konfliktuscsíra, a konfliktuslehetőség megszületik, de úgy jár, mint a hétköznapiakban. Azaz leszerelődik. A dráma ugyanis légtüres teret teremt a konfliktuslehetőség körül. Azzal, hogy félrehárít minden más életösszefüggést. Az epika pedig gazdag viszonylathálózatot teremt a konfliktuslehetőség körül. Azzal, hogy nem hárít félre egyetlen életösszefüggést. A dráma légtüres tere ezzel kiemel a hétköznapiakból. Az epika viszonylathálózata ezzel beágyaz a hétköznapiakba. A drámában ezáltal semmitől sem zavartan felnő a konfliktus. Az epikában ezáltal mindentől megzavartan megfullad a konfliktus. Vagyis a dráma kihordja és felrobbantja a konfliktust, ahogy az élet majdnem soha. Az epika leszereli, elvetéli a konfliktust, ahogy az élet majdnem mindig. Nem a konfliktus választásában van a különbség, hanem a konfliktus kezelésében, sorsában. A drámai szerkezetben minden a konfliktusra épül, ezért annak útját semmi sem keresztezi. Az epikus szerkezetben minden a viszonylatgazdagságra épül, azért a konfliktus útját minden keresztezi. A két szerkezet különbsége a hétköznapiaktól való távolság különbsége. Ebben pedig már felmerül az epika egyik lényegjegye – egyedi totalitásformájából fakadó lényegjegye –, a fikció alacsony volta, az absztrakció alacsony szintje. Példa az egész balzaci ciklus. Ahogy felemelkedésekből és bukásokból, karrierekből és összeomlásokból, részkonfliktusokból és résztragédiákból egybekomponálja a restauráció „erkölcstörténetének” hihetetlenül széles, elemeiben is valóság-hű tablóját, anélkül hogy a részrobbanásokat – a tragédia módján – egyetlen, az ellentétes pólusokat egyaránt megsemmisítő detonációban egyesítené.<sup>8</sup>

Evidens, hogy ez történik a minőségekkel is. Például a tragikummal és a komikummal. Nem választható ki, hanem nem hordódnak ki, vagy ritkán hordódnak ki. Illetve, érdemes pontosítani. Talán ki is hordódnak, de mégsem olyan centrális a szerepük, mint a tragédiában vagy a komédiában. Mert ott minden életnedv ebbe a minőségbe szívódik fel, minden részmozzanat ennek rendelődik alá. Itt pedig mindez csak egy elem, ha meghatározó elem is az epikai mű burjánzó gazdag vegetációjában. Anna Karenina nem kevésbé tragikus, mint Phaedra. Julien Sorel nem kevésbé tragikus, mint Hamlet. De tragikuma beolvad-beágyazódik a cári Oroszország, a restaurációs Franciaország eposzi szélességű, analitikus mélységű epikus rajzába. Ez a beágyazódás pedig tompítja és kontrasztolja, oldja és élet veszi, még akkor is, ha önmagában éppen olyan intenzív, éppen olyan megsemmisítő. Ez megint csak az alacsony fikтивitási szintet, a hétköznapiság közelében maradó epikai absztrakciós szintet bizonyítja.

Konfliktus és minőség tompítottsága mélysegesen összefügg a hős „méretével” is. Ha a konfliktus energiáit elvezeti, a minőségek végigvittségét akadályozza a hétköznapiság összefüggésrendszere, természetesen nem engedi igazán magasra nőni a hőst sem. Vagyis az epikus hős – még az eposzi hős sem – éri el a drámai hős egyértelműségét, reprezentatív erejét, sorsával való azonosságát, monumentalitását. A hétköznapiságnak a tapasztalati valóság arányai szerint méretezett világa ugyanis egyszerűen nem tűri meg a hős megformálásában az empirikusan valószínűsíthető mérték radikális meghaladását. Konfliktus, minőség és hős a valószínűsíthetőség közelében való megragadása, letranszfor-

<sup>8</sup> Balzac ciklusának az elemzését Lukács György adja. Lukács György: „Balzac, Stendhal, Zola”, Hungária, 1946.

máltsága tehát egybehangzóan bizonyítja, hogy az epika tárgyi totalitása és retardációra épülő szerkezete a hétköznapiság szférájába való beágyazottság miatt és által a művészi fikció mértékét, az absztrakció szintjét a mindennapisághoz való maximális közelségben határozza meg. Nem mond ennek ellent az epikai műben megjelenő legfiktívebb fikció, a fantasztikum sem. Az epika bőségesen emeli be hétköznapi világába a hétköznapiság legfantasztikusabb ellentétét, a fantasztikumot. Ennek skálája Swift racionális mesebirodalmaitól Kafka törvényszékéig vagy kastélyáig terjed. Csakhogy az epika fantasztikuma profanizált fantasztikum. A hétköznapha épült fantasztikum. Nem csodás hétköznapi, hanem hétköznapi csoda. A fantázia kiröpíti a hétköznapi világból. Az előadásmód visszahúzza a hétköznapi világba. Vagyis az epika hétköznapiságából következő hétköznapi stílusa a legfantasztikusabb fantasztikumot a mindennapok egyszerű eseményévé transzformálja.

#### AZ EPIKAI NYELV ESZTÉTIKAI STRUKTÚRAJA

Még valami következik az epika totalitásformájából. Abból, hogy a virtuális teljességet a tárgyak-viszonylatok viszonylagos gazdagságának az ábrázolásával, a szerkezet tendenciális extenzitásával közelíti meg. Az epika költői nyelvének sajátos jellege. Nevezetesen az, hogy az epikai mű jelentése és nyelvi megformáltsága, pontosabban jelentése-tartalma és nyelvének hangzásrétege között levegősebb-lazább a kapcsolat, mint más műfajok esetében. Az epikai tartalom a nyelvi jelölés három rétegéből, a jelből, a jelentésből és a megidézett tárgyiasságból elsősorban a két utóbbiban, a jelentésben és a megidézett tárgyiasságban bontakozik ki. Az irodalmi mű Ingardentől híres négy rétegében – a szóhangzás, a jelentésegységek, a sematizált szemléletességek és az ábrázolt tárgyiasságok rétegében – gondolkodva pedig az epikai megjelenítés súlya nyilván a legutolsóban, az ábrázolt tárgyiasságokban van.<sup>9</sup> Megfigyelhető ugyanis a műfajok nyelvében egy érdekes összefüggés, az ábrázolt viszonylatok teljessége és a nyelvi kifejezés intenzitása között megvalósuló, ellentétes irányú mozgás. Minél teljesebb az ábrázolt viszonylatrendszer – mint az epikában – annál kisebb a nyelvi kifejezés intenzitása, és annál inkább a megidézett tárgyiasságokra esik a nyelvi megjelenítés hangsúlya. Amint a műszerkezet az epikai intenzitáshoz képest sűrítettebbé válik, lead vonatkozásokat – mint a dráma –, növekszik a nyelvi megjelenítés intenzitása, és a hangsúly fokozatosan áttevődik-átáramlik a jelentés és a hangzás rétegeire. Míg végül a líra – a maga pontszerűségében – az epika gazdag viszonylatrendszerének majdnem a teljességét leadja, és ezzel párhuzamosan a maximumig fokozza a nyelvi megjelenítés intenzitását, a tárgyiasság és a jelentés rétegével szemben maximálisan „ráterhel” a jel, vagyis a hangzás rétegeire. Ha mindezt áttesszük a poétikai funkció síkjára, és átfordítjuk Jakobson nevezetes terminológiájára, akkor arról van szó, hogy az epikától a drámán át a líra felé haladva fokozatosan növekszik a nyelv irodalmisága, egyre erőteljesebben bontakozik ki a nyelvi jelölés „poétikai funkciója”, vagyis az ábrázolás súlya a tárgyiasságok és a jelentés rétege után egyre inkább áttevődik a jelnek a rétegeire, a jelnek mint pusztán jelnek az érzékelésére.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Vö. Roman Ingarden: „Das Literarische Kunstwerk”, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972, 25–30.

<sup>10</sup> Vö. Roman Jakobson: „Hang – jel – vers”, Gondolat, 1969, 211–257. és „Strukturalizmus” II, Európa, é. n., 15–27.

Az előadásmód kérdésében, a feltételezett közönséghez és az előadott anyaghoz való viszony dilemmáiban a kiindulópont az epikai alapszituáció. Az, hogy adott egy történet, amelyet elmesélnek, a közönség, amelynek mesélnek és az elbeszélő, aki mesél, vagyis a történet és a közönség között közvetít. A legfontosabb szál, amelyre az összes többi felfűzhető, az elbeszélői pozíció.

AZ ELBESZÉLŐ ÉS AZ ELBESZÉLÉS – VAGY AZ ELŐADÓTÓL AZ ELŐADOTTIG

Az alap – történetileg is, logikailag is – az eposzi előadásmód. A közönségnél magasabb síkon levő, vátesz költő, a rapszodoszé. Az őspélda nyilván Démodokosz, az Odüsszeiából. A múzsák üzenetét tolmácsoló, felszentelt énekes. A vak poéta, aki a trójai háborúról énekel. Vak, mert befelé lát. A világ apró-cseprő dolgai helyett az örök isteni-emberi dolgokat. És a trójai háborúról énekel, mert példát ad. Arról, ahogy az isteni akarat vezérelte az embert, és az emberi nagyság megrendítette az Istent. Múltról beszél és isteni szóval beszél. Ezért emelkedett a hangja, és nyugodt az ihlete. Éppen ebben van a megrázó ereje. A közönség is bele van komponálva a jelenetbe. Odüsszeusz, aki a dalt hallgatva könnyet morzsol a szeme sarkában. Róla, Démodokoszról beszél Hegel. Amikor úgy véli, hogy a nagy epikai stílusban a mű önállóan lép fel, a dal „magában tovább dalolja magát”.<sup>11</sup> Nem biztos, hogy igaza van. Legalábbis az epika későbbi történetében biztos nem. Nem a dal dalolja magát, hanem a szerző dalolja a dalt. És láthatóvá teszi magát. A dalhoz való viszonyában és a közönséghez való viszonyában is.<sup>12</sup>

A klasszikus regény ebből sok mindent fenntart, sok mindent felad. Mindenképpen feladja az emelkedett hangot. Ezzel közelebb lép a közönségéhez. Nem kerül vele azonos síkra, de leveti a múzsa által való felkentség auráját, a váteszség mágikus misztériumát. És profanizálja a témáját is. Az égből a földre hozza. Esendőbbé-emberibbé teszi. Nem veszi el a szimbolikus erejét, de megnöveli a konkrét kézzelfoghatóságát. De fenntartja a kívülállást-mindentudást. Azt, hogy megtörtént valami, amit ő elbeszél. Aki benne volt, nem ismerte az egészet, mert élte. Aki elbeszéli, ismeri az egészet, mert szemlélte. A történet földi és profán. Az elbeszélő is földi, de az ihlet nyugodt, a tekintet rezzentelen. A mindentudás nem misztérium, de érződik benne a felsőbb sík, az Olümposz-perspektíva. Már minden megtörtént. Aki elbeszéli, mindent látott, de semmit sem irányított. Most elmondja a történeteket, úgy ahogy történtek. A saját előadásában, magaformálta módon. Bahtyin kifejezésével monologikusan.<sup>13</sup> Azonos idősíkban, ahol minden egymás után látszik. Azonos nézőpontból, ahol minden egyazon perspektívából látszik. Előadói magaslatról, ahonnan minden látszik, és minden egyformán látszik. Objektív szintézist hoz létre. Kívülről-magasabbról. Ő látszólag hátralép.

A klasszikus pozíció éppen ez az objektív szintézis. Ezt robbantja szét a modern epika. De még a klasszikus formán belül, a nagy robbanás előtt néhány eljárás alapvetően

<sup>11</sup> Vö. Hegel, i. m. 148.

<sup>12</sup> A láthatóvá tételt igen fontosnak tartja említett művében Staiger.

<sup>13</sup> M. Bahtyin: „A szó esztétikája”, Gondolat, 1976, 29–119.

megkérdőjelezi. Különböző, de egyben azonos eljárások. Abban, hogy láthatóvá teszik az elbeszélőt, feladják az objektivitást.

Az egyik ilyen eljárás ugyancsak hagyományos. Az úgynevezett keretes elbeszélés. Három archimedesi pontja van. Az elbeszélésbe beléptetett és ezzel láthatóvá tett fiktív elbeszélő. Az elbeszélésbe beléptetett és ugyancsak láthatóvá tett fiktív közönség. És az ezáltal kétszeresen is konkrétá tett sajátos szituáció. A szituáció, amely indokoltá teszi az elbeszélés vagy elbeszélések elhangzását, és azok jellegét az egybehangzás vagy kontraszt által speciálisan meghatározza. Például a pestis és az előle való, veszelyszülte menekülés a Dekameronban és a zarándoklat és a benne összeverődött tarka embersereglet a Canterbury mesékben. És az egyszeri-egyedi szituáció, amely a megteremtett keretben az adott fiktív elbeszélő és az adott fiktív közönség között létrejön. A három pont összjátéka bonyolult fénytörést hoz létre és a fénytörésben az előadás monologikus jellegének és a szintézis objektivitásának a teljes megbomlását. Az epikai alapszituációban ugyanis csak az elbeszélő történése látható, az elbeszélő, aki elbeszéli és a közönség, akinek elbeszéli, nem. Itt pedig egyszerre minden látható: az elbeszélő történése (az előadott szituáció), az elbeszélő, a közönség és a kettőjük közötti viszony (az előadói szituáció). A teljes láthatóság teljes demisztifikáció. Demisztifikálja az elbeszélőt, aki konkrét szereplőként jelenik meg a keretben, azaz a történéseben. Teremtője is és részese is az előadott szituációnak. Perspektívája olyan és addig terjed, amilyené ez a szituáció teszi, ameddig ez a szituáció engedi. Vagyis szó sincsen mindentudásról, kívülállásról, azaz magasabb síkról. Az elbeszélő pozíciója szituációteremtő és szituációtól teremtett jelenlét, láthatóvá tett és ezáltal profanizált alkotó aktus, a műbe való magaszülte bekomponáltság, amelynek lehetőségeit természetes módon határolja a magateremtette műszituáció és műszerkezet. Demisztifikálódik a közönség is. Nem az eposz törzsi-népi közössége, akiről és akinek szól a belőle kiemelkedett és az ő megbízásából előlépő váteszköltő éneke. És nem is a regény távoli és arc nélküli olvasója, aki „megrendeli” és mozdulatlanul tudomásul veszi a tőle teljesen független történetet. Hanem arccal, fiziognómiával és gesztusokkal rendelkező, látható, jelenlevő, a keretbe bekomponált hallgató, aki arcával, gesztusaival, közbeszólásaival szüntelenül befolyásolja az elbeszélést, azaz maga is részese a történéseknek, a történése folyamatban levő, jelen idejű megalkotásának. Hallgatói pozíciója nem is szilárd. Bármelyik pillanatban elbeszélő is lehet belőle, és lesz is, ahogy az elbeszélőből is bármelyik pillanatban hallgató lehet, és lesz is. Elbeszélő és hallgató láthatóvá és dinamikussá tett, helycserés kölcsönviszonyából alakul a kettőjük közötti sajátos szituáció, a keretes elbeszélésben megvalósuló, az elbeszélő és a hallgató egymásrahatásán alapuló fiktív előadói szituáció, amely messzeemenően befolyásolja az elbeszélés valóságos elbeszélőjének és valóságos hallgatójának a viszonyát. Amennyiben a fiktív elbeszélő fiktív hallgatóságának fiktív reagálásai öntudatlanul-automatikusan irányítják a tényleges elbeszélő tényleges hallgatóságának tényleges reagálásait. Ezzel pedig az író-olvasó, előadó-hallgató viszony egyrészt beépül a szerkezetbe és láthatóvá lesz, másrészt pedig mozgásba jön és demisztifikálódik.

Mindez együtt adja az előadás monologikus jellegének és a szintézis objektivitásának a megszüntét. A monologikus jelleg ugyanis egy befejezett történet kívülről és azonos perspektívából való előadását jelenti. Itt pedig egy alakuló-folyamatban levő történet belülről és a változó előadók szerint változó perspektívából való előadásáról van szó. A bentlét kérdőjelezi meg az objektivitást is. A fiktív elbeszélő nincs benne az egyes

történetben, de benne van a keretben, ahol azok elhangzanak. Jelen időben-láthatóan formálja a maga előadta történetet. Így ahhoz való viszonya testközelivé válik, részvétlensége részvétté, Olümposz-perspektívája béka-perspektívává, mozdulatlansága formáló mozgássá, előadói objektivitása átélő szubjektivitássá alakul. Ebben a zárt eposzt követő és a zárt regényt előző, tradicionális epikai formában tehát benne rejlik és korszakokon át lappangó életet él a XX. századi epika előadói pozíciójának és szintézis-teremtő komponálásmódjának néhány sajátossága. Annál is inkább, mert a fiktív elbeszélőnek a történésbe való bekomponálása, az egyetlen előadó tényleges előadóvá és fiktív előadóvá-előadókká való duplázása-sokszorozása egy olyan kétszeres-többszörös előadói pozíciót-pozícióváltást eredményez, olyan egyszerre kintlélet és bentlélet, vagyis tényleges kintlélet által irányított fiktív bentlélet hoz létre, amely mindenképpen egy a klasszikus realizmus utáni, nyitottabb epikus forma, műalkotástípus felé mutat.

Az én – elbeszélés is fiktív előadót léptet a kompozícióba, de a keretes elbeszélésnél egyszerűbb is, komplikáltabb is. Egyszerűbb, mert az egymást és ezáltal nézőpontot-szemléletet váltó, több fiktív előadó helyett egyetlen fiktív előadóval, a történetet meglevenítő-kommentáló narrátorral dolgozik. Ez a tényleges előadóval együtt megkettőzött, de stabil és fixált előadói pozíciót jelent, amely megkettőzött, de stabil és fixált hallgatói pozíciót is involvál. Amennyiben a fixált előadóhoz fixált hallgató vagy hallgatók kapcsolódnak, akik az előadott történetre végig egyazon törvények szerint, tehát lényegében egyazon módon reagálnak, és ezáltal a tényleges hallgatók-olvasók reagálásait is egyformán befolyásolják. Komplikáltabb, mert az előadott történet egyetlen stabil narrátor személyiségén való átszűrése és egy fix hallgatóság reakcióin való „visszajátszása” olyan az eredeti sugallatot-hatást deviáló kommentártömböt képez, amely a műértelmezést szüntelenül az elsődleges jelentés és kommentártömb által eltérített jelentés összehasonlító elemzésére kényszeríti. Ugyanis a tényleges-végleges jelentés csupán a kettő egybejátszásából, egymást korrigáló-felerősítő egységéből bontható ki.

Persze az elbeszélésbe épített, látható fiktív elbeszélő és a kompozíción kívül levő, láthatatlan, tényleges elbeszélő egymáshoz való viszonyában is megkomponálható egy apró distinkciókat lehetővé tevő skála. Harmadik személyű elbeszélő esetében, ha a narrátor másvalaki történetét mondja el, felerősödik az előadás epikus jellege, és világosan tapintható az előadottaktól való – esetleg kritikai – távolságtartás. Első személyű elbeszélő esetében, ha a narrátor önmaga történetét mondja el, felerősödik az előadás lírai jellege, és világosan tapintható az előadottakkal való – esetleg teljes – azonosulás. A két lehetőséget remekművek jelzik. Az elsőt például C. F. Meyer A szent című kisregénye vagy Mann Faustusa. Ahol Becket Tamás szentté válásának szűk falú lombikba helyezett lélektani kamaradramája az áhitatos íjász pontosan megfigyelő, de naivan kommentáló előadásában dereng fel. Vagy Adrian Leverkühn tragédiájának és a modern Németország istenek alkonyának nagyoperája bontakozik ki a humanista német filiszter előadásában, ahol Mann stílusának alig tettenérhetően finom ironiája Zeitblom előadását és szemléletét is elidegeníti. A másodikat például Alain-Fournier A titokzatos birtoka vagy akár Goethe Werthere. A francia mesterműben az első személyű előadás az elveszett gyermekkor nosztalgijának, az elmúlt idő feloldhatatlan distanciájának a lírai problémájával való teljes azonosulás hordozója. A német irodalmi paradigmában pedig pontosan jelzi – mármint az első személyű előadás –, hogy a személyiség megvalósulásának lehetetlensége miatt érzett elementáris fájdalom lehetetlenné teszi a harmadik személyű előadással járó



erősebb epikai távolságtartást. Az erősebb távolságtartást teszi lehetetlenné, de nem magát a távolságtartást. Ennek a meglevő elemét a levélforma mutatja. A levél ugyanis az élőszó szabad előadásával szemben már irodalmi forma. Pusztán megformáltsága, múlt idejű jellege megszületésében az élménytől való távolságot, hatásában az élménytől való elidegenítést érezteti. És még valamit mutat. Az első személyű előadás lírai formáján belül a közvetlen-személyes közlés, a gátakat felszakító kommunikáció képtelenségét. A levél átmeneti forma a harmadik személy epikuma és az első személy líraisága között. Az elsőnél közvetlenebb, a másodiknál közvetettebb. Az elbeszélőt és a regényhőst azonosítja, mint az első személyű előadás, de a levélformával mégis elidegenít, mint a harmadik személyű előadás. Evidens ez nemcsak a tisztán levélregény Wertherben, hanem Fontane telitalálatában, a majdnem levélregény Effi Briestben is.<sup>14</sup>

Mindez, a keretes elbeszélés, az énrégény, a levélforma a klasszikus monologikus előadásmód, a mindentudó epikus pozíció, az objektív szintézis felbontása. De még nem maga a robbanás, csak a robbanás előkészítése, halvány-távoli jelzése. A robbanást a XX. századi epika hozza, a modern regény nagy forradalma. Kényszerszülte forradalma. Az ok és az irány meglehetősen pontossággal megfigyelhető. A monologikus előadásmód lehetőségének, az epikus mindentudás adottságának, az objektív szintézisteremtés képességének az elvesztése, a polifon előadásmód megtalálásának, az epikus mindentudás szándékos feladásának, a szubjektív szintézisteremtés képességének az elnyerése. Hogy mi van e változás mögött? Nem az írói képességek változása, hanem a történelmi szituáció változása. Nem az író veszítette el az objektív szintézis teremtéséhez szükséges társadalmi áttekintés képességét, hanem a társadalom veszítette el az objektív szintézishez szükséges írói áttekintés lehetőségét. Nem az írói látás lett atomizált, bonyolult, amorf, hanem az írói látásban reflektálódó világ lett atomizált, bonyolult, amorf. Ady fogalmazott a legklasszikusabban: „minden egész eltörött”. Ez a szituáció, a „minden egész eltörött” szituációja hozta létre az új epikus előadásmódot és végső fokon az új epikus formát, az új regényformát is, a szubjektív szintézist.

Az alap az előadó belépése a kompozícióba. De nem láthatóvá tett, hanem láthatatlannak maradó belépése. Vagyis az ábrázoló és az ábrázolt szemléletmódjának, perspektívájának, látókörének közelítése vagy egybeesése, az elbeszélő és hős személyiségének az egymásba játszása vagy azonosítása. Némi leegyszerűsítéssel: az előadói pozíciónak a hős tudatába való helyezése.

Ennek a radikális pozícióváltásnak az egész regényforma alapjait érintő radikális következményei vannak. Legalább három radikális következménye. A hős tudatába való behelyezkedés a mindentudás teljes feladása. A klasszikus elbeszélő kívül állt a szituáción, abból mindent látott, és mert kívül állt rajta és mindent látott belőle, azt személyes érdekelttség nélkül beszélt el. A modern elbeszélő benne van a szituációban, abból csak annyit lát, ami belülről, a hős szemével látható, és mert belül van, és szenved tőle, azt teljes személyes érdekelttséggel beszélt el. A kintlét bentlétté való alakítása, a hőssel való azonosulás tehát radikális perspektíva-váltással-perspektívaszűküléssel jár, és az epikus érdektelenséget lírai érdekelttséggé alakítja. Ez nem szünteti meg a regény szintézisjellegét, legalábbis annak lehetőségét, de a szintézis „statikáját” és színezetét alapvetően megváltoztatja. Amennyiben a szintézis által megalkotott epikus világ tengelye nem a

<sup>14</sup> A keretes és én-elbeszélésre vonatkozóan vö.: Kayser, i. m. 201–214.

kompozíción kívül álló elbeszélő személyiségén, hanem a kompozíción belül elhelyezkedő, a hőssel azonos vagy majdnem azonos elbeszélő személyiségén keresztül húzódik. Vagyis nem az elbeszélő, hanem a hős-elbeszélő vagy elbeszélő-hős válik centrummá és szervező középpé, és így a létrejött szintézis tágassága és intenzitása az ő személyiségének tágasságához és intenzitásához igazodik, színezete az ő szubjektumának színeit veri vissza. Ez a két tényező már evidenssé teszi, hogy a kívülről formált objektív szintézis belülről formált szubjektív szintézissé alakult. Van azonban még egy harmadik, lényeges mozzanat. Az, hogy az elbeszélői pozíciónak és a regényhős pozíciójának az egybeesése kizárja az elbeszélés befejezett vagy statikus jellegét. A hangsúly nem a megtörtént dolgok előadására, hanem a most történő dolgok megjelenítésére esik. Az elbeszélés nem kommentál és rögzít, hanem formál és alakít. Az elbeszélő nem krónikása a cselekménynek, hanem részese a cselekménynek. Ezért megváltozik a befogadói pozíció is. Az olvasó nem tudomásul veszi a megtörténteket, hanem részese a most történőknek, nem megszenvedti az alkotó döntését, hanem részt vesz az alkotó döntésben. Ez a folyamatjelleg, sokszínűség és nyitottság – Bahtyin szavával polifónia – vonja maga után a hős tudatának a konkrét, jelenidejű – itt és most – mozgásában való ábrázolását, azt a módszert, amelyet hagyományosan „tudatáramtechnikának” neveznek. És végső soron ez a töbttényezős pozícióváltás adja Proust remekművének és Joyce és Woolf korszakalkotó kísérleteinek a műfaj történeti értelmét. Az új formát konstituáló alapművekben létrejött a megváltozott szintézis és a megváltozott pozíció. Különleges esetekben különleges feszültségteremtő erő az egyetlen szerkezetben végrehajtott pozícióváltás. Például Semprun remekében, A nagy utazásban. Ahol addig a pillanatig, amíg a mezítlábas rabok a lámpák vakító fényében, a kutyák alvilági csaholásában ki nem ugranak a vagonokból a megfagyott rámpára, a hősök személyiségébe helyezett pozícióból jövő, polifon előadásmód dominál. Ebben a percben vált a pozíció. És a betonúton, a birodalmi sasok árnyékában imbolygó halálraítéltek menetének infernális teatrális látványát a szenvtelenül monologikus előadásmód rögzíti.

## AZ IDŐ ÉS ALAKVÁLTÁSAI

Az elbeszélői pozíció nemcsak a közönséghez való viszonyt és a hőshöz vagy hősökhez való viszonyt jelenti, hanem a történéshez, vagyis az előadott anyaghoz való viszonyt is. Itt merül fel – a történéshez való viszonyban – az epikus szerkezet legfőbb konstrukciós problémája, az idő. Az idő és főképpen az időhöz való viszony változása az epikus szerkezet, a szemléletmód és a műstruktúra minden fundamentális problémájára választ ad.

Az idő és az időhöz való viszony először is alapvető szerkesztési elv. Mégpedig az ábrázolt időtartamnak és az ábrázolás időtartamának a megkülönböztetése által. Az ábrázolt időtartam az a folyamat, amely az epikus műben testet ölt. Az ábrázolás időtartama az az időfolyamat, amelyet az ábrázolás folyamata kitölt. Az első a műbe zárt idő, a második a mű által kitöltött idő. Külön-külön nincs kompozíciós jelentőségük. Sem annak, hogy mekkora időfolyamatot ábrázol a mű. Sem annak, hogy mekkora időfolyamat alatt ábrázol a mű. De együtt igen. Ha az ábrázolt időtartam határtalanságával szemben dominánssá válik az ábrázolás időtartamának határoltága – mint, mondjuk, egy

családrégényben – akkor egy az anyagot intenzívebbé formáló epikus szerkezettypus jön létre. Ha pedig az ábrázolt időtartam pillanatnyiságával szemben dominánssá válik az ábrázolás időtartamának folyamatjellege, vagyis az ábrázolás kibontja egyetlen mozzanat belső és külső összetevőit – mint, mondjuk, a Proust-regényben –, akkor egy az anyagot extenzívebbé formáló epikus szerkezettypus jön létre. Márpedig az intenzitásnak és az extenzitásnak ez az egymást váltó-kiegészítő viszonylatrendszere a szerkezetelemzés egyik alapszemponjtja lehet.

Az idő és az időhöz való viszony másodszor az epikus szemlélet egyik alaptényezője. Megadja vagy megadhatja az ábrázolt folyamat értékelő alkotói perspektíváját. Mégpedig az ábrázolt időnek és az ábrázolás idejének a megkülönböztetése által. Amely megkülönböztetésben az ábrázolt idő a megjelenített történet történelmi ideje, az ábrázolás ideje pedig a történet megjelenítésének a történelmi ideje. Az elválasztásnak az ad értelmet, hogy az elbeszélő nyilvánvalóan az utóbbin mérí-szürí át az előbbit, vagyis saját történelmi időponjtja jelenti a mércét az ábrázolt cselekmény történelmi időponjtjának megítéléséhez. Természetes a feszültség az „anyag ideje” és a „művészi megkomponálás” ideje között. Ez a feszültség adja az epikus perspektívát is. Azt a termékeny távolságot, amelyből Homérosz átkölti a trójai háború barbár históriáját, amelyből Mann megíti a sáttánnal paktumot kötött modern Németország tragédiáját.<sup>15</sup>

Az idő az epikus szerkezetben végül speciális egység a térrel. A történet – mint minden mozgás – két alapidimenzíója a tér és az idő. Az epikus cselekmény meghatározott térben zajlik le. A tér cselekménnyel való betöltése meghatározott időfolyamatban bontakozik ki. Az epikus szerkezet idő-tér vagy tér-idő egysége az egytetemes idő-tér, tér-idő összefüggésnek a műbe zárt visszfénye, a makrokozmosz összefüggésének epikus-mikrokozmosz megfelelője. Mint ilyen az epikus világalkotás egyik alapeleme. És hogy milyen a műbe zárt idő és tér és milyen az ebből létrejövő idő-tér egység, Bahtyin kifejezésével a műben létrejövő kronotoposz, az megint csak az epikus szerkezet elemzésének egyik legtermékenyebb szemponjtja.<sup>16</sup>

Az idő speciális kezelése mint szemléletmód és kompozíciós elv felvázolhatja az epikus művek történelmileg kialakult tipológiájának egy lehetséges variánsát. Az alapszituáció – legalábbis az európai epikában – minden valószínűség szerint a klasszikus eposz időtlensége, pontosabban szólva örökkévalóság-aspektusa. Az iskolapélda lehet akár az Odüsszeia is. Ahol – az Iliással együtt – húszezstendős ábrázolt időtartam – az ostrom tíz esztendeje és a bolyongás tíz esztendeje – nem hagy nyomot a szereplők személyiségén, sem a külső erőn, sem a belső tartáson. Odüsszeusz, amikor Ithakába érkezik, szívós és leleményes, mint két évtizede, amikor elindult. Pénélopé, amikor férje visszatér, vonzó és hűséges, mint két évtizede, amikor magára maradt. (Hogy ez az időtlen időkezelés mennyire függ össze az eposz és a regény határán álló mű egyedi ember-szemléletével, az egyénítettséget alacsony szintjével, az általános-szimbolikus tartalom magas szintjével, az ebben az összefüggésben nem fejthető ki, és nem is lényeges.) Ezt a belső stabilitással párosuló külső mobilitást, ahol az idő csupán külső történet, de nem belső esemény, örökli a későantik görög-latin regény a Daphnisz és Chloétól a Sorsüldő-

<sup>15</sup> Az ábrázolás idejének az értékelésben játszott szerepére érdekesen utal Ungvári Tamás „A regény és az idő” c. művében. (Gondolat 1977, 103–117.)

<sup>16</sup> Vö. Bahtyin, i. m. 237–303.

zött szerelmesekig vagy az Aranyszamártól a Satyriconig. És ezt öröklí a középkor monumentális-tragikus epikája is. Például a Nibelung-ének. Krimhilda, Attila asszonya a burgundok barbár végzetének beteljesedésekor a Duna mentén épp oly szép, mint amikor a Rajna partján Sigfried megszerette. Gieseller, Krimhilda bosszújának iszonyú Walpurgis-zéjén épp oly kísöccs, mint egykor Wormsban, Gunther király udvarában. Ez az európai epika hajnalának örökkévalóság-aspektusa csak nyitány. A műfaj története utána az idő alakváltásainak története.<sup>17</sup>

Az epikai idő műfajkonstituáló változásainak történetében markáns periódus a „cselekményregény” szakasza. Arról a periódusról van szó, amikor a történelem sodrába került regényhős cselekvése a sodrás irányába esve vagy azzal szembeszegülve önformáló vagy történelemformáló, tehát értelmes emberi cselekvés, amely a személyiség viszonylagos kiteljesedésének a lehetőségét a történelemmel azonos mozgásirány esetén az önmegvalósításban, ellentétes mozgásirány esetén a tragikus (valóban tragikus!) bukásban dokumentálja. Ez az az epikatörténeti-regénytörténeti szakasz – az európai regény történetének egyik legfontosabb etapja –, amelyben az időfolyam szerkesztő elvvé, az emberileg-történelmileg érvényes cselekvéssel kitöltött regénytörténet alapdimenziójává válik. Az ebben a periódusban létrejövő és domináns regénytípusban – főképpen a francia és az angol irodalomban – az idő egyenes vonalú előrehaladására épülő kronologikus regényszerkezet az ön- és történelemformáló cselekvésfolyamat lehetőségének vagy létének jelentést hordozó tartalmi-formai eleme. A regénytípus uralma egy évszázad. Szimbolikus irodalomtörténeti dátumokhoz kötve majdnem pontosan száz év. Születését és halálát remekművek jelzik. A születés 1774-ben a Werther. A halál 1869-ben az Érzelmek iskolája.

A két dátum között van a hagyományos-klasszikus realista regény, a „cselekményregény” évszázada. Az önmagát érvényes emberi cselekvésben megvalósító vagy megvalósítani akaró hős „polgári epepeiája”, amelynek kerete és kompozíciós elve a konkrét időfolyamat. A cselekvés lehetősége és az idő konkrétsága és kompozíciós elvvé válása mélyen összefügg. Ez az összefüggés teszi, hogy a Werther a kezdet, vagy inkább még a kezdet előtt van, az Érzelmek iskolája a vég, vagy inkább már a vég után van. Az első ugyanis még nem cselekményregény, mert hőse még nem képes az értelmes történelmi cselekvésre. A második már nem cselekményregény, mert hőse már nem képes az értelmes történelmi cselekvésre. A még nem és a már nem persze nemcsak belső képtelenség, hanem külső korlátozottság is. Azaz külső korlátozottságból keletkező belső képtelenség. Ennek megvannak a regénytípust alapjaiban befolyásoló kompozicionális következményei. A még vagy már létrejönni nem tudó cselekvés hiánya megkérdőjelezi a műfaj tiszta epikumát. Amennyiben a cselekmény hiánya, részlegessége vagy pszeudojellege következtében keletkezett űrt a regényszerkezetben a Werther esetében lírai, az Érzelmek iskolája esetében ironikus és lírai, vagyis iróniában oldott lírai elemek töltik ki. És Flaubert irodalomtörténeti korszakváltást jelző remekében manifeszt módon meg is jelenik a megváltozott idő, a jelentésben és a kompozícióban egyaránt megváltozott idő. Amennyiben az idő komponáló elemből dekomponáló elemmé, építő mozzanattól

<sup>17</sup>A Nibelung-ének időszemléletére idézett művében Kayser is utal 201–217. Az antik eposz és regény összefüggését Kerényi Károly fejti ki. „Die Griechisch Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung”, Tübingen 1927.

romboló mozzanattá válik. Amint megszűnik az értelmes cselekvés, pontosabban a cselekvés értelmessége, az idő, amely eddig a cselekvő egyén mozgásának dimenziója volt, most függetlenedik tőle, sőt fenyegetően fölértormyosuló, rajta uralkodó hatalommá alakul. A jelentésben az idő pusztító hatalommá válása lesz dominánssá, a jelentést hordozó szerkezetben pedig a cselekmény és az idő kompozicionális kapcsolatának megszűnése, az összefüggés szerveslenné válása, a két elem önállósulása, amely egyfelől mindkettőnek az értelmességét megszünteti, másfelől pedig az egykori szigorúan megkomponált organikus egység helyébe létrehoz egy lazán megkomponált vagy inkább dekomponált anorganikus egységet. Szimbolikus értékű, hogy az idő jelentést változtató és kompozíciót változtató szerepét Flaubert irodalomtörténeti paradigmájában éppen a modern regény nagy forradalmát megalapozó Proust veszi észre és a műfaj évezredes történetfilozófiai dilemmáit elemző Lukács.<sup>18</sup> Ahogy a monologikus előadás dialogikusra való váltásában, az objektív szintézis szubjektív szintézissel való helyettesítésében Dosztojevszkij a nagy előfutár, úgy az idő új műfajvariánst konstituáló alakváltásában mindenképpen Flaubert. Hozzá vezet az új század elején bekövetkező nagy robbanás gyújtózsínórja. A nagy prousti robbanásé, ahol új építőelemmé, megváltozott szerkesztési elvvé lesz a szubjektív vá-líraivá, belsővé és szerveslenné lett idő. Az az idő, amely részben az ábrázolás tárgyává, részben a kompozíció gerincévé válik az új század fenyegető kérdőjeleit a legmagasabb művészi szinten összegező remekműben, Thomas Mann Varázshegyében is.

Megszűnik tehát egy kompozíciós elv, sőt egy műfajtypus évszázados uralma. Óhatatlanul felmerül a dekadencia problémája. Az, hogy hagyományosan kikristályosodott, jelentést hordozó formák bomlanak fel, és ez egyet jelent tradicionális értékek, értékhozdozók pusztulásával. Először is talán nem fölösleges rögzíteni, hogy a változás, a regény formaváltása minden értékszempontról függetlenül egyszerűen (és érvényteleníthetetlenül) irodalomtörténeti tény. És hogy ezt az irodalomtörténeti tényt ugyancsak érvényteleníthetetlen történelmi, társadalomtörténeti tények-folyamatok határozzák meg. Persze ez nem semlegesíti az értékszempontrót, de a mozgás történelmi magyarázatát keresve annak értelmezését szubjektív bázisról objektív bázisra helyezi át. Vagyis evidenssé teszi, hogy a régi regényforma felbomlasztói és az új regényforma konstituálói nem szubjektíve nem tudták folytatni, hanem objektíve nem folytathatták a régít. Nem az írói invenció változott meg, hanem az írói invenciót meghatározó világ változott meg. Vagyis nem a művészi ábrázolás és a művészlét vált problematikussá, hanem a világ és benne a művészi alkotás és művészlét vált problematikussá. Továbbá itt tényleg pontosan kellene fogalmazni. Mert nem a műfaj bomlott fel, hanem a műfaj szigorú társadalomtörténeti törvényszerűségek által meghatározott, egy régi társadalomtörténeti korszakhoz kapcsolódó, régi variánsa. És megszületett helyette a műfaj szigorú társadalomtörténeti törvényszerűségek által meghatározott, egy új társadalomtörténeti korszakhoz kapcsolódó új variánsa. Ez természetesen jelentette régi formáló elvek érvényének megszűnését, új formáló elvek érvényének lérejtését. És értékek pusztulását, és értékek keletkezését.

A Balzac, Stendhal, Zola című kötetének előszavában, 1946-ban Lukács György így fogalmazta meg a dekadencia és az érték dilemmáit: vajon a korábbi regényfejlődésben

<sup>18</sup> Lukács „A regény elméleté”-ben utal Flaubert művének jelentőségére az idő felfogása szempontjából. Proust Flaubert-t elemző esszéjére Balassa Péter hívja fel a figyelmet. Balassa Péter: „Az érzelmek iskolája és a műfaj átváltozása”. – Kézirat.

Balzac vagy Flaubert a csúcspont? Vajon a modern regény Gide-ben, Proustban, Joyce-ban éri el fejlődésének legfelső lehetőségét, vagy már korábban, Balzacban és Tolsztojban? És csak néhány az ár ellen úszó magányos őrzi a régi mértéket, például Thomas Mann?<sup>19</sup> A fogalmazás keményen egyértelmű. Nemcsak Gide-t, Proustot és Joyce-t választja el Manntól, hanem Flaubert-t is Balzactól. A következmények is egyértelműek. Aki Flaubert-t választja Balzac helyett, az Gide-t, Proustot, Joyce-ot Mann helyett. Aki Balzacot Flaubert helyett, az Mannt Gide, Proust és Joyce helyett.

Egyértelmű, de nem gyümölcsöző kérdésfeltevés. Éppen ezért felülvizsgálandó. Balzac és Flaubert között – irodalomtörténetileg – nem „vagy” van, hanem „és”. Flaubert nem szakít a francia realista nagyregény balzaci-stendhali hagyományával, hanem tetőzi azt. Persze úgy tetőzi, hogy vissza is vonja, meg is újítja. Megmutatja a tiszta folytatás lehetetlenségét, a tradíciót megszüntető-továbbépítő új regénytípus születésének lehetőségét. Amit Flaubert a regényfejlődésben jelez, az a történelemben történik. Persze nemcsak a 48-as forradalmakban, abban a bizonyos illúzióvesztésben, hanem egy egész történelmi folyamatban, amely azonban manifesztté tényleg 48 után válik. Közhely, hogy a polgári fejlődés önellentétébe való fordulásáról, a polgári személyiség az árból a partra kerüléséről, az önmegvalósítás egykori lehetőségének lehetetlenné válásáról és még sok más egyébről van szó. Mindez együtt eredményezi Nyugaton a már forradalom utáni állapotban a regényhős, a regénycselekmény, a regénykompozíció tradicionális formájának megváltozását. És mindez együtt eredményezi Keleten, a még forradalom előtti állapotban a regényhős, a regénycselekmény, a regénykompozíció tradicionális formájának továbbélését. Pontosan szólva továbbfejlesztett, sok tekintetben az egykori nagyepikai formához, az eposzhoz közelítő továbbélését. Így alakul ki, hogy – világ-irodalmi viszonylatban – az a regényforma, amelyet Nyugaton Flaubert tetőz és von vissza, Keleten Tolsztoj korszakos művészetében monumentálisan éri el csúcspontját. Gide-ben, Proustban, és Joyce-ban pedig nem a régi folytatódik vagy kulminál – de Mannban sem! –, hanem a Flaubert-től és Dosztojevszkijtől indított új szökken szárba. Persze nem egyformán. Egészen másként Proustban, és egészen másként Mannban.

\*

A gondolatmenet – az epikus mű elemzésének lehetséges szempontjairól – sokáig és sokféleképpen folytatható. Néhány következtetés talán így is világos. Például az, hogy a hegeli–lukácsi filozófiai-esztétikai kiindulópont lehetséges kiindulópont, de nem elégséges kiindulópont. Tétélei orientatív kategóriák. A művek – ez esetben az epikai művek – egészére érvényesek az ilyen széles érvényességi kör esetén elkerülhetetlen magas általánosítási szinten. Azaz közvetve érvényesek az egészre, közvetlenül az egyes művel szembeesíthetetlenek. Azért szembeesíthetetlenek, mert általuk az egyes műveknek csak a többi epikai művel való közössége közelíthető meg, műalkotáségyéniség voltának elidegeníthetetlen egyedisége nem. Ezért van szükség közvetítő kategóriákra, amelyek segítségével megközelíthető a műindividuum titka, az epikai művek közös vonásain belül jelentkező individuális titka. Vagyis az esztétikának szüksége van a poétikára, mert anélkül nem tud konkrétan érvényes lenni. A poétikának pedig szüksége van az esztétikára, mert anélkül nem tud általánosan érvényes lenni.

<sup>19</sup> Vö. Lukács idézett művének bevezetésével.

# LÁTSZÓLAGOS VALÓSÁGLENYOMATOK A NYELVBEN

(Egy nyelvészeti vizsgálat és ismeretelméleti következményei)

M O L N Á R I L O N A

1. A vizsgálat, amelyet speciális nyelvészeti céllal végeztem, s amelynek érdekes filozófiai problematikáját a kérdés megoldására kialakított elgondolással együtt az alábbiakban szeretném bemutatni, a magyar *hogy* kötőszós összetett mondatoknak arra a legjelentősebb típusára irányult, amelyben a tagmondatok összekapcsolása az ún. tartalmatlan (aszemantikus) *hogy* kötőszóval történik (*Kár, hogy nem láttad; Rájött arra, hogy tévedett; Azt mondták, hogy várjak* stb.); tárgyam pontosan e mondatok szemantikai szerkezete volt.<sup>1</sup> – A tartalmatlan *hogy* egy szemantikusabb *hogy*-gyal áll szemben – vö. *Már esteledett, hogy* (kb. 'amikor') *a faluba értünk* –, amelyet kirekesztettem a jelenlegi témakörből; a 'h o g y' a következőkben ezért a tartalmatlan kötőszóra fog vonatkozni.

Mondattípusunk – más nyelvekbeli megfelelőivel együtt –, mint kiderült, a gondolkodásnak (s szerintem olyan, ma még igen homályosan körvonalazott, bár minden jel szerint létező lelki működéseknek is, mint „nyelvi gondolkodás”, „nyelvi logika”) egyik különös figyelmet érdemlő nyelvi produktuma. (Itt teszem hozzá: a *hogy*-os mondat több problémája nem a magyar nyelv „belügye”, fennáll számos más nyelv esetében is, így sem vizsgálatom nem volt független a más nyelvekbeli hasonló szerkezetektől, sem pedig annak eredményei nem korlátozódnak a magyarra, illetve jogos keresni érvényességük körét és módját más nyelvekben.) Erre mutat egyebek között, hogy a *hogy*-os mondat gyakran megjelenik a nyelvtudomány határain kívül is mint közvetlen vagy közvetett kutatási objektum; a legrégebben talán a modális logikában, ahol modális ítéletek nyelvi kifejezője, vö. *Lehetséges, hogy... Szükségszerű, hogy...* Megjegyzem: a kérdésnek e modális logikai oldala iránt viszont a nyelvészet is hosszabb ideje érdeklődik, s az témámat (a mondattípus jelentésszerkezetét) is közelről érinti, minden további előtt éppen a szakterületi adottságoknál fogva, a nyelvészetben kialakult modalitás-problematika közvetítésével. De mint premisszával ezúttal nem számoltam a mondatmodalitással, ellenben tőle független szempontjaim járnak bizonyos következményekkel a modalitás nyelvészeti elméletére nézve (l. alább).<sup>2</sup>

<sup>1</sup>A témából közzétett dolgozatom: A tartalmatlan *hogy* kötőszós összetett mondatok típusai szemantikai szempontból; „Nyelvtudományi Értekezések”, 94, Budapest 1977.

<sup>2</sup>Munkám befejezése után jelent meg Altrichter Ferenc „Cogito, ergo sum” c. tanulmánya („Magyar Filozófiai Szemle”, 1976/6, 797–836.). Az itt olvasható megfontolások különösen sok szállal kapcsolódnak a *hogy*-os mondatoknak azokhoz a tulajdonságaihoz, amelyeket tárgyalok.

2. A nyelvészetben közismert a *hogy* (*daß*, *that* stb.) kötőszós mondatoknak az a sajátos és szembetűnő tulajdonsága, hogy a főmondatbeli – lazán fogalmazva: – „bevezető” szó, szókapcsolat nem lehet „bármi”; szemantikailag az kisebb vagy nagyobb mértékben, némelykor szigorúan kötött. Megfigyelték, hogy leggyakoribb jelentésoztályai ilyenek, mint ’érzékelés’, ’szellemi tevékenység’, ’mondás’ stb., és nem lehet élőlény, tárgy stb. neve. Ha összevetjük például a *mondat* és a *pohár* szó struktúráját, azt találjuk, *hogy* kötőszós mellékmondatot csak a *mondat* vezethet be – rossz mondat: *A legszebb pohár az, hogy . . .* –; ugyanakkor például *amelyik* kötőszós mellékmondat mindkettőhöz kapcsolódhat: *A legszebb pohár az, amelyik . . .*; *A legszebb mondat az, amelyik . . .* Egyéb példák: nincsen *Azt törölgeti, hogy . . .*; *Az a fejem, hogy . . .*; *Az a ráncos, hogy . . .*; viszont van: *Azt tapasztalja, hogy . . .*; *Az a véleményem, hogy . . .*; *Az a szomorú, hogy . . .* A grammatikusok többé-kevésbé egybehangzóan azt a megállapítást tették, hogy a szóban forgó mondat típusban a főmondat megfelelő szavának elvont jelentésűnek kell lennie, azaz – a jelentés tanban közkeletű értelmezés szerint – nem érzékelhető dolgot kell jelentenie. Hadrovics László egy frappáns példán így mutatja be ezt a szabályszerűséget: „Értelmetlen erőlködés volna, ha ezt mondanám: *azt a terhet, hogy egy nagy bugyor volt a hátára kötve, alig bírta cipelni*. De mindjárt megváltozik a helyzet, ha a *teher* szót az absztrakt síkra tesszük át: *azt a terhet, hogy tiztagú családról kellett gondoskodnia, alig bírta viselni*.” („A funkcionális magyar mondat tan alapjai”, Budapest 1969, 237.) Zsilka János a jelenséget úgy értelmezi, hogy az átvitt, elvont jelentésű szavakkal (nála pontosan: igékkel) szerkesztett mondatokban „a mondat határai oly mértékben tágulnak ki, hogy egy vagy több másik mondat által tükrözött valóság-összefüggés egységes megragadására válnak képessé [ti. a *hogy* kötőszós mellékmondat formájában, M. I.]”. („Nyelvi rendszer és valóság”, Budapest 1971, 95.) Magának e lehetőségnek a megjelenését Zsilka emellett „megfoghatatlan minőségi ugrás”-nak nevezi (i. m. 98).

Az első pillanatban kifogástalannak tetsző meghatározással, tudniillik az elvontság, átvittség feltételével szemben azonban néhány nem jelentéktelen ellenvetést tehetünk már közvetlenül is, vagyis egyszerűen ellenpéldákat sorakoztathatunk fel vele szemben. Ha érzékelhetőnek tekintjük – a közvéleménynek megfelelően – az ilyen szavakkal jelölt dolgokat, tevékenységeket, mint *víz*, *bauxit*, *erdő*, *lapát*, *zsiráf*, *ás*, *szalad*, *sír*, *eszik*, nem érzékelhetőnek pedig az ilyenekkel jelöltek, mint *szomorúság*, *vélemény*, *eszme*, *viszony*, *elmélkedik*, *megijed*, *okoz* stb., akkor a következőket látjuk.

1. A *hogy*-gyal kapcsolódó hangadás-, illetve mondásszavak – és ezek mondat típusunk viszonylatában az egyik legnépesebb szó csoport – érzékelhető dolgot jelentenek: *Azt mondja*, *susogja*, *kiabálja*, *ordítja*, *dadogja*, *nyögi*, *nyivákolja* stb., *hogy . . .*; *Az a dal*, *ének*, *szó*, *kiáltás* stb., *hogy . . .*

2. Számos erősen elvont (bár érzékelhető valóságbeli egyedekre vonatkozó) szóhoz nem kapcsolódhat *hogy* kötőszós mellékmondat (azaz a jelen esetben mellékmondat-szerűség), például rossz mondat: *Az a tárgy, hogy ceruza . . .*; *Az az állat, hogy ló . . .*; *Azt termeli, hogy hő* stb. Összehasonlításképpen: helyes az *Az a szó, hang, hogy . . .*; *Azt jelzi, hogy . . .* kifejezés.

3. Az elvont, átvitt szavaknak még egyéb fajtái is vannak, amelyekkel a bennünket érdeklő módon nem függhet össze a tárgyalt mellékmondat: *agrárkérdés*, *akaratszabadság*,



*alkoholizmus, biokémia, felépítmény, oktatásügy, élvonal, aláhanyatlík (tekintélye), alacsonyodik (árulóvá)* stb.

4. Az észlelési igék (*lát, hall* stb.) az adott rendszerben bizonyos meggondolások alapján átmenetieknek tekintendők az elvont és a konkrét között (az észlelési igék természetéhez vö. Altrichter Ferenc: Megjegyzések az észlelés filozófiai fogalmáról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972, 130–150).

5. Nem elhanyagolható körülmény végül, hogy a konkrétság és az elvontság, továbbá az átvittség fogalmai nincsenek is pontosan, illetőleg kielégítően definiálva. (A meghatározás nehézségeiről nyelvészeti szempontból l. Lengyel Lajos: „Átvitt vagy képes jelentés?”, Szótártani tanulmányok, szerk. Ország László, Budapest 1966, 161–182). Az 'érzékkelhető' – 'nem érzékkelhető' értelmezés nem mindig tudja betölteni a rá rótt szerepet. Elegendő csak arra a jelentéstani közhely számba menő megállapításra gondolnunk, hogy a cselekvésnevek (*futás, kopogás* stb.) is nomen abstractum-ok; korántsem evidens, hogy pl. a *fut* ige jelöltje érzékkelhető, a *futás*-é viszont nem. A tétel annyival inkább is problémát jelent, mivel a cselekvésnevek tetemes részét, eltérően attól, amit a szabály előírna, ugyancsak nem követheti *hogy* kötőszós mellékmondat, még azokban az esetekben sem, amikor az ugyanolyan tövű eredménynévhez tartozhat ilyen kiegészítés. Vö. nincs: *Az az éneklés, kiáltás, hogy . . .*; bár van: *Az az ének, kiáltás, hogy . . .*

3. Az ellenpéldák és bizonyítékok határozottan megdőnteni látszottak, szempontunkból végeredményben közömbösnek mutatták az elvontság kritériumát. Az alkalmazott fogalmak tökéletleneknek, pontatlanoknak bizonyultak, de egy esetleges pontosítás sem látszott kivezető útnak. Ha ugyanis az érintett fogalompárokot magukat megtartjuk, nem képzelhető el olyan helyesbítés, mely szerint például a *beszél* nem érzékkelhető dolgot jelölő igének minősülhetne, mint a *gondolkodik, érez*, az *akarat-szabadság* pedig a konkrét, érzékkelhető dolgok jelölőinek osztályába kerülhetne, mint a *víz, föld*. Az elvontságnak (bizonyos korlátok között eszerint eléggé jól használható) közkeletű értelmezését követve viszont, mint láttuk, arra az eredményre jutunk, hogy bár az érdekelt szavak jókora része tényleg elvontnak mondható, az elvont szavak jelentős hányada nem érdekelt a *hogy*-os mondatokkal kapcsolatban. Másrészt érzékkelhető dolgok jelölői is szerepelhetnek „bevezető” szóként.<sup>3</sup> Ekkor a következő nyomon indultam el, adekvát(abb) kritériumot igyekezve találni.

A mondásszavak esetében szembeszökő, hogy ezek az igék és főnevek metanyelvi, illetve idéző elemek (ismertebb néven: oratio obliqua); a szövegben valóságos vagy képzelt konkrét mondatokat képviselnek (a mindennapi nyelvben, tudniillik a mondat elméletében, mint például a *mondat* szó egy nyelvtani fejezet címében, más értékűek). *Hogy* kötőszós mellékmondatuk pedig – más mellékmondatuktól eltérően – maga a képviselt mondat, pontosabban annak – a szükséges és kötelező átalakításokkal – való-sághű vagy közvetettebb, értelemszerű reprodukciója. A *Mondott valamit; Azt*

<sup>3</sup>Elemzéseimben később igazolva láttam ezt a következtetést; azt tudniillik, hogy a keresett szemantikai szabály kérdésében nem az elvont/konkrét megkülönböztetésből kell kiindulni. Emellett azonban az is kiderült, hogy a konkrét és az elvont, illetőleg az érzékkelhető és a nem érzékkelhető fogalmának (mindenekelőtt filozófiai) tisztázatlansága, bár nem döntő módon, de bizonyos határon túl mégis akadályozza a *hogy*-os mondatok szemantikájának feltárását, vagyis hogy az elvontság problémájának megoldása esetünkben mégsem teljesen közömbös. Néhány felvetődött kérdést épp ilyen okból voltam kénytelen nyitva hagyni.

*mondta, amit tegnap* nem informál arról, hogy konkrétan mely mondat hangzott el az adott szituációban, az *Azt mondta, hogy nem ér rá* viszont – a legkevesebb – annak tartalmát megadja. (Az idézett mondat lehet a „Nem érek rá”, de lehet a „Nem vagyok időmilliomos” vagy bármely más ilyen értelmű mondat.) Az aszemantikus kötőszó maga azonosító funkciót tölt be: jelöli, hogy a „Nem ér rá” a beszélő adott helyzetében egy mondat (és nem valóságos szituáció leírása például). Általánosan megfogalmazva: a mondásszavak denotátuma (szempontunkból lényegtelen különbséggel a mondatot jelentő ige és főnév között) bármely valóságos, természeti objektumként tekintett mondat, ennél fogva lehetséges olyan nyelvi tükrözése, amely többé vagy kevésbé pontos utánczás (lévén a mondat nyelvi szerkezet típusa).<sup>4</sup> Sőt, a mondat nyelvi tükrözése a legközvetlenebbül, végső soron érthetően ilyen; hiszen semmiféle elvi akadály nem lehet annak, hogy bárki bármely mondatot a lehető leghívebb

<sup>4</sup>Amikor a mondatról mint természeti objektumról beszélek, nemcsak fizikai tulajdonságaira gondolok. A nyelv anyagosságán elégtelen volna csupán az utóbbiakat érteni. Természeti, anyagi az ember, az emberi társadalom, az ember mindenféle tevékenysége, így nyelvi tevékenysége is. A nyelvhasználatban képződő mondatok eszerint a természet legbonyolultabban szervezett szférájába tartoznak.

Denotátumnak nevezem a valóságnak azt a darabját vagy inkább aspektusát, amelyet a beszélő valamely szónak használatakor ért, amelyet az emberi megismerés és a nyelv eszközeivel a mondat valamely szavával megközelít. Ez nem a referens, de nem is a szignifikátum. Ez utóbbiak logikai terminusok, és úgy tűnik föl, ismeretelméletileg nem teljes értékűek; viszonyuk a mindennapi gondolkodástól átszőtt szemléletet sejtet. E probléma kifejtése messze vezetne, arról nem is szólva, hogy kidolgozását nem tekinthetem feladatommak. Érintését azonban nem tudom elkerülni. Szükségem van ugyanis egy filozófiaiag is helytálló „jelölt”-fogalomra. Ez volna a logikai-szemantikai fogalompartól megkülönböztetett 'denotátum'.

A denotátum fogalma elgondolásom szerint nem vonatkozik a totalitásra (a 'referens' esetében tudomásom szerint nem vetődik és nem is vetődhet fel olyan kérdés, hogy valamely adott objektum, tárgy „totalitásában” referens-e vagy csak bizonyos vonatkozásaiban). A *mondat* szónak például nem denotátuma a beszélő neurofiziológiai működéseinek összessége beszéléskor vagy az elhangzó hangfolyamat összes fizikai tulajdonságai; az *asztal* szónak nem denotátuma annak az anyagnak a molekuláris szerkezete, amelyből az asztal van. A denotátum ilyen értelemben absztrakció. Ugyanakkor – mint említettem – valóságdarab, de a 'referens'-től eltérő értelemben. Egy egyszerű példát véve, a *káposztalepke* szó referens-e lehet az egyik vagy a másik káposztalepke, amelyre egy adott mondatban a szó utal. A *káposztalepke* denotátumán viszont a világ valamennyi káposztalepkéjét együtt mint egyetlen élő anyag-fajtát érteném (amely eltér olyan más anyagi minőségektől, mint például a vas vagy az emberiség), mely élő voltánál fogva egyedi organizmusokban, s ezáltal is megszakítottan létezik (de hiszen a vas is megszakítottan van adva a kozmoszban). Érdemes megjegyezni: e denotátum-fogalmat a természetes nyelv is produkálja. Például, ha azt mondom: „A télikabátomat teljesen megette a moly”, akkor a molyról mint anyagfajtáról beszélek, s nem a moly-egyedek logikai értelemben vett összességéről, de nem is arról a meghatározott moly-csoportról, amely télikabátomat effektíve tönkretette. – Az már további kérdés, hogy a beszéd-szituációk egy részében a káposztalepkének stb. nevezett anyagfajta valamely egyetlen egyedének vagy egyetlen körülhatárolt vasdarabnak a megjelölésére van szükség. Ezt a reális szükségletet alighanem kielégítheti a referens fogalma. Ugyancsak szükség van a káposztalepke stb. fogalmának megkülönböztetésére. Úgy tűnik fel tehát, hogy a 'denotátum' nem tesz feleslegessé olyasmint, mint a 'referens' és a 'szignifikátum', azonban kitölti az utóbbiak hagyta ismeretelméleti űrt. – Amikor denotátumnak a mondatbeli szó jelöltjét nevezem, nem akarom azt állítani, hogy a szótári szónak semminemű jelentése nincsen, s csak a mondatban telítődik meg valamiféle csoda folytán meghatározott tartalommal. A szótári szó jelentése azonban, úgy vélem, szekunder jelenség (e minősítéssel viszont nem akarok értékrendet felállítani).

felidőzésre törekedve úgy tükrözzön, hogy megismétli. Vagyis, a mondásszavaknak a visszatükrözésben mondatnak megfelelő, mondattal sok tekintetben strukturálisan, minőségileg is tükrözhető denotátumuk van ti. a mondat(ok). Ismétlem: végső soron, hiszen maga a mondásszó ugyancsak tükrözője a természeti objektumként tekintett mondatnak. (Egy más megfogalmazás szerint a nyelv önreflexív, vö. Ch. Bally nyomán Zsilka, i. m. 215–218. Jelen gondolatmenetemben azért nem elégszem meg ezzel a terminussal, mert úgy látom, a Bally-féle modalitáselmélet nem magyarázza meg azoknak a jelenségeknek az összességét, amelyek grammatikai-szemantikai jellemzőik szerint összetartoznak.) Ha a mondottakhoz még hozzávesszük, hogy a *hogy* kötőszó nemcsak azonosít, hanem a mellékmondat konkretizáló, „tartalommegadó” jellegét is előírja (rossz mondat: *Az a mondat hangzott el, hogy felszólítás*), levezettük az eredményt, miszerint mondásszó + *hogy* után mondat-szerkezetnek kell következnie. Mondatszerkezeten itt a szintaktikai-szemantikai mondatot értem a teljes mondattal szemben, amelynek bizonyos jellemzői – például hangleadése – nem reprodukálódnak a *hogy*-os mondatban. A fregei logika műszavát használva, a *hogy*-os mellékmondat egy mondatnak a neve. Esetünk abban sajátos, hogy a mondásszóval alakult azonosító szerkezet nemcsak tükrözi a valóságot, hanem úgy teszi azt, hogy mintegy „be is hozza” a tükrözött valóságdarabot a mondatba, valóságbeli minőségét lényegbe vágó szempontokból utánozva reprodukálja is azt. Ugyanez nem áll fenn a tárgyak nevei esetében, még a nagyon elvont tárgyneveknél sem. A *pohár* szó denotátuma ugyancsak bármely valóságos pohár, a pohárról azonban nem mondhatunk olyan mondatot, amely azt valóságbeli minőségében bármennyire is utánozná; a pohárról mondott bármely mondat(halmaz) a valóságos pohárnak csupán tudati-nyelvi tükrözése lesz (a szokott értelemben). Ugyanígy az anyagneveknél: tudjuk, hogy a *Két Hatom molekulává egyesül egy O atommal* kijelentés a vízről szól, a víz az, ami ezt „csinálja”. A kijelentés maga azonban mégsem víz, hanem kijelentés, ill. mondat. A valóságbeli mondat és pohár, víz nyelvi tükrözésének fenti különbsége, amint egyelőre megítélhetjük, abból adódik, hogy a mondat – mondat, mint természeti, mint objektum és mint annak visszatükrözése bizonyos értelemben egybeesik; a pohár, a víz viszont nem mondat, a valóságos pohár, víz másféle képződmény, mint bármely nyelvi visszatükrözése. Ugyanez mondható el a *tárgy*, *élőlény* és egyéb elvontabb fővevekkel kapcsolatban is.

Ilyen megfontolások és még néhány más megfigyelés, azonkívül meglevő szakmunkák eredményei alapján (különösen gondolatébresztő volt számomra Keresztes László „A beszélést és gondolkodást jelentő igék az obi-ugor nyelvekben”, c. dolgozata, „Nyelv-tudományi Közlemények”, 69, 245–82) ahhoz a felvetéshez folyamodtam, hogy a *hogy* kötőszós mellékmondat használatának esetleg általános feltétele, hogy a kritikus főmondatbeli szónak, akár elvont az, akár pedig konkrét a szokásos értelemben, mondatnak megfelelő, mondattal minőségileg tükrözhető jelöltje legyen. Olyan jelöltje tehát, amely anyagi minősége szerint – valamiképpen – mondat; azaz nem ásvány, nem növény, nem munkagép vagy munkatevékenység stb., hanem éppenséggel mondat (vagy valami mondatféleség). A legegyszerűbb volna így fogalmazni: valamely szó feltehetőleg akkor vonz *hogy*-os mellékmondatot, ha denotátuma anyagi minőségére nézve mondat. Hipotézisem ennél annyival volt bonyolultabb (s azért beszélek itt mondatféleségről is), mert úgy gondoltam, a *vélemény*, *gondolat* stb. szavak denotátuma is „mondatféle”, amennyiben mondattal fejezhető ki. – Annak

eldöntésére, hogy valamely szó jelöltje megfelel-e – a megjelölt módon – mondatnak vagy sem, a következő eljárást alkalmaztam. (Anyagomban) megvizsgáltam minden egyes „bevezető” szó szemantikai viszonyát a mellékmondatnál abból a szempontból, hogy az olyan-e, mint a mondásszavak és mellékmondatuk viszonya. Ha olyannak találtam, feltettem a kérdést, hogy ezen a hasonlóságon kívül szól-e még valamilyen független érv is amellett, hogy a denotátum mondatnak felel meg, mondatféleség. (Gondolatmenetem egyébként *circulus vitiosus* lett volna: X típusú *hogy*-os mondatot használunk, ha a „bevezető” szó denotátuma mondatnak felel meg – a „bevezető” szó denotátuma mondatnak felel meg, ha X típusú *hogy*-os mondatot használunk. Bár a *circulus vitiosus* itt nem semmitmondó. Nem tudunk ugyanis olyan okot megjelölni, amely miatt egy mondat denotátummal bíró szó denotátuma ne jelenhetne meg a *hogy*-os mondatban, vagy ellenkezőleg, amely miatt egy nem mondat denotátumú szó denotátuma mondatként jelenhetne meg ugyane szerkezetben. Kívánatos azonban, hogy a jelenség megértésében tovább menjünk a pusztá tényleírásnál és a hozzá fűzött, egyelőre túlságosan motiválatlan indokolásnál.)

4. Feltevésem igazolása folyamán az alábbi eredményeket kaptam.

1. A „bevezető” szavaknak egy jelentős része nem felelt meg hipotetikus kritériumoknak, azaz a mellékmondatához való szemantikai viszonya nem hasonlított a mondásszavakéhoz. Emellett azonban eléggé egységesnek bizonyult szemantikailag. Az ide tartozó különféle szófajú szavak általában valamilyen viszonyulást, minősítést vagy minőséget jelentenek (ez denotátumuk) a mellékmondatban konkretizált dologra vonatkozóan, mely utóbbi azon kívül, attól függetlenül létezik (mint reális vagy mint várható, tervezett stb.), hogy a megjelölt módon viszonyulnak hozzá vagy minősítik, s amely rendszerint éppenséggel kiváltja a megjelölt viszonyulást vagy minősítést. Ilyen kifejezések: *Megőrül annak, hogy . . .*; *Szomorú dolog, hogy . . .*; *Megakadályozta, hogy . . .* stb. A tagadás ismert tesztjét alkalmazva, azazhogy némi változtatással adaptálva – pl. *Megőrült annak, hogy találkozott Máriával – Nem örült meg annak, hogy találkozott Máriával* – kiderül, hogy tagadás esetén a mellékmondat továbbra is ugyanolyan módon létező – az előbbi példában reális – eseményt ír le. Ugyanezt az eredményt adja a mondat tartalom konjunkcióval való megszerkesztésének próbája is: *Találkozott Máriával, és ennek (az eseménynek) megőrült’.* – Még a mondást jelentő szavakat is külön kellett választanom a korábbi értelemben vett mondásszavakra és az e csoportba tartozó „elmondásszavakra”, mint *elmond, értesít* stb. Például: *Nem mondta el otthon, hogy egyes kapott* = *Egyest kapott, de ezt (az eseményt) otthon nem mondta el’.* Az ilyen szemantikai viszonyt külsőnek neveztem.

Kérdés azonban, elég alap-e a fenti tesztek eredménye arra, hogy azt állítsuk, a *megőrül* denotátuma nem felel meg mondatnak. Vajon az a nagy számú, mondatban kifejezhető gondolat, amely megfogalmazódhat bennünk, amikor megőrülünk valaminek (*Jaj, de jó!* stb.), nem éppen a *megőrül* denotátuma-e? Erre a kérdésre „igen és nem”, de végül is tagadó választ adok, amelyet később kísérek meg alátámasztani.

A külső viszony kimutatása nem módosítja a *hogy* természetéről korábban mondottakat. Minden külső viszonyt tartalmazó szerkezet magában foglal ugyanis – legalább impliciten – egy olyan szerkezetet, amelyet a 2. pontban mutatok be, s a *hogy* közvetlenül ez utóbbi szerkezetben szerepel.

2. A „bevezető” szavak másik csoportja viszont igen hasonlóan bizonyult a mondás-zavakhoz. Ez esetben a főnév vagy ige olyan általános keretet ad meg, amelyet a mellékmondat mintegy kitölt az aktuális konkrét tartalommal. A két grammatikai-szemantikai tag tehát itt ugyanazon dolognak két oldalát, általános és konkrét oldalát adja meg. Ha itt a főmondatot tagadjuk, akkor automatikusan megszűnik az állító mondatban megadott módon létezni a mellékmondat leírta tudattartalom, esemény stb. is, és a mondat tartalmát e csoport szavainál nem lehet konjunkcióval megszerkeszteni. Ilyen szerkezetek: *Azt gondolták, hogy az üzenet nekik szól; Az történt, hogy elszakadt a vezeték; Az a véleményem, hogy Mária nem jó szónok.* Vö.: *Nem (azt) gondolták (azt), hogy az üzenet nekik szól* a.m. ’„Az üzenet nekik szól” mint gondolatuk nem létezett’, \**Az üzenet nekik szól, és ők azt gondolták; Nem (az) történt (az, olyan), hogy elszakadt a vezeték* a.m. ’A vezeték elszakadása mint történés nem létezett’, ’Nem szakadt el a vezeték’, \**Elszakadt a vezeték, és az történt; Nem (az) a véleményem (az), hogy Mária nem jó szónok* a.m. ’A „Mária nem jó szónok” mint véleményem nem létezik’, \**Mária nem jó szónok, és ez a véleményem.* A *gondol, véleményem* és a *történik* faktivitásbeli különbsége nem befolyásolja a tárgyalt szemantikai viszony jellegét. Mellesleg: a *történik* és néhány más ige viselkedése sajátos a faktivitás, illetve a tagadási teszt szempontjából. Állító alakban a *történik* reális szituáció leírását vezeti be, mint a faktív igék; tagadó alakban azonban a nem faktív igék viselkedésére emlékeztet: a leírt szituáció megszűnik az állító mondatban megjelölt módon, (cselekvésként, miként egyes nem faktív igéknél, továbbá gondolatként, érzésként stb.) létezni. Ezt a különös viselkedést éppen a szóban forgó szemantikai viszony magyarázza, amelyet az előbbivel szemben *b e l s ő*nek neveztem.<sup>5</sup> – A belső viszonyok kibővíülhetnek, összeépülhetnek külsővel: *Nem titkolom (külső) azt a véleményemet, hogy (belső) Mária nem jó szónok.* Ilyen esetben (és máskor is) implicitté is válhatnak, mint említettem, pl. *Megtudtam [hogy az történt, azt az eseményt], hogy elszakadt a vezeték; Kár [hogy úgy történt], hogy nem láttad.*

A nyelvészeti irodalomban a fenti viszonyok nem ismeretlenek; különösen a tőlem *belsőnek* nevezett viszonnal foglalkozott számos hazai és külföldi nyelvtanító, különféle néven (Content jegy, tartalomadás, extenzió stb.). Azonban nem történt meg a két viszony formális elkülönítése és mondatbeli összeszerkesztődésük feltárása, sőt többen meg sem különböztették őket, a külső viszonyokat is Tartalom jegyűeknek értelmezve. Igaz, ez nem meglepő, egyebek között azért sem, mert grammatikai megformáltsága szerint a két szemantikai viszony nemegyszer összezsúszik a nyelvekben, l. például a kétértelmű magyar *Arról beszélt, hogy . . .* (’azt mondta’ és ’arról a dologról beszélt’) szerkezetet, vagy az orosz *Он думает о том, что . . .* (’azt gondolja, hogy . . .’, szó szerint ’arról gondolkodik, hogy . . .’) mondatot. – Érintkezik még osztályozásom a Frege-féle jelentésemeléttel, illetve a belőle kifejlődött preszuppozíció-vizsgálatokkal, továbbá a P. Kiparsky és C. Kiparsky feltárta faktivitás-problematikával, mégpedig lényeges pontokon egybehangzón. Attól függetlenül, hogy a külső-belső megkülönböztetés nem fedi a  $\pm$  Factiv kategóriákat, az említett kutatások egyes fontos eredményei és

<sup>5</sup>A létezőmód megőrződését vagy eltűnését mint szemantikai kritériumot bővebben más helyütt szándékozom bemutatni.

osztályozásom támogatják egymást. (Az ide tartozó kérdésekről, valamint a vizsgálat egyéb problémáiról bővebben l. idézett dolgozatomban.)

3. Arra a hipotézisem szempontjából döntő fontosságú kérdésre, hogy melyek a belső viszony jelentésoztályai, a következő eredményeket kaptam mint tipikusait: a) beszé-  
lés, közlés (pl. *mondat, hír, mond, kérdez, válaszol*); b) lelki tevé-  
kenység (pl. *gondolat, érzés, nézet, akar, elhatároz, vél*; c) cselekvés (pl.  
*cselekvés, tett, tesz valamit*); d) törté-  
nés (pl. *esemény, eset, történik*; e) tény,  
illetve helyzet (pl. *tény, helyzet, állapot, körülmény*). – Az öt osztály különválasz-  
tásának mindenekelőtt ismeretelméleti, továbbá nyelvi alapja van. Az osztályok fogalmi-  
lag ugyan fedik egymást, például a beszé-  
lés is cselekvés, különválnak azonban, ha az ilyen  
mondatokat tekintjük: *Csak mondta, de nem tette meg; Nem akarta, mégis megtette; Ezt  
csak gondolta, de nem mondta*; stb. – Az említett példák-  
ból az is kiviláglik, hogy általá-  
ban igen elvont jelentésű szavak tartoznak ide, tehát például az *állapot* igen, de a *végtag-  
zsibbadás, anyaság, sorbanállás*, amelyek ugyancsak állapotot jelentenek, és a közkeletű  
értelmezés szerint ugyancsak elvontak, nem.

5. A kérdésnek, hogy voltaképpen miféle szemantikai megkötés érvényes a *hogy*  
kötőszo-  
s összetett mondatokra, e belső viszonyban előforduló jelentésoztályok a kulcsa.

A külső viszonyú szavakra érvényes korlátozás az elégségesség bizonyos határáig az  
eddigiekből könnyen levezethető. A mellékmondattal lényegében az a szó állhat külső  
viszonyban, amely (ha konkrét is) olyat jelent, amilyen módon a 3. pontbeli szavak  
denotátumához lehet viszonyulni vagy amilyen minőségűek azok lehetnek. A 3. egyetlen  
denotátumát sem lehet például lemosni, eltörni, vizesnek vagy porhanyósnak minősíteni,  
és nem jó mondat: *Lemosta azt az állapotot, hogy . . .*; stb. Viszont mindegyikről minden  
konkrét esetben lehet tudomást szerezni vagy nevetni rajta, és helyes: *Tud arról az  
állapotról, eseményről, gondolatról, hírről stb., hogy . . .*; *Nevet azon a helyzeten,  
eseményen, gondolaton, híren stb., hogy . . .*

Nehezebb a kulcs-szócsoport problémája. Itt válik aktuálissá a kérdés: igaz-e  
hipotézisem a b) – e) osztályokra is, azaz a b) – e) osztályoknak is mondatnak meg-  
felelő, „mondatféle” denotátumuk van-e, valamilyen, a szemantikai viszonyoktól  
független érv alapján is. A következőkben e kérdés megválaszolását célzó javaslatomat  
szeretném ismertetni.

A b) osztályt illetően: az nem szorul részletekbe menő bizonyításra, hogy az egész  
pszichikai szférában szinte semmi olyan nincs, ami nyelvi-  
leg ne mondatban vagy ne a  
mondat szerkezeti keretében jutna kifejezésre, annál az egyszerű oknál fogva, hogy a  
mindennapi nyelvhasználatban kizárólag mondatok fordulnak elő; szótári értelemben vett  
szavakat a beszélők nem mondanak; az egyetlen szóból álló nyelvi megnyilatkozás is  
mondat. (Két dologtól itt nyugodtan eltekinthetünk. A hangpróba esetétől és a nyelv  
egyéb olyan különleges használatától, amikor szavak hangzanak el „légüres térben”).  
Eltekinthetünk továbbá a grammatikában alkalmazott mondat – nyilatkozat, kéttagú  
mondat – tagolatlan mondat stb. megkülönböztetésektől. A lényeges ugyanis itt – az  
elnevezéstől függetlenül – az, hogy a beszélők nyelvi megnyilatkozásai nem „a semmibe”  
hangzanak el, hanem valamiképpen úgy, amint azt még a múlt század végén J. Ries és  
utána sokan mások megfogalmazták: a valóságra vannak vonatkoztatva, állásfoglalások.)  
Ez azonban nekünk most még kevés. Mondattípusunkban ugyanis nem idézhetünk fel  
bármely pszichikus eseményt abban a nyelvi formában, amelyben az megnyilatkozott.

Megfigyelhetjük, hogy a pszichikus tevékenység egyes közvetlenebb nyelvi megnyilatkozásait, például egy bosszús felkiáltást a *hogy* kötőszós mondat nem „titulál” érzésnek vagy indulatnak, vö. e rossz mondatokat: *Úgy érezte, hogy ajajajaj; Úgy gondolom, hogy hü, de jól tettem.* Az ilyen megnyilatkozásokat mondat típusunk nyelvi oldalukról „közelíti meg”: *Azt kiáltotta, hogy ajajajaj; Kiszaladt a számon az a m o n d a t, hogy hü, de jól tettem.* Ha mondat típusunkat egyenesen a pszichikus tartalom leírására akarjuk használni, akkor fogalmi, leíró formába kell öntenünk: *Úgy érezte, hogy nagy baj lesz, hogy szomorú sors vár rá* stb. (*ajajajaj* helyett); *Úgy gondolom, hogy nagyon (hü de helyett) jól tettem.* Amint látjuk, a *hogy* kötőszós mondat a pszichikus tevékenységnek legintellektuálisabb kifejezését kívánja meg; a *hogy*-os formában indulatainkat is csak az intellektuális szint közvetítésével tudjuk kifejezni. (vö. Telegdi Zsigmond: „Bevezetés a nyelvtudományba”, I, Tankönyvkiadó, Budapest 1974, 32–36). Az intellektuális szint tipikus nyelvi formája pedig az alany-állítmány szerkezetű kijelentő mondat, amelyet általában a logikai ítélet (legközelebbi) megfelelőjének tartanak. (Az élő nyelvhasználat természetesen sokféle „lazaságot”, szerkezeti keveredést produkál, s az *Annyi dolgom volt, hogy jaj!* típusú kifejezések vagy az egyenes és a függő beszéd átmenetei nem számítanak szokatlannak, még kevésbé rossznak. Azonban kétségtelenül eltérnek attól a beszélői (azaz: nemcsak megismerési) normától, amelynek elvére éppen kíváncsiak vagyunk.) Többféleképpen lehet értelmezni és értelmezik a kéttagú kijelentő mondatot lélektanilag, illetve logikailag. Nézetem szerint a kéttagúság legmélyebb alapja a mondatnál és az ítéletnél (mint természeti jelenségeknél) egyaránt az emberi pszichikus visszatükrözésnek az a tulajdonsága, amelyet – főként a marxista filozófián belül és az ilyen filozófiai bázisú szaktudományos területeken – aktivitásnak szokás nevezni (vö. pl. A. N. Leontyev előadását és az idevágó egyéb anyagokat a 18. nemzetközi pszichológiai kongresszus előadásait összefoglaló gyűjteményben: „A pszichológia új útjai”, szerk. Dr. Lénárd Ferenc, Gondolat, Budapest 1967). Valamiféle „divide et impera” elv működésével kell az ítélet kéttagúsága esetében számolnunk: a valósághoz nem viszonyulhatok aktív módon abban az értelemben, hogy fennmaradásom érdekében folytatott tevékenységem produktív is, ha nem tagolom a valóságot, azaz ha nem tárom fel benne a számomra szükséges összefüggéseket. A kéttagú m o n d a t képzésében már a kommunikáció aktivitásai is szerepet játszanak – persze, ez a bonyolultabbá válás mint tisztán lineáris sor aligha képzelhető el: előbb az ítéletalkotás közvetettségei, majd pluszként a közlés közvetettségei; inkább a bonyolultságnak más és más jellegére gondolhatunk itt –, magát a kéttagú jelleget azonban bizonyára az ítélettől „örökli át” a mondat. – Mármost, ha a kéttagú kijelentő mondat a pszichikus aktivitás tipikus intellektuális nyelvi kifejezése, amint ez fenti állításainkban benne foglaltatik, akkor azok a lelki folyamatok, amelyeket mint gondolatunkat, érzésünket stb. konstatálunk (amelyek tehát tudatosult pszichikus aktivitásaink), s amelyeket a *gondolat, érzés* stb. szavakkal jelölünk, intellektuálisan a legmegfelelőbb kéttagú kijelentő (részletkérdés itt, hogy némelykor óhajtó, parancsoló vagy kérdő) mondatokban fejezhető ki. A *gondolat, érzés* szónak a mindennapi nyelvben a legpontosabban valóban mindig egy kéttagú mondat segítségével adhatjuk meg aktuális konkrét tartalmát (feltéve, ha e tartalom elérte a fogalmi gondolkodás szintjét). Más szóval, a b) jelentésozrtály szavainak denotátumai is mondatnak felelnek meg, azaz hogy van mondat megfelelőjük. Azonban e tételünk helyességét megerősítendő, néhány problémára még ki kell térnünk.

Felvetődik itt – és másutt is – a fogalomnak és az ítéletnek mint az elvont gondolkodás két alapvető képződményének, ezek viszonyának kérdése. (Milyen alapon tartjuk a pszichikus aktivitás adekvát tükrözési formájának éppen a kéttagú mondatot intellektuális szinten?) Ebben a kérdésben a P. Kopnyin képviselte felfogást tudom összeegyeztetni nézeteimmel és az itt ismertetett vizsgálat tapasztalataival; eszerint az ítélet bizonyos értelemben megelőzi a fogalmat, a gondolkodás alapsejtjének tekinthető („Dialektika, logika, tudomány”, Kossuth, 1974, 207–218). Úgy vélem, e viszony magyarázatát éppen a visszatükrözés aktív voltában kereshetjük; nevezetesen abban, hogy a megismerésben a közvetlenül, a kifejezetten aktív mozzanat valamely új összefüggés felfedezése, megragadása, kifejlett formában az ítélet. Itt felhívom a figyelmet még M. V. Popovics szovjet logikus logikai-szemantikai dolgozatára (M. В. Попович: „Философские вопросы семантики”, Киев 1975), amelyre gondolatmenetem egészével kapcsolatban is utalok mint rokon felfogású műre, s amelyben az adott részletkérdést illetően is egy a Kopnyinéhoz közeli felfogást találunk kifejtve. A nomináció fejlődéséről szólva ugyanis a szerző a valamely szituáció globális megnevezése → az egyes tárgyak, cselekvések stb. megnevezése folyamatot teszi fel. „A megismerés története azt mutatja – írja –, hogy az univerzumnak tárgyakra való tagolása korántsem a legegyszerűbb megismerési aktus, melyet természetes módon követne e tárgyak megnevezése.” (I. m. 215., saját fordításom M. I.–L. még i. m. 219–220.)

Bár a jelen megközelítésben nem valódi probléma, szót kell ejtenünk az S–P szerkezetű ítélet és a kijelentésfüggvény viszonyáról is. Nem valódi probléma ez most számunkra, e viszony ugyanis a formális logikán belül áll fenn, mi pedig, mint tudjuk, most az ítéletet inkább „természeti”, lélektani, nem formális logikai oldaláról tekintjük. S voltaképpen ez a válasz a feltett kérdésre is: a jelen összefüggésben az ítélet mint megismerési aktus vesz részt, és mint ilyen, a kijelentésfüggvény-formának is alapja (vö. A. A. Зиновьев: „Философские вопросы многозначной логики”, Москва 1960, 106; В. З. Панфилов: „Взаимоотношение языка и Мышления”, Москва 1971, 138–166; Zinovjev-et Panfilov idézi a 143. lapon).

Egy további, de az előbbivel összefüggő kérdés: a konkrétabb, a *kíváncsiság*, *szomorúság*, *düh*, *jókedv*, *irigység*, *lelkesedés* stb. szavakkal jelölt érzelmek miért kevésbé felelnek meg – a tapasztalatok szerint – mondat szerkezetnek (miért inkább „csak” fogalmak ezek); nem gyengíti-e ez a jelenség előbbi megállapításainkat. Vö. rossz mondat: *Úrrá lett rajta az a jókedv, hogy csodálatos dolog újra egészségesnek lenni*; helyes viszont: *Úrrá lett rajta az az érzés, hogy csodálatos dolog újra egészségesnek lenni*. Úgy látom, a jelenség egyenesen támogat bennünket a fentebbiekben. Az ítélet kifejezett megismerő funkciójú szerkezet. De ha egy adott érzésünket már elkönnyveltük mint jókedvet például, akkor megismerésének egy fontos szakaszán már túl vagyunk. Igen valószínűnek látszik, hogy szükségletünk az adott érzés tartalmának kéttagú mondatban való megadására épp ez ért csökken, némelykor esetleg teljesen meg is szűnik. Egy fogalmilag jól körülhatárolt érzelem kétségtelenül jóval ritkábban kíván meg további konkretizálást, mint egy olyan tartalmú kijelentés, hogy valamit érzünk. Vö. rossz mondat: *Máriára jellemző az a gyermekszeretet, hogy szereti a gyermeket*; helyes viszont: *Máriára jellemző (az az érzés, tulajdonság), hogy szereti a gyermeket*. Jóval ritkább, hogy a gyermekszeretet érzésének további konkretizálására is szüksége legyen a beszélőnek, pl. egy ilyen mondat formájában: *Máriára az a fajta gyermekszeretet a jellemző, hogy . . . v.*



*amikor... v. amelyik...* Erre az igen érdekes jelenségre még a következőkben is utalnunk kell, s úgy tűnik fel, az sok figyelemre méltót rejt magában a további kutatás számára is.

A külső viszonyú szavak (*megörül valaminek, szomorú valami* stb.) denotátumának korábban felvetett problémáját (lásd 616.) ugyancsak a gazdagabb tartalmú fogalom kisebb konkretizálási szükségletének tételével látom megoldhatónak, annál is inkább, mivel a két szócsoportnak jelentékeny közös része van (vö. pl. *szomorúság – szomorú valami – szomorkodik vmi miatt*). A *megörül* ige, a *szomorú* melléknév kétségtelenül számos gondolatunkat fedheti, pl. *Jaj, de örülök! Micsoda szerencse! Ó, szegény! Nagyon sajnálom!* A jelölt fogalmak tartalmi gazdagsága azonban feleslegessé, sőt néha értelmetlenné teszi a külső viszonyú szavakkal konstruálható belső viszonyú szerkezeteket, mint *\*Megörült, hogy jaj, de örülök!*; *\*Szomorú dolog, hogy ó, szegény!* Ilyen szemmel nézve természetesnek látszik, hogy a *megörül, szomorú* stb. szavaknak a nyelvben éppen külső, nem pedig belső viszonyú szerkezetei alakultak ki, azaz olyan kapcsolatai, amelyek nem érzések vagy értékelések tartalmát részletezik, hanem azok külső objektumáról vagy kiváltójáról szólnak. (E szabályszerűségről való eltérésekről l. Molnár Ilona: *A Dicsekszik, hogy... mondatfajlásról*; „Magyar Nyelvőr”, 1974, 398–405.)

A c)–e) osztályokhoz: ezekre az osztályokra már csak alkalmaznunk kell a fentebb mondottakat. Valamely tettnek, ténynek, eseménynek stb. mint tettnek, ténynek, eseménynek a konstataciója szubjektív (ennek ismeretelméleti értelmében) és aktuális művelet. Lássunk egy példát. Válasszunk egy tárgyat; legyen az egy gémeskút. A gémeskút, ugyanakkor, amikor tárgy, meghatározott anyagállapot, igen összetett rendszer és folyamat is. De bennünket a mindennapi életben, miután már megalkottuk a gémeskút fogalmát és dolgozni tudunk vele (például úgy, hogy megkérdezzük: „Megvan-e még az a régi gémeskút?”), a gémeskút mint anyagállapot általában nem foglalkoztat (nem így kérdezzük: „Megvan-e még az anyagnak az a sajátos állapota, amikor bizonyos növényi sejtek élettelené vált alakulata...?”). Ha viszont egy külföldi jön hazánkba, aki még sohasem látott gémeskutat, és nem rendelkezik annak fogalmával, a „Mi van ott?” kérdésre esetleg ilyen választ fog adni ahelyett, hogy „Ott egy gémeskút van”: „Ott két pőzna áll egymásra keresztben, és az egyikről valami lóg”. Azaz első élményét az ismeretlen tárgyról esetleg mint szituációt fogja leírni. Nekünk: tárgy, számára, ekkor: szituáció. Ez természetesen igen elnagyolt példa, de talán megvilágítja, mivel indokolom, hogy a c)–e) kategóriák szavainak is mondatnak megfelelő denotátumot tulajdonítok. Az anyagnak nincsenek olyan tisztán természeti, az embertől független darabjai, mint „tárgy”, (contra) „állapot”, (contra) „folyamat” stb. Ezeket a valóságdarabokat, minőségeket biológiai alkata és tevékenysége folytán az ember „hívja elő” az anyagi világ végtelenül összetett rendszeréből. Marx volt az, aki az objektív és a szubjektív összefüggésének azt a társadalom számára oly fontos problémáját alapjában véve megoldotta. A szóban forgó összefüggésben talán szokatlan módon, utalok itt arra az érdekes fejtegetésre, amelyet az áru más árukhoz való viszonyának, csereértékének az áru természeti, egyéni tulajdonságaitól való elidegenítésének folyamatáról Marxnál olvashatunk. (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; „Marx és Engels Művei”, 46/I, 60–64.) Marx e helyen feltűnő módon többször is hangsúlyozza, hogy az említett értékviszony, mint bármely viszony, először gondolatban létezik, gondolatban kell hogy létezzék, mielőtt tárgyasulna. „... egyáltalában egy viszony csak elvonatkoztatás révén

tehet szert külön megtestesülésre, egyéniesülhet megint . . . Ez a harmadik [áru], amely mindkettőtől különböző, mivel egy viszonyt fejez ki, először a fejben, az elképzelésben létezik, ahogy viszonyokat egyáltalában csak *elgondolni* lehet, amikor rögzíteni akarjuk őket, megkülönböztetve a szubjektumoktól, amelyek viszonyulnak . . . Azáltal, hogy a termék áruvá, és az áru csereértékké válik, először a fejben tesz szert kettős létezésre.” (I. m. 62, 63–64.) A viszony mint először is *g o n d o l a t*, fejben való tételezés, azaz *í t é l e t*, ez a tétel nem egyéb, mint fölérendeltje annak az állításunknak, hogy a ténynek, eseménynek, történésnek, helyzetnek, állapotnak, körülménynek stb. nevezett dolgok is „mondatféleségek” bizonyos oldaluk szerint. Alighanem külön is jelentőséget tulajdoníthatunk a „rögzítés” mozzanata kiemelésének Marxnál; a rögzítés itteni fogalma, illetve szükséglete vagy célja a valóságban, úgy vélem, érintkezik, szorosan összefügg az *á l l í t á s* fogalmával, illetve műveletével, azzal a tulajdonsággal, amit (másokkal együtt) az ítélet közvetlen megismerő természetének nevezek. (Az objektum-szubjektum-probléma későbbi nagy irodalmából hadd utaljak csupán az egyik legújabb mű szerzőjére, a már idézett Popovicsra, aki nem nagy terjedelemben ugyan, de igen világosan és igen kevés fenntartást hagyva maga után szól a kérdéstről, i. m. 85–92.) Ebben a marxi értelemben tehát a c)–e) osztálybeli szavak denotátumai is a visszatükrözés szférájába tartoznak, szubjektívak, és nyelvi létformájuk – *l e g a l á b b* a már említett feltételekkel – a mondat. (A feltételek kérdéséhez: a tárgyalt denotátum-kategóriák összességének és a mondatnak a megfelelési viszonya csak úgy gondolható el, hogy a viszonyok hasonlóságán belül a viszonyok áttételeessége különböző: 1. a mondat mint egy másik mondat; 2. a gondolat (érzés stb.) mint mondat; 3. a tény, történés, állapot stb. mint gondolat, érzés stb., és az utóbbiak mint mondat.)

Az eddigiekben bizonyos mélységig felvázoltam azokat az indokokat, amelyeknek alapján a tipikusan belső viszonyú igék és főnevek denotátumait mondatnak vagy mondatféleségnek tekinthetjük, így minőségileg is tükrözhetjük mondat szerkezettel. Igyekeztem megmutatni, hogy e denotátumok a megjelölt értelemben maguk is valamennyien a visszatükrözés szférájába tartoznak, mégpedig végeredményben annak intellektuális szintjéhez, és összefüggések konstataálásában, ítéletekben állnak. Ezzel végül is egy hagyományos, de lényegében ma is érvényesnek tartott tételhez jutottunk el és kerültünk vele összhangba, s ez így hangzik: „Gondolatainkat mondatokban fejezzük ki”; vagy „Az ítélet nyelvi megfelelője a mondat”; vagy „Az ítélet létformája a mondat”. Láttunk azonban abból is néhány részletet, hogy amennyiben e tétel igaz, mily bonyolultan az; s hozzátehetjük: mily primitívnek ható formákban – az idézett megfogalmazásokban – mily bonyolultan igaz. A koncepción belül logikus magyarázatot találtunk arra is, hogy a b)–e) kategóriák nevei közül miért éppen a legelvontabbakhoz vonzódnak a *hogy*-os mellékmondatok. Egy rövid időre vissza kell most még térnünk a külső viszonyú szavak szabályához.

Fentebb bizonyos fokig meghatároztuk, miért nem helyes az ilyen mondat: *Péter Mária körülményeit legurította a domboldalon*, miért helyes viszont a *Péter Mária körülményeit feltárta a szakszervezeti bizottság előtt*. Most már bizonyára még inkább áttekinthető, hogy nem az „elvont szóhoz elvont szót” az alapelve a külső és a belső viszonyú szavak összekapcsolásának, jöllehet – valószínűleg – leggyakoribb esete. Valamely szituációt le lehet írni (levélben), le lehet rajzolni, lehet rajta nevetni stb., s a megfelelő igék használatát nem tiltja az, hogy a jelölt cselekvések érzékelhetők. Azonban, úgy tűnik

fel, mintha maguk a külső viszonyú szavak viszont kifejezhetnének tárgyakra, illetve az a)–e) kategóriákon kívüli dolgokra való irányulást is, akkor, ha nem *hogy*-os, hanem egyszerű mondatban szerepelnek. E kérdésben végzett vizsgálataim ugyancsak érdekes eredménnyel jártak. Ch. Bally a mondat logikai szerkezetét elemezve néhány esetben megfigyelte, hogy az ige konkrétan látszó kiegészítője voltaképpen elvont szemantikai komponense a mondatnak, magyar példával: *Teát szeretnék* a.m. 'Teát szeretnék inni'. Anyagom elemzésekor az derült ki, hogy a látszólagos konkrétság jelensége igen széles körű, s a *Szüleire gondol; A farkasról mesél; Becsülöm Pétert; Egy eldobott cigaretta okozta a tüzet*; stb. mondatok kiegészítői sem tekinthetők egyértelműen konkrét jelentésűeknek, még kevésbé az ilyen, érezhetően is tömör kifejezések „konkrét” főnevei, mint *Minden gondja a ház volt; Rábeszérték a filmre*. Az eddigiek alapján is könnyen belátható, hogy például egy ok megjelölésekor szükségképpen *s z i t u á c i ó k* közötti kauzális összefüggésre mutatunk rá, jóllehet a nyelvi forma esetleg csak két tárgyat nevez meg. Az *A cigaretta volt az oka (valaminek)* és az *A cigaretta esett le a földre* mondatok *cigaretta* szavai között fel kell fedeznünk azt a szemantikai különbséget, hogy a fizikai helyváltozásnak a cigaretta egész mivoltában alá van vetve, míg okként csak lehetséges szituációinak valamelyikében szerepelhet, amikor *cigaretta* a.m. 'az, hogy a cigaretta égett', 'az, hogy X sok cigarettát szívott'; 'az, hogy X ottfeljette a cigarettáját'; stb. És ha például a cigaretta a tűznek volt az oka, akkor is a tűz e s e t é r e kell gondolnunk, semmiképpen sem volna ugyanis elfogadható egy olyan állítás, hogy a cigaretta mint olyan kauzális viszonyban volna a tűzzel mint olyannal. Így az *ok* szó „képlete” is elvont komponenseket tartalmaz: *Az, hogy . . . , oka annak, hogy . . .* Ugyanakkor, bár itt ismét az elvont–konkrét szembenállás került előtérbe, az összes adatok az álkonkrét kiegészítők esetében sem a szemantikai elvontságot mutatják a végső magyarázó elvnek, hanem a gnoszeológiai kritériumot, melynek az előbbi alárendelődik.

E ponton olyan módon jutunk el egy újabb kérdéshez, hogy azt tulajdonképpen már meg is válaszoltuk. Ez a *tárgy* szónak és a tárgyak neveinek problémája. Ezek denotatívumai talán kevésbé függenek össze a pszichikus visszatükrözés szférájával, hogy újra és újra szembeállítjuk őket az utóbbival? – A tárgynevek denotatívumai a fentebb megjelölt értelemben természetesen ugyancsak a visszatükrözés eredményei; az objektív valóságnak ugyancsak olyan részei, amelyek az objektív és a szubjektív dialektikájának elméletével érthetők meg. A nyelvi adatok azonban igen határozottan mutatnak abba az irányba, hogy a tárgy és a nem tárgy (szituáció, cselekvés, lelki tevékenység stb.) között gnoszeológiai különbséget tegyünk fel, a mindkettőre érvényes alapvető objektív-szubjektív jelleg elméletének megtartásával, sőt egyenesen annak alapján. Annak tudatában, hogy a mai filozófia egyik legfontosabb, egyben legélesebben felvetődő problémájával állunk szemben, a kérdésre válaszul azokat a nézeteimet fogalmazom meg, illetve fejtegetem tovább, amelyeket vizsgálataimra támaszkodva kialakítottam, amelyeket vizsgálataim megengednek, csak néhány ponton érintve a kérdés tudománytörténeti körét. – Hogy mit tekintünk tárgynak és mit szituációnak stb., mint már szó volt róla, viszonylagos, s ez a tétel nézetem szerint akkor is fennáll, ha az emberiség eléggé hosszú ideig és viszonylag stabil módon tartja az anyagi formák egy részét tárgynak. A tárgy jelleg viszonylagossága azonban más oldalról a tárgy jelleg abszolút voltát jelenti, tudniillik a b s z o l ú t a z , hogy a tárgy jelleg viszonylagos. Következésképpen, kereshetjük azt a relációt vagy relációkat, amelyekben valami tárgy. Úgy vélem, ez a reláció elsősorban a

megismerési folyamaton belül jön létre (amelyet természetesen nem önmagában, hanem az emberi tevékenység részeként tekintünk). Tárgy az, amit tárgynak tartunk, aminek tevékenységünk feltételei között tárgynak és éppen nem szituációnak kell lennie. E szempontból a tárgy és a nem tárgy (szituáció) a megismerés különböző formái (amikor nem állítunk és amikor állítunk); egymáshoz való viszonyukban nem anyagi, hanem megismerési típusok. S amennyiben a megismerés éppen egy tárgy – nem tárgy oppozíciót hozott létre, a tárgy (mint megismerési forma) nem lehet nem tárgy. A tárgy és a nem tárgy mint visszatükrözési forma között azt a különbséget találjuk, hogy az első nem ítélet szerkezetű, a második pedig ítélet szerkezetű forma. Ha pedig a tárgy nem ítélet szerkezetű forma és nem is lehet az, akkor nincsen is olyan tartalma, amelyet mondatnak feleltethetnénk meg. (Talán mondanom sem kell, hogy valamely tárgy fogalmának megadása nem azonos a mi belsőnek nevezett viszonyunkkal.) – Nem hinném, hogy valamely anyagi objektum tárgy jellegét kizárólag, „tisztán” a megismerési folyamat, illetve a tevékenység hozná létre. Egyéb emberi (szubjektív) tényezőknek, például az ember biológiai adottságainak bizonyára ugyancsak szerepük van benne. Az idevágó problémák megoldása azonban beláthatólag nem dönti meg nézeteimet a tárgyalat szavak denotátumának és a mondatnak a viszonyáról.

6. A *hog*y kötőszós mondatok szemantikájának itt ismertetett felfogása szembevetendő felszíni rokonságot mutat a mondatmodalitás Ballyra visszamenő elméletével (Ch. Bally: „Syntaxe de la modalité explicite”; uő.: „Linguistique générale et linguistique française”, Berne, 1944, főként 35–51; vö. H. Molnár Ilona: *Módosító szók és módosító mondatrészek* a mai magyar nyelvben; „Nyelvtudományi Értekezések”, 60. sz. Budapest 1968). Bally tételei: 1. A mondat a gondolat közlésének lehetséges legegyszerűbb formája. 2. Gondolkodni annyit jelent, mint megítélni, hogy valami van vagy nincs, kívánatos vagy nem kívánatos (örvendetes, sajnálatos stb.), illetve kifejezni, hogy valami legyen vagy ne legyen. 3. A mondat leglogikusabb formája az explicit mondat, amelyben elválik egymástól a tükrözött valóságkép (dictum) és a rajta végzett szellemi művelet (modus). A *La terre tourne* mondat explicit formája ez: 'Én tudatom (közlés), hogy meg vagyok győződve róla (modalitás), hogy a föld forog (dictum)', („Linguistique générale . . .”, 35–37., 50.) Erősen emlékeztet állításaimra, hogy Bally a ténnyel is mint valaminek tényé nyilvánításával, mint szellemi produktummal számol. A Bally-féle elmélet és nézeteim között azonban lényeges, bár nem áthidalhatatlan eltérést látok. Ennek rövid vázlatát – a kérdés megvizsgálása előtt tulajdonképpen csak a ballyi elmélet megközelítésének felvázolása a *hog*y-os mondatok elemzésének tanulságai alapján – a következő.

Úgy vélem, Bally elmélete többé-kevésbé érvényes lehet a tudati tükrözés → verbális közlés folyamatnak utolsó szakaszára, arra a lépcsőfokára, amikor a beszélő megszólal. (Ez volna az „áthidalás”). De nem érvényes az egész folyamatra; más szóval, a teljes mondat tartalomra (pedig Bally ezt elemzi). A 'meggyőződéselem, hogy . . .'; 'tudom, hogy . . .' formula – a kijelentő mondatnál – a Ballytól is szellemi aktivitásnak nevezett pszichikus működés jellemzésére kevés. A mondat ugyanis nemcsak azokat az aktivitásokat tartalmazza, amelyek a közlés pillanatában előtérbe kerülnek, hanem a pszichikus visszatükrözés mélyebb rétegeit is. (Ha a kettő között nem tennénk különbséget, az egész pszichikus visszatükrözést a közlési szükségletből kellene levezetnünk.)

Azonban, ha a fenti formulákat úgy tekintjük, mint amelyek a mondattartalom legmélyebb rétegeit is hivatottak felölelni, akkor azok azt implikálják, hogy az emberi megismerés legmélyebb mozgatója a meggyőződésre, a biztos tudásra való törekvés; mintha a megismerésre csupán az a feladat hárulna, hogy megbizonyosodjunk felőle, helyesek-e a természetről közvetlenül szerzett képmásaink. Ám ez nem állja meg a helyét. Más jelek is mutatnak arra, hogy Bally ismeretelméleti bázisa itt – alighanem önellentmondásosan – egy olyanféle mechanisztikus tan, hogy vannak, egyrészt, a tényállások tükröződései tudatunkban, és van, másrészt, aktivitásunk, melynek működéseként szellemi műveleteket végzünk e képmásokon. – A további kérdés, melyet fel kell tennünk a ballyi elmélettel kapcsolatban: vajon a visszatükrözés önreflexív voltának tétele adekvát módon magyarázza-e mindazokat a viszonyokat és összefüggéseket, amelyeket a *hogy* kötőszós mondatoknál tapasztaltunk, s amelyek kétségkívül szoros kapcsolatban vannak egymással. Miután az anyagot áttekintettük, úgy vélem, szükségtelen példákat felhoznom arra, hogy ezen a ponton erős kétségeink lehetnek. Viszont ugyane jelenségeknek e helyütt felvázolt értelmezése, úgy tűnik fel, alkalmas arra is, hogy a nyelvtudományban eléggé gyakran emlegetett, de nem eléggé feldolgozott ballyi modalitáselméletet megfelelően értékeljük.

7. Beszámolóim utolsó részét egy Altrichter Ferentől vett idézettel kezdem, amely egy a filozófia és a szaktudományok szempontjából egyaránt fontos kutatási elvet fogalmaz meg, s amely a tárgyalt téma esetében is aktuális. „... ha ugyanis a megfigyelések azt mutatják – írja Altrichter –, hogy például a *nervus opticus* topológiai és információ áteresztési sajátsága és a látás ilyen és ilyen meghatározott viszonyban van, akkor nincs az a filozófus, aki *pusztán* filozófiai megfontolásai alapján más viszony elfogadására készítheti vagy kényszerítheti a szaktudóst”. (I. m. 131.)

Az itt bemutatott nyelvészeti vizsgálat közben adódott egy olyan következtetés, amely az első pillanatban ütközni látszott azzal a (nyelvelméleti nézeteimben is alapvető) tétellel, hogy a visszatükrözés és tárgya között nincs egyértelmű leképezési viszony. Ez a következtetés nagyjából így fogalmazható meg: a valóságjelenségek egy meghatározott csoportjának a nyelvi szerkezetek egy meghatározott típusa – mondat – felel meg; a valóságban vannak objektumok, amelyeknek nyelvi megfelelője végső soron mondat. Igaz, a „végső soron” már kizárja a teljesen egyértelmű megfelelést. Ezenkívül most, beszámolóim végén már csak utalnom kellene arra, hogy egész magyarázatom éppen a visszatükrözés közvetettségének elméletén alapul, sőt, hogy éppen a visszatükrözés közvetettsége a magyarázat. Magának a vizsgálatnak a során azonban mégis fel kellett, hogy vetődjön, vajon nem jutottam-e téves eredményre. Ám a nyelvi adatok a leghatározottabban mutatták, hogy a szavak között eléggé éles határ húzódik aszerint, hogy azok összekapcsolódhatnak-e mondatszerkezettel az azonosító kötőszó segítségével vagy nem; s ez a határ egyrészt a fizikai objektumok (tárgyak), másrészt a lelki jelenségek, szituációk stb. nevei között mutatkozott. Ilyen módon „két tűz közé” kerülve – hiszen az Altrichter jellemezte „kényszeríthetetlenséget” esetemben a filozófiai tétel oldaláról is meg kellett fogalmaznom – az egyetlen következetesen feltehető kérdésre igyekeztem választ adni: miként oldható fel a két tétel között mutatkozó ellentmondás (például valamilyen ponton helyesbítésre szorulnak-e, a feltárt nyelvi jelenség kivétel-e stb.). Kevés híján ez történt meg az eddigiekben, így most már csak az elmondottak kiegészítésére és összefoglalására van szükség. Szeretném kiegészítésül mindenekelőtt azt

megvilágítani, hogy a wittgensteini képmás-elmélethez való látszólagos kezdeti közelség alaposabb megvizsgálása miként nyújtotta számomra egyenesen a wittgensteini elméletnek szempontjaimból való kritikáját és – szintén csak megoldási javaslatként, hiszen nyelvészeti eszközeim elégtelenek a vizsgálataimban megjelent filozófiai kérdések és egy lehetséges megoldás kidolgozására, igazolására – a visszatükrözésnek azt a fogalmát is, amelyet e dolgozatom címéül írtam.

A megfelelés (természeti – nyelvi) problémájának megoldásában arra a végső következtetésre jutottam, hogy – egyfelől – a feltárult megfelelések csupán látszólag közvetlenek, viszont – másfelől – ez a látszat *m e g v a n*. Így hát beszélhetünk arról, hogy a nyelvben vannak *l á t s z ó l a g o s v a l ó s á g l e n y o m a t o k*; vannak látszólagos fedések a nyelv és a valóság között, amelyek azonban nem úgy látszólagosak, mintha képzelgések vagy káprázatok volnának. A látszat reális volta, amint én látom, abból adódik, hogy a vizsgált jelenségkomplexumnak van egy mechanikusan felfogható oldala, amely elsősorban a mindennapi szemléletben adott. Ez a mechanikus oldal úgy fest, hogy a valóság és a nyelv között egybevágó szakaszokat, pontokat fedezünk fel, mintha szinte az egész valóság – nyelv viszonyt egybevágó pontok és szakaszok tennék. Hogy ez a viszony így nem *i g a z*, ezt természetesen a mindennapi szemlélet is megragadja, minimálisan az átmenetekből, a kivételekből, de ezeken kívül még sok másból is. (A mindennapi szemlélet így nem is tisztán mechanikus, hanem inkább eklektikus, a dialektika elemeivel kevert.) De a lenyomatszerűség ltászólagosságát elsősorban mégsem az átmenetek jelzik számomra, hanem maga a pontszerűség, a szakaszosság fejezi azt ki, amely egy mechanisztikus képben jelentkezik. Egy ilyen világbépből kiindulva beláthatólag a világ teljes mértékben való érthetlensége következnek. – E sejtéseken túl, tartalmilag, levezethető módon ugyanúgy a materialista dialektika segítségével tudjuk képezni a „reális látszat”, illetve a „reális *l á t s z a t*” fogalmát, mint a közvetlen megfelelések tagadásának tételét vagy egyáltalán a valóság konzisztens elméletét. Alább röviden összefoglalom azokat az elveket és megfontolásokat, amelyeket esetünkben alkalmaztam, annál is inkább, mivel a valóság – nyelv problémájának vizsgálatához a materialista dialektikának egy ponton a szokásosnál következetesebb érvényesítésére volt szükség.

Elégé gyakran – bár korántsem általánosan – találkozunk a marxizmuson belül olyan megfogalmazásokkal, amelyek nem zárják ki egyértelműen, hogy a számunkra érzékileg adott tárgyaknak, szituációknak, folyamatoknak stb. pontosan olyan és csak olyan létet tulajdonítsunk, amiképpen azokat érzékeljük, felfogjuk. A valóság látszólag lenyomatszerű képeinek létezését a tudatban, illetve a nyelvben viszont csak akkor magyarázhatjuk meg – és a materialista anyagkategória maga is csak úgy tartható fenn ellentmondásmentesen –, ha a tudati visszatükrözésben következetesen *s e m m i t s e m* tekintünk közvetlen képmásnak. Visszaulok arra, hogy például a nyelvi jelek denotátumát is „szubjektívebben” kellett értelmeznünk, mint nyelvelméleti művekben gyakran értelmezik: aspektusként, absztrakcióként. Ezek a kiigazító mozzanatok semmiképpen sem csorbítják a szubjektum-objektum viszony dialektikus materialista elméletét, ellenkezőleg, azokat épp egy *v é g i g v i t t* objektum-szubjektum elmélet vezérli. Az emberi szubjektivitás, más szóval az emberi minőség szigorúan objektív, hogy úgy mondjuk, természeti tény. Az ember tehát *c s a k s z u b j e k t í v* módon lehet *o b j e k t í v*, csak mint szubjektum tehet szert igaz ismeretekre. Az igaz ismereteket viszont létfenntartásának érdekei szubjektív szükségletévé teszik. (Hiszen ha az ember

ismeretei tévesek volnának, a társadalom nem tudná magát fenntartani). A szubjektív, az egyoldalú, az „önző” ember tehát éppen e tulajdonságánál fogva, sőt e tulajdonságának társadalmi kiteljesedésével lesz egyre objektívabb, és képes univerzális lenni. Erre gondolok elsősorban, amikor a szubjektum marxista elméletére támaszkodom.

Egy olyan tétel elfogadása, hogy a valóság szubjektumunktól függetlenül is pontosan olyan, annyi, mint azt szubjektumunk egy adott pillanatban tükrözi, a szubjektív idealizmust máris erősen megközelítő lépés. S úgy látom, épp ez az a lépés, amely a wittgensteini pozitívizmus szubjektív idealizmusának is kulcsa. Wittgenstein számára (traktátusában) a világ olyan, amint az egy mechanikus szemléletben megjelenik: „A világ tényekre oszlik”; „Az elemi tények függetlenek egymástól”; „A tények logikai képe a gondolat”; a kijelentés „... úgyszólván élőkép módjára megjeleníti az elemi tényt”. („Logikai-filozófiai értekezés”, Budapest 1963, 113., 116., 118., 128.) Wittgenstein a mindennapi emberi szemléletet megtisztítja dialektikus vonásaitól, megszünteti annak eklekticizmusát a mechanikus világkép javára, s ez elvezet a szubjektív idealizmusához.<sup>6</sup>

<sup>6</sup>Érdemes itt kitérnünk egy másik szerző, a neves fizikus, W. Heisenberg egy 1955-ben közzétett tudományelméleti-tudománytörténeti gondolatmenetére, mivel ebben a valóság és a megismerő tevékenység dialektikájának ugyanaz a félreértése igen érdekes és tanulságos módon jelentkezik. Nem hinném, hogy Heisenberg tévedése e kérdésben pontosan abban állna, amiben alább idézett kötete előszavában Fogarasi Béla megjelöli (l. különösen a 7. lapon). Heisenberg a materializmust olyan módon érti félre – ezt a félreértést aztán saját volt világnézetének is vallja, melynek, mint a szerző átéli, meg kellett rendülnie a modern tudományos módszertan fejlődésével, majd e megrendülést pedig rávetíti a materializmusra és a materializmus kríziseként tárgyalja –, hogy a materializmus, úgymond, két részre osztja a világot: objektumra, vagyis az emberen kívüli természetre és szubjektumra, a természetén kívüli emberre. Egy kiváló felismerés alapján, annak tudniillik, hogy a tudományban a kutatómódszerek áttételessége egyre növekszik, és a megismerő szubjektum egyre nagyobb szerephez jut, Heisenberg korunkra nézve tagadja a fenti „materialista” tételt, míg azt korábbi időkre végeredményben érvényesnek tartja. S itt a hiba. Ezt írja: „A kutatás célja tehát többé nem az atomoknak és mozgásoknak ’önmagukban’ való, azaz minden kísérleti kérdésfeltevéstől leválasztott ismerete, ellenkezőleg, már kezdettől fogva kellős közepében állunk az ember és a természet közötti kölcsönhatás kérdésének, melynek a természettudomány csupán egyik része. Ezért a világ általánosan szokásos felosztása szubjektumra és objektumra, belső és külső világra, testre és lélekre, nehézségekre vezet. Így a természettudományban is a kutatás tárgya többé nem a természet mint olyan, hanem az emberi kérdésfeltevésnek kitett természet, és ennyiben az ember itt is újból önmagával találkozik”. („A mai fizika világképe”, Stúdium könyvek 4. sz., Gondolat, 1958, 19; a ritkított kiemelések tőlem – M.I.) A tanulmány egy másik fejezetéből szintén egyenesen következik, tulajdonképpen benne is van egy olyan tétel, hogy a kutatóeszközök fejlődése mintegy fordított arányban állna a szerzett ismeretek adekváttságával és megbízhatóságával (i. m. 11–14). A tiszta objektum és tiszta szubjektum hibás gondolata, valamint a mai tudomány ezt felszínileg is cáfoló nagyfokú bonyolultsága együtt a mai tudós szubjektívizmusa burkába való bezártságának nyomasztó képzetét festi Heisenberg előtt, s a materialista világkép összeomlását rajzolja ki számára abban a fejlődésmenetben, amelynek szakadásos, katasztrofikus jellege kizárólag egy mechanisztikus világkép belső logikájának produktuma. A modern metodikákban a szerző láthatóan nem ismeri fel az emberi szükségletkielégítést mint legmélyebb és általános célt, amikor pedig a tudomány kérdésfeltevéseiről szól, úgy tűnik fel, elsősorban nem a filozófiai értelemben vett kérdésfeltevés, hanem azok a pozitív kérdés formák lebegnek szeme előtt, amelyek ma többnyire kétségtelenül nem „a természethez szólnak”, hanem az ember alkotta kutatóeszközökhöz. De vajon mindezeket túl, miért találhatta elfogadhatónak a neves tudós, hogy a múlt század tudománya objektívabb volt a mainál? Erre csak egy magyarázatot tudok adni: a múlt század természettudósa objektívabbnak érezte magát, nagyobb volt a biztonságérzete, ugyanis egy a mindennapi szemlélethez közelebb álló, antropomorfbab

Amennyiben azt állítjuk, hogy az ember és a természet kapcsolatában semmi sincs, amiből ki lehetne iktatni az emberi szubjektumot, nem lehet tehát kiiktatni abból a tevékenységből sem, amikor az ember tárgyakra, szituációkra stb. gondol vagy ezekről beszél, annyiban szöges ellentétbe kerülünk a wittgensteini pozitívizmussal. A képelmélet ugyanis feltételezi a valóság felosztását egy tiszta szubjektív és egy tiszta objektív világra: a gondolkodásra és a természetre. A leképezés gondolata másként értelmetlen. Azok a jellemző (nem mechanikus, nem kategorikus) megfelelések, amelyeket a nyelvi anyag ismertetett vizsgálata feltárt, értelmezésem szerint a tudati-nyelvi tevékenység viszonyai-ként lelik meg magyarázatukat, amely tevékenység szubjektív-objektív természetű.

Ebben látom a vizsgálatomban felmerült ellentmondás feloldását.

Más oldalról viszont, s ez utólag magától értetődő, amennyiben a materializmus következetesebben érvényesül, a wittgensteini elmélet „igazsága”, ezen elméletben tévesen magyarázott valóságalapja – a látszat realitása – is felismerhetőbbé válik.

Nem állíthatjuk, hogy a mindennapi emberi szemléletbe beleszövődött mechanisztikus látásmód, amelyet Wittgenstein a maga számára kiszűrt, semmi objektívét nem tartalmaz, hogy az anyagnak egyáltalán ne volna olyan aspektusa, amelyet az osztrák filozófus a természet – gondolkodás – nyelv viszonyra feltett. Amikor például tekintetünket a térnek egy részletére szegezzük, s ott – tegyük fel – azt látjuk, hogy egy medve mézet nyalogat, egyúttal ilyen gondolatot is formálunk, majd kimondjuk az *Ez a medve mézet nyalogat* mondatot is, vajon kijelenthetjük-e, hogy ami körülöttünk és velünk akkor történik, abban semmi olyan módon felfogható nincs, hogy előttünk egy medve és méz van; s a medve ezt a mézet nyalogatja? Ez képtelen állítás volna, hiszen valóságosan így gondolhatjuk és így mondhatjuk, beszédpartnerünk szavaink nyomán pontosan el fog tudni igazodni a valóságban, a medvét egy jól célzott lövéssel leteríthetjük, a mézet megtapinthatjuk stb. Az anyag teljességében – tevékenységünket is beleértve – valamiképpen léteznie kell tehát egy olyan struktúrának is, amelynek a fenti mondat megfelel. Hol téved mégis Wittgenstein? Alighanem abban, hogy átsiklik rajta: e szükségesen létező struktúra „előhívásának” ugyancsak megvannak a szubjektív feltételei. Hogy melyek e feltételek, e ponton – nem lévén fiziológusok vagy pszichológusok – bizonyosan nem találjuk meg a legjobb példákat. De ha csak azt elképzeljük, hogy a medve olyan nagyságú állat, mint egy atka, már nem vesszük biztosra, hogy a fenti kis jelenet lejátszódhatna. *Szántáskor egy nagy vasdarab fordult ki a földből* – mondhatjuk teljes

---

szemléletet képviselt. Ez azonban annyit jelent, hogy valójában ő volt kevésbé objektív! S tegyük hozzá: annyiban is, hogy a megismerés dialektikájából is kevesebbet tudott vagy érzett, mint a mai kutató, maga Heisenberg is, még ha tévesen is. Az antropomorfizmus és az objektívitás azonosítása egy további téves következménye a szerző szóban forgó tudományelméleti koncepciójának. – A marxizmus felfogásában nem arról van szó, hogy a megismerés tárgya a természet volna „önmagában”, s e z é r t objektív módon (amit Heisenberg, helytelenül, tagadna). Hanem arról, hogy a tárgy éppen hogy s z ü k s é g s z e r ű e n, m i n d e n k o r „az emberi kérdésfeltevésnek kitett természet”; de a megismerésnek e szubjektív volta nem egyéb, mint objektív volta (mégsem azonos tehát a kétségbeesés vakság Heisenbergnél megjelenő rémképével). A Heisenberg felrajzolta világkép és tudománytörténet, úgy tűnik fel, e valóságos dialektika tükrözése, azonban téves tükrözése. Az idézett gondolatmenet nagyon világosan tárja elénk, miként válik a „tiszta objektív” fogalmából, talán egyenesen ideáljából szubjektív idealizmus, valamint „bizonytalanság”, „krízis”, „megalkuvás”, „szenvetés”, „veszély”, hajó, amelynek kormányosa mindig csak a hajó orrát látja – Heisenberg kifejezéseivel élve – a tudós számára.



mértékben objektív érvénnyel. Ám semmiféle hitele nem lenne annak a „kutatónak” vagy akár annak a számolóautomatának aki, amely azt jelentené, hogy szántáskor megszámlolta, és tizenkétszerötsházárom tárgy fordult ki a földből, de néhány közülük törött volt. Mert vajon mi számít tárgynak és 1 tárgynak egy szántóföldön? Melyik és mekkora darab göröngy, miféle, mekkora állat, növényfoszlány, madárcsontváz, fagallyak, kőtörmelék és emberi tárgymaradványok? Meglehet, pontatlanul, de talán nem érthetetlenül fogalmazva, Wittgenstein tévedését a gnoszeológiai szempont „ontologizálásában” látom. Gnoseológiai szempontból a megismerés szembenáll a megismerés tárgyával. A „Logikai-filozófiai értekezés” pedig abszolút értelemben kiemeli az embert a „világ”-nak nevezett halmazból (ezzel az ember megszűnik tevékeny lenni), majd pedig a nyelvben adott formájú tudattartalmakat a végsőkig egyszerűsítve ráviszi azokat erre az ember nélkül hagyott világra, mintha e szubjektív formák a teljes világnak egyedüli formái, a formái volnának. Ilyen módon a relatívnak mint abszolútnak az elméletét alkotja meg Wittgenstein. (Lendvai L. Ferenc és Nyíri J. Kristóf egydimenziós-nak nevezik filozófiáját a sokdimenziós világgal szemben, s ekkor alighanem ugyanerre gondolnak, 1. „A filozófia rövid története a Wédáktól Wittgensteinig”, Budapest 1974, 246., 250.) S ezzel a filozófus azt tette meg, ami Heisenberget a modern természettudományban alaptalanul nyomasztotta: önmagára reflektált elméletet hozott létre.

8. A témakör, amellyel foglalkoztam, a dolog természeténél fogva igen általános problémáig elvezetett. Nem záródott azonban le, s bizonyosan olyan értelemben sem, hogy az explicite elmondottak is rászorulnak további pontosításra. De legalább annyira talán meggyőzően kiderült fejtegetésem valamely részletéből vagy annak egészéből, hogy a nyelvi tényeket és a filozófiai igazságokat nem reménytelen dolog levezetett módon is összefüggésbe hozni egymással, s a gnoseológiai megközelítés hasznos lehet abban a kevésbé ismert értelemben is, hogy a nyelvi adatok nyelvészeti rendszerezésében is fontos szerepet tölthet be.

Iskola és nevelés – manapság szinte minden társadalomtudományban otthonos téma lett. A pszichológiai, szociológiai, közgazdasági megközelítések egyre nagyobb teret foglalnak el abból, ami a neveléssel, s így hagyományosan a pedagógiával összefügg. Igaz, a határtudományi területek növekedéséből adódó problémák a tudományfejlődés mai stádiumán lassan már közhelyszámba mennek. Mégis, mintha a pedagógiában más diszciplínához képest távolabbra, vagy inkább mélyebbre ható konzekvenciákkal járnának, s mintha a pedagógia „egzisztenciáját” is kikezdenék.

Tudománytörténetileg nem túl nehéz megtalálni e jelenség magyarázatát. Míg egy sor társadalomtudományi diszciplína a filozófiától eltávolodva nyert szaktudományként elismerést, addig a pedagógia – lényegéből adódóan – nem idegeníthette el magát hasonló értelemben a filozófiától. S ebben a formában a probléma azonnal túllendül a szakág közvetlen belügyein, átkerülve *tudományfilozófiai síkra* is. A neveléstudomány metodológiailag különösen érzékeny, mert legszorosabb tartozéka ui. *az értékek és Legyenek világa, ezért a „tisztá” (szak)tudomány és a filozófia viszonya* talán minden más tudománynál itt van a legkevésbé elodázható-megkerülhető próbatétel előtt. Nem véletlen, hogy a pedagógia tudományos kompetenciáját illető aggályok *mind a társadalomtudományok, mind a tudományelmélet irányából* több-kevesebb áttétellel erre a viszonyra futnak ki. Így esik szó gyakorta a pedagógia „elmaradásáról” a társadalomtudományok mögött, melyek konkrét kutatási eredményeiket intézhetik kihívásul az „ideák bővületében” fogant pedagógiának. Eközben pedig a századunkban kialakult tudományfilozófia maga is szüntelenül fokozta és fokozza az egzakttság, a tárgyi és metodológiai precizitás követelményeit.

Ez a kétirányú hatás, kiegészítve a tudományos kutatás objektív jelentőségének növekedését, együttesen indokolhatja, hogy a pedagógiában sokasodnak a tudományelméleti önvizsgálatok, sőt önkritikák. S eléggé jellemző, hogy a gondolatok ma is az ún. „*általános pedagógia*”, a *neveléstudomány* és *nevelésfilozófia* különböző értelmezései, viszonyaik és funkcióik meghatározásai körül csoportosulnak.<sup>1</sup> Jóllehet ezek a kérdések végigvonulnak a pedagógia egész, „egyetemes” történetén,<sup>2</sup> és a szocialista országok szakirodalma éppoly figyelmet szentel nekik, mint a legkülönbözőbb polgári pedagógiai

<sup>1</sup> Vö. Nagy Sándor: Vizsgálódások „A pedagógia időszerű tudományelméleti kérdései” c. téma körében; „Magyar Pedagógia”, 1976/3.

<sup>2</sup> Vö. pl. Herbart: „Sämtliche Werke”, 4, 1891., O. Willmann: „Historische Pädagogik” 1906. Langensalza, E. Rothacker: „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften”, München 1927.

irányzatok, utóbbiak közül a *neopozitívista orientáció* – úgy tűnik – az elsődleges pedagógiai szemponton túl is érdeklődésre tarthat számot. Önmagában ti. tökéletesen érthető volna, hogy a pedagógiának is „meg kell látnia” a tudományelmélet által láthatóvá tett problémákat. Sajátos – s részben épp a már érintett – mozzanatok rejlenek viszont amögött, hogy a polgári pedagógia egyik igen erőteljes áramlatában még napjainkban is a neopozitívizmus léphet fel a tudományos megalapozottság és „modernizálás” eszközeként.

Bizonyos analógia ellenállhatatlanul kísért.e jelenség kapcsán. Ismeretes, hogy a korai pozitívizmus, hovatovább a logikai pozitívizmus jelentős szerepet játszott a tudományelméleti gondolkodás fejlődésében, és a két világháború közötti időszakban a társadalomtudományok területére is behatolt. S bár egyes leágazásaik mind a mai napig a polgári tudományfilozófia befolyásos irányzatait képviselik, az utóbbi másfél évtizedben – épp a társadalomtudományok terén – a pozitívista szemlélet erősödő kritikája is kitünteti magát.<sup>3</sup> Ezek a kritikák és önkritikák a tudományos megismerés és a társadalmi gyakorlat neopozitívista alapon való szétválasztásával (ill. a következményeként adódó apologetikával) mint e tudományok gyermekbetegségével próbálnak szembenézni, módszertani bázisukat ebben az értelemben kezdik felülvizsgálni.

Ilyen körülmények között vajon miről és mire vall az, hogy a polgári pedagógiában a neopozitívista orientáció láthatólag inkább erősödik, semmint veszít erejéből? Vajon egyszerűen paradoxon, hogy a pedagógia „fejlődési lemaradásának” leküzdéséhez éppen arra az útra óhajt lépni, amelyet a „színvonalat jelző” tudományok egyes tendenciái már ma is erősen megkérdőjeleznek; vagy netán „szükségyszerű fejlődési stádiumról”, még mindig a nem túl veszélyes, de elkerülhetetlen „gyermekbetegségről” volna szó? Mert hát egyáltalán nem elhanyagolható tény, hogy a neopozitívista orientáció a polgári pedagógián belül döntően az *életfilozófiai irányzatokkal* áll szemben, a spekulatív és irracionális intenciókat kritizálja a tudományosság, a racionalitás és az egzaktuság hangsúlyozásával.<sup>4</sup> Ebben a vitában pedig kétségkívül a korai pozitívizmus előrevivő hatásához hasonló szerepet tölt be, a nevelési szféra tudományos vizsgálatának szükségességét, a társadalomtudományi ismeretek alkalmazását és módszertani adaptációját követelve.

Ám épp ez a túlságosan kézenfekvő hasonlóság készlet tűnődésre és int óvatosságra. Amíg ui. többé-kevésbé okkal-joggal hangzik el, hogy a pedagógiában sem episztemológiailag, sem metodológiailag még közelítőleg sincs megnyugtatóan tisztázva a nevelés van-jának és legyen-jének, valóságának és eszményeinek a viszonya, – mi több, a mérleg serpenyője inkább az utóbbiak felé billen –, addig a pozitívista megközelítés, mint

<sup>3</sup>E vitákhoz legutóbb lásd Papp Zsolt (szerk.): „Tény, érték, ideológia”, Budapest 1976.

<sup>4</sup>Ezek a különböző életfilozófiai indítatású pedagógiai irányzatok – mindenekelőtt az egzisztencialista pedagógia vagy a „pedagógiai antropológia” – az embert „lényegénél fogva definiálhatatlannak” (Flitner W.) „tulajdonképpeniségében érinthetetlennek” (Bollnow O. F.) írják le, számtalan misztikus fogalmat használnak („a színek érintkezése” a nevelő-növendék viszonyban – Prohaska L., „A Tével való sorsszerű találkozás” – Buber M.; Hilber W. stb.). A neopozitívizmus élesen kritizálja a bennük kifejeződő álláspontokat, mint pl.: „Aki a pedagógiában egyértelmű terminológiát követel, az előtt a nevelés sajátossága rejtve marad” (Schaller K.); vagy „a levés (nevelés) folyamatát konstruálni, nem más, mint racionális illúzió” (Glaeser F.). Ezeknek a koncepcióknak az áttekintéséhez ld. Bálint Mária: „Az egzisztencialista pedagógiáról és a pedagógiai antropológiáról”, Megjelenés alatt.

egyfajta ellenhatás, igencsak csábító lehet. Ezért mindenekelőtt a *pedagógia szempontjából* tanulságos közelebbről szemügyre venni a „megoldáskeresés”, eme válfaját, hogy annak fonákjára is fény derüljön. Ugyanakkor azonban az ominózus *értékproblémát* illetően e konkrét szakterület belső nehézségeiből általánosabb, tudományfilozófiai síkon is izgalmas következtetések vonhatók le. Tekinthejtjük ezt úgy is, mint *egy szaktudomány visszajelzéseit a tudományelméleti intenciókra*. Következésképp megközelítésünk módja nem közvetlenül filozófiai, hanem szakmai indíttatású: a pedagógia speciális tudományelméleti problémáit célozza meg, s ezen keresztül irányul az általánosra.

\*

Nagyobb, monografikus feldolgozást igényelne, ha a pozitívizmus különböző válfajainak az alkalmazását a pedagógiában történetileg, összetettségében és országokénti sajátosságai szerint kívánnánk vizsgálni.<sup>5</sup> *A szemlélet érvényesülésének módját, azaz magát a gondolkodásmódot és – menetet* azonban célszerűbb úgy megvilágítani, hogy valamely reprezentatív képviselőjének koncepcióját vesszük nagyító alá. Így eshet a választás a nyugatnémet W. Brezinkára, akinek pár éve megjelent, sokatmondó című könyve („A pedagógiától a neveléstudomány felé”)<sup>6</sup> valóságos enciklopédikus programműnek tekinthető. Ezt a választást egyébként más szempontok is indokolják. Elsősorban az, hogy Brezinka valóban átfogó koncepcionalitású elméleti pedagógus, aki nem csupán a pedagógia valamely problémaszületét (pl. a nyelvezet előszeretetnek örvendő témáját), hanem ténylegesen minden – tárgyi, definíciós, metodikai-metodológiai, rendszertani – kérdését felfűzi gondolatmenetére, és egyben széles nemzetközi skálán fogja össze a csatlakozó nézeteket. Másfelől választásunkkal azt is hangsúlyozni kívántuk, hogy a neopozitívista orientáció a korábbi angolszász dominanciához képest igen intenzíven jelentkezik az NSZK pedagógiai sajtójában. Ebben minden bizonnyal szerepet játszik egyebek közt az, hogy az életfilozófia az NSZK-ban jelentős hagyományokkal rendelkezik, és rendkívül elevenen él a pedagógiában. A szaklapok hasábjain szinte nap-napi vita folyik,<sup>7</sup> és ennek inspiráló hatása meglehetősen nagy. Mivel pedig Brezinka következetesen a polémia mentén fejt ki elméletét, minden aspektusban a minket ezúttal leginkább érdeklő kérdésre, *az empirikus megismerés és az értékek, a szaktudomány és a filozófia viszonyára koncentrálnak*, természetesen a pedagógia specifikumai szerint.

Végezetül a „reprezentatív képviselő” kiválasztását döntően befolyásolta az az általánosabb kérdés is, hogy *a pozitívista szemlélet napjainkban milyen módosult formában, milyen „korrekciók” árán jelenhet meg úgy mint a „tudományosság megoldásának”*

<sup>5</sup> Az angolszász terület áttekintéséhez ld. Kozma Tamás: „A neveléstudomány szaknyelve”, Tankönyvkiadó, 1974.

<sup>6</sup> W. Brezinka: „Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft”, Weinheim – Berlin – Bázél 1971.

<sup>7</sup> Vö. H. Rombach: Der Kampf der Richtungen in der Wissenschaft; „Zeitschrift für Päd.”, 1967, 37–69. és W. Brezinka: „Über den Wissenschaftsbegriff der Erziehungswissenschaft und die Einwände der weltanschaulichen Pädagogik”, uo. 135–168. M. Stettner: Randbemerkungen zur metapädagogischen Gegenwartskrise; „Unser Weg”, 1968, 45–67., R. Lenner: Zum Problem der Wissenschaftlichkeit von „Pädagogik”. Fragen an W. Brezinka; „Neue Sammlung”, 1968, 132–147. J. Schurr: Die Krise der weltanschaulichen Pädagogik im Spiegel ihres eigenen Missverständnisses; „Päd. Rundschau”, 1967, 437–442.

eszköze. Brezinka elmélete e tekintetben szintén szemléletes például szolgálhat, minthogy „a pedagógiának a csekély információs tartalomban megnyilvánuló stagnálását és tehetetlenségét” „a modern modifikált empirizmus”, „a kritikai realizmus”, „az analitikus filozófia tudománytana” segítségével, mint „a lehetőségek közti viszonylag legmegfelelőbb eszköz alkalmazásával kísérli meg leküzdeni.<sup>8</sup> Amikor tehát az irányzatot a neopozitivisták jelzővel illetjük, a kifejezést a könnyebb kezelhetőség kedvéért ebben a tágabb, a pozitívizmushoz kapcsolódó modern filozófiai áramlatok gyűjtőfogalmaként kell értenünk.

\*

Lássuk tehát, mit nyújthat ez a „modifikált” pozitivisták szemlélete a pedagógiának, és — ami szintúgy érdekes — viszont: hogyan modifikálja a pedagógia „természete” azt. Mert Brezinka mindenekelőtt *pedagógus-gondolkodó*, akitől mi sem áll távolabb, mint a pedagógia normativitásának eliminálása. Ellenkezőleg, hangsúlyozza, hogy a nevelés per definicionem célok és normák jegyében folyik; a pedagógia normatív problémáit ezért semmiképp sem szabad átengedni „az önkényes spekulációknak”. Kidolgozásukban — vallja —, amennyire lehetséges, szintén pontos (paradox módon éppen a neopozitívizmus szellemében fogant) szabályokat kell követni.<sup>9</sup> Ezért egyfelől nagyfokú „felelőtlenségnek” tartja, hogy „a hagyományos pedagógia” a célokat és normákat túlon túl absztrakt, képlekeny formában tartalmazza. „Az ’ember erkölcsiségéről’, a ’jó társadalomról’, szóló elvont sollen-tételek . . . az olyan pseudo-normatív formulák, mint ’az ember emberségessé tévése’, ’az emberi kapcsolatok humanizációjából születő új humanitás’ vagy ’a szellemi szabadság elérése’, a ’helyes tudat’, az ’emancipált részvétel’ stb. a maguk ideális elragadtatottságukban irányítás nélkül hagyják a nevelőket, neveléspolitikusokat. Ez rögvést kiderül, mihelyt a konkrét nevelési valóság problémáival találják szemben magukat.”<sup>10</sup> Másfelől Brezinka figyelmeztet arra is, hogy ha a pedagógia teoretikusai a „tudományosságra” törekedve nem foglalkoznak a nevelés normatív problémáival, akkor a fenti helyzet jöttányit sem javulhat.<sup>11</sup>

Sem az „önkényes spekulációk”, sem a normativitás kiküszöbölésének kísérlete nem adhat tehát megoldást a pedagógia kérdéseire. A célokat és normákat „racionálisan” meg kell határozni, ehhez pedig „ismerni kell a mindenkori alternatívák mellett vagy ellen szóló tényezőket . . . azokat a pszichikus, szociális és kulturális mozzanatokat, amelyekre az útmutatások vonatkoznak, azokat a törvényszerűségeket, amelyekről a kivitelezhetőség függ”. Vagyis, a nevelés „morálfilozófiai” aspektusa előfeltételezi a tudományos ismereteket, azaz „az empirikus tudást”.<sup>12</sup>

Csak hogy a „tudományos ismeretnek”, az „empirikus tudásnak” megvannak a maga szigorú kritériumai, metodikai szabályai. Röviden felidézve: „Csak azok a megállapítások tekinthetők ismeretnek, amelyek érvényessége és igazságtartalma . . . interszjektív ellenőrizhetőségük alapján eldönthető . . . A kijelentések érvényességét a logika alkal-

<sup>8</sup> W. Brezinka: „Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft”, id. kiad. 14., 23–24.

<sup>9</sup> Uo. 14–15., 129.

<sup>10</sup> Uo. 145–146., 152–154.

<sup>11</sup> Uo. 153–154.

<sup>12</sup> Uo. 119.

mazása és a jelenségek érzékelésének mindenki által lehetséges (értsd: elvileg lehetséges) megismételhetősége dönti el... A reáltudományt úgy kell felfognunk, mint a valóság bizonyos kiválasztott aspektusainak teoretikus konstrukcióját. E teoretikus konstrukció érvényességének alapját egyfelől a tapasztalatai megállapítások, másfelől az egész rendszer logikai összhangja és ellentmondásmentessége adja. Ezzel a céllal és metodikával összeegyeztethetetlen, hogy a tudományos kijelentérendszeren belül értékeléseket és a cselekvésre vonatkozó útmutatásokat adjunk. A tényekből sem értékek, sem normák nem vezethetők le. A Van és a Kell közötti különbség logikailag nem hidalható át. Ezért a tudományon belül le kell mondani az értékítéletekről.”<sup>13</sup> Felbukkan itt az ismert Weberi tétel is: „Az empirikus tudomány senkinek sem taníthatja meg, hogy mit *kell* tennie, csak azt, hogy mit *tehet*... ”<sup>14</sup> Következésképp „a tudományos pedagógia sem szabályoz, nem irányít, hanem *feltár*, arról beszél, ami *van*, a nevelést mint *tényt* tárja fel... Empirikus, analitikus, induktív, magyarázó tudomány... Nyelve leíró, tárgyyszerű, racionális.”<sup>15</sup>

Nemcsak a filozófiában, magában a pedagógiában is ismeretesek a tudományos és filozófiai gondolkodás szétválasztásának ilyen jellegű törekvései.<sup>16</sup> Brezinka számos helyen hivatkozik is pedagógiai-történeti előzményeire, amelyek szintén nem a pedagógia normatív (értsd: filozófiai) feladatkörének szükségességét vonták kétségbe, hanem hozzá hasonlóan „a pedagógián belüli tárgyi (feladatkörök szerinti) differenciációt követelték, értelemszerűen társítva hozzá a *metodikai differenciációt*. A „pedagógiai kijelentérendszer” ilyen átstrukturálása biztosíthatná szerinte, hogy a pedagógia mind a „tudományos”, mind a „normatív” funkcióját maradéktalanul betölthesse, mert ez mindaddig lehetetlen, amíg megőrzi hagyományos formáját, és a legkülönbözőbb „műfajú” kijelentések konglomerátuma marad („egyként tartalmazza a célokat, előírásokat, normákat (nemcsak erkölcsi, de jogi, technikai normákat is); szervezeti javaslatokat és követeléseket; azokat az értékítéleteket, amelyek a helyes életvitelről szóló általános tanításba, tulajdonképpen az arisztotelészi gyakorlati filozófiába illeszkednek; valamint leíró és magyarázó kijelentéseket a nevelés tárgyi területéről”).<sup>17</sup>

Brezinka tehát csatlakozik ahhoz a felfogáshoz, mely szerint ezek a minőségileg merőben különböző tárgyi területek sem *egy oszthatatlan tárgydefinícióban nem egyesíthetők, sem nem dolgozhatók fel azonos metodikával*. Azt az okot pedig, aminek következtében ez a felfogás mindmáig nem volt képes áttörni a „hagyományos pedagógia” falát, nevezetesen azokkal a *gyakorlati érdekekkel* magyarázza, amelyek „a tényinformációk, az értékítéletek és cselekvési útmutatások egybemosásához fűződnek”; amelyek „a szigorú tudományos eljárások érvényesítésének a pedagógiában útját állják”.<sup>18</sup>

<sup>13</sup>Uo. 6–7.

<sup>14</sup>M. Webertől idézi uő. 181. Vö. M. Weber: „Állam-politika-tudomány”, Budapest 1970, 12.

<sup>15</sup>Uo. 25. Figyelmet érdemlő tény, hogy e megfogalmazásokat Brezinka O. Willmann 1876-ban Prágában tartott előadásából idézi. Vö. még F. Pfeffer: „Die pädagogische Ideen Otto Willmanns in der Entwicklung”, Freiburg 1962.

<sup>16</sup>Áttekintésünkhöz ld. Mihály Ottó: „Nevelésfilozófia és pedagógiai célelmélet”, Budapest 1974.

<sup>17</sup>W. Brezinka, i. m. 3–4.

<sup>18</sup>Uo. 2., 8.

Ezek között az érdekeltségi góccok között kettő magában a nevelési szférában közvetlenül van jelen. Egyfelől azokról a gyakorlati pedagógusokról van szó, akik attól tartanak, hogy a tudományos pedagógia magatartásukat, megszokott nevelési eljárásaikat, elégedettségüket saját teljesítményeikkel megkérdőjelezheti.<sup>19</sup> A másik – úgymond – az iskola monopolhelyzetében, ill. e monopolhelyzet fenntartásához fűződő érdekekben rejlik. „A nyilvános iskola nem veszíti el növendékeit, bármily rosszul oktatnak benne . . . mert mögötte törvényerejű kényszer áll, mert bizonyítvány a legtöbb foglalkozás betöltéséhez szükséges, vagy mert a konkurrencia hiánya miatt más alternatíva nem létezik.” Amíg ez a helyzet a nevelőket védi a „szabadpiaci versenytől”, addig közülük sokan egzisztenciális fenyegetésnek érezhetik a nevelési valóság objektív és részletes vizsgálatát.<sup>20</sup>

Am e két érdekeltségi kör mellett a legsúlyosabb nehézséget a nevelők, ill. a nevelés világnézeti, ideológiai irányításának szükségessége okozza. S ezen a téren már nemcsak a tudományosság és értékmentesség jelzett problémakörére, hanem a *tudomány objektivitásának és gyakorlati funkciójának* jellegzetes neopozitívista szembeállítására is ráismerhetünk. Egyrészt ui. Brezinka maga vallja az ideológiai, világnézeti irányítás nélkülözhetetlenségét. „Mint mindenkinek, természetesen a nevelőknek is szükségük van egy általános orientációra a világot és saját feladataikat illetően . . .” De minthogy a hatalmonlevők ezen az „orientáción” keresztül egyszersmind „a kívánt világnézettel való egyetértést” akarják biztosítani, „a hit tartalmait tudományos ismeretnek tüntetik fel”, hogy „az érvényes értékhierarchiával szemben felmerülő esetleges kételyeknek eleve elejét vegyék”.<sup>21</sup> Másrészt viszont Brezinka azt is hangsúlyozza, hogy a pedagógia „természetében rejlik az ideologikus jelleg”, ami nála „értelemszerűen” szinonim a tudománytalansággal. Ezért szerinte mindazok, akik a társadalom tudatos, *bármilyen irányú* alakításának igényével lépnek fel (a konzervatív vagy a reformista csoportoktól a forradalmárokig) „szükségképpen” tudománytalanná teszik, hiszen mindannyian céljaik mellett kívánnak mozgósítani vele és alternatíváik megvalósítási eszközeként használják fel.

Történetileg is elsődlegesen ezek a praktikus igények hozták létre a „gyakorlati neveléstanokat”, „pedagógiai művészettanokat” („Erziehungslehre”, „pädagogische Kunstlehre”) – mondja –, hogy megjelöljék, mi a jó, a követendő, ill. rossz és elkerülendő a nevelésben. De mert ezek meghatározásához bizonyos mértékben meg kellett ismerni magát az irányítandó területet, a pedagógia kettős karakterűvé vált: „filozofikus-normatív” és „empirikus-teoretikus” jellegűvé.<sup>22</sup> Így kaptak lábra azok a nézetek, amelyek szerint a pedagógia egészében normatív jellegű, ill., hogy nem rendelkezik a társadalomtudományokéval azonos struktúrával, hanem „kettős struktúrájú”, „teoretikus és praktikus tudomány”. S mind a mai napig – Brezinka által eléggé el nem ítéltetően – ez a kettős, filozófiai-empirikus karakter maradt a pedagógia jellemzője. Fő feladatát továbbra sem a valóság kutatásában, hanem a cselekvés normatíváinak kidolgozásában látta, s így csekély módosulásokkal évszázadokon át az maradt, mi volt már Arisztotelészénél – „a gyakorlati filozófia ága”.

<sup>19</sup> Uo. 10.

<sup>20</sup> Uo. 11.

<sup>21</sup> Uo. 8.

<sup>22</sup> Uo. 2–3., 117–118.

Viszonylag könnyű észrevenni, hogy ebben a gondolatmenetben a pedagógiának (a szaktudománynak) a filozófiához viszonyított *önállósága*, és a tudománynak a normatívitástól, valamint a társadalmi gyakorlattól való *függetlensége* tökéletesen egymásba folynak. Az elméletben rejlő oka pedig nem más, mint a tudománynak a polgári filozófia legkülönbözőbb irányzataiban lehetségesnek elismert *instrumentalista* funkciója és értelmezése: a tudomány technikai orientációt hivatott és képes nyújtani; a neveléstudomány feladata pedig „pártatlanul olyan információkat adni, amelyek több, különböző céllal relevánsak”. „Csak a döntések előkészítésénél használható fel”, csak az alternatívákra mutathat rá, „de nem mondhatja meg, hogyan kell dönteni”.<sup>23</sup>

Csakhogy ezen a ponton a pedagógia értéktöltete egyetlen lépést sem enged tovább a logikus következtetés útján. Míg azok a példaképek állított társadalomtudományi ágazatok, amelyek régesrég „áttértek a kérdéskomplexumok filozófiai-spekulatív kezelésmódjáról a leíró-magyarozó módra”,<sup>24</sup> legalább ideig-óráig ringatódzhattak a szociotechnikák „pártatlanságának” és „társadalomfelettségének” illúziójában, továbbá bizonyos mértékig távoltarthatják magukat a döntési szférától, addig a pedagógia számára efféle elodázási lehetőség nem adatik meg. Láttuk, maga Brezinka is leírta a pedagógiának, ill. a nevelésnek a társadalom irányításában és formálásában mindenkor betöltött/betöltendő potenciális szerepét. Ennek következményeként viszont azt állapította meg, hogy a pedagógia mindenképpen ideologikussá, azaz „tudománytalaná” válik. De ha ez így van, akkor mégis kik és miért fogják létrehozni a nevelés „tisztá”, minden társadalmi szubjektivitástól, minden érdek-érték-képvisellettől mentes tudományát? Az ellentmondás nyilvánvalóan feloldhatatlan, mert ha nincs olyan társadalmi pozíció (szükséglet, érdek), amelyből a nevelési valóság tudományos megismerése lehetséges volna, akkor csak társadalmon kívül lehetséges, vagyis nem lehetséges. A tudomány pozitívista felfogása a pedagógiában tehát már az első fordulóban csődöt mond.

A „van” és a „legyen” tudományelméleti antagonizmusának hirdetése a továbbiakban sem kevésbé súlyos problémákat okoz. Olyannyira, hogy mindjárt a neveléstudomány objektumának és tárgyának definícióján is rést üt. „*A nevelés kifejezéssel – olvashatjuk – azokat a cselekvéseket jelöljük, amelyek arra irányulnak, hogy a személyiség diszpozíciós struktúráját pszichikai és/vagy szocio-kulturális eszközökkel a kitűzött célok irányában, a célokat a lehető legnagyobb mértékben megközelítve megváltoztassák.*”<sup>25</sup>

Ennek a meghatározásnak határozott előnye, hogy *a nevelési szituációból* indít, abból *a viszonyból*, ahol az egyik „fél” tudatosan akar meghatározott cél szerint változást előidézni a másik „félnél”. Az alakító tevékenységének ebben a tudatos, céltkövető jellegében jelöli meg Brezinka azt a kulcskritériumot, ami eldöntheti, hogy formálisan azonos cselekvések mikor tekinthetők nevelésnek és mikor nem. Ugyanakkor, ha ez a viszony adott, akkor a cselekvés „nevelésjellegű”, akár gyermeknevelésről, akár felnőttnevelésről van szó, akár generációk között, akár kortárs csoporton belül zajlik. Ebből a szándékosan formálissá tett definícióból természetesen szándékosan hiányzik a cél tartalmi meghatározása. A nevelési szándék ui. nagyon sokféle célra irányulhat, s még az

<sup>23</sup> Uo. 73.

<sup>24</sup> Uo. 114.

<sup>25</sup> Uo. 33.



olyan, ugyancsak általános tartalomadás, mint pl. „a felnövekvő nemzedék integrációja a fennálló társadalomba”, sem bizonyosan érvényes mindig. Elég, ha utalunk az ún. „alternatív-nevelési” vagy „ellennevelési” elképzelésekre és akciókra.<sup>26</sup> Másrészt Brezinka a rokontudományokhoz való viszony neuralgikus kérdését is megoldani véli azzal, hogy a nevelést az emberek közötti magatartás ilyen különös eseteként fogja fel. Mint magatartásforma, kétségbevonhatatlanul pszichológiai (szociálpszichológiai) tárgykör, de ugyanígy tárgya a szociológiának, hiszen a nevelést végző emberek társadalomban élnek, szociális csoportokban, és intézmények rendszerében szociológiai pozíciókat foglalnak el stb. Ez azonban „nem okozhat problémát”, mert „a tudományok nem azon az alapon szerveződnek, hogy a jelenségek valamely osztályát monopolizálva kutatják”, amelybe más diszciplínák legfeljebb „besegíthetnek”. A „segédtudomány” fogalma maga is „értelmetlenné” válik, ha a tudományágakat nem a fenti módon, hanem úgy fogjuk fel, hogy azok mindenkor az egymással összetartozó, összefüggő problémaköröket vizsgálják és oldják meg tudományos módszerekkel. Ennélfogva a neveléstudomány létjogosultságát és egyben önállóságát is az adja, hogy „*rámutat a nevelési problémák összetartozására és a társadalom szempontjából vett relevanciájukra; kérdésfeltevései tehát az objektíve, speciálisan összefüggő nevelési problémákra koncentrálnak*”.<sup>27</sup>

Ámde itt Brezinka gondolatmenete furcsa vargabetűt ír le, mégpedig a nevelésdefiníció formális mivolta, a célkategória tartalmi meghatározatlansága miatt. Mert vajon mi adja „a nevelési problémák speciális összetartozását”, „társadalmi relevanciáját”? Nem egyéb, mint maguk a társadalmilag meghatározott célok! „Ha társadalmunk jövőjét és gyermekeinket nem akarjuk a véletlennek kiszolgáltatni, akkor a nevelést is a lehetőségek szerint racionálisan kell megtervezni és kivitelezni. Tudnunk kell, hogy a nevelői cselekvések és berendezkedések célszerűek-e, milyen feltételek mellett azok, s hogy annak a célnak felelnek-e meg, amely miatt egyáltalán léteznek.”<sup>28</sup> Ezért a „teoretikus neveléstudomány” feladata, hogy „*megmutassa azokat a feltételeket, amelyek között a nevelési célok elérhetőek*”. A kutatásoknak „*abból a végállapotból kell kiindulniuk, amelybe a nevelés címzettje eljuttatandó, és azokra a feltételekre kell rákérdezniük, amelyekről függ, hogy ez az állapot létrejön-e*”. Így a neveléstudomány sajátossága, hogy „*teleologikus, kauzálanalitikus és technológiai orientáció* jellemzi; az okkapcsolatokat azért vizsgálja, hogy *technológiai eszközöket* szolgáltatson a célok gyakorlati megvalósításához”.<sup>29</sup>

Kommentár itt alig szükséges. Nyilvánvaló, hogy Brezinkánál sem marad üresen a célkategória, s a neveléstudomány feladatait nem tudja attól elválasztva megfogalmazni. Csak éppen e célokat – legalábbis a neveléstudomány szempontjából – adottnak veszi. Mi több, tekintve, hogy „a tudománynak célproblémákhoz soha semmi köze sem lehet”, a neveléstudománynak is mindig és mindenkor adottnak *kell* vennie a célokat; csak így lehet tudomány egyáltalán. A pozitivista indíttatás tehát a neveléstudományt is „elvi alapokon” teszi meg a társadalmilag éppen érvényben levő célok, a status quo kiszolgáló-

<sup>26</sup> Mivel a különböző antiautoriter nevelési koncepciók irodalma szinte beláthatatlan, csak eredeti, máig legnagyobb hatású forrását jelöljük: A Neill: „Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung”, Rowohlt Verlag, Hamburg 1969.

<sup>27</sup> W. Brezinka, i. m. 37–38.

<sup>28</sup> Uo. 14.

<sup>29</sup> Uo. 31–33.

jának, elvileg is megvonva tőle azt a lehetőséget, hogy hozzásegíthesse a jelenen túlmutató, új értékibontakoztató célok kijelöléséhez. Ha valahol, úgy a pedagógiában a lehető legközvetlenebbül lepleződnek le e szemlélet apologetikus konzekvenciái.

\*

Mindazonáltal a szóban forgó koncepció egy igen lényeges kérdésben eltér a klasszikus neopozitivizmustól. Látni fogjuk, közvetve ez az eltérés teszi lehetővé Brezinka számára, hogy a pedagógia *egészét* belefoglalhassa – saját kifejezésével élve – „metateóriájába”. Mégpedig azért, hogy a maga részéről nem hallgatja el, sőt kiemeli azoknak az előfeltevéseknek a normatív tartalmát, amelyek megszabják, mit tekint (mit tekintünk) tudományos gondolkodásnak tulajdonképpen. „A tudomány . . . ember alkotta ideál”, kritériumrendszer, „amelyet a kijelentések megítélésekor mérceként alkalmazunk.”<sup>30</sup> A továbbiakban pedig a „naiv empirizmust” kritizálva „a tiszta tények előfeltevésementes vizsgálatát” is mint lehetetlent utasítja el. „Csak akkor tudhatunk meg valamit a valóságról, ha célirányos kérdéseket teszünk fel . . . Ezek révén tárul elénk a tudományos vizsgálódás tárgya, és nem eleve adottként.”<sup>31</sup> De az általa választott „tudományideálból” épp az következik, hogy a vizsgálódásnak sem a tudományelméleti, sem a közvetlenebb előfeltevései nem tartoznak a tudományosság illetékességéhez. Ezzel pedig Brezinka is megismétli a neopozitivizmus szinte már elcsépelet logikai ellentmondását, továbbá azt a hibát, amely a tudományosság és az értékszerűség túláltalánosított szembeállításából fakad.<sup>32</sup> Az itt tornyosuló metodológiai-metodikai problémák messze túlnőnek kereteinken. Csak utalhatunk arra, hogy bár a tapasztalati anyagot nélkülöző kijelentések valóban értelmezhetetlenek a tudomány számára, és másrészt az empirikus tényfeltárásban valóban fontos követelmény, hogy az értéktételezések befolyásoló hatása a lehető legkisebb legyen; mindebből még nem általánosítható a tudományosság és az értékszerűség teljes antagonizmusa, aminek következtében a tudomány normái és mindenfajta értéktételezés „tetszőleges”, „tudományosan felülbíráhatatlan” döntéssé válik.

Ha azonban feltételesen eltekintünk attól a „metateoretikus” magyarázattól, amelynek alapján Brezinka áthághatatlan falat emel a tudományos és az értéktartalmú problémák közé, akkor a pedagógia előtt álló konkrét feladatok differenciálásában és rendszerezésében nem egy produktív javaslatot találhatunk. Nézzük először a „pedagógiai kijelentérendszeren” belüli „tudományos” fejezetet, amelyet a „nevelés teoretikus reáltudományának” – röviden *neveléstudománynak* – nevez, elhatárolva azt a „nem-tudományos” nevelésfilozófiai fejezettől. (Megjegyzendő, hogy a „teoretikus” jelző a neveléstudomány *történeti ágától* való megkülönböztetésre szolgál. Utóbbival ezúttal nem

<sup>30</sup> Uo. 20.

<sup>31</sup> Uo. 48–49., 63–67.

<sup>32</sup> Vö. Márkus–Tordai: „Irányzatok a mai polgári filozófiában”, Budapest 1972, 289–367., V. Svirjov: „A neopozitivizmus és a tudomány”, Budapest 1970. Az értékszerűség és tudományosság túláltalánosított szembeállításának elemzéséhez vö. Józsa Péter: Az értékmentesség problémája az embertudományokban; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1976/4. Bár Brezinka is sokszor tárgyalja az értékmentesség határainak kérdését, következtetései nem oldják fel az itt jelzett antagonizmust. (Uo. 68–73.)

kívánunk külön foglalkozni, minthogy szemléletileg ugyanaz érvényesül benne történeti síkra transzformálva, mint a „teoretikus” ágban.)

A „teoretikus neveléstudomány” feladatkörét az határozza meg, amit Brezinka szerint a gyakorlat valamely tudományos elmélettől egyáltalában elvárhat: a tények leírását és magyarázatát, a jövőre vonatkozó kijelentéseknek és az ismeretek technikai alkalmazásának elméleti kidolgozását.<sup>33</sup> Az első feladat tehát „a neveléssel releváns tényviszonyok leírása”, amely tematikusan a következőket tartalmazza:

a) „a nevelési és oktatási célokra vonatkozó deskriptív-analitikus vizsgálatok, amelyek rámutathatnak a célok esetleges pontosításának szükségességére; b) az eszközrendszer . . . deskriptív-analitikus vizsgálata, amely az eszközöket a célokhoz viszonyítja, és esetleges megnevelésekre is rámutat;” c) minthogy „igen sok, a nevelési célok megvalósítását nehezítő körülmény nem a nevelési eszközökben, hanem a nevelési rendszeren kívül eső akadályokban rejlik”, szükség van „az egész társadalmi felépítmény nevelési szempontból történő deskriptív-analitikus vizsgálatára”.<sup>34</sup>

Ehhez a leíró funkcióhoz társul a neveléstudomány *magyarázati feladatköre*, amely a „miértre” is választ ad. Szükségessége a neveléstudomány „kauzálanalitikus” jellegéből adódik. Bár a leírások eredendően a magyarázatok iránti igényből születtek, maguk a magyarázatok a leírt tényekkel dolgoznak (pl. „miért áll fenn kölcsönös bizalmatlanság szülők és tanárok között; miért utasítják el egyes tanulók az együttműködést az oktatásban, míg mások nem” stb.).<sup>35</sup>

A leírások és a magyarázatok alapján tehet eleget a neveléstudomány *prognosztikai funkciójának*. Döntő jelentősége a szóban forgó tudományelméleti pozícióból is következik, ámbráz Brezinka ezzel kapcsolatban csak közvetlenül a „gyakorlati nevelők” igényeire hivatkozik, akiket elsősorban az érdekel, „hogymeghatározott feltételek között milyen kilátás van cselekvéseik sikerességére”. Ezért a prognosztikai feladatkörhöz a legszorosabban hozzátartozik a „technológiai feladatkör”, amelynek immár a jövőre nézve is operatívum kell megmondania, mit kell tenni x cél eléréséhez.<sup>36</sup>

Ezzel a feladatmeghatározásokkal nagyjából egyet is érthetnénk, mint amelyek valóban hozzájárulhatnak a neveléstudomány belső rendszerezettségéhez. „Csupán” a cél-probléma marad itt is nyitva. De mert ezzel a kérdéssel Brezinka a nevelésfilozófia tárgyalásánál foglalkozik, ott térünk majd rá vissza.

Szorosan ide tartozik viszont, hogy a jelzett feladatkörökre a nevelés *egész tudományos elmélete* épül. Az elmélet azonban sohasem a tényeket, hanem a *törvényszerű összefüggéseket* tartalmazza. (Ebben az értelemben beszél Brezinka a tudományos elmélet megalkotásáról úgy, mint a kutatás céljáról.) A nevelés tudományos *elméletének* tehát a *nevelési folyamatok mögötti törvényszerűségeket* kell feltárnia (leírnia, magyaráznia stb.); amiből következik, hogy a törvényszerűségek feltárásakor alkalmazott *szabályoknak meg kell felelniük a tudományos elméletképzés szabályainak*.<sup>37</sup>

Ebben a kérdéskörben Brezinka némi kritikával közvetlenül K. Popperre hivatkozik a legtöbbet. Tőle kölcsönzi azt az általános *szkeptícizmust*, amelynek értelmében a

<sup>33</sup> W. Brezinka, i. m. 6.

<sup>34</sup> Uo. 75–76.

<sup>35</sup> Uo. 78–79.

<sup>36</sup> Uo. 81–87.

<sup>37</sup> Uo. 51–59.

tudomány csak *hipotézisek rendszere* lehet, mert a társadalomtudományokban biztos tudással sohasem rendelkezünk. A tudományos gondolkodást ő is az önkritikus viszonyulással különbözteti meg a mindennapi (ill. az ideologikus) gondolkodástól. A tudományos elmélet „elvi tökéletlensége” ui. nem az „önkényességnek” és az „ideologizáltságnak” teremt jogfolytonosságot, hanem a „*kritikai racionalizmus*” metodikai elvét teszi szükségessé: mindenkoron vissza kell nyúlni a tapasztalati kijelentésekhez, amelyek ezúttal nem a megismerés forrását jelentik (mint a „naiv empirizmusban”), hanem kizárólag a hipotézisek ellenőrzési eszközei. Ugyanakkor ez a „*kritikai racionalizmus*” a gyakorlati nevelőnek is fegyvert adhat a „hittételek és a tudományos ismeretek egybeomlásán” alapuló ideológiai manipulációval szemben, hiszen „a racionálisan gondolkodó ember minden tantétellel kapcsolatban felteszi a kérdést: mit jelent a tétel pontosan, milyen tények és érvek támasztják azt alá, mi szól ellene, milyen alternatívák léteznek, és közülük melyik a legvalószínűbb”.<sup>38</sup>

A mondottak értelmében a nevelés tudományos elmélete Brezinka szerint voltaképpen „*törvényhipotéziseket*” tartalmaz, amelyek ellenőrzésére két lehetőség van: „megfelelő sokaságú megerősítés alapján a törvény verifikálható (igazsága bizonyítható); megfelelő számú negatív eset alapján pedig falszifikálható (mint hamis, kiszűrhető)”. Ezek a törvények ui. olyan „ha – akkor kapcsolatokat” állítanak fel, amelyekben véges számú esetből történt következtetés végtelen számúra. Így sem a klasszikus verifikációs, sem az eredeti falszifikációs elv nem alkalmazható. „Az általános érvényű empirikus tételek nem zárják ki a kivételeket; hamisnak csak akkor tekinthetők, ha az eltérések azonos vagy hasonló feltételek között *rendszeresen* lépnek fel, azaz a 'valósággal való megnevezés' maga is törvényszerűen jelentkezik.”<sup>39</sup>

Brezinka tehát elismeri a tendencijellel (nála: „statisztikusan”) érvényesülő törvényszerűségeket, amelyekkel kapcsolatban azonban alapkövetelmény a bizonytalanság, a „provizórikusság” állandó tudatosítása. Ezért a kijelentéseket nyelvi is mindig hipotetikus, korrekciót és kiegészítést biztosító formában kell megfogalmazni. Ilyen „tökéletlen”, mégis „a megismerés előrehaladását jelző” kijelentés példaként olvashatjuk: „Nagyjában és egészében jobban befolyásolja a gyermek fejlődését a szülők nevelési magatartásának érzelmi színezete (különösen a szeretet-elutasítás dimenzió érzelmi színezete), mint a gyermeknevelés valamely speciális technikája (korlátozás, büntetés, dicséret). . . .” Ez a „törvényhipotézis” még nagyon általános – teszi hozzá –, de jelentősége „aligha vitatható ahhoz a korábbi naiv hithez képest, amelyet önmagában valamely nevelési eszköz hatékonyságához fűztek”. Az „elvi tökéletlenség” tehát nem „rezignációt”, csak „szerénységet” követel meg.<sup>40</sup>

E megállapítások igazságtartalma *részleteiben* aligha vitatható. A neveléstudomány-nak valóban tartalmaznia kell a nevelési célok, eszközök és egyéb feltételek analitikus leírását; valóban fel kell tárnia a köztük levő törvényszerű összefüggéseket; kétségkívül meg kell adnia a nevelési folyamatokban működő törvényszerű ok-okozati kapcsolatok magyarázatát, amelyek ténylegesen eszközül használhatók fel a jövő alakításában. Bizonyos az is, hogy e törvényszerűségek megismerése tapasztalati anyagon nyugszik,

<sup>38</sup>Uo. 159., 51–59.

<sup>39</sup>Uo. 55–56.

<sup>40</sup>Uo. 89.

mint ahogyan a megállapított törvényszerűségek ellenőrzéséhez is állandóan vissza kell nyúlni ehhez a tapasztalati anyaghoz. Mivel pedig e törvényszerűségek tendencijellege nyilvánvaló, megerősítésükhöz vagy cáfolásukhoz értelemszerűen ugyanilyen érvényű tényezők szükségesek. És tovább hasonlóképpen – miért ne volna kétségbevonhatatlanul szükség a neveléstudományban és a nevelés gyakorlatában egyaránt a legkülönbözőbb „tételek” kritikus és racionális mérlegelésére? (Más kérdés, hogy ennek magának is jól meghatározható feltételei vannak!) *Eddig a részletek.*

Az „egészet”, magát a brezinkai „metaelméletet” mégis elfogadhatatlanná teszi egyfelől az a „metafizikai szkepszis”, amely már nem egyszerűen a dogmatikus kritikátlanság ellentéte, nem a kutató állandó készenléte eredményeinek és módszereinek felülbíráására, hanem a megismerés megbízhatóságának általános tagadása, e lehetőség egyetemes kétségbevonása. A társadalomtudományi törvények tendencijellege természetesen vitathatatlan. De ha a gyakorlat – másfelől tehát nem egyszerűen a verifikációs vagy falszifikációs értelemben vett tapasztalati aktus! – mint ilyeneket igazolja, úgy semmi ok sincs valamiféle „metafizikai bizonytalanság” táplálására irántuk. (A korrektség kedvéért érintőlegesen azért hadd jegyezzük meg, ennek a brezinkai feltételes módnak van némi, bár egészen más, nem tudományelméleti területről jövő reális indíttatása. Ti. ha úgy fogjuk fel, mint reakciót a távrolról sem csak fiktív pedagógiai voluntarizmus egyik jellemzőjére. Ezzel kapcsolatban joggal figyelmeztet egyrészt arra, hogy tendenciatörvények alapján nem lehet „individuais események bekövetkezését és egyedi sajátosságait előzetesen meghatározni”. Másrészt jó okkal állapítja meg azt is, hogy a neveléstudomány kérdésfeltevései „nem kedveznek a naiv tervezési optimizmusnak . . . inkább azt tudatosítják, milyen keveset tudunk tudományosan a nevelés sikerének feltételeiről”.<sup>41</sup> A nem-tudás tudatosítására vonatkozó intelmei ebben a vonatkozásban csakugyan megszívlelendők. Ettől persze, miként a kiváltó ok, a reakció sem válik „metateoretikus igazsággá”!)

\*

A nevelés „tudományos” problémái után Brezinka sorra veszi azokat a feladatokat, amelyek „tudományos módszerekkel” nem oldhatók meg, ámde a nevelési tevékenységhez feltétlenül hozzá tartoznak. Ezzel pedig átléptünk a *nevelésfilozófia* területére, problémaköreinek rendszerezésére.

A nevelésfilozófia első tárgyi területe lényegében nem más, mint Brezinka egész eszmeifuttatása: a nevelésről való gondolkodás elmélete, vagyis a *pedagógiai kijelentérendszer tudományelmélete* (ismeretelmélete és metodológiája). Ide tartozik minden, ami a nevelésről való gondolkodás normáira, szabályaira, előírásaira vonatkozik. (Miként általában a tudományelmélet nem a tudomány, hanem a filozófia világa, úgy a neveléstudomány vonatkozó kérdései sem a neveléstudománynak, hanem a nevelésfilozófiának a tárgyát képezik.) Fölösleges volna itt megismételni magukat a „szabályokat”, az eddigiek jöszerevével másról se szólnak. Csupán azokról a nyelvanalitikai feladatokról érdemes néhány szót szólni, amelyekkel Brezinka – híven a neopozitivizmushoz – sokszor és sokrétűen foglalkozik.

<sup>41</sup> Uo. 87., 84. (Kiemelés tőlem – B. M.)

A korábbiak analógiájára az elsődleges követelmény itt is az, hogy szigorúan el kell határolni egymástól a „*preskriptív*” (normatív) és a „*deskriptív*” (leíró) tartalmú fogalmakat, ill. semmiképp sem szabad ugyanazon fogalmakat mindkét értelemben használni. Ismét a pedagógia „történelmi örökségével” hozza összefüggésbe Brezinka, hogy a pedagógia egyes ágainak elnevezése körüli zűrzavarban azt sem lehet tudni, mit fed a neveléstudomány fogalma: „empirikus-teoretikus” vagy „metafizikus” kijelentésrendszert. Az elnevezések és a pedagógia egész *belső* nyelvezetének homályosságát, inkonzisztenciáját – úgymond – szintén a pedagógia „ideologikus” műveléséhez fűződő érdekek hozták magukkal: számukra ui. „előnyösebbek voltak azok a fogalmak, amelyek viszonylag sok tényállást egyesítenek, s keveset zárnak ki, tehát kevéssé is ellenőrizhetők . . .”. Így lendül át a terminológiai probléma a *nyelvi analízisnek*, mint metodikai eljárásnak a követelésébe, amely biztosítani tudná, hogy „megszabaduljunk a nevelési valóság megismerését oly gyakran akadályozó többértelmű szavaktól és üres formuláktól”.<sup>42</sup>

A „pedagógiai kijelentésrendszer ismeretelmélete” mellett a nevelésfilozófia másik nagy ága a „*nevelés morálfilozófiája*”. Önálló kidolgozásának szükségességét Brezinka nevezetesen azokkal a negatívumokkal indokolja, amelyeket a „felemás módszerek” következményeként ecsetelt a pedagógia tudományos és normatív aspektusában egyaránt. A pedagógián keresztül magának a társadalomnak válik előnyére – mondja –, ha a kérdéskörök egymásbajátszása *helyett* pontosan meghatározzuk, milyennek kell lennie „a használható etikai érvelésnek”, hogyan lehet racionálisan felülvizsgálni az etikai pozíciókat; egyáltalán, hogyan történhet az „oda-visszacsatolás” a pedagógia tudományos és morálfilozófiai fejezetei között. Ezért a „nevelés morálfilozófiáját” további alfejezetekre bontja. A *nevelés normatív etikája* azokkal a kérdésekkel foglalkozik, amelyek a nevelési gyakorlat közvetlen irányításához szükségesek (nevelési célok, a nevelői magatartás normatívái és a hozzájuk társuló egyéb preskriptív tételek). A nevelés „*empirikus moráltudománya*”, másként a „*deskriptív-kauzálanalitikus etika*” olyan kérdéseket vizsgál, mint pl. „milyen pszichikai és szociális feltételek alakították ki azt a meggyőződését, hogy a rossz teljesítményért büntetés jár; milyen nézetek vannak arról, hogy a gyerekeket kritikai értelmük korlátlan használatára kell nevelni” stb.<sup>43</sup> Brezinka azonban ezt a két kérdéskört éppen csak megemlíti, és figyelmét teljes egészében a harmadiknak, a „*nevelés metaetikájának*” szenteli, amely a morálfilozófia *kidolgozásának* szabályaival foglalkozik. Ezt viszont már-már valamiféle „etika-tudományelméletté” (!) növeli. Nem véletlenül persze, hiszen itt kell a gordiusi csomót átvágnia, a „természetüknél fogva önkényes” értékítételezéseket valamiképp „beszabályoznia”.

A problémát azzal oldja meg (vagy inkább fel), hogy leszögezi: „miként a tudománynak, úgy az etikának is megvan az az értékbázisa, amely a *morális kérdések eldöntésekor alkalmazott helyes módszerekre* vonatkozó közös metaetikai meggyőződésekből áll”.<sup>44</sup> Az „önkényes választás” tehát egy síkkal mintegy feljebb tolódik; kiválasztunk egy etika-felettes, tulajdonképpen metodológiai pozíciót, és *innen nézve* már következetes szabályok szerint járhatunk el. Ez a „metaetikai meggyőződés” Brezinkánál

<sup>42</sup>Uo. 63., 142–145.

<sup>43</sup>Uo. 156–157.

<sup>44</sup>Uo. 159. (Kiemelés tőlem – B. M.)

a már megismert „kritikai racionalizmus”, amely meghatározza a metaetika centrális feladatát: hogy ti. „az etikai érvelésben levő megalapozási összefüggéseket kritikailag felülvizsgálja... az uralkodó etikai rendszerek kritikáját nyújtsa”.<sup>45</sup> Innen azután önmagukban ismét helyeselhető maximákat vezet le: „a normatív tételeket a döntés mellett szóló érveléssel, és nem autoritásokra való hivatkozással kell igazolni; a logika szabályait be kell tartani, tehát „Solleneket” nem lehet csupán ténykijelentésekből levezetni, a premisszák közt minimálisan egy sollen-tételnek kell lennie; a normatívákat (feladatokat) úgy kell meghatározni, hogy teljesítésük ellenőrizhető legyen; a pedagógiai követeléseket felül kell vizsgálni realizálhatóságuk szerint, továbbá aszerint, hogy az érintettek elfogadóan vagy elutasítóan viszonyulnak hozzá”. A metaetika kritikai funkciója tehát minden pedagógiai követelésre kiterjed. Az utóbb említett két szabály pl. olyan gyakorlati döntéseket céloz, mint a klasszikus és modern tudományos műveltség aránya, vagy a szexológia oktatásának bevezetése tantárgyi formában.<sup>46</sup>

A „pedagógiai kijelentésrendszernek” ebben a struktúrájában Brezinka szerint a nevelés valamennyi teoretikus problémája megoldható. Összegezve: a társtudományoknak a neveléssel kapcsolatos eredményeit a „neveléstudomány” szintetizálja, amely egyúttal saját kérdésfeltevési alapján vizsgálja tudományos módszerekkel a nevelési valóságot. Ezeket a szaktudományos ismereteket „a nevelés morálfilozófiája” használja fel a célok és normatívák kidolgozásában. Azok a „metaelméleti” előfeltevések, amelyek alapján a nevelési elvek és követelések érvényességéről döntünk, a nevelésfilozófia ismeretelméleti fejezetében kapnak helyet. Következésképp az a pedagógiában hagyományos „metafizikus szemlélet”, amely elméleteket állít fel „az ember, a társadalom, a világ természetéről”, hogy „ontológiai ’lényeglátások’ vagy egyéb metafizikus ’princípiumok’ révén teremtsen elfogadható alapot az empirikusan ellenőrizhetetlen hittételek igazolására”, végeredményben „felesleges kerülőút” a pedagógiai kijelentésrendszerben.<sup>47</sup> A mondottak után pedig az is „világos”, hogy a nevelésfilozófia nem fogható fel a nevelésről alkotott ismeretek szintéziséként sem, miként a különböző tárgyú és metodikájú kijelentésrendszereken átívelő „pedagógiai összelmélet” sem hozható létre.

Egy valami azonban mégis kimaradt ebből a rendszerből. Végezetül sem tudtuk meg, hogy a nevelési gyakorlatban követendő célok és normák *konkrétan* miben és miből határozhatók meg. A „normatív etikáról” – amelynek feladata épp ezek meghatározása volna – Brezinka valahogyan „elfelejtett” közelebbről szólni. S itt ismét a pedagógia „természete”, a célok elodázhatatlan közvetlensége bocsát fénycsóvát arra a fehér foltra, ahová a pozitivisták szemlélet keretei között Brezinka elmélete sem volt képes egy tollvonást sem húzni, mert a „dehonesztáló” spekulatív jelzőt mindenképp ki akarta védeni.

\*

Csak hogy, ha valaki – mint Brezinka – azzal az igénnyel lép fel, hogy gondolatrendszerében a nevelés valamennyi kérdését elhelyezze és megoldásának módszereit kidolgozza, akkor nem állhat itt meg. Ezért kénytelen a nevelési praxis operatív irányítá-

<sup>45</sup>Uo. 157.

<sup>46</sup>Uo. 159–162.

<sup>47</sup>Uo. 123–130.

sának problémái köré még egy elméletkört építeni, az ún. „*gyakorlati pedagógiát*”. Ebben azután *feloldja* egész eddigi elméletének ellentmondásait, de itt már nem is kötelezik a korábbiakhoz hasonló „szigorú szabályok”. A „gyakorlati pedagógia” végre egységesítheti a „tényinformációkat” és a normatív tételeket. De nem azért, mert „a pedagógiai tudás összrendszerét” alkotja, hanem mert mindig „*az adott társadalmi-történelmi szituációban*” folyó nevelés gyakorlati szempontjai szerint, a meglévő tudásból és lehetséges értékekből *kiválogatott* ismereteket tartalmazza, és így nyújt nézőpontokat a gyakorlati döntésekhez”.<sup>48</sup> A gyakorlatban követendő konkrét célok meghatározása, a cselekvés közvetlen orientálása egy olyan kijelentérendszer feladata lesz tehát, amely a legkevésbé sem tarthat számot a tudományosságra. Ui. „a gyakorlati rendszereknek egyoldalúaknak *kell* lenniük, *egy meghatározott világnézeti tartalommal kell rendelkezniük* . . . Bárha ezek a világnézeti posztulátumok egyre gyakrabban kvázi-tudományos nyelven fogalmazódnak meg, nem téveszthetjük szem elől: itt hitbéli meggyőződésekről és nem tudományos tételekről van szó.”<sup>49</sup> Mi több, a „gyakorlati pedagógiában” még a „kritikai racionalizmus” is lekerül az öt egyébként megillető piedesztálról: a kritika „relativizál”, „destruktíve hat a meggyőződésre”, s „ezzel eltűnik a magatartásnak a nevelésben nélkülözhetetlen biztonsága”. A nevelést gyakorlatilag „nem lehet átengedni a *szabadon konstruáló . . . problémakezelés önkényességének*”.<sup>50</sup> Igaz, Brezinka tesz némi halvány különbséget „naiv-dogmatikus” és „kritikai-hipotetikus” „gyakorlati pedagógiák” között, mely szerint az előző „fenntartás nélkül igaznak tünteti fel magát . . . míg utóbbi vállalja, hogy interpretációi egy meghatározott álláspontból történtek, s hogy más értelmezések is lehetségesek és jogosultak”. A fentiek után azonban ez a különbségtétel eléggé elveszíti súlyát.

A „gyakorlati pedagógia” feladatainak ismét következetes számbavétele még inkább alátámasztja, hogy a nevelési gyakorlat irányítása nem lehetséges társadalmi-politikai elkötelezettség nélkül. Mert először is „*a nevelők számára az adott történelmi-társadalmi szituáció nevelési szempontból történt értékelő analizisét* kell nyújtania, amin keresztül egyszersem cselekvésekre motivál ugyanezen értékeknek megfelelően . . . A szituáció-analízis tehát egybeforr a benne posztuált értékekkel.” „*Meghatározni a személyiségformálás célját, ill. a társadalmi rendszernek a nevelés segítségével elérhető, kívánatos változtatását*”, továbbá kialakítani a nevelőkben az erkölcsileg értékes cselekvés diszpozícióit és a szakmai eredményeket – olyan feladatok, amelyek „pártossága” szintén kétségtelen. Viszonylag egyszerűbb a helyzet, amikor „*praktikus nézőpontokat, útmutatásokat kell nyújtani a nevelési tevékenység és a nevelési intézmények alakítása számára*”, hiszen itt csak a „technika” hatékonyságáról kell gondoskodni az adott célokhoz mérten, csak a „neveléstudományban” kidolgozott „technológiai tudásra” kell támaszkodni.<sup>51</sup>

Mindezért a „gyakorlati pedagógiától” „értelmetlenség” volna számon kérni a tudományos eljárás szabályait – szögezi le a szerző. Legfeljebb meg lehet kísérlni, hogy bizonyos kritériumok révén mentsük, ami menthető. Itt aztán visszatérnek a már ismert

<sup>48</sup> Uo. 208–210. (Kiemelés tőlem – B. M.)

<sup>49</sup> Uo. 201.

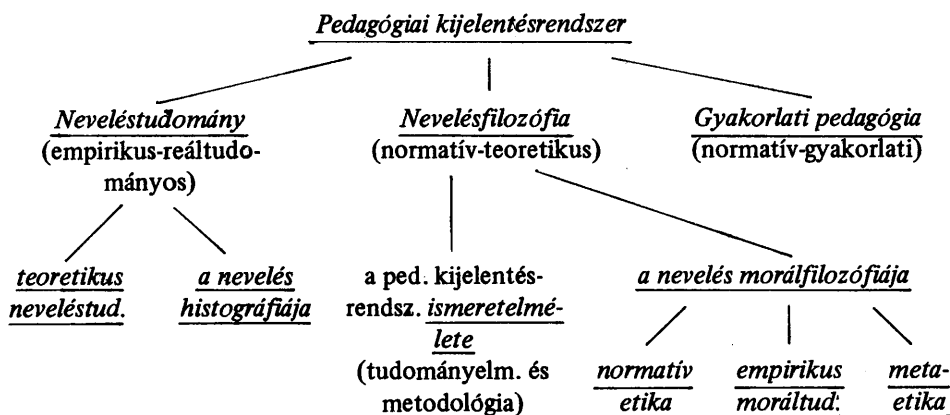
<sup>50</sup> Uo. 200. (Kiemelés tőlem – B. M.)

<sup>51</sup> Uo. 198–204.



szabályok a leíró és normatív tételek megkülönböztetéséről, a logika betartásáról, az értékpremisszák egyértelmű meghatározásáról stb.

Ezzel be is zárult a „pedagógiai kijelentésrendszer” alkotóelemeinek sora. Az áttekinthetőség kedvéért talán nem fölösleges itt összefoglalóan felrajzolni az egész „struktúrát”, melyet a részletelemzések minden bizonnyal erősen fölpróztak.



Megjegyzendő: a brezinkai pedagógiai kijelentésrendszernek ez a rajza olyannyira szolgai módon adja vissza a gondolati konstrukciót, hogy annak rejtett antinomikus dichotómiáját maga is elrejti. Azt ti., hogy e kijelentéstartományok nem három, hanem voltaképpen kettő, mégpedig két merőben különböző dimenzióban helyezkednek el. Igaz, a „gyakorlati pedagógia” épít a tudományos és filozófiai fejezetre, hiszen belőlük „merít” az adott társadalmi-pedagógiai praxis szükségletei szerint. Vagyis egyfelől a pedagógiai problémák tudományos és filozófiai vizsgálatára ennek a kijelentéstartománynak, azaz magának a gyakorlatnak szüksége van. Viszontkapcsolat azonban nincs. Uj. a tudományos kérdésfeltevések mindenkor „célirányosságát”, amelyet Brezinka deklaratív szintén elismert, végeredményben nem a társadalmi praxis, hanem valamely „tisztán eszmei döntés”, választott „tudományideál” motiválja. Mivel pedig a nevelésfilozófiát lényegében a neopozitivizmus szellemének tökéletesen megfelelően Brezinka is ismeretelméleti, ill. metodológiai meggondolásokra szűkíti, „kiküszöbölve” belőle a „metafizikus”, azaz világnézeti tartalmat – világos, hogy „pedagógiai kijelentésrendszerét” alapján véve egy praxishoz kötött és azt hatékonyan szervezni, irányítani hivatott kijelentéstartomány, továbbá egy másik, „tisztán eszmei indíttatású” tudományelméleti bázisra épített empirikus fejezet alkotja. Tudomány és gyakorlat kölcsönös egymásttagadása ebben a konstrukcióban feloldhatatlan maradt.

\*

Egy gondolkör kritikai elemzését többnyire a „tanulságok” összefoglalásával szokás zárni. Mégse idézzük most vissza további kiegészítések kíséretében az áttekintés során tett következtetéseinket. Befejezőképp próbáljunk inkább választ keresni arra, hogy valóbán

milyen kritériumok alapján vonható határ a pedagógia tudományos és tudománytalan művelése közé, s egyáltalán, különös helyet foglal-e el a pedagógia e tekintetben a társadalomtudományok sorában? Mi okozza valójában az igazi buktatót: a pedagógia rendkívül szoros kötöttsége a mindenkori társadalmi gyakorlathoz, vagy csupán ezáltal hatványozottan fokoz fel bizonyos tudományelméleti feszültségeket? Nem költői kérdések ezek, amelyek titkon a pedagógia „apologetikáját” célozzák; nevezetesen a szaktudomány visszajelzéseit tartalmazzák a tudományelmélet számára. De éppen ezért nem is válaszolhatók meg egyértelműen még egy nagyobb tanulmányban sem, hanem csak sokirányú megközelítések, vitaszempontok ütköztetése révén. A további meglátások tehát csupán ehhez szolgáltathatnak néhány adalékot és ezen keresztül kívánják egyben a tárgyalt koncepció bírálatát kiegészíteni.

Az első nehézség – nézetem szerint – mindjárt a neveléstudomány objektumának, a nevelésnek a táján merül fel. Az olyanfajta meghatározás, mint amilyent Brezinkánál láttunk, a nevelést mint sajátos szociális tevékenységtypust lényegében úgy akarja megragadni, hogy annak mindenkoron érvényes struktúrájából indul ki. Ezzel azonban nem a nevelés „jelenségtartományát”, hanem *általában* az ember teleologikus alakításának belső szerkezetét írja le. Természetesen a nevelésben is erről van szó, ám ha *csak* erről, akkor a nevelés olyan „parttalan” fogalomná válik, amelybe pl. a pszichoterápiától a manipulációig sok minden beletartozik. Amint „a gyapotfonó gép” csak meghatározott viszonyítási rendszerben értelmezhető tökének (Marx) vagy munkaeszköznek, munkatermékeknek stb., úgy az ember teleologikus alakítása is csak bizonyos viszonyítási rendszerben nyeri el azt a specificitást, amitől neveléssé válik. Ezt a viszonyítási alapot pedig épenséggel a társadalmilag determinált célok adják. Ilyenformán a nevelés csak annak a konkrét célrendszernek a függvényében *értelmezhető*, amelynek révén sajátos „jelenségosztályt” alkot a „tudatos emberformálás” egyéb módozatai között. A neveléstudomány tehát nemcsak annyiban nem gondolható el a természettudományok analógiájára, amennyiben a társadalomtudományok általában sem, hanem perdöntően azért, mert maga a viszonylatrendszer, mely szerint a „nevelési valóságot” értelmezi és vizsgálja, eleve és tudatosan társadalomhoz, kultúrához kötött.

De hát épp ez a társadalomhoz, ill. kultúrához kötöttség vezette el a neopozitívizmus gondolkörében mozgó brezinkai elméletet a „gyakorlati pedagógia” szükségességéhez és egyben „szükségyszerű” tudománytalanságához! Olybá tűnik, a fentiek kifejezetten ezt erősítik meg, sőt, mintha azt sugallnák, hogy a „gyakorlati pedagógia” a nevelés egyetlen lehetséges elmélete. Ám ha figyelembe vesszük, hogy ez a „kijelentésrendszer” egyesítette magában a „cselekvési mező”, azaz a nevelési valóság elemzését, értékelését és meghatározott célok szerinti orientálását, akkor az utóbbi megállapítás – bár gyökeresen más szemlélet alapján – nem is olyan abszurd. A marxista tudományfelfogásában ui. a társadalomtudományok funkciójához egyfelől értelemszerűen hozzátartozik az empirikus megismerés. Hiszen nyilvánvaló, hogy „a csupán szubjektív elhatározás megtörik a fel nem fogott és automatikusan ’törvényszerűen’ ható tények súlyán”. De ugyanígy az is nyilvánvaló, hogy „nincs olyan szituáció, amelyben a ’tények’ egyértelműen szólnának a cselekvés mellett vagy ellen”, amelyeket minél „lelkismeretesebben vizsgálunk, annál kevésbé egyértelműen mutatnak egyetlen irányba”.<sup>52</sup> Világos, hogy sem a nevelési célok,

<sup>52</sup> Lükács György: „Történelem és osztálytudat”, Budapest 1971, 244.

sem az alapjukat képező és bennük kifejeződő értéktételezések nem alkothatók meg *kizárólag* az adott nevelési valóság „tényeiből”.

Az a kérdés, hogy milyen általános filozófiai-ontológiai és konkrét társadalmi összefüggésekbe ágyazottan, továbbá milyen szaktudományos bázison, hogyan alapozhatók meg a nevelés közeli céljai és távlati eszményei<sup>53</sup> – visszavezet a pedagógia „kettős karakteréhez”, aminek lényege voltaképpen a *megismerő és célkonstruáló funkcióban* rejlik. E kettős funkció betöltésében azonban a szaktudományos és filozófiai megközelítés egészen közvetlenül, nyilvánvaló mód feltételezi egymást, s ez egyben – továbbgondolva – az empirikus megismerés és az értéktételezések közti „visszacsatolás” mibenlétére is rávilágít. „A dialektikus módszer valóság szemlélete” ti. épp azért képes a cselekvések számára irányt mutatni, mert a közvetlen tapasztalati tényektől az „igazi tényekig”, azaz a *tények társadalmi-történelmi, funkcionális megértéséig* visz el. E funkcionális összefüggések és a velük releváns tények *meglátása és értelmezése* viszont a legnagyobb mértékben függ a hozzájuk társuló pozitív, vagy őket éppenséggel mások jegyében tagadó értékek választásától. A „marxizmus dialektikus valóság szemlélete” azért teszi lehetővé, hogy a nevelésben követendő, és a nevelési folyamatok megismerését vezérlő értéktételezések sem merőben önkényes spekulációk tárgyává, sem a jelen, az adott pusztán önigazoló ideológiájává ne váljanak, mert „nem úgy lép fel, mint a hagyományok védelmezője, hanem a jelen pillanatnak és az ebből adódó feladatoknak a *történelmi folyamat totalitásával* való kapcsolatát hirdeti”, ahol „a végcél nem a 'valóságos' folyamathoz . . . hozzárendelt 'követelmény' vagy 'idea', hanem az egészhez, a *társadalom mint folyamat egészéhez való viszony*”.<sup>54</sup>

A pedagógia „természetéből”, azaz a feltétlen gyakorlathoz kötöttségből adódó konzekvenciák tehát valóban „kettős karaktert” kölcsönöznek a pedagógiának. Úgy tűnik azonban, ezt a kettős jelleget nem annyira a „teoretikus és praktikus” jelzők fejezik ki – mint Brezinkánál –, hanem az alkalmazott és alap kutatási irány *egységében* ölt testet. Ez a fogalmi különbség tartalmi különbséget takar: míg a „praktikus” jelző az ismertetett gondolatrendszerben a tudományosság lehetetlenségének hívószavaként szerepelt, addig az alkalmazott tudomány fogalma nem jár együtt ilyen asszociációval. (Márpedig jól tudjuk, hogy a tudományos fogalmak „lappangó utalásai” mennyire nem közömbösek!) Másfelől a pedagógiának az alap- és alkalmazott kutatási *irány* egységeként történő felfogása az interdiszciplináris kapcsolatokat is továbbértelmezi. Magától értetődik ui., hogy a „cselekvési mező” feltárásában a pedagógia épít a pszichológiai, szociológiai, közgazdasági ismeretekre, vizsgálati módszereket és technikákat kölcsönöz tőlük, s amikor a nevelési célok kidolgozásáról van szó, akkor a fejlődés- és neveléslektani törvényeket éppúgy alkalmaznia kell, mint amennyire a konkrét és aktuális szociológiai és gazdasági tényezőkkel operál. Ezeket hozza kapcsolatba társadalomontológiai összefüggésekkel – nem pedig „metaetikai” feltevésekkel. Ebben a célkonstruáló irányban voltaképp nemcsak a leírás és alkalmazás, hanem a világnézet és tudomány egységét is

<sup>53</sup>E témát illetően vö. Mihály Ottó i. m., Pataki Ferenc: Személyiségelmélet és pedagógia a marxizmusban és a neotomizmusban; MFSZ, 1963/4. Nyilvánvalóan ide tartozik az a problémakör, amelyet a polgári pedagógiai antropológiában a „homo educandus” és „homo educabilis” kérdéseiként találunk meg. Vö. Bálint Mária: Pedagógiai antropológiai tanulmányok az NSZK-ban. MPSZ, 1974/2.

<sup>54</sup>Lukács György, i. m. 243., 245. (Kiemelés tőlem – B. M.)

hordozza. A „nevelési problémák objektív és speciális összefüggéseinek, ill. társadalmi relevanciájuknak” (Brezinka), tulajdonképpen a „végállapotból” kiinduló vizsgálatoknak a tartománya pedig azt a kutatási terepet alkotja, ahol a neveléstudomány nem nélkülözheti az összefüggések közvetlen megismerését, ahol tehát paradox módon mégsem a „technológiai hatékonyság”, hanem éppen a feltárás a vezérszempont. S itt bizvást elfogadható Brezinka megfogalmazása is: a „kérdésfeltevésének szilárd magját”, azaz a megközelítésmód minden más tudománytól elhatároló *közvetlen* szempontját valóban az ember-, ill. a társadalomformálás „teleologikus-kauzális” problémái alkotják. A neveléstudományi kutatások e szempontokra, a feltételegyüttes különböző – gazdasági, szociológiai, pszichológiai – síkjaira, színtereire (iskola, család stb.), ill. a társtudományok eredményeinek *e szempontok szerinti* szintetizálására irányulnak. Kérdései tehát olyan kontextusban jelennek meg, amelyre nincsenek más tudományokban készen-talált válaszok. A „tárgyi specifikum” lényegében a kérdésfeltevéseknek ebben a specifikus kontextusában rejlik, és nem valamiféle statikus definíción múlik. Összecszerűen tehát a neveléstudomány objektumszférája nyilvánvalóan az ember tudatos alakítása, *specifikumát* pedig *funkciója* adja; nevezetesen, hogy konkrét társadalmi és általános világnézeti-filozófiai összefüggésekben, a társtudományok eredményeinek felhasználásával kidolgozza az ember alakításának közvetlen és perspektivikus céljait, ennek társadalmi vetületeit, realizálásuk elvi és gyakorlati feltételeit, továbbá mindezek vezérlésével ismeri meg és alkalmazza egyszersmind a nevelési valóság működő törvényszerűségeit. A nevelési gyakorlat irányításában betöltendő szerepét így korántsem csupán a „felülről” jött döntések hatékony kivitelezésének „technológiai” megoldása adja, hanem kifejezetten vizsgálat tárgyává teszi azokat, és egyidejűleg az esetleges alternatív intenciók kidolgozását is feladatkörének tekinti.

A mondottak értelmében a pedagógia – meglátásom szerint – két, egymásra épülő, egymást kiegészítő-fejlesztő, a szó legigazibb értelmében dialektikus kapcsolatot alkotó kijelentérendszerrel foglal magába, amelyeket nem metodológiai antagonizmus abszolúte, hanem feladataik és e feladatok megoldásában alkalmazott konkrét módszertani eljárásaik differenciái különítenek el relatíve egymástól. Így a *nevelésfilozófia* 1. a nevelésnek mint társadalmi jelenségnek a törvényszerűségeit általánosítja, egységes rendszerbe foglalja; 2. kidolgozza és megalapozza a nevelést általánosan orientáló értéktételezéseket, célkategóriákat; 3. továbbá összefoglalja és rendszerezi a nevelésről való gondolkodás tudományelméleti-metodológiai premisszáit. A nevelésfilozófia így végeredményben olyan funkciót tölt be a nevelési praxis, ill. a szaktudományos kérdésfeltevések orientálásában, mint a filozófia a maga általános-átfogó vonatkozásaiban. A *neveléselmélet* 1. feltárja (leírja, magyarázza és értékelően értelmezi) a „cselekvési mezőt”, azaz a „nevelési valóságot”, a benne működő törvényszerűségeket; 2. a nevelésfilozófiában általánosan megfogalmazódó értékorientációt a szaktudomány módszertani keretei között, a konkrét társadalmi-nevelési gyakorlat feltételei szerint, konkrét célokban operacionalizálja, meghatározza a nevelésben követett és követendő konkrét célokat (a kialakítandó személyiségvonásokat, kvalifikációs célokat és ezek társadalmi aspektusait); 3. kidolgozza a megvalósítás feltételegyüttesét, cél-eszköz relációkat. Így voltaképpen a szocializáció folyamatait és irányait fogja át elméletileg. Ezért a pedagógiának ezt az ágát a „szocializációs tevékenység elméleteként” is felfoghatjuk, ha a szemléleti tartalmát akarjuk

kidomborítani, ahol a *problémák egységes megfogalmazási módját* a kérdésfeltevések jelzett specifikus kontextusa biztosíthatja.

A metodológiai konzekvenciákat tekintve a pedagógia bizonyos sajátossága szintén a „kettős funkció”, a „specifikus kontextus” mentén sejlik fel. Ezt azonban nem annyira tudományelméletinek, hanem, kissé szokatlan fordulattal élve, inkább „tudománygyakorlatinak” nevezném: ti. amennyiben a neveléstudomány *gyakorlatilag teszi explicitte a tudományfilozófiai intenciókat*. A pedagógiában ui. olyannyira közvetlenül manifesztálódik a tudományos tevékenység társadalomhozkööttsége és értéktöltete; ráadásul közvetlen feladata, a nevelési gyakorlat irányítása miatt olyannyira szüksége is van ennek manifesztálására, hogy míg más tudományok csak közvetve fejezik ki, addig a pedagógiának külön kijelentérendszerben ki is kell fejtenie valóságos jelenlétüket és konzekvenciáikat mind az elmélet, mind a gyakorlat tekintetében. Ez magyarázza meg, miért vonul végig a pedagógiai vitákon a nevelésfilozófia szükségessége, míg „szociológia-filozófiával” vagy „pszichológia-filozófiával” nemigen szoktunk találkozni. Ha valamiben, akkor véleményem szerint csakis abban nyilvánul meg a pedagógia metodológiai sajátossága, hogy egy percre sem függesztheti fel a tudományfilozófia, az empiria és a praxis egymásravitkozttatását.

Ezeknek a körülményeknek a következetes végiggondolása — úgy vélem — tisztázhatja, hogy a „végállapot”, a cél vagy a tudatos értékintencionalitás miért nem lehetetleníti el a pedagógia tudományos művelését. Sőt, a feltételek pontos számbavétele inkább egyértelműsítheti a tudományos tevékenység valós szempontjait, hiszen 1. a kérdésfeltevések félreérthetetlenül és kendőzetlenül tartalmazzák a vizsgálódások kiinduló premisszáit; 2. nyíltan vállalják, hogy milyen gyakorlatot szolgálnak, s hogy egyáltalában ténylegesen mindenkor gyakorlatot szolgálnak; 3. eredendően kimondattatik az elméletalkotás célkonstruáló funkciója, amelynek végső soron minden elmélet eszköze volt és marad. Vagyis a társadalmi álláspont jelenvalósága a pedagógia tudományos művelésében a *tudományelméleti lehetőség síkján* nem bizonyul elvi akadálnak. E lehetőség *realizálása* az, ami ténylegesen mindenkoron a konkrét társadalmi érdek-érték képviselőt függvényeként alakul. Mind a megismerő és célkonstruáló funkció, mind a nevelésfilozófiai és neveléselméleti „kijelentérendszer” kapcsolatát, egymásravitaltságuk lényegét — amely a tények funkcionális-történelmi megragadásában áll — és relatív különállásukat is összegszerűen szemléletesse teheti Marx klasszikus példája. Mert teljességgel igaz, hogy miközben osztályálláspontja tette lehetővé számára a polgári nemzetgazdaságtan bírálattát, azalatt a gazdasági folyamatok objektív leírását konkrét vizsgálatainak „értékmentes” módszertani eljárásai biztosíthatták.<sup>55</sup> A pedagógiát illető esetleges kritikák és önkritikák tehát nem a „tudományelméleti különállás” feltevéseire, hanem a konkrét elméletek és konkrét kutatások tartalmi elemzésére kell hogy épüljenek. Így azután, ha nem a „tapasztalati tudományok” prekoncepciójával, de „előítéletek nélkül” merjük végiggondolni a pedagógia belső tudományelméleti problémáit, akkor valószínűleg ezen mindkét „fél” okulhat.

Mindez persze csak akkor lehetséges, ha a pedagógia a tudományosság tekintetében megkezdett önvizsgálatait a jelenleginél fokozottabb mértékben konkretizálja és elmélyíti. A mondottak ui. egyáltalán nem jelentik a pedagógia „főlényét”, vagy afféle „labda-

<sup>55</sup> Erre az összefüggésre mutat rá Józsa Péter, i. m.

visszadobást” az értéktartalom mezején. Kétségtelen, hogy a marxista nevelés-tudománynak is van mit tennie a tudományelméleti-metodológiai precizitás megteremtésében. E tekintetben a „tapasztalati tudományok” „tapasztalata”, nemkülönben a pozitivista tradíciók felelevenítése a polgári pedagógiában egyszerre lehet intő példa és inspiráló tényező. A XX. század tudományfejlődési tendenciáiból kiszűrhetők azok, amelyek időtállóak, helyesnek bizonyultak, amelyek konkrét tudománytörténeti tanulságokkal erősítik meg a dialektikus marxista tudományfelfogást. A hagyományokon és tekintélyelveken alapuló gondolkodás kritikai ellenőrzésének követelménye a gyakorlat visszajelzései alapján, a tapasztalati-kritikai ellenőrzés jelentősége a tudományos gondolkodásban, a gondolkodás premisszáinak világos kifejtése, megnevezése, nem utolsósorban a terminológiai egyértelműség és konzisztencia megteremtése – hogy csak néhány példát idézzünk – olyan kritériumok, amelyek nemcsak hogy nem idegenek a marxista nevelés-tudománytól, de nélkülük az nem is képzelhető el. Ha pedig – okulva a pedagógia „történeti sajátosságain” – olyan koncepciók mutatnak rá jelentőségükre a „pedagógiában nem ritkán táplált illúziók felszámolásában és a kívánságok által vezérelt gondolkodás kritikájában”,<sup>56</sup> amelyek egészükben elfogadhatatlanok, akkor ebből nem a problémák diszkreditálása, hanem a megoldandó feladatok tudatosítása kell hogy következzen. Az összehasonlító és történeti vizsgálatok ehhez nyújtanak igen fontos támpontokat.

<sup>56</sup>W. Brezinka, i. m. 75.

# VANDRÁK ANDRÁS GNOSZEOLÓGIÁJA, NYELVFILOZÓFIÁJA ÉS FILOZÓFIÁJÁNAK NYELVE

MÉSZÁROS ANDRÁS

Vandrak András (1807–1884) az eperjesi kollégium tanára, filozófus. Csetneken született, iskoláit Rozsnyón, Kassán majd 1824-től Eperjesen végezte. Itt Csupka András, Mayer András, Carlowszky Zsigmond és Greguss Mihály voltak a tanárai. 1830-ban németországi egyetemeken találkoztunk a nevével; Jénában J. F. Fries előadásait hallgatja, aki nagy hatással volt a fiatal Vandrakra, és akinek a filozófiai rendszerét át is veszi. 1831-ben tér vissza Magyarországra, 1833-tól egészen haláláig az eperjesi kollégium tanára, többször rektora is. 1847-től a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja, 1858-ban a jénai egyetem díszdoktorává választja. Foglalkozott pszichológiával, logikával, etikával, esztétikával, vallásfilozófiával és pedagógiával. E területekről főleg tankönyvei maradtak ránk, de írt tanulmányokat is. Pedagógiai téren mint iskolaszervező, tanügyi programok összeállítója nevezetes, de mint tanárt is nagyon megbecsülték diákjai.

Az alábbi cikk (amely egy nagyobb filozófiatörténeti tanulmány részét képezi) Vandrak gnoszeológiáját és nyelvről alkotott nézeteit kívánja bemutatni.

## AZ ISMERETELMÉLET ALAPVETŐ KÉRDÉSEI

Gnoszeológiával Vandrak nem foglalkozott külön tankönyvben, de az ismeretelmélet problémáit gazdagon feldolgozta pszichológiájában, logikájában és „Az emberi tudat és hit világa bölcséleti szempontból” című cikkében (a kollégium 1881–82-es évkönyvében). Pszichológia-tankönyvében az érzéki és a racionális megismerés általános kérdéseivel, a gondolkodás és nyelv kapcsolatával, logikájában pedig a fogalmak, ítéletek, elméletek problémakörével foglalkozik.

Az ismeretelmélet alapvető kérdése: megismerhető-e a világ? Kant szigorúan elhatárolta az emberi megismerés számára elérhető jelenségeket a „magánvaló dologtól”, vagyis a dolgok lényegétől, amely szerinte a tapasztalat számára elérhetetlen. Az agnoszticizmus képviselői szerint a megismerés nem tükrözi adekvát módon a megismerendőt, vagy pedig létezik bizonyos határ, amelyen túl a megismerés lehetetlen. Vandrak gnoszeológiájában szintén találkozunk ilyen határral, amely számára bizonyítéku szolgál a tapasztalaton túli világ elismeréséhez.

Vandrak szerint rengeteg probléma létezik, amelyek örökké megoldatlanok, az egzakt tudományok számára hozzáférhetetlenek maradnak. Az eszmék segítségével sejtjük ugyan az örök igazságot, az abszolútumot, elérhetünk isten fogalmához, de ebből még nem kövacsolhatunk egzakt tudományt, elméletet; és mivel mindent, amit az ember meg-

ismerhet és amit meg is ismer, magukba foglalják az egyes tudományos diszciplínák, a hatáskörükön kívül eső területek a megismerhetőség határain túl foglalnak helyet. Kérdés azonban, milyen értelemben fogjuk fel a megismerés korlátait. Vandrák számára ez a határ sok esetben – habár egy-egy korszak kutatási módszereinek korlátozottságát tekintve azt kitolhatónak tekinti – abszolút, adott. Léteznek, úgymond, problémák, amelyeket egzakt módszerekkel soha meg nem oldhatunk. „Ily kérdések: hol, mikor, mikép kezdődött a lét . . . hol vette magát az anyag; az anyag volt-e az első, vagy az erő . . . tudjuk-e nem mondom *megteremteni*, hanem csak genetice megmagyarázni egy-egy növénysejtet, egy-egy moh- vagy hajszálat, hát még az élet, az érzés, a gondolat keletkezését az emberi organizmusban?”<sup>1</sup> A határt itt filozófusunk szerint a tudat és a hit „vagy is a dolgok véges és örök létének; vagy pedig a tünemények s lények törvényei”<sup>2</sup> jelölik ki, amelyek egyben az emberi megismerés korlátozottságát is jelentik.

Vandrák az elemzett kérdésben Fries közvetítésével a közvetlen megismerés elméletéhez, Hamannhoz és Jacobihoz kapcsolódik. Hamann szerint a közvetlen megismerés nem az ész intuíciója (mint Descartes-nál és más racionalistáknál), hanem a hité, meggyőződésé. Ez a felfogás Hume-nál veszi eredetét, aki szerint a hit olyan eszköz, amely a dolgok realitásának elismeréséhez vezet bennünket. Hume természetesen különbséget tesz a gnoszeológiai értelemben vett hit (belief) és a vallásos hit (faith) között. Ez a jelölésbeli különbségtétel Hamannál eltűnik, a Glaube szó jelöli a racinális megismeréssel szemben álló közvetlen ismeretet és a vallásos hitet is, amely biztosítja az ember, isten és világ kapcsolatát. A világ Hamann szerint az ellentétek egységének elve (princípium coincidentia oppositorum) alapján van teremtve, és a racinális megismerés, amely mindig az elegendő alap és az ellentmondás elve alapján építi fel világképét, képtelen az ilyen „irracionális” világrendet felfogni. Jacobi ugyancsak a racionalista filozófiát bírálva és Hamannra támaszkodva jut el felfogásához, miszerint az ész nem lépi át a „meghatározottság” körét, és a mechanikus változások korlátai közt törvényszerűen ateizmushoz és fatalizmushoz vezet. Az ateizmus ellen folytatott harc vezet Jacobit a közvetett megismerés elvetéséhez és a hiten és az érzésen alapuló érzékfeletti megismerés elfogadásához.

Fries gnoszeológiájában a tudás korlátozottságának elve a következőképpen fogalmazódik meg: „a természettörvények alatt álló érzéki világ csak jelenség”.<sup>3</sup> A racinális megismerés, az emberi ismeret, a tudás (Wissen) nem juthat el a lényeg megismeréséig, mivel csak a törvényszerűen (Vandrák szerint mechanikusan) ismétlődő jelenségekről tájékoztat; a dualizmust kikerülendő állítják azonban Fries (és Vandrák), hogy az érzéki világ (a tudás területe) a magánvalók jelensége. A magánvaló megismerésének eszköze a *sejtés* (Ahnung); e fogalom segítségével tesz különbséget Fries a tudomány és a vallás-filozófia között.

Vandráknál tehát, akárcsak elődeinél és tanítómestereinél, Hamann-nál, Jacobinál és Friesnél, a megismerés korlátozottságát a racinális megismerés határai adják. E határokon belül marad minden tudomány; a korlátokat csak a gyakorlati cselekvés, erkölcs, művészet és vallásos élet, valamint ezek tudati visszatükröződése, az etika,

<sup>1</sup> Vandrák András: „Az emberi tudat és hit . . .”, 7–8.

<sup>2</sup> Vandrák András: „Lélektan”, 2. kiad., Lőcse 1847. 62.

<sup>3</sup> Fries, J. F.: „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft”, Heidelberg 1828, 2. 309.



esztétika és vallásfilozófia törheti át. Ebből adódik aztán e három terület rokonsága Vandrák rendszerében, sőt az esztétikának és a vallásfilozófiának egy bizonyos egysége, amennyiben egyedül a művészet (pontosabban a költészet) képes érzékeltetni számunkra a vallási eszméket, az ideális világ lényegét. „Tudás itt annyi, mint a véges, határozott, megfogható s a szemléletben előmutatható igazság felőli meggyőződés; hit pedig a tapasztalás s érzékiséget meghaladó, eszményes, örök igazságróli meggyőződés (philosophiailag vallásos hit, mely a tudás felett áll) . . .”<sup>4</sup> A tudás Vandráknál mindig a közvetett megismerés eredménye, fogalmakban kifejezett ismeret, amely „annak átellenében a mit az emberi értelem felfogni és magyarázni nem bír”, mindig csak töredék marad.

#### MEGISMERÉSI FOLYAMAT

A tudás (Wissen) területén Fries két síkot különböztet meg: a valódi vagy közvetlen ismeretek, valamint a közvetett ismeretek síkját, amelyek a kanti ítéletformákban vannak adva. Különbséget tesz továbbá a közvetlen ismeretek három típusa között. Az empirikus intuíció az adott benyomás közvetlen tudatosítása; a tiszta intuíció a tér és idő tudatosítása; az azonnali metafizikai tudás a tudat kategóriáit magába foglaló elvek közvetlen, de intuitív tudatosítása.

Vandrák modifikálja Fries sémáját, és a megismerési folyamat következő felosztását ajánlja:

1. közvetlen érzékelés („megézés”);
2. közvetett érzékelés (emlékezet, asszociáció, fantázia stb.);
3. racionális megismerés (értelem, ész).

A megismerés a közvetlen érzékeléssel kezdődik. A közvetlenül megismerhető tárgyak lehetnek „érzéki, szemléletes tárgyak, mint például általjában mind az, mi térben és időben valósággal létezik s kül- és belérzékünkre hatni képes”<sup>5</sup>, ezért létezik Vandrák szerint külső és belső érzékelés.

Kant úgy tartotta, hogy a megismerési folyamat a benyomások tér- és időbeli elrendezésén, valamint a köztük húzódó kauzális láncolat megállapításán alapul. Vandrák itt is Kant hű tanítványaként mutatkozik be: az érzékek szerinte is csak megkezdik, de be nem végzik a testi világ ismeretét. Benyomásaink, ahogyan azokat érzékszerveink továbbítják, még kaotikus tömeget képeznek, nem léteznek köztük tér- és időviszonyok. Ezt az elrendezést a tudatunkban a priori adott „összefoglaló, alakító képzelődés”, a „tiszta tér- és időformák” hivatottak elvégezni. A benyomásokat elrendező formákat Vandrák „tiszta szemléleteknek, vagy matematikai fogalmaknak” nevezi: „. . . tér- és időbeli általános formák, minden létezők és történők felfogásának s összeköttetésének idomjai, az egység feltételei, mind meg annyi szabályok, elvek és törvények magára az összes tapasztalásra nézve, úgy hogy nélkülök az öntudatos tapasztalati ismeret és belátás lehetetlen volna”<sup>6</sup> A benyomások ezután kézetekké és így külső, objektív, reális elementumokból belső, szubjektív képekké válnak. „A gondolkodási anyag a kül- és

<sup>4</sup> Vandrák András: „Tiszta logika”, 2. kiad., Eperjes 1861, 87.

<sup>5</sup> Uo. 1.

<sup>6</sup> Uo. 81.

belérzékből jön, de nem nyersen, hanem már némileg szellemesítve, a képzelő erő által mintegy daguerrotypiroztatva, tehát nem magok a tárgyak közvetlenül, hanem azok képmásai, képei, = képzeletek, úgy, hogy a miről képzeletünk nincs, arról nem is gondolkodhatunk.”<sup>7</sup> A képzeteket elraktározzuk és újból felidézhetjük (emlékezet). A lélek további tehetsége a képzelőerő, amely az absztrakció és a szintézis segítségével új képzeteket alkot.

A tapasztalat és az emlékezet a tárgyakat csak külső, tehát tér- és időbeli viszonyaiban állítja elénk; a képzelőerő ugyan felbontja ezeket az összefüggéseket és új relációkba állítja a képzeteket, mindezek ellenére azonban a teljes megismerést csak a racionális gondolkodás nyújtja. „Csak az...ész hat be az ismerendők belső és lényeges viszonyaihoz... felfogván fogalmaiban... s ilykép nyilvánvalóság- s bizonyosságra, tárgylagos igazságra s az isméretnek helyes használására végre eljutván.”<sup>8</sup> A megismerés mint pszichikai folyamat tehát a gondolkodással tetőződik. „A gondolkodás működése pedig általjában abban áll, hogy az adott *tapasztalati* elemeket a figyelés és visszafigyelés (reflexio) segítségével egybeállítja, s higgadtan megfontolva és élesen hasonlítgatva kikeresi, mi bennök az egyező és különböző; erre az elvonás, elválasztás s egybekapcsolás segedelmével magának általános képzeleteket, vagy is *fogalmakat* készít, melyekkel mint igazi tulajdonával szabadon (de nem önkényesen) bánik, azokat bírálgatva összerakja, összeköti, egymás által meghatározza, azaz *ítél*, s végre a kész ítéletekkel is úgy bántva, mint a fogalmakkal, *okoskodik*. A gondolkodás tehát nem egyéb, mint fogalmazás, ítélet s okoskodás, a tárgyak közvetett megismerésének – s végkép az igazságnak érdekében.”<sup>9</sup> Vandrak Kantot követve különbséget tesz *é r t e l e m* és *é s z* között, ezzel a racionális megismerésben két lépcsőfokot különböztet meg.

„A közvetve, megfontolás mellett ismerő, a reflexió és subsumtio segedelmével ítélő erő... a közvetett öntudat tehetsége”<sup>10</sup> az *é r t e l e m* működésének eredménye a *g o n d o l a t*, vagyis a fogalmakban kifejezett ismeret. Az értelem közvetett ismereteket produkál, mint pl. a tárgyak közti, továbbá a megismerés tárgya és a megismerő alany közti viszony, valamint általános törvényszerűségek megállapítása.

Az értelmi szinten szerzett ismeretek még nem fejezik ki az igazat, amelyet az emberi megismerés el akar érni. „Az isméret magában véve csak eszköz, czélja pedig személylegesen ugyan (subjective) a belátás, megértés, meggyőződés, *bizonyosság*, *igazi tudás és tudat* (wissen), tárgylagosan pedig s végcél gyanánt, a kiderített igazság.”<sup>11</sup> A megismerési folyamatban szerzett ismereteket az ész összehasonlítja a „megismerés törvényeivel”, amelyek benne a priori adottak. Közönségesen ezt úgy fejezhetnénk ki, hogy az értelem szállítja az észnek a kül- és belvilágról szerzett és feldolgozott adatokat, és az ész, akár egy modern komputer, az előre megadott sémák (a „megismerés törvényei”, a logika szabályai és az értékek, a végcélok törvényszerűségei) alapján elbírálja azokat, és kész utasítást ad.

A racionális megismerési folyamatban szerzett ismeretek még mindig nem nyújtják a közvetlen igazságot, csak szorosabb vagy lazább összefüggésben állnak az igazsággal

<sup>7</sup> Uo. 5.

<sup>8</sup> Vandrak András: „Lélektan”, 58.

<sup>9</sup> Vandrak András: „Tiszta logika”, 2.

<sup>10</sup> Uo. 4–5.

<sup>11</sup> Vandrak András: „Az emberi tudat és hit...”, 5.

(Vandrák szerint az alapvető igazságokkal, alapelvekkel). „Az igazság bennünk valami eredeti, s közvetlen maga megérezése által nyilatkozik.”<sup>12</sup> Az igazat nem környezetünkből hozzuk magunkba, hanem ráeszmélünk. Vandrák szavaival „nem az értelem kormányozza az igazságot, de ez az értelmet s valamennyi ismerő tehetséget”.<sup>13</sup> Neki tehát csak azért van szüksége a megismerésre, hogy ismereteink mintegy reflektorként rávilágítsanak a bennünk elrejtett igazságra. Ez a tény természetesen nem zárja ki a kívülálló világ objektív létét, hiszen „... a lét s létezők lényege nem függ az emberi gondolkodástól, de a gondolkodás igenis amazoktól. A gondolkodó értelem csak bíráló, rendező, nem pedig teremtő erő, s nem is közvetlen s utolsó forrása az igazságnak”.<sup>14</sup> csak arra mutat rá, hogy a fogalmakban való gondolkodás nem tárhatja fel közvetlenül az egész igazságot.

Ismereteink rendszere Vandrák szerint nem más, mint ítéletrendszer. „Az ítélet tehát... *isméret*, még pedig fogalmak által, vagy gondolkodva szerzett isméret”,<sup>15</sup> melyeket szerzőnk Kant alapján analitikus („fejtegető”) és szintetikus („alkotó”) ítéletekre oszt; közülük egyedül az utóbbiak („a tiszta tapasztalati”, „matematikai” és „metaphysikai” ítéletek) nyújtanak valódi ismeretet. Kifejezésükre az értelemnek segédeszközökre van szüksége, amelyek közül a legfontosabb helyet a *beszéd, nyelv* foglalja el.

#### GONDOLKODÁS ÉS NYELV

Egészen általánosan tekintve, nyelv és gondolkodás között háromfajta kapcsolat képzelhető el, attól függően, hogy milyenek gondoljuk a nyelv és a gondolkodás egységeinek időbeli viszonyát. Az első nézet szerint a gondolat időben megelőzi a nyelvet, létezésében független tőle: a gondolkodás elsődleges a nyelvhez képest. A második nézet szerint a gondolkodás és a nyelv egyetlen folyamat különböző oldalai; a nyelv a gondolkodás külső aspektusa. Végül a harmadik felfogás szerint a nyelv az elsődleges; a gondolat határait a nyelv jelöli ki.<sup>16</sup>

Max Müller írja valahol, hogy Wilhelm von Humboldt után mindenki, aki a nyelv tudományának problémáival komolyan foglalkozott, arra a meggyőződésre jutott, hogy gondolkodás és nyelv elválaszthatatlanok, hogy a nyelv éppúgy lehetetlen gondolkodás nélkül, ahogy a gondolkodás nyelv nélkül. Vandrák felfogása is ehhez a humboldti nézethez kapcsolódik. A gondolat szerinte ugyan a nyelv előtt létezik, de ez a nyelvnélküli gondolat még nem tudatosított. Ahhoz, hogy a gondolatot teljesen magunkévá tegyük, hogy teljes egészében felfogjuk, és hogy másokkal is közölni tudjuk, van szükségünk a nyelvre mint a gondolat „kiállítási eszközére”. A nyelv minden esetben a gondolkodás külső aspektusa, az értelem „külső segédeszköze”. Vandrák hangsúlyozza gondolat és nyelv elválaszthatatlan egységét, nála e két aspektus feltételezi egymást, „... egyik a másik műveltségének feltétele és eredménye”.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Vandrák András: „Lélektan”, 72.

<sup>13</sup> Uo. 72.

<sup>14</sup> Vandrák András: „Tiszta logika”, 3.

<sup>15</sup> Uo. 23.

<sup>16</sup> Lásd Nyíri J. Kristóf: Nyelv és gondolkodás viszonyáról – filozófiai szempontból; „Hagyományos nyelvtan – modern nyelvészet”, Budapest 1972, 136.

<sup>17</sup> Vandrák András: „Lélektan”, 70.

Hogy megértsük Vandrák nyelvről alkotott nézetét, röviden ismertetnünk kell a korabeli német nyelvfilozófia álláspontját, mivel szerzőnk csaknem minden esetben abból indul ki. Ismeretes a német nyelvújítás fő képviselőinek hatása a magyar nyelvújításra; Kazinczy, Verseggy és a többiek ismertették az ott elért eredményeket, módszereket, célokat. Adelung, Garve, Jenisch, Wieland, Herder, Humboldt neve nagyon is élénken élt a tudományos közéletben, és ha Vandrákról mint a filozófia nyelvének magyarítójáról is szólnunk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül ezeket a hatásokat. Garve, Jenisch és Herder nyomán szól az ideális nyelvről („a nyelv céljairól”), Humboldthoz fordul a nyelv keletkezéséről, fejlődéséről, nyelv és gondolkodás kapcsolatáról írva. A felvilágosodás és a nyelvújítás teoretikusaitól kölcsönzi azt az elvet, miszerint a nyelv a gondolkodásnak olyan külső eszköze, amely akár jobbá is tehető a gondolatközlés érdekében.

Hamann szerint gondolkodni annyi, mint jeleket használni. A kettő egy folyamat, helytelen tehát úgy képzelni, hogy először vannak fogalmaink és azokhoz kapcsolunk szavakat. Herder szerint a gondolat nem más, mint belső nyelv, az értelem csak a nyelv által tanulmányozható. Humboldt ezek alapján vallja, hogy beszéd nélkül nem tudunk gondolkodni. Mégis, különbséget tesz a kettő között: a gondolat nála tisztább és egészségesebb jellegű, mint a nyelv. A nyelv a gondolkodás formái szerve. A nyelv formái meghatározzák a gondolat formáit. A gondolkodás nemcsak általában függ a nyelvtől, hanem bizonyos fokig az egyes nyelvektől is. A nyelv jellegét egyrészt eredeti állapota, másrészt a nemzeti jelleg szabja meg; a nyelv tehát a nemzeti szellem külső manifesztációja.

Nem hagyhatjuk ki az itt felsorolt nézetek közül Fries felfogását a nyelvről, mivel ő az, akit Vandrák alapjaiban követ filozófiája kiépítésében. Fries egyazon helyen szól a nyelvről és a jogról; számára mindkettő a szubjektum fejlődését szolgálja: e két kifejező eszköz manifesztálja számunkra a szubjektivitás két nyilvános, érzékelhető formáját. A nyelv hívja életre a nemzeti szellemet (Nationalverstand), a törvény és egyben az állam alakítják, formálják a „nemzeti akaratot”. A nyelv Fries szerint a szubjektivitás „kinyílása” a külvilág felé; a szellem a nyelv médiumán keresztül „jár-kei a világban”. A nyelv nem üres jel, hanem a gondolat megtestesülése; a gondolat nyelvi formájában mint az általános emberi ész része jelenik meg.

Vandrák nyelvfilozófiája – habár a német romantikában sarjadzik – lényegében racionalista alapokon nyugszik. Felfogásának alaptételei a következők:

1. A gondolat létezésében megelőzi a nyelvet és általában minden kifejező eszközt. A gondolat prioritását bizonyítja Vandrák szerint az a tény, hogy a nyelv belső szerkezete, alapformái logikai, egyetemes törvényeket követnek. Ezt lélektanilag úgy magyarázza meg, hogy a grammatikai formák a logikai törvények másolatai (Vandrák e pozícióból bírálja Carlowszkyt és Bolzanót), s hogy amazok ezek szerint tudatunkon kívül és akaratunk ellenére természetesen és mintegy ösztönszerűen alakulnak. Mivel a logikai törvények, a logikai rendszer az értelem, a gondolat legfőbb sajátosságai, ebből az következik, hogy a nyelv alaprétege hasonló (ha nem azonos) minden népnél, és „sajátságok s eltérő formák a nyelvekben, úgy látszik, az egyenes képzeletmódtól, testi s lelki természeti jellemtől, a képzelődés különféle erő, foka és irányától s a későbbi műveltségtől függenek”.<sup>18</sup> Hasonló a nézete Erdélyi Jánosnak

<sup>18</sup> Uo. 67.

is: „Egy az értelem, de más az alak, p. a mondat formája”,<sup>19</sup> valamint Purgstaller Józsefnek is: „Noha közös minden nyelvvel az alapszerkezet, tudniillik a beszéd részei, s ezeknek eredeti viszonyai, mindazáltal minden külön nyelv némi sajátossággal bír, mit a szavaknak származtatása és ragozása, a szókötés, a szójárások s általában műveltségi foka képeznek”.<sup>20</sup> Ebben a felfogásban Humboldt nézete tükröződik, miszerint a nyelv csak a gondolkodás formai szerve, és Vandránál a tartalom minden esetben megelőzi a formát (esztétikájában és látenszen létező ontológiájában is). Természetesen, ahogy már létező művészeti formák bizonyos értelemben determinálhatják a születő mű tartalmát, a nyelv is hat a gondolkodásmódra, ahogy arra Fries is rámutat a „nemzeti szellem” esetében, vagy ahogyan azt a nyelvnek a gondolkodásra és a kulturális különbségekre gyakorolt hatásáról a Hamann, Herder, Humboldt intenciói alapján keletkezett Sapir – Whorf-hipotézis állítja.

2. „Beszéd . . . a *belsőnek*, tehát gondolatinknak, érzeteink-, törekvéseinknek s minden időbeni különféle állapotainknak *kifejezése tagozott hangok által*.”<sup>21</sup> Vagy, ahogy azt általánosabb értelemben kifejezte pszichológia-tankönyvének első kiadásában: „Sermo . . . est *manifestatio interni* . . .”.<sup>22</sup> és itt beszéd értelemben nemcsak az emberi nyelvről beszél, hanem minden ember által konstruált és használt jelrendszerről, amellyel kifejezhetjük „bensőnk”: a tudományok nyelve, jelrendszere, művészet, vallási szimbólumok stb. Ebben az értelemben a nyelv fő funkciója a kommunikáció, „gondolataink felvilágosítása s ezeknek, valamint érzelmeinknek is másokkal közöltetése”, tehát a nyelv az a médium, amelyen keresztül a szellem, a gondolat elhagyja a szubjektivitás korlátozott léterét és objektivizálódik, az általános emberi tudat részévé válik (Fries). Humboldthoz kapcsolódik viszont Vandrák azzal a kijelentésével, ahol „gondolataink felvilágosításáról” beszél. Humboldt szerint a gondolat akkor válik világossá, ha hangokkal egyesül, a képzet fogalommá válik. A határozatlan és formátlan gondolatból a szó bizonyos vonásokat kiemel, egyesít, formát és szint ad nekik a hangalak, más szavakkal való kapcsolat és esetleges módosító elemek által.

3. Belsőnk nem egységes: egy racionális és egy irracionális, érzelmi részre bomlik, ennek alapján kifejező eszközeink sem egységesek; ez a kétféle kifejezőkénszer „szülé a *hypotyposis* s a *semiotikát*”.<sup>23</sup> A *hypotyposis* retorikai fogalom: szemléletes előadásmódot jelent, amelyet a könnyebb érthetőség kedvéért a tudományos ismeretek átadásánál is felhasználhatunk, fő funkciója azonban az érzelmek kifejezése a művészetek segítségével.

„A semiotika a gondolatok bélyegzésének vagy jeggyel ellátásának tanja.”<sup>24</sup> Vandrák *semiotikájában* és általában a XIX. századi magyar filozófiában a XVII. és XVIII. század *jeltipológiája* él tovább. Benne különbséget tettek természetes és mesterséges jelek közt. A természetes jelek (arcjáték, gesztusok, öröm- és fájdalomkiáltások) szerepe az érzelmek, indulatok, szenvedélyek kifejezése, a mesterséges jelek, amelyek magát a nyelvet alkotják,

<sup>19</sup> Erdélyi János: „A hazai bölcsészet jelene”, Sárospatak 1857, 24.

<sup>20</sup> Purgstaller József: „A bölcsészet elemei”, I, Pest 1846, 96.

<sup>21</sup> Vandrák András: „Lélektan”, 66.

<sup>22</sup> Vandrák András: „Enchiridion anthropologiae psychicae” – Lelkileges embertan, vagyis *psychicai anthropologia*, Eperjes 1841, 87.

<sup>23</sup> Uo. 86.

<sup>24</sup> Uo.

a gondolatok kicserélésének, az „ideák festésének” az eszközei; ezt a funkciót nevezzük ma leírónak. Vandrák szerint az egyes „jelek, jegyek, bélyegek” lehetnek:

- a) „*természetiek*”, amelyek kifejezhetik elsősorban a dolgok tulajdonságait, másodsorban pedig jelenthetnek „tárgylagos összeköttetést” (tárgylagos = objektív) pl. ok és okozat között stb.;
- b) „*szabadtetszésűek és mesterségesek*”, „is ilyen a legtöbb p.o. hieroglyphák, pénzek, bélyegek, matematikai, kémiai, csillagászati, hangászati jegyek, főképen pedig a beszéd s betűírás”.<sup>25</sup>

Látjuk, hogy Vandráknál a lockei-i szemiotika jeltipológiája ismétlődik meg némileg modifikálva, utat mutatva a modern nyelvelméletek felé.

#### A NYELV EREDETE

Hogy a nyelvet a szimbolikus jelek csoportjába sorolja Vandrák, az teljesen megfelel a mai szemléletnek, és mivel az ilyen természetű jelek „szabadtetszésűek”, a nyelv eredete is csak az emberi akaratból származtatható. Vandrák szerint a nyelv nem isten adománya, sem valamilyen velünk született és készen talált dolog (ez az állítása természetesen csak a nyelv kialakulására vonatkozik, hiszen a későbbi emberek már készen kapják a nyelvet, csak meg kell tanulniuk), egy eredeti nyelvet sem tétélezhetünk fel, amelytől a többi jelenleg létező származtatható lenne; valamint nem lehet megegyezés eredménye sem, mivel az egyezkedésnél „már talán *beszélni* kellett volna”.<sup>26</sup>

Mivel a nyelv a szimbólumok csoportjába sorolandó (szimbolikus jelrendszer), csakis az embertől függ, milyen alakot vesz fel. Kialakulásának egyedüli előfeltétele és oka az ember, akit gondolkodási tehetsége arra készítet, hogy (mivel beszédszervekkel rendelkezik) a *kisgyermek módjára* különféle hangokat kísérleljen meg kiejteni és azokból önkényes tagozással szószerkezeteket teremtsen. A nyelv kialakulása ezek szerint teljesen önkényes és individuális, az objektív világ összefüggéseitől mereven elkülönülő. Jelek és jelölendő tárgyak dualizmusával állunk itt szemben: léteznek a jelek és a tárgyak is, hiányzik azonban a denotációs viszony. Vandrák szerint a nyelv kialakulását nem a tárgyak megnevezésének szükségszerűsége okozta, az ok csak tudatunkban található. A denotációs viszony csak a nyelv megteremtése után alakult ki úgy, hogy a kész szavakkal jelölni kezdték a tárgyak tulajdonságait. A nyelv alapjai tehát a csecsemő gügyögéséhez hasonló érzelmileg neutrális hangok voltak, amelyek később bizonyos tevékenységgel kerültek kapcsolatba, és így értelmet nyertek. A viszony ilyen hangok és szerzett értelmük között statisztikai, ami annyit jelent, hogy egyetlen hang sem volt predesztinálva arra, milyen tevékenységnek vagy a tevékenységről szóló milyen információnak a kifejezője legyen. Ha a kialakult jelölési módot a többi individuum is megértette, akkor elfogadta, esetleg még saját találmányaival is szaporította. A nyelvnek illetén kialakítása valóban hasonlít a csecsemők nyelvhasználatához. Vandrák mint pszichológus valószínű, hogy ebből a megfigyelésből indult ki, és ezt vonatkoztatta az „emberiség gyermekkorára” is.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Vandrák András: „Lélektan”, 67.

Vandrának a nyelv kialakulásáról szóló elmélete főleg Herderre és Humboldtra támaszkodik, akik először akarták érvényesíteni a nyelvészetben a fejlődés fogalmát. Herder a nyelvre is rávetítette a véges szerves élet korait: a nyelv is úgy él szerinte, mint az egyes ember. A nyelv kialakulása után a szerves élet korait is átéli: a nyelv a gyermek-, ifjú-, férfi- és aggkoron át él és fejlődik, tehát meg is halhat. A holt nyelv dermedt és változatlan, az élő pedig mindig változik. E tételből indul ki Vandrak filozófiai nyelvújításában, amely inkább a magyarításon alapul. Humboldthoz kapcsolódik szerzőnk azzal az állításával, hogy a nyelvet nem tudatos kommunikatív aktusokban hozták létre, de szembefordul vele azon a ponton, ahol a nyelvet mint racionális alkotást tételezi fel. Humboldt szerint ez a magyarázat elkerülhetetlenül paradoxonokhoz vezet: az ember csak a nyelv által ember; ahhoz azonban, hogy a nyelvet feltalálhassa, már embernek kellene lennie. A Herder-hatás esetében nem zárhatjuk ki Versegly nevét sem, aki Herder nyomán a nyelv fejlődésében két korszakot ismer el: a gyermekkort, amelyben a nyelv keletkezik és az új szavakat és képzőket is megtűri. A második korszakban, férfikorában, a nyelv nem teremthet többé új tőszavakat, a ragok és képzők értelmén és funkcióján sem változtathat már. Idegen tőszókat azonban ekkor is felvehet, anélkül, hogy ezáltal elveszítené jellegét.

#### A NYELV FUNKCIÓI

A XVIII. századi német nyelvújítás irodalmában ez a kérdés mint az *ideális nyelv* problémája szerepelt; innen került át Magyarországra a hazai nyelvújítók közvetítésével.

Főként Herder, Jenisch és Garve lehetett hatással Vandrakra, aki eredetiben ismerte az idevágó irodalmat; ideszámíthatjuk azonban Verseglyt is, aki mint Herder tanítványa sok részletkérdésben vall Vandrakkal azonos nézetet. A nyelvművelés végső célját nevezte Herder nyomán a nyelv ideáljának. Két ideális nyelvet különböztetett meg, költőit és *filozófiai*t, és azt kívánta, hogy a nyelvművelés ennek a két nyelvnek a szempontjából történjék. Garve, a XVIII. századi racionalizmus népszerűsítője az ideális nyelvnek három fő tulajdonságát különböztette meg: a sokszínűséget (rokonértelmű szavak bősége), a világosságot (a szavak jelentésének pontos meghatározása) és a hajlékonyságot. Jenisch, akinek esztétikai nyelvhasználati műve, a „Philosophischkritische Vergleichung und Würdigung von vierzehn ältern und neuern Sprachen Europens . . .” nálunk is igen elterjedt mű volt, és a magyar nyelvművelők Herderrel és Adelunggal állították egy sorba, az ideális nyelv négy fő attribútumát nevezi meg: gazdagság (a szókincs gazdagsága), hathatóság vagy energia, világosság vagy szabályosság és a jóhangzás (magán- és mássalhangzók szabályos váltakozása). Adelung a világossággal és szabályossággal fejezte ki a nyelv ideálját, amely főleg az „öreg nyelvek” jelessége, és akkor válik teljessé, ha minden fogalomnak külön szó felel meg, a nyelvtani szabályok alól pedig nem akad kivétel. Versegly pedig a „nyelv céljának elérését szolgáló eszközök” közt említi az egyértelműséget és az érzékenységet.

Vandrak az ideális nyelvről beszélve a nyelv funkcióit említi, amelyek „kétneműek: *aesthetikai*- s *logikaiak* (ízlés vagy értelem követelte erények). A logikaiak időre is korábbiak s a gondolkodó értelemre nézve fontosabbak is . . .”<sup>27</sup> A nyelv logikai funkció-

<sup>27</sup> Uo. 68.

jának fő attribútumait említve Vandrak a „bőséget, határozottságot és a hajlékonyságot” emeli ki. A nyelv bősége nemcsak a töszók mennyiségében, hanem a származtatási, szóösszetételei és mondatszerkesztési stb. formák sokrétűségében, ezek dús voltában áll. A határozottság – ez a logikai funkció valódi sajátja – megkívánja a szó kiszabott, megállapított értelmét, tehát hogy a fogalomnak mind a körét, mind a tartalmát pontosan kimerítse. Ezzel a követelménnyel ellenkezik a képes kifejezés, ami a nyelv esztétikai funkciójának egyik tulajdonsága. A nyelv szabadsága pedig abban áll, hogy a „gondolkodó értelem benne teljes könnyűséggel és erővel mozoghasson s a műveltséget elővíhesse”.<sup>28</sup> Vandrak itt mint filozófus azt követeli, hogy a filozófia nyelve haladjon a filozófiai gondolkodással, mert ahogy az örökre megállapodott kifejezés, a megmerevült nemzeti képzelésmódok a nemzetnek, melynek e nyelv anyanyelve volt, halálát jelenti, úgy a régi filozófia nyelve sem lehet új gondolatok hordozója. Konkrétabban: az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakítása a cél, igyekezet az idegen vagy idegenszerű kifejezésektől való megszabadulásra.

Fries szerint az emberi ész a jelenségek és a magánlevő egyesítésére törekszik; ez az egység úgy nyilvánul meg, hogy a véges jelenségek ábrázolják, kifejezik az örök, végtelen lényegét. Az objektív teleológia azonosul a vallásfilozófiával, amely azon alapul, hogy az ember a szimbolikus és szép formákban sejtje az örök egységet és célszerűséget. A nyelv esztétikai funkciója tehát a művészetekben és a vallásfilozófiában teljesebb ki, ahol kifejezi érzéseinket, közvetlen ismereteinket, a tudományok által meg nem ismerhető és ki nem fejezhető „valóságot”.

Most azonban a nyelv esztétikai oldalának egy másik fontos funkciójára hívjuk fel a figyelmet, amelyre Vandrak is felfigyelt. Említi, hogy a nyelv kiképzésében, fejlesztésében összeütközik a filozófusok logikai és költők esztétikai érdeke. A gondolatok esztétikai világossága és bősége előre vitetik ugyan a képes kifejezés segítségével, de ezáltal a logikai értelmesség szenved vereséget: határozatlannak hagyjuk a gondolatot. Vannak azonban dolgok, amelyekhez gondolkodva nehéz eljutni, ilyenek pl. a vallás tételei; ezeket csak „ethikai és esztétikai eszmék segítségével tanuljuk ismerni”.<sup>29</sup> „Az így sejtett igazságokat pedig nem fejezhetjük ki másképpen, mint *költői* idomzatokban, jelképekben.”<sup>30</sup> Az ilyen jelképeket nevezi Vandrak „philosophiai metáforá”-nak, amelyek nem vonatkoznak egy meghatározott fogalomra, hanem csak látszatfogalmakra. Vandrak itt szóról szóra úgy elemzi a metafizika nyelvét, mint egy évszázaddal korábban J. H. Lambert német filozófus: „Mivel távollevő vagy magukban érzékelhetetlen dolgok esetében csak az őket jelölő szavaknak vagy jeleknek vagyunk *világosan* tudatában, a képviselt fogalomról vagy dologról pedig csak homályos tudatunk van; nagyon is előfordulhat, hogy valójában semmi másra nem gondolunk csak szavakra, s csak képzeljük, hogy valóságos, igaz, helyes fogalmak képezik az alapjukat”,<sup>31</sup> vagy mint századunkban Wittgenstein: „... *minden* etikai és vallási kifejezésünk egy bizonyos és jellemző visszaélés a nyelvvel . . . az etika és a vallás nyelvében, úgy tűnik, állandóan hasonlatokat használunk. Csakhogy a hasonlat

<sup>28</sup> Uo. 68–69.

<sup>29</sup> Uo. 62.

<sup>30</sup> Uo. 87.

<sup>31</sup> Lambert, Johann Heinrich: Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung der Wahren; „Helikon”. Világirodalmi figyelő, 1973/2–3, 307.



*valaminek* a hasonlata kell hogy legyen . . . De ha a mi esetünkben kiiktatjuk a hasonlatot és ki akarjuk fejezni a mögötte rejtőző tényeket, rájövünk, hogy ilyen tények nem léteznek.”<sup>32</sup> Persze Wittgenstein ennél tovább megy, ő elveti a vallásfilozófiát, metafizikát, amiről Vandránál szó sem lehet; mindezek ellenére dicsérendő, hogy Vandrák mint a vallásfilozófia tanára rámutat a nyelvnek illetően felhasználására (kihasználására?) a vallásban, metafizikában.

A filozófusnak – ellentétben a költővel – a gondolatot pontosan kell kifejeznie, mert „a fogalom képies (virágos) kifejezése . . . az élesen meghatározandó gondolatnak sokszor ártani is szokott. (Költői philosophia, – Schubert, Schelling!)”<sup>33</sup> Ha a metafizikus ért is valamit az ilyen filozófiai metaforákon, tudjuk, hogy ezzel valójában csak a szót kísérő képzetekre és érzésekre utal, amelyek révén azonban a szó semmiféle jelentést nem kap. Vandrák pedig éppen a szó logikai jelentését helyezi előtérbe, a filozófusnak a fogalom meghatározott jelentésével kell operálnia, mert a filozófiában „szükségesség uralkodik s megállapított szokás”.

### VANDRÁK FILOZÓFIÁJÁNAK NYELVE

A magyar filozófiai műnyelv kialakításáért folytatott küzdelem szerves része a nyelvújító mozgalomnak. A nyelvújítás kezdetét – mint már arra Tolnai Vilmos rámutatott<sup>34</sup> – a tudományos nyelv nemzetivételében, megtisztításában figyelhetjük meg; a filozófia pedig mint tudományos diszciplína élen járt ebben a küzdelemben, elég, ha csak Apáczai Csere János nevét említjük, aki minden nehézség és előítélet ellenére<sup>35</sup> magyarul írja meg főművét, és habár stílusa nem is hasonlítható Pázmány remekbe szabott prózájához, a Magyar Encyclopaedia a haladó tudományosság eredményeinek akar polgárjogot szerezni magyar nyelven, s ez a bátorság különleges érték.

A filozófiai műnyelv magyarításáról már a nyelvújítási harc megkezdése előtt vannak adataink. A XVIII. század végén Sartori Bernát adja ki Apáczai után a szó legszorosabb értelmében vett első magyar bölcseleti művet („Magyar nyelven philosophia”, 1772), amelyben panaszkodik, hogy hallott már nemzetek fáradságos szorgalmáról, amelyek a filozófiát saját nyelvükön adják elő; tőlük ösztönözve tanítja ő is saját nyelvén a bölcseletet. Folytathatnánk a sort Benyák Bernáttal, Bárány Péterrel, Márton Istvánnal (a híres szótáríró Márton József öccsével), aki erősen hangsúlyozza: „a philosophusok kötelessége az, hogy . . . a sok felé vont értelmű szókat bizonyos s meghatározott értelemhez kössék”,<sup>36</sup> Köteles Sámuellel, Sárvári Pállal, akik még mindahányan a nyelvújítási harcon kívül álltak. Ruszek József (első filozófiatörténet-írónk), Fejér György, Imre János és az utánuk következők már mind a nyelvújítás harcosai.

A filozófiai nyelvújításnak óriási lökést ad az Akadémia megalapítása, amelynek alapszabálya szerint „mindenek előtt kötelessége a Társaságnak a honni nyelvet művelni és

<sup>32</sup> Wittgenstein előadása az etikáról; „Orientace” IV, 1969/6, 36–42.

<sup>33</sup> Vandrák András: „Lélektan”, 65.

<sup>34</sup> „A nyelvújítás elmélete és története”, Budapest 1929.

<sup>35</sup> Kecskeméti C. János 1620-ban jelenti ki, hogy nehéz könyvet írni „ezen magyar nyelven, holot igen barbara lingua”. (Idézi Bán Imre „Apáczai Csere János”, Budapest 1958. c. művében, 357.)

<sup>36</sup> „Keresztyén theologusi morál vagy erköltstudomány”, 1796, 692.

gyarapítani”, és az első nagygyűlés valamennyi osztály elé azt a sürgős feladatot tűzi ki, hogy „szedjék össze régebbi és újabb könyvekből tudományuk műszavait, s adják ki betűrendben”.<sup>37</sup> E felszólítás eredményeként készül el 1834-ben a „Philosophiai Műszótár”, amely azonban – éppen az „előbeszédben” lefektetett alapelvek miatt – célját tévesztette; nem szüntette meg a műszavak anarchiáját, sőt élesztette a szógyártás kedvét. E negatívumra mutat rá többek közt Guzmics Izidor is: „Mik a philosophiai műszótárban metaphysica és metaphysicus szók alatt állnak, részint körülírások, pedig a körülírásokat, mint philosophiátlanokat a philosophiai rendszerből egészen száműzni kellene, részint mást és többet, vagy kevesebbet mondók . . .”<sup>38</sup> Tapasztalhatjuk Guzmicsnál is azt a követelményt, amelyet Vandrák szintén felállított, hogy a filozófiában „szükségesség uralkodik s megállapított szokás”, a körülírások, hasonlatok, metaforák a művészetbe tartoznak.

Az Akadémia filozófiai osztálya a műnyelv kérdését a harmincas évek végén megvívott Hegel-vita<sup>39</sup> után is napirenden tartja, de most már azzal az igénnyel lép föl, hogy az általa jóváhagyott új terminusok általánosan kötelező erejűek legyenek. Mindezek ellenére Bánóczy József még 1882-ben is azt írja: „Egy bölcséleti műszótár . . . úgy képzelem, inkább elkelne mostani viszonyaink között, mint azelőtt”.<sup>40</sup>

A probléma illetően állása mellett kezdi meg a fiatal Vandrák filozófiai és pedagógiai működését 1833-ban. Akire támaszkodhat, közvetlen elődje és tanára a filozófiai tanszéken, Greguss Mihály, aki arra törekszik, hogy az egyes tantárgyakat a diákok anyanyelvükön, tehát magyarul hallgathassák. Ő volt az első tanár, aki evangélikus iskolán „a bölcséleti tudományokat magyarul kezdte előadni”,<sup>41</sup> 1826-ban a magyar történelmet és a statisztikát. 1833-ban a pozsonyi evangélikus kollégiumon – ahová filozófia- és történelemtanárnak hívták meg – is az első, aki a filozófiai tárgyakat magyarul tanítja. Esztétika-tankönyvét („Compendium aestheticae”, Kassa 1826) és néhány kéziratban maradt munkáját (logika, metafizika, gyakorlati bölcsélet) ugyan még latinul írja, de a „Felső Magyarországi Minerva”-ban megjelent cikkei már a kor színvonalának megfelelő magyarsággal szólnak meg. Műszavai a legtöbb esetben Szilasy János terminusaival egyeznek meg.

Az eperjesi kollégiumon folyó tudományos élet magyarosodásával kapcsolatban meg kell említenünk még egy fontos momentumot. A nemzeti felvilágosodás korában Magyarország területén több helyen keletkeznek diáktársaságok; e társaságok fontossága, jelentősége még nem egészen tisztázott, de az eperjesi „Magyar nyelvmívelő Társaságról” megállapíthatjuk, hogy pozitív hatással volt a magyar irodalmi élet fellendülésére Eperjesen. 1827 őszén Nemessányi Károly jogász Greguss Mihály támogatásával könyvtárat alapított, mellette szerveződtek 1828-ban társasággá a kollégium lelkesebb tagjai; ezekből az összejövetelekből alakult ki a Magyar Társaság. A társaság alapszabályzatát több más hasonló kör is elkérte mintául. A megalakult társaságot, amelynek tagjai Vahot Imre, Vachott Sándor, Greguss Ágost és Gyula, Tompa Mihály és később Vandrák is mint

<sup>37</sup> „A MTA első évszázada”, Budapest 1926, 83.

<sup>38</sup> Philosophiai (észteni) nyelv; „Tudománytár”, 1840, VII, 154.

<sup>39</sup> E kérdéshez lásd Horkay László: A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/5, 925–935.

<sup>40</sup> Bánóczy József: A bölcsélet magyar nyelve; „Nyelvőr”, 1882, 158–159.

<sup>41</sup> Szinyei József: „Magyar írók élete és munkái”, 3, 1448. oszlop.

elnök, üdvözlök Vörösmarty, Bajza, Czuczor, Döbrentei és Toldi, 1845-ben pedig meglátogatja Petőfi. A társaság 1829–30-ban kialakított új, alaposabb alapszabályzatának első fejezete szerint a csoportosulás fő feladata és célja „a hazai nyelv és ezen nyelven a tudományok ápolása”. Vandrak, mint a Társaság elnöke és magyarul tanító tanár, habár a magyarítás legnagyobb híve, fékezett és visszatartott minden agresszív nemzetiségi lépést. E magatartása miatt támadások is érték, mint pl. az „Athenaeum” első számában megjelent a „Nyilatkozat az eperjesi magyar társaság dolgában” című glossza magát meg nem nevező szerzőjétől. „Mégis, sőt éppen ezért ő tett legtöbbet tantársai között a magyarságért”<sup>42</sup> – állapítja meg nagyon helyesen Mayer.

Vandrakot többirányú hatás érte és készítette magyar filozófiai terminusok kialakítására. Az első és legfőbb mozgató erő természetesen saját filozófiai rendszere, ott is az a rész, ahol nyelv és műveltség, valamint nyelv és nemzet kapcsolatáról elmélkedik, valamint a filozófia nyelvének megújítását követeli. A másik hatás tanárának, Greguss Mihálynak magyar nyelvű pedagógiai munkássága. Gregusst a fiatal Vandrak példaképeül választotta, az ő nyomdokain kívánt haladni tanári pályafutása során, logikus tehát, hogy pedagógiai módszereit (közülük főleg a magyarul tanítást) átvette. Vandrak a tanszék elfoglalásakor a filozófiát, 1842-től pedig minden tantárgyat magyarul tanított. A kollégium egy 1843. évi határozata alapján minden tanártól megkövetelték a magyar nyelvű előadásokat; ezt a határozatot azonban nem sikerült teljesen keresztülvinni, mivel a teológián továbbra is akadtak tanárok, akik csak szlovákul vezették óráikat. Harmadik forrásként említhetjük az eperjesi nyelvű társaság programját, célkitűzéseit és tevékenységét. Magyarításának negyedik és egyben legfőbb oka pedig lényegében egy kényszerhelyzet volt: Vandrak több tantárgyat tanított, és e tantárgyakhoz nem voltak megfelelő tankönyvek. Ezeket kénytelen volt saját maga megírni és összeállítani. Az első tankönyveket latinul írta, amelyeket később már lefordított magyarra, vagy pedig (már később) mindjárt magyarul fogalmazta meg. Így például az „Enchiridion logicae” 1840-ből még latin nyelvű, de 1844-ben már kiadják ennek magyar fordítását „Elemi logika” címmel. Pszichológia-tankönyvének első kiadása (Eperjes 1841) még két nyelvű, amint azt címe is mutatja: „Enchiridion anthropologiae psychicae” – Lelkileges embertan, vagyis psychica anthropológia. Az egyik oldal latinul van nyomva, a másik magyarul. Helyesen mutat rá Mayer,<sup>43</sup> hogy a két szöveget összehasonlítva fölismerjük, a latin az eredeti, a magyar szöveg csak ennek fordítása. A magyar nyelv tehát kezdetben sok nehézséget okozott Vandraknak; magyarságában, s itt főleg műkifejezéseiben sajátos idegenszerűséget találunk, aminek természetes oka a megfelelő magyar műkifejezések hiánya s ebből kifolyólag az egyes fogalmak kifejezéséhez szükséges szók alkotása. Közülük példaként a következőket hozhatjuk föl:

attribútum	: tulajdonítvány
dualizmus	: két-elemiség
immanens	: bennmaradt
materializmus	: anyagodiság
monográfia	: magányirat
szenzualizmus	: érzékesdiség

<sup>42</sup> Mayer Endre: „Vandrak András az eperjesi ev. kollégium tanára”, Budapest 1911, 24.

<sup>43</sup> Mayer, i. m. 53.

Vandrák terminus technikusai mindezek ellenére többségükben életrevaló és a nyelv szabályainak megfelelő alkotások voltak, amelyek közül sokat ma is az általa leírt formában használunk.

Az egész korabeli filozófiai irodalomra jellemző a nagymérvű fogalombeli tarkaság; elég példának felhozni egyetlen terminust (tudat, öntudat), mennyire különböznek az elnevezések csak a hegeli filozófia követőinél is. Tehát a tudat, öntudat terminus Taubner Károlynál eszmélet, öneszmélet, Warga Jánosnál tudalom, éntudalom, Terray Károlynál öntudalom; a nem-hegeliánus Szontagnál eszmélet, öntudat néven található, Vandráknál pedig rendszeresen tudat, öntudat elnevezés alatt. Elképzelhető, milyen meg nem értések születtek az ilyen terminuszavarból, főleg ha az egyes filozófusok nem fűztek magyarázatot magyarázataikhoz. Figyelemre méltó ötlet azonban Purgstaller József igyekezete: filozófiai munkáinak végén kisebbfajta szótárakat találhatunk, ahol magyarított elnevezései mellett megtalálhatjuk azok görög, latin vagy német megfelelőjét. Ha ezzel nem is járult hozzá a filozófiai műnyelv egységesítéséhez, mindenesetre megkönnyítette munkáinak megértését.

Vandrák Purgstallerhez hasonló eljárást követ; ő ugyan nem állít össze magyarázó szótárt egyes könyveihez, de ha értelemzavarónak tűnik egyik-másik magyarított fogalma, utána zárójelben feltünteti annak latin vagy német megfelelőjét. Pszichológia-tankönyvének második kiadásához írt előszavában megemlíti: „Legközelebb mult hat év alatt úgy alakulván iskoláinkban a viszonyok, hogy a bölcsészeti osztályokba átjövő ifjúság a könyvek magyar szövegét jóformán megérteni képes: ezen kézikönyv első kiadásának latin szövege márcsak az érintett okból... is, ezúttal kihagyták. Egyes magyar műszókhoz sok helyen görög, latin vagy német műszók mellékeltek.”<sup>44</sup> Az első kiadásban szükségtelen volt a magyarázat, mivel a párhuzamos latin szöveggel adva volt az összehasonlítás lehetősége, az esetleges meg nem értések tisztázása.

Kérdés még, milyen előzményekre támaszkodott Vandrák magyarítási igyekezetében, ki volt a példaképe, esetleg kinek az eredményeit használta fel. Említettük Greguss Mihály nevét, aki Vandrák elődje volt a filozófiai tanszéken; az ő előadásait hallgatva, kéziratait, cikkeit olvasva fel kellett figyelnie az ott található megoldásokra. Greguss terminus technikusai és Vandrák magyarított kifejezései között azonban szembeötlő eltérések találhatók, mindössze négy (!) azonos megoldással találkozunk: *é s z* (Vernunft; Greguss: „Ebben az értelemben veszem. Elme inkább talentom és génie, értelem intelligentia, okosság racionalitás, prudentia, tehát az észnek következése.”<sup>45</sup>), *fej t ő*, *fej t e g e t ő*, (analitikus), *é r t e l e m* (intellektus) és *t á r g y i s á g*, *t á r g y l a g o s s á g* (objektivitás). Ennyi megegyezés alapján tehát nehéz hatásról beszélni, másutt kell keresnünk azt. A „Philosophiai Műszótár”-ral való összehasonlítás nyomán meglepő felfedezésre teszünk szert: Vandráknál, aki következetesen ugyanazt a terminust használja minden szövegben, és akinél egy elnevezés csakis egy fogalomra vonatkozik (etika-tankönyvében például jegyzetben állapítja meg, hogy *veritas* = igazság és *justitia* = igazság, „de a tudományban bajos, ha két mégis csak különböző fogalomra nincs külön jelzésünk”, ezért az igazság – jogosság fogalompárt ajánlja), a legtöbb esetben a legnagyobb szógyártóval, Imre Jánossal egyező megoldásokat találunk. (Természetesen

<sup>44</sup> Vandrák András: „Lélektan”, Észrevétel a második kiadáshoz.

<sup>45</sup> „Felső Magyarországi Minerva”, 1829. június, 421.

csak egyet az Imre által ajánlott számtalan közül.) Ilyen megegyezések pl. a következők: fejtegetés (analízis), tulajdonítmány (attribútum), elvonás (absztrakció), visszahatás (reakció), társítás (asszociáció), meghatározás (determináció), tapasztalati (empirikus), létel (egzisztencia), eszményi (ideális) stb.

Imre Jánoson kívül Vandrák leggyakrabban használt forrása még a „Lexicon terminorum”, azaz: „Tudományos mesterszókönyv” (Buda 1826), továbbá Fogarasi D. János „Diák-magyar műszókönyve” (Pest 1833), Szilasy Jánostól „A’ nevelés tudománya” (Buda 1827), valamint Köteles Sámuel filozófiai művei. Forrásokról beszélünk, mivel mindezek Vandrák rendelkezésére álltak már fellépésekor, továbbá mindezek a szerzők helyet kaptak a műszótárban, Vandrák pedig sosem vette félvállról az Akadémia „ajánlásait”; a filozófiai osztály által 1847-ben műszó-rangra emelt „elméleti”, „gyakorlati”, „jogtan”, „erkölcsstan” kifejezéseket például következetesen használta saját műveiben. Jó nyelvérzékét dicséri viszont az, hogy az „észtan” (logika), „ismetan” (metafizika), „egélytan” (teológia) terminusokat elvetette.

Vandrák terminusai közül némelyről ma már nehéz megállapítani, hogy az ő magyarításának eredményei-e, vagy másoktól vette át azokat, megállapíthatjuk azonban, hogy Vandrák szóalakítása és használata része annak a folyamatnak, amely az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításához vezetett.

## TÁJÉKOZÓDÁS

### MARX ÉS ZERFFI GUSZTÁV (1852–1853)\*

FRANK TIBOR

Zerffi Gusztáv (1820–1892) nevét a nemzetközi Marx-kutatás – elsősorban a Szovjet-unióban folyó munka nyomán – közel félszáz esztendeje ismeri. Legelőször Czóbel Ernő figyelt fel alakjára és Marxszal folytatott 1852–53. évi levélváltásának kiemelkedő forrásértékére, amikor az *Archiv K. Marksza i F. Engelsza* ötödik kötetében, 1930-ban közreadta Marx és Engels *Die großen Männer des Exils* c. munkájának (1852) teljes szövegét. Czóbel elsősorban Bangya Jánosról, a Marx-kézirat egykori tolvajáról szólva utalt Zerffi személyére, de nem ismerte fel e két ember kapcsolatának jelentőségét. Czóbel Ernőnek a *Die großen Männer* elé írott bevezető tanulmányából merítette témánkat érintő adatainak egy részét az ismert Marx-kutató, R. Rosdolskij is, aki 1937-ben főbb vonalaiban tisztázta Marx és a rendőrkiem Bangya János kapcsolatát, rekonstruálni igyekezve Bangya egész életpályáját is. A Zerffi-levelek adatokat szolgáltatottak a V. Adorackij szerkesztette Marx-kronológia számára is (1934), amely vázlatosan bemutatta Marx és Zerffi kapcsolatának alakulását.<sup>1</sup>

Sajnálatos módon ezek a kutatások hosszú ideig nem keltették fel kellő mértékben a magyarországi Marx-kutatók figyelmét. Magyarországon – érthető módon – sokáig elsősorban Marxnak Szemere Bertalanhoz, a szabadságharc miniszterelnökéhez, Kossuth politikai ellenfeléhez fűződő kapcsolatait váltották ki a legnagyobb érdeklődést. Sass Andor, aki a Tanácsköztársaság emigránsaként először Bécsben telepedett le, már 1922-ben megpróbálta feltérképezni Marx és Szemere kapcsolatait, ha a rendelkezésére álló források csekély száma miatt ez nem is lehetett még igazán megalapozott kutatás eredménye. A felszabadulás után, mindjárt 1945–46-ban, Budapesten közzétették Marx néhány, évekkal előbb a budapesti Egyetemi Könyvtárban fellelt, Szemeréhez intézett levelét, melyeknek eredeti példányai később ajándékképpen az SZKP KB Marxizmus-Leninizmus Intézete Központi Pártarchívumába, Moszkvába kerültek. Az itt őrzött többi

\*E tanulmány kandidátusi értekezés részlete. Elkészítésekor igen nagy segítséget kaptam az SZKP KB Marxizmus-Leninizmus Intézetétől, s különösen annak Központi Pártarchívumától (Moszkva), továbbá az Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis-től (Amsterdam). Az itt őrzött levéltári anyag feldolgozásán engedélyezéséért ezúton is köszönetet mondok.

<sup>1</sup>E. Czóbel, „Pamflet Marksza i Engelsza protiv ligyeroz demokratyicseszkoj emigrácii (1852)”, Vsztputyelnaja sztatya. In: *Archiv K. Marksza i F. Engelsza*, pod. red. D. Rjzanova, kny. 5 (Moszkva-Leningrád: Gosz. Izdatyelsztvo, 1930), 261–294; R. Rosdolskij, „Karl Marx und der Polizeispitzel Bangya”, *International Review for Social History* II (1937), Leiden: Brill, 229–245; *Karl Marx. Datü zszinyi i gyejatelnosztyi 1818–1883*. Pod. red. V. Adorackovo (Moszkva: Partizdat, 1934), 119–121, 127–128, 132, 414.

Szemere-levél s a budapesti anyag alapján Maller Sándor tárta fel 1956-ban Marx és Szemere kapcsolatát. Ahogyan azonban Zerffi az előzőekben Bangya, ebben a munkában Szemere árnyékában kapott csupán egy kevés figyelmet.<sup>2</sup>

Marxnak és Engelsnek a Kossuth-emigrációról kialakított felfogását, s ezen belül Kossuth Lajosról alkotott képét legutóbb Kovács Endre elemezte széles perspektívát nyitó tanulmányában, amely összegző áttekintést ad a kérdéskör valamennyi fontos elvi-ideológiai és konkrét történeti problémájáról is. E tanulmányban Kovács Endre joggal állapítja meg, hogy „Marx és Engels az ötvenes évek első felében, amikor a magyar ügy még frissnek volt mondható, egyáltalán nem rendelkeztek olyan forrásanyagokkal vagy irodalommal, melyre bizton támaszkodhattak volna, ami garantálta volna nekik, hogy valóban mélyére tekinthetnek a magyar forradalom sajátos belső összefüggéseinek.”<sup>3</sup> Ezért is különösen fontos, hogy a kevés ekkori ismert informátor Marx körüli tevékenységét és annak indítékait mind teljesebben megismerjük. A szakirodalom már ismételten rámutatott, hogy az informátorok között olyanok is akadtak, akik – Marx barátjának álcázva magukat – adatokra igyekeztek szert tenni Bécs és Berlin rendőrségei számára. Az eddig kevés figyelemre méltatott Zerffi Gusztáv osztrák–magyar rendőrkém Marx körüli szerepének behatóbb tanulmányozása azonban igazolni látszik azt a feltevésünket, hogy az ügynökök nem egyszerűen megfigyelték, hanem tudatosan megbontani törekedtek a nemzetközi forradalmi emigrációt.

Zerffi Gusztáv életéből Magyarországon alapjában csak az 1849-ben történt emigrációjáig terjedő, első szakasz volt ismert mostanáig. Zerffi Gusztáv újságíróként kezdte pályáját: afféle jótollú literátor volt, aki az 1840-es évek második felében kétes hírnevet szerzett magának konzervatív körökben mint a leghaladóbb irodalmi irányzatok harsány kritikusa, Petőfi dühödt ellenfele. A forradalom kitörésekor azonban Zerffi – életében korántsem utoljára – hangot és irányt vált. Lefordítja a „Nemzeti Dal”-t németre, sőt, beáll a szabadságharc seregébe is. A szabadságharc leverése után Zerffi máris, még 1849 őszén a Habsburgok Bécsből irányított nemzetközi kémszervezetének fizetett besúgója lesz, s mintegy 15 esztendeig küldi számozott jelentéseit a bécsi Külügyminisztériumba, előbb Törökországból és Franciaországból, majd – 1853-tól 1865-ig – Angliából. E jelentések elsősorban a magyar forradalmi emigrációról tudósították a Habsburg császári kormányzatot, de Zerffi információkat gyűjtött az egész nemzetközi forradalmi emigráció párizsi, illetve főként londoni központjának működéséről. Jelentéseiben így többek között a német, a lengyel, és az orosz emigránsokról is olvashatunk; több alkalommal feltűnik Herzen s az általa szerkesztett *Kolokol* neve is.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Andreas Sass, „Marx’ Beziehungen zu Bartholomäus von Szemere”, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 10 (1922), Leipzig: Hirschfeld, 38–48; Kosáry Domokos, „Marx Károly 9 levele Szemere Bertalanhoz”, *Budapest* 1945, 14–17; Domokos Kosáry, „Marx et Szemere”, *Revue d’Histoire Comparée* 24 (4) (1946), 103–116; Maller Sándor, „Marx és Szemere”, *Századok* 90 (1956), 667–708.

<sup>3</sup> Kovács Endre, „A Kossuth-emigráció és a nemzetközi munkásmozgalom”, in: Erényi Tibor és Kovács Endre (szerk.), *Az I. Internacionálé és Magyarország* (Budapest: Kossuth, 1964), 175–176.

<sup>4</sup> Zerffi életrajzát levéltári kutatásaim nyomán közlöm. A rávonatkozó eddigi irodalom igen kicsi; nagy haszonnal forgattam Kiss József tanulmányait („A Nemzeti Dal egykorú fordítói és fordításai”, in: *Petőfi és kora*. Szerk. Lukácsy Sándor és Varga János. Budapest: Akadémiai, 1970, 434–460; ill. „Petőfi in der deutschsprachigen Presse Ungarns vor der Märzrevolution”, in: *Studien zur Geschichte der deutsch-ungarischen literarischen Beziehungen*. Berlin. Akademie V. 1969 290–292 és *passim*);

1865 után Zerffi elveszíti bécsi megbízását, s így más kenyér után kell néznie. Ekkor kezdi meg művészettörténeti és történetírói pályáját, s ezzel párhuzamosan ateista előadásainak és pamfletjeinek sorozatát, melyek révén, életének utolsó évtizedeire, Anglia ismert és elismert tudós-publicistája lesz. Az angol lexikonok jól ismerik a történetműtörténész Zerffit, ám mit sem tudnak sötét politikai múltjáról, a Habsburg-reakciót buzgón kiszolgáló „másik” Zerffiről. Ausztriában és Magyarországon pedig csupán a „konfidenssé”, „ágenssé” züllött egykori újságíró képe maradt meg a köztudatban, amely egyáltalán nem ismeri Zerffi pályafutásának utolsó korszakát.<sup>5</sup> Úgy tetszetik tehát, hogy nincs kapcsolat sem a magyar újságíró és Marx „barátja”, sem ezek és a neves londoni történész között, s ez a rá vonatkozó nemzetközi kutatást sokáig meg is tévesztette. Most elkészült, nagyobb lélegzetű életrajza feltárja e bonyolult pályájú ember egész életútját, s vele az egyes életszakaszok közötti, rendkívül tanulságos összefüggéseket is.

Zerffi 1851 tavaszán hagyta el Törökországot. Bizonyos, hogy 1851 szeptemberében Marseille-ben, októberben pedig már Párizsban volt, s itt is maradt 1853. február közepéig, Londonba történő átköltözéséig. E párizsi időszakában újította fel ismeretségét Bangyával, akit 1848-ból, az Egyenlőségi Társulat választmányából, illetve a *Der Ungar* c. lap szerkesztőségéből, sőt – mindketten pozsonyi illetve Pozsony környéki születésűek, s nagyjából egykorúak és újságírók-szerkesztők lévén – talán már korábról is ismert. Bangya 1851 őszeig, a német-francia kommunista „összeesküvés” leleplezéséig élt Párizsban, ahonnan ez év szeptemberében, valószínűleg rendőri segédlettel, sikerült Londonba menekülnie. Érintkezésükre utolsó írásos nyomok csak Bangya londoni időszakából, 1852-től maradtak fenn: a Londonba áttelepülő Bangya ebben az esztendőben Zerffitől igyekezett párizsi információkra szert tenni. Az írásos érintkezés mellett egy vagy két alkalommal személyesen is találkoztak Angliában, illetve Párizsban, még Zerffi végleges áttelepülése előtt. Előfordult, hogy Bangya feleségét küldte át Párizsba, akit Zerffi várt – már a pályaudvaron.<sup>6</sup>

---

Pándi Pál szélesívű összefoglalását („Kisértetjárás” Magyarországon. Az utópista szocialista és kommunista eszmék jelentkezése a reformkorban. Budapest: Magvető, 1972, I/298, 349, 431, 496; II/48, 57, 199, 218, 353, 372, 408, 453); továbbá A. Momigliano úttörő, számos problémát felvető tanulmányát („Da G. G. Zerffi a Ssu-ma Ch'ien”, *Rivista Storica Italiana*, LXXVI/IV [1964], 1058–1069). – Zerffi névtelen, titkos jelentéseit a bécsi *Haus-, Hof- und Staatsarchiv* őrzi (a továbbiakban HHStA) (Ministerium des Äußern. Informationsbüro). Herzenre utal pl. 1290. sz. jelentése (Wien, 1861. dec. 24.), HHStA: Min. des Äußern, Informationsbüro, Annexe, Karton 26, Originalkonfidentenberichte, 577. f.

<sup>5</sup>Erős kritikával, nagy óvatossággal használható néhány lexikon „Zerffi”-szócikke; szabatosabb a *Dictionary of National Biography*, XXI (Oxford UP, repr. 1963–64), 1323–1324; elfogult és pontatlan Constant von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, 59 (Wien, 1890), 337–338. Az utóbbit veszi alapul Szinyei József, *Magyar írók élete és munkái*, XIV. (Budapest: Hornyánszky, 1914), 1795–1796; majd ennek nyomán a *Magyar Irodalmi Lexikon*, III. (Budapest: Akadémiai, 1965), 586–587, ill. a *Magyar Életrajzi Lexikon*, II. (Budapest: Akadémiai, 1969), 1069–1070. – Zerffi műtörténeti tevékenységéről legújabban ld. „Művészetszemlélet és történelemfelfogás a viktoriánus műtörténetírásban: Zerffi Gusztáv György” c. tanulmányomat (*Művészettörténeti Értesítő*, 1977/1, 1–9.); ateista-szekularista publicisztikájáról „Szekularizmus a viktoriánus Angliában” című dolgozatomat (*Világosság*, 1977/8–9, 548–554).

<sup>6</sup>E. Czóbel, 279–281, 289; R. Rosdolskyj, 229–230, 236; Kovács Endre, 204–207; Zerffi–Bangya, Paris, 1852. aug. 27., szept. 22., okt. 11., CPA IML pri CK KPSzSz, f. 458, op. 1, gy. I. 11 289, III. 4038, III. 4037. Zerffi és Bangya ill. Bangyáné találkozásaira ld. gy. I. 11 289, III.



Szemerével Zerffi valószínűleg ugyancsak a szabadságharc idején ismerkedett meg, bár kapcsolatuk nyilvánvalóan csak Zerffi Párizsba érkezése után vált szorosabbá az ugyanakkor ott élő volt miniszterelnökkel. Írásos bizonyítékok e kapcsolatra nézve is csak 1852-től maradtak ránk, ahogyan Zerffi és Marx kapcsolatát is ettől az esztendőől datálhatjuk. Zerffi 1852-ben mintegy összekötő szerepet játszott a Londonban élő Marx és a Párizsban időző Szemere között, akik egészen 1852 decemberének végéig nem álltak közvetlenül írásos kapcsolatban egymással.<sup>7</sup>

A két, egyformán Bécsnek dolgozó ügynök nem véletlenül sodródott Marx, illetve Szemere közelségébe. A nemzetközi emigráció e befolyásos képviselőitől mindenekelőtt információkat igyekeztek gyűjtögetni a bécsi Külügyminisztérium számára. Emellett – Bangya esetében régóta bizonyítottan, de Zerffinél is gyaníthatóan – Marx és Szemere mellett fordítói és kiadói-ügynöki szerepet vállalva megszerezhették és rendőrkézzre juttathatták a forradalmi emigráció e vezetőinek legújabb munkáit. Így járt el Bangya Marx és Engels *Die großen Männer des Exils* c. munkájával és, nagyon valószínűen, ezzel egyidejűleg Szemere *Graf Ludwig Batthyány, Arthur Görgei, Ludwig Kossuth. Politische Charakterskizzen aus dem Ungarischen Freiheitskriege* c. politikai pamfletjével is: a két kézirat sorsára vonatkozó Bangya–Marx, illetve Bangya–Szemere levelezés egészen szembeötlő hasonlóságot mutat. Az utóbbi kézirat azonban – Marx művétől eltérően – végül is megjelent Hamburgban, 1853-ban. Szemere munkáinak fordításában Zerffi is részt vett, sőt, ugyancsak Bangyához hasonlóan, Marx munkái iránt is élénk érdeklődést tanúsított. Bangya is, Zerffi is összeköttetések létesítésével, információk átadásával igyekeztek hasznossá tenni magukat Marxnál is, Szemerénél is, hogy cserébe kapcsolatokra és információkra tegyenek szert, és mindenekelőtt folyamatos értesüléseket szerezzenek Marx és Szemere tevékenységéről és egymáshoz fűződő kapcsolatairól. A módszereik hasonlóságára, kapcsolataik rokon jellegére s cinikusan bensőséges barátságukra vonatkozó, most feltárt adatok megerősítik R. Rosdolskyj 1937-es hipotézisét, amely szerint „Zerffi ugyanolyan szerepet játszott Marx mellett, mint Bangya”.<sup>8</sup>

A *Marxizmus-Leninizmus Intézet Központi Pártarchívuma* nyolc olyan levelet őriz, melyet – olykor bécsi ügynöki álnevéen, Dr. Piali néven – Zerffi Gusztáv írt Marx-

---

4037.; Bangya – Szemere, London, 1852. aug. 21., Egyetemi Könyvtár Kézirattára, Budapest (a továbbiakban EK Kt): Litt. Orig. 581/26; Zerffi – Marx, Paris, 1853. jan. 14., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 608.

<sup>7</sup>Zerffi – Szemere, Paris, 1852. ápr. 20. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára (a továbbiakban OSZK Kt). Zerffi első fennmaradt levele Marxhoz 1852. aug. 30-án, Párizsban kelt. Nem tartom bizonyítottnak azt a megjegyzést, amelyet a Marx–Engels összkiadás Marx Joseph Weydemeyerhez intézett, 1852. febr. 20-án kelt leveléhez fűz. Valószínűtlen ugyanis, hogy Marx ekkor (és egyáltalán) egyik „legjobb és legértelmesebb barátjaként” Zerffire utalt volna. *Karl Marx és Friedrich Engels Művei* (a továbbiakban MEM), 28. kötet (Budapest, 1971), 465–466. Szemere első levele Marxhoz: Paris, 1852. dec. 30., CPA IML, f. 1, op. 5. gy. 598. Zerffinek Szemere és Marx között játszott összekötő szerepére ld. a Zerffi–Marx, illetve a Bangya–Szemere levelezést, *passim*.

<sup>8</sup>E. Czöbel, 279–289; R. Rosdolskyj, 239–240; Bangya–Szemere levelezés 1852, EK Kt: Litt. Orig. 583/7–28. Zerffi – Szemere, Paris, 1852. ápr. 20., OSZK Kt: Bangya–Szemere, 1852. ápr. 22., EK Kt: Litt. Orig. 583/7; Zerffi – Marx, Paris, 1852. aug. 30., CPA IML, f. 1, op. 1, gy. 652. – Feltehetően Zerffitől vagy Bangyától ered annak az 1852. április 10-i, bécsi rendőrségi hetijelentésnek az alapját képező, párizsi beszámoló, amely számot adott Szemere és Marx kapcsolatáról: Allgemeines Verwaltungsarchiv (Wien), Nachlaß Bach, Karton 29, Politische Wochenberichte.

nak, s megmaradt Marx egy kijegyzése is, amely feltehetően Zerffi egyik leveléből készült. Marx számos, Zerffihez intézett levele közül ez ideig egyet ismerünk, amely meg is jelent a Marx–Engels összkiadásban. Több, Marx által Engelshez írott levél is utal Zerffire. Kettőjük kapcsolatára vonatkozó hasznos források még az ugyancsak a CPA IML-ben őrzött Zerffi levelek Bangya Jánoshoz, Bangya szintén itt, illetve az amsterdami *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis*-ben található levelei Marxhoz, továbbá Zerffi, illetve Bangya Szemeréhez intézett, Budapesten található leveleinek néhány utalása.<sup>9</sup> Fontos forrása e kapcsolat történetének a Marx–Szemere levelezés is, melynek korábban publikált anyagát mostani kutatásaim egy eddig ismeretlen Marx-levéllal egészítették ki.<sup>10</sup> Milyen kép rajzolódik ki e dokumentumok nyomán Marx és Zerffi kapcsolatáról?

Zerffi nemcsak szembe dicsérte Marxot, egyik levelében egyenesen „a német haladás legéleselmjűbb előharcosának” nevezve őt.<sup>11</sup> Jelentőségével már 1852 nyarán tisztában volt. Ez év júniusában Bécsbe küldött jelentésében ugyanis, összefoglalva a nemzetközi forradalmi erők helyzetét és rendszerezve főbb csoportosulásait, a reakció (pontosabban, ahogyan Zerffi nevezte: „az értelmes haladás”) három legfontosabb politikai ellenfelének egyikeként a „marxi *kommunista pártot*” említi. „Ez működik pillanatnyilag a legcsendesebben, ám a legbuzgóbban. Titkos hívei vannak itt Franciaországban, éppúgy, mint egész Észak- és Dél-Németországban, valamint Svájcban is... Marx olyan fej, mint Blanqui – a jelenlegi társadalom megsemmisítését kívánja, hogy a saját, új társadalmát a régi romjain felépíthesse. *Vagyonközösség* e párt nagy szava, melynek legtöbb híve a dolgozó osztályok tagjai közül kerül ki.”<sup>12</sup>

Bár Zerffi ismeretei olykor pontatlanok és sok helyütt ellenőrizhetetlen források téves adataira épülnek, nyilvánvalóan éppen Marx jelentőségének felismerése vezette el őt odáig, hogy felajánlja szolgálatait „a kommunista párt fejének”, s így intim közelségébe férkőzzék. Zerffi – Marx jóindulatát keresve – vállalkozott rá, hogy angol vonatkozású írásait Párizsban kiadóhoz juttatja,<sup>13</sup> a hozzá került Marx-kéziratról először feltehetően bécsi megbízóit is tájékoztatva. Összeköttetéseket teremtett Marx és Engels számára, így például a kortársak – s köztük Marx – által ugyancsak kémnek tekintett Leopold Häfner német emigránssal, akinek „Drei Jahre in Paris” című memorandumát a német emigráció 1849–1851 közötti tevékenységéről ő juttatta el Marxhoz, illetve rajta keresztül Engels manchesteri archívumába.<sup>14</sup> Mindenekelőtt azonban – ellenszolgáltatásokra számítva, és

<sup>9</sup> Zerffi Szemeréhez intézett leveleit az OSZK Kt, ill. az EK Kt őrzi; Bangya Szemeréhez írott levelei ugyancsak az EK Kt-ban találhatóak. Zerffi egyik, Szemeréhez intézett levelén kívül valamennyi levelét németül írta; Bangya Marxszal németül, Szemerével magyarul és németül levelezett. Szemere és Marx németül, franciául és angolul írtak egymásnak. A tanulmány szövegében minden forrást magyar eredetiben, illetve magyar fordításban közlök.

<sup>10</sup> Frank Tibor: „Ismeretlen Marx-levél Szemere Bertalanhoz”, *Magyar Tudomány* 1978/4, 272–277.

<sup>11</sup> Zerffi – Marx, Paris, 1852. dec. 27., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 596.

<sup>12</sup> Zerffi 423. sz. jelentése, Paris, 1852. jún. 16. HHStA: Min. des Äußern, Inf. Büro, A-Akten 1851, Nr. 4933/A, melléklet.

<sup>13</sup> Zerffi – Marx, Paris, 1852. szept. 5., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 540.

<sup>14</sup> Zerffi – Marx, Paris, 1852. szept. 22., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 552; Zerffi – Bangya, Paris, 1852. szept. 22., IML CPA, f. 458, op. 1, gy. III. 4038; Marx–Engels, 1852. szept. 23., MEM 28, 133; illetve már korábban Marx – Adolf Cluß, 1852. szept. 3., MEM 28, 517; Marx–Engels, 1852. szept. 9., MEM 28, 120. – Häfner kém-szerepéhez ld. Häfner – Tausenau, Paris, 1852. okt. 3., CPA IML, f. 458, gy. I. 6967; Wintersberg – Herzen, London, 1853. aug. 3., CPA IML, f. 458, gy. 6052.

saját hasznosságát is bizonyítandó – híranyaggal látta el Marxot, amelyet az részben publicisztikai munkájában, részben politikai tevékenysége során hasznosított.

Kapcsolatuk első írásos nyoma 1852 augusztusából maradt fenn, s a dokumentumok tanúsága szerint 1853 tavaszáig állottak személyes összeköttetésben. Marx számára először igen értékesnek tűntek Zerffi–Piali hírei, tudósításai a francia fővárosból, melyek közül többet a *New York Daily Tribune* hasábjain szó szerint is idézett – így Zerffi beszámolóját Visconti grófnő látogatásáról Lord Palmerstonnál. De részben Zerffitől eredtek az ügynökei révén III. Napóleonnál puhatolózó Kossuth Lajost keményen bíráló megjegyzések, illetve az ezek alapjául szolgáló hírek vagy híresztelések is. Zerffi beszámolt Marxnak Kossuth állítólagos, 1852. októberére tervezett magyarországi betöréséről, s a hírt Marx ugyancsak közölte a *Tribune*-ban.<sup>15</sup> Zerffi – ahogyan ezt Szemerével való kapcsolatában is megfigyelhetjük – valósággal ingerelte Marxot Kossuth ellen, építve annak amúgy is kialakulóban levő fenntartásaira és ellenérzéseire a magyar politikussal szemben. „Küldje el nekem ide a *People's Paper* néhány számát, különösen olyanokat, melyek K[ossuth]ot támadják – ez Sz[emere] barátunkat csábítani fogja” – írta Marxnak már 1852 augusztusában. Úgy látszik, mintha Zerffi tudatosan igyekezett volna Kossuth ellenfeleivel kapcsolatot keresni, s azokat a volt kormányzó vélt vagy valóságos politikai hibáiról, emberi gyengéiről behatóan informálni.<sup>16</sup> Ennek nem mond ellent az sem, hogy magával Kossuthal is megpróbálta felújítani kapcsolatát (e próbálkozását végül is az intrikálási kísérleteit nyíltan elhárító Kossuth megheiusította).<sup>17</sup>

Valószínűleg Zerffitől kapta Marx a hírt, mely szerint „a fantasztikus agitátor” azért küldte Párizsba Kiss ezredest 1852 nyarán, hogy az részben az orléansistákkal, részben a bonapartistákkal kapcsolatot teremtve megnyerje a francia kormányzat segítségét Magyarország felszabadításához. „... ezek a forradalmárok kifejezetten azért küldik ide ügynökeiket”, kommentálja Marx kijegyzése szerint Zerffi, „hogy a zsarnokkal életre-

<sup>15</sup> Zerffi – Marx, Paris, 1852. szept. 5., CPA IML. f. 1, op. 5, gy. 540.; Marx–Engels, 1852. szept. 23. ill. 28., MEM 28, 132, 138–139; (Karl Marx), „Mazzini és Kossuth akciói – Szövetség Louis Napóleonnal – Palmerston”, *New York Daily Tribune*, 1852. okt. 19., MEM 8 (Budapest, 1962), 350–352. – Vö. L. Golman. *Ot Szozuja kommunyisztoz k Pervomu Internacionálu* (Gyejatyelnoszty Karla Marksza v 1852–1864 gg.) (Moszkva: Müszl, 1970), 113; L. I. Golman, „Istoriczeszkije problémü v publicisztike Marksza 50-h – nacala 60-h godov”, in: *Marksz – isztorik* (Moszkva: Nauka, 1968), 251.

<sup>16</sup> Marx–Engels, 1852. szept. 23., MEM 28, 132. Az itt idézett Zerffi levél (eredetije nem maradt fenn) szövege megjelent Marx cikkének részleteként a *New York Daily Tribune*-ban, 1852. okt. 19-én („Mazzini és Kossuth akciói – Szövetség Louis Napóleonnal – Palmerston” MEM 8, 350–351. Zerffi Kossuth-ellenes kirohanásai: Zerffi – Marx, Paris, 1852. dec. 27., dec. 30., 1853. jan. 14., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 596, 599, 608. Az idézett sorok 1852. aug. 30-i leveléből valók, CPA IML, f. 1, op. 1, gy. 652. A Zerffi – Szemere s a Szemere – Marx kapcsolat is a Kossuth-ellenesség jegyében fogant, tanú rá levelezésük (OSZK Kt, EK Kt., ill. CPA IML); vö. Maller, 673. – Marx 1850-es évek eleji Kossuthképének problematikus forrásairól részletesen ír Kovács Endre (176–177), aki arra is utal, hogy „feltűnő, hogy milyen gyorsan értesült Marx és Engels Kossuthnak Louis Bonapartéhoz fűződő kapcsolatairól” (Kovács E., 200).

<sup>17</sup> Zerffi és Kossuth kapcsolatára ld. Zerffi – Kossuth, 1854. jan. 28., ill. Kossuth – Zerffi, 1854. jan. 30. Közölte Abafi Lajos, „A magyar emigráció történetéhez”, *Hazánk*, 1884. december, 388–389. – E közleményre Szabad György professor volt szíves figyelmemet felhívni.

halálra szóló szövetséget kössenek”.<sup>18</sup> Néhány hónappal később Zerffi erősíti meg Marxnak Kossuth újabb bonapartista kapcsolatteremtő kísérletére vonatkozó információit. 1852. december 30-i levelében gúnyos megjegyzések sorával illeti Kossuth újabb próbálkozását Napóleon környezetének megnyerésére, reményeit egyszerűen „kretenizmusnak” minősítve. Éppen e vonatkozásában kér Zerffi „viszonzást” is Marxtól: tudakolná meg, hogy vajon Szirmay valóban Kossuth megbízásából utazott-e Párizsba, s hogy vajon mi Kossuth célja e misszióval. Egyúttal kilátásba helyezi azt is, hogy hamarosan „még kézzelfoghatóbb” bizonyítékokat, „ha lehet aktákat” szerez „a nevetéses politikai komédiás” újabb lépéseit illetően, s kifejezetten kéri Marxtól, hogy „ezt csak bizza őrá”.<sup>19</sup>

Marx befolyásolásának ezt a technikáját Zerffi más politikusok vonatkozásában is megpróbálja alkalmazni. Ismerve Marx konfliktusát August Willichel, részletesen informálja Willich „kalandjáról” az állítólagos orosz kémnővel, Brüning bárónővel. A Kossuthal foglalkozó leveleiből jól ismert taktikával igyekszik a Marx ellenfelét érintő, szándéka szerint erősen kompromittáló adatokat mindjárt súlyosan elmarasztaló ítéletekkel kommentálni. Amíg Kossuthal kapcsolatban „politikai kretenizmusról” beszél, s a magyar államférfit „politikai sarlatánnak” titulálja, addig Willichet – Marxnak hízeltető gúnyval – mint „morális demokratát”, „politikai svindlert és hamis prófétát” ostorozza.<sup>20</sup> Szembeötlő minden esetben Zerffinek az a szándéka, hogy mindenkor levelezőtársának várható tetszése szerint alkossa meg ítéletét, formálja mondanivalóját, igazítsa stílusát. Azt is megfigyelhetjük ismételtén, hogy akár ugyanaz a szó is teljesen ellenkező értelemben szerepelhet Bécsbe küldött jelentéseiben, „baráti” levelezésében, nyomtatott cikkeiben vagy „informáló” közléseiben.

Információkkal szolgált Zerffi a nemzetközi emigráció számos tagjára vonatkozóan. Figyelmet érdemel például az a levele, mely Oskar Falke-ra és Adolf Buchheim-re vonatkozóan közölt adatokat. Zerffi szerint ugyanis Buchheim volt az, aki Grimma-ban három kötetben megjelentette Kossuth „összegyűjtött írásait”, szerkesztőként azonban nem magát, hanem Zerffit jelölve meg. Minthogy egyfelől az akkoriban Törökországban élő Zerffi nemigen vállalkozhatott e munka összeállítására (a rá vonatkozó bécsi levéltári anyag sem szól az ő szerepéről e munkában), másfelől pedig Buchheim és Falke valóban számos magyar vonatkozású írást jelentetett meg német fordításban, németországi kiadóknál, Zerffi szavainak – e vonatkozásban – hitelt adhatunk. A kiadvány előszava alatt egyébként a Zerffy *Gabor* (sic) név áll, nyilvánvaló tévedésből. Kossuth maga nem vállalt soha semmiféle felelősséget ezért a kiadványért, melyet – megfelelő adatok

<sup>18</sup> Marx kijegyzése feltehetően Zerffi egy párizsi leveléből, 1852. aug. (?), CPA IML, f. 1, op. 1, gy. 648.

<sup>19</sup> Zerffi – Marx, Paris, 1852. dec. 30., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 599. – Kossuth bonapartizmusának marxi bírálatát behatóan elemzi Kovács Endre, 194–229; az 1852–53-as időszakra ld. 200–204.

<sup>20</sup> Zerffi – Marx, Paris, 1852. okt. 21., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 573. – Kossuthnak viszont hozzá intézett, 1854. jan. 28-i levelében így próbált hízeltetni: „A világ jövője új fordulatot vesz, oly fordulatot, melyet kormányzó úr lángeze előre látott.” *Hazánk* 1884, 388.

hiányában – eddig Zerffi munkájaként tartott számon a szakirodalom és a legtöbb könyvtári katalógus is.<sup>21</sup>

Orosz vonatkozása miatt érdekes Zerffinek az a megjegyzése, mely szerint a Kinkel–Ruge–Tausenau csoport Herzent Herweghgel egyetemben kémnek minősítette. A „szocialista oroszoknak” ezt a téves megítélését egyébként Zerffi maga is nevetségesnek tartja.<sup>22</sup>

A legtöbb adatot azonban a Marxnak szóló Zerffi-levelek Bangya Jánosra vonatkozóan tartalmaznak. Érthető, hogy az eddigi szakirodalom éppen e vonatkozásban hasznosította e forrásokat, hiszen a Bangya iránt mind bizalmatlanabbá váló Marx Zerffitől kért és várt magyarázatot Bangya kétes üzelmeivel kapcsolatban. Marx jól ismerte Zerffi és Bangya kapcsolatát: Bangyától még Zerffi neki írott leveleit is megkapta olykor átolvasásra. A Marxhoz írott utolsó Zerffi-levelek szinte kizárólag Bangyával foglalkoznak, előbb mentegetni próbálva, aztán viszont még inkább befeketíteni igyekezve „barátját” Marx előtt. A Zerffi iránt ekkor még bizalommal levő Marx 1852. december 24-én tárta fel először Zerffi előtt komoly formában Bangya iránti kétségeit. Zerffi 27-én kelt válaszában látszólag megdöbbenően reagál. Bár – természetesen – pontosan tudja, hogy Bangya kém, Bécs és Párizs rendőrségének egyaránt embere, de feltehetően a poroszoknak is dolgozik – úgy tesz, mint akit Marx vádjai váratlanul érnek. „B[angyát]” mostanáig becsületes embernek tartottam, és régtől datált barátságunk miatti gyengeségemnek kell betudni, ha teljes romlottságában még mindig kételkedem. B[angya] talán túlzott *jóságból* könnyelmű, *számítóan rossznak* azonban még az Ön szörnyű vádjainak hallatán sem merném nevezni.” Marx levelével Zerffi felkereste Szemerét, „aki nálamnál nem kevésbé meglepődött”. Beszámol Marxnak, hogy az állítólagos J. C. Collmann, akire Bangya Marx kéziratát Berlinben bízta, nem más, mint Greif porosz rendőrfőhadnagy. Zerffi elmondja, hogy Bangya – egy esztendővel korábban – francia álnéven elküldte hozzá Greifet, akit „mint szabadkőműves testvért” mutatott be neki. Zerffi – saját szavai szerint legalábbis – „nagyon hidegen” fogadta „az állítólagos testvért”, akit e látogatása után többé nem is látott. Később maga Bangya ismerte be, hogy látogatója – Greif volt. Zerffi szerint ő maga soha sem értett egyet Bangya felfogásával, amely szerint „be kell merészkedni az ellenség barlangjába”, azaz a rendőrséggel is kapcsolatot kell tartaniuk azoknak, akik „a jó ügynek” igazán szolgálni akarnak. „Két urat nem lehet szolgálni” – jelenti ki Marxnak Zerffi, „s ha az ember csak egy ujját mutatja a rendőrségnek, akkor az az ókatolikus ördög módjára mindjárt magával ragadja testét-lelkét egyaránt.” Zerffi ezután – mélyen hallgatva arról, hogy mindezt magáról is elmondhatná – így folytatja: „B[angya] kapcsolatban áll az orléansistákkal – *aztán Szirmay révén Kossuthal* – továbbá Szemerével, Kossuthnak eme ellenfelével és Önnel, a német haladás legéleselemjűbb előharcosával.” Így azután óhatatlanul „hírhordóvá” süllyed és végül minden párt szemében elveszíti

<sup>21</sup>Zerffi – Marx, Paris, 1852. okt. 21., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 573. *Gesammelte Werke von Ludwig Kossuth*. Aus dem Ungarischen übersetzt und herausgegeben von G. Zerffy, Privatsecretair Kossuths. Grimma und Leipzig: VerlagsComptoir, 1850–51, I–III. Vö. Kossuth Lajos, „A 'Századok' 1877. 1–4. füzetéről”, *Századok*, 1877, 765–773.; L. L. K., „The Late George Gustavus Zerffy”, *Notes and Queries* 9th Ser. VI, 1900. szept. 8.

<sup>22</sup>Zerffi – Marx, Paris, 1852. okt. 21., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 573.

becsületét. Zerffi végül biztosítja Marxot, hogy „testével-lelkével függ ügyén” és ismételten felajánlja szolgálatait.<sup>23</sup>

Am Marx gyanúját ekkor már Bangyáról nem lehet elterelni. December 28-án kelt válaszában (ez egyetlen Zerffihez írott levele, amelyet ismerünk) részletesen kifejti, hogy miért sikerült Bangyának ilyen sokáig becsapnia őt. Ebben szerepe volt Bangya Szemeréhez fűződő kapcsolatainak és Zerffivel való barátságának is, „minthogy Ön – bár csak rövid – személyes ismeretségünk során bennem feltétlen bizalmat keltett”. Marx e nyomtatásban régóta ismert levelében részletesen leírja Bangya szerepét Kossuthal való kapcsolata alakulásában, amelyre egyébként Bangya Marxhoz írott leveleiből is fény derül. Kéri Zerffit, hogy Bangya előtt (aki még sok bajt okozhat neki és kiadatlan kéziratának) tartsa titokban gyanakvása mértékét, noha az ügynököt maga is „tartózkodóan és hidegen” fogja ezek után kezelni.<sup>24</sup>

Zerffi Marx újabb levelével is azonnal Szemeréhez siet, és – veszélyt szimatolva – már 30-án válaszol. Szemerét elsősorban Marx levelének Bangya és Kossuth kapcsolatára vonatkozó részletei döbentették meg – számol be látogatásáról Zerffi. A volt miniszterelnök többször is megkérdezte Bangyát, vajon igaz-e, hogy kapcsolatban áll Kossuthal – s Bangya válasza minden esetben kategorikus „nem” volt. Olyan levél a Bangya–Szemere levelezésben is fennmaradt, amelyben Bangya (például november 1-én) tagadja, hogy kapcsolatban állana Kossuthal. Zerffi – Marx fordulatával élve – maga is avval mentegőzik, hogy éppen Bangyának Marxhoz fűződő kapcsolatai tévesztették meg. S ennek alátámasztására leveléhez csatolja Szemere néhány soros üzenetét, december 29-i kelettel, mely ugyanezt az érvet használja: „Nem tudom mondtam-e, hogy én B[angyá]tul néha kérdeztem, van-e M[arx]val összeköttetésben. Felelte, igen. Én erre *sokat* építettem, M[arx] pedig arra, hogy B[angya] *velem* van. Így mindketten egymás nevére *hiában* építettünk.” E rövid üzenetet Szemere nyilván nyomban Zerffi látogatása után, mintegy kiegészítésként küldte el (vagy adta át?) Zerffinek, aki azt sietett – részben önmaga igazolására is – leveléhez csatolni, mellékelve a szöveg német fordítását is.<sup>25</sup>

Zerffi látogatása azonban Szemerében most már nemcsak a Bangya iránti bizalmatlanságot élesztette újra. Óvatosságát félretéve, a Zerffiével azonos napon saját kezű levelet intéz Marxhoz – az elsőt életében! – hogy óva intse Bangyától és „attól is, akinek ide Bangyáról az utóbbi időben gyakrabban írt. Mindketten *legfeljebb* arra jók, hogy révükön megtudjunk valamit az ellenséges táborról, de *nagyon* elhibázott volna bármi fontosat rájuk bízni.” Szemere nyomtatékkal hangsúlyozza, hogy pusztán ennek közlése érdekében

<sup>23</sup> Bangya – Marx, 1852. nov. 3., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 579; Zerffi – Marx, Paris, 1852. dec. 27., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 596. Utal a levélre, illetve Marx dec 24-i, Zerffihez intézett soraira E. Czöbel, 285–286.; R. Rosdolskyj, 240.; Maller, 673. Utóbbi hivatkozik Marx e saját levelére tett későbbi utalására is, de nem ismeri fel, hogy itt Zerffiről van szó; vö. Karl Marx, *Vogt úr. In: MEM 14* (Budapest, 1966), 510. A magyar összkiadás is tévesen értelmezi Marx szövegét: Marx nem *Szemerének*, hanem *Zerffinek* írta meg Bangyával kapcsolatos aggályait; viszont Szemere „közbenjöttével” oldotta meg „a Bangya-misztériumot”. E megtévesztő jegyzet sem az orosz, sem a német nyelvű összkiadásban nem szerepel: *Szocsinyenyija*. Izd. vtoroje. Tom 14 (Moszkva: Gosz. Izd. Pol. Lit., 1959), 585; *Werke*, Band 14 (Berlin: Dietz, 1961), 574–575.

<sup>24</sup> Marx – Zerffi, London, 1852. dec. 28., CPA IML, f. 1, op. 1, gy. 710/144. Közli: MEM 28, 537–539. Utal rá E. Czöbel, 280.; V. Adorackij, 127.

<sup>25</sup> Zerffi–Marx, Paris, 1852. dec. 30., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 599. Csatolva hozzá Szemere feljegy-

szakított szigorú elhatározásával: „nem levelezni”, mivel „szükségesnek találtam e néhány sort, figyelmeztetés gyanánt, Önnek, csak Önnek, elküldeni”.<sup>26</sup>

A kapcsolat Bangya és Marx, illetve Bangya és Szemere között e december végi válság nyomán nyilvánvalóan megszakad. Bangya utolsó, Marxhoz intézett levelének kelte december 23; Szemeréhez pedig december 29-én küldi utolsó sorait.<sup>27</sup> Ebben még egyszer megpróbálja Kossuthhoz fűződő kapcsolatait tagadni, s igyekszik Szemerében Marxszal ápoltságával bizalmat kelteni. De Szemere levele Marxhoz, amely már éppen útban volt, nyilván véget vetett Bangya hitelének.

Zerffié néhány hónappal tartósabbnak bizonyult. 1853 januárjában változatlanul tartotta a kapcsolatot Szemerével és Marxszal is, s amikor februárban áttelepült Londonba, mindjárt megérkezése másnapján jelentkezett Marxnál. Bangya ekkor már ismét Párizsban él – a két barát helyet cserélt. Marx Engelshez írott március 22–23-i levele szerint (amely nyilván Zerffi immár személyes közlésén nyugodott) Zerffi egy razzia során menekült el Párizsból, miután Bangya állítólag denúciálta őt egy, a *Kölnische Zeitung*-ban megjelent cikke miatt.<sup>28</sup>

Szemere Zerffi Párizsból történő elutazása után alig néhány nappal ismételtlen figyelmeztette Marxot „e két úrra vonatkozóan”. Marx most előkerült, 1853. március 10-én kelt válasza még különbséget tesz Bangya és Zerffi között – az utóbbi javára. Marx jól ismerte Bangya Kossuth megbízásából végzett párizsi ügynöki munkáját, és azt Kossuth szempontjából rendkívül veszélyesnek tartotta. Az eddig ismeretlen dokumentum arról tudósít, hogy Marx a Londonba érkező Zerffit még arra is alkalmasnak vélte, hogy általa figyelmeztetést küldjön Kossuthnak és óvja a volt magyar kormányzót Bangyától. „Ami Z[erffi]t illeti, akit 14 nap óta nem láttam, annyit mindenestre mondtam neki, hogy ha K[ossuth]ot személyesen ismerném, kötelességemnek tartanám őt B[angyá]tól óvni. Z[erffi] fecsegőnek és némiképp indiszkrétnek látszik. De semmiképpen nem hiszem, hogy B[angyá]val egy követ fúj, ő sokkal becsületesebb.” Lényegében ezt ismétli meg és egészíti ki Marx Engelshez írott, imént idézett levelében is: „Zerffi szószátyár, de a magyar viszonyokról önállóbb és helyesebb nézetei vannak, mint aminőket más ottani menekültektől hallottam.”<sup>29</sup>

Utoljára, áprilisban, Engels említi meg Zerffi nevét Marxnak, mint aki a Bangya-féle ügyben tanúként használható,<sup>30</sup> s nincs nyomunk arra nézve, hogy Marx 1853 tavasza

zése, 1852. dec. 29. IISG (Amsterdam), Marx–Engels hagyaték. Vö. Bangya – Szemere, London, 1852. nov. 1., EK Kt: Litt. Orig. 583/25.

<sup>26</sup>Szemere–Marx, 1852. dec. 30, CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 598. Utalt rá V. Adorackij, 127., közölte Maller, 672.

<sup>27</sup>Bangya – Marx, 1852. dec. 23., IISG (Amsterdam), Marx–Engels hagyaték, D 130 (DI 26), ill. CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 6536; Bangya – Szemere, London, 1852. dec. 29., EK Kt: Litt. Orig. 583/28.

<sup>28</sup>Zerffi–Marx, London, 1853. február. 12., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 615.; Marx–Engels, 1853. márc. 22–23., MEM 28, 216.

<sup>29</sup>Szemere–Marx 1853. febr. 20., CPA IML: f. 1, op. 5, gy. 616. A levélre utalt V. Adorackij, 132, de tévesen júliusra datálta; közölte Maller, 674–675. Marx válasza (London, 1853. március 10.) eredetiben Országos Levéltár: Szemere-hagyaték, R 190, 2. csomó, 5. tétel, „1852-es év”, 15. sz. Közölte Frank Tibor: „Ismeretlen Marx-levél . . .”, i. m. 272–277. – Marx Engelshez írott levele: 1853. márc. 22–23. MEM 28, 216.

<sup>30</sup>Engels – Marx, 1853. ápr. 10., MEM 28, 218.

után is érintkezett volna vele. Nagyon valószínű, hogy az alaposabb személyes ismeretség, no meg Szemere ismételt intése végül fokozott óvatosságra készítette Marxot, aki emellett a most már vele egy városban élő Zerffitől őt érdeklő információkra sem számíthatott. Zerffi maga utoljára 1853 májusában küld Marxra, illetve a Bangyát leleplező „Marx-brosúrára” vonatkozó hírt Szemerének, akivel a fentiek ellenére az egész 1853-as esztendőben kapcsolatban marad – noha ennek kölcsönös jellegét Szemere Marx előtt tagadni igyekezett. Zerffi most már Londonból – Szemerének küld olyanféle információkat, mint amilyenekkel Párizsból az előző évben Marxot látta el, részletesen beszámolva főként a Kossuth személyére és közvetlen körére vonatkozó újdonságokról s pénzt is kérve és elfogadva Szemerétől.<sup>31</sup> Írásos bizonyítékunk nincsen rá, de elképzelhető, hogy kapcsolatuk 1853 után is fennállott. Meg kell jegyeznünk, hogy Marx és Szemere között is szünetel a kapcsolat 1853 tavaszától kezdve egészen 1859 őszéig.<sup>32</sup>

Ha közvetlen összeköttetésbe a fennmaradt dokumentumok szerint nem is kerültek többé, Marx még egyszer felfigyelt Zerffi működésére. Zerffi az 1860-as évek elején – feltehetően ezúttal is kémkedési céllal és ügynöki feladatokkal – szoros kapcsolatba lépett a *Deutscher Nationalverein* elnevezésű német polgári-liberális egyesülés londoni tagozatával. Ennek élén Gottfried Kinkel (1815–1882), az 1848-as német forradalom ismert alakja, a neves költő és művészettörténész, Marxnak 1852 nyara után egyik legjelentékenyebb londoni ellenfele állott. Zerffinek sikerült beépülnie a *Nationalverein* vezetőségébe is: titkára lett a londoni tagozatnak. 1861-ben, majd újra 1863-ban töltötte be e pozíciót, ám Kinkellel való kapcsolatáról 1860 és 1864 között mindvégig vannak dokumentumaink.<sup>33</sup> Marxot Zerffi *Nationalverein*-beli működésére az ún. „MacDonald-ügy”, vagy „Zerffi-ügy” tette figyelmissé. 1860 szeptemberében ugyanis Bonnban le tartóztattak egy MacDonald nevű angol kapitányt, akit a helyi hatalommal való szembe- szegülés vádjával perbe fogtak. Ez kiélezte az angol-porosz viszonyt, s vele természet- szerűen a londoni német emigránsok belső harcait. Kinkel s az őt támogató Zerffi ugyanis MacDonald mellé állt, utóbbi véleményének az angol *Star* és *Globe* című lapokban nyilván- osságot is biztosítva. Marx felfigyelt a *Nationalverein* ebből eredő belső konfliktusára és Engelshez írott leveleiben az ügy taglalásán kívül magyarázatot is próbált találni Kinkel és Zerffi szerepére. Véleménye szerint „a derék Zerffit” az állította Kinkellel együtt MacDonald mellé, hogy mindkettőjüknek angol intézmények biztosították a megélheté- tésüket. Zerffi ügynöki jelentései nyomán inkább úgy tűnik, hogy szándékosan, részben bécsi sugalmazásra igyekezett a londoni német emigráció ily módon történő megosztására és befolyásolására.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Ld. a Zerffi – Szemere levelezést általában; a Marxra vonatkozó utalás az 1853. máj. 11-i, londoni levélben található (OSZK Kt). Szemere utalása Zerffivel való *egyoldalú* kapcsolatára Marxhoz írott, 1853. febr. 20-i levelében szerepel; ld. a 29. jegyzetben.

<sup>32</sup> Maller, 676.

<sup>33</sup> A Zerffi – Kinkel levelezés fennmaradt darabjait másolatban a bonni *Universitätsbibliothek* kéziratgyűjteménye őrzi. Ld. még az 1860. febr. 4-i, müncheni osztrák követutasítás mellékletét: „Die deutsche Emigration in London in ihren Beziehungen zur nationalen, politischen Reformbewegung in Deutschland”, HHStA: Min. des Äußern, Politisches Archiv, 1860, *passim*.

<sup>34</sup> Marx–Engels, 1861. jún. 19., júl. 1. júl. 12., aug. 3., MEM 30 (Budapest, 1973) 169–170, 173–174, 181–182, 185. Ld. ehhez Karl Marx – Friedrich Engels: Werke, Band 30 (Berlin: Dietz,



A Zerffi–Marx kapcsolatra vonatkozó iratanyag felvet még egy olyan problémát, melyre az eddigi szakirodalom nem tért ki megfelelő formában. Zerffi tudniillik mind a Marxszal, mind pedig a Bangyával folytatott levelezésben használt szabadkőműves jeleket (:.), ezekkel elsősorban magára Bangyára utalva. A Bangyának szóló Zerffi-levelek „testvér” megszólítása és aláírása ugyancsak Bangya és Zerffi szabadkőműves voltára utal.<sup>35</sup> Még világosabban szól szabadkőműves kapcsolatairól maga Bangya, egyik Szemeréhez intézett levelében: „... ha én nem is vagyok itten nagy urakkal ösmeretességbe, azért még is mondhatom hogy némelly befolyást tudtam magamnak szerezni, mit talán nem személyemnek, hanem azon állásomnak, mellyel a’ szabad kőműves rendben bírok, köszönhetek.”<sup>36</sup> Egyetlen olyan megjegyzés sem található azonban az iratanyagban, amely Marx szabadkőműves tagságára utalna; mindössze az tűnik fel, hogy Zerffi feltételezte Marxról a szabadkőműves jelzések pontos értelmezését. Zerffi szabadkőműves kapcsolataira, esetleges páholytagságára vonatkozóan ez ideig nem került elő semmiféle dokumentum, mégis nagyon valószínű, hogy Bécs kémei nem hagyhatták ki ezt a lehetőséget sem az európai forradalmi emigráció titkainak kifürkészésére. Egy 1852 nyarán kelt bécsi rendőrfőnöki jelentés – egy ügynöki beszámoló adatai nyomán – úgy látja, hogy „bár látszólag a szabadkőművesség lényege nem változott, a legveszélyesebb és legbefolyásosabb elemek egy magasabb rendű, belső páholyban egyesültek”. A bécsi ügynök értesülése szerint „Nagy-Britanniában, az Egyesült Államokban, Franciaországban, Belgiumban, Poroszországban és más német államokban... kialakult egy, a már működő páholyoknak alárendelt szervezet, amely a jelenlegi és jövőbeni forradalmi törekvéseket egy belső szövetség s biztos kommunikációs csatornák segítségével bármely közvetlen vagy közvetett akció esetében szolgáltni hivatott.” Az ügynök szerint a forradalmi erők tömörülése a szabadkőműves szervezetekben kellő magyarázatot ad „tengerek és hegyek által elválasztott emberek titokzatos együttműködésére és kooperációjuk legmeglepőbb eredményeire”. Különösen Franciaországban erős „forradalom és szabadkőművesség szövetsége”, amely az ügynök megítélése szerint „immár történelmi tény”.<sup>37</sup> Valószínűnek tartom, hogy Bangya és Zerffi éppen Párizsban léptek az 1848 után újjáalakuló szabadkőműves páholyok valamelyikébe, hogy az ott folyó szervezkedésről pontos képet alkothassanak. Bár idevágó jelentéseik a bécsi *Staatsarchiv*-ban nem maradtak fenn, kémkedési módszereik, egész tevékenységük jellege és stílusa ismeretében e hipotézist viszonylagos biztonsággal kockáztathatjuk meg.

„Hogy viharokban szemét kavarodik fel, hogy egyetlen forradalmi korszak sem rózsalaolajtól illatozik, sőt, hogy itt-ott sár fröccsen az emberre – az bizonyos. Vagy – vagy.”<sup>38</sup>

1964), 22, 203, 209 és 225. sz. jegyzeteket, 702, 719, 721. 1. A „MacDonald-ügy” londoni következményeit „Zerffi-ügynek” nevezi Hermann Oncken, *Rudolf von Bennigsen. Ein deutscher liberaler Politiker* (Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1910), 471–472. Vö. Zerffi 1290. sz. jelentésével, Wien, 1861. dec. 24. HHSa: Min. des Äußern, Inf. Büro, Annexe, Karton 26, Original-konfidentenberichte, 577. f.

<sup>35</sup> Zerffi – Marx, Paris, 1852. szept. 22., dec. 27., CPA IML, f. 1, op. 5, gy. 552, 596.; Zerffi – Bangya, 1852. szept. 22., CPA IML, f. 458, op. 1, gy. III. 4038.

<sup>36</sup> Bangya – Szemere, 1852. júl. 5., EK Kt: Litt. Orig. 583/12.

<sup>37</sup> Kempen rendőrfőnök – Buol külügyminiszterhez, Wien, 1852. június 17. HHSa: Actes de Haute Police, Fasz. 20 (1852), Interna, 403/g, ill. ennek melléklete.

<sup>38</sup> Marx – Freiligrath, Manchester, 1860. febr. 29., MEM 30, 465.

Amit Marx 1860-ban Freiligrathnak szóló levelében többek között Bangyára utalva mondott, alighanem Zerffire is vonatkozó véleménye volt. Kapcsolatukat áttekintve megállapíthatjuk: bár Zerffit elsősorban a híres és befolyásos német emigráns titkai maguk vonzották, közelségébe férkőzve fontos adatokat remélt kapni a londoni német és nemzetközi emigráció egészéről is. Zerffit nyilvánvalóan főként a magyar emigránsok érdekelték; Bangyával és Szemerével való, eltérő természetű, de igen szoros együttműködése is ezt látszik alátámasztani. Különösen Kossuth Lajosról s a magyar államférfi várható lépéseiről, politikai szándékairól igyekezett információkat gyűjteni, hogy azokat Bécsbe továbbíthassa. Feltehetően ez volt a sorsa a Marxról gyűjtött adatoknak is, ha erre vonatkozó titkos jelentései a korábban idézett 1852 júniusi kivételével el is kallódtak.<sup>39</sup> Pályájának ismeretében azonban arra is gondolnunk kell, hogy Marxot – közvetve és közvetlenül – tudatosan befolyásolta Kossuth ellenében, a nemzetközi emigráción belüli ellentétek szításával is aláásni igyekezve a magyar forradalmár – s így a magyar forradalom – politikai esélyeit.

<sup>39</sup> Dokumentumok hiányában nem figyelt fel Zerffi Marx körüli kémtevékenységére a kérdés legújabb irodalma sem; így *nem* említi nevét Kovács Endre i. m., K. L. Szeleznyov, „Novüje isztocsnjiki dlja biografii K. Marxa”, in: *Iz isztorii Germanyii novovo i novejsevo vremeni* (Moszkva: Izd. AN SZSZSZR, 1958), 69–107; ill. Ernst Hanisch, *Karl Marx und die Berichte der österreichischen Geheimpolizei* (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Heft 16, Trier, 1976), 1–30.

## BESZÁMOLÓ

### A MARXISTA–LENINISTA FILOZÓFUSOK VÁRNAI NEMZETKÖZI NYÁRI ISKOLÁJÁNAK 1977. ÉVI NYOLCADIK ÜLÉSSZAKÁRÓL

A Várnai Nyári Iskola nyolcadik ülészsaka 1977. június 13-tól június 18-ig került megrendezésre. Az ülészsak munkájának középpontjában a Nagy Októberi Szocialista Forradalom hatvanadik évfordulója állt. Az ülészsakon a következő delegációk vettek részt: Bulgária – vezető Panajot Gingyev, Magyarország – vezető Lukács József, Német Demokratikus Köztársaság – vezető Manfred Buhr, Kuba – vezető Mariano Solveir, Mongólia – vezető Gelegzsamcin Luvszanceren, Lengyelország – vezető Tadeusz Jaroszewski, Románia – vezető George Enescu, Szovjetunió – vezető F. V. Konsztantyinov, Csehszlovákia – vezető Radovan Richta.

A nyolcadik ülészsak központi témája: „A marxista–leninista filozófia és a Nagy Október öröksége”.

Az első plenáris ülést az iskola Tudományos Tanácsának elnöke, Radovan Richta nyitotta meg. Ezután Szavva Ganovszkij, a Bolgár Filozófiai Társaság és a Világ Filozófiai Társaságai Szövetségének elnöke üdvözölte az egybegyülteket. Beszédében hangsúlyozta, hogy a tárgyalásra kerülő téma a modern társadalom és a tudományos megismerés problémáinak egyike, mivel az októberi forradalom nemzetközi jelentőségű történelmi esemény, amely ma is hatást gyakorol a forradalmi folyamatok fejlődésére. A filozófia és a politika dialektikus viszonyával kapcsolatos problémák bizonyára központi kérdései lesznek az 1978-ban megrendezésre kerülő düsseldorfi filozófiai világtalálkozásnak is.

A plenáris ülés főelőadója F. V. Konsztantyinov akadémikus volt. Előadásának címe: „A Nagy Októberi Szocialista Forradalom – a marxista–leninista filozófia diadala”.

Az előadó hangsúlyozta az októberi forradalom világméretű jelentőségét, méltatta Lenin szerepét a forradalmi elmélet és gyakorlat egységének megvalósulásában, a marxizmus tisztaságáért mindenfajta revizionizmus ellen vívott harcát, és rámutatott a mai revizionizmus és szovjetellenesség legnevesebb képviselői nézeteinek helytelenségére. Hangsúlyozta, hogy a mai körülmények között szükségszerűen a leninizmust kell érvényesíteni az „emberek gondolkodásáért folytatott nagy harcban”.

Konsztantyinov akadémikus előadása után az egyes delegációk vezetői számoltak be arról, hogy milyen hatással van a Nagy Októberi Szocialista Forradalom a szocialista országokban.

A plenáris ülés után a konferencia munkája szekciókban folytatódott. Az első szekció témájának címe „A marxista–leninista filozófia – a munkásosztály szellemi fegyvere”. A szekció vezetője M. B. Mityin akadémikus volt, helyettesei Manfred Buhr és Mariano Solveir. M. B. Mityin megnyitója után M. Buhr tartott előadást „A Nagy Októberi Szocialista Forradalom – az emberiség fő műve korszakunkban” címmel. Az előadó az

októberi forradalom világtörténelmi jelentőségéről szólva kijelentette, hogy Október fordulatot jelent az emberiség történetében, az októberi forradalom századunk legjelentősebb történelmi eseménye. Az előadó részletesen kitért arra, hogy az októberi forradalom jelenti a humanizmus valódi megvalósítását. A kijelentést azonban, hogy „a kommunizmus – megvalósult humanizmus” ki kell egészíteni: a kommunizmus úgy viszonyul a humanizmushoz, ahogy az emberiség története előtörténetéhez. Az októberi szocialista forradalmat követő szocialista fejlődés szélesebb jelenség a humanizmus megvalósulásánál, egyidejűleg a humanizmus megvalósulása és alkonya.

A humanizmus és az emberi jogok viszonyát elemezve az előadó kijelentette, hogy csupán a szocialista forradalom szabadíthatja fel az embert mint embert, ami többet jelent, mint csupán politikai lényként való felszabadulása. A szocialista társadalom mindenki számára biztosítja a munkához, a tanuláshoz és a politikai tevékenységhez való jogot, amelyek az alapvető individuális és kollektív jogokat jelentik. E jogok biztosítása pedig csak a kizsákmányolástól mentes társadalomban lehetséges.

Ezután M. T. Jovcsuk tartott előadást a tudományos, materialista világnézet fejlődéséről és az ideológiák mai harcában játszott szerepéről. Felhívta a figyelmet a marxista–leninista ideológia történelmi fejlődése kidolgozásának fontosságára. Kitért a marxizmus–leninizmus kritikusainak nézeteire, és rámutatott, hogy ezek a kritikusok régi gondolatokat öltöztetnek új köntösbe.

M. R. Solveir (Kuba) előadása a mai értelmiség szerepével foglalkozott. Elemezte az értelmiség fogalmát, valamint a tudományokat (filozófia, szociológia, közgazdaságtan stb.), amelyek az értelmiséggel foglalkoznak. Rámutatott arra, hogy csak a szocialista társadalom képes biztosítani az értelmiség számára az optimális feltételeket az alkotó munkához.

C. A. Sztyepanjan a kommunista társadalmi formáció problémáiról tartott előadást. Elemezte, hogy miért épp a cári Oroszországban tört ki először a szocialista forradalom, rámutatott, hogy ez nem véletlenszerű esemény volt, mint a burzsoá ideológusok állítják, hanem történelmi szükségszerűség, és bírálta e kérdés kapcsán az eurokommunisták nézeteit. Az előadó a továbbiakban vázolta a társadalom fejlődését a szocialista forradalom után a szocializmus és a fejlett szocializmus társadalmi formáin keresztül a kommunizmus felé.

Az ülészak második napján hat felszólalás hangzott el. Janina Jakubovska „A proletárforradalom és a forradalom keresztény felfogása” címmel tartott előadást, amelyben a baloldali keresztény teológusok nézeteit elemezte.

F. Konsztantyinov „A Nagy Október és a szocialista együttműködés” című előadásában először a szocializmus fejlődésének fokozatairól beszélt, majd elemezte az októberi forradalom szükségszerű jellegét és jelentőségét. Végül a szocialista együttműködés törvényszerű jellegét és világtörténelmi szerepét vizsgálta.

Todor Sztjocsev a marxista–leninista ideológiának a kommunista világnézetben belüli szerepéről beszélt. Hozzászólásában azt a tételt bizonyította, hogy bár az ideológiát nem szabad mechanikusan részeire tagolni, a kommunista ideológián belül a filozófia játssza a főszerepet. A marxista filozófia nemcsak az ideológia legfőbb komponense, hanem fő tudományos, teoretikus és metodológiai magva is.

V. Hrzal (Csehszlovákia) „A humanizmus és a ‚kiválasztottak’ ” című előadásában az ötvenes és hatvanas évekbeli csehszlovák revizionisták filozófiai nézeteit bírálta.

B. V. Bogdanov a modern dialektikus tudomány és az ideológiai harc összefüggéseiről szóló előadásában a polgári filozófia képviselőivel szállt szembe, akik Marx nézeteit, valamint a szocializmusra vonatkozó nézeteket támadják. Kifejtette, hogy a burzsoá nézetek lényege mindig ugyanaz marad, csupán a szereplők változnak.

N. Fedorova az internacionalistáknak az októberi forradalomban játszott szerepéről beszélt, majd P. Gingyev tartott előadást „A modern polgári filozófia tudományos nyomora” címmel. Gingyev kifejtette, hogy elengedhetetlenül szükséges a mai polgári filozófia – különösen az operacionalizmus és a neopozitívizmus – immanens kritikája, mert ez jelenti a revizionizmus egyik legfontosabb módszertani alapját. Előadása végén azt a következtetést vonta le, hogy a mai idealista filozófia rendszerének és elméletének nincs racionális magva.

J. Schreiter és A. Fedotov hozzászólásai után R. D. Farhiev tartott előadást „Október és a fejlődés nem-kapitalista útja” címmel. Kifejtette, hogy a fejlődés nem-kapitalista útja a szükségszerű következménye a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet korának.

V. Pavlov (Bulgária) és Jan Veverka hozzászólásait követően D. D. Danova tartott előadást a lenini forradalomelmélet néhány aktuális kérdéséről, amelyben rámutatott, hogy azok az értelmezések, amelyek az októberi forradalmat helyi orosz fejleménynek tekintik, nem veszik figyelembe a forradalom általános törvényszerűségeinek és speciális megjelenésének dialektikus kapcsolatát.

A szekció üléseit M. Buhr akadémikus zárszava rekesztette be.

A második szekció témájának címe: „A materialista dialektika és a társadalmi folyamatok irányítása”. A szekció üléseinek elnöke G. Kröber volt, alelnökök Lukács József és G. Enescu. A szekció ülésein tizenhat előadás és hozzászólás hangzott el.

Az első előadást M. Markov (Bulgária) tartotta „A tudományos irányítás filozófiai előfeltételei” címmel. Az előadás első részében a társadalmi törvények és a társadalomirányítás viszonyának problémáival foglalkozott, majd Lenin hozzájárulását méltatta a társadalomirányítás elméletéhez. A társadalmi törvények kapcsán kitért ezek statisztikus jellegére, amely kizárja, hogy hatásaik abszolút szükségszerűek legyenek, és elemezte a történelmi folyamatok variabilitását, amely lehetővé teszi, hogy a társadalomirányítási döntések különféle alternatívák közül válasszanak. Az előadó hangsúlyozta az emberi tudatosság és az emberi cselekvések teleologikus jellegének jelentőségét a társadalomirányításban. A társadalomirányítás szubjektuma, azaz az állam, elsősorban normatív jogi szabályok meghatározása révén irányít, szükség esetén azonban a kényszerítés eszközét is alkalmazza. Az előadás második részében az előadó Lenin írásai alapján elemezte a szocialista társadalomirányítás főbb formáit (demokratikus centralizmus, anyagi ösztönzés stb.).

A szekció korreferátumát I. T. Frolov tartotta „Tudomány, etika és az ember fejlődése” címmel. Előadásában azokat az etikai problémákat vizsgálta, amelyeket a tudománynak az ember és a természet viszonyába való egyre fokozódó beavatkozása vált ki. Kitért a tudósok humanisztikus feladataira és felelőségére.

P. Gingyev hozzászólásában az információknak a társadalomirányításban játszott szerepét elemezte. Hangsúlyozta, hogy az információknak specifikus helyük van az irányítási folyamatban mint teleologikus tevékenységben. Megjegyezte azt is, hogy elvileg lehetetlen a célkitűzés folyamatának algoritmizálása az irányításban. A továbbiakban a rendszerelvű megközelítés módszertani jelentőségéről beszélt.

Z. Jahourek (Csehszlovákia) a racionalitás szerepét vizsgálta a társadalomirányításban. Elemezte a polgári racionalitás fogalmát, és Marx tételei alapján rámutatott, hogy a tőkés társadalom nem a racionális irányítás szabályai szerint működik. A polgári racionalitás csődjét abban látta, hogy ez a racionalitás-fogalom individuális, míg a társadalomban „individuum-feletti” törvények működnek, amelyek nem felelnek meg az ész szabályainak.

A. Satalov (SZU) a fiatal generációk testi és szellemi fejlődésének néhány tendenciájáról beszélt. Elemezte az akceleráció jelenségét, foglalkozott az alkotásra leginkább megfelelő életkor prognosztizálásának problémájával.

B. Bessonov a „neomarxizmus” újabb áramlatainak nézeteit bírálta. Rámutatott arra, hogy alapvetően helytelen a „neomarxisták”-nak az a törekvése, amely a szocializmusban a gazdaság decentralizálására irányul abból a célból, hogy leküzdjék az irányítás bürokratizálását. E nézetekkel a demokratikus centralizmus Lenin által kidolgozott fogalmát állította szembe.

P. Velcsev (Bulgária) a marxista filozófia gyakorlati jellegéről beszélt a társadalomirányítás kérdései kapcsán. A marxizmus gyakorlati jellegéről szólva Velcsev rámutatott, hogy a dialektikus módszer csak az elméletet szolgáló módszerből a legkülönbözőbb szinteken a változtatás és a cselekvés módszerévé válik. A teoretikus tudásból az alkalmazott tudásra való átmenet az emberi gondolkodás mozgásának belső törvényszerűsége.

J. Schmolak (NDK) a szocialista életmód problémáival foglalkozott. Felhívta a figyelmet arra, hogy e fontos fogalmat csak valamennyi összetevőjének figyelembevételével lehet elemezni.

Sz. Vaszev a megismerés és az emberi gyakorlat viszonyának kérdéseit elemezte, Jana Dubnicka a historizmus elvének a társadalomirányításban játszott szerepéről beszélt, Sadravín Tugyev (Mongólia) a mongol társadalom irányításának néhány aktuális problémáját ismertette.

Az előadásokat vita követte, melyben a következő kérdésekről esett szó: a társadalmi törvények és a társadalmi gyakorlat jellege, a történelmi folyamatok teleologikus volta, a véletlen szerepe a társadalmi folyamatok irányításában, az objektív törvények és az emberi tevékenység különbségei, a szocialista életmód és ideológia specifikus vonásai, a társadalmi jelenségek prognosztizálásának nehézségei.

A harmadik szekció a következő témát tárgyalta: „A szocialista életmód kialakulása és a harc a polgári revizionizmus és ideológia ellen”. A szekció elnöke T. Jaroszewski volt, alelnökök V. D. Szkarzsinszkaja és G. Luvszanceren. A három nap során tizennyolc referátum és korreferátum hangzott el, és mintegy harminc hozzászólás.

T. Jaroszewski „A szocialista humanizmus, a marxista–leninista emberfogalom modern eltorzításának kritikája” címmel tartott előadást. Az előadó kifejtette, hogy a szocialista életmód kialakítása lehetetlen az ember életkörülményeinek minőségi megváltoztatása nélkül. A szocialista humanizmusról szólva Jaroszewski kijelentette, ennek fölénye abban áll, hogy a szocialista humanizmus a személyiség felszabadítását és fejlesztését a kizsákmányolás és az elidegenedés elleni harc különböző formáival köti össze.

Sz. Angelov (Bulgária) a szocialista életmód fogalmát állította előadásának középpontjába. Kifejtette, hogy ezen a fogalmon a személyiség, az osztályok és a nemzetek tevékenységének azokat a tipikus vonásait érti, amelyek az együttes tevékenységet,

viselkedést és gondolkodást jellemzik a munka, a politikai és a mindennapi élet területén. Ezután az előadó a szocialista életmód fejlődésével és a személyiségre gyakorolt hatásával foglalkozott.

Ágh Attila „A szocialista életmód meghatározásának néhány kérdése” címmel tartott előadást. Rámutatott, hogy a szocialista életmód kutatása csak az utóbbi tíz évben kezdődött meg. Életmód alatt általános, a társadalom valamennyi tagját egyesítő vonásokat értünk. A szocialista életmód fontos tényező a szocialista társadalom valamennyi tagja számára. Az életforma azt jelenti, hogy a társadalom egyes rétegei, osztályai milyen módon termelik újjá mindennapi életüket. Ágh Attila egyetértését fejezte ki T. Jaroszewski azon megállapításával, miszerint az életmódnak normatív aspektusai is vannak. A szocialista életmód normatív vonásainak elemzése materialista álláspontot kíván, Marx módszereinek alkalmazását teszi szükségessé.

T. Pluzanski (Lengyelország) a forradalmi folyamatok dialektikájának problémáiról tartott előadást, elsősorban a szubjektív és az objektív dialektikáját elemezte a forradalom folyamatában.

H. N. Momdzsanjan (SZU) „A társadalmi haladás lényegének alternatív értékelései” címmel tartott előadást. Kritikailag vizsgálta a haladásról szóló pesszimista és kvázi-optimista polgári elméleteket, és kitért a konvergenciaelmélet nézeteire is. Rámutatott, hogy a polgári társadalmakban megsemmisültek az életmód morális alapjai, még az optimista polgári kutatók nézetei szerint is. Ezután Momdzsanjan a haladás marxista fogalmát fejtette ki.

„A szubjektív tényező szerepe a szocializmus építésében” – ezzel a címmel tartott előadást E. Ladik (Lengyelország). Előadásában az aktív, alkotó személyiségnek a társadalmi szerepéről, és az „élet új minőségével” való összefüggéseiről beszélt. Az előadások elhangzása után a résztvevők számos kérdést vitattak meg.

A harmadik szekció második ülését a burzsoá ideológia és a revizionizmus kritikájának szentelték. N. Pilipenko „A szocializmus 'modelljeinek' sokféleségéről szóló koncepció helytelensége” címmel tartott előadást. Előadásában megvilágította és marxista-leninista kritikának vetette alá az ún. eurokommunizmus lényegét. Részletesen vizsgálta a szocializmus ún. „modelljeit” és rámutatott, lényegük abban áll, hogy függetlennek nyilvánítják magukat a Szovjetuniótól és a többi szocialista országtól. Az előadó kijelentette, hogy igazán humanista társadalom csak a marxizmus-leninizmus elvei alapján jöhet létre.

V. D. Szkarzsinszkaja „A mai revizionizmus metodológiája” címmel tartott előadást. Elemezte a mai revizionizmus fogalmi rendszerét, megjelenési formáit és tevékenységét. Rámutatott, hogy a mai revizionizmus igyekszik elkendőzni koncepciójának burzsoá jellegét, ami a marxizmus-leninizmus és a szocializmus tekintélyének bizonyítéka.

L. Ganzel (Csehszlovákia) a szocialista humanizmus fogalmát állította előadásának középpontjába. J. Bodnar (Csehszlovákia) a leninizmusnak a marxizmus történetében elfoglalt helyéről és szerepéről beszélt.

P. Gingyev ebben a szekcióban „A szocializmus és a személyiség felelőssége” címmel tartott előadást. Elsősorban az egyénnek a társadalommal szembeni felelősségét elemezte, és a kérdés kapcsán kitért az erkölcsi és jogi normák szerepére az egyén felelősségének értékelésében.

Az előadásokat vita követte. A vita során felmerült a kérdés, hogy része-e a marxista-leninista filozófiának a filozófiai antropológia. H. N. Momdzsanjan és L. Ganzel azon a

véleményen voltak, hogy szükségtelen egy ilyen filozófiai kérdéskör külön taglálása, egyrészt mivel az ember problémájával más, speciális tudományok foglalkoznak, másrészt pedig a marxista filozófián belül már megvan a helye az ember problémájának. Ágh Attila és T. Pluzanski ezzel szemben azt az álláspontot képviselte, hogy az ember problémája valódi probléma, és nem kell félni a „filozófiai antropológia” kifejezés használatától. T. Jaroszewski óvott a kérdés szemantikai aspektusainak eltúlzásától, és kifejtette, hogy egy ilyen diszciplínára szükség van, de kifejezésre kell juttatni a polgári felfogásoktól eltérő jellegét.

A szekció harmadik ülészakán elsőként F. Konsztantyinov tartott előadást „A szocialista életmód nemzeti és nemzetközi „sajátosságai” címmel. Kifejtette, hogy a szükségletek tökéletesebb kielégítése érdekében fokozni kell a szocialista gazdasági integrációt, ez a folyamat pedig a szocialista életmód „internacionalizálódásához” vezet.

M. Koncev a szocialista életmód problémája kapcsán felvetődő emocionális-erkölcsi kérdésekről beszélt, M. Draganov a pszichológia – különösen a szociálpszichológia – feladatait taglalta. Sz. Szimeonova a társadalom és az egyén viszonyának kérdéseit elemezte a szocialista életmód szemszögéből. H. Fiedrich (NDK) az „élet minőségéről” szóló polgári elméleteket bírálta, I. Sztojanova (Bulgária) az esztétikai szükségletek helyét elemezte a szükségletek között. G. Arabadzisiev és A. Pavelev előadása után a harmadik szekció T. Jaroszewski zárszavával befejezte munkáját.

A konferencia utolsó napján kerekasztal értekezletre került sor. Ennek során a konferencián résztvevő fiatal kutatók vitatták meg a marxista–leninista filozófia és a tudományos prognosztika viszonyát. A vita a következő témák körül zajlott: a hosszú távú prognózisok metodológiájának és metodikájának kidolgozása; az ember jövője; a társadalmi prognózisok; a szocialista életmód prognosztizálása; a tudomány és technika prognosztizálása; a tudományos prognosztizálás marxista fogalma és a társadalmi fejlődésről szóló polgári futurológiai koncepciók elleni harc. A kerekasztal értekezlet elnöke R. Richta volt, az egyes kérdésekre G. Kröber, I. T. Frolov, T. Jaroszewski, Zs. Osakov és R. Richta adtak választ. A vita során a következő főbb kérdések vetődtek fel: a marxista–leninista filozófia szerepe a prognosztizálás metodológiai alapjainak kidolgozásában; a társadalmi törvények és a prognosztizálás összefüggései; a szubjektum tevékenysége, a véletlenszerűség és a prognosztizálás; a matematikai modellek felhasználása a társadalmi prognózisok készítésében és az ezzel kapcsolatos polgári álláspontok; a rendszerelvű-strukturális megközelítés szerepe a prognosztizálásban; érték-irányultság és prognosztizálás; a tudomány és a technika mai problémái és fejlődésük lehetőségei a kapitalista és szocialista társadalmakban.

A Várnai Nyári Iskola nyolcadik ülészaka plenáris záróüléssel fejeződött be. A zárszót M. B. Mityin tartotta „A Nagy Októberi Szocialista Forradalom – a marxista–leninista filozófia diadala” címmel. Ezután a szekciók vezetői beszámoltak a szekciók munkájáról, majd egyhangúlag megválasztották a Tudományos Tanács új tagjait: Lukács Józsefet és Sz. Norovszambut. A Tanács elnöke az 1977–78-as évre M. Buhr lett.

(Fordította: Kovács András)



A TERMÉSZET ÉS A TÁRSADALOM KÖLCSÖNHATÁSÁNAK  
MODERN PROBLÉMÁI\*

SZIGETVÁRI SÁNDOR

Korunkban a természet és a társadalom kölcsönhatásának a vizsgálata az emberiség aktuális kérdései közé tartozik. A szakemberek figyelme a rendkívül gyors ütemű iparosodás következtében előálló környezetszennyeződésre, a természeti rendszerek lerombolására, s az ezekből származó veszélyekre irányul. Ugyanakkor a szocialista országokban a társadalmi haladás gyors ütemének a biztosítása az *ésszerű természet-átalakítást*, valamint a *hatékony népesedés-politika*t igényli.

A fenti problémák megválaszolása a természet és a társadalom kölcsönhatásáról szóló elmélet kidolgozatlansága miatt nem rendelkezik megfelelő módszertani alapokkal. Ritkán születik olyan monográfia, amely a természet és a társadalom viszonyának aktuális kérdéseit kutatná. Ezek közé tartozik E. V. Giruszov könyve, amely tartalmazza a természet és a társadalom kölcsönhatásáról szóló filozófiai elmélet alapjainak a kidolgozását, felhasználva Marx, Engels idevágó gondolatait.

A szerző abból indul ki, hogy a természet és a társadalom közötti kölcsönhatás úgy vizsgálható, mint egy viszonylag önálló materiális rendszer belső kölcsönhatása. Az *első fejezetben* a szak tudományos ismeretanyagot felhasználva értékes elemzést nyújt a természet és a társadalom kölcsönhatásáról, a *bioszféra folyamatairól*. Meghatározza a bioszféra fogalmát, kifejti fejlődésének fontosabb törvényszerűségeit. A *második fejezet* felhívja a figyelmet, hogy az ember és a természet kölcsönhatásának a módja: a munkatevékenység. Bizonyítja, hogy a munka fejlődésének fokozatai szerint alakultak a természet és a társadalom kölcsönhatásának típusai is. Végül

igazololja, hogy e fejlődés elé végső soron gátat emelnek a bioszférában rejlő lehetőségek.

A *harmadik fejezet* a tudományos-technikai forradalom és a bioszféra változásainak a tendenciáit mutatja be. Érdeklődésre tarthat számot a tudományos-technikai forradalom ökológiai tartalmának az elemzése. A szerző bemutatja azokat a folyamatokat, amelyek károsítják a természeti környezetet, továbbá a természettel való harmonikus kölcsönhatást biztosító tevékenységeket.

A *negyedik fejezet* a természet és a társadalom kölcsönhatásáról szóló elmélet elveivel, törvényszerűségeivel, fogalmi apparátusával foglalkozik. Végül a szerző bemutatja a természet felhasználásának, átalakításának perspektíváit, és bírálja e perspektíva pesszimiztikus polgári megítélését.

A természet és a társadalom viszonyának elemzése szempontjából központi helyet foglal el a *bioszféra* fogalma, amelyet V. I. Vernadzkij 1926-ban definiált. Eszerint a *bioszféra* a környezeti rendszerek összefüggő egysége (növény- és állattársulások, és élettelen környezetük), azaz a földkéregnek és a légkörnek az a része, amely az élővilág elterjedésének a tere.

Ily módon a bioszféra fogalmában az élő és az élettelen kölcsönhatásának egész rendszere kifejeződik. Azt a módszertani elvet sűríti magába, hogy az organizmusokat nem lehet az élettelen természet nélkül, s ez utóbbit a reá ható élőlények nélkül pontosan megismerni.

A bioszféra fogalmának kialakulását az organizmusok által átfogóan kifejtett funkciók megismerése tette szükségessé. Közlelebbről az, hogy a Föld felszínét vizsgáló új elméletekben jelezni

\*E. V. Giruszov: „Система 'природа-обсезтво'” (A „természettársadalm” rendszer. A szociális ökológia problémái), Moszkva 1976, 166 oldal.

kívánták az élőlények által előidézett változásokat. Következésképpen a bioszféráról szóló elméletben az organizmust körülvevő környezet – szemben a korábbi felfogásokkal – jelentősebb és dinamikusabbá vált; az organizmus maga pedig egy bonyolultabb egész (a populáció, a biocönózis) részeként kerül a vizsgálódás középpontjába.

E. V. Giruszov a bioszféra fogalmát elemezve a dialektikus módszer olyan kategóriáit hozza mozgásba, mint a kölcsönhatás, a rész és az egész stb.

A bioszféra egészének a megértéséhez az alkotóelemek, valamint a közöttük levő kölcsönhatások megragadása szükséges. A bioszféra részei: a bioszféra külső rétege, a Föld felső rétegeinek kozmikus sugárzása, az atmoszféra, a hidroszféra, a talaj és az élőlények. Ezek a részek egységet, természeti komplexumot alkotnak, amelyben a testekre jellemző szilárd, légnemű, cseppfolyós halmazállapotok kölcsönhatása érvényesül.

A szóban forgó természeti komplexumokat jellemzi a *térbeli heterogenitás*, továbbá a testek tömegének *egyenlőtlen megoszlása*, valamint a testeknek a szimmetria és az aszimmetria következtében előálló *strukturális egyenlőtlensége*.

A testek térbeli heterogenitása a mikrofizikai, a kémiai, a fizikai, a biológiai, a társadalmi anyagfajták és a nekik megfelelő mozgások eltéréseiben nyilvánul meg.

A testek tömegét jellemző egyenlőtlen megoszlást az mutatja, hogy legnagyobb a testek tömege a litoszféra külső rétegeiben, valamint a hidroszférában; jóval kevesebb a testek tömege az atmoszférában.

A bioszférát jellemzi még az energiák egyenlőtlen megoszlása, amely az élő és az élettelen közötti jelentős különbségeket alapozza meg, valamint az organikus és a nem-organikus anyagok aránytalan elhelyezkedése.

A szerző fogalomszemléletét jól mutatja, hogy nem elégszik meg a bioszféra kialakult tulajdonságait összefoglaló konceptussal, hanem a jellemzők kialakulási folyamatát is figyelemmel kíséri. E fokozatos kialakulás kezdetét a  $2 \cdot 10^9$  évvel ez előtti időpontra helyezi. A bioszféra kialakulása a litoszféra → a hidroszféra → az atmoszféra → az élőlények → az ember létrejöttén vezet keresztül, azaz a kevésbé aktív pólustól az aktív pólus felé tart. A bioszféra fejlődésének az ember, a társadalom létrejöttével jelzett szakaszát a szerző, Vernadskij nyomán, „nooszférának” nevezi.

A „nooszféra” fenti fogalma nem azonos, tartalmában teljesen eltérő a Teilhard de Chardin féle értelmezéstől. Alapvetően megkülönbözteti tőle materialista alapzata. Vernadskij álláspontjával megegyezően a *nooszféra: a Föld emberek által lakott és ésszerűen alakított geológiai burka*. Tehát nem egy szellemi természetű világ fejlődésének, hanem az anyagi világ egy konkrét véges része, a bioszféra fejlődésének a szakasza. Ugyanakkor a szerző a nooszféra fogalmát a technikai és a szociális szféra fogalmánál szélesebb terjedelemben használja, mivel lényeges ismertetőjegyének tekinti a természet és a társadalom benne megvalósuló konkrét azonoságát is.

Giruszov a természetről szóló tudományok rendszerében a nooszféra materialista fogalmának alapvető jelentőséget tulajdonít, hasonló ahhoz, amilyent a kommunizmus fogalma foglal el a társadalomtudományok rendszerében. A két fogalom (a nooszféra és a kommunizmus) analógiája korrektnek tűnik, mivel a kommunizmus a jövő racionálisan átalakított társadalmá, a nooszféra pedig a jövő racionálisan átalakított természeti környezete. Ily módon a szerző a kommunizmus és a nooszféra fogalmát szorosan összekapcsolja egymással. Ugyanis a természet racionális átalakítása, amely nem hat károsan vissza az emberiségre, csak akkor lehetséges, ha a társadalmi feltételek ezt biztosítják, ha a társadalom racionális átalakítása megtörtént.

A nooszféráról szóló, a marxista filozófia, természetfilozófia talaján kialakított fogalom azonban további finomításra szorul. Kidolgozottságának jelenlegi szintjén a bioszféra és a nooszféra azonosságára helyeződik a hangsúly. Giruszov felfogásában ez abból adódik, hogy érvei azok ellen irányulnak, akik a nooszférát bolygónk önálló rétegének tekintik. Ezekkel a nézetekkel szemben helyes a szerző érvelése, de már nem véd meg azoktól a vulgáris felfogásoktól, amelyek a bioszférán belüli mozgásformák minőségi különbségét tagadják.

Bizonyos hibás logikai ellentmondás van a szerző ama kijelentése, hogy a nooszféra nem kizárólag jövőbeni állapot, és a között, hogy a kommunizmusban valósul meg. E következtetlenséget ki lehetne küszöbölni a nooszférán belüli fejlődési fokozatok megkülönböztetésével, a kommunizmusban kiteljesedő szintjéhez vezető folyamatnak a leírásával. Eszerint a legfejlettebb szakasz az lenne, amelyben „a szabadon gondolkodó egységes egész az alkotó emberiség” saját

érdekeinek megfelelően alakítja át a bioszférát, és amelyet előkészít a szocialista társadalmi rendszernek megfelelő, még fejletlen természet-átalakítás. A szocialista társadalmak mai fejlettségi szintjén még nem beszélhetünk „szabadon gondolkodó egységes egészet alkotó emberiségről”, csupán szocialista világrendszerről. Azonban a szocialista társadalom erősítése, fejlődése a különböző kontinenseken, út a „szabadon gondolkodó egységes egészet alkotó emberiség” kialakulása felé. Ennyiben és csak ennyiben vannak a nooszféra jellemző vonások már ma kialakulóban bolygónkon. A kommunizmusnak a szerző általi megjelölésével sem lehet teljesen egyetérteni, mivel benne a hangsúly a tudat szerepének előtérbe állítására esik, valamint az emberiség egységének alapjai sem tárnak fel. Helyesebb lenne a kommunista termelési mód: a rendkívül magas fejlettségű termelőerők és termelési viszonyok természetátalakító lehetőségeinek konkrétabb, pontosabb kiemelése.

Ily módon megalapozottabb lenne a természet és a társadalom kölcsönhatása lényegi tartalmának a bemutatása. Ugyanis e kölcsönhatás differencia specifikája: a munkatevékenység, amely az ember és a természet között megvalósuló folyamat, s amelyben az ember tevékenységével szabályozza és ellenőrzi a közte és a természet között megvalósuló anyagcserét.

Jóllehet a munka elsősorban az embernek a természetre való hatását közvetíti, azonban a környezet átalakítása során az ember is megváltozik. E változások között biológiaiak is vannak. Ugyanis az ember nem csupán társadalmi, hanem természeti, biológiai lényként is kapcsolatban áll a természettel, a természetből különböző minőségű anyagfajtákat, energiát kell szüntelenül felvennie. Azonban egy bizonyos fejlődési ponton túl, szemben az állatokkal, biológiai anyagcseréje biztosítása érdekében nem szervezetének megváltoztatása szükséges, hanem a világról szóló új ismeretek *gyakorlati* alkalmazása.

E probléma kapcsán vetődik fel az a kérdés, hogy az ember biológiai fejlődése megszűnt-e azért, hogy a természet és a társadalom kölcsönhatásában a munka vált a közvetítővé. A szerző válasza az, hogy a munka említett közvetítő szerepe az ember biológiai evolúcióját nem szüntette meg, csupán e fejlődés okait módosította. Ez azt jelenti, hogy az ember a munka közvetítésével, technikai eszközök alkalmazásával táplálkozásának mesterséges környezetét hozza létre, átlépi fajára korábban jellemző, a táplál-

kozási terület korlátozottságában megnyilvánuló kötöttségét. Az ember ily módon *univerzális lény* fejlődött, de a társadalmi feltételek közepette sem szűnik meg biológiai alapzata. A munka közvetítő szerepe az ember biológiai specializációját szüntette meg, azaz a munka révén az ember a despecializációra specializálódott. Giruszov álláspontja mellett szól a szaktudományos tényeken kívül az az érv is, hogy az ember biológiai fejlődésének magasabb szintre való lépésével nem szűnt meg ez a folyamat. A minőségi változás nem szünteti meg magát a jelenséget, hanem átalakítja. Mindez azt jelenti, hogy az ember biológiai evolúciója a magasabb szintű mozgásforma keretein belül más, mint állati elődjéé volt a természetben. Az ember mint univerzális lény számára a természeti tárgyak nem csupán biológiai jelentőségük, természeti tulajdonságaik miatt lényegesek, hanem mindenekelőtt a természet és a társadalom közvetítő láncszeme – a munka – határozza meg fontosságukat. Ez azt jelenti, hogy a munka mellett a természet és a társadalom kölcsönhatását képviselő minden egyéb forma alárendelt jelentőségű.

A természet, azaz a bioszféra rendszerének egyensúlyát, a szerves és a szervetlen anyagok átalakulási folyamatait a növényi és az állati fajok spontán módon biztosítják. Ebben a folyamatban a munka közvetítésével az emberi társadalom is részt vesz, abban rendkívül fontos helyet foglal el. Azaz a természeti anyagfajták és energiák körfolyamatai mellett a társadalom kialakulásával, fejlődésével egy új körfolyamat bontakozott ki.

Ez a körforgás eleinte ösztönösen, majd később az emberi szükségleteknek alárendelten mind tudatosabban bontakozott ki. Ily módon, szemben a természeti körfolyamatokkal, tudatos elemet tartalmaz, és ez a tudatos elem mind jelentősebb a társadalom fejlődésével. Ahhoz, hogy a természetre ható társadalmi körfolyamat mind jobban szolgálja az emberiség érdekeit, az embernek fel kell tárnia egyre pontosabban a természeti körfolyamatok törvényszerűségeit, s így az ember a maga technikájával a természetes folyamatokba való beavatkozás egyik hatékony eszközét biztosítja. A sikeres, eredményes természetátalakítás másik feltétele a társadalmi viszonyok olyan forradalmi megváltoztatása, amely lehetővé teszi a népek egységes, racionális cselekvését.

A szerző az ismert marxista felfogásból kiindulva, amely szerint az embert a munka fej-

lesztette ki, tovább lép, és megvizsgálja a munka szerepét a természet és a társadalom kölcsönhatásának alakulása szempontjából. Ezzel összefüggésben elemzi a munka fogalmát, keresi az átmenetet az állat tevékenysége és az ember munkája között. Véleménye szerint a természeti tárgyak nem mindegyik átalakítása munka. Viszont ez a még-nem-munkatevékenység alakul át munkává, amikor megkezdődik *eszközként funkcionáló tárgyak* felhasználásával a természeti tárgyak átalakítása. E felfogás szerint még nem tekinthető munkának az a tevékenység, amelyben mindennemű átalakítás nélkül jut az ember állati elődje a táplálékához. Giruszov szerint az „első munkatevékenység” a vadászathoz, a halászhoz szükséges eszközök elkészítése volt.

A szerző a munka fogalmának ezt a pontosítását azért tartja fontosnak, hogy megalapozhassa azt az álláspontját, amely szerint ökológiai krízist nem akármilyen tevékenység, hanem kizárólag a céltudatos tevékenység, a munka idézhet elő, ez idézhet elő tartós, irreverzibilis, egész földrajzi tájakat érintő, majd korunkban globális méreteket öltő egyensúlybomlást.

A munka létrejöttével az ember elődjének a természethez való viszonya minőségileg megváltozott. Átalakult morfológiai, fiziológiai struktúrája, többféle funkció ellátására vált alkalmassá, szenzoros és mozgató reakciói specifikálódtak. A természet és a társadalom kölcsönhatásának alakulásában eleinte a természeti feltételek a meghatározók, azaz a „létezés természeti eszközei”-nek nagyobb volt a meghatározó szerepe, mint a „munka természeti eszközei”-nek. Megkezdődött az a folyamat, amelyben az ember nem közvetlenül, hanem a munka közvetítésével szükségletei, érdekei szerint alkalmazkodik a környezetéhez. Ez a közvetítő segít megszabadulni a természettel szembeni kiszolgáltatottságtól, de ugyanakkor magában rejtja a rombolás lehetőségét is, azt, hogy a természetre káros hatásokat gyakoroljon. A rombolás lehetősége azokban a társadalmakban realizálódott, amelyekben a természet célját a kizsákmányolás határozta meg.

A természet és a társadalom kölcsönhatásának alakulásába a munka mellett, annak alárendelten fontos szerepet játszik két tényező: *a természeti kincsek és a terület*, valamint a *bioszféra kompenzációs mechanizmusának korlátoltsága*.

Korábban a két utóbbi tényező közül a természet és a társadalom viszonyában a természeti kincsek és a terület korlátozottságának tulajdonítottak nagy jelentőséget.

Az utóbbi időben kiderült, hogy a bioszféra *kompenzációs* mechanizmusának korlátozott volta sokkal fontosabb szerepet játszik. Ugyanis a termelőerők fejlődésével, az egy főre eső területfelhasználás állandóan csökken. Amíg a vadászó, gyűjtőgetető életmód fejeként 10 km<sup>2</sup> területet igényelt, addig a földművelésre való áttérés ezt a mennyiséget százszorosára csökkentette. Az ipari munkás területigénye (beleszámítva a lakást, a munkahelyet, az utcát, a boltokat stb.) csupán 800 m<sup>2</sup>, azaz 12,5-szer kisebb, mint a földművesé volt. Ugyanakkor a földművelésre felhasznált terület terméshozama a technika, a termelési eszközök fejlesztésével párhuzamosan állandóan növekszik. Például a mai fejlett nagyüzemi mezőgazdaság 80-szor több embert lát el, mint a kezdetleges ősi földművelés. Ez a szám az elkövetkező 30 év alatt a duplájára fog növekedni. E kérdéshez hozzátartozik az is, hogy jelenleg az óceánokban rejlő lehetőségeket csupán 2–3%-ban használja ki az emberiség. A terület, a természeti kincsek korlátozottsága értékeléséhez hozzátartozik az is, hogy a Föld lakossága számbeli növekedésének is vannak természetes korlátai.

A fentiekből következik, hogy a tudományos-technikai forradalom időszakában a bioszféra felhasználásának lehetőségei és az ebben megnyilvánuló tendenciák válnak jelentős tényezővé a természet és a társadalom kölcsönhatásában. Ugyanis a termelés folyamán nem csupán az ember gyakorol hatást a bioszféra, hanem a bioszféra is az emberre. Ebben a kölcsönhatásban nem csupán pozitív, hanem negatív tendenciák érvényesülésére is nyílik lehetőség. A tudományos-technikai forradalomban rendkívüli mértékben megnő a bioszféra ellenőrzésének és tudatos befolyásolásának a jelentősége. Ugyanis a fejlődő nagyipar és a természeti kincsek korlátozottsága közötti ellentmondás mellett a tudományos-technikai forradalom új ellentmondást hoz létre: *az ipari termelés környezetkárosító hatásai és a bioszféra kompenzációs mechanizmusának korlátozottsága* közötti ellentmondást.

Szemben a Római Klub polgári tudosaival, Giruszov megoldásként nem az ipari termelés korlátozását, hanem szabályozását, a jelenlegitől eltérő, kedvezőbb anyagi és új energiabázisra való áthelyezését tekinti célravezetőnek; az így átalakított technika károsító hatását a bioszféra képes semlegesíteni. Természetesen az ilyen nagy-szabású technika-átalakítás az osztályanta-

gonizmust magában foglaló társadalmakban nem valósítható meg, mivel útjában áll a magánérdek.

Mindez azt jelenti, hogy a szocialista forradalomnak van ökológiai tartalma is, amely a természet és a társadalom harmonikus kölcsönhatásának a megvalósítása felé mutat. Az optimista polgári koncepciókat és a marxista felfogást az különbözteti meg egymástól, hogy az előbbiek társadalmi forradalom, szocialista átalakulás nélkül szeretnének ökológiai változásokat elérni; ezzel szemben a valóság dialektikus materialista elemzése arra a következtetésre utal bennünket, hogy a társadalmi és a természeti folyamatok átalakítása egymástól elválaszthatatlan.

Természetesen a polgári tudósok is valós problémákat jeleznek, amikor a nem pótolható

nyersanyagok kimerüléséről, a környezet-szennyezésről, a népszaporulat felgyorsulásáról, az éhínség terjedéséről szólnak. Azonban nem rendelkeznek a társadalom reális fejlődési folyamatait, a természet és a társadalom kölcsönhatását illetően olyan átfogó koncepcióval, ami lehetővé tenné, hogy a konkrét kérdésekben valóban reális javaslatokat dolgozhatnának ki.

E. V. Giruszov munkájának értékét az adja, hogy adekvát módszertani-szemléleti eszközökkel sikerrel vizsgálja a természet és a társadalom kölcsönhatásának a tudományos-technikai forradalom által felvetett problémáit. Kezdeti lépéseket jelent az ökológiai krízis konkrét tudományos megoldása felé, amely azonban még a marxista filozófusok és szaktudósok további elmélyülő munkáját, szoros együttműködését igényli.

## LOTZ JÁNOS: SZONETTKOSZORÚ A NYELVRŐL\*

KÁLMÁN C. GYÖRGY

Elég ritkán van lehetőség olyan Magyarországon publikált nyelvészeti könyvről számot adni, amely szigorúan tudományos tárgyú és módszerű, amely verstani fejtegetéseket, elméleti eszmefuttatásokat és grammatikai részletelemzéseket egyaránt tartalmaz, de amely – a példányszám alapján legalábbis – nem szűk szakmai elit számára készült. Ezért is öröm, hogy megjelent Lotz János, az 1973-ban elhunyt kiváló nyelvész műveit tartalmazó válogatott kötet.

Lotz Magyarországon Gombocz Zoltán tanítványa volt, taníttatásának költségeit Kosztolányi Dezső fedezte. A 30-as, 40-es években Svédországban élt, ahol megismerkedett a glosszematikus iskola képviselőivel, Hjelmsevel és Uldallal, majd Jakobson ajánlására került a Columbia Egyetemre. Itt és New Yorkban tanított egészen haláláig. Többször járt itthon is, előadásokat tartott az egyetemen és másutt.

A „Szonettkoszorú a nyelvről” 38 Lotz-írást foglal magában, közülük 14 korábban már megjelent magyarul. A válogató-szerkesztő Szépe György a szerzővel közösen kezdett el dolgozni a könyv előkészítésén, s. Lotz életéről, munkásságáról és az összeállításról alapos utószóban emlékezik meg.

A kötet a következő részekre oszlik: *A nyelv és a jelrendszer; A magyar nyelv hangrendszeréről; A magyar nyelv grammatikájából; Az írás; A vers; Nyelvek és rendszerszerelmék.* Találkozunk általános nyelvészeti, nyelvelméleti cikkekkel (*A nyelv és a jelrendszer* rész összes írása ilyen, s ide kívánkozik *A kontrasztív nyelvészetről* és *Az írás helye a nyelvtanban* című cikk is). A kötet legnagyobb részét a *kis műhelytanulmányok* teszik ki, amelyek többnyire messzemenő nyelvészeti vagy egyéb jellegű végkövetkeztetések levonásának igénye nélkül születtek – jóllehet az elemzés módszereiből, tételeiből kihüvelyezhet az olvasó konklúziókat. A többi nyelvészeti tanulmány kiindulása és (vagy) tanulsága pedig távolabbra mutat a szigorúan grammatikai elemzésnél, az egyes nyelvnél és részletproblémánál (ilyen *A török magánhangzók rendszere; A svéd névszói paradigma struktúrája; A magyar írás rendszere* című).

Egyetértünk Szépe György utószóbeli megjegyzésével, hogy tudniillik Lotz „nyelvészeti felfogásából szükségszerűen következett olyan területeknek a vizsgálata is, mint a verstané és az írás”. Valóban: a kötet tematikai sokfélesége joggal kelthetne gyanakvást, ha az előszó és az

\*Gondolat, Budapest 1976.

első rész tanulmányai meg nem győznének arról: Lotz olyan nézeteket vall a nyelvről, hogy e nézetek elegendően széles kiindulási alapot szolgáltatnak a nyelvészettel így vagy úgy határos területeken való működéshez is.

„A nyelv olyan, mint a jéghegy” – kezdi Lotz 1956-os, *Nyelvészet: szimbólum teszi az embert* című esszéjét. A nyelv vizsgálatának lehetőségei nem merülnek ki (mondjuk) a fonémák, morféimák, a lexikon leírásában; a „jéghegy” egésze a nyelvészeti kutatás tárgya. Márpedig a nyelv a társadalomban fungál, noha minden egyes egyén tulajdona is egyúttal. Vegyük ehhez hozzá, hogy a beszélt nyelv csak egy szimbólumrendszer a sok közül, ám „a beszélt nyelv a másodlagos szimbólumrendszerek szükségszerű alapja”, és gondoljuk meg, hogy „a nyelv az absztrakt gondolat, az egzaltált miszticizmus és a költői inspiráció eszköze, de ezt használja a dühöngő őriült és a dadogó részeg ember is”. Mindebből következik, hogy a jéghegy kutatójának szemügyre kell vennie a nyelv és a társadalom, a nyelv és a kultúra viszonyát; a beszélt nyelv és az egyéb szimbólumrendszerek, például az írás vagy a tudományos nyelvek kapcsolatát; az emberi és az állati kommunikáció különbségeit; a társadalomban működő nyelv olyan speciális funkcióit, „deformált használatát”, mint amilyen a vers.

A jelzett problémák mindegyikének mélyreható elemzését persze Lotz nem tartja feladatának, de érdeklődik irántuk és problémáival tiszta van. Talán éppen csak az érdeklődés írta vele például azt a recenziót von Frischnek a méhek jelrendszeréről szóló könyvéről, amelyet Szépe György ma már bizvást aposztrofálhat „történeti jelentőségűnek”. Lényegretapintó, mintaszerűen összefogott, a könyvet már a maga sajátos szempontjából végig gondoló írás ez: első ízben állapítja meg – s ez visszatérő mondat lesz Lotznál –, hogy „az emberi nyelv szemantikai vonatkozási köre korlátlan (egyetemes)” – szemben a méh-kommunikáció korlátozottságával. Ez a felismerés már korántsem a „tisza” nyelvészet körébe tartozik. A szótag, e klasszikus általános nyelvészeti téma nem utolsósorban mint a metrum fonológiai összetevője jön számításba (*A szótag fogalmáról*); Lotz elveti azokat a megközelítéseket, amelyek a szótag metrumképző mivoltától eltekintenek, s olyan meghatározást választ, amely metrikai problémákra is magyarázatot adhat. Ebben a gondolatrendszerben tehát nemcsak a nyelvészetet meg-

alapozó tudományok veendőik komolyan (a fizika, fiziológia, logika stb.), de az is szerfölött fontos, hogy a nyelvészetre mint megalapozó tudományra szervesen épülhessen a többi diszciplína – itt az antropológia, illetve a poétika.

Nem árt azért az első résszel kapcsolatban hangsúlyozni Lotz könyvének tudományépítőszerűsítő szerepét. Mikor hazánkban a „nyelvészet” szó hallatán sok olvasóban reformkori hangulatú nekibuzdulás, nemzeti pántlikás erkölcsrendszert rémlik még föl, akkor üdítően hat például azt olvasni – ami a nyelvtudományban vagy negyven éve közismert –, hogy „A természetes nyelvek úgy lehetnek a legjobbak, ahogy épp vannak”, vagy: „A nyelvhelyesség nem nyelvtudományi diszciplína”.

A kitekintő jelleg: a kapcsolódási pontok felmutatásának igénye, és az, hogy a „Szonettkoszorú a nyelvről” túlnyomó része kisebb részproblémákat tárgyaló tanulmányokból áll, már érzékelteti, hogyan fogja föl Lotz tudományszakának tennivalóit. „Az előttünk álló feladat nagy közösségi munka, amely sok embernek sok irányból összeható erőfeszítését veszi majd igénybe” – írja előszavában. Eme munkához Lotz János mindenekelőtt nem elméleti cikkeivel, hanem hosszabb-rövidebb nyelvészeti munkáival járult hozzá. Vessünk ez utóbbiakra is egy pillantást.

1939-ből származik a Stockholmban megjelent „Das ungarische Sprachsystem” című Lotz-munka, amelynek előszavából, szerzői bevezetéséből és tartalomjegyzékéből állította össze a szerkesztő az e kötetben közölt *Első grammatikai felfogásomról* című cikket. A magyarul mind ez ideig hozzáférhetetlen monográfiát, e rendkívül tömör, rendszeres és modern szemléletű teljes magyar grammatikát szívesen neveznénk korszakalkotónak, csak hogy – sajnos – nem alkotott új korszakot a magyar nyelvtudományban. Örvendetes hát, hogy az előszóval megismerkedhetünk. Olyan gondolatokat, elméleti megfontolásokat veszünk észre, amelyek ahhoz a bizonyos „széles megalapozáshoz” tartoznak, s a kötet több cikkében visszatérnek; megsejtünk valamit a nagy mű módszereiről is. Kár, hogy a „Das ungarische Sprachsystem” anélkül, hogy a magyar közönség tudomást vehetett volna róla, a Lotz szerkesztésében és közreműködésével készült – még kéziratban levő – nagyszabású „Hungarian Reference Grammar” mellett lassan tudománytörténeti epizóddá halványul.

Az apróbb nyelvészeti cikkek e két szintézis között íródtak, s bennük Lotznak a fonetika, valamint a morfológiai és szemantikai rendszerek összefüggése iránti érdeklődése mutatkozik meg elsősorban. Megközelítése a kötet cikkeiben szinkron (egyetlen, a „magyar” szóról írott etimológiai tanulmányt kivéve). Négy magyar és két angol vonatkozású cikk toldalékmorfémákat tárgyal. A magyar „morfoszemantikai” elemzések között szoros összefüggésekre bukkanhatunk: kettő közülük a személy, szám, viszonyítás és tárgyhatározottság nyelvi kategóriáit, illetve ennek tágabb halmazát: a magyar nyelv grammatikai kategóriáit általában vizsgálja, az utóbbi néhány kérdését érinti a nominális bázisok elemzése topológiai modelljeinek bemutatása. A *Topológiai modellek*... pedig a csaknem húsz évvel előbb íródott „glosszematikus kísérletre” válaszol.

A cikkek apparátusa arra mutat, hogy noha Lotz szekunder jellegűnek és bizonyos értelemben parazitának tartja a tudományos jelenszereket a nyelvhez képest, cseppet sem idegenkedik tőlük mint a tudományos kommunikáció (segéd)eszközeitől. Az olvasó – első látásra bizonyonnan ijesztő – ábrákkal, képekkel találkozik gyakorta a könyv lapjain. Bizonyos cikkek éppen egy-egy modell, leírási skéma megfelelő voltának igazolása, taglalása révén fejtik ki a problémát (*A magyar magánhangzók*...; ... *Topológiai modellek*...); másutt végeredmény a gráf, a képlet (*A magyar nominális bázisok*...). Az előbbi cikkek elméleti és gyakorlati nyelvészeti kérdéseket egyaránt boncolgatnak, s a metaelemzés határozott hangsúlyt kap. A rövidebb grammatikai írások többségében viszont Lotz nem reflektál az elemzés módszerére magára, hanem indoklás és magyarázat nélkül vezet be ábráit, teszi meg az elemzés soron következő lépéseit.

Lotz „természetesen egyszerűen anakronisztikusnak tartotta a nyelv vizsgálatát az általános tudományelmélet és módszertan bizonyos alap-elemeinek figyelembevétele nélkül, ezért a magyarországi terminológia szerint strukturális nyelvésznek számít” – írja finom ironiával, Szepe György. A verstani írások is e szemlélet jegyében fogantak. Ahogyan *A magyar írás rendszere* című cikk nemcsak a magyar írás rendszerének leírására törekszik, hanem hogy bemutassa: e leírás hogyan lehetne szisztematikusan megoldható; így az *Általános metrika* című írásban is mindvégig az a kérdés bujkál: hogyan

építendő föl a nyelvészeti metrika? A nagy jelentőségű mű végül általános keretet biztosít, amely alkalmas arra, hogy benne egy-egy részletkérdés (és végső soron minden egyes részlet) kidolgozódjék. A tudományelmélet szempontjából a cikk nemcsak azért fontos, mert éppen egy ilyen és ilyen elméleti keretet mutat be, hanem példaadó is, mert egy lehetséges rendszert épít fel, s az építés minden pillanatát szigorúan megtervezi, ellenőrzi.

Az *uráli verseletről* szóló cikk harmadik része, amely a mordvin népdal axiomatikus leírását tartalmazza, ugyancsak példázatszerű: a tudóst arra csábíthatja, hogy más nyelv- és kultúrterületen hasonlóan rendszeres vizsgálódásba fogjon. A modell kapcsán Lotz az ellentmondásmentesség, a teljesség és az egyszerűség kritériumait („amelyeket a formális logikában az axiomatikus tárgyalással szemben állítanak föl”) veszi szemügyre, így reflektálván (ismét csak) tudományelméleti kérdésekre.

A harmadik verstani tanulmány (*József Attila szonettkoszorújának szerkezete*) nem szolgál olyan általános tanulságokkal, mint a másik kettő, vagy ha igen – a matematikai logika alkalmazása a modellelemzésben –, azok tanulságaihoz képest nem jelent különösebb névumot. Ám a kiváló, virtuózan megoldott szerkezetanalízis, valamint az ábra és a vers struktúrájának egymásra vonatkoztatása rendkívül érdekes – megéri az elolvasás fáradságát.

A kötettel kapcsolatban néhány technikai jellegű kifogás kétségekívül emelhető. Helyes lett volna (s nem számított volna kegyeletsértésnek) egységesíteni a fonemikus átírást; különböző transzskripciók rendszere használata főként akkor zavaró, ha két egymást követő tanulmányban találkozunk velük. Egyes terminusok fordítása cikkeknél más és más; az *összesítő-nem összesítő* megkülönböztetés például máshol mint *aggregátum-nem aggregátum* opozíció fordul elő (Lotz fordításában). Ha már a szerző magyar szövegét átigazítani nem lehetett – pedig az előbbi fordítás talán jó, érzékletesnek tűnik –, az utóbbi fordítást lett volna jó használni az e kötet számára készült áttüztetésben is. (Tudománynépszerűsítő, nem pedig kritikai kiadásról lévén szó, elsődleges fontosságú az olvasó dolgát megkönnyíteni.) József Attila szonettkoszorújának népművészeti motívumokból felépített struktúra-ábrája nyomdatechnikailag szárnalmas kivitelű, s így képtelen céljának megfelelni. A szonettek a könyv belső borítóján olvashatatlanul

kicsik. Ez a csekélynek tűnő fogyatékoság az egész cikk hatását lerontja. Néhány írás esetében túl bonyodalmas a jegyzetapparátus kezelése: a lábjegyzetek a kötet végén vannak, ám ha Lotz saját művére hivatkozik, az olvasó ismét máshol, a bibliográfiában kénytelen keresgélni. Elkelt

volna némileg bővebb szerkesztői útmutatás is egy-két helyen; ahol például a szerző a „Das ungarische Sprachsystem” megírása óta változott elképzeléseire utal, a Lotz elméletében nem kellően járatos olvasó meglehetősen tanácstalan.

## ESZMÉK AZ IRODALOMBAN – ESZMÉK A TÖRTÉNELEMBEN (A tizenkilencedik század nagy vitájáról)

K I S S E N D R E

A kötet\* huszonhárom tanulmánya, nagyrészt ún. „hosszú”, főbb és többszörös alcímzéssel ellátott írásokról van szó, magyar és európai, főképp XIX. századi témákból, irodalom- és gondolkodástörténeti anyagból készült. Németh G. Béla korábbi munkái folytatásának tekinthető az ún. „magyar estatista” nemzedék (Arany László, Asbóth János, Toldy István) pályájának továbbmélyülő követése, elsősorban pozitívizmusuk, s a tudományba vetett, némelykor illúzió-  
nak is bizonyuló hitük kimunkálása. E nemzedéki-irányzati feltárolt munkához hasonlóan térképezi fel Németh G. Béla az 1848–49, valamint az 1867 utáni időszak egy-egy másik, talán még Arany Lászlóéknál is ismeretlenebbnek számító értelmiségi, irodalmár csoportját: az önkényuralom alatti „Pesti Napló” munkatársi körét, ill. az 1871-ben induló „Figyelő” körül szerveződőket (Endrődi Sándor, György Aladár, György Endre, Harrach József, Hegedűs István, Rádl Ödön stb.). A „Figyelő”-t feldolgozó írás bevezetőjének részlete állhatna a kötet számos más írása előtt is. Az anyagfeltárás ugyanis azonnal a feltárolt legfontosabb probléma megvilágításának szándékával kapcsolódik egybe; mintegy összefűzve a feldolgozó munka egymást követő, egymást kiegészítő két fázisát. Nem egy esetben oly tárgyakkal láthatjuk ezt, amelyekről vagy egyáltalán nem, vagy pedig marxista szemmel nem készült még feltárolt alapvetés. Az említett tanulmány (*A demokrácia, az egyéniség és a kozmopolitizmus jegyében* – A polgári realizmus kritikai kezdeményezőinek egy felemás csoportja) előtt tehát ezt olvashatjuk: „Jellege anyagfeltároló és leíró. Az anyagfeltárolást és leírást azonban úgy kísérli meg elvégezni, hogy általa feleletet adhasson arra a kérdésre, a népiességre következő új

irány képviselőivel állunk-e szemben, mint ahogy ezt maguk a tömörülés résztvevői vélték.” (336.) Elméleti és történeti adatokkal meggyőzően bizonyítja be, hogy „Nem szembenálltak a népies iránnyal, hanem túl voltak rajta.” Igen fontos, s a különböző polgári indíttatású orgánumban szinte az első világháborúig folytonosan újra meg újra fellépő érvelésük közép-pontjában az *egyéniesség* állt. Osztozott a „Figyelő” a többi, akár még évtizedekkel is utána következő igényesen progresszív lap közös sorában is; az értékteremtés helyett főleg csupán az önmagukat túlélt, régi értékek *relativizálására*, rombolására futotta erőikből: „... elsődleges fejlődéstörténeti szerepe (a „Figyelő”-nek – K. E.) nem egy új irány követelménytárolának rendszeres kiépítésében, hanem egy réginek lerontásában, hitelfosztásában állt. S ebben a nem kis munkában – hisz három nagy korszak szentesítésére hivatkozhatott a régi normarendszer; a késő reformkoréra, a szabadságharc idejére s a passzív ellenállásra – arkhimédieszi pontjuk az önmagát evilági szemlélettel vizsgáló egyéniség volt.” (390.)

Az ilyen, egész nemzedéki csoportokat felvonultató „galériák” mellett találunk a kötetben elmélyült portrékat is, mindenképp a Madách- és a Hebbel-tanulmányokra gondolunk. Reménytelen vállalkozás volna mindamellett e huszonhárom írás eredményeiről egy recenzió keretei között megemlékeznünk. Némely téma esetében a recenzens tiszte, ti. az új eredmények felmutatása, annál is kérdésesebbé válna, amennyiben ezeken a területeken nem is születtek eddig számottevő eredmények. A recenzióknak tehát, szűkre szabott keretei között is, vállalnia kell az elemzés feladatát, mindenképp annak

\*Németh G. Béla: „Létharc és nemzetiség”, Magvető, Budapest 1976, 561 oldal.



a fő gondolatnak követését, mely *közös* a témák, korok, közelítések és irányok e kötetben megtalálható különféleségében.

Az alcímben szereplő „irodalom- és művelődéstörténet” *ideológiai* kritikus orientáltsága. Németh G. Bélát a történeti anyagban a mindenkor világnézetileg artikulálódó gondolat-együttes vonzza, e szempont vezeti tárgya mind mélyebb szintjeinek feltárásában. Számos eredménye ráébrezthet ideológiatörténetünk állapotára, köztes, se ide, se oda nem tartozó helyére irodalom-, filozófia- és politikatörténet között (hogy csak a legfontosabbakat említsük). Az ideológiai kritika itt azonban nem végső – vagy éppen öncél, hanem a megközelítés *közege*, olyan szféra, amelynek kérdésfelvetései és válaszai talán legnagyobb érvennyel játszanak bele egy kor, csoport, egy nemzedék *irodalmába*, ill. *kritikájába*. A „*Létharc és nemzetiség*”-ben a „világnézet”, az ideológia rekonstruálása s elemzése a döntő, az ideológiából a műbe, kritikába vezető utak kimunkálása némileg háttérbe szorul. Persze, ez nem kizárólagosan van így. A *Tragédia* lírai-dramaisága hét legfontosabb vonásának felmutatása a drámai költemény nyelvéről jó példa arra, hogyan közelíti meg az ideológiacentrikus kiindulás a dráma *nyelvi* közegét is, hogyan nyeri innen a mű nyelvére való rákérdezés adekvát szempontjait, amellyel a *Tragédia* általánosan ismert, elemzően azonban eddig még meg nem közelített vonásait láttathatja. E módszer elemző szándékként, tudományos ars poetica-ként, így fogalmazódik meg: „Műértelmezésünk hibái közül három jellegzetes: A közvetlen politikai-társadalmi szembeállítás, az életrajzi-lélektani magyarázatra szűkítés, s az önmagára zárt formaelemzés szoros összhangban lehet az ideológia közvetítő szerepének kidolgozatlanul maradásával.” (7.)

S ez az ideológiai kritikus értelmezés jelentős eredményekhez vezet a kötet tanulmányaiban. A „Választás és vérség” (Babits nemzettudatának néhány vonásáról) c. tanulmányában egy döntő korszak döntő mozzanatát (a harmincas években „világnézetének ilyen alapfogalmai, amelyeket a nemzeti gondolat és az európaiság összhangjával vélt egybefogottnak, szeme láttára torzultak végzetesre” (212.)) ragadja ki a történetész-gondolkodó, Babits viszonyát a múlt századközép nemesi liberális ideológiájához, nemesi-nemzeti irányzatához. Erkölcsi nemzetideálját a „joghoz való ragaszkodás” legfőbb, nemzet-karakterológiai is fundált tulajdonságában pillantja meg. Bár „támadása élét félreért-

hetetlenül a fajiság jegyében előretörő nacionalista jobboldal ellen irányozta” – olvashatjuk e tanulmányban (217.) –, Németh G. Béla kimutatja, hogy „ez a jogvédelem... akarva-akaratlan a magyar társadalom hagyományos szociális rendjének védelmét is jelentette”. (219.) Ideológiatörténetünk állapotának általánosan magyarázó ténye, hogy az ideológiai kritikusnak szinte „mentegétőznie” kell, mert egy világnézeti célt kitűző írást mint ilyent tesz vizsgálat tárgyává. (220.)

Az ideológiai kritikus közelítési szint határozott és meghatározott *konceptiót* hordoz a XIX. századi magyar és európai fejlődés magyarázatára nézve. A múlt századi *pozitívizmus* és a vele *szembenálló törekvések* nagy párviadalának követése ez. Pozitívizmusképe árnyalt: „...országoként és szakaszonként más-más történeti jelentést hordozott”. (29.) Megmutatja a pozitívizmus előretörését, szimbiózist a romantikával, a romantikus történet-filozófiák nagy, összefoglaló családjával, egyeduralmát az ötvenes évektől, mindenekelőtt a 48-as európai forradalmak felemás kimeneteléből következően. Madách-interpretációja ugyancsak a pozitívizmus, ill. a romantikus-liberális történelemszemlélet harcát, egymást megtermékenyítést tartja döntőnek, miközben Madách „eszmetörténeti határhelyzetének” megragadására a „kettős elhárítás” találó formuláját alkalmazza, azaz azt emeli ki, hogyan akarta Madách mindkét, önmagában is összetett irányt egyszerre meghaladni művében. Nem hiányoznak a pozitívizmus XIX. századi pályájának ismeretéből azok sem, akik először adtak egyértelműen hangot a pozitívizmus *meghaladása* igényének. Mindenekelőtt Nietzsche- és Baudelaire-elemzése járul hozzá e szempontból a marxista értelmezések kidolgozásához. Több-ször is megfogalmazódik a történeti visszapillantás értelmezésében, mi az, mi minden az a pozitívizmusból, amit mély, sokszor igen személyesnek és megszenvedettnek tűnő kritikája hiányol, miért kétséges szemében a tudomány eme módszere. E meditáció egyik legfontosabb és történetileg talán eddig *kellőképpen* alig tekintetbe vett eleme döntő az „*átok vagy áldás*” e kérdésében: „... a pozitívista természet-tudományos felfogással áthatott és átalakított romantikus nemzeti eszmekincs végzetes következtetések ingerét, kényszerét hordta méhében itthon is, Európa-szerte is, mindenütt. A nemzeti liberalizmus eszményének s a létharc darwini tételének pragmatikus elvű, racionális követ-

kezetességű összekapcsolása a nemzetek gyűlölködését, a fajok szembenállását nemcsak hogy szentesítette, de egyenesen kötelezővé, erkölcsi kötelességgé emelte.” (214–215.) E történeti mozzanatokon túl is több ízben tesz ellenvetéseket Németh G. Béla az általános világnézetté emelt, tudományosan (legtöbbször még természettudományosan is) megalapozott s a fenti, közvetítések nélküli, politikai és társadalmi következményeket sugalló pozitívizmus ellen. Elsőként felemlíti a létértelmezés, lételmélet, ontológia lehetetlenségének, ill. egyszerű szükségtelenségének állítását, majd a személyiséggé válás jogát, ill. kötelességet hangsúlyozza a pozitívista háttérbeszorítással szemben. Fő vonás még a késői Lukácssal sok tekintetben rokon, arra támaszkodó kritikájában a pozitívizmus relativizmusra hangoltsága is. Végül, Marx Feuerbach-kritikájára alapozva felrója, hogy bár a pozitívizmus az emberi lényegét az azt csak szelleminek felfogó romantikus liberális történelemfilozófiákkal szemben joggal a természetibe helyezte, de: „Egyoldalúsága . . . ha lehet, még súlyosabb volt: csak természetinek tekintette az emberi lényegét, s nem természetinek és emberinek.” (58.) E negatív mozzanatok pozitívba fordítása meg is adja azokat a fogalmakat, amelyek megjelenése, kibontakozása érdeklődésének az előzőeket kiegészítő másik nagy területe: az általános létértelmezést elősegítő, azt kívánó, megteremteni akaró törekvések vizsgálatára gondolunk. Ez azonban újra egyben *a nagy művészet kulcsa is*. Nemegetszer állítja: a nagy művészet, a nagy líra életérzéssé tett általános világszemlélet nélkül nem lehetséges.

Az elemzések pontos közvetítései (elsősorban a konkrét vizsgálatokban szereplő alkotók műveiben a „világnézet” és irodalom, illetve kritika között) egyben biztosítéka a szemlélet nyitottságának is. A pozitívizmus árnyalt ábrázolásai mutatják ezt. A filológiát a pozitívizmussal azonosító, meglehetősen elterjedt vélekedéssel szemben megállapítja: „A pozitivisták tovább szélesítették a filológia fegyvertárát, s az irány bölcséleti értelmű szintézisre törő nagy képviselői kitűnően ki is használták lehetőségeit. Azoknak a kezén azonban, akik a szintézisig nem értek föl, akik filozófiátlanul hajtogatták az irány egyik alapjelszavát, a ténytisztelket – valóban önmagáért való, üres tudóskodás lett a filológia.” (403.) Közelítése *napjainkban való aktualitásáról*, annak talán legfontosabb összetevőjéről, egy lábjegyzet emlékezik meg: „S az

európai gondolkodás címszavának megpendültén hadd utaljunk arra, hogy . . . a pozitívizmus *haszneltví* életfelfogása napjainkban vált az immár jómódú kispolgári tömegek közmentalitásává . . .” (55.)

Amint azonban árnyaltan jelenik meg a pozitívizmus, ellenfelei, az „általános létértelmezés” képviselői sem minden esetben említettek elismerő előjellel. *Szűldy* Áronról, az ItK egykori szerkesztőjéről, például ezt olvashatjuk: „Nem a szintézis igénye hiányzott belőle, hanem szintézisének alap gondolata, a romantikus nemzetjellemten vált egyre avultabbá, egyre alkalmatlanabbá valódi szintézis összetartására . . . *A rendszerező elv, a világkép birtokának tisztázatlan tudat (tévés vagy önámító) föltételezésében élték . . .*” (406.)

Ugyancsak a diszciplínák közötti közvetítésben jut szerep a „szükséglet” fogalmának is. Mindenekelőtt a Riedl Arany-könyvének sikerét vizsgáló írás alapvető kategóriája ez: „A miliőelv Montesquieu óta tapinthatóan volt jelen az európai tudomány tudatában . . . Nem is a forrás a fontos, hanem a szükséglet, amelyet általa kielégített [Riedl]. *S ez szélesebb értelemben a népies-romantikus nemzetjellemten korszerűsté volt, szűkebb értelemben pedig a Gyulai-féle Arany-kép igazolása.*” (182.)

A pozitívizmus és az általános létértelmezés törekvéseinek szembeállítására alapos és a legtöbb írásban úttörőnek mondható szociológiai, társadalom- és kultúrtörténeti eredmények tömör pilléreinek áll. Mércéje itt az európai polgárság történelmi periódusainak összefonódása a pozitívizmus egymás után következő szakaszaival. Fontos társadalomtörténeti kutatásokat is találunk az Arany László, Asbóth János és Toldy István, valamint az 1871-ben indult, s eddig figyelemre alig méltatott folyóirat, a „Figyelő” irodalomfelfogását, illetve „világnézetét” kutató írásokban. Önmagában is kiemelendőnek látszik a Közönség és kritika a kiegyezés utáni esztendőkből c. alfejezet, a rekonstruáló történeti szociológia e módszert adó írása. Utóbbival rokon Riedltanulmányja („Az irodalomtörténeti pozitívizmus magyar mintaműve”. Riedl Frigyes Arany-monográfiája), amelyben ideológiacentrikus közelítésének szintjei talán legszerveesebben ötvöződnek a történeti szociológia rekonstruáló módszerével. Nagy határozottsággal mutat rá, hogy „a nemzeti liberalizmus eszményének s a létharc darwini tételének pragmatikus elvű, racionális következetességű összekapcsolása” (214.) végső soron az *uralkodó, birtokos osztály*

áthasonításának győzelmét jelentette, minden másfajta, progresszívebb patriotizmus háttérbe szorításával egyetemben (pl. 179.).

Németh G. Béla a pozitívizmus kulcsával hatolt a XIX. század muzeálisnak, jobb esetben pedig akadémikusnak látszó világába. A század szereplői szellemi jelenük élő célkitűzéseivel, tévedéseivel, vélt vagy valódi alternatíváival jelennek meg előttünk. S ez nem is lehet másképp. Németh G. Béla az ideológiáról, többek között, a következő meghatározást is adja: „... a világról, a valóságról alkotott oly tudatiszemléleti rendszer, amelynek meghatározója a társadalmiasodás adott foka, milyensége. Oly közeg, melyben a tudattevékenységek elnyerik az adott társadalmisulási fokra jellemző mechanizmusokat, irányukat és értelmüket. Amelyben minden közlés és ítélet az illető fokra jellemző közléssé és ítéletté válik. A reflektáltság szubjektivitása jellemzi; hamis tudat, de – történeti értelemben – nem az igaz tudat kizáró ellentéte.” (7.)

Nem a véletlen, inkább a könyvön végighúzó alap gondolat ereje okozza, hogy olyan pontokon késztet a „Létharc és nemzetiség” vitára, amelyeken a magyar s európai szellemi jelenségek széles skálájának eme újszerű közelítésmódja nem igazán releváns. Elias Canetti „Káprázat”-ának nem „kulcsfigurája” Fischerke, a torz sakkművész, a regényelemzésből mintha éppen a mű démoniságának érzékelése-érzékeltetése hiányozna. Inkább pozitív hiányérzetet kelt, hogy Bródy-elemzésében nem bontja ki a kitűnő „anekdotikus” – „drámai” – megkülönböztetést a novella műfajában. Irodalmi közvéleményünk többségének szemében ugyanis e két típus mindmáig azonos. Vitatható, s egyben a történeti korszakok egységes szemléletének kidolgozására sarkalló, ahogyan a 67-es „polgári” nemzedék mérlegének megvonásakor a *reformkor* hasonló természetű nehézségeit, kibontakozási akadályait is felveszi magyarázó elemként: „Az *egyén* történeti és lételeméleti problémáinak viszonyával kellett volna ennek a hatvanhetes ’polgári’ nemze-

déknek szembenéznie. De miképp tehetné volna a nyugatiakhoz hasonló tüzetességgel, midőn a reformkornak sem volt ideje és ereje elégségesen szembenézni az előfeltételekkel, a történelem és közösség viszonyának lételeméleti problémáival.” (249.) Úgy hisszük, ha a reformkort saját korszakuk Európájához mérjük, ez az ítélet nem vitathatatlan. Mi más állt volna a reformkor politikája mögött, mint történelem és közösség viszonyának új alapokra állítása, ideológiája is szükségképpen erre irányult. Más kérdés, hogy ez nem elsősorban filozófiai-gondolati volt.

E megjegyzések bizonyonnyal elhanyagolhatók a kötet alapvető közelítési szintje, annak konkrét tartalma, s az azzal feltárt eredmények sora mellett. A szinte század-monográfiává összeálló kötet egésze igazolja saját tételét: „Az ideológiai kutatás egyik haszna éppen az, hogy megvilágíthatja oly gondolatsovédek létrejöttét, melyek előtt a lélektan, a formálogika megtorpan.” (36.)

Szófűzése, stílusa mintha személyesebbé vált volna korábbi kötetéhez mérve. Dikciója egyszerű, pontos, kerül a többszörös alá- és mellérendelést. Már kivesző fogalmakat kelt életre, de van példa egyéni használatú fogalomszó kipróbálására is. Ilyen összetétel pl. az „eszmesugárzó mag” (30), a „loppal cselekvés színezete” (62), ilyen fogalom a „ráérezékelés” (92), „jellemtan” (118), „célos” (137), „kikényszerített bizalom” (152), „gondolati góc” (156), „cselekvőség” (292), „egynemű lélek” (304). Gyakori szava pl. a „jellemzetes”. (Ilyen szövegkörnyezetben az idegen szavak is megváltoznak. Nem olyanok érződnek, mint amit csak gondatlanság vagy sietség hagyott helyükön, de olyanok, melyek eredeti, egyszerre „nemzetközi” és klasszikusan veretes fényükben csilloghatnak.)

A kötetnek e fő vonulatába rendeződő gondolatai közül számos termékeny megállapítást, kész eredményt vagy éppen most születő csírákat nem említettünk. Ezek pusztán felsorolása nem pótolhatja számbavételüket, végig-gondolásukat.

„Ismerd meg önmagad” – hirdette a delphoi jósdá felirata, s az európai gondolkodás történetében a szókratészi fordulat is ezen a szemléleti követelményen alapult, olyan változást hajtva végre ezzel az ember öneszmélésének történetében, amely kiemelte a korábbi benyomások homályos rendjéből, s így képessé vált önmagát, mint saját gondolkodásának „tárgyát” szemlélni. Csakhogy ez a tárgy – az önmegismerő ember – alanyi voltát sem veszíthette el, s így – azóta is – szükségképpen nyitva maradt a kérdés: az öneszmélő ember miképpen találhatja meg – ha van ilyen – a „biztos önismeret” módszereit?

A kérdés egyáltalán nem költői! Egyrészt általános ismeretelméleti-pszichológiai vonatkozásai emelik ki a lírai bizonytalanságból, másrészt az ismertetésre kerülő könyv, Gordon W. Allport: „Az előítélet” c. könyve elolvasása után merülhet fel az olvasóban. Allport könyve ugyanis, az előítéletről szólván, a szociológiai és szociálpszichológiai tényanyag és ismeretek összefüggéseiben azzal a kérdéssel is szembesíthet bennünket, hogy vajon társadalmi-történelmi és társas-személyes önismeretünk milyen *szemléleti keretben* adott (vagy lehet adott) számunkra?

Allport számára ezt a szemléleti keretet – miként írja is – az „érett demokratikus személyiség” (702.) fogalmában összefoglalt tudományos-metodológiai, ideológiai-politikai és – nem utolsósorban – személyes hitvallás szolgáltatja. Ezzel mindenesetre önmaga is jól jelzi azokat az összetett motívumokat, amik könyve megírásában – és rendkívüli népszerűségében, elterjedésében – szerepet játszottak: az 1950-es évek Amerikáját, a második világháború közeli emlékeit, a hidegháború éveit, az Egyesült Államok – a „népek olvasztó-tégléje” – csoportközi küzdelmeit, egy olyan országot, ahol – legalábbis a deklarált nézetek szintjén – a demokratikus játékszabályok fontosságának elismerése a nemzeti tudat részét alkotta, ezzel összefüggésben – sőt talán a pionír hagyományoktól sem függetlenül – az individualitás tág mozgásterét biztosítva. Mindezek viszont hatással voltak arra a tudományos apparátusra is, amely – valamilyen szinten – artikulálta az élet

közvetlen realitásaként észlelt társas és társadalmi mozzanatokot. Vagyis Allport könyvének *szociálpszichológiai* szemlélete elképzelhetetlen a fejlett, empirikus szociológiai és szociálpszichológiai kutatások eredményei nélkül, habár tudjuk, hogy éppen ez a sajátos empirikus látásmód tette zárójelbe az *egész* társadalmi gyakorlatra és eszmei objektivációira vonatkozó (adott esetben mindent megkérdőjelező, totális) ítéletek relevanciáját.

Mindezek ugyan jól ismert összefüggések, főleg a hazai szociológia-szociálpszichológia adaptációs próbálkozásainak módszertani-metodológiai nehézségeiben, de újbóli megisméltése talán azért sem felesleges, mert szembe-sülve egy más hagyományú – de most már magyar nyelven is hozzáférhető – jelentős és klasszikus szociálpszichológiai mű eredményeivel, szükségképpen felmerül az *adekvát felhasználás* szemléleti kereteinek – akárcsak jelzészzerű – kidolgozása is.

Ha pedig ebből a perspektívából közelítünk Allport könyvéhez, akkor mindenekelőtt a *történelmi és pszichológiai* látásmód együttes alkalmazására figyelhetünk fel, azaz egy lehetséges *történelmi szociálpszichológia* fogalmi keretének kidolgozásához is segítséget nyújthat „Az előítélet” című könyv, noha Allport eklektikus világában a társadalmi-kulturális és pszichológiai szemlélet inkább *egymás mellett*, nem *egymást feltételezve* van jelen.

Mindenekelőtt azonban megfontolandók Allport kritikák megállapításai a leegyszerűsítő magyarázó elvekkel szemben: „Súlyos hibát követ el, aki az előítéletet és a társadalmi megkülönböztetést egyetlen tényezőre vezeti vissza – írja ezzel összefüggésben Allport –, legyen az a gazdasági kizsákmányolás, a társadalmi struktúra, az erkölcsi normák világa, a félelem, az agresszió, a nemek konfliktusa vagy bármi más felkapott magyarázati lehetőség.” (23.)

Allport számára a társadalmi-kulturális tényezők történelmi dimenzióinak bekapcsolása a vizsgálódás menetébe – az említett, inkább metodológiai hiányosságok mellett – egyben a *személyiség-centrikus* szemlélet háttérét és

\*G. W. Allport: „Az előítélet”, Gondolat, Budapest 1977.

fogalmi apparátusát is biztosítja, mert hiszen – miként írja is – „csak a személyiség összefüggésében ragadhatjuk meg a történelmi, kulturális és gazdasági tényezők *tényleges pszichológiai közvetítőit.*” (21. – Kiemelés tőlem – L. G.)

Mit ért Allport a „tényleges pszichológiai közvetítők” rendszerén, és a könyv gondolatmenetében ez miként fedezhető fel?

A szerző abból a pszichológiai törvényszerűségből indul ki, hogy az emberi pszichikum természetes megnyilvánulása olyan fogalmak létrehozása – a kategorizáció mechanizmusában –, amelyek tartalmát az ember közvetlen tapasztalati világának általánosítása, leegyszerűsítése adja. A kategorizáció szükségszerű és természetes folyamat, mert hiszen az emberi pszichikum kategóriák segítségével nélkül képtelen működni: viselkedésünk „ésszerű”, „rendezett”, „normális” regulációja az észleléstől kezdve a magasabb mentális műveletekig – a nagy valószínűségű események mentén – egy előzetes dinamikus mintát alkot, mely éppen viszonylagos zártságával-nyitottságával válik alkalmassá a – főleg – pszichológiai értelemben felfogott szubjektum–objektum viszony szervezésére. De mivel gondolkodásunknak csak igen kis részét alkotja az a dimenzió, amelyet kizárólag a külvilágból szerzett – objektív – tapasztalatok határoznak meg, ezért itt szükségképpen érvényesül egy lazább, vágyteljesítő, fantáziavezérelt mechanizmus, éppen mert az ember legfontosabb kategóriái személyes értékrendjének alkotórészei is. „Pszichológiai szempontból a dolog lényege abban áll – írja Allport –, hogy ami ismerős számunkra, az létünk nélkülözhetetlen alapját képezi. Mivel a létezés jó, mindaz, ami a lét alapjához tartozik, szintén jónak és kívánatosnak tűnik.” (67.) Természetesen ez a „jólétezés” nem valami „optimista-pesszimista” dichotomikus értékdimenzió mentén tudatos életbölcseletté emelt epikuroszi, netán hedonista kinyilatkoztatás, hanem egyszerűen az a vonatkoztatási keret, amelyet a személyes „én” és a szűkebb és tágabb csoport által formált „mi” kategória mentén minden ember – önkéntelenül és szükségszerűen – kialakít, ha élni akar. „Kategorian egymással társult eszmék könnyen hozzáférhető együttesét értjük, mely egészében nézve képes hétköznapi beilleszkedésünk irányítására” – írja Allport. (257.) A kategóriák azonban, mint a megismerési műveletek alapját képező szervező egységek, a zártság-nyitottság dinamikáját

követve különböző szinteken differenciálódhatnak. Allport szociálpszichológiai-személyiségpszichológiai szemlélete azért gyümölcsöző, mert éppen ezt a dinamikát követve képes megteremteni a kontinuitást a mindennapi megismerésmódok, „emberismeret” pszichológiai mechanizmusa és a történelmi-kulturális dimenzió szélesebb determinációs bázisán kialakuló előítéletek között. Így válik érthetővé egyrészt a megismerési folyamatok természetes szelektivitása, a valóságelvű és vágyelvű gondolkodás szükségszerű dialektikája, a konformitás jelensége, és – sok egyéb összefüggés mellett különösen jelentős – nyelvi tényezők szerepe. Allport tehát igyekszik feltárni azokat az egyre táguló tartalmi rezonanciákat hordozó pszichikus mechanizmusokat, amelyek egyrészt minden emberben adóttak, másrészt különböző személyiségpszichológiai konstellációk, élettörténeti események és kulturális-társadalmi hagyományok erőterében az előítéletekhez vezethetnek.

Említettük, hogy – Allport szerint is – a nyelvi tényezők különösen fontos szerepet játszanak a kategorizáció mechanizmusában. Az összefüggés – első megközelítésre – nyilvánvaló: „A pszichikumban levő általánosítások csak abban az esetben lehetnek reflexió, emlékezés, felismerés és cselekvés tárgyai, ha előzetesen szavak útján már rögződtek a tudatban.” (267.)

Allport korrekt szaktudományos szemlélete ugyan kizár minden felesleges „metafizikai” kérdésbe való bonyolódást, s így mintegy természetesen adott számára a „belső” pszichikus mechanizmusok és a „külső” nyelvi tényezők közötti kapcsolat a kategorizáció mechanizmusában, de lényegében nem teszi fel a kérdést: miként adott ez a kapcsolat? Ha ugyanis feltenné ezt a kérdést, akkor egyrészt szükségképpen túl lépne az előzetesen elfogadott szaktudományos horizonton, másrészt – ezzel összefüggésben – ugyanezen szaktudományos szemlélet metodológiáján is tágítani kellene.

Ekkor viszont az általa is leírt nyelvi címkézés szociológiai-szociálpszichológiai jelensége – a totalitás-elv metodológiai perspektívájában – a *társadalmi reprodukció* dialektikájába kapcsolódhatna: az alternatív döntések feszültségében kitermelődő nyelvi mechanizmusok mint pszichológiai eszközök e reprodukció totalitásának részkomplexusai alakulnának, s így érthetővé válna az a – dinamikus pszichológiai – tudat- és tudatalankontinuitás is, ami minden ember személyiségében összpontosul, miközben e „belső”

pszichikus mechanizmusok mint az ember közvetlenül adott éppígyléte – éppen az alternatív döntések sorozatában – objektiválódott és nyelvilag is rögzíthető viszonyainak magáértvaló „elemeibe” emelkedhetne. Hiszen – miként Lukács György írja – „... a társadalmi-történelmi események közvetlen 'eleme' ... éppen létszerűen mégsem bontható tovább, hanem ahogyan van, éppígyléteben 'elemnek' kell felfogni, tehát ez a közvetlen 'elem' nem lehet más, mint valamely konkrét ember alternatív döntése”. (Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, II, Magvető, Bp. 1976, 264.) Ez a közvetlen – azaz viszonylagos autonómiával, önálló dinamikával rendelkező – „elem” viszont nem más (pszichológiai vonatkozásában), mint a különböző társadalmi csoportok „mi-tudatának” fenomenológiai (akár „hamis tudati”) realitása, az egyén azonosságérzetének kognitív és érzelmi mintázata, továbbá olyan viszonykomplexusok, adott esetben előítéletes szerkezetek, amelyek a szociálpszichológiában (többek között) a szimbolikus formák és objektivációk által szabályozott egyéni és társas viselkedés problémájaként fogalmazódnak meg.

Allport könyvének adatgazdagsága, konkrét – de kellően interdiszciplináris – szaktudományos szemlélete éppen ezeknek a viszonykomplexusoknak egymásraépülő dinamikáját képes feltárni. Láttuk – Allport néhány megállapítását felidézve –, hogy a megismerési módok, „emberismeret” szelektivitása, a sztereotípiák kialakulása, a nyelvi címkézés folyamata stb. miképpen vezethet a tényleges előítéletek megfogalmazásához. Allport, többek között, leírja, hogy a szavak mint szimbolikus formák sokszor teljesen önálló erőként léphetnek fel, amikor – a kommunikáció sorozatában – elvesztik jelképi funkcióikat, és az emberek, különösen az erős érzelmi reakciókat felkeltő szimbólumokban, nyelvi címkékben, valóságos dolgokat látnak. Akit, mondjuk, „gazfickónak”, „hazugnak”, netán „bűdös tolvajnak” neveznek (egyéb változatos kitételekről most nem is beszélve), az – mondja Allport – gyakran valóságos kihívásnak fogja fel ezeket a szavakat, és úgy reagál, mintha megütötték volna. Enyhébb sértéseket még valahogy eltűrünk, de ezekben az esetekben is kötelező „visszaszívni” a sértést. Valószínűleg tudatában vagyunk, hogy ellenfelünk rólunk alkotott véleményét ezzel nem változtattuk meg, de mégis fontos számunkra, hogy a szó – ilyen „mágikusan” agresszív, ránk nézve

különösen kellemetlen – elhangzását semmissé tegyük. Adott esetben persze mi is élünk ezzel a „mágikus” hatalommal, előszeretettel látva el a „másikat” – fantáziánkból és a hagyományok által felkínált lehetőségekből kiemelt – különböző díszes „címkékkel”. „A negatív címkék mindig másokat jelölnek, ránk sosem vonatkozhatnak” (279.) – foglalja össze Allport e „mágikus”, jobbára a csoportdinamika törvényszerűségeit követő küzdelem lényegét. A példák nyilvánvalóan szaporíthatók, hiszen a személyes és történelmi csoportküzdelmek változatos kínálatot hoztak létre.

Persze feltehetjük a kérdést: Allport a már említett okokon, mechanizmusokon túl, milyen egyéb, a pszichológiai közvetítő folyamatok tágabb tartalmi tényezőiben keresi az előítéletes gondolkodásmód stb. kialakulását és hatásmechanizmusát?

Az előbbi, a nyelvi címkézésnek során alkalmazott példákban is nyilvánvaló, hogy egyrészt az *agresszió társadalmi szabályozása*, másrészt a *szocializáció* (nevelési minták stb.) milyen jelentős módon alakítják az előítéletes sztereotípiákat.

Allport gondolatmenetében is szükségképpen kellő hangsúlyt kap ez a két tényező, noha egyáltalán nem szolgálnak – természetesen – végső magyarázati eszközként. Azonban a probléma exponálása – nem függetlenül az „önismeret”, „emberismeret” bizonytalanságától – már a könyv kezdő mondataiban is, éles. Ezt írja: „A civilizált emberiség napjainkra nagy mértékben uralja az energiát, az anyagot és általában véve az élettelen természetet és rohamos mértékben megtanulta, hogy miként lehet leküzdeni a testi fájdalmat, az idő előtt bekövetkező halált. *De ami az emberi kapcsolatokkal való bánásmódot illeti, mintha még mindig a kőkorszakban élnénk.*” (19. Kiemelés tőlem – L. G.)

Bár ez kissé tömör kinyilatkoztatásként hangozik, de ha a könyv által felvetett egyéb, konkrét kérdésekkel szembesítjük, nevezetesen az erőszak társadalmi szabályozása kérdésével is, akkor könnyebben átláthatjuk a fenti idézet „történelmietlen” lezárásának történelmi realitását. (Habár érdemes felfigyelnünk arra, hogy Allport maga is reflektálatlanul veszi tudomásul az eddigi – „előtörténetként” is felfogható – történelmi folyamatok történelmi „realitását”.) A kérdés ugyanis a következőképpen vetődik fel Allport számára: „mit kezdhet az egyén dühével a társadalomban, miközben a társadalom maga sem pattanhat meg?” (341.)

Az egyéni és társadalmi reprodukció integritás-igénye szükségképpen termel ki – „jó” és „rossz” – szabályozó mechanizmusokat. A hétköznapi tudat szintjén ez különböző előírásokban fogalmazódik meg, pl. Lord Chesterfield szerint „Az úriember jele, hogy sohasem mutatja ki dühét.” A legtöbb kultúra azonban teret enged bizonyos agresszivitásnak. A mi társadalmunkban – hivatkozik Allport egy hétköznapi példára – egy felnőtt ember nyugodtan káromkodhat, ha kellőképpen felbosszantották. (340.) Vannak olyan elgondolások – Allport idézi ezeket –, melyek szerint minden társadalom teret enged, valamilyen formában, a „boszorkányok” vagy valami azonos jellegű, enyhébb vagy súlyosabb *bűnbak* gyűlöletének, ezáltal lehetővé válik – ezen elméletek szerint – az erőszak természetes késztetéseinek törvényes úton történő levezetése, és a saját „mi-tudat” megőrzése, sőt sokszor kitermelése, megerősítése is. Tehát az agresszió megfelelő mederbe terelése az azonosságélmény mintázatainak pszichológiai eszközét is kiformalja: a prófétai elhivatottság (bizonyos értelemben az egyszerű hivatástudattól a karizmatikus hatalomig), az etnocentrikus támpontok: az „igazi” nép, a „választott” nép, Isten „velünk”, a legtöbb nép eredetmitológiájában megtalálható Aranykor legendája, az angolok Shakespeare-büszkesége stb. – mindezek az egyéni és társadalmi azonosságélmény létrehozásának eszközei. Az azonosságélmény kiformalása legtöbbször – a példák is erre utaltak – az *idegen* csoportok bőrére megy, az eddigi történelmi tapasztalat legalábbis inkább ezt bizonyítja, s nem csodálkozhatunk, ha olyan jelentős történelemfilozófus is, mint Hegel, egy jegyzetében így látja a történelmet: „A rossz konkrét képe legnagyobb egzisztenciájában a világtörténetben tárul szemünk elé. Ha a megtörtént részletek tömegét tekintjük, a világtörténet úgy tűnik, mint egy *vágóhíd*, amelyen egyének és egész népeket áldoznak, a legnemesebbnek és legszebbnek pusztulását látjuk. Mintha semmiféle igazi nyereség nem származott volna s legfeljebb ez meg az a múlandó mű maradt volna meg, amely az enyészet bélyegét hordja homlokán és nemsokára éppoly múlandó műnek adja át helyét.” (Hegel: „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, Akadémiai, Bp. 1966, 751.)

A világtörténelem ilyen temetői látomásában való elmerülés helyett térjünk vissza kiinduló kérdésünkhöz. Azt kérdeztük ugyanis –

Allportot idézve –, hogy mit kezdhetnek az egyének és a különböző csoportok agressziójukkal a társadalomban, miközben a társadalom maga sem pattanhat meg. Látuk, hogy különböző – többek között: pszichológiai – eszközök szabályozó funkcióiban az agresszió mintegy „feldolgozódik”. A további kérdés persze az, hogy miként dolgozódik fel az agresszió, s ennek előtte: honnan származik maga az agresszió?

Másképpen fogalmazva – és Allportot idézve – a következőket is kérdezhetjük: „más személyekkel fenntartott kapcsolataink közül viszonylag miért oly kevés kapcsolat elégti ki csak a bennünk túlsúlyt képező szeretetteljes szükségleteket, s miért van annyi kapcsolatunk, melyek mind a gyűlölet és az ellenszenv érzületeiben gyökereznek? Miért csak szórványosan és feltételesen érvényesül a hűség és a szeretet, ha egyszer az emberek a szívük mélyén úgy érzik, hogy nem szerethetnek, és nem szeretik őket eléggé?” (502.)

Allport a tanuláselmélet és a pszichoanalízis eredményeinek felhasználásával igyekszik ezekre a kérdésekre is válaszolni. Egyrészt a frusztráció-elméletekre hivatkozik, másrészt ezek hiányosságait dinamikus pszichológiai törvényszerűségekkel egészíti ki. Allport tehát úgy látja, hogy a frusztráció-agresszió-indulatátétel, illetve a helytelen viselkedés-bűntudat-indulatátétel (485.) dinamikájában az egyén szüntelenül újratermelődő agresszióját vagy elfojtja, vagy racionalizálja, vagy kompromisszumos megoldáshoz folyamodik, vagy – és Allport szerint ez a valóságos megoldás – integrálja. A makrotársadalmi viszonyok frusztrációs tényezőin túl ugyanakkor látnunk kell – miként Allport is írja –, hogy ezek és a többi stratégiák egy *életstílus* (451.) – a szocializációban kiformalt – részét képezik. Ezt az életstílust, a szocializációban kiformalt énképet meghatározhatja a személy biztonságérzetének hiánya, félelme, bűntudata, hajdani gyermekkori traumája, szülei – főként autokratikus – nevelési stílusa, továbbá hogy a személy milyen mértékben képes elviselni a kudarcoakat.

Allport könyvében több helyütt is hangoztatja – a szocializáció, a nevelési minta fontosságát kiemelve –, hogy a visszaütés mód-szerűvel nevelő szülő, pedagógus stb. a gyermekben állandó nyugtalanságot, bizonytalanságot ültet el, hiszen az ilyen gyermek egész életében a szigorú külső rendszabályok miatt, saját önálló akaratának hiányában, csak fenyegetést lát.

Ennélfogva arra kényszerül, hogy az emberi kapcsolatokat a hatalom hierarchiájának prizmáján keresztül lássa, belső bizonytalanságát kivetítve magát a külvilágot, egyes – erre valamilyen oknál fogva különösen alkalmas – bűnbakokat lásson ránézve fenyegetőnek. Az ilyen ember felnőtt korában – adott esetben szülőként és pedagógusként stb. is – könnyen válik moralizálónak, hajlamos lesz a dichotomikus ítéletek megfogalmazására („Csak kétféle nő van a világon, a tiszta nő és a romlott nő.” „Bármihez kezdünk, csak egyetlen helyes módszer van” stb.), ezért is hangsúlyozza a saját csoport és az idegen csoport közötti különbségeket. Alacsony ambivalenciátűrése miatt siet lezárni a bizonytalan helyzeteket, de mivel saját egoja nem jelent számára határozott támpontot, szükségképpen sodródik hamis önismerete „realitás-elvét” követve a „rend”, a „tekintély”, a „tisztá erkölcs” a „rend” felett őrködő „intézmények” és ezek ideológiai-manipulációs segédeszközei felé. Más oldalról könnyebben is „csábítható” – a bizonytalan ego-funkcióik eredményeként az ösztön-impulzusok spontaneitását követve – az agresszív, szexuális stb. helyzetek által, miközben azt ugyanakkor „bűnös” készletként igyekszik el is fojtani, így folytonosan újratermelve saját gyónó-attitűdjé feszültségeit és helyzeteit.

Noha Allport is hajlamos egyfajta „felvilágosító dichotómia” követésére, szembeállítva az előítéletes és a türelmes személyiséget, azonban ő egyrészt semmiképpen sem válik „fordítottan bigott” harcias türelem-apostollá, hiszen – mint már említettük – ő az „érett demokratikus személyiség” értékfogalmát követi, másrészt mindenképpen megfontlandóak és továbbgondolásra alkalmasak, amiket a türelmes személyiségről mond.

Korábban hivatkoztunk a szókratészi fordulat gondolkodástörténeti jelentőségére, Allport a türelmes ember személyiségvonásairól beszélve tulajdonképpen ehhez a hagyományhoz kapcsolódik. Azt írja ugyanis, hogy „a türelmes emberek személyiségében a *belső oldal* általában nagyobb szerepet játszik”. (596.) A személyes autonómia vágya által megformált életstílus fontos mozzanatai – éppen a hatékonyan funkcionáló belső oldal, azaz az integrált ego működése eredményeként – a beleérző képesség (empátia), az önismeret, az öntudatosság és, nem utolsósorban, a humorérzék, amelyek egyben részei, de létrehozói is a türelmes társadalmi attitűdöknek. Allport szerint ennek szocializációs

kezdetei mélyen a gyermekkorba nyúlnak vissza. A fenyegetettségi orientáció helyett a türelmes, elfogadó, de természetesen nem a mindent megengedő szülői-nevelői attitűd a gyermekekben a biztonságérzetet képes kialakítani, ezért enjük anélkül is elegendő mértékben kielégül, hogy elfojtáshoz kellene folyamodniuk, vagy büntüdatot kellene érezniük, amit másokra kivetítve tudnak csak enyhíteni. Az előítéletes, dichotomikus stb. gondolkodásszerkezetek, főleg annak érzelmi háttere, dinamikája már akkor rögzülhetnek a gyermekben, amikor elfogadó-türelmes attitűd helyett, legtöbbször meta-kommunikatív szinten, visszautasítást kap, aminek eredménye, hogy tudattalan szinten gyűlöli, a tudat szintjén pedig szereti szüleit, nevelőit és a „rend” egyéb intézményes „képviselőit” (egyébként ezért is kötődik sokszor hozzájuk olyan infantilis módon; ezért képtelen leválni róluk stb.).

Allport szerint – kissé általánosító fogalmazását idézve – a dolog lényege minden jel szerint az, hogy az élőlények kivétel nélkül tökéletesíteni kívánják természetüket: vagyis alárendelődés útján tanulnak (600.); ehhez hozzátették, hogy ez a tanulás az egyéni és társadalmi reprodukció – a pszichológiai szabályozás dinamikájában és a történelmi küzdelmek feszültségeiben kiformalódott – kényszerpályáit követve zajlik. E kényszerpálya egyik – Allport szerint is –, minden bizonnyal „rossz” (mert a feszültségeket újratermelő) mozgása az elzárkózás, a visszautasítás révén nyert egyensúly; a másik, minden bizonnyal „jobb” (mert a feszültségeket integráló) mozgása a lazítás, a tolerancia, az önbizalom stb. és ennek következtében a másokba és a „másikba” vetett bizalom.

Allportnak ez az életfilozófiája feltehetően akkor nem fog pusztán a jámbor óhajok szintjén maradni, ha mi magunk is szembenézünk személyes és társadalmi előítéleteinkkel. Azzal a sajátos közepkelet-európai hagyománnyal, amely újkori történelmi küzdelmeiben ezen a vidéken alaposan összekuszálta az egyéni és társadalmi azonosságérzés kialakulását. Gondoljunk például a Monarchia örökségeként az utódállamokban még ma is magas öngyilkosságstatisztikákra, a nacionalizmus, antiszemitizmus, cionizmus, egyéb vallási hagyományok társadalmi feszültségeire, az emigrációs hullámok és egyéni disszidálások problematikájára, vagy olyan sajátos múltú nemzeti tudat mélységeire, mint ami Lengyelországban alakult ki, s Wajda filmjeinek is



alapotívuma, vagy Károlyi Mihály sajátos Duna-konföderációs elméletére stb.

Mindezek tehát alapos történelmi és *történelmi szociálpszichológiai* vizsgálódáshoz nyújtanak anyagot, ha megvalósul az a terv, amit a fordító, Csepeli György fejt ki a könyv utószavában: „Allport könyvének magyarra való átültetése csak kezdete a tényleges fordításnak, a  *hazai kutatások sorozatának.*” (716.) Ennek

viszont, sok más mellett, mindenképpen előfeltétele egy filozófiai-metodológiai fogalmi apparátus kidolgozása, nem függetlenül a konkrét szaktudományos-empirikus kutatásoktól, másrészt – s erre valóban jó példaként szolgál Allport könyve – egy *magasabb-érettebb* pszichológiai kulturáltság a társadalmi köztudatban. Ekkor talán az egyéni és társadalmi *integrált önismeret* sem lesz pusztá utópia.

Nincs többé köztünk Görgényi Ferenc, nem látjuk és nem halljuk többé őt, akiből mindig oly dúsan és ellenállhatatlan erővel törtek elő az élcék, a történetek, a telibe találó, elevenre tapintó észrevételek s tőlük el nem választva, velük egy sorban, közéjük szöve, őket áthatva a meghökkenően mélyenszántó gondolatok, friss, eleven, új elméleti felismerések. Elvesztettük őt, aki szerette, alaposan ismerte és értette az életet, melynek dolgait, talányait, kacskaringóit és csapdáit gyakorta lebilincselően nyers szókimondással ítélte meg.

Életszeretéből, sokoldalú életismeretéből, a mi mai valóságunk bonyolult viszonyaiból, gondjaiból és előretörő lendületéből táplálkozott, kapott ösztönzést elméleti, társadalomtudományi, filozófiai érdeklődése. Nem tartozott az élettől idegen szobatudósok sorába. Elméleti írásai, több éven át tartott egyetemi előadásai bizonyítják, hogy a jelentős marxista teoretikusok nézeteinek, fejtegetéseinek, vitáinak elmélyült ismeretében, azokat másokkal is imponáló lényegretöréssel ismertetve, önálló és eredeti gondolataival társadalmunk eleven, jól kirajzolódó és jól felismert igényeit kívánta szolgálni, elmélet és gyakorlat egységének jól értelmezett gondolata jegyében.

Nemcsak írásaiból, egyetemi előadásából, de baráti beszélgetésekből is tudjuk, hogy milyen elmélyült ismerője volt a hegeli és a marxi tanításnak. Jó néhányan vagyunk olyanok, akiket a vele folytatott beszélgetések döbentettek rá arra, milyen gondolati gazdagság, mennyi időszerű vonatkozás, mennyi további elméleti munkára ösztönző készletet található egy oldalnyi, vagy akárcsak egy bekezdésnyi Marxi szövegben. Szerette és értette Marxot. Hivatásos Marx-kutatókat megszégyenítő módon tudott összefüggéseket bemutatni a marxi életműben.

Írásai 1965-től 1976-ig jelentek meg hazai tudományos, elméleti, politikai folyóiratainkban. Mit mutatnak ezek az írások? Először is érdeklődésének rendkívüli sokoldalúságát: a hazai és külföldi szépirodalom és annak visszhangja, a marxista szociológiai kutatások állapota, az etika, a

történetfilozófia, a tudományszervezés, a személyiség, a jog, a tulajdon kérdésköreibe vágó témákat tárgyalnak írásai. Másodsorú: a nagy összefüggések felismerését, szem előtt tartását és bemutatását. A marxista dialektikát termékenyen alkalmazó szerzőt mutatnak írásai. Akik közül álltak hozzá, tudják, hogy élőszóban, beszélgetésekben nagy meggyőzőerővel és részletességgel fejtegette egy megírandó, de most már vele együtt elveszett átfogó monográfia gondolatait a tulajdon mint politikai viszony kérdéséről.

Szülővárosában, Gyulán kezdett ismerkedni az étellel, ott járt gimnáziumba. Filozófiai érdeklődése már budapesti joghallgató korában jelentkezett. A jogi diploma megszerzése után az ELTE Bölcsészettudományi Karán a filozófia szakot is elvégezte. A Társadalomtudományi Intézet kötelékében kezdte tudományos pályáját. Munkatársa volt a Világosság című folyóiratnak. Kiemelkedő elméleti tájékozottsága, tetterős egyénisége alapján kapott nehéz és felelősségteljes megbízatást. Mintegy öt esztendőn át állt ügyvezető igazgatóként a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének élén. Szerkesztője volt a Magyar Filozófiai Szemlének, tagja az Akadémiai és az Oktatási Minisztérium Filozófiai Szakbizottságának. Oktatója volt a budapesti Bölcsészkar Filozófia II. Tanszékének.

Mint vezető határozott és céltudatos volt. Jó munkahelyi légkört akart és tudott teremteni. Mindenféle fontoskodás idegen volt tőle. Munkatársaival, bármiféle hivatalos hidegség vagy merevség nélkül, közvetlen kapcsolatot tudott teremteni. Kifogyhatatlanul gazdag humora, életközelsége, ironiája és önironiája emlékezetes marad egykori munkatársai számára.

Fájdalmas veszteség a magyar társadalomtudomány számára, hogy az elhatalmasodó és korai halálát okozó betegség megakadályozta a tervezett monográfia kidolgozásában, gondolatainak összefoglalásában, szintetizálásában.

Egykori munkatársai, egyetemi tanítványai, barátaik szeretettel őrzik egyéniségének, eleven szellemének emlékét, gondolatai bennük munkálkodnak tovább.

Simon Endre

## SUMMARIES

### *Attila Ágh: The "Metaethics" of Grundrisse*

An analysis of Marx' society of freedom and equality as a model of total simple production is here based on the chapter on money in *Grundrisse*. This model ranks among the most important "meaningful abstractions" of Marx, for on the one hand there is no immediate historical reality corresponding to it because simple commodity production changes into capitalistic commodity production before coming to completion in society, while on the other hand, neither the process of simple commodity production nor that of capitalistic commodity production can be described without recourse to this abstraction, Marx holds.

This study examines the society of freedom and equality from the angle of that society's subject the owner of commodities, free and equal in the abstract, and it seeks to discover the roots of the normative, rule directed behaviour of the bourgeois individual. The term "metaethics" refers to the basic axioms of normative behaviour and thus it includes regulations that determine a person's behaviour before entering the sphere of economy, law, politics etc. and which appear in specific ways already in these spheres. This author assumes it is the "metaethical" regulation of the bourgeois individual that creates the bourgeois evidence of man to which, Marx, on his part, confronts the class individual as the real individual of bourgeois production.

### *György Poszler: The Metamorphosis of the Narrative*

The question posed in this study concerns the ways of mediation or intermediate categories through which the Hegelian-Lukácsian theory of epic literature may be transformed into a system

of principles of criticism, or into a methodology for analyzing various types of epic works. Taking Hegel's conception of "the totality of objects" as a point of departure, this author devotes a detailed investigation to problems of epic construction including those of retardation, suspension, fable and sujet, while making reference to the specific unity of the whole with its parts that emerges in epic works. Also drawing on Hegelian theory, he tackles the level of abstraction in epic representation, the relation between the quotidian and the epically stylized, and questions of genre pertaining to the linguistic strata in the narrative. Another problem at issue, again raised in connection with Hegel and Lukács, is the narrator's position and its modifications throughout the historical progress of literature. In this respect, it is the epic approach to events conceived on a higher plane and as pure past that is superseded by narration in first person singular and by frame stories, forms which foreshadow the monological manner coming to replace the traditional epic position. The transition in narration goes parallel with changes in the attitude towards epic material. A basic factor in changing attitudes to these materials appears to be the changing role of time in modern epic literature.

### *Ilona Molnár: Apparent Imprints of Reality in Language (A linguistic investigation and its epistemological consequences)*

This article first reveals the semantic restrictions for "key words" in main clauses of Hungarian compound sentences with the conjunction *that* in them (*think, say; thought, feeling, statement; important, surprising, etc.*). The two distinct types are (1) for key words which govern a clause that has the function of

setting the concrete, actual contents within the general frame of the key word (e.g. *He said he had no time*, where the clause reproduces an original statement), and (2) for words related to the clause through the mediation of type (1), and expressing relation or qualification to (1) (+ clause) (e.g. *His statement that... was surprising*). Type (1) is an obligatory component of a sentence (though it may also be implicit), while (2) is an "additive" component. The semantic criterion of (1) states that its denotation must be a sentence, a text or some other entity that is in close qualitative relation with the sentence. The denotation of *statement, news, information* is directly a sentence, a text. Nevertheless, in an indirect way, the following words have also a sentence, a text as their denotation: *thought, opinion, feeling, action, event, process; state, fact*. These objects are reflected by language in a specific way, the reflection itself being a sentence that is, structurally and qualitatively resembling the object. These propositions are accorded epistemological and psychological support in the scope of the present article, and the conclusion is advanced that the denotations of the words *object, fact, process* etc. do not differ in their material quality but constitute different cognitive types. Wittgenstein's positivism is here criticized from the angle of the Marxist theory of a subject. As an epistemological concept, „an apparent imprint of reality" has been introduced and reasoned.

*Mária Bálint: Philosophy of Science, Neopositivism, and the Science of Education*

The central problems examined in this study are some basic, if heretofore unexplained, issues of the philosophy of science involved in education. At the same time, current questions of the philosophy of science in general are also scrutinized from the special angle of this branch of science, that is, most relevant features of education are conceived as responses to broad philosophical intentions given by a particular field of study. This author has chosen as the actual object of her studies the neopositivist theory of pedagogy that lays great emphasis on questions of science philosophy, offering in this way a closer view at one of the most influential trends of bourgeois pedagogical thought today. She traces out the attitudes and ways of theory construction of neopositivist pedagogy through analysing in detail a recent programme-setting

and systematizing book written by W. Brezinka, an outstanding representative of that trend. Through a background presentation of the history of the relation between pedagogy and philosophy, she analyses neopositivist efforts to create a "pure", "non-speculative", "value-free" science of education "finally independent of philosophy". Pointing out the realistic element in the neopositivist conception of science, as well as its immanent contradictions stemming from the manifest normativity and value orientation involved in pedagogy more directly than in other social sciences, this author concludes her study with some proposals towards Marxist solutions to the problems in question.

*András Mészáros: András Vandrák's Gnosiology, Philosophy of Language, and the Language of His Philosophy*

A teacher at Eperjes College, at that time one of the most important protestant schools in Hungary, András Vandrák followed the Friesian line of Kantian philosophy and retained the classical division of philosophy into disciplines. Both the contents and the limits of his system were delineated by three basic disciplines, gnosiology, aesthetics, and ethics, displaying a certain hierarchy, with gnosiology and aesthetics comprising lower degrees in the development of cognition (as the main purport of Vandrák's thought lay in the moral training of man and society). Thus Vandrák's philosophy is seen to be directed towards goals of an abstract humanistic and moralizing character. The basic principle of his gnosiology is connected by the present article to Kantian noetics, more directly to Hamann's and Jacobi's theory of "immediate cognition", and to Fries' view that intuition provides a more complete and direct access to the essence of reality than does rational conceptual cognition. In his theory of language, Vandrák again draws on Hamann, Fries, and the theorists of German Enlightenment and neology. He adopts their conception of language as an external means of thinking, one that is readily improved in order to achieve better communication of thoughts. This philosophical "neology" is analysed in the third part of this study, where it is pointed out that the vernacularization of the language of philosophy by Vandrák contributed to the process that brought about a unified Hungarian philosophical terminology.

*Аттила Аг: «Метаэтика» Грундриссе*

Статья на основе главы Грундриссе о деньгах анализирует общество свободы и равенства у Маркса, как модель тотального простого товарного производства. Эта модель относится к ряду важнейших «разумных абстракций» Маркса, ведь с одной стороны ей не соответствует непосредственная историческая реальность, потому что простое товарное производство переходит в капиталистическое производство до того как тотальным в обществе, с другой стороны однако ни движение простого производства, ни движение капиталистического производства нельзя описать по Марксу без этой абстракции.

Статья исследует общество свободы и равенства с точки зрения его субъекта — отвлеченно и равноправного владельца товара, стремясь раскрыть основы нормативного, следующего правилом поведения буржуазной личности. Выражение «метаэтика» касается основополагающих аксиом нормативного поведения, то есть включает в себя те регуляторы, которые определяют поведения личности еще до вступления ее в сферу экономики, права, политики и т. д., и которые своеобразно проявляются в данных сферах. Согласно предположению статьи «метаэтическое» регулирование буржуазной личности создает ее эвиденцию, которой Маркс определяет классовую личность, как реальную личность буржуазного производства.

*Дёрдь Послер: Метаморфозы рассказа*

Статья ищет ответа на вопрос, какими трансмиссиями, интерполированными категориями можно приспособить теорию эпикей Гегеля и Лукача под систему способов анализа произведений, может быть под методикку

анализа разных типов эпических произведений. Исходя из концепции «тотальности объектов» Гегеля подробно рассматривает эпическую структуру, внутри ее проблемы ретардации, создания напряженности, фабулы и сюжета, и ссылается на особое единство частей и целого, осуществляющееся в эпическом произведении.

Выбирая Гегеля в качестве теоретической основы, статья обсуждает абстрактный уровень эпического изображения, отношение повседневности и эпической стилизации, а также жанровые вопросы языкового уровня эпического произведения. Другой аспект исследования, который возникает тоже в связи с Гегелем и Лукачем, позиция рассказчика и ее видоизменения в историческом развитии литературы. В этой области по сравнению с эпическим повествованием, которое приподносит событие с более высокого уровня и как прошедшее, выступают на передний план повествование от первого лица и обрамляющее повествование, как формы, указывающие в направлении монологического повествования, нарушающего современную эпическую позицию. Изменение в способе повествования происходит параллельно с изменением отношения к эпическому материалу. В изменении отношения к материалу в качестве основного момента появляется в современной эпике изменение роли времени.

*Илона Молнар: Кажущиеся отпечатки действительности в языке (Языковое исследование и его гносеологические последствия)*

Статья в начале дает ответ на вопрос, какое семантическое ограничение действительно для ключевых слов, имеющих в

главных предложениях венгерских сложных предложений с союзом *hogy* 'что' (*gondol, mond; gondolat, érzés, mondat; fontos, meglepő, 'думать', 'говорить', 'мысль', 'чувство', 'предложение'; 'важный', 'поразительный'*), Различаются: 1. Те ключевые слова, при которых функцией придаточного предложения является обозначение актуального, конкретного содержания ключевого слова, как представляющего собой общую рамку. *Azt mondta, hogy nem ér rá. 'Он сказал, что у него нет времени'*: придаточное предложение воспроизводит исходное предложение.) 2. Слова, связанные с придаточным предложением посредством 1., которые выражают отношение, квалификацию в связи с 1. (+ придаточным предложением. (*Meglepő volt az a mondata, hogy... 'Поразительно было то его предложение, что...'*)) 1. является обязательным компонентом предложения (но может быть и неявным); 2. является надстраиваемым компонентом. Семантический критерий 1-ого: обозначаемое словом представляет собой предложение, текст или такой объект, который качественно тесно связан с предложением. Обозначаемое слов *mondat, hír, értesítés 'предложение', 'известие', 'сообщение'* является непосредственно предложением, текстом. Но опосредствованно предложение, текст — обозначаемое и следующих слов: *gondolat, vélemény, érzés; cselekvés; esemény, folyamat; állapot, tény, 'мысль', 'мнение', 'чувство'; 'действие'; 'событие', 'процесс'; 'состояние', 'факт'*. Эти объекты язык отражает своеобразным способом, ибо и само отражение является предложением, то есть и структурно и качественно похоже на объект. Статья подтверждает тезисы гносеологическими и психологическими аргументами и приходит к выводу, что обозначаемые слова  *tárgy 'объект'* — который не может быть ключевым словом предложения с 'что' — и слов *tény, folyamat, 'факт', 'процесс'* и т. д. различаются не по своим материальным качествам, но представляют собой типы познания. Статья критикует позитивизм Витгенштейна с точки зрения марксистской теории субъекта, вводит и обосновывает гносеологическое понятие кажущегося отпечатка действительности.

*Мария Балинт: К статье о теории науки — неопозитивизме — педагогике*

Автор исследует основные, но до сих пор оставшиеся нерешенными научно-теоретические проблемы педагогики. Одновременно рассматривает и те не сходящие с повестки дня общие научно-теоретические вопросы с точки зрения специальной дисциплины, поскольку связанные с этим проблемы педагогики оценивает так, как реакцию конкретной специальной дисциплины на общие, научно-теоретические стремления. Конкретным материалом своего исследования она берет неопозитивистскую педагогику, особо заостряющую вопросы теории науки и таким образом знакомит с одним из наиболее влиятельных направлений современной буржуазной педагогической мысли. Структуру мышления, подход и теоретическую конструкцию неопозитивистской педагогики автор показывает на примере подробного анализа недавно появившегося программно-систематизирующего труда одного из наиболее влиятельных представителей этого направления, В. Брезинка. Путем опосредствованного указания на научно-теоретическое развитие отношений между педагогикой и философией дается анализ того стремления неопозитивистской педагогики, которое направлено на создание педагогики «далекой от спекуляций», «чистой», «нейтральной», «окончательно освободившейся от философии». Указывая на реальные вопросы неопозитивистской концепции науки и на те имманентные противоречия, которые возникают из явной нормативности, появляющейся по сравнению с другими общественными науками более непосредственно в педагогике, в конце статьи автор выступает с предложением в связи с возможными решениями марксистским путем упомянутых проблем.

*Андраш Месарош: Гносеология, философия языка и язык философии Андраша Вандрака*

Андраш Вандрак, преподаватель одной из самых значительных протестантских школ, лицей в Эперьеш сохранил классическое

разделение на дисциплины философии развивая в духе Фриза философию Канта. Содержание и одновременно границы и возможности этой системы обозначают три основные дисциплины, гносеология, эстетика и этика, которые — так как суть философии Вандрака нравственное формирование человека и общества — следуют друг за другом в определенном перархическом порядке: гносеология и эстетика представляют собой низшую ступень развития познания. Таким образом философия Вандрака преследует абстрактно-гуманистические и морализирующие цели. Статья связывает основной принцип гносеологии Вандрака с неозиткой Канта, более непосредственно с теорией «непосредственного познания» Хаммана и Якоби, а также с позицией Фриза,

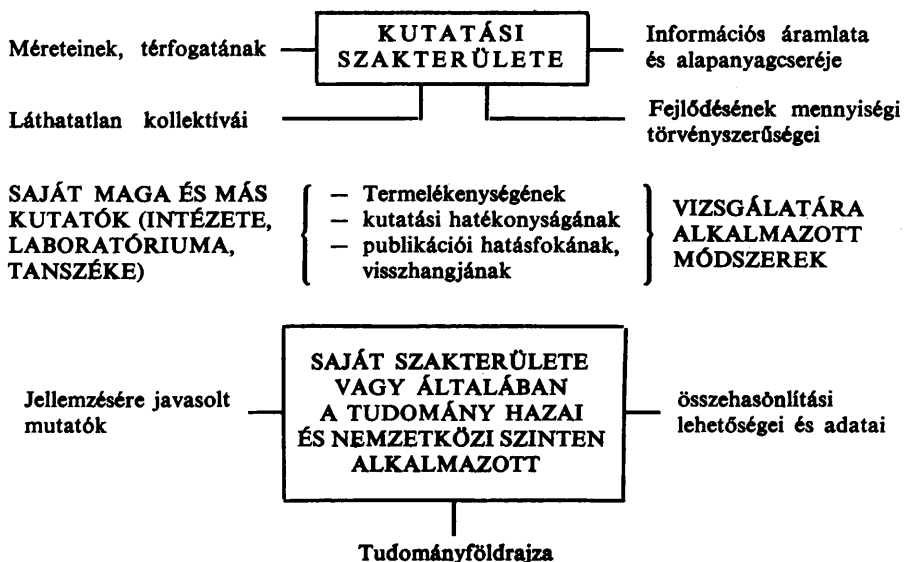
согласно которой интуиция более полно и непосредственно чем рационально-понятийное познание раскрывает суть действительности. Он в своей философии опирается также на Хаммана и Фриза и на теоретиков немецкого просвещения и обновления языка, он у них берет тот принцип, по которому язык — это такое внешнее средство мышления, которое заслуживает улучшения в интересах передачи мыслей. Третья часть статьи анализирует эту философию реформации языка, одновременно констатируя, что перевод на родной язык Вандраком языка философии является частью того процесса, который привел к созданию единой венгерской философской терминологии.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

**Ágh Attila**, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, fil. tud. doktora. **Bálint Mária**, MTA Ped. Kutatócsoport, tudományos munkatárs. **Frank Tibor**, ELTE BTK egyetemi adjunktus. **Kálmán C. György**, egyetemi hallgató. **Kiss Endre**, ELTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék, egy. adjunktus, fil. tud. kandidátusa. **Lányi Gusztáv**, egyetemi hallgató. **Mészáros András**, bratislavai Komensky Egyetem Marxizmus–Leninizmus Intézet, szaktanársegéd. **Molnár Ilona**, MTA Nyelvtudományi Intézete, kandidátus. **Poszler György**, ELTE BTK Esztétikai Tanszék, docens, irodalomtud. kandidátusa. **Szigetvári Sándor**, ELTE TTK Fil. Tanszék docens, fil. tud. kandidátusa.



## *Önt bizonyára érdekli*



### *mert tudja, hogy*

**A TUDOMÁNY MAI FEJLŐDÉSI SZAKASZÁBAN,  
A KUTATÁSBAN CSAKIS ÜGY**

- LEHET EREDMÉNYES
- TERVEZHETI MUNKÁJÁT
- VÁLASZTHAT SAJÁT MAGA,  
INTÉZETE, ORSZÁGA  
SZEMPONTJÁBÓL  
LEGMEGFELELŐBB  
TÉMÁT, HA

**a fenti kérdésekre megtalálja a választ**

***Hol? Hol? Hol? Hol? Hol?***

# Scientometrics

An International Journal  
for All Quantitative Aspects of the Science  
of Science and Science Policy

című

angol nyelvű nemzetközi folyóiratban

## FŐSZERKESZTŐK:

G. M. DOBRON  
Szovjetunió

I. GARFIELD  
Egyesült Államok

D. J. DE Solla PRICE  
Egyesült Államok

## KOORDINÁLÓ SZERKESZTŐK:

T. BRAUN  
Magyarország

I. RUFF  
Magyarország

J. VLACHY  
Csehszlovákia

## SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG:

A. Avramescu (Románia)

I. M. Orient (Szovjetunió)

M. T. Beck (Magyarország)

A. Rahman (India)

G. W. R. Canham (Kanada)

G. Rózsa (Magyarország)

R. C. Coile (Egyesült Államok)

I. N. Sengupta (India)

Yu. V. Granovszky (Szovjetunió)

Sh. K. D. Sharma (India)

S. P. Gupta (India)

A. Singleton (Anglia)

G. C. Jain (Új-Zéland)

I. S. Spiegel-Rösing (NSZK)

Fr. Jevons (Ausztrália)

S. Szalai (Magyarország)

C. Le Pair (Hollandia)

P. Tétényi (Magyarország)

K. O. May (Kanada)

L. Tosi (Franciaország)

A. J. Meadows (Anglia)

H. Voos (Egyesült Államok)

H. Zuckerman (Egyesült Államok)

AKADÉMIAI KIADÓ  
Budapest

kiadja

ELSEVIER PUBLISHING CO.,  
Amsterdam

Saját eredménye e területen — ÖNNEK TALÁN VAN — Véleménye, megjegyzése

Megírt vagy megírandó

közleménye

A FOLYÓIRAT EZEKET ÉRDEKLŐDÉSSEL VÁRJA

Cím: Dr. J. VLACHY Kankovského 1241 180 00 Praha 8 CSSR

vagy Dr. T. BRAUN Eötvös Loránd Tudományegyetem

1443 Budapest, Pf. 123, Magyarország

**Mindent megtudhat korunk tudományáról**

**a**

## **KORUNK TUDOMÁNYÁBÓL!**

*Kiváló tudósok írják – mindenkinek*

- *páratlanul érdekes témákról*
- *könnyen érthető stílusban*

**A sorozat néhány sikeres kötete**

Rényi Alfréd: Dialógusok a matematikáról

Szabó Imre: Az emberi jogok

Sztyepanov, J. Sz.: Szemiotika

Selye János: Stressz distressz nélkül

Beck Mihály: Tudomány – áltudomány

Csányi Vilmos: Magatartásgenetika

Ungvári Tamás: Brecht színházi forradalma

Láng István: Biológiai forradalom – hazai realitások

*Az egyes kötetek kb. 100–200 oldalon jelennek meg,  
méretük 13 × 19 cm. Áruk 10,- és 25,- Ft között van*



**Akadémiai Kiadó, Budapest**

1828–1978  
MEGJELENT AZ AKADÉMIAI KÖNYVKIADÁS  
150. évében

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója  
Műszaki szerkesztő: Sándor István  
A kézirat nyomdába érkezett: 1978. V. 5. – Terjedelem: 12,25 (A/5 ív)  
78.5836 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## CONTENTS

ATTILA ÁGH: The "Metaethics" of Grundrisse .....	569
GYÖRGY POSZLER: The Metamorphosis of the Narrative .....	594
ILONA MOLNÁR: Apparent Imprints of Reality in Language .....	611
MÁRIA BALINT: Philosophy of Science, Neopositivism, and the Science of Education .....	630
ANDRÁS MÉSZÁROS: András Vandrák's Gnosiology, Philosophy of Language, and the Language of His Philosophy .....	651

### REFLECTION

TIBOR FRANK: Marx and Gusztáv Zerffi .....	666
Report on Session 8 of the Summer School of Marxist — Leninist Philosophers, Varna, 1977 (translated by András Kovács) .....	679

### REVIEWS

SÁNDOR SZIGETVÁRI: Modern Problems of the Interrelation of Nature and Society ...	685
C. GYÖRGY KÁLMÁN: John Lotz: Sonetti a Corona on Language .....	689
ENDRE KISS: Ideas in Literature — Ideas in History .....	692
GUSZTÁV LÁNYI: Judgment on Prejudices .....	696

## СОДЕРЖАНИЕ

Атила Аг: «Метаэтика» Грундриссе .....	569
Дёрдь Послер: Метаморфозы рассказа .....	594
Илона Молнар: Кажущиеся отпечатки действительности в языке .....	611
Мария Балинт: К стате о теории науки — неопозитивизме — педагогике .....	630
Андраш Месарош: Гносеология, философия языка и язык философии Андраша Вандрака .....	651
Тибор Франк: Маркс и Густав Зерфи .....	666
Доклад о восьмой сессии, состоявшей в 1977 г. в Варне летней коллегии марксистско — ленинских философов (перевод: Андраш Ковач) .....	679

### ОБЗОР

Шандор Сигетвари: Современные проблемы взаимодействия природы и общества ...	685
Дёрдь Ц. Калман: Янош Лоц: Сонетная корона о языке .....	689
Эндре Киш: Идеи в литературе — идеи в истории .....	692
Густав Ланьи: Суждение о предрассудках .....	696

Ára: 18 Ft  
Előfizetés egy évre: 84 Ft

INDEX: 25.535  
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy posta-utalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

**Előfizetési díj egy évre: 84 Ft**

**1 szám ára: 18 Ft**

**Index szám: 25.535**

**Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,  
H-1389 Budapest, Pf. 149.**

HUSZONKETTEDIK ÉVFOLYAM

1978/6

1979 MAR 2 3,

# magyar filozófiai szemle

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS  
AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI  
BIZOTTSÁGÁNAK  
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ:  
KÉRI ELEMÉR

SZERKESZTŐK:  
BALOGH ISTVÁN

GÖRGÉNYI FERENC

VERECZKEI LAJOS

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG ELNÖKE:  
HERMANN ISTVÁN

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:  
ÁGOSTON LÁSZLÓ, ALMÁSI MIKLÓS, ANCSSEL ÉVA,  
BALOGH ISTVÁN, FÖLDESI TAMÁS,

GÖRGÉNYI FERENC, KÉRI ELEMÉR, KISS ARTÚR,  
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, POÓR JÓZSEF,  
RUZSA IMRE, SZIGETI GYÖRGYNÉ, TÓKEI FERENC,  
VERECZKEI LAJOS, VÉSZI BÉLA, ZOLTAI DÉNES

1978, 6

## TARTALOM

KATONA PÉTER: Dialektikus materialista válasz a filozófia alapkérdésére .....	713
KOVÁCS LÁSZLÓ: A törvények történetiségéről .....	722
HORVÁTH JÓZSEF: Az idő általános természetének ontológiai vizsgálatához .....	742
RÓZSAHEGYI EDIT: Gyakorlat-központúság Kant jegyében .....	766
VAS IDA: Még egyszer az anyagfogalomról .....	785
FARKAS MIKLÓS: A társadalmi rendszer fejlődésének katasztrófaelméleti modellje	802
SZŐKE PÉTER: A zene három szférája a fizikai, az állati és az emberi lét szintjén ....	809

## TÁJÉKOZÓDÁS

MONAL ISABEL: José Martí — a liberalizmustól az antiimperialista demokratizmusig  
(Fordította Koroncz Ágnes) .....

850

## SZEMLE

ROZSNYAI ERVIN: Umberto Cerroni: Eszmei válság és a szocializmusba való átmenet	865
KARDOS ANDRÁS: Mihail Bahtyin: A szó esztétikája .....	871
BACSÓ BÉLA: Forma és kultúra .....	874
KÁLMÁN C. GYÖRGY: Chomsky: Elmélkedések a nyelvről .....	878
BALOGH TIBOR: A szociálintropológia és a határozatlanná válás tünetei .....	882
GYÖRGY PÉTER: Lukács György: Ifjúkori művek .....	887
CSÖRÖGI ISTVÁN: Narszkij, I. Sz.: Kant .....	892

---

A szerkesztőség címe:

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

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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



## DIALEKTIKUS MATERIALISTA VÁLASZ A FILOZÓFIA ALAPKÉRDÉSÉRE

(A *Materializmus és empiriokriticizmus* évfordulójára)

KATONA PÉTER

Közismert, hogy a magyar filozófiai gondolkodásban is megjelent az az egzisztencialista–antropocentrikus eredetű felfogás, amely szerint a filozófia („engelsi”) alapkérdése mellékes témát fejez ki és a filozófia igazi, elsőrendű problémája az embernek a világhoz való viszonya. E felfogás egyik mai forrása G. Petrović filozófiai koncepciója. *Wider den autoritären Marxismus* c. könyvében G. Petrović így írt a szóban forgó kérdéstről: „A filozófia alapkérdését úgy is lehet értelmezni, hogy itt a természetnek nem az abszolút szellemhez, hanem az emberi szellemhez való viszonyáról van szó. De az ember nem csak szellem, a ‚szellem’ csak egy ‚része’, oldala vagy ‚aspektusa’ az embernek. Furcsa lenne, ha az ember egy részének az anyaghoz vagy a természethez való viszonya képezné a filozófia alapvető kérdését. Hát nem fontosabb az embernek mint egésznek a viszonya ahhoz a világhoz, amelyben él?” (1;57)\* Csak megemlítem, hogy koncepciójában G. Petrović (de sok más filozófus is!) különböző – igaz, hogy egymást feltételező – összefüggéseket kever össze: a „tudat–valóság” és az „ember–valóság” viszonyait. (Megjegyzem, hogy az utóbbi problémáinak megoldása feltételezi az előbbi elemzését, ill. a filozófia alapkérdésének megválaszolását. Az is igaz, hogy a „tudat–valóság” viszony vizsgálatánál viszont feltétlenül figyelembe kell vennünk az „ember–valóság” viszonyt.)

A filozófia alapkérdésétől és e kérdés megválaszolásától azonban nem lehet egykönnyen megszabadulni; ez a kérdés nem a dialektikus materialista Engels találmánya, hanem igen régi eredetű filozófiatörténeti tény.

A részletesebb kifejtés helyett itt csak utalok a filozófia alapkérdésének és e kérdés megválaszolásának történelmi változásaira. Példákat említek: L. A. Ljahoveckij és V. Sz. Tyuhtyin szerint (2;172) már Platón „elégé pontosan megfogalmazta” a *Timaios*-ban a filozófia alapkérdését és a két ellentétes filozófiai irányzat szembenállását: „Az egész csillagvilágot – vagy kozmoszt, vagy nevezzük bármi másnak, amely nevet legszívesebben elfogad – először is abból a szempontból kell megvizsgálunk, amely szükségképpen minden vizsgálódásnak alapjául szolgál, hogy vajon örökké megvolt-e, minden keletkezés és kezdet nélkül, vagy keletkezett-e, egy bizonyos kezdettől fogva. *Keletkezett*; hiszen látható, tapintható és teste van s az ilyenek mind érzékelhetők; az érzékelhető dolgok pedig, melyeket észrevevésen alapuló vélekedéssel fogunk fel, nyilvánvalóan születnek és keletkeznek.” (3;535–536) Feuerbach így fogalmazott: „Az a kérdés, vajon isten teremtette-e a világot, az a kérdés, hogy mi isten viszonya általában a világhoz, azonos azzal a

\* A zárójelben közölt számok az irodalomjegyzékben megadott forrásmunkákra vonatkoznak. Az első szám a munka irodalomjegyzékbeli sorszáma, a pontosvessző utániak az oldalszámok. Amennyiben csak egy szám szerepel, az az irodalomjegyzékben megadott munka sorszáma.

kérdéssel: hogyan viszonylik a szellem az érzékiséghez, az általános vagy elvont a valóságoshoz, a faj az egyedhez; az előző kérdést lehetetlen az utóbbi nélkül megoldani, mert az isten sem más, mint a faji fogalmak foglalata . . . Megjegyzem azonban, hogy ez a kérdés az emberi megismerés és filozófia legfontosabb s egyszersmind legnehezebb kérdéseihez tartozik, ami már abból is kiviláglik, hogy a filozófia egész története tulajdonképpen csak e körül forog, hogy pl. a sztoikusok és epikureusok vitája, a platonisták és arisztotelianusok, szkeptikusok és dogmatikusok vitája az ókori filozófiában, a nominalistáké és realistáké a középkorban, az idealistáké és realistáké (vagyis empirikusoké) az újkorban, tulajdonképpen csak e kérdés körül forog.” (4;78)

*A filozófia alapkérdését és e kérdés megválaszolását Engels tudatosan értelmezte történelmi változásaiban. Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége c. munkájában így írt erről a problémáról: „Minden, de sajátlag az újabb filozófia nagy alapkérdése a gondolkodás és a lét viszonya.” „A gondolkodásnak a léthez, a szellemnek a természethez való viszonyát illető kérdés, az egész filozófia legfőbb kérdése . . .” „A filozófusok, aszerint, hogy így vagy úgy válaszolták meg ezt a kérdést, két nagy táborra szakadtak. Azok, akik azt állították, hogy a szellem az eredendő a természettel szemben, tehát végső fokon feltételezték a világ valamiféle teremtését . . . az idealizmus táborát alkották. A többiek, akik a természetet tekintették eredendőnek, a materializmus különböző iskoláihoz tartoznak. Ez a két kifejezés . . . eredetileg nem jelent más egyebet, csak ezt.” „De a gondolkodás és a lét viszonyát illető kérdésnek van még egy másik oldala is: hogyan viszonyulnak a bennünket körülvevő világról alkotott gondolataink magához ehhez a világhoz? Képes-e gondolkodásunk a valóságos világot megismerni, képesek vagyunk-e a valóságos világról alkotott képzeinkben és fogalmainkban a valóság helyes tükörképét létrehozni? ” (Ezt a kérdést az alapkérdés ismeretelméleti oldalának szokás nevezni.) Hangsúlyozom, hogy Engels felfogásában a materializmus is és az idealizmus is „az anyag és a szellem viszonyának meghatározott felfogásán nyugvó általános világszemlélet” és „ahogy az idealizmus egy egész sor fejlődési fokon ment át, ugyanúgy a materializmus is”. (Ennek alapján állította Engels, hogy Feuerbach összekeveri a materializmust a különös formájával, amelyben egy meghatározott történelmi fokon, tudniillik a XVIII. században kifejezésre jutott.) (5;263–268)*

*Lenin a filozófia alapkérdésének a Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége c. munkában olvasható engelsi megfogalmazásához csatlakozott. A Materializmus és empiriokritizmusban több helyen hangsúlyozta, hogy Engels „az egész filozófiának legfőbb kérdésére”, „különösen az újabb filozófiának sarkalatos nagy kérdésére”, „a gondolkodás és a lét, a szellem és a természet viszonyának a kérdésére” adott válasz alapján két nagy táborra osztotta a filozófusokat: materialistákra és idealistákra, és rámutatott arra, hogy ennek a sarkalatos filozófiai kérdésnek „van még másik oldala is”: hogyan viszonylanak a bennünket körülvevő világról alkotott gondolataink magához ehhez a világhoz? stb. stb. (6 : 22,86) A filozófia alapkérdésének alapkérdés volta Lenin számára egy pillanatra sem kétséges, hiszen a filozófiai kérdések megoldásában kivétel nélkül mindig két fő irányvonallal, két fő irányzattal találkozunk: „A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot tekintsük-e elsődlegesnek, a tudatot, a szellemet, az érzetet . . . a pszichikait stb. pedig másodlagosnak – ez az a sarkalatos kérdés, amely valójában ma is két nagy táborra osztja a filozófusokat . . . Marx és Engels zsenialitása éppen abban van, hogy igen hosszú időn, majdnem fél évszázadon át továbbfejlesztették a*

materializmust, az egyik fő filozófiai irányzatot . . .” (6;315–316) Azaz: A két fő filozófiai irányzat létezése kétségbenvonhatatlan tény. Ezek az irányzatok abban térnek el egymástól, hogy nem tudatosan vagy tudatosan különböző (egymásnak ellentmondó) választ adnak a filozófia alapkérdésére. („Nem tudatosan megválaszolni a filozófia alapkérdését” – ez azt jelenti, hogy valamely filozófiai gondolatrendszer a filozófia alapkérdésének tudatosítása híján is tartalmazza az erre való választ.) – Lenin is hangsúlyozta, hogy „a következetes filozófiai tanok okvetlenül vagy a természetet, vagy az emberi gondolkodást tekintik elsődlegesnek”. (6;168) Ennek „végső” okát kutatva – úgy vélem – nem kell messzire mennünk. A két következetes filozófiai alapkoncepció elsősorban abból fakad, hogy ez ember és a valóság kapcsolata elméletileg *alapvetően* kétféleképpen képzelhető el: a világ, a valóság, amelyhez az ember tartozik „öntörvényei” szerint létezik, és ez a valóság határozza meg végső fokon az ember gondolkodását és tevékenységét; a másik alapvető elképzelés pedig ellentéte ennek. Továbbá: *Lenin is tudatosan vallotta a filozófia alapkérdésének és e kérdés megválaszolásának történelmiségét*. Ezt bizonyítja az erre vonatkozó engelsi gondolatok kiemelése, de igazolja az ilyen példa is: „Berkeley . . . úgy adta elő ellenségei nézeteit, hogy azok . . . elismerik a ‚magánvaló dolgot’”, hogy „az általa cáfolt vélemény elismeri ‚az önmagukban való (objects in themselves), illetve az elmén kívüli érzéki tárgyakkal az abszolút létezését’”. „A filozófiai nézetek két fő vonalát itt nyíltan, világosan és szabatosan vázolja, ami a filozófia klasszikusait megkülönbözteti az ‚új’ rendszerek mai szerzőitől. A materializmus elismeri a ‚magánvaló’, illetve az elmén kívül levő tárgyakat; szerinte az eszmék és az érzetek másolatai vagy visszatükröződései a tárgyakkal. Az ellenkező tanítás (az idealizmus) szerint ‚az elmén kívül’ nem léteznek tárgyak; a tárgyak csupán ‚érzetek kombinációi’.” (6;16) Idézhetném a *Materializmus és empiriokriticizmus*ból a hume-ista filozófia Huxley-féle magyarázatának értékelését, de egyéb példákat is. Amint tudjuk, Lenin a filozófia alapkérdésének engelsi megfogalmazásához és megválaszolásához csatlakozott.

A *Materializmus és empiriokriticizmus*ban – problémánk szempontjából – Lenin *kettős* feladatot teljesített: a *materializmus* alapjait védelmezve mindenekelőtt az idealizmust képviselő machizmustól és agnoszticizmustól határolta el a filozófiai materializmust, és ugyanakkor korszerű, dialektikus materialista választ adott a filozófia alapkérdésére. (Ez a probléma Marxnál vagy Engelsnél ebben a formájában nem merült fel.) Hangsúlyozom, hogy itt *kettős* feladatról volt szó. A *materializmus* alapjainak megvédése *akkor és ott* a filozófia alapkérdésének dialektikus materialista megválaszolását jelentette. (E feladatot ugyanis a mechanikus, a metafizikus materializmus elavult fegyverzetével nem lehetett megoldani.)

Igen elterjedt a marxista filozófiai irodalomban az a nézet, hogy a fentebb említett *kettős* feladatot Lenin az anyag fogalmának a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban olvasható meghatározásai és „a tudat másodlagos” tétel által teljesítette.

Vegyük először az anyag fogalmát.

Kétségtelen, hogy a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban az empiriokritikusokkal folytatott vitában különleges szerepe volt az anyag fogalmának. E vita alapját a „testek és dolgok képmásai-e érzeteink, vagy a testek érzeteink komplexumai?” (6;164) kérdés megválaszolása képezte. Ebben a vitában elengedhetetlen volt az anyag fogalmának kiemelése és előtérbe állítása.

Forduljunk a *Materializmus és empiriokriticizmus* erre vonatkozó szövegrészeihez.

Azt mondják – írta Lenin –, hogy „Mach ‚felfedezte a világelemeket’: a vöröset, a zöldet, a keményet, a lágyat, a hangosat, a hosszút stb. Mi azt kérdezzük: az objektív valóság tárul-e fel az ember előtt, mikor vöröset lát, keményet tapint stb., vagy sem? Mach összezavarta ezt a régi, réges-régi filozófiai kérdést. Ha nemmel felelnek rá, akkor önök Machhal egyetemben elkerülhetetlenül a szubjektivizmusnál és az agnoszticizmusnál . . . kötnek ki. Ha pedig igennel felelnek rá, akkor kell egy filozófiai fogalom ennek az objektív valóságnak a megjelölésére, s ezt a fogalmat már réges-régen kidolgozták, ez a fogalom az *anyag*.” Ezután következik az anyag fogalmának sokszor idézett meghatározása: „Az anyag filozófiai kategória, amely . . .” stb. stb. Majd Lenin így folytatta: „Ezért *gyerekes gügyögés*, a divatos reakciós filozófia érveinek értelmetlen szajkózása az az állítás, hogy ez a fogalom ‚elavulhat’. Vajon elavulhatott-e a filozófia fejlődésének kétezer esztendeje alatt az idealizmus és a materializmus harca?” (6;111–116) Figyeljük meg: ha elismerjük a tudatunktól független valóságot és azt, hogy ez a valóság feltárul érzeteinkben, akkor *kell* az anyag fogalma, és ezt a fogalmat már réges-régen kidolgozták. Ez a fogalom nem avult el, mint ahogy a materializmus és az idealizmus kétezer esztendeje folyó harca sem szűnt meg.

Nézzünk meg egy másik szövegrészt. Az anyag fogalma itt az empiriokritikusok következő állításaival kapcsolatban szerepel: „Amiként az elvi koordinációban, vagy ami ugyanaz, a ‚teljes tapasztalatban’ az ellentag elképzelhetetlen központi tag nélkül, ugyanúgy teljes képtelenség az ‚anyag’ is a metafizikai abszolút fogalomban.” (Avenarius) „Amit anyagnak nevezünk, az az *elemek* (‚érzetek’) bizonyos törvényszerű összefüggése.” (Mach) „Tudományos szempontból nem kifogásolható, hogy az érzéki észleletek bizonyos, többé-kevésbé állandó csoportjait együtt osztályozzuk és anyagnak nevezzük . . .” (Pearson) „Az olvasó láthatja – írta Lenin –, hogy az empiriokriticismus megalapítóinak idézett fejtegetései kizárólag a gondolkodás és a lét, az érzet és a fizikai viszonyának réges-régi ismeretelméleti kérdése körül forognak . . . Valamennyi idézett filozófus – ki nyíltan, ki köntörfalazva – a materializmus fő filozófiai irányvonalát (a létől a gondolkodáshoz, az anyagtól az érzethez) az ellentétes irányvonallal, az idealizmus irányvonallával cseréli föl. Tagadják az anyagot, ami az ismeretelméleti kérdéseknek réges-régóta ismert megoldása abban az értelemben, hogy tagadják érzeteink külső, objektív forrását, az érzeteinknek megfelelő objektív valóságot. És megfordítva, annak a filozófiai irányvonalnak az elismerését, melyet az idealisták és az agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározások fejezik ki: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva érzetet kelt; az anyag objektív valóság, amelyet érzeteink tárnak fel előttünk és így tovább.” (6;130–131)

A fentiekhez hasonló eredményhez jutunk a többi vonatkozó szövegrész áttekintésénél is.

Most pedig nézzük meg „a tudat másodlagos” tételt.

Vegyük figyelembe, hogy „a tudat másodlagos” tételnek több értelme, több jelentése van. Általános jelentése az, hogy *a tudat származék*, az anyagból, a *természetből* származik (6;77); különös jelentései pedig a következők: 1. *az agy funkciója*, nem létezhet agy nélkül (6;77), 2. *a külső világ tükröződése* (6;77) és 3. a Föld történetének „*későbbi jelensége*” (6;62). „A tudat származék, az anyagból, a természetből származik” pedig nem egyéb, mint az 1., a 2. és a 3. tétel összefoglalása, és bármelyikük jelentését felveheti.

A machizmussal folytatott vitákban (és napjainkban is) számos olyan filozófiai probléma merült fel, amelyek elemzésében és megoldásában, *a materializmus megvédésében és továbbfejlesztésében* nem szabad megelégedni az anyag fogalmának kiemelésével

vagy „a tudat másodlagos” tétel hangoztatásával. Pl. „az anyag eltűnt” probléma elemzésében és megoldásában Lenin az anyag fogalma és „a tudat másodlagos” tétel mellett kiemelte „a valóság leképezése, megismerése – folyamat, társadalmi-történelmi folyamat” tételt is. A megismerés fejlődését figyelembe véve ugyanis teljesen világos, hogy az anyag nem tűnt el, és az anyag fogalmát sem kell eltüntetni a filozófiából. Lenin így írt erről: „Az anyag eltűnik’ – ez azt jelenti, hogy eltűnik az a határ, ameddig az anyag megismerésében ez ideig eljutottunk, hogy tudásunk mélyebbre hatol; eltűnnek az anyagnak olyan tulajdonságai, amelyek korábban abszolútaknak, változatlanoknak, erendőknek látszottak . . . amelyekről most kiderül, hogy viszonylagosak, hogy az anyagnak csupán bizonyos állapotaira jellemzők. Mert az anyag *egyetlen* tulajdonsága’, melynek elismerésével a filozófiai materializmus összefügg, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik.” (6;243–244) Más esetekben „a tudat az agy funkciója” tételt hangsúlyozta (6;73–80) vagy azt, hogy a gyakorlat képezi megismerésünk egyetlen végső kritériumát (6;96, 123–127).

A *Materializmus és empiriokriticizmust* tanulmányozva nyilvánvaló, hogy az anyag fogalma *egymagában* nem elégséges ahhoz, hogy valamennyi fontosabb filozófiai probléma megoldásában elhatárolja a korszerű, a dialektikus materializmust az idealizmus machista válfajától vagy a hegeli típusú idealizmustól. Az anyag fogalma *egymagában* vagy „a tudat másodlagos” tétel a mechanikus materialistától sem különbözteti meg a dialektikus materialistát. (Erről „az anyag eltűnt” probléma lenini elemzése tanúskodik.)

Az anyag fogalmának és „a tudat másodlagos” tételnek ténylegesen *a két fő irányvonal*, a materialista és az idealista irányzat megkülönböztetésében van döntő szerepe. Lenin így írt erről: „Kivétel nélkül mindig *két fő* irányvonallal, két fő irányzattal találkoztunk a filozófiai kérdések megoldásában. A természetet, az anyagot, a fizikait, a külső világot tekintsük-e elsődlegesnek, a tudatot, a szellemet, az érzetet . . . a pszichikait stb. pedig másodlagosnak – ez az a sarkalatos kérdés, amely *valójában* ma is *két nagy táborra* osztja a filozófusokat. Éppen abból fakad e téren ezernyi hiba és annyi zűrzavar, hogy a szakkifejezések, a definíciók, a skolasztikus szócsavarás, a csalafinta szavak mögött *nem veszik észre* ezt a két fő tendenciát . . . (6 ; 315)

A fent mondottak nem kisebbítik az anyag fogalmának és „a tudat másodlagos” tételnek a szerepét. Ez a fogalom és ez a tétel alapvető jelentőségű. Elismerésük nélkül nem lehetünk materialisták. De tudnunk kell: ez még nem jelenti, hogy „már” dialektikus materialisták vagyunk!

Korunk materializmusa, a dialektikus materializmus nem elégedhet meg „az anyag elsődleges, a tudat pedig másodlagos” tétel ismételtetésével. A *Materializmus és empiriokriticizmus*ból kitűnik, hogy a dialektikus materializmus tükröződési elmélete az a teória, amely korszerű választ ad a filozófia alapkérdésére, amely *a materializmus* alapjainak megvédését és továbbfejlesztését jelenti korunkban. Ez az az elmélet, amely elhatárolja a marxizmus filozófiáját a filozófiai idealizmus minden válfajától és a materializmus minden egyéb történeti formájától vagy megnyilvánulásától.

Állítom, hogy a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban alkalmazott tükröződési elmélet válasz a filozófia alapkérdésére.

*A tükröződési elméletet azonban eltérően értelmezik* a marxista filozófiában. A filozófiai irodalomban jártas olvasó azt is tudja, hogy ezt az elméletet napjainkban is

*számosan bírálják*, azok is, akik marxistának nevezik magukat. A már említett egzisztencialista-antropocentrikus filozófiai koncepció hívei szerint a tükröződési elmélet ellentmond annak a marxi felfogásnak, hogy az ember gyakorlati alkotó lény. („Ha az ember szabad és alkotó lény, akkor hogyan lehet megismerő tevékenysége a valóság pusztá, visszatükröződése?”) Azt állítják, hogy a tükröződési elmélet önmagában véve is hamis (mert pl. nem tudja megmagyarázni a tudat jelenségeit); hogy a tükröződés nem megkülönböztető jegye az embernek és így a tükröződési elmélet sem tipikus a marxista filozófiában. (7;63, 194, 197) (8;24–25) *A tükröződési elmélet és a tudat aktivitása* c. könyvemben részletesen foglalkozom ezekkel a problémákkal. Itt csak megemlítem, hogy a szóban forgó ellenvetések – a lehetséges egyéb indítékok mellett – két súlyos hibán alapulnak: a tükröződési elmélet leegyszerűsített, „betű szerinti” értelmezésén és két összetartozó, egymásra épülő elmélet összezavarásán. Az első hibáról árulkodnak G. Petrović szavai: „A ‚tükröződés’ terminus . . . a fizikából származik. Azt jelenti, hogy ‚hang, fény, hő stb. visszaverődése felületről’. Odraz (visszatükröződés) a szraz (ütközés) szükségszerű és pontosan előrelátható következménye. Ebben nincs semmi alkotó. Ha a szó eredeti jelentésével ellentétben . . .” stb. stb. (7;197) Megjegyzem, hogy ezt a primitív érvelést már a Jugoszláv Filozófiai Társulat emlékezetes IV. gyűlésén (1960. nov. 10–11.) elhangzott hozzászólásában visszautasította Živković, *félmarxistáknak* nevezve a szóban forgó koncepció híveit. (Živković utalt arra, hogy pl. a *fogalom* szót, ill. a *fogalom* fogalmát sem szabad „betű szerint” értelmezni, pedig sok nyelvben fennáll az ilyen értelmezés lehetősége!) (9) A másik hiba lényegét így lehet röviden vázolni: Az „ember-valóság” és a „tudat-valóság” viszonyait összekeverve a tükröződési elmélet mai egzisztencialista-antropocentrikus bírálói összezavarják az alkotó ember teóriáját és a tükröződési elméletet. Ez a két elmélet a marxista filozófia két – egymással szorosan összefüggő, „egymásra épülő” – *elmélete*. Nem koncepciójuk, hanem tárgyuk szerint különböznek egymástól. Az előbbi tárgya az „ember-valóság”, az utóbbié pedig a „tudat-valóság” viszony. (A két elmélet szoros összefüggése alapján az alkotó ember *marxista* teóriája számításba veszi a „tudat-valóság” viszonyt, ill. a tükröződési elméletet, a dialektikus materializmus tükröződési elmélete pedig az „ember-valóság” viszony alapján értelmezi a valóság tudati visszatükröződését.) A tükröződési elmélet mai bírálói *tagadják* a tükröződési elméletet, és *helyébe* az alkotó ember teóriáját állítják; ezzel együtt a filozófia alapkérdését is álproblémának tekintik, és azt a látszatot keltik, mintha a két elmélet tárgya *azonos* lenne, mintha Lenin Marxtól eltérően vélekedett volna *ugyanarról* a problémáról. (Nem pusztán az érdekesség kedvéért említem meg, hogy a tükröződési elmélet szóban forgó bírálói igen világosan látják a filozófia alapkérdésére adott válasz és a tükröződési elmélet közötti összefüggést. G. Petrović írta: „A tükröződési elmélet nemcsak azért tartozik a dialektikus materializmushoz, mert ezzel Engels és Lenin egyetértett, hanem azért is, mert ez tűnik a legmegfelelőbb kiegészítésnek ahhoz a materialista tételhez, amely szerint az anyag elsődleges a tudattal szemben.”) (7;63)

Mindez szükségessé teszi a tükröződési elmélet tartalmának tisztázását. Csakis így érthető az, hogy mit jelent „a dialektikus materializmus tükröződési elméletével válaszolni a filozófia alapkérdésére”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt a „Magyar Filozófiai Szemle” 1974/4–5. számában megjelent „A hatvanöt éves ‚Materializmus és empiriokriticizmus’ tükröződési elmélete” c. cikkemre utalok. – Az olvasónak akarok segíteni azzal, hogy itt röviden összefoglalom e cikk tartalmát.

A *Materializmus és empiriokriticizmus*ban alkalmazott tükröződési elméletet hét alapvető tétel és három alapvető fogalom szerves egységeként értelmezem és megkülönböztetem a tükröződés fogalmától. Kiemelem, hogy a tükröződés fogalma a szóban levő elmélet határai között filozófiai fogalom, és nem cserélhető fel a „tükröződés” szó egyéb jelentéseivel.

A *Materializmus és empiriokriticizmus* tükröződési elméletének alapvető tételei a következők: 1. A világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tudatunkon és megismerésükön kívül, tudatunktól és megismerésüktől függetlenül léteznek. 2. Tudatunk, gondolkodásunk, érzékelésünk az agy funkciója. 3. Az agy eme funkciójának lényege a valóság tükröződése, leképezése; a világ, a természet, a dolgok, a tárgyak tükröződnek tudatunkban, gondolkodásunkban, érzeteinkben; ismereteinkben a valóság tárul fel. 4. A tudati tükröződés a legmagasabb fokon biztosítja az ember és a környezet kapcsolatát, szabályozza az embernek a környezetéhez való viszonyát. 5. A tudati tükröződés a gyakorlatban, mindenekelőtt az anyagi tevékenységben történik; a gyakorlat választja el a hű tudati képmásokat a hamisaktól. 6. A valóság emberi leképezése, megismerése – folyamat, társadalmi-történelmi folyamat. 7. A valóság emberi tükrözése, leképezése fejlődés eredményeként alakult ki, és előzményei megtalálhatók az ember előtti világban. Az alapvető fogalmak: 1. Az anyag fogalma, amely az 1. és a 3. tétel egybekapcsolása. A „hangsúly” itt az 1. tételre van. 2. A tükröződés a tükröződési elmélet centrális fogalma. E fogalom tartalmát a 3. és az 1. tétel egysége képezi, a tükröződés fogalmában a hangsúly a 3. tételre van. 3. Az igazság fogalmának tartalmát az 1., a 3., az 5. és 6. tétel egybekapcsolása képezi. Cikkemben kiemelem (és bizonyítom), hogy a tükröződési elmélet alapvető tételei külön-külön, egymagukban nem tekinthetők dialektikus materialista filozófiai tételeknek. Hangsúlyozom, hogy ha a tükröződési elméletre hivatkozunk, akkor alapvető tételeinek és fogalmainak egységes egészére kell hivatkoznunk, és ezt az elméletet nem szabad felcserélni valamely tételével vagy fogalmával.

Fentebb a *Materializmus és empiriokriticizmus*ban alkalmazott tükröződési elméletéről szóltam. Szólni kell azonban a dialektikus materializmus tükröződési elméletének mai marxista értelmezéséről is, mert csak így lesz adekvát a filozófia alapkérdésére adott korszerű materialista válasz.

Már említettem, hogy a tükröződési elmélet mai egzisztencialista-antropocentrikus bírálatának centrumában a „tükröződés-aktivitás” problémát találjuk, pontosabban: azt az állítást, hogy a tükröződés engelsi és lenini felfogása („a lenini tükröződési elmélet”) nem fér össze Marxnak az emberről mint szabad és alkotó lényről való tanításával. Azaz: a tükröződés és az aktivitás kizárják egymást. Utaltam arra is, hogy ez a bírálat egy leegyszerűsített és eltorzított tükröződési elméletre vonatkozik, nem pedig a leninire; érveléseik során a bírálók összekeverik az alkotó ember teóriáját és a tükröződési elméletet stb. stb.

Ténylegesen pedig a *Materializmus és empiriokriticizmus* tükröződési elméletének korrekt értelmezése nemcsak hogy összefér az alkotó ember koncepciójával, hanem erre a koncepcióra épül; magát a tudati tükröződést tevékenységként és aktív folyamatként fogja fel és elismeri az eszmék aktív szerepét.

A tudati tükröződés tevékenységként és aktivitásként vagy éppenséggel *alkotásként* való felfogása és az eszmék aktív szerepének elismerése – *ezek képezik a tudat aktivitása tételének alapvető tartalmát*. Ezt a tételt különbözően magyarázzák, ill. fogalmazzák meg. Két példára hivatkozom: B. M. Kedrov a tükröződési elmélet mechanisztikus, vulgáris koncepciójában szereplő passzív tudattal a dialektikus materialista módon értelmezett aktív, alkotó tudatot állítja szembe, amely a tükröződés és az alkotás egységes folyamatként létezik. Az emberi tudat a valóságot tükrözve tudományos absztrakciókat képez, *hoz létre, teremt* ilyeneket a megismerés folyamatában és éppen ebben valósul meg alkotó, konstruáló képessége. A tudományos absztrakciók azonban tükröződések, másolatok, képmások. Az alkotás ebben az értelemben a valóság *visszatükröződése*, ez utóbbi pedig *alkotó folyamat*. Az *alkotás* és az *eszméi* határai itt egybeesnek, az alkotás terméke csakis *eszméi* lehet, a tudat nem hozhat létre anyagi tárgyakat. (10;224–226) – Sztefan Vaszilev: „A legtágabb értelemben a tükröződés aktivitásán a tükröződésnek a tükröző és a tükrözendő anyagi rendszertől való függését értjük; szűkebb értelemben pedig a tükrözőnek azt a képességét, hogy felfogja, átdolgozza és szükségleteinek megfelelően módosítja a környezet hatásait, valamint azt a képességét, hogy megváltoztatja a rajta kívül és tőle függetlenül létező valóságot.” E meghatározásnak megfelelően a tükröző *belső* és *külső* aktivitását különbözteti meg. A *belső* aktivitás a környezet behatásainak felfogását, átdolgozását és a jövőben való felhasználását jelenti, a *külső* pedig a környezet hatásaira való reagálást, a múlt tapasztalatainak alkalmazását. (10;85, 91–92) (Az én meghatározásom: A valóság tudati tükröződése aktív folyamat, amely a környezet és a gyakorlati tevékenység által determinált sajátos tudati törvényszerűségek alapján megy végbe. – E meghatározás magyarázatát és bizonyítását itt mellőzöm. Úgy vélem, hogy e tanulmányban – amely a *Dialektikus materialista válasz a filozófia alapkérdésére* címet viseli, és amelynek alapeszméje az, hogy a filozófia nagy kérdésére adott korszerű materialista válasz éppen a dialektikus materializmus tükröződési elmélete – nem kell külön, részletesen megvizsgálnom a tudat aktivitásának tételét. Elégészesnek tartom, ha itt csak az irodalomjegyzékben megadott 10. sorszámú tanulmánykötetre hivatkozom.) Úgy vélem, hogy az eltérő meghatározások és magyarázatok ellenére is érthető, hogy mit jelent a tudat aktivitásának tétele.

*Ez a tétel* – hasonlóan a többihez – *a dialektikus materializmus tükröződési elméletének egyik tétele*. Mindaz vonatkozik rá, ami a többire: önálló (a többi tételtől eltérő) jelentése és tartalma van, egymagában nem dialektikus materialista tétel, a többi hét tézissel együtt vesz részt a filozófia alapkérdésére adott dialektikus materialista válaszban. Külön hangsúlyozom, hogy a tudati tükröződés aktivitásának tétele a tükröződési elméleten „belül” helyezkedik el, és nem szabad a tükröződési elmülethez „kívülről” mechanikusan hozzácsatolt kiegészítő princípiumnak tekinteni. A valóság tudati tükröződését tehát nem úgy kell felfognunk, hogy a tudat tükrözi a valóságot és *e mellett* – aktivitásának nevezett tulajdonságából eredően – még valami mást is tesz a valósággal (konstruálja azt, vagy „renddel helyettesíti az eredendő káoszt” stb.). Ezt a *tételt* nem szabad felcserélni az alkotó emberi tevékenység *elméletével*, de szembeállítani sem szabad vele; közöttük csakis a tükröződési elmélet segítségével teremthetünk értelmes kapcsolatot.

A tudati tükröződés aktivitásának tézise nem érinti a dialektikus materializmus alapvető tételeit (nem mond ellent azoknak), nem érinti a *Materializmus és empiriokritícizmus* tükröződési elméletét sem; ellenkezőleg: a dialektikus materializmus tükröződési elméle-



tének a tétele ez, olyan tétele, amelynek alkalmazására a *Materializmus és empiriokriticizmusban*, a machista típusú idealizmussal folytatott vitában nem volt szükség. Sőt! A *Materializmus és empiriokriticizmusban* vizsgált *alapvető* probléma („a testek és dolgok képmásai-e érzeteink vagy a testek és dolgok érzeteink komplexumai?“, „*megismerésünk teremti-e a világot vagy csak visszatükrözi azt?*“) elemzésében a tudat aktivitásának kifejtésére nem volt szükség. Közismert azonban, hogy *a tudat aktivitását más munkáiban Lenin kellőképpen elemezte és hangsúlyozta*. Nem képezheti vita tárgyát az sem, hogy Lenin életművének alfája és omegája a valóság forradalmi átalakítása, ill. ennek elmélete – *a tevékenység, az alkotó ember teóriája*.

A marxista filozófusok az utóbbi évtizedekben jelentős eredményeket értek el a tudati tükröződés aktivitásának vizsgálatában. (Komoly figyelmet érdemel *A lenini tükröződési elmélet és a modern tudomány* c. orosz nyelven publikált háromkötetes tanulmánygyűjtemény, amely bolgár és szovjet filozófusok munkáit tartalmazza.) (10) Sok részproblémát kell a jövőben megoldani, az alapvető gondolatok megfogalmazása sem egységes még, de igazolt az a szaktudományokra épülő eszme, hogy a valóság tudati tükröződése aktív és alkotó folyamat, és hogy a valóságot visszatükröző tudat aktív szerepet játszik az emberi tevékenységben.

\*

Arra igyekeztem rámutatni, hogy a dialektikus materializmus tükröződési elmélete korszerű válasz a filozófia alapkérdésére, mégpedig ennek „mindkét” oldalára (az ontológiára és a gnoszéológiára egyaránt) és minden lehetséges aspektusára. Az elmondottak alapján nyilvánvaló, hogy ha a filozófia alapkérdésére „az anyag elsődleges, a tudat pedig másodlagos” kijelentéssel válaszolunk, akkor túlságosan keveset mondunk.

#### IRODALOM

1. Gajo Petrović: *Wider den autoritären Marxismus*. Frankfurt am Main, 1969.
2. *Философская Энциклопедия*. Том 4. Москва, 1967.
3. *Platón összes művei*. II. köt. A Magyar Filozófiai Társaság kiadása, Bp., 1943.
4. Ludwig Feuerbach: *Válogatott valláskritikai írások*. Művelt Nép Könyvkiadó, Bp., 1953. (Előadások a vallás lényegéről. Tizenharmadik előadás.)
5. F. Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége*. MEM, 21. köt. Bp., 1970.
6. V. I. Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus*. Összes művei, 18. köt. Kossuth Könyvkiadó, 1964.
7. Gajo Petrović: *Marx in the mid-twentieth century*. New York, 1967.
8. Mihailo Marković: *Dialektik der Praxis*. Frankfurt am Main, 1968.
9. *Neki problemi teorije odraza*. Bled, 1960.
10. *Ленинская теория отражения и современная наука*. Том 1. София, 1973.

# A TÖRVÉNYEK TÖRTÉNETISÉGÉRŐL\*

KOVÁCS LÁSZLÓ

## I. A TÖRTÉNETISÉG ÉRTELMEZÉSÉHEZ

A történetiség elve – jelentőségéhez mérten – meglehetősen kidolgozatlan a marxista filozófiában. Differenciáltabban fogalmazva: a marxista historizmuson belül különösen a természet, kiváltképpen pedig a természettörvények történetisége és történelmi megismerésének egységes koncepciója fejlődik lassan. Pedig a különböző természettudományok nemcsak egyre több speciális ismeretanyagot szolgáltatnak ehhez, hanem bizonyos integrációt is megvalósítanak, s a filozófiát is újabb szintézisekre készítetik.

Annak ellenére, hogy a valóban tudományos – a kauzalitás és a fejlődés elvét is respektáló – történelmi szemlélet először (a XVII–XVIII. században) a természettudományok révén alakult ki, amely naturalizmusként a korabeli társadalommagyarázatokra is áterjedt, a természet történelmi értelmezése azóta sem fejlődött kielégítően, s ma sincs azon a színvonalon, amit mind a természettudományok, mind pedig a filozófia egészének fejlődése, a korreláció értelmében megkívánna. A marxi materializmussal kétségkívül olyan dialektikus természet- és társadalomkép jött létre, amely minden korábbinál mélyebben és átfogóbban értelmezte a történelmi összefüggéseket, de ez a természetkép is jórészt töredékes maradt, sok vonatkozásban pedig elkerülhetetlenül túlhaladottá vált. A történelmi szemlélet a társadalomra, az emberi történelemre koncentráldott, s a történelmi materializmusban messze túlhaladta a polgári historicizmus minden formáját. Nemcsak azokat, amelyek a marxizmusig keletkeztek, hanem a későbbieket, a legmodernebbeket is.<sup>1</sup>

A materializmus és a dialektika elvetése a polgári filozófusok részéről, elméleti síkon együtt járt a természettel való radikális szakítással. S ez nem véletlen, hiszen a természet mindig is botránkyöve volt a meddő spekulációknak.

\*Ez a közlemény a természet történetiségével foglalkozó nagyobb tanulmány bevezető fejezeit tartalmazza, ezért egyes utalások szükségképp túlmutatnak az itt közölteken.

<sup>1</sup>A polgári historicizmusnak hazai vonatkozásban is átfogó bírálata bontakozott ki. Többek között már a „praeromantikus történetiség” megalapítójának, E. Burke filozófiájának is avatott bírálója akadt. (Lásd Ludassy Mária: Történetiség a történelem ellen; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/2.) Úttörő jelentőségű Szigeti József: „A magyar szellem-történet bírálatához” c. műve (Kossuth, 1964), amelyben a szerző mélyenszántó történelmi materialista felülbírálatát adja a történelmi subjektívizmus hazai „csúcsteljesítményé”-nek. Ezekben a művekben a természeti történetiségről nincs szó. Legfeljebb (Szigeti könyvében) a történelmi és természettudományos megismerés megkülönböztetéséről. Hazai szerzők közül a polgári filozófia legátfogóbb bírálatát Lukács György művei foglalják magukban. „A társadalmi lét ontológiájáról” szóló köteteiben pedig (Magvető, 1976) olyan marxista igényű társadalomelmélet kialakítására tett nagyszabású kísérletet, amely a természettörténelmi kutatásokra is termékenyen hat.

A modern tudomány és technika korában egyre nehezebb, filozófiailag is, tudomást nem venni a természetről. A mai polgári filozófusok egy részének tudatába azonban a természetnek csak baljóslatú híradásai (az ökológiai válság tünetei) jutnak el, s ezek pánik-reakciót váltanak ki benne, az egzisztenciális szorongást fokozzák; a természet-történet dialektikája, megismerésének materialista konklúziói nem érdeklik e filozófusokat, minthogy történelmi perspektívái önmagába forduló szubjektívizmussá záultak.

A dialektikus materialista természetfelfogás fejlődése sem akadálytalan, de ebben nem társadalmi és osztálykorlátok játszanak közre. Nyilván szerepe van benne annak is, hogy szerfölött összetett és átfogó problematikáról van szó, amely alapvető filozófiai és szaktudományos kérdésekkel függ össze. Ugyanakkor az alaposabb kidolgozást, az elmélyültebb munkát minden irányból sürgetik azok az igények, amelyeket nem tudnak kielégíteni sem a különböző idealista, sem a leegyszerűsített materialista értelmezések, mint ahogy korunk bonyolult társadalmi sorskérdései sem redukálhatók a történetiség leegyszerűsített – keletkezés–pusztulás – képletére. Létkérdés az is, ami a kezdeti és végpont között, a keletkezés után és az elmúlás folyamatában (vagy más irányokban) történik. A természetre vonatkozóan sem elegendő ismételtetni a régi megállapítást, hogy örök (vagy annak vélt) törvényei is mindinkább történelmiékké válnak. Azt is ki kell fejtetni, mit jelent ez az átalakulás, mi a lényege a törvények történetiségének, kimerül-e a változékonyságban, keletkezésben és megszűnésben, vagy több ennél. Habár a változékonyság kimutatása sem lényegtelen, hiszen a törvények a valóság legállandóbb összefüggései. A törvények tartóssága, a változékonysággal egyetemben, a történetiség egyik sajátos ellentmondását fejezi ki. S hogy hogyan alakul, mi a szerepe ennek az ellentmondásnak a történetiség dialektikus koncepciójában – jórészt még feltárára vár.<sup>2</sup> A történetiség egyetlen kutatója sem kerülheti meg az idő problémáját. Ez érthető. De az ismert formulából – hogy ti. a tér és az idő az anyag egyetlen létformája – könnyen arra lehet következtetni, hogy az időbeliség a történetiségnek csak formai oldala, mozzanata, „dimenziója”.<sup>3</sup> De amilyen könnyű ez a következtetés, annyira felszínes is.

Fontos ezzel kapcsolatban arra emlékezni, abból vonni le következtetéseket, hogy a teret és az időt már Hegel sem, a marxizmus klasszikusai és a relativitáselmélet sem csak formai elemként értelmezi, az anyag és mozgás legabsztraktabb szintjén sem.<sup>4</sup> Még nyilvánvalóbbá válik az idő (és tér) tartalmi jellege, sőt mi több, lényegisége, konkrétabb relációkban. Ha a történetiséget vizsgáljuk tartalmi és formai szempontból, első közelítésként azt mondhatjuk, hogy általános tartalma, lényege: a mozgás.<sup>5</sup> A mozgás pedig – Hegel és Lenin dialektikus értelmezése szerint – „az idő és a tér lényege”. Vagyis az idő és a tér lényege, ilyen absztrakt formában is, benne foglaltatik a történetiség lényegében. De „a történetiség – mint Lukács György rámutatott – nemcsak általában vett mozgást

<sup>2</sup>E sorok írója is éppen csak érintette ezt a kérdést egy korábbi dolgozatában. (Lásd: „O.M. Tájékoztató”, 1976/2. „A történetiség dimenziói”.) Ugyanakkor sok – adott szempontból fontos kérdést nem is érintett. Éppen ezért, ha fejtegetései során a szerző esetenként mások nézeteivel is vitázni kényszerül, legkritikusabb önmagával szemben lesz.

<sup>3</sup>Vö. a 2. jegyzettel.

<sup>4</sup>Lásd pl. Müller Antal: „Fizikai megismerés és dialektikus materialista természetfelfogás”, Kossuth, 1974, 196–197.

<sup>5</sup>Vö. Horváth József: A történetiség és a mozgás dialektikája; „Valóság”, 1973/1.

tartalmaz, hanem a változás meghatározott irányát is, olyan irányt, amely meghatározott komplexusok – önmagukban és más komplexusokhoz való viszonyukban bekövetkező – minőségi változásaiban nyilvánul meg”<sup>6</sup> Hasonló értelemben ír Horváth József is: „A folytonosság tartalmát is meghatározott irányban kell elmélyíteni ahhoz, hogy a történetiség specifikus jellemzője legyen.”<sup>7</sup> A történetiség, illetve a mozgás speciális esetében, a fejlődés folyamatában, a változás irányultsága egyre jobban – s tegyük hozzá – gyorsuló ütemben manifesztálódik. Ez kifejezi az események gyakoriságának növekedését, a magasabb minőségi formák létrejöttéhez szükséges idő lerövidülését, az idő objektív jelentősége megértésének és lényegi szerepének fokozódását.

Az idő lényegisége a történetiség ismeretelméleti formájában is szükségképpen hasonló, de a gyorsulás üteme itt még kifejezettebb. A megismerés tükrözi az objektív történetiséget. Ez adja saját történelmének a lényegét (ami azután szintén tárgya lehet a megismerésnek). De a két szint dinamikája és mozgásiránya gyakran ellentétes. Ez egyrészt elősegíti az objektív folyamat sokoldalú megismerését, ugyanakkor meg is nehezíti a valóság adekvát gondolati reprodukcióját. Lenin helyeslőleg idézi Hegel megfogalmazását, hogy „a nehézséget mindig a gondolkodás okozza, mert egy tárgynak a valóságban összekapcsolt mozzanatait megkülönböztetésükben szétválasztva tartja . . .” Majd hozzáfűzi: „Nem tudjuk a mozgást elképzelni, kifejezni, lemérni, ábrázolni, ha nem szakítjuk meg a folytonost, nem egyszerűsítjük, nem durvítjuk, nem daraboljuk fel, nem öljük el az elevent.”<sup>8</sup>

Az időbeliség és történetiség fogalmi, gondolati ábrázolása sem mentes a nehézségektől és torzításoktól. De ennek nemcsak a gondolkodás természetéből következő, nem csupán ismeretelméleti, hanem szélesebb társadalmi okai is vannak, aminek következtében egészen átfogó, a tudományosság határain messze túlnövő gondolati rendszerek, konstrukciók jellegét és méreteit ölthetik a torzítások.

A gondolkodás az időt is mozzanataira bontja. S ha a gondolkodó (társadalmi) helyzete úgy kívánja a múlt–jelen–jövő egymásba folyó elemeit a tudat nemcsak „szétválasztva tartja”, hanem szelektál is közöttük, csak azt tartja meg, arra építi rendszerét, azt abszolutizálja, ami szubjektív érdekeinek megfelel. Az abszolutizált múlt vagy jövő – ami gyakran megfigyelhető a polgári historicizmusban – azonban nem nyújt „kárpótlást” a kismimizett jelenért. A múlt abszolutizálása lezárja a történelmet, megszakítja folytonosságát, kiöli eleveenségét. De a jelentől (és múlttól) elválasztott jövőnek sincs, nem lehetséges reális történetisége, úgyszintén a folyamatában „megállított”, pillanattá „rögzített” jelennek sem.

A reális történetiség kitüntetett mozzanata a mozgásban felfogott *mindenkori jelen*, amelybe – Lukács György megfogalmazásával – ontológiailag mindig „belejátszik”, a múlt,<sup>9</sup> és bizonyos értelemben a jövő is szolgálatában áll, amennyiben igazi emberi

<sup>6</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, Magvető, 1976, 342.

<sup>7</sup> Idézett cikk, 12. Összefoglalása szerint: „A történetiség tartalmi jegyei közé szokás sorolni a kezdeti és végállapot jelenlétét, a keletkezést és pusztulást, a genezist, az egymásutániséget, a megfordíthatatlanságot.” Kiemeli: „Ezek a jegyek szükségesek, de nem elégséges feltételei a történetiségnek . . . csupán együttes, egymást gazdagító egységük hozza létre a változás olyan összetett és bonyolult formáját, mint a történetiség.”

<sup>8</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, 1972, 212.

<sup>9</sup> „Kritika”, 1976/8, 24.

méltósággal, történelmi távlatokkal ruházza fel a mát.<sup>10</sup> A megismerésnek is ez a legfőbb bázisa, a múlt- és a jövőkutatás is a jelenből indul ki, és oda tér vissza, jóllehet nem abszolút fix pont a jelen sem, ellenkezőleg: a legdinamikusabb, legmozgékonyabb és legkomplexebb eleme az időnek, hiszen „közvetít” a múlt és a jövő között. Nem ritka az olyan értelmezés, amely a múlt és a jövő „között” „önmagában” igyekszik megragadni (definiálni) azt a legkisebb időpillanatot, ami jelennek (alig) nevezhető. Az ilyen formális, metafizikus értelmezés, amely csak az idő diszkrét jellegével hajlandó számolni, elszakítja az időt a mozgástól, végtelen kicsinnyé zsugorítja, lényegében elsikkasztja a jelent. Valójában a jelen átfogja a múlt és jövő kölcsönhatásának, egymásba történő – de még végbe nem ment – átalakulásának egész terjedelmét, folyamatát. Ennek következtében nemcsak a múlt határozza meg a jelent, hanem – történelmileg és gyakorlatilag – a jelentől döntő mértékben függ, hogy hogyan realizálódik a jövő és milyen lesz a múltja. Ez azt is kifejezi, hogy a múlt, a jövő és a jelen tényleges minősége nem szubjektív megítélés függvénye.

A „jelen” ontológiai és ismeretelméleti oldalról külön-külön is értelmezhető, de célravezetőbb a kettőt egyesítő módszer, minthogy az ontológiai eljárás is megkövetel valamilyen (objektív) viszonyítási rendszert, másrészt az önmagában vett ismeretelméleti meghatározás könnyen szubjektivizmusba és relativizmusba torkollik, s a jelent a megismeréssel, ill. a megismerő szubjektummal való egyidejűségre vezeti vissza. Az ember gyakorlati tevékenysége „átviszi” egymásba az objektív és szubjektív folyamatokat, aktualizálja a múlt és jövő lehetőségeit, ezért ez a legmegfelelőbb alap a jelen filozófiai, dialektikus materialista értelmezéséhez. Ilyen alapon a jelen: a társadalmi gyakorlat (aminek legmélyebb lényege a termelés) mindenkori legmagasabb szintje. Vagyis a jelent – végső fokon – csak gyakorlatilag, szélesebb értelemben csak történelmileg lehet definiálni.

Marx a saját korából, az akkori „jelen”-ből, a klasszikus kapitalizmusból kiindulva elemezte és „vezette le” a társadalom történeti fejlődését. De a természet történetisége sem vizsgálható másként, annál is inkább, mert itt nincs kezdet. A „nagy” természet történetisége nem a kezdet és végpont közötti mozgás. Itt a megismerés számára eleve nincs más kiindulási alap, mint a jelen. Mégpedig nem egyszerűen az időbeli, hanem – itt is – a történelmi jelen, ami sokkal gazdagabb, adott időben a legteljesebb.

A jelenből való kiindulás természetesen nemcsak retrospektív vizsgálatot követel, nemcsak visszakövetkeztetést tesz lehetővé és szükségessé, hanem – gondolati és gyakorlati – előrehaladást is. Ebben van az „aktualista” történetiség ereje, jelentősége. A társadalmi lét szintjén, az emberi gyakorlatban kibontakozó történetiség lényegében a természettörténet közvetítése, közvetett folytatása; a társadalom csak a természettel folytatott, a termelés (fogyasztás) formájában megvalósuló permanens anyagcsere folyamatában létezik, aminek következtében a természet egyre szélesebb körűen válik a társadalmi ember „szervetlen testévé”. Ez azonban nem azonos azzal, amit túlzottan geocentrikus, leegyszerűsített formában gyakran fogalmaznak úgy, hogy a magasabb rendű mozgásforma magában foglalja az alacsonyabb rendűeket, de fordítva ez nem lehetséges. A geocentrizmus aktuális problémáira később részletesebben kitérünk, itt csak arra utalunk, hogy a fenti megállapítás csak annyiban igaz, hogy a magasabb rendű

<sup>10</sup> Vö. O. G. Drobnyickij: „A szellemi értékek világa”, Kossuth, 1970, 179.

(mondjuk: a társadalmi) mozgás valóban tartalmazza (pl.) a fizikai mozgás bizonyos formáit, de távolról sem foglalja magában az egész fizikai mozgást, amelynek számos olyan konkrét formája van (pl. a különböző sugárzások, hő- és fényjelenségek stb.), amelyeket a biológiai vagy társadalmi mozgás nemcsak hogy nem foglalhat magában, de közvetlen kapcsolatba sem kerülhet velük. Ugyanakkor a társadalmi mozgás egészét magában foglalja, hordozza egy viszonylag egyszerű (égi) mechanikai rendszer. Az sem változtat ezen az objektív helyzeten, hogy az ember ismeretei ma már messze túlterjednek ezen a rendszeren. Utal azonban ez a körülmény – többek között – arra, hogy nem elegendő a természetet csupán a társadalom alárendeltségében, annak komponenseként tanulmányozni, másrészt, hogy a társadalom léte és keletkezése csak természetörténeti megközelítésben értelmezhető tudományosan. A természet a társadalom *létében* meghatározó, ha *lényegében* alárendelt is. Ez az ontológiai alapja a dialektikus materialista természet- és társadalomfilozófia szerves összefüggésének.

A társadalom természeti eredetéből, ill. a természet társadalmi „feldolgozásából” következik, hogy a megismerés bizonyos – filozófiai – szintjén már nem lehet egyiket a másik nélkül megérteni. Ezért van az, hogy a marxizmus által létrehozott materialista társadalomontológia szükségképpen „materialista természetontológiát feltételez”.<sup>1</sup> Sőt a materialista (és dialektikus) társadalomontológia nemcsak a társadalom honnan- és mibenlétét tárta fel, hanem megalapozta a természet dialektikájának teljesebb, következetesebb kifejtésének lehetőségét is. Ezt a kifejtést ugyan Marx nem végezte el, de mint Lukács György – aki korábban helytelenítette Engels természetdialektikai nézeteit<sup>1 2</sup> – rámutat: „a materialista természetontológia megalapozása, amely magában foglalja a történetiséget, a folyamatszerűséget, a dialektikus ellentmondásosságot stb., implicite benne rejlik a marxi ontológia módszertani alapvetésében”.<sup>1 3</sup> S ebben nemcsak az a figyelemre méltó, hogy Lukács felülbírálta saját korábbi álláspontját, hanem az is, amit a történetiségről mond. A történetiséget a materialista természetontológia fő tartalmi elemének tekinti a folyamatszerűséggel és a dialektikus ellentmondásossággal egyetemben. S hogy itt nem a fogalmak pusztja egymás mellé rendeltségéről van szó, azt a történetiségre vonatkozó számos más megnyilatkozása is bizonyítja. A társadalomra vonatkozóan pl. nem kronológiai események mechanikus láncolataként értelmezte a történelmet, hanem az ellentmondások dialektikus fejlődése-, azok tagadása- és új totalitások szerveződéséeként.

Ugyanakkor a természeti történetiség lukácsi értelmezése nem eléggé differenciált. A történetiség legjellemzőbb vonásai jórészt megtalálhatók Lukács különböző műveiben, de ezek nem kerülnek – legalábbis a természetre vonatkozóan – egységes, szisztematikus alkalmazásra. Többnyire a fejlődéssel azonosul nála a történetiség. Ebből azután, különösen a szerves természetre vonatkozóan adódnak nehézségek; mint alább kitetszik, problematikusává válik, hogy a természet eme szférájának van-e egyáltalán történetisége. „Ha itt – írja az ‚Ontológia’ második részében – a létszférák történelmi folyamatáról csak a függő létszférákkal, a szerves természettel és a társadalommal kapcsolatban beszélünk, ezt azért tesszük, mert a tudomány mindmáig csak ezekben tudta bebizonyítani,

<sup>1 1</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, 288., 313–314.

<sup>1 2</sup> Vö. Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, 1971, 215.

<sup>1 3</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, 289.

hogy a történelmi fejlődés kétségbevonhatatlan tény. Tudjuk ugyan, hogy a szerves természet egyes komplexumainak van történelme; így a Földnek is, amelynek fontos korszakait a geológia sok szempontból földérette már. De ma még tudományos konkrétsággal nem fejthető ki, hogy a szerves természet totalitása szempontjából a történetiség milyen pontosan bizonyítható be és mutatható ki. Remény van arra, hogy az atomfizikának az asztronómiaira való következetes alkalmazása tudásunkat ebben a tekintetben is kiszélesíti és elmélyíti majd. Mindenesetre Marx a történelmiségnek mint ontológiai elvnek szempontjából nem ismert el határokat.<sup>14</sup> S idézi „A német ideológiá”-ból a történelemre mint egyetlen tudományra vonatkozó állásfoglalást.

Itt eléggé szembevetendő a történelmiség és a fejlődés azonosítása. Ha azonban a mozgás egyéb formáit, irányait is beleértjük, ahogyan pl. Horváth is megkísérelte,<sup>15</sup> sőt ha a maradandóságot is a történelmiség egyik jegyének tekintjük, az időbeliségről nem is beszélve, akkor a történelmiség a szerves természetben is pontosan kimutatható, még ha a fejlődést illetően nincs is egyöntetűség, bár mint később látni fogjuk, a modern csillagászat sokkal határozottabban foglal állást e tekintetben, mint Lukács.

Más helyen Lukács is általánosabban értelmezi a történelmiséget (vagy történetiséget – azonos értelemben használjuk e fogalmakat). Arra is többször utal, hogy „a történelmi folyamat szakadatlanul reprodukálja mind a változást, mind pedig a tartósságot a változásban”; hogy „a megmaradásban való folyamatosság mint a mozgó komplexusok léteve ontológiailag hajlik a történetiséghez, mint magának a létnek az elvéhez”.<sup>16</sup> Továbbá: „A szerves lényeknek már keletkezése és elmúlása is szükségképpen kicsiben lezajló történelmi folyamatnak bizonyul . . . Magától értetődik, hogy a társadalmi lét szintjén még magasabban bontakozik ki a történelem . . .”<sup>17</sup> Mindenesetre „a történelem csak komplexus lehet, mert olyan konkrét szerkezeti elemei, mint amilyen a struktúra, a struktúraváltozás, az irány stb. csak komplexusokon belül lehetségesek. Amíg az atomot eleméntáris, oszthatatlan létezőnek fogták fel, nemcsak maga az atom, hanem az ilyen entitások együttes hatása is szükségképpen elvileg történelmietlen maradt . . . A megismerés a szerves világ teljes területén hasonló helyzetben van: amikor Kant és Laplace elméleteiben felmerül valamiféle asztronómiai történetiség, akkor ennek . . . az a felismerés az alapja, hogy a naprendszer a maga alkotóelemeivel: komplexus, és ennek mozgásai, változásai stb. határozzák meg az elemek létét és kifejlését, nem pedig fordítva; éppígy a földet mint komplexust kell megismerni, hogy létszerű megalapozáshoz jusson az a tudás, amelyet geológiának nevezünk. A szerves lét területén még nyilvánvalóbb ez a tényállás” . . .<sup>18</sup> De az idő irreverzibilitása nélkül „fel sem merülhetne a lét szükségszerű történetiségének a problémája”.<sup>19</sup> A történetiség e sokoldalú jellemzéséhez – mint

<sup>14</sup> Uo. II, 832.

<sup>15</sup> Lásd Horváth József idézett cikkét. A 7. jegyzetben idézett megállapításához, hogy ti. a történetiség tartalmi jegyei csupán együtt jellemzik a történetiséget, megjegyezzük, hogy ez csak a történetiség legmagasabb formájára igaz, mert a történetiség alacsonyabb, egyszerűbb formái nem tartalmazhatnak minden jegyet.

<sup>16</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, 414., 342.

<sup>17</sup> Uo. 354.

<sup>18</sup> Uo. 353.

<sup>19</sup> Uo. 340.

fentebb utaltunk rá – egy momentum járulhat még: a mozgás, történés, fejlődés üteme, ritmusa, aminek egyik – később konkretizálendő – általános jellemzője: a gyorsulás.

A történetiség tehát sokrétű, komplex elve a létnek. S ez az elv mindig komplexitásban jellemzi a „komplexusokat”, de nem szükségképpen jár együtt mindig mindegyik momentum, s az egységben lévők sem egyformán definiálják a történetiséget. Hibás az a szemlélet, amely egy természeti vagy társadalmi jelenség történetiségét a keletkezés–pusztulás mozzanatára, az időbeliséget pedig az időlegességre korlátozza. Nincs semmi, ami csak keletkezne és pusztulna, „közben” van a létezés, ami szintén – bár gyakran alig regisztrálható változások formájában – „történik”. Viszont van olyan létezés, olyan történetiség – az anyagé és bizonyos törvényeké –, amit éppen nem a keletkezés–megsemmisülés, hanem a megmaradás, az átalakulásban megnyilvánuló állandóság jellemez.

Az anyag – itt is hangsúlyozni kell – nem azonos azzal, amit a gyakorlati csillagászat Világegyetem névvel illet; nem azonos az egyik (vagy másik) természettudomány tárgyával. A modern csillagászat egymás után produkálja az arra vonatkozó bizonyítékokat, amit Lukács meglehetősen távolinak tűnő, „filozófiai remény”-ként fogalmazott meg: „Nem tartom lehetetlennek, hogy a tudomány az anyag összetételének olyan történetét fogja egyszer föltárni, melyben az anyagnak az az örök formája, amely Galilei és Newton korában a nagy forradalmi elvet jelentette, az anyag szerkezetének történelmi fejlődésében egy korszaknak vagy periódusnak fog bizonyulni.”<sup>20</sup> Ennek a korszaknak vagy periódusnak a korát a modern csillagászat 12–20 milliárd évre becsüli.<sup>21</sup> De itt sem önmagában az idő érdekes, hanem ami történik, s ilyen vonatkozásban is sok az újdonság. Például amit I. Sz. Sklovszkij így fogalmazott meg: „Most már teljes mértékben bizonyítottnak tekinthető az az alapvető tétel, hogy a Világegyetem fejlődik, mégpedig igen erőteljesen.”<sup>22</sup> S több helyen nyilatkozik hasonló értelemben. Ha tehát a történetiség kritériuma feltétlenül a fejlődés, ez sem hiányzik a szervesetlen természetben sem.

Az anyag történetisége egyre több és nagyobb dimenziókban tárul fel az ember előtt. Grandiózus léptékei, váratlan fordulatai, törvényeinek meglepő szabályszerűségei nemcsak racionális, hanem misztikus ámulatba is ejtheti az embert, aki a szabályszerűségek vagy meglepetések mögé olykor valami mély értelmet, szándékot, szellemet, logikát feltételez, vagy kölcsönöz. Lukács rámutat, hogy Marx és Engels számára a történetiség egyben materializmus. „... a történetiség az anyag mozgásának tovább már nem redukálható ontológiai sajátossága, különösen, ha ... kizárólag a társadalmi létről van szó. E lét legáltalánosabb törvényeit logikailag is meg lehet ragadni, de nem lehet ezeket a logikára visszavezetni vagy redukálni.”<sup>23</sup> Hanem fordítva, a logikát lehet „levezetni” a (természet- és társadalom-) történelemből. Ahogyan az anyag objektív fejlődéstörténete létrehozza legmagasabb rendű termékét, a tudatot, olyan szorosan össze kell tartoznia – az ismeretelméletben – a történelmi és logikai szemléletnek, ill. módszernek. Ennek az összetartozásnak nem feltétele, hogy a logikai eljárásnak mindig követnie kell a történelmi tendenciát, részleteit pedig sohasem. Kiindulhat a történelmi folyamat végeredményéből, a

<sup>20</sup> „Kritika”, 1976/8, 23.

<sup>21</sup> I. Sz. Sklovszkij: „Világegyetem, élet, értelem”, Gondolat, 1976, 121–122.; Kulin György: „Mit mondanak a csillagok?”, Gondolat, 1976, 80.

<sup>22</sup> I. Sz. Sklovszkij, i. m. 128.

<sup>23</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, 375.



kibontakozott, érett, klasszikus állapotból, amely felhalmozza, magába sűriti a történelmi folyamat lényegét, ezért ebből visszamenőleg (post festum) logikailag reprodukálható és megmagyarázható a történelmi folyamat lényege, az események egymásra következésének szükségszerűsége. Fontos azonban hangsúlyoznunk, mert a szocialista, kommunista gyakorlatosság szempontjából nélkülözhetetlen, hogy a logikai metódus iránya meg is egyezhet a történelmi folyamat irányával. De ez esetben is „csak” a történelem lényegét, általános törvényszerű irányát, dialektikáját („objektív logikáját”) követi, elvonatkoztatva a véletlenektől, a történelmi konkrétságtól.

Való igaz, hogy „a történetiség az anyag mozgásának tovább már nem redukálható ontológiai sajátossága”. A mozgásnál annyiban konkrétabb, hogy – mint már rámutatunk – nem az általában vett mozgást fejezi ki, hanem a mozgás meghatározott irányát. Abban is igaza van Lukácsnak, hogy a történetiség marxista elvével nem fér össze semmiféle teleológia, az idealizmus semmilyen változata: „Nem hangsúlyozhatjuk elégszer, hogy olyan történelmi folyamatról van itt szó, amely mint egész soha, semmilyen tekintetben sem teleológiai jellegű. Ezért az egyes szakaszokat is mindig csak történelmileg foghatjuk fel, és így is kell felfognunk.”<sup>24</sup> És – hozzátehetjük – nemcsak az emberi fejlődés szakaszait, folyamatait, hanem az élő természet minden egyedének és totalitásának, de az élettelen természet létének és fejlődésének folyamatait is – végső fokon – történelmileg kell felfognunk és nyomon követnünk, méghozzá a lényegi, a törvényszerű összefüggések szintjén.

## II. TÖRTÉNETISÉG ÉS TÖRVÉNYSZERŰSÉG

Az eddigiek arra utalnak (alább még világosabban kiderül majd), hogy a történetiség jellemzői az objektív törvényekre is érvényesek. Ez a differenciálatlan általánosság szintjén kifejezi azt, hogy a történetiségben vannak törvényszerűségek, s a törvényeknek (lét- és ismeretelméleti szempontból egyaránt) van történetiségük. Ezen a szinten a történetiség és a törvény fogalma lényegében fedi egymást. Ennek illusztrálására egyrészt utalunk Lukács György már korábban idézett megállapítására, amely szerint legáltalánosabb értelemben a történetiség nemcsak mozgást tartalmaz, „hanem a változás meghatározott irányát is”.<sup>25</sup> Másrészt idézünk egy általános érvényű törvénydefiniációt is: „A törvény . . . – írja Szabó Kálmán – a jelenség-világ *belső* szükségszerűsége, amely annak mozgásirányát történelmileg meghatározza. Úgy is mondhatnók, hogy a törvény maga ez a szükségszerű *mozgásirány*.”<sup>26</sup> Helyesen jár el Horváth József is, amikor megállapítja, hogy „a történetiséget . . . a mozgásnak mint egyetemes változási folyamatnak az irányával összefüggésben kell megvizsgálni”.<sup>27</sup>

Tehát mind a történetiség, mind a törvényszerűség egyaránt: mozgásirány. Ennek az azonosságnak hangsúlyos megállapítása fontos eredmény, de újabb kiindulópont is számunkra. Azért lehet kiindulópont, mert komplex jelenségekről van szó, és tudjuk, hogy

<sup>24</sup> Uo. II, 331–332.

<sup>25</sup> Uo. I, 342.

<sup>26</sup> Szabó Kálmán: „A szocialista tervszerűség elméleti kérdései”, Kossuth, 1960, 169–170.

<sup>27</sup> Horváth József, i. m. 3.

olyan konkrét szerkezeti elemek, „mint amilyen a struktúra, a struktúraváltozás, az irány stb. csak komplexusokon belül lehetségesek”.<sup>28</sup> Ha pedig az általában vett történelmet, és a törvényeket is, mint komplexusokat vizsgáljuk, azonosságuk és különbözőségük fontos részleteire is fény derülhet.

Maradjunk egyelőre az iránynál. A mozgás egyik fontos irány szerinti formája az ismétlődés, ami megmutathatja az adott minőség, összefüggés, szükséglet stb. azonos fejlettségi fokon történő megsokszorozódását, mechanikus újratermelődését, de kifejezheti magasabb vagy alacsonyabb szinten történő (esetleg csak részleges) reprodukcióját is. Egy meghatározott fajhoz tartozó egyedek számának megmaradása vagy növekedése, a fajlagos minőség ismétlődését bizonyítja mindaddig, amíg olyan változat nem lép fel, amely irreverzibilisen, örökletesen át nem törli a faj határait, s egy új faj képződésének kiindulópontjává nem válik. (Megjegyzendő, hogy ehhez az „áttörés”-hez a nemzedékeken át ismétlődő változások vezetnek el.) Az ismétlődés nem zárja ki, ellenkezőleg, mindig tartalmazza a változás bizonyos mértékét. Ismétlődés az is, amikor és ahogyan az egyedfejlődés újra befutja (az ember esetében a gondolkodás tekintetében is) a törzsfjlődés főbb állomásait. Továbbá: a mechanikai, fizikai stb. törvényeket, érvényességi körükön belül, minden kedvező véletlen ismételtén kiváltja é.i.t.

Az ismétlődés a törvényszerű összefüggés differencia specificája, ami abból adódik, hogy a törvény lényegegek közötti, vagyis tartós összefüggés. A tartósság nem változatlanosság, mert megfelelő feltételek között ismételtén, szükségszerűen érvénybe lép és marad mindaddig, amíg a feltételek fennállnak. Továbbmenően: a törvényre nemcsak a tartósság, hanem az általánosság is jellemző. De általánossága is az ismétlődésben van, hiszen azért és annyiban általános, amennyiben a tények, események többé vagy kevésbé széles körében reprodukálódik. Ismétlődés nélkül tehát nincs törvényszerűség. Már utaltunk rá, de később még jobban látni fogjuk, hogy a törvényszerű ismétlődés sohasem a korábbi, ill. egy másik helyzet vagy viszony tökéletes mása, reprodukciója, kisebb-nagyobb eltérések mindig vannak; de minél pontosabb és gyakoribb az ismétlődés, annál „szigorúbb” a törvény érvényessége.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Lásd a 18. idézetet.

<sup>29</sup> Az egyszeri eseményeket semmiképp sem helyes törvényszerűségeknek minősíteni, ha következetesen akarunk lenni a gondolkodásban. G. Pawelzig német filozófus pl. elismeri, hogy az ismétlődés minden törvény leglényegesebb tulajdonsága, ugyanakkor bizonyos egyszeri eseményekről is mint törvényszerűségekről beszél: „Nemcsak a társadalomtörténeti, hanem a természettörténeti folyamatban is egyszerinek bizonyulnak törvényszerű események, sokszor annak a ténynek a következtében, hogy első megjelenésük annyira megváltoztatta a rendszer környezeti feltételét, hogy a reális ismétlődés feltételei már nincsenek adva. Így zárja ki az élet létrejöttét Földünkön az élet létrejöttének megismétlődését természetes körülmények között, vagyis az élet olyan formáinak jelenlétében, amelyek kölcsönhatásba lépnek a kialakuló kezdeti formákkal.” (Gerd Pawelzig: „Az objektív rendszerek fejlődésének dialektikája”, Gondolat, 1974, 118.) – Nézetem szerint itt – egyrészt – elmosódik a különbség törvényszerűség és szükségszerűség között, másrészt, ezzel együtt, szubjektív elem vegyül a törvény objektív jellegébe. A törvényt a szükségszerűség relációjában úgy határozhatjuk meg, mint ismétlődő szükségszerűséget. A szükségszerűség nem mindig ismétlődik, ha igen, akkor törvényszerű. A természetes ismétlődés hiányát Pawelzig a mesterséges ismétlődés elvi lehetőségével akarja pótolni. Ez azonban nem meggyőző és a törvény „érdekében” nem is szükséges, hiszen nincs kizárva az objektív ismétlődés lehetősége sem, kozmikus vonatkozásban, de a mesterséges megismétlés elvi lehetősége vagy kizártsága, nem változtat az objektív összefüggések szükségszerű, törvényszerű, avagy véletlen jellegén.

A történetiség esetében más a helyzet. Míg a törvényszerűséget mindig egyértelműen erősíti az ismétlődés, a történetiségben nagyon differenciált szerepet, funkciót tölt be. Ez megnyilvánul egy adott történelmi folyamat különböző stádiumaiban, de nem kevésbé a különböző (természeti, társadalmi) folyamatok történetiségében is. Egy történelmi, fejlődési folyamat kezdetén, kialakulási stádiumában – mint a fajfejlődés példáján láttuk – az ismétlődés pozitív, konstruktív szerepet játszik, ha nem mechanikus, hanem kumulatív folyamatként történik. A folyamat kibontakozásában, szerkezeti és funkcionális felépítésében is konstruktív lehet a „rugalmas” ismétlődés, pl. a tagadás tagadása formájában. De a folyamat lényegét, jellegét itt már nem az ismétlődés képviseli, hanem a fejlődés, vagyis az a magasabb szint, amelyen a korábbi, a kiinduló állapot bizonyos elemei, vonásai (esetleg) megismétlődnek. Ha pedig az ismétlődés újra felerősödik, dominánssá válik, zsákutcába viszi a fejlődést, „dekomponálja” a történetiséget. Sajátos formája és funkciója van az ismétlődésnek a szervesetlen természet történetiségében, ahol nincs kezdet és végállapot, nem olyan gyors és domináns a fejlődés, mint az élővilágban vagy a társadalomban. A törvényszerűség és történetiség karaktere itt egyezik a leginkább, mindkettőnek a megmaradás, az önreprodukció a fő tartalma, tendenciája. Ami természetesen nem azonos a változatlanúsággal, hanem éppenséggel a változással, az állandósággal és differenciálódással. A természeti törvények történetisége kapcsán erről később konkrétan és bővebben lesz szó, itt az általánosság ugyanazon fokán összegezzük a különbséget törvényszerűség és történetiség között, amelyen korábban azonosságukat megállapítottuk: a törvényszerűség fő jellemzője az ismétlődés, a történetisége a fejlődés, amelyben szintén van – de csak alárendelten – ismétlődés.

Mindebből az a fontos további kérdés következik, hogy lehet-e a törvények esetében fejlődésről beszélni, s ha igen, hogyan, miben nyilvánul meg ez a fejlődés?

Ennek, a törvények történetisége szempontjából sarkalatos kérdésnek a megválaszolásához némi bevezető szükséges. Rá kell ugyanis mutatnunk, hogy a szerzők nagy része a törvények történelmi jellegét egyszerűen a keletkezésre és megszűnésre (ahol ilyen van) vezetik vissza, vagy a pusztta változékonyságban látják. Így pl. Szabó András György „A törvény és az ember” című könyvében többek között így ír: „A törvények történelmi jellege objektív voltukból következik. Minthogy a törvények az anyagi világban léteznek, állandó jellegük csak viszonylagos lehet, hiszen hordozójuk, az objektív valóság, a szüntelen változás állapotában van. Miután az anyagi jelenségek keletkeznek és elpusztulnak, velük együtt kell keletkeznie és megszűnnie a lényegi meghatározottságukat kifejező törvényeknek is.”<sup>30</sup> Mindez nagy vonásokban igaz, de nem elegendő, túláltalánosítja Engels egyik episztoláris megfogalmazását a gazdasági törvények történelmi jellegéről, amit idéz is.<sup>31</sup> Erre a túláltalánosításra a természeti törvények történetiségének materialista értelmezése jócskán ráfizet, mert bár ott is vannak keletkező és elmúló törvények, de nem mind ilyen. Szabó A. is világosan látja: „A keletkezés és megszűnés történelmi változása alól – írja – csak azok a legáltalánosabb törvények jelentenek kivételt, amelyek valóban magának az anyagnak a lényegét fejezik ki.”<sup>32</sup> Ha tehát a történetiség egyenlő a keletkezéssel és megszűnéssel, és ha magának az anyagnak a

<sup>30</sup> Szabó András György: „A törvény és az ember”, Kossuth, 1964, 161.

<sup>31</sup> Vö. uo. 173.

<sup>32</sup> Uo. 165.

lényegét kifejező törvények nem keletkeznek és nem szűnnek meg, akkor ezek a törvények, ill. amit kifejeznek: „magának az *anyagnak* a lényege” – történelmietlen. Vagyis ott vagyunk az örök, legfeljebb csak eszmeileg létezők szférájában, ahol az anyag is, kiemelten bár, de csak magánvalóan egzisztál. Szabó András Gy. jogosan tesz különbséget a törvények reális és eszmei léte között, de a törvények reális történetiségét nem értelmezi eléggé differenciáltan. Itt (viszont) adós marad egy ígéretes megállapítás tartalmi kifejtésével, a megfelelő következtetések levonásával. Világosan látja és írja is, hogy Engels „mennyire fontosnak tartotta az absztrakt és konkrét egységét a törvényben, mennyire távol állt tőle az a vulgáris felfogás, amely a törvényben *csak* általános, elvont törvényszerűséget lát. Nemcsak a keletkezés és az elmúlás szempontjából tekintette történelmieknek a törvényeket, hanem aktuális, reális létezésükben is, amennyiben kiemelte állandóságuk viszonylagosságát, azt a szakadatlan mozgást, változást, mely adott állapotában, létében is állandóan szétválasztja, majd újra egyesíti a törvényszerű viszonyban álló pólusokat.”<sup>33</sup>

Az absztrakt és konkrét egységét a fenti legáltalánosabb törvények esetében sem kellene azonban szem elől téveszteni, és azok történelmiségét sem csak a keletkezés és elmúlás szempontjából kell megítélni, ill. a keletkezés és elmúlás jelenségét is a konkrét és általános dialektikájában kell felfogni, mint ahogy általános értelemben vett anyag sem létezik a konkrét anyagfajtáktól függetlenül, amelyek állandóan keletkeznek és megszűnnek, s ezekben a konkrét történetekben az anyag legáltalánosabb értelemben vett történetisége is benne van. Ugyanígy a legáltalánosabb törvények is konkrét, keletkező és megszűnő formákban léteznek, annyiban ezek sem kivételek a keletkezés és megszűnés történelmi változása alól. (Más kérdés, hogy a törvények történetisége nem merül ki a keletkezés és megszűnés mozzanatában.) Legáltalánosabb szinten sincs történelmietlenség; bár kétségtelen a megmaradás (anyagé, mozgásé stb.), de a maradandóság a változás sine qua nonja, és viszont.

Szabó konkrétbb szinten és a változás szempontjából sem következetes a történetiség értelmezését illetően. Ennek megnyilvánulása az is, hogy a törvények történetiségét és tendencijellegét egymástól elvonatkoztatva tárgyalja, pedig a tendenciozítás objektíve prezentálja a konkrét és általános egységét, amit a szerző joggal kér számon a nem marxista nézetet vallóktól és ami a történetiség szempontjából rendkívül fontos.

Fodor Judit determinizmus-konceptiója nem igényelte, inspirálta különösebben a történetiség eszméjét. Két mondatnyi utalása a törvények történetiségére azonos gondolkörben mozog Szabó Andráséval, bár a történetiséget és tendenciozitást mintha jobban közelítené egymáshoz, amennyire egy mondatból megítélhető: „A véletlen, amely . . . másik oldala, a szükségszerű révén hordozza a törvényt, egyben implikálja a törvény konkrétságában rejlő történetiséget, és magyarázza a törvény – kisebb-nagyobb mértékben – mindig érvényesülő tendencia-jellegét.”<sup>34</sup> Következő mondata pedig szinte ismétlésként hat: „. . . az egyesek léteéhez kötődése történeti jellegűvé teszi a törvényt, keletkezik és megszűnik azon egyesekkel, amelyek lényegeinek viszonya”<sup>35</sup>

De hogyan történik mindez?

<sup>33</sup>Uo. 168.

<sup>34</sup>Fodor Judit: „A determinizmus-konceptió fejlődése és kapcsolatai a kvantummechanikával”, Akadémiai Kiadó, 1972, 231.

<sup>35</sup>Uo. 246.

Részletesebb és árnyaltabb elemzést ad a kérdésről B. M. Kedrov szovjet akadémikus, aki nem szorítkozik a törvények változékonyságának, keletkezésének és megszűnésének pusztá megállapítására, hanem fontos lépéseket tesz előre történetiségük értelmezésében. Idézzük fel legfontosabb gondolatait, hogy kapcsolódhassunk hozzájuk. Kedrov a természeti fejlődés pozíciójáról közelíti meg a problematikát. A dialektikus materializmus — írja — „elismeri az egész természet fejlődését és az egyes törvények érvényesülésének jellegében és fokában végbemenő változásokat, amelyeknek alapja a törvények által felölelt tárgyak változékonysága. A természeti törvények változékonysága, vagyis történeti jellege akkor tárul elénk, amikor a természetet fejlődésében, változásában vizsgáljuk . . .”<sup>36</sup> A természet fejlődése termékeny előfeltevésnek bizonyul.<sup>37</sup>

Figyelemre méltó, hogy nem a törvények változékonyságának általános szövege fogalmazódik meg, hanem az érvényesülésük „jellegében és fokában végbemenő változásokat” említi a szerző. Tehát a változás általánossága fokozatokra kezd differenciálódni, ami összekapcsolódik a váltakozás módozataival is: „A természetben a törvények váltakozása teljes összhangban van az anyag és mozgásformái fejlődésének fokával.”<sup>38</sup> Továbbá: „A feltételektől való függés rávilágít a természet törvényeinek történeti jellegére, arra, hogy bizonyos feltételek esetén bizonyos törvények érvényesülnek, más feltételek esetén pedig vagy nincsenek jelen, vagy háttérbe szorulnak, s helyettük más törvények érvényesülnek . . . A természet magasabb fejlettségi fokára való áttéréssel szűkül az alacsonyabb fejlődési fokokra érvényes törvények hatóköre.”<sup>39</sup>

Tehát változhat a törvények egymáshoz való viszonya és hatóköre is. Ezeket és minden lényeges gondolatot figyelembe kell venni a továbbhaladás érdekében. A törvények történetisége szempontjából különösen fontos, ahogyan a valóság, a szubsztrátum változása folytán a törvények fokozatosan felváltják, követik egymást, egyáltalán, ahogyan hatnak egymásra. Kedrov ezt is árnyaltan vizsgálja és arra a megállapításra jut, hogy „. . . a természeti törvények nem úgy váltják fel egymást, hogy az egyik törvény egyszerűen eltűnik a színről s átengedi a helyét a másiknak, hanem sokkal bonyolultabb formában: az egyik törvény fokozatosan átmegegy, lépésről lépésre átalakul a másikká. Ez a folyamat nem képzelhető el egyszerűen úgy, hogy az egyik változatlan törvény érvényesülése egyszerűen „rárakódik” a másik ugyanolyan változatlan törvény érvényesülésére . . .”<sup>40</sup>

E folyamat felismerését, jelentősége és tartalmi gazdagsága miatt érdemes más megközelítésből, más megfogalmazásban, Lukács Györgytől is idézni, aki a különböző lét- (szervetlen, élő, társadalmi) szférák egymáshoz való viszonyát, függését vizsgálva ugyanilyen eredményre jutott és többször megállapítja, hogy „valamely függő szféra kategorialis sajátosságai sohasem egy csapásra, készen és beteljesülten bontakoznak ki, hanem egy történelmi folyamat eredményei, amelynek során az új létforma állandó reprodukciója mind bonyolultabban, önállóbban, a maga összefüggéseiben — viszonylag — mindinkább

<sup>36</sup> B. M. Kedrov: „A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata”, Kossuth, 1965, 107.

<sup>37</sup> A természeti fejlődés itt azért és annyiban előfeltevés, „munkahipotézis”, amennyiben a természeti törvények történetiségének elemzése, bizonyítása visszahat a természet egészére vonatkozó nézetekre.

<sup>38</sup> B. M. Kedrov, i. m. 35.

<sup>39</sup> Uo. 108.

<sup>40</sup> Uo. 110.

önmagába zártan hozza létre a rá specifikusan jellemző kategóriákat, törvényeket stb.”<sup>41</sup>

Különös érdeklődésre tarthat számot azoknak a sajátosságoknak, különbségeknek a kimutatása, amelyek ilyen szempontból a természeti és társadalmi folyamatok között vannak, ill. amelyek a természeti törvényeknek az ember, a társadalom általi „ütköztetését”, kihasználását és felszabadítását jellemzik.<sup>42</sup> Egyelőre, azonban maradjunk a történetiség adott szintjén, ahol – Kedrov nyomán – áttekintettük a törvények változásának fontos jellemzőit, módozatait. A legjelentősebbéről – a fejlődésről – azonban még nem volt szó.

Már korábban megállapítottuk, hogy a történetiség szempontjából leglényegesebb változásforma, kitüntetett mozgásirány a fejlődés. Azt a kérdést is megfogalmaztuk előbb, hogy vajon a törvényekre vonatkozik-e ez, fejlődnek-e a törvények? Nos, a választ, absztrakt-általános formájában, szintén Kedrov szavaival adjuk, aki arra a következtetésre jutott, hogy „...ha maga az objektum változhat és fejlődhet, akkor ugyanezzel a képességgel kell rendelkeznie az objektumra jellemző törvényeknek is”.<sup>43</sup>

Kétségtől fontos eredmény: a fejlődésnek a törvények történetiségét is jellemeznie kell. Ez vitathatatlanul a törvénykutatás legelső vonala. De semmiképpen sem végállomása, ha továbbmenően meg is torpannak az úttörő nyomok.

Ellenkezőleg: Kedrov sommás, ámbar indokolt következtetése számunkra problémacsomópontként, kutatási útelágazásként jelentkezik. Legalább három, egymással összefüggő irányban kell további előrelépéseket tennünk. A központi irány, a fő kérdés: mit fejez ki, konkrétan, hogyan történik a törvények fejlődése? A probléma egyik ága: mi a tényleges viszony az objektumok és a törvények között? Másik oldalról: mi a különbség (az összefüggést már megfogalmaztuk) fejlődés és történetiség között?

### III. A TÖRVÉNYEK STRUKTÚRÁJA

A probléma összetettsége miatt, a kifejtés folyamatossága és konkretizálása érdekében egy korábbi gondolatfonalat is tovább kell szőni. Emlékezzünk vissza Lukács Györgynek arra a megállapítására, hogy „a történelem csak komplexus lehet, mert olyan konkrét szerkezeti elemei, mint amilyen a struktúra, a struktúraváltozás, az irány stb. csak komplexusokon belül lehetségesek”.<sup>44</sup> Ez a törvényekre is érvényes, a törvények is komplexusok, ezért fejlődésük vizsgálata szükségképpen ebben az irányban kell hogy haladjon tovább.

<sup>41</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, II, 169–170. Lukács gyakran idézi, sőt ontológiájának mottójává tette Marxnak azt a megállapítását, hogy „a kategóriák a meghatározott lét formái, létezőmeghatározások”. (I. köt. IV. fejezet.)

<sup>42</sup> Előzetes megjegyzésként: sajátos ellentmondása B. M. Kedrov tanulmányának, hogy miközben mélyreható elmélettel és elméleti bátorsággal elemzi a törvények objektív történetiségét, feltűnően megtorpan és kishitűvé válik, amikor az embernek a törvényekkel kapcsolatos lehetőségeiről nyilatkozik. Itt valami furcsa „vigyázz”-ba merevedik és nem jönnek új gondolatai. Ebben a kérdésben, amivel szándékozunk konkrétan is foglalkozni, lényegesen konstruktívabbnak és meggyőzőbbnek látszik Szabó András György idézett könyvének fejtegetése.

<sup>43</sup> B. M. Kedrov, i. m. 111.

<sup>44</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, 353.

Mit jelent az, hogy a törvények komplexusok, jelenség-komplexumok? Mindenekelőtt azt, hogy összetettek, szerkezetük van, sőt összetevőik, szerkezeti elemeik is strukturáltak. Ez rendkívül fontos, mert a fejlődés objektíve elválaszthatatlan a struktúrától, azok változásától, mozgásirányától, funkcionálásától. Ezért ezek vizsgálata nélkül a törvény-fejlődés konkretizálása lehetetlen.

Miből tevődik össze már most egy törvény-komplexum? Milyen a törvények általános szerkezete? Nem könnyű komplett választ adni a kérdésre. A törvény filozófiai vizsgálata irodalmunkban (és oktatásunkban) meglehetősen részleges, többnyire egy-egy témakör (objektivitás, tendenciozítás, csoportosítás, törvény és véletlen, törvény és ember, a történetiség legáltalánosabb szintű) inkább izolált, mint szisztematikus és szintetikus jellemzése található.<sup>45</sup>

A törvény szerkezetiségére a fogalmi definíció is csak nagyon halványan utal. Főleg az a hegeli–lenini tézis, hogy „a törvény . . . v i s z o n y . . . *Lényegek* viszonya vagy lényegek közötti viszony.”<sup>46</sup> Ez azonban olyan utalás, amelynek alapján, irányán célszerű elindulni.

Mindjárt a „viszony” fogalom jelentését kell tisztázni. Ehhez is van irányjelző, mert Lenin, amikor Hegel „Logikájá”-ját olvasva megjegyzi, hogy az egyes lét (tárgy, jelenség stb.) az igazságnak csak egyik oldala, utal arra, hogy az egyes dolgok közötti viszony = vonatkozás = átmenet = ellentét. A dolgok (és fogalmak) közötti viszony tehát ellentétes, dialektikus kapcsolat, mozgalmas reláció; a dolgok lényege pedig a „nyugalmas tartalom”.<sup>47</sup> A viszony azonban nemcsak formaként ellentmondás, hanem tartalmilag (vagy ami itt ugyanaz), lényegileg is az, hiszen nemcsak a különböző kapcsolatformák mennek át egymásba, hanem a lényeg is átmenet a kapcsolatba, amennyiben a lényeg viszonyairól van szó. Márpedig a törvény lényegi viszony, ill. viszonyrendszer, amit kissé bővített újrafogalmazásban úgy is kifejezhetünk, hogy: a törvény – lényegek közötti ellentmondásos viszonyrendszer. Ezt a rendszert – amit a törvény „belső” szerkezetének, „kemény magjának” is nevezhetünk – a véletlen is konstituálja, nemcsak a szükségyszerűség (a kettő egyébként is átalakul egymásba), az átmenetek formái, az ellentmondások keletkezése, megoldása stb. sokféle lehet anélkül, hogy a lényegi viszony felbomlana, sőt mint láttuk, éppen ebből tevődik össze a viszony. Az egyetemes tömegvonzás törvénye pl. benne van minden tömegben, de van egy másik komponense is: a távolság, vagyis egyenesen arányos két test tömegével és fordítottan kölcsönös távolságuk négyzetével. A méretek és arányok, a különbségek és ellentmondások ellenére, ill. éppen bennük és általuk léteznek, ismétlődnek, marad fenn a lényegi (vonzási) viszony.

A lényegi viszony (a törvény) tehát ellentmondások foglalata, rendszere. Az ellentmondások pedig sokféle módon keletkeznek, kibontakoznak és megoldódnak. Egy tárgy

<sup>45</sup>Gyors változásra természetesen nem is lehet számítani. Ez csak elmélyült kollektív munka eredménye lehet. Megfelelő eredmény azonban – meggyőződésem szerint – csakis a történetiség elvének továbbfejlesztése és következetes érvényesítése alapján várható. Jelen dolgozat ezt a meggyőződést inkább csak demonstrálni tudja, mintsem kielégítően realizálni.

<sup>46</sup>Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, 125. – Hegel „lényegi viszony”, „lényegi jelenség”-ként is jellemzi a törvényt s a jelenség nyugtalan, változékony, önmagát mozgató formáján belül a „nyugalmas tartalmat” jelöli vele. A jelenség egészét totalitásnak, a törvényt a jelenség részének, „alapzatának” tekintti.

<sup>47</sup>Uo. 124.

(minden tárgy) keletkezése (szükségszerű és véletlen) pillanatától fogva rendelkezik bizonyos tömeggel, különböző távolságokra van más létezőktől, kisebb-nagyobb helyzeti és mozgásenergiával rendelkezik, aminek következtében helyét változtatja, leesik, ütközik, egyensúlyba kerül, szétesik stb. stb. Megannyi formája ez a gravitációs ellentmondások keletkezésének, megoldódásának, a gravitációs törvény hatásának, az ellentmondások „kiszüléseinek” és reprodukálódásának.

Az ellentmondásoknak ez a mozgása – keletkezés, kibontakozás, megoldódás – fejlődési folyamat, ami a jelenségek lényegén belül, ill. a lényegek között, azok viszonyában játszódik le. („Játszódik” abban az értelemben is, mint a véletlenek „játéka”). A fejlődés princípiuma tehát már a törvény legbensőbb „magjában” benne van.

De a törvénynek bonyolultabb szerkezete, átfogóbb komplexitása, „külső” struktúrája is van. S a törvénynek ez a totális struktúrája másfajta ellentmondásokat is hordoz, mint amilyeneket a két dolog lényege közötti viszony magában foglal.

Arról van szó, hogy a törvény totalitása nemcsak a legbensőbb viszonyt, ill. annak szerkezetét jelenti, hanem mozgását, dinamikáját is, továbbá azokat a feltételeket, feltételrendszereket, amelyek között ez a mozgás történik, és ugyanúgy a hatások, következmények komplexumát, láncolatát.

Ez különösen szembetűnő olyan törvények esetében, amelyeknél az általános mozgásirányt (a törvényszerű tendenciát) nem közvetlenül a komponens objektumok (egy halmaz elemeinek) egyedi viszonyai, hanem közös lényegük (gáz, folyadék, elegy stb. mivoltuk) és a feltételek közötti viszony alakítja ki. Ezek között is lényeges különbség van aszerint, hogy reális vagy ideális körülményeket veszünk-e figyelembe. Utóbbi esetben még fokozottabb szerepet játszanak a feltételek. Levonhatunk, „menet közben”, egy fontos következtetést, hogy ti. a feltételek szerepe, hatása a törvények „életére”, működésére nagyon különböző bár, de nélkülözhetetlen. Még a legáltalánosabb, ún. örök és abszolút törvények is, amelyek „mindig, mindenütt és minden körülmények között” érvényesek, konkrét feltételek között egzisztálnak s érvényesülésük módját, formáját ezek befolyásolják. És mert fennmaradásukat minden feltétel érinti, ilyen értelemben: a legáltalánosabbak – egyben – a legkonkrétabbak is. Más törvényeknek nemcsak érvényesülési módját, hanem létét, fennmaradását is meghatározzák a feltételek.

Sok nehézség és zavar származik abból, hogy a törvényt gyakran nem a valóságos, reális mibenlétük szerint, hanem tükröződésük vagy definíciójuk alapján vizsgálják, ami felnagyítja a torzítást, ami a definícióban, a gondolati ábrázolásban eleve megvan. Gyakran kiemelik, túlhangsúlyozzák pl. a törvény tartósságát, „nyugalmas”-ságát, ami így merev állandósággá változik. A lényegek viszonyát ez a szemlélet úgy értelmezi, mintha a lényegek önmagukban „viszonyulnának” egymáshoz, mintha ezek differenciálatlanok és változatlanok, a konkrét feltételektől függetlenek lennének, vagy lehetnének. Más esetekben a törvényt saját hatásukkal szemben önállósítják. Mondván pl., hogy a törvények hatása esetleg befolyásolható, megváltoztatható, de „maga” a törvény nem. De hát milyen törvény az, amit „megtisztítottak” feltételeitől, megfosztottak hatásaitól? Nyilvánvaló, hogy ilyen „hatástalanított” törvények létszerűen, objektíve nincsenek, legfeljebb eszméileg, a tudatban vagy könyvekben.

Persze a törvények hatását is differenciáltan kell megítélni, akárcsak a feltételeket. Itt is sajátos rendszerről van szó. Általánosságban kétféle hatástípust, hatásszférát lehet megkülönböztetni. Az egyik szervesen hozzátartozik a törvény belső szerkezetéhez,



ezeket intenzív hatásoknak nevezhetjük. A másik típus a lényegek viszonyának „távolabbi” következményei, amelyek a törvények szélesebb komplexitásához, „külső” szerkezetéhez tartoznak, sőt gyakran azon is túlterjednek. Ezek a törvény extenzív hatásai, következményei. Szintén többfélék. Lehetnek véletlenszerűek, de kiválthatnak újabb törvényszerű folyamatokat, különbözőképpen, irányban módosíthatják más törvények hatását, működését stb. Szemléltessük a korábbi példáival<sup>48</sup> a mondottakat. Egymástól meghatározott távolságban levő tömegek között gravitációs vonzás, kölcsönhatás áll fenn. A vonzás a törvény intenzív hatása, amely – mint láttuk – a feltételektől függően változik. Ez közvetlen, szerves következménye, függvénye a feltételeknek (tömegeknek, távolságoknak). Bizonyos körülmények, további feltételek (pl. meghatározott kozmikus viszonyok) között ez a hatás extenzívvé válhat, olyan folyamatokba mehet át (bolygók, csillagok stb. képződése), amelyek már a törvény „külső” hatásszférájába tartoznak. Beletartoznak, mert bizonyos feltételek között törvényszerűen bekövetkeznek és működésbe hoznak másfajta (nem gravitációs) törvényeket, kiváltnak szükségszerű vagy véletlen eseményeket.

Látható tehát, hogy a lényegek viszonyrendszere, a feltételek együttese, valamint a hatások komplexuma tartós, de rugalmas, mozgékony struktúrát kölcsönöz a törvényeknek. A tartósság „gerince” az ismétlődés, ami azonban, bizonyos – belső és külső – okok folytán, sohasem abszolút, mindig van benne kisebb-nagyobb eltérés. A folyamatoknak ez a „kilengése” adja a törvény tendencijellegét. Ez részben belső eredetű, a törvény „önrengése”, amit a benne foglalt véletlenek okoznak. Másrészt a törvény érvényesülését befolyásoló külső tényezők, feltételek, a körülmények „közegellenállása” is előidézi, vagy felerősíti az ismétlődés bizonyos „szóródását”.

A tendenciozítás nem a törvénystruktúra valamiféle „tökéletlen” működése és nem jelent semmiféle indeterminizmust. Ellenkezőleg, természetesen, lényegi tulajdonsága a törvénynek, amely ennek következtében a valóság árnyalt és rugalmas determinánsa lehet.

A törvények „endogén” eredetű rugalmassága, plaszticitása különösen nagy az olyan összefüggésekben, ahol a törvény objektumai nincsenek egymással lényegi (csupán véletlen) viszonyban, mint a statisztikus törvények esetében (amelyektől meglehetősen mesterkéltén különítik el gyakran az ún. „dinamikus” törvényeket). Ilyenkor a belső feltételek kölcsönhatása és a lényeg–viszony egybeesik és még nyilvánvalóbbá válik, hogy a feltételek is a törvény részei. A gáztörvények lényege pl. a molekulahalmaz különböző állapotai – nyomás, térfogat, hőmérséklet, koncentráció stb. – közötti kölcsönhatás, egymástól függő szabályszerű változás. Tökéletes gázok esetében pl. 1 mólnyi mennyiség hőmérséklete ( $T$ ) a nyomás ( $P$ ) és térfogat ( $V$ ) szorzatának a függvénye:

$$PV = RT \quad (R \text{ a gázállandó}).$$

A nyomás, térfogat, hőmérséklet stb. a halmaz közös lényege, egyben ezek a feltételei is a különböző gáztörvényeknek, amelyekhez – a reális gázok esetén – több más tényező, további feltétel is társul. Ezek az állapotviszonyok tehát igen soktényezősök. Az állapotok számtalan molekula kölcsönhatásának közös eredői. (Egy, ill. két molekula relációjában

<sup>48</sup> Az élővilág törvényeivel külön fejezetben foglalkozunk.

nincs gáztörvény, nincs termo-, hidrodinamika stb.) Minthogy ezek a kölcsönhatások gyakorlatilag igen nagyszámúak és sokfélék (pl. a reális gázoknál számolni kell a molekulák kölcsönös vonzásával, de a molekulák által betöltött térfogat sem hanyagolható el stb.), az eredők „irányai” ingadoznak, ezért „találkozásaik”, „viszonyaik” is meglehetősen labilisak, tendenciózusak. Ez azonban csak a megismerés, a tudomány számára okoz nehézséget (a gázok különböző, kisebb-nagyobb csoportjára vonatkozó több más képlet is csak megközelítőleg írja le az összefüggéseket), de a valóság determináltságát nem „zilálja”, nem „zülleszt” szét, hanem árnyaltabbá teszi.

Minden törvény struktúrájának van kisebb-nagyobb „kilengése”. Még az olyan, korábban szigorúnak tartott kémiai összefüggés, mint az „állandó súlyviszonyok törvénye” is csak megközelítőlegesen bizonyult, minthogy a fémeknek egymással alkotott vegyületei nem szigorúan megszabottak.

A törvények bonyolult szerkezete tehát sokféle mozgásra, változásra, ezen belül fejlődésre is képes. Mindez elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt rendkívül fontos, amiből egyes következtetéseket már most, másokat azonban csak jóval később vonhatunk le.

#### IV. TÖRTÉNETISÉG ÉS FEJLŐDÉS

A törvényfejlődés mikéntjére már több vonatkozásban, de különösen az ellentmondások mozgása révén utaltunk. A struktúravizsgálat alapján teljesebbé tehetjük a vázlatot.

Bármilyen összetett és bonyolult komplexum is a törvény, nem létezik az egyes tényeken, tárgyakon, eseményeken kívül; bármilyen markáns formája is az összefüggéseknek, nincs az egyes feltételek változásától független fejlődése. A törvény strukturálisan és dinamikusan is benne van a jelenségekben. Lenin nem véletlenül jegyezte ki Hegel álláspontját, hogy a törvény „... a jelenség saját mozzanata ... nincs a jelenségen túl, hanem benne *közvetlenül jelenvaló* ...”<sup>4 9</sup>

Lukács György ontológiai munkájában szintén több figyelemre méltó megállapítást tesz a tény és törvény, törvény és feltétel kapcsolatáról. Az egyik: „A társadalmi lét marxi ontológiája a törvénynek és a ténynek (a viszonylatokat és vonatkozásokat természetesen szintén magában foglaló) materialista dialektikus (ellentmondásos) egységén alapul. A törvény csak a tényben valósul meg; a tény a törvény kereszteződő kölcsönhatásokban érvényesülő jellegétől kapja meg konkrét meghatározottságát és sajátosságát.”<sup>5 0</sup> A tények, viszonylatok stb. adott esetben a törvények feltételül szolgálnak: „Amennyiben ezek a feltételek elegendő hatóerővel jelen vannak, a ‚ha-akkor’ – meghatározottságú folyamatok gyakran kivétel nélkül és feltétlenül működnek ... fel kell fedeznünk a ‚ha’-ban is azoknak a meghatározásoknak a mozgalmas sokaságát, amelyek – létüknek megfelelően – sokrétűségükben hatnak. Ezekben az esetekben a folyamat konkrét kiváltó oka, a mindenkor konkrét ‚ha’ már maga is különböző és különféleképpen ható tényezők szintetizált folyamata, amelyben éppen ezért természetszerűen uralkodó meghatározással válik az a tendencia-jelleg, amelyet a statisztikus törvényszerűség létalapjának ismertünk

<sup>4 9</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, 123–124.

<sup>5 0</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, I, 337–338.

meg.”<sup>51</sup> (Azt itt már csak mellesleg jegyezzük meg, hogy – mint látható – a feltételek között hatóerősség szempontjából is különbséget kell tenni, amire a korábbiakban nem fordítottunk elég figyelmet, most pedig már más áll fejtegetéseink homlokterében.)

Így áll a helyzet a jelenség és törvény viszonyát illetően. Ha már most a jelenségek fejlődéséből kizárnánk a törvények fejlődésének lehetőségét, akkor a fejlődést mindenütt csak felszíni tünetnek kellene tekintenünk, amely nem érinti a lényegét. Valójában a fejlődés nemcsak „érinti” a lényegét, hanem teljesen áthatja és át is alakíthatja azt. S itt egyaránt szó van egy törvény saját fejlődéséről, és egy átfogóbb fejlődési folyamat hatásáról, amelynek az adott törvény komponensévé válik, s különböző szerepet, funkciót tölthet be abban. Lehet domináns vagy alárendelt, átmehet egyik helyzetből a másikba. A törvény kiépülése, szerkezetének és helyzetének változásai nem mindig egyirányú annak a rendszernek a változásával, amelynek csak egyik eleme. Nyilvánvaló, hogy egy rendszer egésze fejlődhet anélkül is, hogy egyes részei, komponensei is szükségképp fejlődnének, fejlődhet akkor is, ha egyes elemei viszonylag állandó vagy éppen hanyatló stádiumban vannak. Vagyis egy rendszer változásának jellege, iránya nem feltétlenül tevődik át a törvényre, mert ennek struktúrája „keményebb”, tartósabb, mint az a rendszer, amelynek ideiglenesen vagy mellékesen komponensévé vált.

Más a helyzet akkor, ha olyan törvényről van szó, amely alapvető, meghatározó szerepet játszik egy rendszer létében vagy történelmének valamely periódusában. Utaltunk már rá, hogy a gravitáció a makroszkopikus tárgyi világban jelentős szerepet játszik, mint életfeltétel is nélkülözhetetlen, jöllehet éppen az élettevékenység folyamatában, és az emberi gyakorlat erejével, hellyel-közzel leküzdhető vagy súlytalanság előidézésével kiiktatható. De a törvény növekedésével fokozódik a gravitáció intenzitása és a kozmikus rendszerek alapvető, meghatározó, irányító tényezőjévé válik. Ezen a szinten a rendszer mozgása és a törvény tendenciája egységben van, fejlődésük kölcsönös: a gravitáció kialakítja a kozmikus rendszereket, objektumokat, ezek a jelenségek pedig mint tartós „alapat”-ukat, „saját mozzanat”-ukat tartalmazzák a törvényt.<sup>52</sup>

A gravitáció okáról, mibenlétéről sajnos ma még nagyon keveset tudunk. Tudjuk, hogy együtt keletkezett és bontakozott ki a metagalaktika mai formájával és különböző szféráiban változó intenzitással érvényesül. Tudjuk, hogy milyen feltételek között érvényesül és hogyan alakul intenzitása és ennek milyen következményei vannak, illetve

<sup>51</sup> Uo. III, 116–117.

<sup>52</sup> Szükséges itt két megjegyzés. 1. Közhelynek számít, hogy az általános csak az egyesekben létezik, vagy hogy az egész részekből áll. A felszínes „filozofálás” azonban gyakran megnyugszik ezen a közhelyen és azt már ritkábban firtatja, hogy a különböző egyesek milyen mértékben hordozzák az általánost, vagy az egyes részek mennyiben részei az egésznek; és viszont: az általános vagy az egész milyen mértékben, hogyan nyomja rá bélyegét a részekre és egyesekre. Pedig a különbségek filozófiai szempontból is rendkívül fontosak (nemcsak a szaktudományok számára), mert a különbségekben gyökereznek az ellentmondások, s e gyökereknél kezdődik a dialektika. 2. Nem meggyőző az az állítás, hogy „a törvények semmilyen értelemben nem produkálják az egyes létezőket”. (Fodor Judit, i. m. 246.) Közelfekvő példa a gravitáció, amely létrehozza az égitesteket; bizonyos értelemben az élőket is „produkálja”, amennyiben nélkülözhetetlen feltételeket teremt számukra, pl. megfelelő távolságon tartja a Földet a Naptól stb. Itt is differenciált a viszony. Nyilvánvalóan nem minden törvénynek van produktív hatása, ill. a különböző egyeseket, sőt ugyanazt a jelenséget is különböző törvények, különböző mértékben „produkálják”.

lehetnek. Ezek fontos mutatói e törvény egzisztálásának, ha nem is merítik ki történetiségét.

A törvények történetiségének és fejlődésének viszonyáról szólnán távolról sem akarjuk abszolutizálni a fejlődést. Erre talán épp a törvények, a jelenségek „legnyugalmasabb” régiói adnának egyébként is legkevésbé alkalmat. Ugyanakkor – s részben ezt szándékoztunk kimutatni – a fejlődés ténye és lehetősége a lények viszonyából sem zárható ki, hogy a törvények nemcsak előidézői, „komponálói”, hanem objektumai is lehetnek a fejlődésnek. S ez történetiségük fontos momentuma.

E történetiséggel kapcsolatban – összegzésszerűen – ki kell még emelnünk néhány dolgot.

Azt épp az imént láttuk, hogy – miként a történetiséget általában, a törvények történetiségét is jellemzi a fejlődés. Benne rejlik ez abban az ellentétességben, amit a lények viszonya, a törvények „magva” hordoz, és manifesztálódhat szerkezetük tartós megváltozásában, beleértve a feltételrendszer és hatásstruktúra, valamint az intenzitás irreverzibilis megváltozását is; továbbá egy törvénynek valamilyen fejlődő rendszerben játszott vezető szerepében, domináns helyzetében. És bizonyára még sok egyéb útjarmódja és lehetősége van a fejlődésnek. Mindamelllett, ha korábban arra utaltunk, hogy a történetiség nem merül ki a változékonyságban, most azt mondjuk, hogy a törvények történetisége nem azonosítható a fejlődéssel. Vannak, lehetnek törvények, amelyek nem fejlődnek, mint ahogy vannak olyan törvények is, amelyek nem keletkeztek, mégis egzisztálnak, van történetiségük. Történelmietlen törvények nincsenek. A történelemnélküliség egyértelmű a nemlétezéssel. Megfogalmazható tehát a különbség: A történetiség szélesebb kategória, mint a fejlődés; mást is kifejez, másfajta változásokat is magában foglal. Kifejezi a folyamatszerűséget és – mint Lukács György, különösen az „Ontológia” III. kötetében gyakran ismétli<sup>53</sup> – kifejezi általában az irreverzibilis változásokat. Ezek nyilván nemcsak fejlődést jelentő változások, de a fejlődés mindig irreverzibilis változás.

Minden irreverzibilitás közös alapja: az időbeliség. De irreverzibilisek az ismétlődések közötti legkisebb eltérések, a törvények tendenciacíkjában fellépő határesetek is. A reverzibilis változások is tulajdonképpen valamilyen átfogóbb irreverzibilis folyamat részesei. „Az irreverzibilis folyamatok pedig mi mások lehetnének, mint történelmi folyamatok, teljesen függetlenül attól, hogy irreverzibilitásukat felfogja-e, vagy akár – bizonyos körülmények között – részlegesen befolyásolja-e valamilyen tudat; általános irreverzibilitásukat nem szüntetheti meg. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a világról szerzett ismeretek elterjedése és elmélyülése az utóbbi időben alátámasztotta a fiatal Marx megállapítását a történetiség kozmikus egyetemességéről (vagy ami ezzel azonos: a folyamatok irreverzibilitásáról).”<sup>54</sup>

Ám ebben a kozmikus történetiségben nemcsak kozmikus törvényszerűségek képződnek. Zajlik benne földi történelem is, több szinten, sokféle törvény szerint, és gyorsuló ütemben, ezért véges és viszonylag rövid idő alatt itt több minden történik, gazdagabb történelem születik, mint bárhol, bármely más időben, amiről eddig tudunk. Ezt a

<sup>53</sup> Lukács György: „A társadalmi lét ontológiájáról”, IV, 98., 107., 121., 127. stb.

<sup>54</sup> Uo. 244.

történelmet a földi körülmények konstituálják, de nem korlátozódik az adott feltételek közé. Legmagasabb szintjének, az emberi tudatnak képessége van rá, hogy visszafelé is haladjon az időben, hogy a múltat – nemcsak a geológiai, hanem a kozmikus múltat is – messze bejárja, ugyanakkor saját történetiségét is konstatálja, geocentrikus tudományokkal reflektálja a történetiség „ kozmikus egyetemességé ”-re.

Az eddigiekben igyekeztünk kimutatni, hogy a történetiség nem felszíni és nem lokális jelensége, hanem egyetemes lényege a valóságnak, hogy a megismerés is – egész folyamatában és minden részletében – történeti jellegű. Mindez alapot ad ahhoz, hogy részletesebben megvizsgáljuk a természet és a természettudományok, s különösen a modern biológia történetiségét.

# AZ IDŐ ÁLTALÁNOS TERMÉSZETÉNEK ONTOLÓGIAI VIZSGÁLATÁHOZ

HORVÁTH JÓZSEF

Az idő természetének általános ontológiai vizsgálatánál gyakran találkozunk igen szkeptikus és meglehetősen leszűkített megközelítési módokkal. M. Bunge 1970-ben a következőket írja: „A tér és az idő a modern tudomány centrális fogalmai, ez azonban nem jelenti azt, hogy értelmük kellőképpen világos, nem is beszélve végleges meghatározásukról.”<sup>1</sup> „Érdekes – írja a biológus B. Szteler –, hogy olyan elsődleges fogalom, mint az idő, milyen nehezen meghatározható.”<sup>2</sup> Ha az olvasó ezek után Arisztotelész szavaira gondol, azt hiheti, hogy ezen a téren nemigen beszélhetünk előrehaladásról. Az ókori filozófus „Fizika” c. könyvében arról ír, hogy az idő természetének mibenlétére vonatkozó kérdés nem lett világos sem abból, amit másoktól átvett, sem abból, amit erre vonatkozólag maga összegyűjtött. Amennyiben figyelembe vesszük ismereteink történeti fejlődését, és ma végzünk összegzést, optimistábbak lehetünk, sőt teljes joggal léphetünk fel az idő természetének felfoghatóságát kétségbe vonó agonisztikus megközelítési módokkal szemben. Az ilyen felfogás egyik korai képviselője Szent Ágoston. „Mi hát az idő? Ha senki sem kérdi – írja a többi között –, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom.”<sup>3</sup> Tisztában kell lennünk továbbá azzal is, hogy az idő természetének általános ontológiai tanulmányozásánál, amennyiben komolyan vesszük a tudományos megismerés törvényszerűségeit, nem lehet célunk valamiféle „végleges meghatározás”, még kevésbé „egy definíció” megadása. A pontos definíciók a megismerés hasznos eszközei, de bármely tárgykör teoretikus feltárása egyrészt a definíciók sokaságát és összefüggéseik mindenoldalú bemutatását igényli, másrészt „véglegességről” csak viszonylagos értelemben beszélhetünk. A „végleges”, „befejezett” meghatározások, tételek, elvek a megismerés történeti folyamatának eredményei, befejezettségük, lezártáguk sohasem tekinthető abszolútnak. A továbbiakban nem azt tekintjük feladatunknak, hogy az idő természetének valamiféle általános ontológiai definícióját adjuk. Azt sem ígérhetjük, hogy az olvasó itt végleges választ kap arra a kérdésre, hogy mi az idő. Kísérletet teszünk viszont arra, hogy kellően pontos képet adjunk a vonatkozó ismeretekről, valamint változásaik főbb irányairól, meghúzva a határvonalat a tudományos és tudománytalan nézetek között, rámutatva ismereteink folytonos mozzanataira.

1. Az idő ontológiai tanulmányozásánál talán a leggyakoribb problémaredukció, hogy általános természetét kizárólagosan irányára (aszimmetrikusságára, megfordíthatatlansá-

<sup>1</sup> M. Bunge: *Prosztranzitvo i vremeni v szovremennoj nauke*; „Voproszi Filozofii”, 1970/7, 81.

<sup>2</sup> B. Szteler: „Vremja, kletki i sztarenijje”, Moszkva 1964, 14.

<sup>3</sup> „Szent Ágoston vallomásai”, Bp. 1925, 163.

gára) vonatkozó kérdésként interpretálják. Természetesen ennek is megvannak az okai. Kétségtelenül az időnek egyik legszembetűnőbb jelzője az iránya. Ennek alapján különböztetjük meg a tértől. Látszólag ez az a tulajdonsága, amely legközvetlenebbül kapcsolódik a valóság különböző területeinek általános folyamataihoz (irreverzibilis változás, fejlődés). Mégis azt kell mondani, hogy az idő irányára vonatkozó kérdések nem merítik ki természetének problémakörét, mely igen összetett, és ha szabad így mondanunk, sokdimenziós.

Az idő természetét tanulmányozva az első kérdés létszférájának hatókörére és jellegére vonatkozik. Ahhoz, hogy az időről beszélhessünk, léteznie kell. Kimondhatók-e a következő axiómák: „minden időben van”, „minden, ami viszonyban van, időviszonyban is van”.

Közismert, hogy különböző korokban, és eltérő formákban találkozunk az idő „eliminációjának”, „kiküszöbölésének” a törekvésével. Az őskor embere, miután tudatosodott benne, hogy minden élőlény születik és meghal, megpróbálta a múlt rituális „örökítésével” „kijátszani” az idő könnyörtelen folyását. „Azzal a paradox helyzettel állunk szemben – írja Whitrow –, hogy az ember, amikor először ragadta meg tudatosan az időt, ösztönösen vagy elhagyni, vagy kiküszöbölni igyekezett.”<sup>4</sup> Több szerző kiemeli, hogy a vallás kezdetben az időfolyamat emberi tudatosodása ellen hatott. A későbbiekben azután meghatározott társadalmi okok és ismeretelméleti problémák következtében, de döntően a vallási és idealista világszemlélet hatására, kialakul egy ideológiusan torzított értékrend, miszerint a magasabb rendű, a változatlan, az örök kizárja az időbeliséget. Különösen a szubsztancia meghatározott értelmezésére épülő filozófiai spekulációk tanúsítottak ellenszenvet az időbeliséggel szemben. Parmenidész igazi létezőnek csak azt tekinti, ami minden keletkezéstől és elmúlástól mentes. Platón az időt az örökkévalóság mozgó képmásának tekinti, mely az éggel együtt keletkezett. Arisztotelész szerint az idő csak ott van, ahol változás van, az örökkévalóságban nincs idő. „Örökkévalóságon – írja Spinoza – értem magát a létezést, amennyiben ezt úgy fogjuk fel, hogy egy örök dolog pusztá megmaradásából szükségszerűen következik.” „Mert az ilyen létezést éppúgy örök igazságnak fogjuk fel, mint egy dolog lényegét, s ezért nem magyarázhatjuk tartamból vagy időből, még ha a tartamot kezdet és vég nélkül valónak fogjuk is fel.”<sup>5</sup>

Nem térhetünk ki részleteiben az örökkévalóság és időbeliség ellentétének tételezésére és az ennek leküzdésére irányuló kísérletek történetére, mely a késői antik és különösen a középkori filozófiától Hegelig, de a polgári filozófiában egészen napjainkig tart. Nem nehéz ugyanis észrevenni az eszmei folytonosságot Kierkegaard „jelen való örök”-je, „örök jelenvaló”-ja és Aquinói Tamás idő és szubsztancia viszonyára vonatkozó gondolata között. A szubsztanciában nincs egymásutánosság, a szubsztancia nem az idővel, hanem a jelen pillanattal (nunc temporis) esik egybe. Az időtlen öröklét (aeternitas) és az emberélet ideje (tempus), az időfolyam (temporalitas) közé beiktatódik az időbeli örökkévalóság is, Aquinói Tamásnál a „kor” (aevum), Boëtiusnál az örök időtartam (sempiternitas). Igazat kell adnunk Szigeti Józsefnek, amikor megállapítja, hogy az időtlennek az időre vonatkoztatása antinomikus jellegű. „A kifejezési forma és a gondolati tartalom a maga dualisztikus örökkévalóságával éppoly barbár, mint az a kor, amely szülte.” „Megérett rá,

<sup>4</sup> G. I. Whitrow: *Jesztesztvennaja filozofija vremeni*. Izdatyelsztvo „Progressz” 1964. 74.

<sup>5</sup> Spinoza: „Etika”, Akadémiai Kiadó, 1952, 110.

hogy a középkor egyéb, napjainkban visszajáró gondolatkísérteteivel együtt véglegesen letűnjön a filozófiai szinterről.”<sup>6</sup>

Az „időbeli örökkévalóság” többoldalú tartalmi problémakört jelent, amely alapvetően érinti az idő természetét. Beszélhetünk-e örök időfolyamatról vagy az időfolyamat örök jellegéről, és hogyan kell ezt értelmezni? Mit jelent, és hogyan fejeződik ki az örökkévalóság időbelisége? Ezekre a kérdésekre csak az „örökkévalóság” tartalmi ontológiai elemzése alapján kísérlehetjük meg a válaszadást, megvizsgálva 1. az anyag attribútumai örökkévalóságának, valamint 2. a világ egészének az időbeli vetületét.

Az időbeli létezés korlátozásának *másik* típusával szintén találkozunk már az ókorban is. Arkhimédész szerint az idő a dolgok ősalapjának nem lényegi sajátossága. Arkhimédész a statika megalapítója, a teret tünteti ki felfogásában. Whitrow szerint a fizika geometrizálásának azt az ideálját állította maga elé, amelyet napjainkban Einstein és más tudósok oly kitartóan kerestek.<sup>7</sup> Az idő „tériesítése” matematikai leírásában és a fizikában, valóban végigvonul a tudomány történetén, Galileinek az idő egyenes vonalkénti geometriai kifejezésétől egészen Minkowskiig, aki az időt a négydimenziós geometriai sokaság egyik dimenziójaként ábrázolja. Egy dolog azonban az időnek a tér segítségével történő („a téren keresztül”) ábrázolása, és egészen más dolog szerepének „eliminálása”, bizonyos létszférákból történő kiküszöbölési kísérlete. Carnap például úgy értelmezi a Minkowski-féle négydimenziós tér-idő sokaságot, hogy az kizárja a processzualitást, a folyást.<sup>8</sup> Weyl szerint az objektív valóság egyszerűen van, és nem történik.<sup>9</sup> Whitehead pedig arra a megállapításra jut, hogy az időfolyás csupán akcidencia, és nem tartozik az anyagi lényeghez.<sup>10</sup> Russel, aki a logikai oldaláról közelít a problémához, az időt a realitás felszíni jelenségének tekinti.<sup>11</sup>

A fizikában bizonyos értelemben sajátos helyzettel állunk szemben. Mint ahogy Feymann megjegyzi, fel sem tételezzük – legalábbis egyelőre nem –, hogy a fizika törvényei az idő múlásával megváltoznának; bár ez – teszi hozzá – természetesen *lehetséges*.<sup>12</sup> Érdekes módon nyilvánít véleményt erről, jóval korábban, a biológus Timirjazev. „Azt mondják – írja –, hogy a kémia, a fizika és a mechanika nem ismer történelmet. De ez csak bizonyos feltételes értelemben állja meg a helyét.” „A konkrét jelenségek mindennemű tökéletes tanulmányozása elkerülhetetlenül magával hozza ezek történeteinek tanulmányozását is.”<sup>13</sup> Dirac 1931-ben hipotetikusan feltételezte a gravitációs állandó időbeli változását. Ma már számításokat végeznek pl. az elektron lehetséges életkorára vonatkozóan. Mint erre már fentebb utaltunk, a relativitáselmélet és a kvantumelmélet az időfaktor számos tartalmi vonatkozását érintette. Nem is szólva arról, hogy az „esemény” kategóriája (a „van” helyett a „történik”) éppen a modern fizikai kutatásokban vált központiá. A természeti folyamatok szélesebb körű vizsgálata, a kozmológia, a geológia, a biológia eredményei már régtől fogva bizonyították, hogy az idő a realitás-

<sup>6</sup> Szigeti József: *Idő és történetiség; „Valóság”, 1970/6.*

<sup>7</sup> Whitrow, i. m. 10.

<sup>8</sup> Carnap: „*Physikalische Begriffsbildung*”, 1926, 56.

<sup>9</sup> H. Weyl: „*Philosophy of Mathematics and Natural Science*”, Princeton 1949, 116.

<sup>10</sup> A. N. Whitehead: „*Science and the Modern World*”, Cambridge 1926, 63.

<sup>11</sup> B. Russel: „*Mysticism and Logic*”, London 1919, 21.

<sup>12</sup> Idézi Szigeti József: *Idő és történetiség; „Valóság”, 1970/6, 101.*

<sup>13</sup> Timirjazev: „*Történelmi szemlélet a biológiában*”, Szikra, 1949, 63–74.



nak nem pusztán felszíni jelensége, hanem az anyagi jelenségek és folyamatok lényegéhez tartozik.

Az idő létezési területét korlátozó *harmadik* felfogás – a tér és az idő viszonyának fentiekben bemutatott értelmezéséhez kapcsolódva – az időt a tudat meghatározottságaként kezeli. Az időfelfogás ilyen értelmezésének legtipikusabb képviselője Henri Bergson. Bergson egy egész monográfiát (Tartam és egyidejűség. Hozzászólás Einstein elméletéhez) szentel a relativitáselméleti időkoncepció analízisének. „Ki akartuk deríteni – írja –, mily mértékben egyeztethető össze a mai tartam-fogalmunk Einsteinnek az időre vonatkozó nézeteivel.”<sup>14</sup> Bergson elégtétellel állapítja meg, hogy a relativitáselmélet igazolja őt. „Több mint harminc évvel ezelőtt figyelmeztettünk már arra, hogy a tériesített idő valójában a térnek negyedik dimenziója.”<sup>15</sup> Ugyanakkor kritikai korrekciókat is eszközöl a relativitáselmélet idő-interpretációjában. Bergson felfogásában a tériesített idő (tempus-longueur), vagy ahogyan még mondja, a térré száradt idő, ami filozófiájában azzal is ekvivalens, hogy a tér mint befagyott idő nem más, mint a tartam térbevitése. A *valóságos* időt mint a tartam tiszta áramlását érezzük, átéljük. Ez a saját tartamunk, és megvan bennünk az a hajlam, hogy ezt a tartamot egy négydimenziós térbe ürítsük. Esméletünk azonban visszalehelheti az élő tartamot a térré száradt időbe. Bergson értelmezésében „valóságosnak” lenni nem más, mint észrevevésünk tárgyává lenni, eszméletivé válni. Mindezzel megkaptuk azokat a kritikai szempontokat, amelyek alapján a relativitáselméletben használt időfogalmat szemügyre vehetjük. Itt az érthetőség szükségessé teszi, hogy kissé hosszabban idézzünk. „Mi lesz, ha okoskodásainkba és számításainkba bevisszük azt a hipotézist, hogy az a dolog, amit időnek nevezünk, ellentmondás terhe mellett, sem valóságos, sem képzelt eszmélettel *észre nem vehető*? Nem dolgozunk-e akkor egy meghatározásszerűen fiktív vagy valótlan idővel? Márpedig ez az eset áll fenn azokra az időkre nézve, melyekkel a Relativitás elméletében oly gyakran lesz dolgunk.” „Senki sem fog tehát csodálkozni azon, ha jelen kutatásunkban az észrevettség vagy észrevehetőség tulajdonságát fogjuk követni mindabban, amit valóságos gyanánt nyújtanak felénk.”<sup>16</sup> Nem lenne érdektelen végigkísérni Bergsont kritikai analízisében. Feladatunk azonban más: bennünket az idő természetének bergsoni felfogása érdekel. Az eddigiek alapján az már megállapítható, hogy szerinte „valóságos” idő csak észrevevésünkben, eszméletünkben létezik, az idő mint tartam csupán tudatunk tartalma.

2. Ezzel elérkeztünk az idő természetére vonatkozó kérdéskör legalapvetőbb világnézeti aspektusához. *Az idő* a dolgok, a természet, *az anyagi valóság objektív meghatározottsága* vagy szubjektív érzet, szemléleti forma, átélés, mely csak *tudatunk határolmánya*? Kant állásfoglalása ebben a kérdésben, mint tudjuk, egyértelmű. Az idő belső érzék, belső állapotunk szemléleti formája. Az „idősor”, az „időtartam”, az „időrend”, az „időfoglat” félig érzéki, félig értelmi természetű *séma*, mely mint az értelem fogalmi képe a képzelőerő produktuma. Newton munkájának megjelenése után Locke, Berkeley, Hume, részletesebben foglalkozva az idő lényegével, arra az álláspontra jutottak, hogy az időfogalom forrása a tudatunkban levő ideák egymásutániségében, egymásrakövetkezésük észlelésében keresendő. Berkeley egyértelműen a szubjektivizmus álláspontját képviseli: az

<sup>14</sup> H. Bergson: „Tartam és egyidejűség”, Bp. 1923, 7.

<sup>15</sup> Uo. 73.

<sup>16</sup> Uo. 81–82.

idő semmi, ha elvonatkoztatjuk tőle az eszméknek szellemünkben meglévő egymásutánját. Hume véleménye ezzel teljesen egybecseng. Az idő a tudati jelenségek egymásutáni rendje, azoktól a percepcióktól függetlenül, amelyekre vonatkozik, nincs léte. Ezt a vonalat követte E. Mach és K. Pearson. Machnál az idő az érzet sorok egybehangolt rendszere. Pearson szerint nem állíthatjuk, hogy az idő valóságosan létezik, végül is tehát nem más, mint egyike azoknak a módoknak, ahogyan az emberi megismerő képesség elrendezi anyagát. Az idő idealista értelmezésének ettől eltérő formáival az életfilozófiában, az egzisztencialistáknál találkozunk. Dilthey, Bergsonhoz hasonlóan, szintén elégtelennek tartja a fizika időfelfogását. A természettudományt azonban elsősorban az idő mennyiségi redukciója miatt marasztalja el. Erről a talajról bírálja azután Kantot is. A kanti időfelfogás szerinte nem más, mint a matematikai idő sajátos „kivetítése” a belső tapasztalatra. Dilthey időértelmezése is szubjektivistá, konkrét felfogása azonban több ponton is különbözik Bergsonétól. Dilthey számára az idő nem olyan valami, ami az emberi tevékenységtől függetlenül létezik, nemcsak bennünk, hanem közreműködésünkkel folyik, ezért az intuíción útján nem ragadható meg. Heidegger szintén elhatárolja magát attól a „vulgáris időfelfogástól”, amely az időt az órával megállapított térbeli mozgás mértékének tekinti. Az „egzisztencia” lényege az időbeliség és egyszerűség. Az idő nem pusztán a szubjektumban van. Az idő igazi realitása nem az időészlelés. Az idő azonban úgy sem tekinthető, mintha a „szubjektum” benne lenne, hiszen ez utóbbi maga egzisztál időiségként. A szubjektum időisége egyben létezésének végességét is jelenti.

Az idő idealista felfogásai – akár ókori vagy középkori képviselőit, akár Kantot, Berkeleyt vagy XX. századi reprezentánsait, Bergson, Heideggert vesszük – nemcsak a filozófia materialista vonalával kerültek és kerülnek szembe, hanem a szaktudományok legkülönbözőbb területén folyó kutatások eredményeivel is. A középkori felfogásokat az újkori tudomány cáfolta; Berkeley, Kant nézeteinek tarthatatlanságát a pszichológia, a fizikai, a matematika fejlődése mutatta meg. Machnak, a fizikusnak a tételeit saját tudományának új eredményei utasították el. A filozófiai koncepciók és a szaktudományos eredmények kölcsönhatása azonban meglehetősen összetett és bonyolult folyamat. Ennek egyik lényegi mozzanatára Lenin mutat rá a pozitívizmus tér-idő felfogásának analízise során. „Mach azzal a naiv megjegyzéssel, mely szerint a materialista felfogás értelmetlen volt, teljesen elárulja magát! Először is nem igaz, hogy az idealisták, hosszú ideig nem bírálták ezt a felfogást; Mach egyszerűen nem vesz tudomást arról a harcról, mely az idealista és a materialista ismeretelmélet közt folyik ebben a kérdésben; kitér a két felfogás nyílt és világos kifejtése elől. Másodszor, azzal, hogy elismeri az általa vitatott materialista nézetek „értelmetlenségét”, voltaképpen elismeri a helyességüket is. Mert hogyan lehetett századokon át értelmetlen az, ami helytelen? Hová tűnt a gyakorlat kritériuma, amellyel Mach kacérkodni próbált? Az idő és a tér objektív valóságának materialista felfogása csak azért lehetett „értelmetlen”, mert a természettudomány *nem lépi túl* az idő és a tér határát, az anyagi világ határát, mert ezt a fajta foglalatosságot átengedi a reakciós filozófia professzorainak. Ez az „értelmetlenség” egyenlő a helyességgel. Mach idealista tér- és időfelfogása viszont valóban „értelmes”, mert, először is, sarkig tárja a kaput a fideizmus előtt, másodszor pedig magát Machot reakciós következtetésekre *csábítja*.”<sup>17</sup>

<sup>17</sup> LÖM 18, Kossuth, 1964, 164.

A materialista felfogás, Démokritosztól Feuerbachig, olyan általános teoretikus alapzatát dolgozta ki az idő értelmezésének, amelyről sikeresen lehetett harcolni a szubjektivizmus, a misztika, a fideizmus ellen. A materializmus olyan oltóanyagnak bizonyult, amely immunissá teheti a szaktudósokat a legkülönbözőbb reakciós csábításokkal szemben.

A *materialista felfogás* alapelemei a következők: A materializmus elismeri az objektív valóság, vagyis a mozgásban levő anyag tudatunktól független létezését, ezért elkerülhetetlenül el kell ismernie az idő objektivitását is. Időszemléletünk, időtudatunk csak képe az időnek, mint a külső világ, a mozgó anyag objektív létformájának.

Az idő mint objektív valóság elsődleges. Szemléletünk, tudatunk, belső átéléseink ideje, mint szubjektív valóság, másodlagos.

A még nem ismert és a már megismert között nincs elvi határ, az idő lényege, természete megismerhető. Az ismeretelméletben – mint a tudomány minden ágában – dialektikusan kell gondolkodnunk, az időre vonatkozó ismereteinket nem szabad készeknek és változatlanoknak tekinteni. Az idő emberi képzetének változékonysága azonban nem cáfolja az idő objektív valóságát.<sup>1 8</sup>

A dialektikus szemlélet azt is megköveteli, hogy a filozófiai irányzatok időkoncepcióját, szaktudományokhoz való viszonyuk alakulását szintén történelmileg vizsgáljuk. A materialista felfogás a szaktudományokkal együtthaladó hosszú fejlődés eredménye, a modern, vagyis a dialektikus materializmus időelmélete is állandóan gazdagodik, formálódik.

Az idealista filozófiai interpretációk szintén reális szaktudományos problémákhoz kapcsolódnak. Elvi álláspontjukból adódóan azonban – és ez az, ami végül is tudománytalan – elsősorban a tudati lét időbeliségére, a belső, szubjektív idő sajátosságaira koncentrálnak. Joggal írja Whitrow, hogy pl. Szent Ágoston a *belső idő* sajátosságai tanulmányozásának nagy úttörője. A XX. századi polgári filozófia számos iskolája kísérletet tett a „természettudományos időfelfogás” korlátainak meghaladására, az idő emberi, történelmi relációinak megragadására, az idő tartalmi, minőségi vonatkozásainak megértésére. Mindezzel összefüggésben azonban legalább két észrevételt kell tennünk.

A materializmus filozófiája már a múlt században kidolgozta az idő egyetemes, különösen pedig társadalmi tartalmi vizsgálatának elvi alapjait, és ezzel egyidőben számos elméleti problémát oldott meg. Mindez teljesen megértetlen vagy félreértett marad a polgári filozófiában.

A polgári filozófiában, fejlődésének jelenlegi szakaszán egyre szembetűnőbben eluralkodnak a szaktudomány számára „ártalmas” ideológikus „megoldások”.

3. A materializmus nem abban különbözik az idealizmustól, hogy az utóbbi elismeri, az előbbi pedig tagadja az észleleti, átélt, képzeleti időt. A materializmus csupán az észleleti, átélt, képzeleti idő, az „ideális”, a „szubjektív idő” idealista és szubjektivista értelmezését veti el.<sup>1 9</sup> Engels Dühringgel folytatott polémijában világosan és egyértelműen leszögezte a dialektikus materializmus álláspontját: *az idő minden lét alapformája.*<sup>2 0</sup>

<sup>1 8</sup> Uo. I. fej. 4. p.; Engels: Anti-Dühring. Első szakasz V. fej. (MEM 20, Kossuth, 1963.)

<sup>1 9</sup> A. Polikarov: Sur le problème de l'essence du temps. Remarques préliminaires. „Time in Science and Philosophy”. Prága 1971, 262.

<sup>2 0</sup> Engels: Anti-Dühring; MEM 20, 54.

Az idő természetének ontológiai vizsgálatánál talán az egyik legnehezebb probléma éppen az *objektívnek és szubjektívnek* az elkülönítése. Arisztotelész nem tagadta az idő objektivitását, az időt a tőlünk függetlenül létező mozgás aspektusának tekintette. Az idő a mozgás száma. A számolást azonban a lélek végzi. Az idő tulajdonságainak vizsgálatával összefüggésben felvetődött benne a kérdés: mi az, ami az objektív valósághoz tartozik, és mi az, ami csupán lelkünk tevékenységének produktuma? Ennek kapcsán a következő alternatívára is gondolt: lehetséges, hogy lélek nélkül nincs is idő, csak mozgás van.

Az elmúlt évtizedekben széles körű vita bontakozott ki arról, vajon a jelen–múlt–jövő az objektív időfolyamatok artikulációi, vagy csupán a tudattal összefüggésben felvetődő időjellemzők? Nemcsak saját tapasztalatainkból, de az ezeket egzakt módon feltáró pszichológiai kutatásokból is tudjuk, hogy az átélt időtartam a szubjektumnál domináló iránnyal ellentétes irányban tér el az objektív időtől. „Ennek az élmény emocionális jellegével összefüggő tényezőnek a szerepét az *emocionálisan determinált időbecslés törvényeként* lehet rögzíteni.”<sup>21</sup>

Több szerzőnek az a véleménye, hogy az időre vonatkozó olyan idealizációk, mint például „a gyorsuló idő”, a „lelassuló idő”, „az idő iránya”, „az idő tulajdonságai”, „az idő irreverzibilitása” megengedhetetlen, szélsőséges felfogást tükröznek, és az idő hamis képzetéhez vezetnek.<sup>22</sup> A materializmus ontológiai koncepciója abból indul ki, hogy *a szubjektív idő* (időképzeteink, időszemléletünk, időátéléseink, idealizált időfogalmaink) természetét végső soron az objektív idő természete határozza meg. Az objektív és a szubjektív egysége egyben azt is jelenti, hogy az időnek léteznek egyetemes jellemzői, melyek feltárását a reális, objektív, anyagi idő tanulmányozására kell alapozni. Nem véletlenül tettük az idő elé a három jelzőt, a „reális”, az „objektív” és az „anyagit”. A „reális” vagy „valóságos” terminus legkülönbözőbb világnézeti töltések hordozója, kifejezője lehet. Amennyiben a reális, a valóságost a fiktívvel, a valóságnélkülivel, az irreálissal állítjuk szembe, úgy a legkülönbözőbb filozófiai irányzatok reálisnak, valóságosnak tekintik az időt. Ezen belül azonban az eltérések már meglehetősen nagyok lesznek. Reálisnak, valóságosnak tekinthetem azt, ami rajtam kívül és nem képzetemben, tudatomban létezik (naiv materializmus vagy ismeretelméleti realizmus, mely utóbbi idealista ontológiával is párosulhat). Reálisnak nevezhetem továbbá mindazt, ami empirikus megfigyeléseim által adott (és nem csupán fogalmilag létezik). Az empirikus felfogástól eltérő a realitás racionális értelmezése. Eszerint csak a fogalmainkban létező vagy a matematikailag kifejezhető időt tekintjük valóságosnak. Az újkori természettudományban igen gyakori a realitás fogalmának a fizikai realitásra történő korlátozása. A pontosabb filozófiai elhatárolás éppen az „objektív” fogalmának segítségével végezhető el. Igaz, itt is meglehetősen zűrzavart keltett a polgári filozófia. („Objektív vagy matematikai”, „objektív az, ami általános jelentésű, társadalmilag egybehangolt.”) Tudományos és világnézetileg következetes értelmezés esetén az „objektív” ellentétpárja a „szubjektív”. Beszélhetünk tehát objektív és szubjektív realitásról (valóságról). Annak eldöntésénél, hogy mi az idő, objektív realitásában kifejeződő tulajdonságait kell elsődlegesen tanulmányoznunk. Az idealistával ellentétben – aki úgy tekinti az időt, mint érzeteink, tudatunk sajátosságát – a materialista az időt objektív realitásnak tartja. A metafizikus, vagyis antidialektikus

<sup>21</sup> Sz. L. Rubinstein: „Az általános pszichológia alapjai”, I, Akadémiai Kiadó, 1967, 418.

<sup>22</sup> Lásd N. K. Szerov: *Processzú i méra vremenyi*. Izdatyelsztvo „Nauka”. Leningrád 1974, 59.

materialista felfogás azonban elfogadhatja, hogy létezhet az idő önmagában, az anyagtól (a mozgó anyagtól) függetlenül. A következetes, vagyis dialektikus materializmus az időt a mozgó anyag elválaszthatatlan tulajdonságának tekinti, és elveti leegyszerűsített, vulgáris felfogását. Az idő anyagi lényegét anyagisága, az anyag természete, egyetemes tulajdonságai, mindenekelőtt létezési módja, a mozgás határozza meg.

4. Az idő tanulmányozásában ezzel elérkeztünk ahhoz a problémakörhöz, mely már közvetlenebbül érinti az idő természetét, lehetővé teszi, hogy *konkrétabb* választ kapjunk arra a kérdésre: mi az idő. Természetesen a problémák vizsgálatának ezen a szintjén is alapvető világnézeti kérdések vetődnek fel. Világmagyarázatunknál mit tekintünk kiinduló, fundamentális kategóriának, a mozgó anyagot vagy az időt (és a teret)? Az idő szubsztanciális létező, vagy csupán tulajdonság? Az idő attribútum vagy csak akcidencia, módusz?

Az idő „szubsztancializálása” meglehetősen újkeletű törekvés. Ne tévesszen meg itt bennünket az ún. „abszolút idő” koncepciója. Ennek a klasszikus mechanikában uralkodó felfogásnak nem sok köze van az idő szubsztanciális értelmezéséhez. Az idő szubsztancializálása esetén alannyá, teremtő tartalomná válik, amelynek például a mozgás csupán egyik állítmánya. Az „abszolút idő” ugyan önálló létező, de sem nem alap, sem nem demiurgos. Legfeljebb előfeltétel, amint ezt Kantnál láthattuk. Az idő, ebben a felfogásban teljesen kiürül, és mint üres forma nem függvénye semmi másnak. Ez a nézet sajátos módon elevenedik fel Nicolai Hartmann filozófiájában. „A reális idő – írja – sem nem szubsztancia, sem nem akcidencia. Tiszta dimenzió, és ennél fogva tiszta folyás is. Ez annyit jelent, hogy a reális idő folyamatok tiszta színtere, függetlenül attól, hogy azok egyébként milyenek.” Az idő nem az, amiből ezek a folyamatok létrejöttek, de nem is az, ami pusztán tulajdonságként tapad hozzájuk.<sup>23</sup> Az „abszolút idő” történelmi ellentéte a „relatív idő”, mely Leibniz nevéhez kötődik. Természetesen itt nem az idő „relativisztikus” (tehát a relativitáselméletben kidolgozott) fogalmáról van szó. A két felfogás érintkezése csupán egy ponton van meg – az idő nem üres folyás, hanem tulajdonságként tapad a dolgokhoz. A leibnizi meghatározás így szól: az idő a jelenségek egymásutániságának rendje. Egyesek ebben az idő lényegének *viszonykenti* értelmezését látják.<sup>24</sup>

Az idő szubsztancializálása abszolutizálásának egy meghatározott, sajátos formája, melyben ráruházódnak a létezők tulajdonságai, s ez által olyan végső lényeggé válik, mely ugyanezen tulajdonságokat mint saját állítmányait produkálja. Ilyen, a misztikumba hajló idealista hiposztazációkkal az életfilozófiában (Bergson) és az egzisztencializmusban (Heidegger) találkozunk.<sup>25</sup> „Heideggernél – írja Szigeti József – az időiesítés folyamat vagy pontosabban funkció. Ám olyan folyamat, amely hordozó, szubsztancia nélkül fungál.” „Továbbá: az időiesítés eredménye nem az egzisztencia, amely kezdettől fogva időiesítésként létezik, hanem egy elvont, dologivá tett szubsztancialitás, az időiség.” „Heideggernél a relatív konstanciájú ittlét vált az időiesítéssel teljesen cseppfolyóssá, s a cseppfolyós idő, az időfolyamat vált megalvadt és kikristályosodott létezéssé, dologgá. Az alanyból állítmány lett, az állítmányból alany.”<sup>26</sup>

<sup>23</sup> „Szemelvények a dialektikus materializmus köréből”, II. A tér és az idő. Tankönyvkiadó, 1966, 233.

<sup>24</sup> Polikarov, i. m. 262.

<sup>25</sup> Vö. Ja. P. Aszkin: K voproszi szucsnosztyi vremenyi; „Voproszi Filozofii”, 1961/3.

<sup>26</sup> Szigeti József, i. m. 89.

Ettől meglehetősen eltérő szubsztancializálási törekvések lelhetők fel a mai fizikában, valamint a természetfilozófiai irodalomban. A „négydimenziós tér-idő kontinuum” szubsztancializálására gondolunk. E felfogás sajátos variációja, mellyel a szovjet irodalomban is találkozunk, abból a feltevésből indul ki, hogy a tér-idő anyagfajta. A. I. Ujemov arra a következtetésre jut, hogy lehetséges a tér-idő kölcsönhatása az anyaggal.<sup>27</sup> P. Sz. Düslevüj pedig azon a véleményen van, hogy nincs elegendő tényanyag e koncepció elvetéséhez. A „négydimenziós tér-idő kontinuum” ilyen értelmezésének problematikuságát több szerző – P. A. Aronov, I. A. Haszanov, A. F. Pereturin, V. I. Zsarkov – is kimutatta.<sup>28</sup> A „négydimenziós tér-idő kontinuum” szubsztancializálási kísérlete egyébként sem az idő, hanem a tér sajátos felfogására épül, az „alany” szerepét nem az idő, hanem a tér tölti be. A relativitáselmélet egyébként sem a tér és az idő különbözőségét, csupán szétválasztását szüntette meg. Létezik azonban olyan vélemény is, hogy az idő (és a tér) „létfalakénti” és „létfeltételkénti” értelmezése lényegileg szubsztancializálást jelent.<sup>29</sup> Részben ilyen megfontolások következtében terjedt el azután egy olyan értelmezés, mely széleskörűen elfogadottá vált (azok részéről is, akik egyébként az időt „létfalának” és „létfeltételnek” tekintik). Ennek lényege a következő: *az idő az anyagi objektumok és állapotok meghatározott tulajdonságainak és viszonyainak az összessége*. Ebből kiindulva, első megközelítésben, minden egyszerűnek tűnik, fel kell csupán sorolnunk az objektumok és állapotok „időtulajdonságait” és „időviszonyait”; a „tartamot” és „következtést”, a „tartást” és a „mulandóságot”, az „előbb–később”, a „jelen–múlt–jövő” relációt stb. A teoretikus elemzésnek azonban már a legegyszerűbb esete is világossá teszi, hogy ez a tisztán empirikus megközelítés elégtelen. Meg kell ugyanis vizsgálni, milyen összefüggés van az anyagi objektumok és állapotok, valamint időbeli tulajdonságaik és viszonyaik között? E tulajdonságok és viszonyok az anyagi objektumoknak és állapotoknak mely egyéb tulajdonságaihoz és viszonyaihoz kapcsolódnak, és hogyan?

5. Az idő és a mozgás összefüggése a filozófiai és általában a szaktudományos irodalomban evidensként elfogadott tétel. Mindmáig az időtulajdonságokkal és időviszonyokkal kitüntetetten folyamatjellemzőkként operáltak, és mindig is a mozgáshoz kapcsolták. Az az elv, mely szerint „a mozgás az idő lényege” a marxista filozófiában is szinte axiómaként rögződött. Amikor Arisztotelész az időt a mozgás számának mondja, akkor a mozgás és az idő viszonyát mint minőség és mennyiség viszonyát mutatja be. A pozitivistá időfelfogásokban az idő leggyakrabban pusztán mennyiségre redukálódik és a konvencionális közvetítésével szubjektívizálódik. Arisztotelész ennél sokkal mélyebben átgondolta az idő és a mozgás összefüggését. Az idővel a mozgás mennyiségét mérjük. Az idő esetében azonban a mozgás meghatározott mennyiségi viszonyainak a kifejezéséről van szó. Az idő a mozgásnak az előzőkhöz és az utóbbiakhoz viszonyított száma. Időről csak

<sup>27</sup> A. I. Ujemov: *Mozset li prosztranzsvvenno-vremennoj kontinuum vzaimogyejstvovaty sz matyerij?*; „Voproszi Filozofii”, 1954/3.

<sup>28</sup> P. A. Aronov: *K voproszi o szvjazi prosztranzstva i vremenij sz dvizsenijem matyeriji*; „Nyekotörüje voproszi filozofii”, *Mezsvuzovszkij filozofszkij szbornyik*, I. Kisinyov 1959.; A. F. Pereturin: „Egyinsztvo atributov matyeriji”, Moszkva 1966.; V. I. Zsarkov: „Nyepreerüvno-diszkretnüje prosztranzstvo i vremja mikroobjektov”, Novoszibirszk 1971.

<sup>29</sup> P. Sz. Düslevüj: *Prosztranzsvvenno-vremennüje predsztavlenijja obscsej teoriji odnoszityelnosztyi*; „Filozofszkije voproszi szovremennoj fiziki”, Kijev 1964.; I. A. Haszanov: *Dve koncepcijji prosztranzstvo i vremenij*; „Voproszi Filozofii”, 1966/2.

akkor beszélhetünk, ha van „előtte” és „utána”, ez azonban már tartalmi, minőségi reláció kifejeződése. A pozitivizmussal ellentétben az életfilozófia, az egzisztencializmus képviselői az idő tartalmi, minőségi vonatkozásait abszolutizálva jutnak el sajátos misztifikációjához. Az igazi, valóságos idő nem mérhető, tudományosan egyáltalán meg sem ragadható. A számlált, a mért idő már tulajdonképpen nem is idő (csupán valamiféle vulgarizált, tériesített mennyiség).

Valójában az idő nem pusztán mennyiség, de nem is valamiféle mennyiségnélküli tartalom, tiszta minőség. *Az idő a folyamatok meghatározott mennyiségi és minőségi vonatkozásait fejezi ki.*

*A mozgás és az idő összefüggésével kapcsolatban egyéb problémák is jelentkeznek. Az, hogy az idő lényege a mozgás, többféleképpen értelmezhető. Ez a tétel úgy is felfogható, hogy az idő lényege állandó mozgásában, folyásában van. Míg a konkrét változási, mozgási folyamatok megszakíthatók, addig az idő mozgása nem állítható meg. Mivel magyarázható azonban az időnek ez a szakadatlan folyása, és hogyan kell egyáltalán értelmeznünk? N. Hartmann szerint, mint a fentiekben már láttuk, minden időben létezik, maga az idő azonban pusztán előfeltétel. Az idő a folyamatokhoz nem pusztán tulajdonságként tapad. Az idő tiszta színtér. „Ha azt kérdezik tehát – írja –, mennyire terjed ki az idő, az egyetlen helyes válasz, hogy az idő egyáltalán nem terjed ki. Az időbeli kiterjedés, valaminek a ‚tartama’ csak az ‚időben’ létezik. Maga az idő azonban nincs időben.”<sup>30</sup> Tehát nem kiterjedt és nincs tartama sem. „Ha eltérünk ettől az önmagában belátható viszonytól – érvel Hartmann –, feloldhatatlan ellentmondáshoz jutunk. Ha a reális idő valami másnak a függvénye volna, akkor ez a más a maga részéről már nem lehetne ‚időben’, tehát időbelileg dimenzionált valamiben sem.”<sup>31</sup> További érvelése már elveszíti beláthatóságát. Ha feltennénk – írja –, hogy az idő a folyamat minősége volna, akkor a folyamat nem lehetne időben kiterjedt.<sup>32</sup> E Hartmann-féle probléma már csak azért is figyelmet érdemel, mert az idő és a mozgás értelmezésénél gyakran vetődnek fel hasonló dilemmák. Azt állítjuk például, hogy a mozgás határozza meg az időt, ugyanakkor arról beszélünk, hogy a mozgás időben van. Az időt mozgással, a mozgást idővel mérjük. A mérésben mint emberi gyakorlati megismerő tevékenységben – ha sajátos módon is, de – kifejeződik a mozgás és az idő összefüggése. „Az időt a mozgással mérjük” – ez azt jelenti, hogy szabályosan ismétlődő mozgások, periódikus változások alapján alakítjuk ki időegységeinket (perc, óra; nap, hónap), és ezek pontosságát az adott mozgásokkal ellenőrizzük. Ezt fejezte ki Newton, amikor arról írt, hogy a relatív (köznapi) idő a tartamnak a mozgás segítségével meghatározott mértéke. Az így nyert „idővel” (időegységekkel) mérjük azután az összes többi mozgást. A dolognak ezt az oldalát hangsúlyozta Arisztotelész, amikor az időt a mozgás számának nevezte. Az a kijelentés, mely szerint az időt a mozgással, és a mozgást az idővel mérem, tehát nem valamiféle értelmetlen tautológia. Mi több, benne nem csupán az idő és a mozgás viszonyának külsődlegessége tükröződik. Valójában mozgást mindig mozgással mérünk. Egy adott mozgás tulajdonságait egy másik mozgás tulajdonságaival hasonlítjuk össze. Az idő a mozgás egyik tulajdonsága. Minden mozgás időbeli, az idő a mozgási folyamat belső időisége. Ez teszi*

<sup>30</sup> „Szemelvények a dialektikus materializmus köréből”, II. A tér és az idő, 235.

<sup>31</sup> Uo. 233.

<sup>32</sup> Uo.

lehetővé, hogy minden mozgást idővel mérhetünk. A mérésben a mennyiségi tulajdonságok alapján végezzük az összehasonlítást. A mennyiségi összehasonlításban a konkrét mineműség, a minőség közömbösül. A mennyiség pedig a konkrét minőségektől elválasztva mértékeiket is elveszíti, teljesen egyneművé lesz. Az így felfogott idő csupán azért nem válik semmivé, mert ürességében is magával viszi alapvető tartalmát, a mozgást mint ürességében önállósult tiszta folyást. Az időnek ez az absztrakciója önmagában már alkalmatlanná válik valóságos ontológiai természetének kifejezésére. Hogyan is kaphatnának a dolgok állapotai és folyamatai időmeghatározottságokat az olyan időtől, amely meghatározottságok nélküli üres folyás? Az idő a dolgok állapotainak és folyamatainak nem külső feltétele, létüknek nem tőlük független előfeltétele. Az idő természetesen nem is az, amiből a folyamatok a mozgások létrejönnek.

Az idő a dolgok állapotainak és folyamatainak belső meghatározottsága, létük tartalmi, lényegi tartozéka. Amikor azt mondjuk, hogy az idő létfeltétel, akkor ezzel mindenekelőtt azt fejezzük ki, hogy *létezés nincs idő nélkül*. Amikor azt mondjuk, hogy az idő létforma, akkor ezen mindenekelőtt azt értjük, hogy *idő nincs létezők nélkül*, mint forma feltételezi azt, aminek a formája, azzal együtt létezik. Az idő tehát *attribútum*, az anyag (és ennek következtében a tudat, vagyis az egész valóság) egyetemes, inherens jellemzője.

6. Az időnek mint attribútumnak a sajátosságai meghatározott tulajdonságokban és viszonyokban nyilvánulnak meg. A dolgok állapotainak és folyamatainak ezeket a tulajdonságait és viszonyait éppen az különbözteti meg minden más jellemzőjüktől, hogy *időviszonyok és időtulajdonságok*. Ha a jelenségeket, folyamatokat az idő oldaláról közelítjük meg, időbeliségüket vizsgáljuk, akkor *az idővel van dolgunk*, annak természetét, természetének különböző oldalait tárjuk fel. Ismeretelméletileg egyszerűen arról van szó, hogy a kutatás tárgyköre itt az idő, és a feladat az, hogy fogalmát megtisztítsuk minden hozzá nem tartozó jegytől. „Időtulajdonságokról”, „időrelációról” beszélve természetesen nem feledkezünk meg arról, hogy az idő nem dologi-tárgyi létforma, hanem ahogyan ezt Szigeti József igen találóan mondja, „funkcionális forma”.<sup>33</sup>

Az időtulajdonságok és időviszonyok mind mennyiségi (nagyságrendek, modulusok), mind minőségi (különböző anyagfajták és mozgásformák, organizációs szintek) szempontjából sokfélék, továbbá összetettek és változékonyak. Az állapotok és folyamatok változásainak és fejlődésének nemcsak konstitutív komponensei, hanem azok változásával, evolúciójával maguk is módosulnak, fejlődnek. Az anyagi, valamint az erre épülő, és ebből következő tudati állapotok és folyamatok konkrét időjellemezőit és időrelációit az egyes szaktudományok tanulmányozzák. A szubjektív, a tudati tevékenység időviszonyait a pszichológia, a pedagógia, a zeneelmélet, az irodalomelmélet stb.; az objektív időtulajdonságokat és időrelációkat a fizika, a biológia, a közgazdaságtan stb. kutatja. Ennek megfelelően beszélünk „pszichikai időről”, „fizikai időről”, „biológiai időről”, „társadalmi időről” stb. Mit értünk „fizikai”, „biológiai”, „társadalmi” időn? Nem helyesebb a fizikai, biológiai és társadalmi folyamatok *időbeniségéről* beszélni? Azt már kimutattuk, hogy a konkrét dologi állapotoktól és folyamatoktól függetlenül idő nincs. Az idő egysége semmiképpen sem jelenthet önálló entitáskénti létezést, vagy azt, hogy a fizikai, biológiai és társadalmi jelenségek azáltal lesznek időbeliek, mert belekerülnek valamiféle külsőd-

<sup>33</sup> Szigeti József, i. m. 89.



leges időbe. A konkrét tárgyi valóság időbelisége ebben az esetben pusztán időbeniségre, a benne lét külsődlegességére redukálódna.

„Fizikai”, „biológiai”, „társadalmi” idők létezését állítva nem az idő egységét szüntetik meg, ellenkezőleg, valóságos alapjaira helyezük, és ezáltal jutunk el egyedüli helyes értelmezéséhez. Az idő egysége egyetemességére épül. Egyetemessége pedig, mint a konkrét – egyes és különös – időtulajdonságokban és időviszonyokban kifejeződő közös, általános létezik. A fizikai, biológiai, társadalmi folyamatok egysége időtulajdonságaik és időviszonyaik egységében is kifejeződik, ugyanakkor a fizikai, biológiai és társadalmi különbözősége idő sajátosságai, időrelációik különbözőségében is megjelenik. Ebben az esetben az idő minőségének sajátos aspektusáról van szó. Az idő minőségét itt egyetemes jellemzőinek, valamint az anyag- és mozgásformák által meghatározott konkrét relációinak egysége fejezi ki. Az idő „sokfélesége”, mint a konkrét folyamatok specifikus ideje egzisztál. A gazdasági termelés ideje – írja Althusser –, mely természetesen specifikus idő, „mint specifikus idő komplex nem-lineáris idő; idők ideje, olyan komplex idő, amelyet nem lehet sem az élet, sem a toronyóra idejének folytonosságában *leolvasni*, hanem, amelyet a termelés saját struktúrából kiindulva *meg kell konstruálni*”.<sup>34</sup> Az időben mint létformában egyaránt kifejeződnek, „tükröződnek” (reflektálódnak) az anyagi állapotok és folyamatok egyetemes és specifikus jellemzői. A mozgó anyag egysége, és anyagfajtáiban, mozgásformáiban kifejeződő sokfélesége maga után vonja az idő egységét és sokféleségét.

Az időtulajdonságok és időviszonyok többféle csoportosításával találkozunk. A felosztások eltérése szoros összefüggést mutat az idő természetének értelmezésével. Bergson megkülönbözteti a reális, valóságos és az ún. vulgáris, mért időt (mely utóbbi a tulajdonképpeni idő tériesített formája). A valóságos idő: *tartam*, semmitől sem függő, szakadatlan folyás, melynek csak két kiterjedése van, a *jelen* és a *múlt*. A tartam – írja Bergson – lényegében feloldódása annak, ami már nincs, abban, ami van. Grünbaum alapvető eltéréseket a fizikai idő és a tudathoz kapcsolódó idő tulajdonságai között lát. Az „időirány”, a „szakadatlan folyás”, a „jelen–múlt–jövő reláció” csupán a tudattal összefüggésben létező időjellemzők, amelyekkel az objektív, fizikai időnél nem találkozunk. Az objektív, fizikai időtulajdonságok egyetlen időrelációval, az „anizotropiával” kifejezhetők. Hartmann az idő három rétegeről, és a hozzájuk kapcsolódó időjellemzőkről beszél. Az idő első rétege, mely még felszíni, az idő részeiben vagy szakaszaiban, a jelenben, a múltban és a jövőben fejeződik ki.<sup>35</sup> A második réteghez az egyidejűség (szimultaneitás), az egymásutániség (szukcesszió) és a tartam (duráció) kapcsolódik. Az időbeli egymásután megfordíthatatlan (irreverzibilis) és egyben feltartóztathatatlan.<sup>36</sup> A harmadik réteg feltárása már az idő tulajdonképpeni lényegéhez vezet. Ez nem más, mint az „egyenletes folyás”, ez a reális idő ontológiailag fundamentális alapvonása.<sup>37</sup> E gondolat már ismerős számunkra, a reális idő, mint üres folyás, a konkrét folyamatoktól

<sup>34</sup> Althusser: „Marx – az elmélet forradalma”, Kossuth, 1969, 158.

<sup>35</sup> Hartmann: Időbeliség és szubsztancialitás; „Lételméleti vizsgálódások”, Gondolat, 1972, 346–347.

<sup>36</sup> Uo. 353–359.

<sup>37</sup> Uo. 364–365.

és dolgoktól független, egységes, tiszta szintér.<sup>38</sup> Hartmann-nál az idealista hiposztazáció mellett – mely végső soron az idő ontológiai alaptermészetének egy abszolutista, metafizikus felfogását eredményezi – gazdag elméleti analizisekkel, számos dialektikus gondolattal, az idő sokoldalú, tartalmas megközelítésével találkozunk, melynek során részletesen elemzi az eszméleti, átélt és képzeleti idő specifikumait is.

Ju. A. Urmancev és Ju. P. Truszov az idő objektivitása, egyetemessége, valamint formáinak minőségi sokfélesége mellett mennyiségi és minőségi változékonyságát és fejlődését posztulálja. A szerzők különös részletességgel elemzik az individuális idő tulajdonságait. Minden individuális idő legfőbb sajátosságai: a „tartás” és a „mulandóság” (дление–бренность). Egy objektum, az egyes tárgy, jelenség léte egyrészt az időben „tart” (megőrzi minőségi sajátosságait), másrészt „mulandó”, kezdete és vége van, időbelisége egyirányú. Az individuális idő továbbá meghatározott elemekből (időintervallumokból, fázisokból) áll, melyek specifikus egymásutániséget mutatnak. Ennek megfelelően beszélhetünk az individuális idő „összetételéről” (состав) és felépíttességéről, struktúrájáról (строение). Az egyéni idő a folytonosság és a megszakítottság egysége. Az időtulajdonságok összefoglaló csoportosításánál a szerzők az egyes–különös–általános viszonyát veszik alapul. Minden individuális idő egyes. Az egyes idők csoportjai bizonyos tulajdonságok alapján összefoglalhatók a *különös* idő fogalma alá. Ebben az esetben a – fizikai, kémiai, biológiai, geológiai, szociális – mozgásformák specifikumai alapján csoportosíthatjuk a különös időket, bemutatván konkrét sajátosságaikat. Végül – abból kiindulva, hogy minden anyagi objektum rendelkezik az időbeliség tulajdonságával – eljutunk az *általánoshoz*, ahhoz a meghatározáshoz, amely szerint az idő az anyag egyetemes létformája.<sup>39</sup>

A marxista filozófia az idő természetének általános ontológiai tanulmányozásánál a konkrét jellemzők sokféleségében meglévő egyetemeset tárja fel, megalkotva az idő általános elméletének absztrakt, teoretikus fogalmait és tételeit. E tételeket és fogalmakat azután kétféle transzformációban mutatja be. Egyrészt elemzi a világ minden jelenségére és tartományára vonatkozó időjellemzőket, másrészt feltárja a világ folytonos és lényegi állandóságát kifejező szubsztanciális alapjának, az örökké mozgó anyagnak, valamint egyetemes törvényeinek időbeliségét.

Az eddigiekben az idő természetének már több egyetemes ontológiai jellemzőjével foglalkoztunk. Az alábbiakban még néhány olyan vonatkozást érintünk, amelyek nemcsak vitatottak, de fundamentális jelentőségük következtében a mai kutatások középpontjában állnak.

7. Minden konkrét dologi állapothoz és folyamathoz bensőleg hozzátartozik az idő. Mely állapotok és folyamatok mozzanatai jelenítik meg az időt? Az idő mint funkcionális létfeltétel és létforma a mozgáshoz kapcsolódik. A valóság, a létezés időmozzanatában – mint ezt Hartmann igen találóan mondja – mindenekelőtt az fejeződik ki, hogy a világ összes jelensége, a tárgyak, az élőlények, az ember, egy bolygórendszer, egy nép élete „széthúzódik a folyamat stádiumaiba”, „soha nincs együtt”. Ez azonban nem „szétter-

<sup>38</sup> N. Hartmann: Természetfilozófia. A tér és az idő kategoriális analizise; „Szemelvények a dialektikus materializmus köréből”, II. A tér és az idő, 233.

<sup>39</sup> Ju. A. Urmancev–Ju. P. Truszov: O szvojsztvah vremenii. „Voproszi Filozofii”, 1958/6. és 1961/5.

jedés az időben”,<sup>40</sup> éppen ellenkezőleg, ez a szétterjedés, a teljességnek ez a dimenzió-  
nális felosztottsága egymásonkívüliségre, ez maga az idő. Az idő mint a folyamatok  
széthúzódása, mint teljességük felosztottsága egzisztálásuk belső formája és feltétele. A  
jelenségek létezésének, a mozgásnak ez az inherens időmozzanatát már Arisztotelész  
kifejezi, megállapítva, hogy akkor beszélünk időről, ha van előtte és utána. Hobbes,  
amikor az időt mint a mozgás formáját definiálja, lényegét a mozgásnak a „korább”-ban  
és a „később”-ben kifejeződő mozzanataiban látja. A „korábbi–későbbi” a folyamatok  
általánosan elismert időmozzanatai. A jelen, múlt, jövő szintén a folyamatok „széthúzó-  
dását” kifejező időmozzanatok. Értelmezésük azonban már korántsem problémamentes.  
Az egyik dilemma például a létezés oldaláról vetődik fel. Ami elmúlt, az már nincs, ami  
lesz, az még nincs, így a létezés csak a jelenhez tartozik. Az események és folyamatok e  
Janus arca, kétirányú (a múlt és a jövő irányába haladó) szétterjedése a valóság időmeg-  
határozottságának talán legizgalmasabb kérdése.

Az „előidejűség”, a „különbözőidejűség” (diakronia), az „időbeli elkülönülés” az  
állapotok és folyamatok időmeghatározásának csak egyik oldalát fejezik ki. Az idő  
nemcsak a szétválasztás, hanem egyben az összekapcsolás elve is.<sup>41</sup> Az időben mint az  
összekapcsolás elvében a dolgok állapotainak kontinuitása, széthúzóadásuk egysége, a  
folyamatok egésze reflektálódik. Az összekapcsolásban a széthúzóadás az egymásutániség  
folyamatában egyesül. Az egység mint „egyidejű” lét, „egyidejűség” jelenik meg. Az  
összekapcsoltság, az egység mint időmeghatározottság továbbá azt fejezi ki, hogy az *adott*  
dolog, az *adott* folyamat „tart”. A „tartam” minden fennállóknak jellemző mértéke. A  
szimultaneitás (egyidejűség) és a tartam (duráció), mint az állapotokat és folyamatokat  
összekötő, egybekapcsolódó meghatározottság, az időt, mint létformát, sajátos oldaláról  
mutatja. A tartamban mint egymásrakövetkezésben már kifejezésre jut az időmeghatá-  
rozottságok mindkét oldalának – a szétválasztásnak és az összekapcsolásnak – az egysége.

A sorra vett időmeghatározottságok az állapotok és a folyamatok belső lényegéhez  
tartozó létfeltételek. Olyan létformák, melyek konstitutív módon strukturálják és szabá-  
lyozzák az állapotokat és folyamatokat. Mindenhez, ami a világon van, hozzátartozik az  
idő mint létének belső feltétele, formája, törvénye. A dolgok állapotai és folyamatai  
egzisztálásának belső időfeltételeit, specifikus belső létformáját nevezzük *időiségnek*. A  
világnak, és kivétel nélkül minden jelenségnek megvan a maga időisége. Vernadszkij arról  
ír, hogy biogeokémiai szempontból az organizmusok ideje három formában jelenik meg:  
mint (1) az egyedek létezésének ideje, (2) a faj individuális ideje és (3) a földi élet  
individuális ideje. Valamikor változatlanak, időtlennek tételezték a csillagok, a galaxisok  
létét. Mengyelejev még az elemek időtlensége (nem keletkeznek, nincs történetük) mellett  
foglalt állást. Ma már nemcsak csillagidőről (mint a csillagok létének időiségéről) beszé-  
lünk: a kozmológia egész „látható” világunk, a Metagalaxis időiségének jellemzőit tárja  
fel. A feltételezett „tágulási” folyamat nem tekinthető másnak mint keletkezésnek és  
kialakulásnak, s így a Metagalaxis időiségének kezdete van, amely egy  $t_0$  időponttól  
„tart”. „Tartama” eseményeinek, folyamatainak összekapcsolódási elve. Sajátos időstruk-  
túrája, az időfázisok, az időintervallumok eloszlása és ritmusa pedig szétválásának, szét-

<sup>40</sup> Hartmann ugyanis ezt írja! („Lételméleti vizsgálódások”, 346–347.)

<sup>41</sup> Uo. 253.

húzódásának elve. A Metagalaxis nem időben „tágul”. Időisége tágulásának belső meghatározottsága, konstitutív elve. Meghatározott kémiai elemek bomlási folyamatának időisége ma a geológiában és a biológiában az időmeghatározások egyik alapvető eszköze. Az ember saját időiségét nemcsak éli, de tudatosítja, és át is éli.

Az időiség mint létforma a dolgok állapotaiban és folyamataiban kifejeződő anyagfajták, mozgásformák tulajdonságai (pl. a tériség) által determinált. Az időiség ugyanakkor mint létfeltétel nemcsak mint meghatározott, hanem mint meghatározó is funkcionál. A dolgokat és a folyamatokat „időiségük” specifikálja. Az anyagfajtákat és mozgásformákat, valamint a hozzájuk tartozó dolgokat és azok csoportjait „időiségük” jellemzői alapján is meg tudjuk különböztetni egymástól. Tartamban, az időintervallumok összetételében, valamint egymásrakövetkezésük struktúrájában más a geológiai és a biológiai, vagy a kozmikus és a társadalmi mozgásformák „időisége”. Egy dolog, jelenség időiségének mértéke (pl. tartamának hossza, időfázisainak minőségi és mennyiségi struktúrája) önmagában a dologban, a jelenségben van. Egy dolog „időiségének” elvesztése egyben az adott dolog pusztulását, megszűnését jelenti.

Minden jelenség összefügg más jelenségekkel, adott folyamatok számos egyéb processzussal kerülnek kapcsolatba, az anyagfajták és mozgásformák hierarchiája szinteket alkot, a valóság sokfélesége bonyolultan strukturált totalitásokba rendeződik. Az így létrejövő kölcsönhatások az időiségek kölcsönös kapcsolataiban is kifejezésre jutnak. A dolgok állapotainak és folyamatainak adott sajátosságait kifejező időiségek kölcsönös kapcsolataiban jelenik meg az idő mint *külső* létfeltétel és létforma. Az idő a maga teljességében a konkrét dolgok és folyamatok belső és külső létfeltétele és létformája. A dolgok állapotai és folyamatai tehát nemcsak „időiek”, hanem „*időbeliek*” és „*időbeniek*” is. Az „időiség” mint belső meghatározottság egy létező időtartamának, időállapotai rendjének nem kizárólagos, abszolút, egyszer s mindenkorra adott változatlan alapja. A létezők időiségét tevékenységeik, a velük történetek és ezek eredményeiként bekövetkezett módosulásaik nem hagyják közömbösen. Meghatározott módon mutatott rá erre a relativitáselmélet. Egy részecske – pl. egy mezon – sebességének növelése (felgyorsítása) mint külsődleges ráhatás az idő vonatkozásában is külsődleges viszonyt, vagyis csak *időbeliséget* fejez ki. Mégis azt tapasztaljuk, hogy ez megváltoztatja az adott részecske, a mezon immanens meghatározottságához tartozó „időiségét”. Időisége, mint létének belső feltétele és formája megváltozik, élettartama meghosszabbodik. Amikor a politikai gazdaságban a gépek erkölcsi kopásáról beszélünk, akkor a társadalmi-technikai fejlődés *időbeli* relációinak sajátos hatását fejezzük ki. Nevezetesen az adott társadalmi eszköz (a gép) gazdasági időtartamának (használhatóságának) lerövidülését. Az egyének élettartama ma jóval hosszabb, mint mondjuk a középkorban. A társadalmi kölcsönhatások és viszonyok időbeli alakulása az egyéni élettartam növelésének további lehetőségeivel kecségtet. A használat, az élettevékenység különböző formái, módosatai (melyek a belsőnek külső megjelenései), mint *időbeli* események sorozatai, kedvezően vagy kedvezőtlenül befolyásolhatják a tényleges, a realizálódó időtartamokat, hatnak az adott dolog időiségének belső ritmusára. Az *időbeliség* fogalmával tehát az azonos szinten megvalósuló kölcsönhatásokban kifejeződő mozgás- és tevékenységformák és módok időrelációját fejezzük ki. Az „időbeliség” az „időiség” megnyilvánulása, realizálódásának konkrét folyamata (konkretizálódása), benne a különböző időiségek kölcsönös kapcsolata, a külső és a belső viszonya fejeződik ki.

Az *időbeniség* a különböző szintű időiségek kölcsönös kapcsolata, valamint az időbeliségek alakulásának sajátos relációja. Az „időben”, az „időbeni” fogalmával a rész–egész, az egymásra épülő szintek időiségeinek a viszonyát fejezzük ki. A részek időtartama általában eltér az egész időtartamától. A részek időösszetétele és struktúrája specifikus ritmussal rendelkezik. A különböző részek funkcionálása lehet egyidejű vagy különböző idejű. Mindez sajátosan jelentkezik az elővilágban, egy faj, egy organizmus esetében. Alapvető problémák forrása lehet egy üzem működésénél, feszültségeket teremthet a társadalom gazdasági életében. Az egyén időisége, tevékenységének időrelációi a társadalom időiségében, az osztársadalmi tevékenységek időbeli komplexumában zajlanak. Egész társadalmi életünk időisége Naprendszerünk időiségében bontakozik ki.

Az *időbeniség* így az idők egymásban létezésének relációja; egyik létezőnek egy másik létező időiségéből való részesedése, másidejűsége. Ebből következően egy adott létező időisége is összetetté válik. Az adott fajhoz tartozó organizmus időisége nem csupán külsőlegesen kapcsolódik a faj időjellemzőihez. Egy személyiség individuális ideje meghatározott vonatkozásaiban maga is társadalmi. Sőt biológiai, nembeli időjellemzői és társadalmi időmeghatározottságai „individuális idejének” sajátos összetettségét eredményezik. A jelenségek „sokidejűek”, „időbelileg összetettek”, melybe a fentiekén túl még belejátszanak a múlt–jelen, jelen–múlt relációk is. Mindezek figyelembevétele és feltárása alapvető fontosságú pl. a geológiában, a paleontológiában. Egy fosszília „időiségének” megszólaltatásával az „időiségek”, az „időbeliségek”, valamint „időbeniségek” bonyolult struktúrája tárul fel előttünk.

Az *időbeni* létezés a valóságos időviszonyok, az idő ontológiai struktúrájának egyik alapvető aspektusa. Belőle számos konkrét időszituáció következik. Egyéni időiségünknek, tevékenységünk időbeliségének egyáltalán elengedhetetlen feltétele a társadalmi időiség és időbeliség léte, struktúrája, disztribúciója. Társadalmiságunk egyik feltétele, hogy társadalmi időben éljünk. Társadalmunk létfeltétele a geológiai, csillagászati időbeni egzisztálása. Korunk fizikai hipotézisei érdekes problémákhoz vezetnek. Az elektron hipotetikusan feltételezett (kiszámolt) élettartama (belső ideje, időisége) hosszabbnak bizonyul mint egész Metagalaxisunk – ugyancsak hipotetikusan feltételezett – élettartama (időisége). Az egyén, de a társadalmi csoport számára is objektív nehézségek forrásává válhatnak az *időbeni* relációk. Ez fordul elő a társadalmilag elosztott és szabályozott munkaidő, valamint az egyén individuális munkavégzési idejének eltérése esetén. Ide tartozik a kellő időben történő cselekvés, az időbeni megelőzés. Az időfaktornak különösen a forradalmak esetén van döntő jelentősége. Az osztályharcban, a termelésben számos „időfeszültség” adódik. Az „*időbeni*” lehetőségek (ami az időnek mint létfeltételnek sajátos aspektusa) felhasználása specifikus időreláció, mely szintén meghatározza az „időbeli” viszonyokat, valamint az állapotok és folyamatok „időiségét”. Az „*időbeni* kereszteszűdés”, például az élő és az élettelen természetben, a dolgok és élőlények objektív létét érintő következményekhez vezetnek. Egy átfogóbb rendszer időiségének megszűnésével megszűnnek a részrendszerek létének időbeni feltételei (bár saját időiségük adta lehetőségek még nem feltétlenül merültek ki).

8. Az *időiség*, *időbeliség*, *időbeniség* az időnek mint létfeltételnek és létformának a funkcióját a belső és a külső dialektikája oldaláról mutatta be. A továbbiakban az idő tartamával és az egymásutánissággal összefüggésben az idő irányának, megfordíthatatlan-

ságának, valamint az időfolyás szakadatlanságának és egyneműségének problémaköreit vizsgáljuk meg.

A legdiszkutáltabb kérdések egyike éppen az idő irányának mibenléte. Bár e probléma kör igen sokoldalúan analizált, mégis igen eltérő, sőt egyenesen ellentétes álláspontok sokféleségével találkozunk. A Grünbaum például sajátos kísérletet tesz az „időirány” kiküszöbölésére. Az idő oksági elméletének logikai analizisét – mely a többi között Reichenbach, Lewin, Carnap és Mehlberg nevéhez fűződik – ún. szemantikai analizissel egészíti ki (ahogy ő mondja: megtalálta azt a szemantikai nervus probandit, amely a matematikai analizisekből hiányzott).<sup>42</sup> Majd a tér és az idő relativisztikus topológiájának Reichenbach és Carnap által felépített elméletét véve alapul, az időrendezés olyan topológiai értelmezését adja, amely a „közte” időviszony (temporal betweenness) meghatározására épül, és ennek következtében neutrális az ellentétes (pl. zárt vagy nyitott) időirányok vonatkozásában. Az idő-irány helyett az „idő anizotrópiájának” fogalmát használja (mely nem implikálja az idő egyirányú folyását).<sup>43</sup> Mások az időfolyam egyértelmű irányáról, annak feltartóztathatatlanságáról, irreverzibilitásáról beszélnek.<sup>44</sup> Eddington aforisztikus kifejezésével élve a világfolyamat irányát egységes „időnyíl”-ként ábrázolják, amelyben a jelen pillanat állandó „vándorlása” valósul meg. Bunge az „idő-irány” fogalmát elemezve értelmezésének három tartalmi mozzanatát különbözteti meg: 1. az idő aszimmetriát vagy anizotrópiát (amelyet azonban a levés irányától eltérően csupán lokális időfunkciónak minősít); 2. az irreverzibilitást (mely viszony nem az időhöz mint olyanhoz, hanem a természeti folyamatokhoz tartozik); 3. a T-invarianciát (amely nem az idő tulajdonságát tükrözi, és a folyamatok megfordíthatóságának sem elégséges feltétele).<sup>45</sup>

Az idő-irány értelmezésének, az egyirányúság megokolásának számtalan teóriája létezik. Az idő *okszági elmélete* Leibniz és Kant nevéhez fűződik, és a különböző konkurráló polgári filozófiai elméletekben ma is előkelő helyet foglal el. Az idő oksági elméletét „megerősítette” Einstein relativitáselmélete, s ezzel a filozófiai elemzések új hullámát indította el. Ezek összefoglaló vizsgálatát megtalálhatjuk Grünbaumnál,<sup>46</sup> aki maga is ennek az elméletnek a híve, valamint Whitrownál,<sup>47</sup> aki viszont kritikailag felülvizsgálja és elveti az idő oksági elméletét.<sup>48</sup>

Másik elterjedt felfogás az idő-irány *termodinamikai* magyarázata. A klasszikus mechanika nem tüntet ki időirányt. A termodinamika ebből a szempontból új helyzetet teremtett. A termodinamika második főtétele szerint a természeti folyamatoknak egy meghatározott alapvető irányultsága van. Ez lehetőséget kínál az idő egyirányú folyásának megokolására, az idő irányának entropiai megalapozására (így jött létre az ún. termodinamikai idő-nyíl modellje). Amikor Boltzman bevezette a második főtétele statisztikus értelmezését új helyzet állt elő. Ezek alapján került az irodalomba a „statisztikus idő”

<sup>42</sup> Adolf Grünbaum: „Philosophical Problems of Space and Time”, New York 1963, 288. Az idézetek oldalszámai az 1969-ben megjelent bővített és átdolgozott kiadásból valók.

<sup>43</sup> Grünbaum, i. m. 288., 260., 265., 271.

<sup>44</sup> Hartmann: „Lételeméleti vizsgálódások”, 358–367.

<sup>45</sup> Lásd „Voproszi Filozofii”, 1975/3.

<sup>46</sup> Grünbaum, i. m. II. rész 7. fejezet.

<sup>47</sup> Whitrow, i. m. VI. rész 2. fejezet.

<sup>48</sup> Az okság és az idő viszonyáról lásd még Ja. F. Aszkin: „Filozofszkij determinizm i naucsnoje nozmanyije”, Szarátov 1977.

fogalma, az idő statisztikus elmélete.<sup>49</sup> Ennek az elképzelésnek számos buktatója van. Lewis<sup>50</sup> a problémát elemezve arra a konklúzióra jut, hogy az idő bármely egyensúlyi rendszerben elveszíti egyirányú jellegét. Boltzman a Carnot-elv kozmológiai következményeinek elemzése során arra a megfontolásra jutott, hogy lehetséges olyan világrészek létezése, ahol az idő a mi világunk időfolyásával ellentétes irányú. Az univerzum egészét véve azonban a két irány éppúgy megkülönböztethetetlen, mint a térben a fent és a lent. Norbert Wiener megfontolása szerint, ha vannak másutt olyan értelmes lények, akik számára az idő a miénkkel ellentétes irányban folyik, akkor az ilyen lényekkel semmiféle kapcsolatot nem tudnánk létesíteni.

Beszélhetünk ún. *kozmológiai* idő-nyílról is, mely a relativisztikus kozmológia eredményeivel, a Metagalaxis expanziójának hipotézisével van összefüggésben. Bizonyos megfontolások arra utalnak, hogy a kozmológiai idő lehet ciklikus, sőt zárt is. Ez már nem pusztán spekulatív eszme, amely a tudományos eredményektől teljesen elrugaszkodott volna. A Gödel által felállított kozmológiai modellben a relativisztikus gravitációs egyenletek bizonyos jellegű vonalai zártnak mutatkoznak.<sup>51</sup> Amennyiben pedig egy pulzáló csillagászati univerzumot feltételezünk, a kontrakció következtében vagy ellentétesen változik meg az idő iránya, vagy a ciklikus idő eszméjéhez kell visszatérnünk.

A fenti koncepció gondolatmenetét követve beszélhetnénk még biológiai, ún. evolúciós „idő-nyílról” vagy társadalmi ún. történelmi „idő-nyílról”.

Whitrow az idő természetét, és ezen belül egyirányúságát a „levés” alapján értelmezi,<sup>52</sup> és megítélésünk szerint, ezzel közel jut a helyes megoldáshoz.

Az ismertetett elméletek hibája nem az, hogy az idő-irány alapját, okát, forrását anyagi folyamatokban keresik. Az sem lehet vitás, hogy amennyiben a Metagalaxisnak az expandálását vizsgáljuk, szükségképpen fel kell tételeznünk egységes időtartamát, mely egyirányú (ezt nevezik egyes szerzők „kozmológiai idő-nyílknak”). Az „idő-nyilak” említett sokféleségének gondolatában az idő egyetemes tulajdonságainak a mozgásformák által meghatározott minőségi specificitása tükröződik. Minden idő-nyíl modell azonban nagyfokú leegyszerűsítés, mely egy rendszer időiségének, időbeliségének, az időfolyás bonyolult összetételének és struktúrájának, valamint ezek változásának csupán egyetlen vonatkozását ragadja meg. Az idő irányáról szóló ismertetett elméletekkel kapcsolatban a következő lényegi probléma vetődik fel: megtalálható-e az idő irányának mint egyetemes természetét kifejező tulajdonságának az oka, magyarázata az egyes vagy a különös szintjén? Az általános ilyen megközelítésének egyoldalúságait, ellentmondásosságát a fentiekben már bemutattuk. Az idő egyetemes lényege nem vezethető le a konkrét tárgyi – fizikai, biológiai, társadalmi – mozgásformák egyikéből sem. Gyakori azonban, mint ez a példaként szereplő elméletekből is kiderült, az idő-irány egybekapcsolása a mozgás valamely konkrét irányával, irány szerinti formájával, így az irreverzibilis változással vagy a fejlődéssel. Igaz, Bunge kijelenti, hogy az idő aszimmetriáját nem lehet azonosítani az irreverzibilis folyamatok irányával. Ebből azonban arra a következtetésre jut, hogy az irreverzibilitás nem tulajdonsága az időnek.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Whitrow, i. m. VI. rész 3. és 4. fejj.; Grünbaum, i. m. II. rész 8. fejj. II. pont.

<sup>50</sup> „Science”, 71. 1930.

<sup>51</sup> „Review of Modern Physics”, 27. 1949. Ismeretes, hogy a de Sitter-féle modellben az idővonal ugyancsak zárt.

<sup>52</sup> Whitrow, i. m. VI. Az idő természete. 5. A „levés” és az idő természete.

<sup>53</sup> Idézi A. Turszunov: Napravlenyje vremeni: novyje aspektü sztarük problem; „Voproszi Filozofii”, 1975/3.

A marxista filozófiai irodalomban is elterjedt az a nézet, amely szerint az időfolyamat egyirányúsága közvetlenül az anyag állapot- és formaváltozásainak nem ismétlődő, irreverzibilis mozzanataira vezethető vissza. Ennek a magyarázatnak a gyengéi a következők: mindenekelőtt tautologikusnak tekinthető az idő irreverzibilitásának az irreverzibilis változásokkal történő magyarázata. Alapvető probléma továbbá, hogy ez az elképzelés indokolatlanul (és minden magyarázat nélkül) kitünteti a változási irányok egyikét. Ezt elfogadva leküzdhetetlen paradoxonba keveredünk az ismétlődés és a nyugalom értelmezésénél. Amennyiben pedig elvitatjuk az irreverzibilis változások kitüntetettségét, az idő-irány sokféleségének a gondolatához jutunk. A körforgás esetén például a ciklikus időmodellt kell érvényesnek tekinteni. Az idő egyetemes jellemzőinek helyes megértése szükségessé teszi nemcsak a konkrét tárgyi mozgásformák (fizikai, biológiai, társadalmi) sajátosságaitól, hanem a mozgás irány szerinti formáinak (ismétlődés, irreverzibilis változás, körforgás, fejlődés<sup>54</sup>) specifikumaitól történő elvonatkoztatást is. Az így elvégzett absztrahálási folyamat eredményeként kapjuk meg a mozgás általános fogalmát, mely az összes reális mozgások egyetlen jegyét fejezi ki – a változást. Az „egyáltalában változás-ként” vett mozgás fogalma már nem tartalmazhatja az irreverzibilis változás vagy valamely tárgyi – pl. fizikai – mozgásforma specifikus jegyeit. *Az idő és a mozgás egységének ezen a szintjén kapunk választ az időfolyam irányával kapcsolatos kérdésekre.* Az időfolyam iránya, egyirányúsága, irreverzibilitása – a megszüntethetetlen és megszakíthatatlan változás, a változatlan változás következménye. *Az időfolyam* tehát nem más, mint az így értelmezett *változatlan változás egyirányú folytonossága.* A folytonosság itt az irány megmaradását, az egyirányúság megmaradását jelenti. Az így értelmezett időfolyam egyirányú folyásának egyetemes dialektikáját a *jelen; múlt–jövő reláció* fejezi ki.<sup>55</sup> Mindez új oldalról mutatja be az idő helyét és jelentőségét. Az idő egyirányúsága, a folytonos jelennek a múltban és a jövőben feloldódó és újratételeződő dialektikája következtében ad *lehetőségeket* és állít *korlátokat.* Az időadta lehetőségeket a jelen előtt álló jövő adja, a korlátot a jelen önmaga mögé kerülése (a múlt is ott áll a jelen „előtt”). A múlt is ad azonban lehetőségeket, és a jövő is lehet lehetőség nélkül. Az időnek ez a lehetőségteremtő és megszüntető funkciója (mely egyirányúságának következménye) az időnek mint létfeltételnek új oldalát mutatja be. A feltételek összességének itt időbeli sávjáról van szó. Az időadta feltételek és lehetőségek pedig az idő „hatalmát” mutatják.

Mindez azt jelenti, hogy nemcsak a minőségileg eltérő tárgyi mozgásformák (fizikai, biológiai, társadalmi), hanem a mozgás különböző irány szerinti formái (ismétlődés, irreverzibilis változás, körforgás, fejlődés) is alávetettek az idő egyirányú folyásának: mindig és mindenütt a jelen; múlt–jövő relációban valósulnak meg.

Adolf Grünbaum *Philosophical Problems of Space and Time* c. könyve 1968-ban készült orosz kiadásában határozottan és egyértelműen azt az álláspontot fejti ki, miszerint az idő „folyása” az időben végbemenő „levés”; ennek következtében a „most”, a jelen, és így a múlt és a jövő is csupán a tudattal összefüggésben felvetődő időjellemezők,

<sup>54</sup>Horváth József: Kísérlet a mozgás irány szerinti formáiról szóló általános filozófiai elmélet deduktív kifejtésére; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1972/3–4.; Horváth József: A történetiség és a mozgás dialektikája; „Valóság”, 1973/1.

<sup>55</sup>Szigeti József idézett dolgozatában („Valóság”, 1970/6.) igen árnyaltan mutatja be ezt a dialektikát, az egyirányúságnak ezt a múlt, jelen, jövő viszonyában kifejeződő dialektikáját. Ezt foglaljuk össze röviden a „jelen; múlt–jövő” formulában.



amelyekkel az objektív, fizikai idő nem rendelkezik. Ahogy ő kifejezi magát, ezek csak a grammatikai idő jellemzői.<sup>56</sup> Fejtegetése során főleg Russelre és Smartra hivatkozik. Konklúzióként Russelt idézi: „a múlt, a jelen és a jövő az objektum és a szubjektum időbeli viszonyaiból, míg a korábban vagy későbbben viszonya az objektum és objektum időbeli viszonyaiból következik”.<sup>57</sup>

Hogyan ítéld meg ezt az álláspontot? Grünbaum számos, itt nem részletezett érve helyesen mutat rá a köznapi időfelfogás antropomorf jegyeire és gyakori megjelenésükre a tudományos gondolkodásban. Valóban a számunkra „most”-ként érzékelt jelenség (pl. a Nap vagy egy távoli csillag észlelésének) adott időpontja az adott jelenségnek nem „most”-ja. A világ jelenségei nem az ember, az egyén által átélt vagy elgondolt egységes időfolyam részeiként egzisztálnak. Általános okfejtésének mindezek mellett alapvető gyengeségei vannak. Azt már több opponense kimutatta, hogy a fizikai és a fizikaival megengedhetetlenül azonosított, általában vett objektív időt, a relativitáselmélet eredményeinek meghatározott interpretálására támaszkodva tériesíti, és így képtelen valóságos specifikálására.<sup>58</sup>

A probléma megoldása érdekében mélyebbre kell hatolnunk. Amennyiben ugyanis az idő egyetemes és objektív lényegének tekinthetjük a jelen; múlt–jövőben kifejeződő dialektikáját, fel kell tárnunk ennek okát. Választ kell adnunk továbbá arra a kérdésre, hogy a fizika számára miért elegendő az előbb–később, a kezdet és végállapot, vagyis az egyszerű következés időrelációja, minek alapján hagyhatja figyelmen kívül a jelen; múlt–jövő reláció bonyolultabb vonatkozásait.

Amikor az időt mint a változás egyirányú folytonosságát határoztuk meg, amelynek egyetemes struktúrája a jelen; múlt–jövő dialektikájában fejeződik ki, akkor egy absztrakciót alkottunk, amelyben minden konkrét, empirikusan megragadható és mérhető idő közös jegyét emeltük ki. „Az empirikus – írja Engels – olyannyira elmélyül az empirikus tapasztalás szokásába, hogy még akkor is az érzéki tapasztalás területén hiszi magát, amikor elvonatkoztatásokkal manipulál.”<sup>59</sup> Ebből adódik azután például az is, hogy Grünbaum számára a megfigyelő által átélt „most” azonosul a „jelen” absztrakt, az idő egyetemes és objektív struktúráját jellemző általános fogalmával. A jelen; múlt–jövő nem valami mérhető és empirikusan tanulmányozható konkrét meghatározottságot jelent, hanem minden konkrét (és így mérhető, empirikusan tanulmányozható) időstruktúrának azt az egyetemes, közös jellemzőjét fejezi ki, amely egyirányú folytonosságának következménye. Amit mi „jövőnek” nevezünk, az az időnek azt az objektív és egyetemes sajátosságát fejezi ki, hogy mint egyirányú változás lehetőséget teremt, folytonossága, irányának megmaradása, és így továbbhaladása következtében. A „múlt” azt jelöli, hogy az egyirányú változás, ugyancsak folytonossága következtében, magát maga mögött hagyja. A „múlt” és a „jövő” így sajátos rendező elv. A „jövő” mint a változás elkövetkezendő, a „múlt” mint a változás megtett szakasza egyben az egyirányú folyamat folytonosságának sajátos, dinamikus struktúráját ad. A „jelen” egyrészt a folyamat egészét,

<sup>56</sup> Erre, a fizikai és grammatikai idő megkülönböztetésére, az angol nyelv ad lehetőséget, melyben a nyelvtani időt nem a „time”, hanem a „tense” jelöli (pl. present tense, past tense).

<sup>57</sup> B. Russel: *On the Experience of Time*; „The Monist”, 25, 212.

<sup>58</sup> Ezzel a „váddal” maga a szerző is foglalkozik (i. m. 387.), védekezése, magyarázatai azonban nem meggyőzőek; egész érvelését lényegében a relativitáselmélet meghatározott interpretációjára építi.

<sup>59</sup> Engels: *A természet dialektikája*; MEM 20, 508.

az irány megmaradását, a változatlan változás folytonosságát jelöli. Ebben az értelemben múlt és jövő csak a jelenben létezik. A „jelen” másrészt, mint rendező elv, az egyirányú folytonosságban a jövő előtti és a múlt utáni, közbülső, közvetítő szakaszt jelenti. A grammatikai idő nem csupán, sőt nem is elsősorban az átélés, hanem a cselekvések, valamint az események időstruktúráját írja le. „Jelen; múlt–jövő” a tudatunktól függetlenül létező események jellemzői, az objektív idő (a „time” és nem csupán a „tense”) egyetemes sajátosságait kifejező formula. Mi akkor annak az oka, hogy egy olyan átfogó és alapvető szaktudomány mint a fizika, lényegében nem operál ezzel a formulával, nem a múlt, jelen, jövő artikulációban mutatja be a fizikai eseményeket, folyamatokat? Természetesen a fizika időfelfogásának is attribútuma az egyirányúság, az egyirányúság megmaradása (amely egyirányúság invariáns, nem függ a konkrét fizikai mozgások jellegétől). A fizika számára azonban általában elegendőnek bizonyul az egyirányúság „előbb” (korább) és „később” artikulációja, és a folyamatok ennek alapján történő strukturálása. E probléma megoldása szükségessé teszi az idő és a mozgás viszonyának meghatározott szintű, nevezetesen a mozgás irány szerinti formái – ismétlődés, irreverzibilis változás, körforgás, fejlődés –, valamint az időirány kapcsolatának a vizsgálatát. Ez azonban már az idő adott, konkrét minőségének a problémáját veti fel.<sup>60</sup> Amikor az idő minőségét az irány szerinti mozgási formák aspektusából tanulmányozzuk, akkor a jelen; múlt–jövő *tartalmi* dialektikáját az adott mozgási irányt (ismétlődés vagy fejlődés) kifejező minőségi állapotok összefüggésének formája határozza meg. *Ebben az esetben az idő minőségét az időfolyam egyirányúsága, valamint a jelen: múlt–jövő adott tartalmi relációjának egysége fejezi ki.* Minden mozgási irány – legyen az ismétlődés, reverzibilis vagy irreverzibilis változás – a jelen; múlt–jövő egyirányú folyásában valósul meg. Az adott mozgási irányokban megvalósuló minőségi átmenetek és az így kialakult minőségek tartalmi összefüggésétől függően (van-e ismétlődés vagy nincs stb.) a jelen; múlt–jövő lehetőség- és feltételszférája, konkrét tartalmi rendezési relációja azonban más és más lesz. Mutassuk ezt be.

Az *ismétlődés*, mint változási irány, irány szerinti mozgási forma, egy adott minőség újratermelődése (formulája:  $A \rightarrow A'$ ). A változásnak ez a minőségi tartalma (nevezetesen, hogy ugyanaz a minőség jön létre újra) a jelen; múlt–jövő tartalmi dialektikájának egészen specifikus relációját eredményezi – *a jelenben a múlt és a jövő tartalmilag egybeesik*. Ez az egybeesés teljes és szimmetrikus. A múlt egybeesik a jelennel és a jövővel, a jövő is egybeesik a múlttal és a jelennel.

Egészen más a helyzet az *irreverzibilis* változásnál. Irreverzibilis változás esetén egy adott minőségtől (állapottól) eltérő, vele nem azonos minőség (állapot) jön létre (formulája:  $A \rightarrow B$ ). Ebben az esetben a két (vagy több) minőséget (állapotot) csupán az átmenet kapcsolja össze. Így a jelen; múlt–jövő reláció az egyszerű *kapcsolat* viszonyára redukálódik. A jelen nem tartalmazza a múltat és a jövőt. Az átmenetek nem hoznak létre tartalmi egységet. A tartalmi elkülönültség a *múlt, jelen, jövő lineárisan tagolt egyszerű egymásutániságában* fejeződik ki. Míg tehát az ismétlődésre az időbeli konvergencia, addig az irreverzibilis változásra az időbeli divergencia a jellemző.

<sup>60</sup> Az idő minőségének a problémája, „sokminőségűsége” következtében, több oldalról is felvetődik. Az előzőekben a fizikai, biológiai, társadalmi idő kapcsán már szó esett az idő egyetemes természetének a tárgyi mozgásformák lényegi mozzanatai következtében kialakuló specifikus minőségeiről.

A fizika vizsgálódási köréből kiesik a történetiség és a fejlődés, alapvető szerepet játszik viszont az ismétlődés, valamint az irreverzibilis változás. Az ismétlődés, a múlt, jelen, jövő szimmetrikus egybeesése, az irreverzibilis változás esetében pedig a múlt, jelen, jövő lineárisan tagolt egyszerű egymásutánisága következtében a fizikai folyamatok megismerése szempontjából elegendőnek bizonyul az időfolyamatok *egyszerű* „előbb” – „később” tagolása. Így pl. a kezdeti és végállapotok időbeli rendezéséhez elegendő a  $t$  időpontok olyan lineáris (mondhatnánk térszerű) tagolása, melyben az egyszerű következési reláció is pontos leírást ad. Az adott  $t$  időpontok felvétele, illetve megállapítása szempontjából pedig közömbös a jelen; múlt–jövő artikuláció külön figyelembevétele. Egy fizikai időintervallum megállapítása szempontjából teljesen kielégítő a fénysugár indulási időpontjának ( $t_o$ ), valamint beérkezési időpontjának ( $t_x$ ) regisztrálása, és valóban semmiféle plusz információt (az adott esemény szempontjából!) nem adna, ha a kiindulás pillanatát jelennek, a beérkezés várható időpontját pedig jövőnek vennénk. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy az idő ebben az esetben nem a jelen; múlt–jövő egyirányú dialektikájaként valósul meg. Csupán arról van szó, hogy a fizika által tanulmányozott folyamatok leírásához (éppen e folyamatok fentebb jelzett sajátosságai következtében) elegendő az idő jelen; múlt–jövő dialektikájában megvalósuló egyirányú folytonosságának leegyszerűsített, az egyirányúság egyik meghatározott aspektusát kifejező, „előbbi” – „későbbi” vonatkozás megragadása. Míg azonban a fizikus számára elegendő a fénysugár kiindulási és beérkezési pontjainak regisztrálása, és az adott kísérletet tetszés szerint megismételheti, addig az asztronómus számára egy adott csillag által kibocsátott fény intenzitása, illetve intenzitásváltozása már szükségessé teszi az időrelációk mélyebb feltárását. Az „előbbi” – „későbbi” (ami megfelel pl. a kisebb-nagyobb fényintenzitásnak) rendezési reláció itt is szükséges, de nem elégséges. Az adott csillag evolúciós folyamatának adekvát leírása csak a jelen; múlt–jövő dialektikájának analízise alapján valósítható meg. Hasonló a helyzet például a geológiai folyamatok esetében is. „Visszafelé haladva” megállapítandó, hogy a „*múlt mikor volt jelen*”. „Előrehaladva” feltárandó a *jelen múlttá válása*, valamint a *múlt átalakulási folyamata a jelenben*, továbbá a *múlt jelent meghatározó*, valamint a *jelen múltat meghatározó* szerepe. Mindez a fejlődés bonyolult időstruktúrájából adódik.

A fejlődés mint sajátos változási irány összetett, az ismétlődést és az irreverzibilitást is tartalmazza. Felfelé menő szakaszában az irreverzibilitás dominál, ennek megfelelően valósul meg az ismétlődés. Ez azt eredményezi, hogy a *jelen* mindig *tartalmazza a múltat és jövőt*. Az ismétlődés alapján kialakuló folytonosság következtében továbbá a *jelen-jövőben felhalmozódik a múlt*. A folyamat magasabb szintre emelkedése folytán pedig megvalósul a *múlt átalakulása a jelenben és a jövő elszakadása a múlttól*. A jelennek a múltba és a jövőbe történő folytonos átalakulása során a fejlődés kitüntetett időpontokat, időfázisokat hoz létre. A magasabb szintre emelkedés az adott jelent kitüntetetté teszi. Így jön létre a bonyolultabb mozgási folyamatoknál az időbeli heterogenitás.

9. Az idő irányával összefüggő problémák új aspektusai vetődnek fel, amikor a *világ-egésznek*, valamint szubsztanciális alapjának, a mozgásban levő anyagnak az *időrelációt* tanulmányozzuk. Itt válik különösen fontossá bármiféle hiposztazáció vagy vulgarizáció elkerülése. Az antropomorfizmus jegyeit magán viselő megengedhetetlen leegyszerűsítés például a világfolyamatok összességét, az örökkévalóság időbeliségét egyetlen „idő-nyílall” modellezni, és ennek alapján értelmezni az idő szakadatlan folyását, meg-

semmissíthetlenségét. Az idő – mint mondtuk – a megszüntethetetlen és megszakíthatatlan változás, a változatlan változás következménye. Ahogyan a változás megszüntethetetlen, ugyanúgy az idő is megsemmissíthetetlen. Az ismétlődés is változás, a nyugalom sem más, mint a mozgás sajátos esete. A megszüntethetetlen változás bennük is munkál, s így időiek és időbeliek. Az, hogy a nyugalmat is idővel mérjük, nem a mozgás és az idő szétválasztását mutatja, mint ezt Arisztotelész feltételezte. A megmaradó, az állandó, az örök is alávetett a „változatlan változásnak” és folyamatként egzisztál, egyszóval időbeli. Az örök anyag időbelisége, valamint ennek következménye, az idő megsemmissíthetlensége viszont több vonatkozásban is eltér a véges létezés időbeliségétől, a véges időiségétől, az individuális idők struktúrájától. Először is azért, hogy bennük és általuk realizálódnak. Az anyagfajták és a mozgásformák végtelen sokfélesége állandóan változik. Ez a sokféleség az egymásba való átalakulások szakadatlanosságában létezik. A konkrét, mulandó anyagfajták és mozgásformák egymásba történő szakadatlan átalakulása, a véges létezők elmúlásában teremti meg a múlás folytonosságát, a kezdetnélküli és végnélküli tartamot, a végtelen, az örök időbeli létformáját, az el nem múló múltat, a be nem fejeződő „tartást”. Az el nem múló idő tehát az állandó elmúlásban és általa valósul meg. Az idő megállíthatatlansága, szakadatlansága a konkrét dolgok és folyamatok megszakíttóságában, egymásrakövetkező elmúlásuk és keletkezésük folyamatában nyilvánul meg.

Az anyag örök. Megmaradása egyetemes és inherens tulajdonságainak a megmaradását jelenti. A megmaradás a mozgás, a folyamat oldaláról – ismétlődés. Az anyag attribútumai konkrét változásainak minden formájában újratermelődnek, megismétlődnek, az állandó változékonyság folytonos alapját alkotják. Az ismétlődésre, mint láttuk, az időbeli konvergencia a jellemző. Az ismétlődés időstruktúrája: a jelen, múlt és a jövő teljes és szimmetrikus egybeesése. Az attribútumok létezésének időstruktúrája így a múlt és a jövő tartalmi egybeesése a jelenben. *Az anyag örökkévalóságának időbelisége, ebben a vonatkozásban, a jelen folyamatának (folyásának) „állandóságában”, a „tartás állandó jelenében”, az attribútumok állandó jelenben történő tartásában fejeződik ki.*

Az idő megsemmissíthetlensége több oldalról is kifejezhető. Amikor arról szóltunk, hogy az idő a mozgó anyag egyetemes létfeltétele és létformája, tulajdonképpen megsemmissíthetlenségét fogalmazzuk meg. Megsemmissíthetlensége itt létalapja – a mozgó anyag –, teremthetlenségének és megsemmissíthetlenségének (megmaradásának) szükségszerű következménye. Az időnek mint funkcionális létformának a megsemmissíthetlensége másrésztől szakadatlanosságában fejeződik ki. Az idő szakadatlanosságának vulgáris értelmezése gyakran kötődik „egyneműségének”, valamint „egyenletes folyásának” állításához. Azt, hogy az idő „egynemű”, még többféleképpen értelmezhetjük. A vizsgálódás általános filozófiai síkján azonban az egyneműségnek csupán egyetlen „használható” jelentés tulajdonítható. Az idő „egyneműségének” fogalmával tulajdonságai egyetemeségét, az időjellelmezők és időrelációk konkrét sokféleségében kifejeződő közös vonásait jelölhetjük. Az idő minden egyéb vonatkozásban „soknemű”, heterogén. Erre mutattunk rá, a többi között, amikor az időrelációk tárgyi és tartalmi formáinak minőségi sajátosságait elemeztük. Az idő „egyenletes folyása” napjainkban viszont már olyan hiposztázációnak számít, amely semmiféle tudományos kritikát nem áll ki.

Az időtulajdonságokat és időviszonyokat tanulmányozva ez ideig az absztrakt általános síkján vontunk le következtetéseket. Ettől eltérő feladat *egy-egy rendszer konkrét időmodelljének feltárása*. Ezen a területen az eredmények igen csekélyek. Az egyes tudomá-

nyok előtt még szinte beláthatatlan távlatú feladatok állnak. Gondoljunk például Földünk geológiai változásainak, evolúciójának idő-modelljére. Szocialista társadalmunk struktúrájának és dinamikájának többé-kevésbé pontos idő-modellje hozzájárulhatna előrehaladásunk tervszerűségének és ütemének fokozásához.

A filozófia – kellő szaktudományos eredmény birtokában – kísérletet tehet a világ-egész időstruktúrájának modellezésére. Ilyen jellegű, valóban átfogó, egyetemes szintű kísérletről nincs tudásunk. A probléma különböző oldalait megközelítő próbálkozásokkal természetesen találkozunk. A szaktudományok eredményei alapján napjainkban a világ-egész időbeli széttagoltságára, időviszonyainak sokféleségére, heterogenitására, tartományainak külön-idejűségére, részei időritmusainak különbözőségére került a hangsúly. Miután a tudomány fejlődése meghaladta az „abszolút idő”, az abszolút egyidejűség fogalmát, világunk sokidejűvé és széttagolttá vált, s mint a mennyiségileg és minőségileg eltérő saját idők, individuális idők végtelen halmaza jelenik meg. Az anyagfajták és mozgásformák, a különböző organizációs szintek azonban nemcsak saját időstruktúrájukban egzisztálnak. Belejátszanak egymás saját idejébe, az egymás idejében létezés sajátos relációit hozzák létre. A változások különböző tartalmi irányai (ismétlődés, fejlődés) ugyancsak sokszínűvé teszik a különböző valóság-tartományok időrelációit. Időbeli ki-tüntetettségeket hoznak létre. A jelen és a múlt, a múlt és a jelen relációkban a nem egyidejűek egyidejűségét produkálják.

Felvetődik a kérdés: beszélhetünk-e a világ-egész *egységes* idejéről vagy időbeli *egységéről*. Az utóbbi kevésbé szigorú követelmény. Elképzelhető ugyanis, hogy minden különbözőség, heterogenitás és széttagoltság ellenére, a különböző részek, tartományok, szintek kölcsönhatásaiban megvalósul a világ-egész időbeli egysége, mint egyfajta „disztributív totalitás” (mint a szétszórtak kapcsolata). Ettől eltérő elvárást fejez ki a világ-egész *egységes* idejének feltételezése. Ebben az esetben az idő, mint összekapcsoló elv, nemcsak megőrzi, hanem meg is szünteti a széttagoltságot, mintegy fölébeemelkedve. A szétszórtat nem pusztán csak összekapcsolja. A világ mint egész, mint meghatározó szabályozó bele is játszik részeinek, tartományainak időstruktúrájába.

Az időnek mint a „szétválasztás” és az „összekapcsolás” elvének dialektikus – tehát egymást feltételező, egymásba átmenő, egymást kölcsönösen megszüntetve-megőrző – egységéből következően az alábbi megoldás látszik helyesnek. A világ-egész, az anyagi világegyetem időbeli egysége egyrészt mint képződményeinek sajátos konfigurációja<sup>61</sup>, montázsa<sup>62</sup> jön létre. Másrészt ez a konfiguráció tart, „objektív értelemben vett tartam. Tart addig, ameddig az alapját képező anyagi rendszerek sajátos konfigurációja tart.”<sup>63</sup> Ehhez már csak azt kell hozzátennünk, hogy „ez a tartam” már mint az anyagi világegyetem *egységes* ideje funkcionál. S mint ilyen belejátszik az anyagi rendszerek összességét kifejező konfiguráció alakulásába, változásába, az idő *egységének* újrastrukturálódásába.

<sup>61</sup> Szigeti József, i. m. 9–93.

<sup>62</sup> V. I. Zsarkov, i. m. 41–69.

<sup>63</sup> Szigeti József, i. m. 91.

## GYAKORLAT-KÖZPONTÚSÁG KANT JEGYÉBEN

Max Adler „transzcendentális marxizmusának” alapjairól

RÓZSAHEGYI EDIT

1

Lezárult a Bernstein-vita, itt az ideje, hogy szembenézzünk a tanulságaival. Mindenekelőtt azzal, hogy a marxistáknak tisztázniuk kell olyan alapfogalmakat, mint tudomány és praxis, törvényszerűség a természetben és a társadalomban, szükségszerűség és szabadság, mechanizmus és teleológia, fejlődés, céltételezés, érték stb. – Így vezet be 1904-ben Max Adler, „az ausztromarxizmus filozófusa” azt a könyvét, amelyben mindjárt meg is kíséri a marxi társadalomfelfogás filozófiai alapjainak kifejtését.<sup>1</sup> – Mert a marxizmus századvégi válságának hátterét – mondja – éppen az a körülmény alkotta, hogy ezeknek a fogalmaknak a kidolgozása eddig jórészt a marxizmuson kívül folyt. Most a revizionizmussal folytatott vita feltámasztotta az elméleti érdeklődést, és ez végül is nagyon jó dolog.

Sok igazság volt ebben. Nem is Adler volt az egyetlen, aki látta és értékelte a vitának ezt a vonatkozását. Két-három évvel korábban Lenin ezt írta: „Aki csak valamelyest ismeri mozgalmunk tényleges állapotát, annak látnia kell, hogy a marxizmus széles elterjedésével együttjárt az elméleti színvonal bizonyos süllyedése.”<sup>2</sup> És 1908-ban megállapítja, hogy a revizionizmus elleni harc „a nemzetközi szocializmus elméleti gondolkodásának éppoly termékeny felélénkülését idézte elő, mint 20 évvel előbb Engels vitája Dühringgel”.<sup>3</sup>

Az sem volt légbőlkapott dolog, amikor Adler azt állította, hogy ebben a vitában végeredményben a társadalomra vonatkozó „két szellemi mérték”, az „elméleti rendszer” és a „kritikai problémafelvetés” összekapcsolásának lehetősége volt a fő kérdés.<sup>4</sup> Bizonyos szempontból igen, valóban: „Vélemények szerint az emberi akaratképesség kizárja a

<sup>1</sup>Max Adler: Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft; „Marx-Studien”, I, 1904, 206–207. – Adler ebben a művében fejt ki először a maga kantianus marxizmusának alapvonásait. Filozófiai nézetei lényegében semmit sem változnak az elkövetkező évtizedek során. A „Kausalität . . .” programadó mű, abban az értelemben, hogy későbbi munkáiban újra meg újra azt írja meg, különböző szempontokból, kidolgozottabban, polemikusan vagy összefoglaló jelleggel, amit ebben felvázolt. 1924-ben „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik” c. könyvének előszavában maga is megerősíti: ő az a fajta teoretikus, akinek saját gondolatvilága korán kialakult és végleges alakot öltött. Valóban, ha a „Kausalität . . .”-hez hozzátesszük egy-két fontosabb írását ebből az időszakból (a századfordulótól az első világháborúig terjedő időszakból), így mindenekelőtt a „Marx als Denker”-t (1908), a „Marxistische Probleme”-t (1913) és a „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik” c. könyvét (amely ugyan csak 1924-ben jelent meg először, de túlnyomó részét a század első évtizedében írta) – akkor máris teljes képet kapunk a filozófus Max Adler marxizmusáról.

<sup>2</sup>Lenin: Mi a teendő?; LÖM 6, Bp. 1964, 22.

<sup>3</sup>Lenin: Marxizmus és revizionizmus; LÖM 17, Bp. 1968, 18.

<sup>4</sup>M. Adler: „Kausalität . . .”, i. k. 207.

lehetőségét annak, hogy bizonyos általános tételekből kiindulva a történelmi fejlődést tudományosan előre meghatározzuk”<sup>5</sup> – így foglalja össze Bernstein post festum saját álláspontjának lényegét. De ha itt már-már tudományelméleti nyelven fogalmaz is Bernstein, lényegében „a szellemtudományok sajátosságának” Windelband-, Rickert-, Dilthey-féle álláspontját formálva a saját képére, ez nem változtat azon, hogy a marxizmusnak ez a századvégi válsága elsősorban és mindenekfelett *politikai* és nem tudományelméleti elképzelések fegyverzetében megvívott összeütközés volt. Nem arról van itt elsősorban szó – bár ez is igaz –, hogy személyesen Bernstein revizionista álláspontja „elméleti oldalról” nézve is nyilván százszor inkább fogant a fábiánus mozgalom aktivista-reformista politikai eszméivel való érintkezésben, mint a neokantiánus ismeretelméleti problémák termékenyítő hatása jegyében<sup>6</sup> (már amennyiben egyáltalában ismerte ezeket a problémákat Bernstein). Mert azért ezzel együtt sem lehetett véletlen – ebben is igaz van M. Adlernak –, hogy az első revizionista cikkek a „Neue Zeit” hasábjain szinte közvetlenül azután jelentek meg, hogy Stammler „Wirtschaft und Recht . . .” c. könyve napvilágot látott. De ha a viták kezdetétől világos volt is, hogy a revizionizmus a neokantianizmusban talált magának filozófiai bázist, korántsem közömbös, hogy a legtovábbi földmozgások, a legelvontabb kérdésekben való összeütközések sem szakadtak el az eredeti epicentrumtól, hogy a központi kérdés végig az volt, hogy milyen alapon és milyen formákban folytatható a *tőkés rend elleni tudatos harc* a jelen (az akkori) körülmények között. Ez a körülmény tagadhatatlanul korlátokkal, negatív hatásokkal járt az ortodox álláspont kifejtésekor az elméleti-filozófiai alapok tisztázása tekintetében. Ugyanennek a körülménynek azonban *ugyanebben a tekintetben* volt egy fontos *pozitív* következménye is. Egy olyanfajta beállítódás ugyanis, amely szerint a legáltalánosabb metodológiai, ismeretelméleti problémák is csak egy bizonyos *történelmi konkrétságban* közelíthetők meg, és innen, tehát egy *történelmileg konkrét tartalomból* kiindulva válaszolhatók meg. Marx megoldotta már a „szellemtudományok” hamleti kérdését, bebizonyította, hogy a társadalomtan egyszerre lehet szükségszerű összefüggéseket elméleti rendszerbe foglaló tudomány, és ebbe a rendszerbe az emberi értékek „világának” „kell”-tartalmát is integrálni képes társadalomkritika – állítja tulajdonképpen a revizionista kétegyekkel szemben az ortodoxia. De *úgy állítja*, abban a formában állítja ezt, hogy *a tőkés termelési mód marxi kritikájának* alapvonásait fejtegeti, ebből próbál leszűrni módszertani elveket, hogy aztán „kipróbálja” őket a jelen történelmi körülmények felmérésében. Belülről, a marxi konkrét tudományos-kritikai tartalomból hántani ki az adekvát logikai-módszertani és filozófiai előfeltevéseket – tendenciáját, elméleti implikációit tekintve ez jellemzi ezt a „beállítódást”. Ebben a beállítottságban is lehet persze hamis, egyoldalúan torz vagy ellentmondásos eredményekre jutni, amint hogy lehet félúton megállni is. Lehet például úgy hangsúlyossá tenni a marxi kritikai elméletben a tőkés termelés belső ellentmondásainak „fogalmi”, szükségszerű voltát, hogy az eredmény egy eklektikus jellegű, az evolucionista-tudományos alapokig „végiggondolt” mechanikus összeomlás-utópia lesz, mint Kautskynál. Vagy lehet a történelmileg szükségszerű tendenciák és a tudatos cselekvés kölcsönös feltételezettségét a konkrét történelmi szituáció sok tekin-

<sup>5</sup> E. Bernstein: Der Kernpunkt des Streites; „Sozialistische Monatshefte”, V. 2. 1901, 781.

<sup>6</sup> Vö. pl. P. Gay: „The Dilemma of Democratic Socialism: E. Bernstein’s Challenge to Marx”, New York 1962, 107–108.

tetben ragyogó elemzésével bizonyítani, és így igazolni ezt az egységet a történelmi materializmus módszertani elveként – mint Luxemburg tette –, de ugyanakkor elutasítani a szükségességét annak, hogy a filozófiai absztrakciók közegeiben, bármiféle „elvont” ismeretelméleti-filozófiai „szinten” is megalapozzuk ezeket az elveket. És lehet szükségesnek, fontosnak tartani ezt a szintet, sőt megpróbálni *tartalmas* absztrakciókban ki is fejteni – mint Plehanov tette –, de csődöt mondani az új tudományos tartalmak *filozófiai tartalom*má való feldolgozásában. Nem arról van tehát szó, hogy ez a beállítottság valamiféle igazság-garancia is egyben, vagy hogy nézetazonosságot jelent az elméleti kérdések kezelésében. Távolról sem. De mindenképpen – sikeres vagy sikertelen – ragaszkodást jelent ahhoz az állásponthoz, hogy a marxizmus szakítás a régi értelemben vett filozofálással, az elvont-spekulatív, metafizikus, szemlélődő filozófiával.

Az, hogy Adler hatása a marxizmuson belül végül is oly szűk körű maradt, hogy alapvetési kísérlete minden oldalról ellenérzéseket váltott ki kezdettől fogva, nem utolsósorban azzal magyarázható, hogy ő úgy szavaz Bernsteinék *ellen* a század elején, hogy közben a marxizmus „tudomány” voltának minden hangoztatásával együtt *szakit* ezzel a *beállítottsággal*. Természetesen Marxból kell kiindulni szerinte is, de a döntő kérdés, amelyre választ kell találni, az a bizonyos tudományelméleti probléma, amely a szellem-tudományok sajátosságára vonatkozik – véli. Marx *metodológiai* nézeteit, *logikai* megfontolásait és ezek érvényesülési módját kell ezért megvizsgálni, kihámozni az életműből ahhoz, hogy megalapozottságában ismerjük fel az újszerűségét, a forradalmiságát annak, amit Marx tett. És ha így járunk el, kiderül, hogy Marx tudományos módszere sajátos és mély rokonságban van a kanti kritikai ismeretelmélettel. Ennek a rokonságnak az a lényege, hogy a kanti „Tiszta Ész Kritikája” *ismeretkritikai* kifejtését és igazolását tartalmazza azoknak az elveknek, amelyeknek Marx csak a *logikai-módszertani* megfogalmazását adta, de amelyek meghatározták egész tudományos gondolkodásmódját.<sup>7</sup> A szociáldemokrata újkantiánus revizionizmusnak valójában sejtelve sem lehetett erről Adler álláspontja szerint. Bernsteinék egész széteső, részkérdésekben elvesző vitastílusának nemcsak filozófiai képzetlenségük volt a forrása, hanem már eleve az is, hogy – rossz lóra tettek. Arra az újkantiánus irányzatra ugyanis, amely – bármilyen éleselméjűen kidolgozott belátásokat produkált is Windelband és Rickert révén – rossz ponton revideálta Kantot, amikor a „Gyakorlati Ész” apriorijának Sollen-tartalmát jogtalanul átvitte az Elméleti Észre is. „Vissza Kanthoz!”, de *magához* Kanthoz, és akkor megtaláljuk a filozófiai értelmét és igazolását „A tőke” forradalmi mondanivalójának is.<sup>8</sup>

Ez az absztrakt ismeretelméleti-módszertani közelítés a filozófiai alapozás kérdéséhez, ezzel együtt a nyíltan vállalt kantianizmus, logikusan implikálta aztán a harmadik taszító

<sup>7</sup>M. Adler: „Kausalität . . .”, i. k. 315.

<sup>8</sup>Adler ezt a gondolatot rendkívül fontosnak tartja, olyannak, amely saját kantianizmusát lényegileg elválasztja nemcsak Bernstein másodkézből való kantianizmusától, hanem az egész marburgi újkantiánus iskola álláspontjától is. Ez az ő „külön” kantianizmusa adhat ugyanis szerinte alapot arra, hogy a marxi társadalomfelfogás helyes értelemben vett „tudományosságát” – egy kauzálisan magyarázó és ugyanakkor a szociális jelenségek „emberre szabott”, sajátos törvényszerűségét is tételező szociológia tudományosságát – megalapozzuk. Így lesz ez a gondolat nála annak a „kétfrontos harcnak” az alapja, amelyet egyrésztől a „naturalizmus”, másrésztől a „kriticizmus ellen folytat. Ez a kétfrontos polémia – az egyik oldalon elsősorban Kautsky, a másikon a marburgi újkantiánusok ellen – az egyik vezérszólama szinte valamennyi fontosabb művének, így a „Marxistische Probleme” és a „Das Soziologische . . .” c. könyveknek is.



momentumot is, a dialektika adleri „átértékelését” és csendes kiiktatását a marxi elmélet alapjaiból. Mindez együtt annyira önmagáért beszélt, Adler olyan nyíltan fordult idegen, polgári anyaghoz, hogy ebben mutassa fel a marxi elmélet megfelelő tartóoszlopait, ráadásul annyira igyekezett tisztán, világosan kimondani az „összeépítési” munkából származó elméleti következtetéseket, hogy mindez a kimondatlan ideológiai konklúziókat is könnyen felismerhetőkké tette. Lukács György az „Osztálytudat”-ban nyilvánvaló joggal olvashatta M. Adler fejére, hogy „kritikai finomításainak” eredményeképpen a tőkés rend elleni osztályharc alapját *egyén és társadalom konfliktusává* súlytalanítja, és ezzel *elfogadja* azt az ideologikus formát, amelyben a tőkés társadalom struktúrája a társadalom általános alakjaként rögződik.<sup>9</sup>

Több szót nem is érdemelne az adleri kísérlet, ha nem volna benne *több* ezeknél az elméleti és ideológiai konklúzióknál. Egyszerűen egy meglehetősen félreeső zsákutca volna a marxista filozófia történetében, amelynek fő vonalai merőben más utakon, más tájékozódási pontok szerint haladtak tovább. Ez azonban nem egészen így van. Ha ugyanis számba vesszük az adleri *problematikát* is a „megoldások” mögött, a megfontolásokat, a törekvéseket, a megoldások motívumait, ahogyan ez Adler írásaiból kihámozható, akkor nemcsak teljesebb, hanem jóval tanulságosabb is lesz a kép. Mindenekelőtt kiderül, hogy Adler központi törekvése a marxi gondolkodás „emberre állítotságának” kimutatása, annak a filozófiailag megalapozott bizonyítása, hogy a gazdasági meghatározottság marxi gondolata felfogható elvi egységben az emberi szellem alkotó, történelemformáló szerepével, hogy a materialista történelemfelfogás „az embereket – ellenzőinek ellaposító előadásával ellentétben – nemcsak körülményeik pusztá termékei gyanánt fogja föl, hanem annak a megértésére tanít, hogy egyben szerzői és szereplői saját drámájuknak”, a történelem színjátékának”.<sup>10</sup> – Nem önmagában a mechanikus ellaposítás elleni tiltakozás az érdekes ebben a törekvésben, nem annak a hangsúlyozása, hogy Marx történelemfelfogásában a „szubjektív mozzanatot” nem nyeli el valamiféle mechanikus szükségszerűség. Mindez – Plehanov vagy Mehring példája is bizonyította – korántsem volt valami egyedülálló felismerés vagy szokatlanul új polemikus célkitűzés. Új volt azonban az, *ahogyan* Adler ezt a gondolatot a Marx-értelmezés középpontjába állította, ahogyan ebből a maga számára *elméleti kiindulópontot* formált. A „hagyományos” ortodox álláspont sohasem mulasztotta el a történelemformáló szellemi erők anyagi-létszerű meghatározottságát is hangsúlyozni, és ennek a meghatározottságnak a felismerését a marxi történelemfelfogás sarkalatos tényeként kiemelni. Adler sem tagadja, hogy a marxi társadalomfelfogás éppen *ennek* a meghatározottságnak a fonalán haladta túl Hegelt, és jutott el a társadalmi mozgásnak reális öntörvényűségében való megragadásához. „Az öntörvényűség fogalma a szociális törvényszerűségnek abban a gondolatban való felfogására vezetett (ti. Hegelnél), amely a társadalmi életet mint folyamatot, *fejlődést* tekintette, amelynek minden módosulását és továbbhaladását csupán saját elemeinek immanens tevékenysége hozza létre, *a materialista történetfelfogás pedig rámutat e folyamat legfőbb dominánsára, a materiális föltételektől való állandó determináltságára,*

<sup>9</sup>Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Bp. 1971, 225–226.

<sup>10</sup>M. Adler: „Marx a gondolkodó”, Bp. 1923, 47. Vö. M. Adler: „Marx als Denker”, Berlin 1908, 58. A magyar kiadás a „Marx als Denker” 1920-ban megjelent második, átdolgozott és bővített kiadásának fordítása. Az első kiadás 1908-ban jelent meg Berlinben. A továbbiakban lehetőleg a magyar kiadásból idézünk, jelezve az első kiadással való megfeleléseket.

amelyektől az emberi szellem minden formális tevékenysége függőben van.”<sup>11</sup> Ezt a mondatot – nehézségétől eltekintve – akár Plehanov is leírhatta volna. Aminthogy aláírhatta volna az elvi egység kimutatására irányuló törekvést is. Csakhogy Plehanov ennek a determináltságnak a fonálán az elvi egység megragadásában a termelőerők „kulcsfogalmán” át kiindulópontként végül is a Weltallhoz jutott el. Adler ezzel szemben az elvi egység kulcsát az *emberi gyakorlatban* jelöli meg, amely mint ilyen, szerinte a materialista történelelfogás *központi fogalma* lesz. Marx „a társadalmi törvényszerűség lényegi jegyének az emberek *tevékeny*, a környezetet *tudatosan és célszerűen átalakító* természetét jelöli meg”.<sup>12</sup> „A materialista történelelfogás éppen ennek az *átalakító gyakorlatnak a mozgástörvényét fejezi ki*”<sup>13</sup> – mondja.

Több ez, mint pusztán hangsúlyeltolódás, mondjuk, a plehanovi állásponthoz képest? Így, ezeket és a hasonló kijelentéseket tekintve alig, legfeljebb *potenciálisan* több. Azt azonban mindenesetre már önmagában is cáfolja, hogy – amint ezt ma oly gyakran halljuk – Korsch és a fiatal Lukács lett volna az első a 20-as évek elején, aki a marxista filozófiában „felélesztette a szubjektív mozzanatot”. Adlernél „az ember gyakorlati működése” nem a társadalmi mozgás egyik összetevője vagy egyik oldala a tőle függetlenül érvényesülő objektív törvényszerűségek mellett vagy mögött, hanem ez, hogy úgy mondjuk, az az alaptény, amelyben Marx a társadalmi mozgástörvények feltárásának közegét fedezte fel, és amelyből kell ezért a marxi felfogás filozófiai (ismeretelméleti) előfeltevéseit is kifejtteni. – Akkor hát arról lenne szó, hogy Adler volt az első, aki a marxista filozófia *praxis-elvi* kidolgozását megkísérelte, és akik utána jöttek, akarva, nem akarva, minden elvi és módszertani fenntartáson túl valójában csak *folytatták* azt, amit ő elkezdett? Ez így ismét csak nem igaz. Adler ugyan a társadalmi emberi tevékenységben jelölte meg a marxi társadalomfelfogás filozófiai döntő elvét, ezt az elvet úgy jellemezte, mint amelynek középpontba állítása tette lehetővé Marx számára a társadalmi mozgás, a társadalmi lét fogalmi megragadását,<sup>14</sup> úgy jellemezte, mint amelyben a céltudatos akarat a külső determináló feltételekkel egységben, ezért reális kreatív erőként, a társadalmat termelő erőként fogható meg,<sup>15</sup> úgy jellemezte, mint amelynek alapján volt képes Marx leleplezni a tőkés áruviszonyok fetisiztikus dologi látszatát<sup>16</sup> stb. Mindebben valóban nem nehéz konstatálni a rokonságot a fiatal Lukács vagy Korsch felfogásával, mégis, ez így még nem több, mint a filozófiai nézetek *felszíni hasonlósága*. Mert hogy *mi* a gyakorlat-elvűség filozófiai tartalma Adlernél, hogy ezt a tartalmat milyen közelítésben nyeri, hogyan alapozza meg és hogy adleri tartalmával ez az elv miféle elméletnek lehet központi elve – erről ezek az álláspontot deklaráló kijelentések vajmi keveset mondanak. Márpedig „a fogalmak tisztázásában”, amelyre vállalkozik, ez a dolog érdemi része, ezt Adler is tudja. Ezen az érdemi szinten pedig a fiatal Lukács tagadhatatlanul egészen *mást* csinál, mint Adler. Másként nyúl a problémákhoz, más összefüggésekben, más módszerrel ragadja meg a társadalmi lét tevékenység tartalmát, a praxis-elvnek, vele a marxi társada-

<sup>11</sup> M. Adler: „Marx a gondolkodó”, i. k. 45. (Kiemelés tőlem – R. E.) Vö. M. Adler: „Marx als Denker”, i. k. 56.

<sup>12</sup> M. Adler: „Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung”, Berlin 1930, 232.

<sup>13</sup> M. Adler: „Marx als Denker”, i. k. 57–58. (Kiemelés tőlem – R. E.)

<sup>14</sup> Vö. M. Adler: „Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx”, Lipsce 1914, 14.

<sup>15</sup> Vö. M. Adler: „Marx als Denker”, i. k. 55–56.

<sup>16</sup> Vö. M. Adler: „Kausalität . . .”, i. k. 374.

lombelfogás filozófiai modelljének merőben más tartalmat akar adni. Ha bizonyos elméleti pontokon mégis találkozik a két modell, ha bizonyos filozófiai konzekvenciáik végül mégis összecsengenek, akkor ez a hasonlóság az álláspontnál sokkal mélyebb forrásokból fakad, és csak felületesen félremagyarázni lehet, ha az elméleti megvalósítás különböző útjait nem vesszük számba. Viszont megfordítva is: negligálni ezt az összecsengést azon a kategorikus alapon, hogy a hegeli dialektikából kiinduló Lukácsnak (vagy Korschnak) semmi köze a kantianus Adlerhoz – ez a kimondva vagy hallgatólagosan, de általánosan elterjedt álláspont egyszerűen a lehetőségét is eleve elejti a filozófiai alapok pozitív kidolgozása szempontjából nagyon is fontos elméleti belátásoknak.

Emellett az sem megvetendő körülmény, hogy Adler „sajátos” transzcendentális-ismeretelméleti hozzáállása az elméleti alapok kérdéséhez maga sem tanulságok nélküli. Az ő nyíltan kantianus *módszertani* megfontolásai, ezekkel összhangban az a törekvése, hogy az egyéni szubjektivitás közegében jusson el a társadalom fogalmi megragadásának alapjaihoz – végeredményben a marxizmus első transzcendentális kísérlete, és mint ilyennek, nyilvánvaló köze van számos későbbi fenomenológiai törekvéshez. Napjainkban, a fenomenologizálási kísérletek újabb hulláma idején, akkor sem felesleges számba venni az adleri modell igényeit és buktatóit, ha a mai kísérletek hangsúlyozottan *más*, modernebb forrásokból – nevezetesen a német és a francia egzisztencialista ontológia, vagy még inkább a (késői) husserli fenomenológia alap gondolataiból – és nem közvetlenül Kantból merítenek is.

Már csak azért sem, mert maga Adler mélységes rokonságot látott a saját és a késői Husserl álláspontja között. Husserl a transzcendentális fenomenológia kiépítésének korszakában oda jutott el – írja 1936-ban –, ahová ő maga, közvetlenül Kantból indulva, már 1904-ben eljutott. Nevezetesen ahhoz a belátáshoz, hogy csakis a tudat transzcendentális-szociális természetének felismerése révén, a transzcendentális szférán belül lehet kifejtetni egy, a világ objektivitását érvényesen megalapozó lényegtant. Husserl abban téved – mondja –, hogy a saját transzcendentális-fenomenológiai álláspontját valami döntően másnak tartja, mint a kanti transzcendentálisizmus. Megtéveszti az a körülmény, hogy a leíró-pszichológiai álláspont bírálatán át jutott el a transzcendentálisizmus szükségességéhez, tehát egészen más utakon, mint a közvetlen ismeretkritikai út. Valójában azonban a kanti kritikai ismeretelméletben *megvan* a husserli transzcendentális fenomenológia minden „saját” elve, az olyannyira döntőnek tartott intencionalitást is beleértve. Ilyenformán nem véletlen egybeses Husserl és a saját nézetei között az sem – mondja –, hogy Husserl a „Formális és transzcendentális logiká”-ban, és még határozottabban a „Kartezianus Meditációk”-ban végül is az ő (Adler) „Sozialapriori”-jának újramegfogalmazásáig jutott el.<sup>17</sup>

## 2

Adler tehát a marxi elméleti gondolkodásban a gyakorlatközpontúságot emeli ki. Sőt – mondtuk – többet tesz a kiemelésnél: megpróbálja elvi-filozófiai jelentőségében felmutatni, elméleti kiindulóponttá formálni ezt az állítást. A döntő kérdés azonban az, hogy hogyan?

<sup>17</sup> Vö. M. Adler: „Das Rätsel der Gesellschaft”, Bécs 1936, 286–295.

Ő is tanulmányozza Marx és Engels eszmei fejlődését, különös tekintettel a filozófiai forrásokra, amelyek hatottak gondolkodásuk alakulására, mint Plehanov. Számot vet a hegeli, a feuerbachi filozófia alapvetőnek ítélt felismeréseivel, valamint a francia felvilágosodás korának materializmusával is. De nem filozófiatörténeti nézetei érdekesek itt most számunkra, mégcsak nem is az, hogy ezek alapján milyen érvekkel, milyen értelemben tiltakozik a méltatlan vád ellen, hogy Marxék materialisták lettek volna. Az az alapvető konklúzió érdekel most csupán bennünket, amelyet ismételten hangsúlyoz, és amely szerint Marx elméleti nagysága abban van, hogy ő az első a filozófiai és a szociológiai gondolkodás történetében, akinek *van társadalomfogalma*, az első, aki *nem az egyén szemszögéből* nézi a társadalmat, hanem éppen azt a rejtélyes „egységet” ragadja meg reális tartalommal, amely az embereket összefűzi.<sup>18</sup>

Adler ebben látja a marxi gondolkodás elvi újdonságát: *Marx az egyén álláspontjáról át tudott térni a társadalom álláspontjára*. De nem a halott, merev, mechanikus összefüggésrendként felfogott társadaloméra, hanem arra, amely „az embereknek kölcsönös viszonya és egymásbaszövődése, amelyet ők tevékenységükkel, azzal a móddal, amellyel egyedül tudnak egymással és egymásra hatni, folytonosan maguk teremtenek”.<sup>19</sup> A gyakorlati tevékenység középpontba állítása éppen azt tette lehetővé Marx számára, hogy benne felmutathassa az emberek sajátos, egymásba szövődött létmódját, minden emberi létezés *eredendő* társadalmiságát.

De hát mi akkor ez az „egység”, a társadalmi lét marxi fogalma, amely a fentiek értelmében íme Adlernál egy kérdés azzal, hogy mi a *társadalmi gyakorlat elméleti tartalma?*

Mármost, ha ez az „egység” több és más, mint az együttélő emberek összessége – és Adler szerint több és más<sup>20</sup> –, ha ez az egység előfeltétele és konstruktív meghatározója minden individualitásnak – és Adler szerint az<sup>21</sup> –, akkor ebből közvetlenül arra lehetne következtetni, hogy ez a marxi gyakorlatfogalom *nem az egyéni gyakorlati tevékenység fogalma*, hogy ez a fogalom sajátos, magára az „egységre”, „a” társadalomra vonatkozó tartalommal rendelkezik. – Nos, a társadalom valóban apriori előfeltétele az individuális létnek, de *semmi* az egyes embereken kívül, az egyes emberek „között” vagy fölött – feleli erre Adler.<sup>22</sup> Valóban – tehetjük hozzá –, mégpedig semmi az *ő tudatos gyakorlati ténykedéseik* nélkül, és éppen ez teszi annyira nehézé az *ebből kiinduló elmélet* dolgát.

<sup>18</sup> „Marx az emberi lény (Feuerbachnál) még homályosan szertefoszló fogalmát az *emberi társadalom* fogalmává koncentráta . . .” „Feuerbachnál az alapfogalom még mindig az ember, Marxnál azonban a társadalom.” Max Adler: „Marx a gondolkodó”, i. k. 41., 42. „. . . az emberi lény Marxnál nem az az egyéni absztrakció, mint Feuerbachnál . . . egyáltalán nem az embert mint embert, hanem az emberek összefonódását, mint egész politikai, gazdasági és szellemi létük alapját jelenti.” Uo. 87. Vö. továbbá M. Adler: „Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx”, 13–14.

<sup>19</sup> M. Adler: „Marx a gondolkodó”, i. k. 41. Vö. M. Adler: „Der soziologische Sinn . . .”, 14.

<sup>20</sup> Marx túlmént azon a felfogáson „. . . amely alapján véve a sokféle szükséglettel egymásra utalt emberek puszta koegzisztenciájából indult ki és a társadalmi életet egyfajta szummációs jelenséggé tette. A társadalmi életre vonatkozó gondolat kiindulópontja ugyanis nála többé egyáltalán nem az ember a többi ember mellett vagy a *társult* emberek sokasága, hanem az *embernek emberre való vonatkozása*, a viszonyok formája, amelyek között ők egyáltalában fennmaradhatnak.” M. Adler: „Kausalitát . . .”, i. k. 373.

<sup>21</sup> M. Adler: „Kausalitát . . .”, i. k. 364 és kk.

<sup>22</sup> Uo. 381.

Mert ha az „egységet”, az egymásba szövődöttséget úgy fogja fel, mint ami *önmagában tételezhető*, akkor hiposztázálja az emberi viszonyokat, akkor a társadalmat az emberek feje fölött mozgónak ábrázolja, bármennyire körülrakja is ezt a mozgástörténetet olyan kijelentésekkel, hogy az emberek nélkül ez semmi, hogy a valóságos emberek tudatos vagy nem tudatos tevékenysége hozza létre a mozgást stb. Ezek a kijelentések így az empiria szintjén maradnak, az összmozgás elméleti ábrázolásán *kívül*. Akkor valójában ebben a mozgásban magában nem marad semmi „gyakorlati”, a társadalmi gyakorlat önellentmondó fogalomnak bizonyul: amennyiben a társadalom létéről van szó, annyiban ez nem gyakorlat, amennyiben gyakorlat, annyiban nem a társadalomra, hanem az őt alkotó egyénekre vonatkozik. A nagy probléma így éppen ez lesz: a gyakorlat *apriori társadalmiságát* kell bizonyítani, mert enélkül nincs társadalomfogalom, nincs társadalomelmélet, de ezt *nem* lehet megtenni, ha a bizonyítás érdekében túlmegyünk az empirikus egyéneken. – Nos, Marx éppen *ezt* a problémát oldotta meg Adler szerint.

Az a feladat ugyanis – állítja Adler –, amely Marxot egész működése során végig és elsősorban izgatta, „az őt foglalkoztató társadalomelmélet sajátos apriorijának megtalálása” volt, annak a gondolati formának a megtalálása, amelyben kora (és egyben bármely történelmi kor) adottságai, empirikus tényei, eseményei egységben felfoghatók anélkül, hogy a forma külső, metafizikai rendezőelvként „adódna hozzá” az empirikus tartalomhoz.<sup>23</sup> Marx ezt a gondolati formát a *társadalmisultság* fogalmában találta meg, vagy másként, abban a felismerésben, hogy az ember társadalmi lény. Azzal a belátással ugyanis, hogy a társadalom nem fogható meg úgy, mint az emberek társulása, hogy *a társadalom eredendő formája az emberi létnek*, az emberek egymásra való vonatkozását Marx Inbegriff-fé tette, ebben a felfogásban „az ember nem megszokás következtében, vagy szükségtől hajtva él másokkal társulva: hanem csak ezen a módon *van*, ezen a módon képes egyáltalán egzisztálni, közvetlenül társadalmisultan a hozzá hasonlókkal, *a társadalmi jelleg tehát már minden egyedi lény létezésében adott*”.<sup>24</sup> Ez pedig azt jelenti, hogy ezzel Marx eljutott ahhoz az elvhez, amely szerint a személyes egyediben, az individuálisban kell és lehet az empirikus látszatok kritikája révén megmutatni az *általános-társadalmi* magot. Amit Marx „A tőké”-ben csinál, az elsődleges tartalma szerint nem egyéb – mondja Adler –, mint ennek az elvnek a gazdaságtani tartalom való demonstrálása és bizonyítása. Így érthetjük meg, hogy milyen értelemben kulcsfejezete „A tőké”-nek az első kötet első fejezete. Marx az áru elemzésével itt tárja fel azt a gondolati formát, amelyből kiindulva a kapitalista gazdasági jelenségek *belülről* és *mégsem* csupán az empirikus indukálás *esetleges általánosának* egységében foghatók meg. Az értékfogalom segítségével Marx a tőkés árucseré dologi látszatáról kimutatja, hogy valójában az ember saját munkájának társadalmi jellege lép itt szembe az ember saját munkájával a munkatermék tárgyi jellege formájában, hogy tehát az empirikus látszat titka az emberek egymáshoz való sajátos viszonya, a társadalmi össz munka sajátos jellege.<sup>25</sup> Az egyes ember atomisztikus viselkedéséről, arról az *individuális létről*, amelyben az áruk tárgyi tulajdonságai látszanak idegen hatalomként uralkodni az egyén fölött, Marx kimutatja, hogy ez valójában nem más, mint „a társadalmi életben szuszpendált emberi viszonyok és vonatkozások”, az egyéneken túlnyúló konstruktív társadalmiság

<sup>23</sup> Uo. 316.

<sup>24</sup> Uo. 373.

<sup>25</sup> Uo. 372–374.

sajátos (a kapitalista árutermelésre sajátos) megjelenési formája, történelmi *létezési módja*.<sup>26</sup>

Nem kétséges, ebben a gondolatmenetben Adler olyannyira komolyan veszi saját kiinduló állítását, mely szerint Marx az egyén álláspontjáról a *társadalom* álláspontjára tért át, hogy ennek jegyében a marxi álláspont elméleti kidolgozásáról, íme, kimutatja, hogy benne az individualitás bizonyos szempontból (ti. az elmélet szempontjából) fikciónak bizonyul, hogy az individualitás konstruktív lényege valójában – a társadalom. – És – első pillantásra igencsak meghökkentő módon – Adler szerint éppen *ezen a ponton* lép be a dologba Kant, itt mutatható ki az ő szemléleti rokonsága Marxszal, sőt az, hogy a *marxi alapelv szükségszerű általánosérvényűségének kimutatását* – tehát filozófiai megalapozását – Kantnál találhatjuk meg.

Nem *tartalmi* megegyezést állít ő Marx és Kant között – hangsúlyozza Adler –, hanem a *gondolkodásmód* megegyezését, amely azonban csak azáltal lehetséges, hogy belső vonatkozás van a gazdaságkritikai és az ismeretkritikai fogalmak között.<sup>27</sup> Ezt a belső vonatkozást abban lehet megjelölni, hogy Marx gazdaságkritikai fejtegetései magánál Marxnál csak metafizikailag megalapozottak, „metafizikailag” a kanti értelemben, azaz úgy, hogy Marx fejtegetései „A tőke” logikájáról „. . . világos, noha nem részletes elképzelése annak, ami egy fogalmat mint a priori adottat ábrázol”. A transzcendentális fejtegetések viszont – a szó kanti értelmében – éppen azt az elvet mutatják fel, amelyből az ilyen fogalomban adott szintetikus megismerés szükségszerűségében a priori belátható.<sup>28</sup> *A társadalmiság marxi elvének transzcendentális megalapozását – tehát szükségszerű általánosérvényűségében való felmutatását – ebben az értelemben Kantnál találhatjuk meg.*

De hát milyen megfontolások alapján „ismerheti fel” Adler Marxban a metafizikai gondolkodót, aki mint ilyen, a végső elvek természetének kérdésében többé-kevésbé homályos sejtéseknél állt ugyan meg, de aki ragyogóan igazolta ezeknek az elveknek az érvényét tudományos konkretizálásukkal? Nem különösebben nehéz ezt átlátni.

Hiszen Kant, köztudottan, elvetette a *dogmatikus* metafizikát, azt ugyanis, amely *megalapozatlanul* állít oda általános apriori elveket vagy fogalmakat a (filozófiai) elméletek élére, és aztán „minden további nélkül” konstruktív gondolati eszközökként operál ezekkel. Azt is elfogadja (Hume alapján), hogy ezeket az általános elveket a *tapasztalásból* általános érvénnyel levezetni nem lehet. De nem mond le az általános szükségszerűségéről, nem vállalja a szkepszist és a relativizmust, ezért arra vállalkozik, hogy megalapozza az általános elvek, fogalmak apriori érvényét. Azaz, hogy megalapozza a *metafizikát*, amely ezzel el kell hogy vesszítse pejoratív dogmatikus jellegét. Így lesznek az ő értelmezésében a „metafizikai fejtegetések” homályos, mert elvileg nem igazolt megsejtései az apriori szükségszerűségnek, a transzcendentális fejtegetések pedig éppen ennek a világos kifejtése és megalapozása.

Nyilvánvalóan két feltevés kell hogy képezze ennek az alapját. Az egyik az, hogy az általános megalapozása ismeretelméleti *kell* hogy legyen. A másik az, hogy így a megal-

<sup>26</sup>Uo. 378.

<sup>27</sup>Uo. 379. Vö. továbbá: M. Adler: „Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik”, i. k. Előszó XLII. old.

<sup>28</sup>M. Adler: „Kausalität . . .”, i. k. 315.

pozást el lehet végezni. Ami az első feltevést illeti, végeredményben Kantnál az újkori filozófiának az az alapvető ismeretelméleti belátása érik itt be, a metafizikai probléma tudatos vállalásán belül egy bizonyos vonalon a következetesség csúcsáig jutva el, hogy számunkra minden külső tárgyi létező csak úgy *van, ahogyan, amilyennek* felfogjuk, ez a szubjektív adottság az a közeg, amelyből nem léphetünk ki. A „külső” tulajdonképpen az, amit mi külsőnek fogunk fel, legyünk ezért konzekvenssek, vállaljuk a vizsgálódást ebben a közegben. (Éppen ez a filozófiai beállítottság – mondja később Husserl.) Az első feltevés tehát az, hogy csak ebből az ismeretelméleti alaptényből szabad (indokolt) kiindulni. – Ami a másodikat illeti, ennek leglényegesebb pontja az, hogy ez az ismeretelméleti vizsgálódás eljuttathat az *objektív általánosérvényűséghez*, hogy nem reked meg az individuális szubjektivitásnál, hogy végre tudja hajtani azt a meglehetősen nehéznek látszó műveletet, hogy *megmarad* az individuális szubjektivitásban, és mégsem marad meg *nála, benne magában* ki tudja mutatni azt, ami *több*, mint ő, sőt *más*, mint ő. Ha ugyanis ezt nem képes megtenni, akkor egy tapodtat sem megy túl a dogmatikus metafizikán, mert így a priori adott szemléleti és gondolkodási formákként mutathatja ugyan fel a teret, az időt, az értelmi kategóriákat, de mint ilyeneket csakis *empirikus szükségszerűségükben* mutathatja fel őket. A transzcendentális közegben az empirikus Én közvetlen *ténye*, hogy a legkülönbözőbb érzéki tartalmakat azonos szemléleti formákban éli át és ezt másként nem teheti, hogy ez számára szükségszerűen mindig így van. De ha ez az empirikus élményben folytonosan igazolódó együvértartozás nem ad elegendő alapot ahhoz, hogy ezt az egységet a *külső jelenségek* összefüggéseként, az *ő* tárgyi szükségszerűségüként igazoljuk, hogy tehát a *dolgok* objektív szabályszerűségeként mutassuk fel ezeket a formákat, akkor nem elég ahhoz sem, hogy a *tudat* formáiként *objektív (gondolati) szükségszerűségükben* mutassuk fel őket. Csak arra elég, hogy az individuális Én szubjektív szükségszerűségeként konstataljuk őket. Az ember térbeli, időbeli, ok–okozati stb. elrendezettségben fogja fel a legkülönbözőbb érzéki hatásokat, és csak így tudja felfogni őket. Ezek számára szükségszerű gondolati (szemléleti) formák. De milyen értelemben szükségszerűek? – Ha azt mondom, hogy pszichikusan szükségszerűek, akkor ezzel csak azt mondom, hogy a filozófia az empirikus szükségszerűség konstataálásán túlmenően a kérdésre a maga részéről nem tud mit felelni, átutalja a választ a szaktudományok körébe. Ha *kijelentem*, hogy általános érvénnyel szükségszerűek, és aztán így kezelem őket, akkor tulajdonképpen azt, hogy ezek az empirikus Én individuálisan szükségszerű tudati formái, indokolatlanul felcserélem arra az állításra, hogy ezek a gondolkodásnak fogalmilag (gondolatilag) szükségszerű formái. Ez esetben valójában teljesen a régi megalapozatlan metafizikus értelemben teszem őket oda végső konstruktív elvként a megismerés élére, miközben az „adottságban” elkenem, hogy *nem* oldottam meg azt a problémát, hogy az empirikus én-tudaton túli érvénnyel *mik*, hova tartoznak ezek a formák.

Mármint Adler abból indul ki, hogy Kant látta, hogy az ismeretkritika nem köthet ki az individuális, empirikus én-nél, mert akkor a formális gondolkodási szükségszerűség egyszerűen csak szubjektív Nicht-anders-denken-Können-nek kell hogy bizonyuljon, és akkor szó sincs semmiféle objektív általánosérvényről. Ezért – mondja Adler – Kant kíméletlenül leszámolt az empirikus én-fogalommal.<sup>29</sup>

<sup>29</sup>Uo. 362–363.

Hogyan? Úgy, hogy „A tiszta ész paralogizmusai” c. részben bevezeti a „Bewusstseins überhaupt” tanát, avagy – ahogy Kant nevezi – az öntudat transzcendentális egységének (az appercepció szintetikus egységének) tanát. *Adler értelmezésében ezzel, az apriori objektív általánosérvényűségét kimutatva, elvégzi a társadalmiság transzcendentális meg-alapozását.*<sup>30</sup> Azaz: filozófiailag bizonyítja a marxizmus szükségzerű általános érvényét.

Ez a „Bewusstseins überhaupt” ugyanis Kantnál nem valamiféle fichtei Abszolút Én, vagy hegeli Abszolút Eszme – mondja Adler –, amely minden tapasztalat *előtt* tételezi magát, és aztán belőle magából fejlődik ki az egész tapasztalati világ az emberi szellemmel együtt. Ez a „Bewusstseins überhaupt” *semmit sem tételez, ő nem más, mint az empirikus tudat, benne tehát nem tételeződik más, mint ami abban feltalálható.* Másról van szó, arról, hogy Kant az empirikus én-fogalom kritikájával kimutatja, hogy ez nem egy szubsztanciális an sich személyiség, nem *hordozója* saját belső állapotainak, hanem az Én csak gondolkodásom tudata, az Én *a tudat létezési formája, az ahogyan a tudat van.* Az empirikus én „semmi többet nem jelent, mint a tudat minden állapotának és akciójának hozzátartozását egy szubjektumhoz, azaz vonatkozási pontot, amelyben ezek tudottá lesznek”.<sup>31</sup> A kanti tan ezzel Adler szerint „az én-gondolat sajátos magját teljesen ennek empirikus tartalmán kívül, a tudatnak egy egységpontra való pusztán transzcendentális vonatkozásában találta meg”.<sup>32</sup> A Bewusstseins überhaupt nem más, mint éppen az a felismerés, „hogy minden megismerés Én-sége is még tudatforma”, s így az ismeretkritika nem állhat meg nála, tovább kell mennie a tudatnak ahhoz az alakjához, amelyben hozzátartozása egy empirikus Énhez csak az ő fajtajellegének a jegye. „Az Egyes-én így, transzcendentális szempontból nézve, csak a megjelenési mód, amelyben a Bewusstseins überhaupt átélhető.”<sup>33</sup>

Így felfogva, mármint kétség sem férhet Adler szerint a tudati törvények objektív általánosérvényűségéhez. Miért? Mert: „Minden individuális gondolkodás így eleve vonatkozásban van egy gondolkodással, amely nem individuális, amely überindividuális, ahogy Rickert nevezi; vagy jobban mondva, minden individuális tudat transzcendentális lehetősége szerint egy olyan tudaton nyugszik, amely tudat törvényszerűségének az individuális gondolkodáson túlnyúló általános érvényét azért nem lehet kétségbevonni, mivel az a sajátosság, amelynek alapján minden egyes az ő tudatáról beszélhet, nem mintegy tudatlényegiségek *különbözősége,* hanem csak a tudat számára sajátos kifejezés, amely az ő empirikus létét egyáltalában jelenti.”<sup>34</sup>

Ezzel pedig egyúttal Adler szerint objektív általánosérvényűséggel az emberi lét *társadalmisága* nyert bizonyítást. Eszerint ugyanis: „Minden egyestudat eleve olyan viszonyban létezik, amely a minden más egyestudathoz való In-Beziehung-Setzung-ra és a velük való

<sup>30</sup> Uo. 362.

<sup>31</sup> Uo. 363. „A tudat nem valami, ami egy misztikus Én-ben és Én által tudatosul, hanem olyan valami, ami saját egységvontakozása következtében egyáltalában *csak mint Én* tudatosul – röviden, az Én – a gondolkodó fej – csupán a forma, amelyben a tudat egyáltalában van, ahogyan ezt Kant egy helyen találóan megfogalmazza: „az Én csak az én gondolkodásom tudata.” M. Adler: „Das Soziologische . . .”, i. k. 134.

<sup>32</sup> M. Adler: „Kausalität . . .”, i. k. 364.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Uo. 367–368.



megegyzésre irányul. Minden egyestudat a Bewusstsein überhaupt-ban eleve, hogy úgy mondjuk ‚társadalmasult‘. Vagy másként kifejezve: az individuális ítéletek valóságos, szükségszerűnek megismert megegyezése, éppúgy mint a gondolkodási axiómák általános-érvényűségének *követelménye* az emberek érintkezésében, egyáltalán nem lenne lehetséges, ha nem lenne minden egyedi tudatszféra között ilyen eleve létező összekötöttség az ő formális akciójukban.”<sup>3 5</sup>

3

Íme így fest az adleri Marx-alapozás lényege. Mármost ha meggondoljuk, nem ritka jelenség a filozófia berkeiben az, hogy ha sikerül megérteni egy gondolatsort, ezzel máris lelepleztük gyengeségeit. Adlert a fentiekben jórészt a saját szavaival kellett idéznünk, a függőbeszéd ugyanis az ő esetében már kritika. — Mit is mond itt Adler tulajdonképpen?

Állítja, hogy Kant az empirikus én-fogalom kritikájával bevitte a társadalmiság szempontját a transzcendentális filozófiába és a Bewusstsein überhaupt tanával fogalmilag meg is alapozta az új szempontot.

De hát mit is csinált Kant? Empirikus látszatnak nyilvánította az Én tudathordozó voltát, azt a felfogást, amely szerint az Én az, akinek gondolatai, képzetei stb. vannak — mondja Adler. Azt tagadta ezzel, hogy a tárgyi tudat és az öntudat valami (szubsztanciális) kettősség, valami más-más tudat volna, amellyel a személyes Én mintegy rendelkezne. Az Én valójában a tudat működési módja, a tudat Dasein-je, a tudat nincs másképp, mint az empirikus én-formában, a tudat létmódja az öntudat.

Mármost: *A tudat individuális létmódján belül ez az egységtételezés az önálló tudat-tárgyiságokat tételező mechanikus álláspontnak valóban jogosult tagadása. De nem több, mint ez a tagadó álláspont. Ha mármost az Én, az öntudat felől nézve fogalmazom meg ugyanezt a kanti egység-álláspontot, akkor nyilvánvalóan azt kell mondanom, hogy eszerint az öntudat nem más, mint tudat (egyáltalában), nem más, mint „a” tudat, mert az individualitás, a szingularitás, az identitás nem különböztetik meg ezt a tudatot más tudatoktól, hanem ezek éppen minden egyestudat közös jegyei, a forma, ami révén ezek egyestudatok, az egyestudat-forma pedig nem más, mint a tudat Dasein-je. (Egyszerű a dolog logikája: ha az egyedi különbséget nem tartalmában veszem, hanem mint „különbséget általában”, akkor ez már nem megkülönböztetni fog, ellenkezőleg, minden egymástól különbözöt azonosít, lévén, hogy mindegyik rendelkezik a különбözőség jegyével.) — Ha pedig ugyanezt a dolgot a Bewusstsein überhaupt felől nézve írom le, akkor az, hogy az egyedi ember gondolkodik a fejével, hogy tehát empirikusan nem létezik a tudat, csak mint egyedi-emberi tudat, ezen az alapon — az Ént mint formális öntudatot fogva fel — természetszerűleg azt kell hogy jelentse, hogy a „tudat egyáltalában” nem más, mint öntudat, én-tudat. A tudat egyáltalában csak mint formális öntudat van. — Mindez egy gondolatnyival sem több, mint az az álláspont, amelyet a szubsztanciális én-fogalom kanti kritikája tartalmaz, egyszerűen formális logikai körüljárása ennek az álláspontnak. Adler pedig — ha megnézzük az érvelését — egy lépésnyire sem szakad el ettől a körtől, a „társadalmi jelleg”, az „objektív általánosérvényűség” kimutatása címén csak különbözö, agyonbonyolított variációit állítja elő ugyanennek a gondolatnak. Csakhogy így valójában*

<sup>3 5</sup> Uo. 369.

egyáltalán nem lett világos, hogyan kerül be a kanti transzcendentális gondolatkörbe az empirikus én kritikájával a társadalmiság szempontja, és hogy mi lesz itt belőle „fogalmában megragadva”?

Hogy erre valóban választ kapjunk, az adleri érvelésnél eleve messzebb kell néznünk. Így viszont önkéntelenül felkínálkozik a szentségtörő párhuzam, vajon a megismerésnek ez az „immanens álláspontja” nem vethető-e össze bizonyos szempontból az „immanens materializmus” álláspontjával. Azzal az állásponttal ugyanis, amelyből a XVIII. századi francia materializmus is kiindult. Azzal az objektivizmussal, amely tudatosan tagadta, és úgy tagadta a dogmatikus metafizikát, hogy azt állította: csak a minőségileg heterogén anyagok vannak, ezeken kívüli lények nincsenek, amit a tudományos gondolkodás mint törvényt vagy törvényszerűséget ragad meg, az ezeknek az anyagoknak a *belső egysége*. Az „anyag” eszerint nem végső elv, lényegiség, amelyből levezethető vagy megkonstruálható az anyagok összefüggésrendszere, hanem csupán ennek az immanens „egységnek egyáltalában” a megjelölése. *Nem tételezi és nem igazolja ezt az egységet, benne nincs több tételre, mint amit az empirikus anyagokban elemzéssel, összehasonlítással, következtetéssel feltaláltunk. De hát nem azt jelenti-e ez, hogy akkor „az” anyag csupán nominális megjelölése az empirikus anyagi „egységnek”, semmi több? Mint ilyen, persze nem üres szó, hiszen mindazt az empirikus-tudományos tartalmat jelöli, amelyet az elemzés stb. eddig feltárt, de nem az egység fogalma. Ahhoz, hogy az legyen, ezt a tartalmat mint szükségszerűen általánost kell megragadnia. És ez a probléma, ennek a megoldása a rendkívül nehéz feladat. Ezért van az, hogy a materializmus problematikus-sága nem ott kezdődik, amikor bevezeti és használja „az anyag” terminusát, hanem ott, amikor az empirikus rendszerezésen és specifikáláson túlmenően megpróbálja fogalomná tenni, illetve fogalmi minőségben használni. Mert ekkor – tudja vagy nem tudja – vagy csupán egy homályban hagyott, meghatározatlan, nem szükségszerű képzetrel operál úgy, mintha fogalom volna, vagy felcseréli a fogalmi általánost a formális-additív általánossággal, és egy különös összefüggés-(egység)formát kiterjeszt valamennyi empirikus szférára. Mindezt az immanencia nevében, minden transzcendens lényegiség tagadása jegyében. Csakhogy így az ára annak, hogy nem lép ki a reális „anyagi” szférából, hogy benne akarja feltárni objektív általánosérvényűséggel az egységet, az lesz, hogy képtelen megfogni a heterogén szférák sajátos formáit (noha elvontan elismeri őket), mert mindenütt és mindenben azt az egy különös szférában feltárt összefüggéstípust keresi, amelyet a „legáltalánosabbnak” ismert fel, erre redukálja a többi szféra tartalmát.*

Az Adler-féle Kant-értelmezésben mármint a Bewusstsein überhaupt, ha meggondoljuk, éppoly kevésbé vezethet el az objektív általánosérvényűséghez, mint az empirikus materializmus „anyag überhaupt”-ja. A transzcendentális filozófia empirikus kiindulópontja az egyéni tudat, az egyes-én. Mindaddig, amíg az öntudat transzcendentális egysége felé nem fordul, az immanencia végeredményben csak azt jelenti, hogy a *belső tapasztalás* szférájában marad, a szemléleti és a logikai formák apriori érvényességét ezen a szinten (és így mint azt a bizonyos Nicht-anders-denken-Können-t) fogja meg. Az empirikus Én kanti értelmezése (kritikája) mármint valóban túllép ennek „hordozó” voltán, és ezzel *látszólag az individualitás szubsztanciális felfogásán is*. De ennek a Bewusstsein überhaupt-nak a bevezetésével önmagában még csak az egyes öntudat szférájából az egyes öntudatok akceptálásának szférájába lép át, és ezek egységét nem fogalmilag, csupán nominálisan tételre. Mármint ha – mint Adler állítja – ebben az egységben valóban semmi más,

*semmi több nem tételeződik*, mint amit az empirikus egyestudatban feltaláltunk, és mégis, az empirikusan individualitásukban minden mástól különböző, csak önmagukkal azonos öntudatok *egysége* ez, akkor ez az egység nem szintetikus egység, egyszerűen formális-analitikus egység, az elvont „közös”-ség, amelyben az én-tudatok semmivel sem aktívabban vonatkoznak egymásra, mint a különböző formájú és anyagú székek abban, hogy valamennyien „székek egyáltalában”. A transzcendentális Ego tartalma így valójában csak a formális azonosságában vett egyestudat megsokszorozása lenne. Ha viszont ez a Bewusstsein überhaupt valóban *szintetikus egységet* jelöl, akkor az, hogy mi ő, semmi esetre sincs elintézve az egyestudatban „bennelévőségének”, a kölcsönös immanens egymásravezetkezésnek – mégoly szubtilis – bizonygatásával. Akkor a probléma *éppen itt kezdődik*. Mert akkor a Bewusstsein überhaupt az egyestudathoz mérten mégiscsak valami konstruktív formaelvet kell hogy tartalmazzon, valamit, ami „ha az egyestudatban keletkezik is, mégsem keletkezik éppen az egyestudatból”. Ha viszont nem származtatható az egyestudatból, akkor két lehetőség közül választhatunk. Vagy konstatáljuk ezt a „nem”-et azzal, hogy ez a Bewusstsein überhaupt az Abszolút Üres Forma, a szubsztanciális Forma, amelynek konstruktivitása is az Abszolút Formális Konstruktivitás, a nagybetűs Imperatívusz. Csakhogy, ha így járunk el (à la Kant, sőt még inkább à la Windelband és Rickert, akik ezt a lépést következetesebben, mert a Teoretikus Észre nézve is nyíltabban megtették, ezért a transzcendentális immanencia közegében igenis alappal lesz náluk az Igazságérvény is Abszolút Sollen-né), akkor tulajdonképpen csak reprodukáljuk az individuális Én, az empirikus egyestudat transzcendentális szerkezetét „magasabb szinten”, szubsztancializáljuk azt a transzcendentális individualizmust, amelyen Kant Adler szerint az appercepció szintetikus egységével túlmént. A másik lehetőség pedig az, hogy belátjuk, ha a Bewusstsein überhaupt konstruktív formaadó mivoltában nem érthető meg az egyestudatból, és ugyanakkor az egyestudat Én-sége az ő Dasein-je, egyedüli empirikus létezési módja, továbbá, ha ennek az Én-nek transzcendentális önmagára állítása, valami überindividuuális elvé nyilvánítása csak a probléma misztifikálása, akkor nincs más út: a Bewusstsein überhaupt konstruktív-aktivitás mivoltában csak mint nem-tudat érthető meg, pontosabban *valami nem-tudatból érthető meg*. Vagyis hogy *ki kell lépni* a tudat immanenciájából ahhoz, hogy *magát a tudatot* szükségszerű általánosságában megértsük. Ez persze a transzcendentális ismeretelméleti álláspont feladását jelentené, ezért utasítja el Kant is, Windelband is azzal, hogy ez a filozófiából kivezetne a történelmi, szociológiai, vagy pszichológiai illetékességű szférákba. De hát ez ismétcsak azt jelenti, hogy *szükség lenne* egy filozófiailag is megalapozott társadalomfelfogásra, és a maga részéről a kanti transzcendentális metafizika „immanensen” úgy utal erre a szükségre, hogy *ennek a kapujánál mond csődöt*.

Ezzel azonban végül is megdőlt az adleri állítás, hogy a kanti Bewusstsein überhaupt filozófiailag megalapozná a társadalmasság marxi elvét, sőt hogy egyáltalában a társadalmasság szempontja valóban bekerülne a transzcendentális ismeretelméletbe. Ellenkezőleg, amikor logikusan odajut, hogy meg kellene ragadni a társadalmasság szempontját, arisztokratikus ismeretkritikai öntudattal ugyan, de – visszakozik a szubsztancializált Formához. Ha pedig valaki mégis ragaszkodik hozzá – mint Adler –, hogy Kantnál a Bewusstsein überhaupt-ban *megvan* ez a megalapozottság, akkor viszont logikusan oda jut el, hogy a társadalom filozófiai fogalmát végül is a tudat fogalmával azonosítja, hogy *a társadalom (marxi értelemben) nem lesz egyéb nála, mint az emberi tudat, az egyéni*

*emberi szellem létmódja.* A praxis, a társadalmi lét elvi tartalma pedig ezzel természetesen maga is szellemi lényegűvé szublimálódik, a filozófia nem foghatja fel másként, csakis az egyéni szellem gondolkodó akarásának megjelenéseként.<sup>36</sup>

Külső és belső, anyagi mozgástér és szellemi mozgás, gyakorlati osztályharc és szellemi öntudatra ébredés minden „összehangolási” kísérlete ellenére, Adlernél világosan és félreérthetetlenül kifejezésre jut ez a szubjektivizmus. Közvetlen kijelentések sorában is. A marxi gondolat specifikusan új jellege az, hogy szerinte „... a társadalom sajátos problémája egyáltalán nem emberek sokaságának társulásával kezdődik, hanem *csakis az individuális tudatban egzisztál*”.<sup>37</sup> Marx óta „... a történelmi folyamat *létét* már nem foghatjuk fel egyszerűen mint léteket, mint a többi természetet, hanem csupán társadalmi lét gyanánt. *S ez lényegét tekintve szellemi*, ti. mint már láttuk, *az egyes tudatban* – csupán tudattalanul – a fajra vonatkoztatott gondolkodás és cselekvés. Mihelyt kialakult az a belátás, hogy az egyes ember egyéni lényként s egyéni viszonyaiban *faji lény*, akkor *az egyéni, de társadalmasult emberi szellemben megtaláltuk a helyet*, ahol az embernek egy társadalmi egészhez való rejtélyes kötöttsége megtörténik, amelyet Hegelnél az általános szellem volt hivatva közvetíteni.”<sup>38</sup> – Világos beszéd. Éppen csak az nem lett világos, mint láttuk, hogy ezen a megtalált „új helyén” az a rejtélyes kötöttség miért nem rejtélyes többé.

#### 4

Ne felejtjük, ugyanaz az Adler jutott el ezekhez a nyíltan szubjektivista filozófiai alapokhoz, aki, mint láttuk, annyira radikális, elvileg újat hozó lépést látott abban, hogy szerinte Marx „az egyén álláspontjáról a társadalom álláspontjára” tért át. És valóban, első pillantásra ez az „új álláspont” nem tűnik-e szakításnak az egész „rég” elméleti-gondolkodási dimenzióval? Bizonyos tényszerű jelek persze rögtön arra is utalnak, hogy ez a túllépés az Adler-féle felfogásban nem egészen problémamentes. Mert tagadhatatlanul egyik központi ténye az adleri gondolatépítménynek, hogy miközben az egész társadalomtudományi problematikát az öntörvényűség marxi felfogásának alapján akarja

<sup>36</sup> „Das Rätsel der Gesellschaft” c. összefoglaló jellegű művében a „társadalmi lét” és a „társadalom” fogalmát így határozza meg: „A társadalmi lét vagy a társadalmasultság az Én gondolati-szükség-szerű vonatkozása a vele szellemi egységkapcsolatban és szellemi érintkezésben levő szubjektumok meghatározatlan sokaságával. Ez a vonatkozás nemcsak a gondolkodásra terjed ki, hanem éppúgy az érzésre és az akarásra is, és az általa megteremtett társadalmasultság nem külső, hanem belső, az egyestudat immanens jegye. Hogy mindezen momentumokat egy kényelmes szóval jelöljük, nevezzük ezt a vonatkozást és társadalmasultságot *mentálisnak*. Ezek után most röviden azt mondhatjuk: a szociális lét az individuális tudat mentális-szükség-szerű társadalmasultsága. A szociális létnek ez a fogalma ismeretkritikai, ez a *társadalmasultság ismeretelméleti fogalma*. Azaz: ez képezi az alapját az empirikus-szociális lét és a történelmi társadalmasultság minden formájának és fajtájának. A társadalmasultság *történelmi* (tapasztalati) formáját „társadalomnak” nevezem. A társadalom tehát már nem ismeretkritikai fogalom, amely a szociális tapasztalat feltételeihez tartozna és mint ilyen tőle és időtől független volna. A társadalom eleve mindig térben és időben meghatározott alakulat. Ezek után azt mondhatjuk: társadalmon az egyestudat mentális társadalmasultságának történelmi megjelenési formáját értjük.” M. Adler: „Das Rätsel der Gesellschaft”, i. k. 183.

<sup>37</sup> M. Adler: „Kausalität...” i. k. 381.

<sup>38</sup> M. Adler: „Marx a gondolkodó”, i. k. 64. Vö. M. Adler: „Marx als Denker”, i. k. 36.

értelmezni, *ugyanakkor változatlanul a kauzalitás-teleológia fogalmi relációban tárgyalja*, és e kettő összeegyeztetési kísérletével próbálja filozófiai megalapozottságát kimutatni. Aminthogy tény az is, mint láttuk, hogy végül is az *egyén valamiféle sajátos „adott” természetévé*, apriori tudati irányultságává nyilvánítja a társadalmiságot, és ezen az alapon minden „külső” tényt, viszonyt filozófiai szempontból az egyéni szellemi lét megjelenési módjává fokoz le. De vajon „a társadalom álláspontjából” azért és úgy lesz végül *az egyéni szubjektivitás álláspontja*, ennek az egész adleri elméleti kísérletnek ott van vajon a buktatója, hogy Adler rabja maradt a *kanti* gondolkodásnak, hogy eleve a kantiánus szellemtudományi problematika kérdéseire kereste a választ Marxban, úgy, hogy a kanti gondolkodási sémába gyömöszölte ennek új eredményeit? Világos persze, hogy Adler ezt csinálta. De nem árt egy lépéssel mélyebbre menni, és számításba venni azt is, hogy Adler természetesen jól tudta, hogy Marx filozófiailag nem Kanthoz, hanem Hegelhez és Feuerbachhoz kapcsolódott. És amikor Hegelben azt látja a legfontosabbnak, hogy ő volt az első, aki a társadalmi létet immanens mozgásában, szerves általánosságként ábrázolta, Feuerbachot pedig úgy jellemzi, mint aki a hegeli misztikus általános helyébe a reális embert, ezzel azonban egyúttal az elszigetelt egyént tette, akiben ez a szerves általános a néma elvont közösséggé, a természeti nembeliség kötelékévé halványodott – akkor nemcsak a marxi kritikát ismétli meg Hegel és Feuerbach felett, hanem azt akarja így kimutatni, hogy a marxi elméleti problematika közvetlenül és döntően *a hegeli táptalajból nőtt ki*, Hegel kritikai felmérése és a probléma pozitív megoldási igénye révén. Hogyan lehet a hegeli nagy kezdeményezést misztifikálás nélkül, Feuerbach valóság-igényei szerint, de Feuerbach visszahúzó korlátai nélkül folytatni és beteljesíteni? – Adler szerint ez az elméleti feladat kötötte le Marxot egész életében. Az első és döntő nagy buktató mármint ott van, hogy Adler ezt a „feladatot” igen határozottan és élesen „a” Marxot izgató kérdésként fogta fel, amelyből a fiatal Marx nemcsak hogy kiindult, hanem amelyet *megoldott* úgy, hogy gazdaságtani tanulmányainak vagy gyakorlati-mozgalmi tevékenységének lényegében *nem volt szerepe* a megoldásban, ellenben miután megtalálta az elméleti megoldás nyitját, és ezzel a társadalomtan „szigorú tudománnyá” tételének elvét, természetszerűleg ki akarta próbálni ezeket az elveket a gazdaságtan kritikáján, mindezzel együtt pedig szerencsés módon tudománnyá tette a szocializmust. Marx önálló filozófiai nézetei kialakultak jóval „A tőke” előtt (lényegében a 40-es évek közepére), és *nem változtak a későbbiek folyamán*. Ezért tekinthető (és tekintendő) „A tőke” úgy, mint valami alkalmazott filozófia, amelynek nem a konkrét gazdaságtani tartalma az érdekes, hanem az, hogy ő mintegy a marxi társadalomfilozófia operatív értékének bizonyítása.<sup>39</sup> – Bármilyen ismerősen cseng ismét ez az ifjú Marx filozófiai teljesítményeit abszolutizáló nézet, amely „A tőke” gazdaságtani tartalmával együtt annak forradalmi-gyakorlati tartalmát is félretolja, most nem ez az érdekes benne számunkra, hanem az, hogy ebből a „tisztán tudományos” (vagy inkább tisztán bölcséleti) közelítésből adódóan Adler már a korai marxi írásokban is vakon megy el minden nem-filozófiai indíték és tartalom mellett, azaz hogy ezeket tudatosan észre sem veszi. Így viszont a fiatalkori filozófiai írásokból (a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-at a „Kausalitát...” idején természetesen nem ismerte, de a „Szent család”-ra vagy a „Feuerbach-tézisek”-re

<sup>39</sup>M. Adler: „Marx a gondolkodó”, i. k. 79 és kk.; vö. továbbá M. Adler: „Lehrbuch...”, i. k. 29–30.

gyakran hivatkozik) azt a bizonyos bölcséleti-kritikai kapcsolódást simán kiolvashatja úgy, hogy nyoma sem marad benne a nem-filozófiai meggondolásoknak és ezek hatásának, azoknak a mozzanatoknak, amelyek már a „Szent család”-ban is az *egész probléma-kezelés* elméleti jelentőségű meghaladása *felé* mutatnak. A marxi problematika is, a megoldás is egyértelműen „logikusan” alakul ezzel: Hogyan lehet a társadalom „egészét” és a gondolkodó-tevékeny individuumot, a struktúráját és az alkotó elemeket, az általánost és az érzéki bizonyosságot reális tartalommal *egységben* megragadni úgy, hogy ne veszítsük el bármelyik „oldalt” azzal, hogy feloldjuk a másokban? – ez lesz így a kérdések kérdése. Hegel *misztifikálta az egységet*, Feuerbach végeredményben elveszítette az általánost, amikor az érzéki *egyén* álláspontjára állt. Marx ezek után a *társadalom* álláspontjára tért át, de ez már eleve nem az egyestől elválasztott általános volt, ez  *maga az egység*, a hús-vér emberek reális, tevékeny létének egysége volt.

De nézzük csak meg egy kissé közelebbről az álláspontoknak ezt a logikáját. Vajon ez *így* valóban olyan döntő, forradalmi lépés az elméletben, amilyenek Adler beállítja? Mit jelenthet egyáltalán ez „a társadalom álláspontjára való áttérés”? Mit jelenthet *azon túl*, hogy Marx így, egy ilyen egységként *akarja* megragadni, fogalmilag tételezni a társadalmiságot? *Eleve* így fogja fel – mondja Adler. Vagyis az empirikus realitást, a szemléletben megjelenő emberi közösséget eszerint Marx nem bontja elemeire, hogy aztán az elemeket tételezve közelítse meg gondolatilag a valóságot, hanem eleve magát az egységet *tételezi* mint társadalmat. „A társadalom” így nem az empirikus egység-képzet köznapi terminusa, hanem ez az egység *elméleti tételezésének* – Adler szerint sajátosan marxi – *formája*. Valóban, a játszma (az elmélet) csak itt, a tételezéssel kezdődhetik. Azt senkinek, Marxnak sem kellett „felfedeznie”, hogy empirikus, szemléleti valóságként nemcsak az egyes emberek élettevékenységének különböző megnyilvánulásai „adottak”, hanem az emberek élettevékenységének *összefonódása*, ennek az összefonódottságnak a megnyilvánulási módjai is. De hogyan lehet és kell *tételezni, gondolatilag megközelíteni és kifejtetni, megérteni* ezt a nyilvánvalóan összetett realitást? – ez a kérdés. Marx tehát erre a kérdésre Adler szerint „a társadalom” (mint az egység) tételezésével felel. De hát mit jelenthet tartalmilag ez a tételezés? – Nos, itt van valami, amit Hegel már a „System der Sittlichkeit”-ben is jól látott. A robinzonádok elméleti szerepéről van szó. Minden robinzonád is *az egység* egyfajta tételezése – állítja itt Hegel –, és megfordítva, a robinzonádok az egység (a szemlélet és a fogalom, a különös és az általános egységének) legelemibb, legelvontabb gondolati megragadása. A különöst az általános *formájában*, az egység *puszta formájában*, mint egyléte (Einsein-t), logikailag az egyes ember egységes *alakjában*, mint *szubjektumot* ábrázolják. Ez a logikai szubjektumként tételezés nem több, mint a különös formális szubszumálása az általános alá, ami az általános tartalmak felől nézve ugyanilyen formális meghatározás, mert csupán az *üres* egyén, a differenciálatlan egylét mozgásának formájában van itt megragadva ez a tartalom.<sup>40</sup> Világos, hogy Hegel a robinzonádoknak ugyanazt az üres elvontságát jellemzi itt a *fogalmi kifejezés, a gondolati logika* oldaláról, amit Marx is bírált, pl. a „Bevezetés”-ben. A társadalomtudományi és a filozófiai elméletek kisebb-nagyobb robinzonjai személyes-szubjektum alakjukban „az embereket” (vagy az emberek bizonyos csoportjait) képviselve tevékenykednek, esetleg csinálják végig egyesszámban a történelmet, személyes életük és tevékenység-

<sup>40</sup> Vö. Hegel: System der Sittlichkeit; Hegel: „Jenaer Schriften”, Berlin 1972, 433 és kk.

gük „tipikus” alakulásában jelenítve meg az *összmozgás* „általános vonásait”. Ez az általános Marx szerint is csak a *különbség nélküli közös*, a *történelmietlenül* üres általános. De vajon Robinson szerepét csak „a vadász”, „a halász” vagy „az ember” játszhatja el? A dolog gondolati logikájából következik, hogy semmi sem változik azzal, ha az elszigetelt egyén helyébe „a társadalom” lép. Elméletileg nemcsak az elvontságnak *ugyanaz a foka*, hanem *ugyanaz az elvontság* ez, a formális általánossággá stilizált különös színe és visszája. A XVIII. századi robinzonádok a természeti-társadalmi kötelekeiből kioldott elvont egyént helyezik a történelem kiindulópontjába – mondja Marx.<sup>41</sup> „A” társadalom álláspontjára áttérve most *a történelmi kötelekeiből kioldott társadalmat* helyezzük a történelem kiindulópontjába. Nem valami ember nélküli elvontságot, hanem az emberek élettevékenységének egységét, összefonódottságát „képviselő” társadalmat. Azaz, azt mondjuk ki ezzel, hogy a társadalom eleve és mindig létező, *természetes formája* az emberek élettevékenységének. A társadalomfogalom „természetes” tartalma ennek megfelelően az emberek élettevékenysége maga. Kifejteni, elméletileg konkretizálni ezt a kiindulópontot, pontosabban továbbmenni ebből a kiindulópontból nyilván *ennek a tartalomnak* a kifejtésével kell és lehet. De *ebben a meghatározottságban*, az elvont társadalom formájában, a logikai szubjektum „egységes alakjában” megfogott társadalom tartalmaként tételezve, *az emberek élettevékenységét is csak „az” emberi tevékenységként*, az empirikus egyes emberek élettevékenységének elvont közös tartalmaként, „az ember” természetes élettevékenységeként lehet ábrázolni. Semmi mást nem tettünk végül is, mint hogy az elvont egyénnek az ő „természetéből fakadó” tevékenységstruktúráját az elvont egység tételezése alapján *átvittük a társadalomra*. Ha igaza van Marxnak abban, hogy a XVIII. századi robinzonádok „titka”, ki nem mondott előfeltevése a korábbi „természeti” kötelekeiből kioldottan megjelenő *polgári egyén* „szabadságának” eszményítése, és így az akkor már óriásléptekkel megérelődése felé haladó polgári társadalom igenlő előlegezése,<sup>42</sup> akkor az Adler-féle álláspontváltás e tekintetben nem jelent egyebet, mint hogy most „az” önálló személytelen-személyes hatalomként megjelenő *polgári társadalomról*, „a” polgári társadalmi gyakorlat természetszerűnek tűnő, zárt, önálló struktúrájáról „mutatjuk ki”, hogy ez az egyén és a társadalom „egységének” eleve és mindig létező „természetes” formája.

Íme ez a második nagy buktató. Adler nem látta meg, hogy ez az álláspont nemcsak hogy nem hagyja el a hegeli vagy a feuerbach-i gondolkodási dimenziót, hanem ennek egy elméletileg annyira elvont-naiv szintje, hogy igazában soha, egyetlen valamirevaló polgári gondolkodó sem maradt meg következetesen nála. A polgári robinzonádok XVIII. századi hőskorában sem, a francia felvilágosodás filozófusai a maguk „klasszikusan” elvont-filozófikus elméleti egoizmusának kifejtésekor sem. Elég, ha Helvetiusra gondolunk, akinél azt az elméleti törekvést, hogy minden társadalmi-emberi viszonyt az „értelmes önzés” megnyilvánulási módjaként az emberi természetben gyökerező elvont „hasznosság” elvével magyarázzon, lépten-nyomon keresztetik és túllépi bizonyos viszonyok *történelmi jellegére* vonatkozó felismerések. És minél inkább megérelődik a polgári társadalom, és minél inkább világos lesz, hogy pl. a hasznossági elmélet konkrét tartalma *a polgári társadalom gazdasági tartalmaként* dolgozható ki (és minél inkább ki is dolgozzák

<sup>41</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Bevezetés; MEM 46/I, Bp. 1972, 11.

<sup>42</sup> Uo.

így ezt a tartalmat)<sup>4 3</sup>, annál inkább *tudatos elvi bírálattal* utasítja el a polgári filozófia is a naiv-elvont robinzonádok „természeti” egységét. Nemcsak a hegeli filozófiának, az egész klasszikus német filozófiának *jellemző* jegye már a kritikai túllépés igénye ezen az elméleti szinten. Nem a robinzonádok *individualizmusát* utasítják ők el, hanem az empirikusan *adott közvetlenséget* eszményítő, kritikátlan filozófiai pozitivizmusát. Ennek kettős eredményeképpen egyrészt itt, a kritika, a tagadás-mozzanat elméleti alakjának kidolgozási kísérleteiben produkálják a mérvadóan „többet”, itt emelik meg az elméleti mércét úgy, hogy *ezt* kell meghaladnia annak, aki hozzájuk mérten „új álláspontot” akar kialakítani, másrészt viszont az elméletileg konkrétabb „egység”, amelyet így megragadnak, mégiscsak megmarad egy kifinomultabb, nehezebben kiismerhető, szellemibb alakot öltött *individualizmus* kifejeződésének, egy olyan „egységnek”, amelynek filozófiai tartalma „konkrét általánosságában” az ideális Én, az így vagy úgy szellemi természetűvé utopizálódott teljes (vagy kiteljesedett) individuum normatív fogalma lesz. Különböző történelmi és elméleti premisszákból kiindulva elméletileg igen különbözőképpen valósul meg ez a felemás túllépés az elvont robinzonádok álláspontján. Ez azonban ismét csak azt tanúsítja, hogy ez az álláspont elméletileg olyannyira *nyitott*, hogy a kritikai konkretizálás útja innen még éppúgy vezethet a transzcendentális Énhez, mint az Abszolút Szellemhez vagy a fauerbach-i Nembeliséghez.

Ilyen alapon végül is nincs semmi meglepő abban, hogy Adler Hegelen, Feuerbachon és Marxon át „logikusan” visszakanyarodik Kanthoz, és így valamennyiüket egy kalap alá veheti. Ennek a logikának az alapját megvetette azzal, amikor „rájött”, hogy Marx azzal hajtott végre forradalmi elméleti tettet, hogy – megfordított egy tautológiát. Ezzel a filozófus Marx helyét olyan „mélyen” jelölte ki, hogy ebben az elvontságban a gyakorlatelv hangoztatása már (vagy még) nem sokat mond. Elvont-formális tartalmában, mint láttuk, legfeljebb oda „vezet el”, hogy nem engedi szétbontani az „egységet”, amennyiben minden olyan analitikus „továblépés”, amely szétválasztja az embereket és a viszonyaikat, e viszonyok *gyakorlati* jellegét is „elhagyja”, *pozitíve* azonban csak azt a nagyon kétes eredményt nyújtja, hogy az elmélet számára a további *problémát* az „egység” apriori voltának („a társadalom”-forma eleve és mindig létező voltának) *bizonyításában* jelöli meg. Adler *azt* megértette, hogy így ez kell hogy legyen a probléma, és ennek megfelelően értékelte a marxi elméleti teljesítményt úgy, mint annak a bizonyos „szociális apriorinak” a konkrét tudományos kidolgozását. De mert nem látja a szerinte „új” álláspont valódi elméleti rangját és ideológiai tartalmát, azt hiszi, hogy amikor ennek a problematikának a jegyében Kanthoz fordul filozófiai megerősítésért, akkor az „elvont-ismeretelméleti” kanti felismeréseket tölti meg új, reális (marxi) gondolati tartalommal, holott „a társadalom” elvont-üres álláspontját konkretizálja elméletileg a kanti szubjektivistika filozófiai tartalommal. Azon túl, hogy ezen a kísérleten Kant is csak veszített (hiszen, mint láttuk, szinte kizárólag az maradt így belőle „érdekes”, amiben a legkevesebbet adta), a társadalmi gyakorlat olyannyira fontosnak proklamált fogalma is belefuladt ebbe a tartalomba.

<sup>4 3</sup>Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Bp. 1974, 510 és kk.



## MÉG EGYSZER AZ ANYAGFOGALOMRÓL

V A S I D A

A „Tájékoztató” 1976/1. számában olvashattuk Földesi Tamás „Adalékok a marxista anyagfogalom körül folyó vitához” c. írását. E cikk megjelenése és tartalma adott tollat a kezembe.

Megjelenése azért, mert jelzi, hogy az anyagfogalom körül folyó viták nem zárultak le – de talán szerencsésebb így fogalmazni: a vita publikálása nem zárult le. Mert az a tény, hogy a vita „nem zárult le” – értve ezen azt, hogy a vitában felmerült kérdéseket nem oldottuk meg egységesen, nem alakult ki egyetértés a vitapartnerek között –, minden, a filozófia tudományát művelő szakember előtt ismert tény. Néha azonban a viták egyszerű publikációs tényezők miatt is elapadnak. Ugyanazon szerzőnek nagy ritkán áll módjában kétszer-háromszor valamely vitához hozzászólnia anélkül, hogy hozzászólása ne tűnjön személyeskedésnek.

Földesi elvtárs cikkének a megjelenése arra enged következtetni, hogy a vitában hajdan részt vett szerzők a személyeskedés látszata nélkül újra megszólalhatnak. Persze nem függetlenül a *személyektől*, mert a vita felújítására engem is két ok késztetett, s ezek közül az egyik személyes jellegű.

Ha Földesi cikke újabb „adalék” kíván lenni a vitához, akkor a cikk tartalmi mondani- valója mögött azt a törekvést kell látnunk, hogy ismét összegezze egy bizonyos aspektusból az anyagfogalom meghatározása körüli kérdéseket, felhasználva a 10 év óta eltelt filozófiai fejlődés eredményeit, és ezzel irányítsa a filozófiai közvéleményt. Ha nem ez a helyzet, ha tehát Földesi elvtárs nem úgy érezné, hogy 10 év múltával a vita szempontjából valami nagyon lényeges mozzanatra tudja terelni a figyelmet s ezáltal gazdagítani a vita tartalmát, akkor nyilván nem tartotta volna lényegesnek, hogy újra elmondja véleményét.

De, ha ez a helyzet, akkor nem hozzászólni ehhez az „adalékhoz” azt jelenti, hogy elfogadjuk álláspontját, egyetértünk vele, semmi problémát nem találunk benne.

Megszólalásom másik oka, hogy Földesi számos helyen hivatkozik helyeslően vagy bírálóan 10 év előtti álláspontomra, alig említi cikkében rajtam kívül más szerzőt. Az általa kifejtett megoldás így valamilyen formában kapcsolódik személyemhez: ti. véleményemhez. Így és ezért az „Adalékok a marxista anyagfogalom körül folyó vitához” kissé felhívás is a vitára, a vita folytatására.

E második ok önmagában azonban nem lett volna elegendő indok arra, hogy ismét bekapcsolódjak a vitába. A Földesi elvtárs által megírt „adalék” egy, az anyagfogalom lényegét érintő kérdést vet fel, a vitában még eddig fel nem merült formában – ti. logikai formában –, s ehhez szeretnék hozzászólni.

\*  
.

Egyetértek Földesivel abban, hogy az anyagfogalom körüli vita nem negatív, hanem ellenkezőleg, pozitív jelensége volt filozófiai gondolkodásunk fejlődésének. Még akkor is, ha nem mondhatjuk, hogy minden kérdésben sikerült egységes álláspontra jutnunk. Pozitív, mert ma már alig található a filozófia területén olyan szakember, aki nem vallaná, hogy bizonyos értelemben „a tudat is anyag” – hogy „vulgarizáltan” fogalmazzam meg a kérdéses viszonyt –, s ebből a tényből következően minden olyan szakember számára, aki fel tudja mérni a 10 év előtti állapotot, össze tudja vetni a 10 év előtti filozófiai tudatot a maival, elmondhatónak tűnik: eredményesen vitakoztunk egymással még akkor is, ha az anyag és a tudat közötti viszony értelmezése sok vonatkozásban ma is eltérő.

Azt az álláspontot sem osztom, mintha a vita hozzájárult volna ahhoz, hogy oktatásunkban bizonyos „zavarok” keletkezzenek: Földesinek itt szintén igaza van. a) Nem lehet ugyanis az oktatás kárára az olyan vita, amely a szakemberek látásmódjának gazdagodását eredményezi. b) Ha a vita ismertetésének megkeressük a módját az oktatásban – pl. illusztrálni tudjuk azt a tényt, hogy a filozófiai gondolkodásban néha „újra fel kell fedezni” bizonyos, korábban felismert összefüggéseket (persze magasabb szinten!) –, akkor nemhogy nem keltünk zavart, hanem a filozófiai gondolkodás egyik fejlődési sajátosságát hagyjuk érvényesülni. (Hiszen az anyagfogalom körül fellángolt vita egyik oka az volt, hogy a marxizmus klasszikusainak gondolatait a marxista filozófia bizonyos időszakában leegyszerűsítve, egyes művekben tett megállapítások alapján, más művek megállapításaitól elszakítva értelmeztük.)

Abban is egyetértek Földesivel, hogy a vita szerinte legfőbb – szerintem *egyik* legfőbb – eredménye annak a szemléletnek az előretörése, amely tudatosan vizsgálja, hogy a klasszikusoknál az anyagfogalomnak milyen megközelítései találhatók. Tehát rögzíti, hogy valójában többféle megközelítés található, s kutatja, hogy ezek között milyen a viszony.

E viszony jellegének megítélésében azonban véleményeink már különböznek egymástól: Földesi a különféle anyagfogalmak közötti kapcsolat felírását a Venn-diagramokkal próbálja megadni; szerintem viszont az anyagfogalom különböző aspektusai *dialektikus* ellentmondást rejtő viszonyban állnak egymással, amelynek megértésében, feltárásában formális eszközök a legjobb esetben is csak jelentéktelen szerepet játszhatnak.

\*

Földesi az anyagfogalom körüli vitához tartozó újabb hozzászólását két részre osztja. Az első részben a vita során kikristályosodott és kialakult anyagfogalmak egymáshoz való viszonyának a kérdését tárgyalja – ezen belül konkrétan a kétfajta anyagfogalom lehetséges viszonyát –, és ennek tartalmát az ún. Venn-diagramok alapján igyekszik tisztázni. Cikkének második részében az anyag és az ember egymáshoz való viszonyát, közelebbről az objektum–szubjektum relációt elemzi.

A második téma a bevezető felsorolásban Földesinél első helyen áll, a tárgyalásban változtatja meg a sorrendet. Véleményem szerint a felsorolás sorrendje volt a jobb és a tárgyalásnak, de talán a megoldásnak is hasznára lett volna, ha a szerző nem cserélte volna fel a témákat.

Miért?

Az ún. anyagfogalmak fajainak és ezek viszonyainak tárgyalásánál centrális az anyag és a tudat viszonyának kérdése. Hiszen az ún. ontológiai és ismeretelméleti meghatározások

alkotják a tartalmát azoknak az anyagfogalmaknak, amelyeknek viszonyait Földesi a Venn-diagramokkal felírja, s amely felírásból e fogalmak tartalmára vonatkozó következtetéseket von le. Mi Földesi legfontosabb következtetése? Az, hogy a két anyagfogalom két osztály viszonyát leíró Venn-diagramokkal nem egyesíthető, hogy viszonyuk így nem írható fel anélkül, hogy logikai ellentmondás ne keletkezne. Ezért be kell vezetnünk az anyag<sup>1</sup>, anyag<sup>2</sup>, tudat terminusokat, s így három osztály egymáshoz való viszonyait jellemezve tudunk olyan filozófiai tartalmat kiolvasni a Venn-diagramokból, amely viszonyokra a filozófusoknak szükségük van, ha az anyagfogalom filozófiai tartalmát logikailag modellezni kívánják. Ezek a viszonyok a következők: Az anyag<sup>2</sup> és a tudat egymást kizáró viszonyban van (az anyag–tudat viszonya ellentétes viszony), s ez a viszony ugyanakkor az egységes anyagi világon (anyag<sup>1</sup>-n) belül jelentkezik.<sup>1</sup>

A tudat azonban, amely itt az anyaghoz való viszonyában szerepel (most eltekintünk attól, hogy melyik anyagfogalomhoz való viszonyról beszél Földesi) a marxista–leninista filozófia számára mint *emberi tudat* létezik, s nem – mondjuk – valamiféle isteni tudatként. Ezért az anyag–tudat viszonyában *ennek* a tudatnak az anyaghoz való viszonyát kell modelleznünk. Ezt a megszorítást azért kellett megfogalmaznunk, mert olyan filozófiai rendszerben, amely szerint a tudat az embertől függetlenül, pontosabban: nemcsak emberi tudatként értelmezendő, az anyag–tudat viszony nyilvánvalóan nem függ az anyag és az ember közötti viszonytól. A marxizmus számára azonban – az anyagfogalom vonatkozásában – a tudat csak emberi tudatként értelmezhető, és az anyag–tudat viszony problémáját elemezve, a marxista–leninista filozófiának ezt az emberi tudatot kell elhelyeznie filozófiai rendszerében.

Mármost az emberi tudat meghatározottságai nyilván nem szakíthatóak le szubsztanciális hordozójukról: ti. magáról az emberről. *Ha pedig az ember viszonya az anyaghoz dialektikus* – mint Földesi cikkének második részében megállapítja –, *akkor dialektikusnak kell lennie az anyag és a tudat viszonyának is.*

Az anyag és az ember, az objektum és a szubjektum viszonyának dialektikus jellegével kapcsolatban Földesi megjegyzi, hogy ezt a dialektikát nem tudja a Venn-diagramokkal ábrázolni. „Nemcsak és nem is elsősorban azért (nem ábrázolható e viszony a Venn-diagramokkal), mert a Venn-diagramos eljárás ott ad igazán áttekinthető képet . . . ahol két vagy három osztály egymáshoz való kapcsolatát ábrázoljuk vele . . . hanem azért, mert az objektum és a szubjektum olyan fogalmak, amelyeknek már a meghatározása is tükrözi a közöttük levő dialektikus viszonyt. Ez utóbbi pedig már nem 'képszerűsíthető' Venn-diagramos módszerrel anélkül, hogy óhatatlanul le ne egyszerűsítsenék az érintett fogalmak közötti kapcsolatot.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Itt szeretném megemlíteni, hogy Földesi elvtárs szerint a korábbi vitában én már felvettem az anyag<sup>1</sup>, anyag<sup>2</sup> fogalmát „anélkül, hogy részletesen elemeztem volna az így nyert megoldás előnyeit” (102.). E kijelentés megfogalmazásakor Földesi az általam alkalmazott „Materie” és „Stoff” kategóriákra gondolt. Elkerülte azonban figyelmét az a szerintem lényeges szempont, hogy amikor én e kategóriákat használtam, ezt azért tettem, hogy illusztráljam: 1. Már a klasszikusok is differenciáltan közelítettek az anyag–tudat viszony értelmezéséhez – ti. az általam használt megkülönböztetés Engelstől ered. 2. Nem két anyagfogalomról beszélek, hanem az anyag és tudat között meglévő *viszony* két különböző formájáról.

<sup>2</sup>Földesi: Adalékok a marxista anyagfogalom körül folyó vitához; „Tájékoztató”, 1976/1, 108.

*Földesi véleménye szerint tehát a dialektikus viszonyt a Venn-diagramos eljárás leegyszerűsíti. Az anyag és a tudat viszonyát mégis Venn-diagramokkal ábrázolja. Ebből a tényből óhatatlanul következnek a kérdések:*

– Az anyag és a tudat viszonya nem ugyanúgy dialektikus jellegű, mint az objektum és a szubjektum viszonya?

– Ha ezt a viszonyt leegyszerűsítjük, az kevésbé baj, mint az objektum–szubjektum viszonyának leegyszerűsítése?

– Az ily módon leegyszerűsített anyagfogalomban kell látnunk a vita eredményét, logikai felírási módját?

A második kérdés kérdőjele mellé még egy felkiáltójel is kívánczik annak érzékeltetésére, hogy az anyag és a tudat viszonyának kérdése a filozófia *alapkérdése*. Ha a marxizmus–leninizmus *dialektikus* materialista filozófia, akkor a dialektikának az alapkérdésre nyilvánvalóan vonatkoznia kell. Lehet dialektikus egy filozófia, ha alapkérdését nem dialektikusan válaszolja meg? ! S mégis Földesi elvtárs szerint – úgy látszik – kisebb baj, ha ezt a viszonyt egyszerűsítjük le s ábrázoljuk Venn-diagramokkal, mintha az objektum–szubjektum viszonyára alkalmaznánk a Venn-diagramokat?

Mindebből szervesen következik: a részletes elemzés tárgyául két témát választottam.

1. Szerencsés-e, ha az anyag–tudat viszonyát – amely dialektikus – a Venn-diagramokkal – tehát nem-dialektikusan, „leegyszerűsítve” ábrázoljuk?

2. Megkísérlem felírni az anyagfogalom definícióinak valóságos logikai sorrendjét.

\*

Tekintettel arra, hogy nem hiszem, hogy marxista filozófiában bizonygatni kellene az anyag–tudat, a filozófia alapviszonyának dialektikus jellegét, az anyag–tudat viszony objektíve dialektikus voltát nem bizonyítom. Földesi elvtárs közvetlenül nem is fogalmazza meg e viszony nem-dialektikus jellegét. De azáltal, hogy nála az anyagfogalom logikai ábrázolása problémájának középpontjában a Venn-diagramos ábrázolás áll, valamint abból következően, hogy szerinte az anyag–ember, az objektum–szubjektum viszonya dialektikus jellege miatt *nem ábrázolható* Venn-diagramokkal; az anyag–tudat viszonyát viszont felírja a Venn-diagramokkal; óhatatlanul megfogalmazódnak a következő kérdések:

– Vagy nem dialektikus anyag és tudat viszonya a valóságban sem; akkor nem is lenne szabad a logikában sem dialektikusan leírni.

– Vagy dialektikus ez a viszony a valóságban is; ekkor viszont másként, mint dialektikusan *nem szabad* ábrázolni, különben az ábrázolás szintén hamis lesz.

Ebből a szempontból nézve, a Venn-diagramos ábrázolás – amely a dialektikus viszonyt „leegyszerűsítve”, azaz nem-dialektikusan ábrázolja – lehet „valaminek” az ábrázolási módja, de semmiképpen sem a *valóságos* anyagfogalom, a valóságos anyag–tudat viszony ábrázolásának az adekvát módja. Eltereli ugyanis a figyelmet arról, amit az adott kérdésben: az anyag–tudat viszony logikai leírásának problémájában a leglényegesebbnek tartunk: a) *Az itt tárgyalt viszony dialektikus.* b) *Ezért olyan logikai ábrázolási módot kell keresnünk, amely ezt a dialektikus viszonyt vissza tudja adni.* Nem leegyszerűsítve, hanem a maga teljességében. A marxista–leninista filozófiai gondolkodás fő vonalába tartozó kérdés ugyanis a dialektikus viszony adekvát ábrázolása, többek között logikai leírási módjának a kérdése.

Minden olyan hozzáállás, amely nem ennek a megoldási módnak a fontosságát hangsúlyozza, a marxista–leninista filozófia egyik leglényegesebb feladatáról tereli el a figyelmet. Igaz, a marxizmus klasszikusai nem hagytak hátra olyan logikai munkát, amelyben a dialektikus viszonyok logikai leírását megtalálhatnánk. De az a tény is közsímert, hogy Lenin a marxista–leninista filozófia egyik fő feladatának tartotta a marxizmus–leninizmus *saját* logikájának, a dialektikus logikának a kidolgozását.<sup>3</sup>

*A dialektikus logika kidolgozása folyamatban van, eredményei is vannak e munkának.* Lehet, hogy egyesek szerint ezek még elégtelenek. De, ha *meg sem próbálják* alkalmazni – mennyiben jogos részükről a dialektikus logika mellőzése? Kiváltképpen: mivel lehet egyáltalán megindokolni azt, hogy a *dialektikus* viszonyok felírására a *dialektikus* logikát nem, a *nem-dialektikus* logikákat ellenben alkalmasnak ítélik? Mennyiben tekinthető konzekvens tudományos álláspontnak az a felfogás, amelyik inkább nem-dialektikus logikai eszközökkel kísérli meg a dialektikus viszonyok logikai leírását, semmint – ha egyszer a logikai leírást (helyesen) fontosnak tartja, a meglevő dialektikus logikai eredményeket pedig elégteleneknek – megkísérelné kidolgozni, legalább a számára szükséges fokon, a megfelelő, dialektikus logikát!

Az anyag–tudat vita már az eddigiek során is bebizonyította: az anyag–tudat viszonyának értelmezésében egyik hibánk éppen abból ered, hogy e viszonyt leegyszerűsítve ragadtuk meg, illetve próbáltuk megragadni. Ezért nem tudtuk az anyag–tudat viszonyát differenciáltan jellemezni; ezért keletkeztek a különféle meghatározási módok: az ontológiai, az ismeretelméleti stb.; *holott e meghatározási módok által kiemelt viszonyok e g y ü t t alkotják az anyag és a tudat nagyon bonyolult, dialektikus viszonyát.*

A leegyszerűsített ábrázolás – teljesen mindegy, hogy nyelvi formában vagy logikai eszközökkel történik-e – leegyszerűsített viszonyt ábrázolhat csak. S mivel az ábrázolásból magára a viszonyra vonunk le következtetést, amelyik pedig *objektíve* nem leegyszerűsített, ez az eljárás megengedhetetlenül leegyszerűsíti magát az ábrázolt viszonyt.

Ez a probléma természetesen csak akkor áll fenn, ha a logikai felírási módot az objektív viszony „visszatükrözéseként” fogjuk fel. Ha a logikai felírási mód szerkezete semmit nem vall az objektív viszony szerkezetéről, akkor megállapításunk nem érvényes. Ekkor a logikai felírási mód *bármilyen* szerkezetet magára ölthet, s hogy milyent ölt magára, ennek elemzése *pusztán a logika „belső” ügye*. Mivel azonban Földesi a logikai felírási módot arra használja fel, hogy az anyag–tudat viszony objektív – jelen esetben: filozófiai – szerkezetét ábrázolja vele, sőt a logikai szerkezetből a viszony tartalmára is következtet: a logikai modellnek ebben az esetben a valóság objektív, azaz dialektikus szerkezetével kell megegyeznie.

Ha kiderült a vitában – márpedig kiderült –, hogy a dialektikusnak nem-dialektikusá való leegyszerűsítése hiba, akkor a logikai leírási módban se *pusztán* a leegyszerűsített keressük, hanem a bonyolultat: a dialektikusot. De az erre az utóbbira való törekvést nem találjuk meg Földesi újabb „adaléká”-ban. Sőt úgy tűnik, az anyagfogalom meghatározásának logikai problémáját legalábbis kielégítően megoldottnak tekinti a Venn-diagramos – nem-dialektikus – eljárással. Számára a dialektikus viszony megtartása csak az anyag és az ember viszonyában lényeges kérdés.

\*

<sup>3</sup> Lenin: Még egyszer a szakszervezetekről; LÖM 42, Kossuth, 1974, 282., 283.

Mi a problémánk *filozófiailag* a Venn-diagramos ábrázolási móddal?

Földesi maga is említi, hogy ezt az eljárást ott lehet alkalmazni, ahol két vagy több osztály egymáshoz való viszonyát kívánjuk ábrázolni.

A világ jelenség-formája valóban kétfős: anyagi és tudati. De a világ szubsztanciáját tekintve *egy*; mégpedig a dialektikus materializmus számára: anyag. Tehát egy szubsztancia van – ha úgy tetszik, egy anyag –, amely megnyilatkozva ellentmondó formákat ölt. A Földesi által két anyagfogalomnak nevezett terrénum ennél fogva végső soron egy és ugyanaz is; sőt a tudat sem más, mint az anyag egyik sajátos formája („belső állapota”). Ha ez a viszony az érintett elemek között nem áll fenn, akkor a filozófiai rendszer dualista és nem monista. – De akkor ebből következik, hogy a „két anyagfogalmat” egyesíteni *kell* – s ez nem formalizálási, hanem elvi kérdés –, különben a világ lényegének dialektikus jellegét nem tudjuk leírni. Ha a Venn-diagramos ábrázolás azt mutatja, hogy a „két anyagfogalmat” nem lehet úgy egyesíteni, hogy mindkét anyagfogalom tartalmát egyszerre állítsuk, akkor *ez az ábrázolási mód nem megfelelő a világ marxista–leninista, egyszóval adekvát filozófiai leírására.*

Ezt Földesi elvtárs is felismerte, mondhatja az olvasó, hiszen ezért tért át a két fogalom helyett a három fogalom viszonyát ábrázoló Venn-diagramra. Csakhogy ezzel az ábrázolással a világ lényege, az anyag–tudat objektív viszonya nem válik dialektikusabbá. Ha a Venn-diagram, mint Földesi később írja, leegyszerűsítve ábrázolja azt, ami ténylegesen dialektikus, akkor csak *látszólagos* megoldást nyújt.

Miért írom, hogy látszólagos? Azért, mert a három osztály viszonyát ábrázoló Venn-diagramban számomra bizonyos viszonyok, amelyek az anyagfogalom, az anyag–tudat viszonyában lényegesek, nem jutnak kifejezésre (azokon az összefüggéseken túl, amelyeket Földesi elvtárs kiolvas, s amelyek – és ez pozitív tény – kétségtelenül valóban megtalálhatók a kétosztályos diagramhoz viszonyítva). Ezek:

A „T”-nek (a tudatnak) és az „A<sup>2</sup>”-nek nincs közös terrénuma. S ez azért baj, mert a tudat és az anyag egységes *is* – nemcsak ellentmondó.

Továbbá: az „A<sup>1</sup>”, „A<sup>2</sup>”, „T” közös terrénuma üres. Ez a tény ugyancsak az előbbi viszony hiányát rejti: nem tudja érzékeltetni a diagram, hogy bár a három fogalommal ábrázolt dolgok különbözők, legvégső soron *azonosak*, mert egy szubsztancia van, az anyag, s minden más ennek megnyilatkozása.

Mivel egy szubsztancia van, az anyag, s ennek vannak különféle megnyilvánulásai, megformálódásai, nem szerencsés az anyag<sup>1</sup>, anyag<sup>2</sup> fogalmak bevezetése. De még kevésbé szerencsés a három fogalom viszonyát ábrázoló diagram felvétele. A három diagramos viszonyban ugyanis a három fogalom azonos értékű, és a diagram három részfogalom viszonyát ábrázolja egy univerzumon belül. A marxizmus számára azonban ez az univerzum maga az anyag; – az univerzum a szubsztancia. A diagramos ábrázolásban azonban létezik egy meg nem nevezett univerzum, amelynek elemeként írja le Földesi az anyag<sup>1</sup>, anyag<sup>2</sup>, tudat fogalmakat. Mi ez?

Lenin szerint van az absztrakt anyag és a megformált anyag. Ezen túl azonban nem beszél semmiféle univerzumról. A Földesi-féle anyag<sup>1</sup>-nek kellene azt a funkciót betöltenie, amelyet Leninnél az absztrakt anyag tölt be. De ez nem azonos, pontosabban nem csak azonos a megformált anyaggal, különbözik is tőle. A három fogalom viszonyát ábrázoló diagramban azonban a fogalmak azonos értékűek. Arról nem is beszélve, hogy az anyag mint szubsztancia nem egy harmadik fogalom a konkrét anyag és

a tudat *mellett*. (Itt, e megállapításban a kiemelt viszonyt: a „mellett”-et tartom nagyon lényegesnek.) A dialektikus viszonyt leírni törekvő modern ún. többértékű leírási módok a dialektikus viszony jellemzésére az „egymásmellettséget” tudják alkalmazni. Pl. a mozgás jellemzői: „kezd úgy lenni, hogy”, „már úgy van, hogy”, „még úgy van, hogy”, „nincs úgy, hogy” s még egy sor variáns.<sup>4</sup> Ez a felírási mód azonban nem tudja visszaadni a dialektikának azt a jellegét, hogy benne, ami más, az *egyben* ugyanaz, ellentétesen azonos, s mindez egyben egymást feltételező és kizáró, és megfordítva. Ebben a logikában nem igaz az az összefüggés, hogy „A ,p’ ,nincs úgy, hogy p’, ,kezd úgy lenni, hogy p’, ,kezd úgy lenni, hogy nem-p’ függvények egyetlen p ítéletre sem lehetnek egyszerre igazak.”<sup>5</sup> Ezt tehát a diagramos ábrázolás nemhogy nem tudja érzékelteni, hanem azáltal, hogy eleve három fogalom viszonyát ábrázolja, egyenlősítést hajt végre filozófiailag nem egyenlő fogalmak között.

Míg tehát a három fogalommal dolgozó diagramos ábrázolás a két fogalommal dolgozó diagramhoz képest megold bizonyos kérdéseket, illetve: bizonyos viszonyokat érzékelteni tud; más, filozófiailag nagyon lényeges viszonyok ábrázolása hiányzik belőle. Ezért tartom filozófiailag problematikusnak a Venn-diagramos ábrázolást. Arról nem is beszélve, hogy amikor ennek az ábrázolási módnak a sajátosságait elemeztük, eltekintettünk attól a tényről – amely pedig nem elhanyagolható –, hogy az anyagfogalom: *dialektikus* viszonyt tartalmazó fogalom. Ekkor pedig Venn-diagrammal Földesi elvtárs véleménye szerint sem ábrázolható, csak . . . leegyszerűsítve.

\*

Első megközelítésre úgy tűnik, Lenin a „Filozófiai füzetek”-ben Hegelt idézve ugyan-csak két anyagfogalmat használ. Azt mondja: ha a formától absztrahálunk, marad az anyag, amely absztrakt. Ez a forma véleményem szerint megfelel az Engels által – s korábban általam is – Materie-nak nevezett formának. Ezen túl van az anyag + forma egysége, mondja Lenin, amely nem más, mint a meghatározott anyag. Lenin szerint is tehát két anyag van? Formától elvonatkoztatott: absztrakt anyag, és megformált anyag! Nem, mert Lenin szerint a forma „az anyagnak saját mozgása”, s ezt a megjegyzést NB jellel látja el.<sup>6</sup> Ebből a viszonyból az következik, hogy *az anyag meghatározott formája az anyag mozgásának eredménye*. Ezek a formák pedig a mozgásformáknak megfelelően differenciálhatók. És mivel mozgás nélküli anyag a marxista filozófia számára nem létezik, nem létezik megformálatlan anyag sem. Az absztrakt anyag tehát a megformált anyagban benne rejlő közös, általános – az anyag mint szubsztancia.<sup>7</sup>

<sup>4</sup>Lásd: pl. Rogovszki formalizálását, amellyel a hegeli „Logika” említett kategóriáit próbálja a többértelmű logika eszközeivel visszaadni. – A változás és a mozgás ellentmondásosságára vonatkozó hegeli koncepció logikai értelme; „Magyar Filozófiai Szemle” 1967/2.

<sup>5</sup>Uo. 295.

<sup>6</sup>Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Kossuth, 1972, 118.

<sup>7</sup>Nem tartjuk megfelelőnek azt a formát sem, amely az általunk absztrakt anyagnak nevezett kategória helyére a *léte* általában minden meghatározottságtól lemeztelenítve, csak mint *van-t* helyezi. Az tény, hogy a dolgoknak általában lenniök kell, s csak ezután tudunk róluk filozofálni. Ilyen értelemben nem vitatható, hogy a lét elsődleges, és a világmindenség alapvető első meghatározottsága. Azonban: a filozófia ott kezdődik, amikor erről a létről meghatározottságokat mondunk ki, s

Az anyag formai meghatározottságai természetesen *különböznek* egymástól; más-más mozgásformához tartoznak; ezért más-más formái az anyagnak. Azonban azonosak is, hiszen valamennyien az absztrakt anyag megformálódásai. *A megformált és az absztrakt anyag viszonyát ennél fogva az azonosság és a különbség egysége (az ellentmondás!) jellemzi.*

A megformált anyagfeleségek a dialektikus filozófiában fejlődési sort alkotnak, s közismert, hogy a sor legmagasabb pontja a társadalmi mozgásforma. Itt jelenik meg az ember, és vele az emberi tudat. Az anyag formái esetében tehát a legfejletlenebb és e között a forma között *legnagyobb a különbség*. A legnagyobb különbséget már az arisztotelészi logika mint *ellentétet* ismeri. Ebből következik, hogy a *társadalmi mozgásformához tartozó tudat és az anyag más fejlődési formái – más mozgásformái – nemcsak a különbség, hanem a legnagyobb különbség, vagyis az ellentét viszonyában állnak egymással.* (Ebből adódik az, hogy amikor a tudat és az egyéb – az anyag más mozgásformáihoz tartozó – anyagi formák viszonyát kutatjuk, közvetlenül az *ellentét* viszonyára bukkanunk.)

Azonban a tudat és a más anyagi formák viszonyát nemcsak az ellentét, hanem a dialektikus átmenet is jellemzi – idéztük korábban Lenintől. Ennek leglényegesebb sajátja az ugrás, ez a fokozatosságot megszakító ellentmondás.<sup>8</sup>

De miféle fokozatosságot kell megszakítani a dialektikus átmenetnél? Azt a fokozatosságot, hogy az absztrakt anyagi szubsztancia megformálódásával, ennek a megformálódásnak a *folytonosságával* van mindenütt dolgunk. Az anyag–tudat viszony alapvető meghatározottsága tehát a *folytonosság és megszakítottság egysége* – éppúgy mint a mozgásnál, hiszen e két meghatározottság egyesítésében könnyű ráismerni azokra a meghatározottságokra, amelyekkel Lenin a mozgást jellemzi.<sup>9</sup>

Így természetesen adódik, hogy Hegel szemére vetve a dialektika hiányát ezt írja Lenin: „Hegel . . . nem tudta megérteni a *dialektikus* átmenetet az anyagtól a mozgáshoz, az anyagtól a tudathoz . . .”<sup>10</sup> A két átmenet lényege ugyanaz, sőt a két viszony ugyanaz: dialektikus viszony.

Ebből következik, hogy annak a dialektikus viszonynak a leírása, amely a folytonosság + megszakítottság egységeként jellemezhető, nemcsak az anyag–tudat viszony esetében jelentős, hanem *mindenfajta dialektikus viszony esetében az.*

Ha az anyagfogalom két formáját nem tudjuk egyesíteni, akkor az anyagi valóságban egzisztáló folytonosságot + megszakítottságot nem tudjuk ábrázolni. De akkor nemcsak az anyag–tudat viszonyát nem tudjuk leírni, hanem *semmilyen* dialektikus viszonyt nem

---

filozófiailag az első meghatározottság – materialista filozófia számára – a világ anyagsága. Ezért nem tartotta elégségesnek Engels Dühringnek azt a megállapítását – és joggal –, hogy a világ egysége létében van. A világ egységes, az idealista és a materialista filozófia számára egyaránt, ha ez a filozófia monista. A filozófiai hozzáállást viszont az a tény határozza meg, hogy anyagnak vagy tudatnak tekintjük-e szubsztanciálisan a világot. A világ első filozófiai meghatározottsága ezért egy materialista filozófia számára: anyagsága és nem léte, és ez az anyagság létezik objektíve. (Erről később részletesen szölok.)

<sup>8</sup> LÖM 29, 234.

<sup>9</sup> „A mozgás a folytonosságnak (idő és tér folytonosságának) és a megszakítottságnak (idő és tér megszakítottságának) egysége. A mozgás ellentmondás, ellentmondások egysége.” LÖM 29, 210.

<sup>10</sup> LÖM 29, 234.

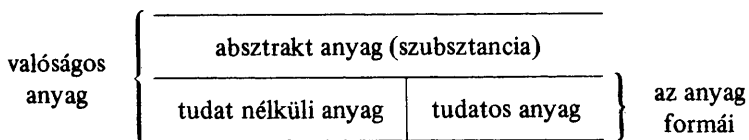


tudunk logikailag ábrázolni. Nem tudjuk ábrázolni pl. azt, hogy a társadalom egyrészt – mint a legfejlettebb anyagi mozgásforma – az anyag legfejlettebb megformálódása, s ugyanakkor mégis alapvető különbség van a társadalmi és az anyagi valóság más formái között. De nem tudjuk leírni azt sem, hogy az ember, aki az élőlények sorában – legalábbis jelenlegi tudásunk szerint – a legfejlettebb, mint az élőlények egyike, azonos is a más formájú élőlényekkel (a növényvel és az állattal) s egyben alapvetően különbözik is tőlük, ellentétes velük: az egyetlen élőlény, amely munkát végez és öntudattal, még inkább ésszel rendelkezik.

Gondolom, könnyű belátni: számtalan ilyen viszony van, számtalan példát hozhatunk fel. Azonban ennyi is kellően illusztrálja azt, hogy az anyagfogalom mögött meghúzódó dialektikus viszony mint *viszony* nem egyedülálló: a problémák dialektikus leírásánál meghatározott pontokon mindig felbukkan a folytonosság és megszakítottság egységet visszaadó viszony, illetve e viszony visszaadásának a szükségessége.

Korábban írt cikkemben is ezt a folytonosság és megszakítottság egységét tartalmazó viszonyt írtam le. Azért használtam két különböző és mégis egy fogalmat a viszony tartalmának leírására, mert a) Engels szóhasználatát vettem át, s mert b) úgy éreztem: a viszony érzékeltetésére jó eszköznek bizonyulnak a *Materie* és *Stoff* német szavak, amelyek ugyanazt jelentik, s formájukban mégis különböznek. S bár Földesi jelenlegi cikkében úgy tartalmilag, mint formailag bírálja e megoldási javaslatomat, én mégis ismételten felújítom javaslatomat – az elnevezésekben azonban most megmaradok a lenini szóhasználatnál.

A javasolt modell a következő:



Ez a modell talán érzékelhetővé teszi a következőket:

1. Az absztrakt anyag, a szubsztancia konkrétan csak megformálódva létezik; ez a valóság.

2. A megformálódott anyagnak két legnagyobb különbséget tartalmazó formája van: a tudat nélküli és a tudatos anyag.

3. Mindkettő ugyanazon anyagi szubsztancia megnyilatkozása, s *ezen belül* egyben a legnagyobb különbségűek. Tehát „ellentmondó ellentétek”.<sup>11</sup>

4. A megformálódott anyag nem más, mint a „megszüntettet” absztrakt anyag, amelyben „megtartva” ott van az absztrakt anyag.

5. *A megformálódott és az absztrakt anyag tehát az azonosság és a nem-azonosság egysége, azonossága.*

Ez a dialektikus viszony az, amelyet – véleményem szerint – az anyagfogalom esetében le kell tudnunk írni, amelynek leírási módját keresnünk kell, s amely leírási módban a „két anyagfogalmat”, illetve az általuk jelölt viszonyt egyesítenünk kell. Különben egyszer differenciáltság nélküliként fogjuk fel a világot – ez a mechanikus materializmus világmésképe felel meg –, máskor két egyenlő részre osztjuk a világot, ami

<sup>11</sup> Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből”, Kossuth, 1962.

egy dualista világgép modelljét eredményezi.<sup>12</sup> Ha pedig azt állítjuk, hogy a világ s az anyag–tudat viszonya ugyan dialektikus jellegű, de ezt a dialektikus viszonyt leírni nem tudjuk, akkor elismerjük, hogy semmit sem fejlődött filozófiai kifejezési módunk Zénón óta, hiszen ő is látta, hogy a mozgás objektíve dialektikus, csak a gondolkodást nem tartotta képesnek e dialektikus viszony megragadására.

Azt hiszem, ezek az alternatívák mindennél világosabban érzékeltetik, hogy a marxista–leninista filozófia egyik megoldást sem tekintheti magáénak. Nem azonosulhat a mechanikus materialista világgéppel. Ha azonosulna, mi emelné a marxizmust a korábban létező materialista filozófiák fölé? Nem is dualista világgép a marxizmus világgépe. És azt sem vallja, hogy a világ dialektikus viszonyának leírására nincs módunk. A dialektikus logika ugyanis többek között nem más, mint e dialektikus viszony ábrázolási módja – módszere.


A dialektikus materialista filozófiának tehát van saját gondolkodási módszere, logikája, amely a világ dialektikus viszonyát hivatott leírni: ez a dialektikus logika.

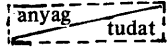
A dialektika Engels szerint a természetre, a társadalomra és a gondolkodásra egyaránt érvényes. A dialektikus gondolkodásnak, a logikának tehát vissza kell tudnia tükröznie a természetnek, a társadalomnak és persze saját természetének is a dialektikus viszonyait. Ellenkező esetben a visszatükrözés lehetetlenné válik, s agnoszticizmushoz jutunk; de legalábbis egyoldalú, s ennyiben hamis világgéphez.

Úgy gondolom: az anyag–tudat viszony logikai ábrázolására vonatkozó leglényegesebb konklúzióink az kell hogy legyen, hogy felismerjük: e dialektikus viszonyok logikai ábrázolási módjának a dialektikus logikai ábrázolási módnak kell lennie.

S ha Földesi elvtárs ezt megfogalmazva hozzátette volna, hogy mivel ez a megoldási mód – szerinte – hiányzik az érintett viszonyt a Venn-diagramos módszerrel felírni – bár e felírási mód nem lesz megfelelő, de jobb híján „szegény ember vízzel főz” –, akkor *talán* menthető lenne tárgyalt törekvése (az, hogy az anyag–tudat viszonyát, s a benne részt vevő fogalmak dialektikus kapcsolatát leegyszerűsítve, nem-dialektikusan írta fel). Így azonban, úgy tűnik: „a fürdővízzel a gyereket is kiöntötte”. A könnyen kéznél levő nem-dialektikus ábrázolási mód kedvéért feladta az ábrázolt viszony dialektikus tartalmát.

<sup>12</sup> Ez a probléma jelentkezik jól látható formában abban az ábrázolási módban, amelyet Földesi elvtárs Ruzsa Imre segítségével felhasználva ad.

Ha az anyag<sup>1</sup> ábrát  a világmindenség dialektikus materialista modelljeként fogjuk fel – s joggal fogjuk így fel, mert az anyag a marxista–leninista filozófia számára a végső alapelv –, akkor egy különbség nélküli, egységes anyagi világ modelljét kapjuk, amely annak a mechanikus materializmusnak a világgépe, amely mint közismert, a tudatot nem tudta megkülönböztetni az anyag egyéb formáitól.

Az anyag<sup>2</sup> ábrája mint a világmindenség modellje  pedig két egyenlő részből álló világgép modellje, amelyben az anyag és a tudat *egyenlő fél*. Ez közismerten a dualista filozófia világgépe. (Később az anyag dialektikus természetének ábrázolására mi is használjuk ezt az ábrát. Ez azonban az eredetinek – az Erdei Lászlótól származónak – a felhasználása, s nem az itt bírált formának a kijavítása.)

És ebben az eljárásban másvalami is jelentkezik: a jelek szerint Földesi számára csak egyetlen logika létezik. Folytonosan ezt írja: „a logika”. Holott „a logika” nem létezik, csak formális, illetve dialektikus logika van. Ha így járunk el, a dialektikus ábrázolási módot nem fogjuk tudni kidolgozni. Sőt kidolgozásának sürgetése is homályba vész annak látszata által, hogy a nem-dialektikus ábrázolási móddal helyettesíteni tudjuk a dialektikus viszony igazi – tehát dialektikus – logikai ábrázolási módját.

Valójában ez a helyettesítés végső soron elégtelen, és ezért lehetetlen:<sup>13</sup> *éppen ez teszi a dialektikus ábrázolási módot, közelebbről a dialektikus logika kidolgozását napjainkban éppen a marxista filozófia egyik halaszthatatlan feladatává.* Ez az a gondolati tartalom, amelyet az anyag–tudat vita kapcsán a vitatott viszony logikai ábrázolási módja vonatkozásában meg kellett fogalmaznunk, s a vitához egy adalékként el kellett mondanunk.

Az „Adalékok” tanulságát pedig valahogy így vonhatjuk meg: Földesi elvtárs azáltal, hogy az anyag és a tudat viszonyát a Venn-diagramokkal – a szimbolikus logika eszközeivel – írta fel, szem elől tévesztett egy szempontot, amelyet pedig már Ruzsa Imre, a szimbolikus logika jeles képviselője is világosan megfogalmazott: „A szimbolikus logika eszközei önmagukban elégtelenek bármely tudományos probléma megoldására.”<sup>14</sup> Földesi elvtárs az anyag–tudat viszony logikai leírasi problémájára *önmagában* alkalmazta a szimbolikus logikát – s amire alkalmazta, ráadásul egy *dialektikus* probléma volt. Ezenfelül az ennek során nyert konklúziókkal kísérte meg *értelmezni* az anyag–tudat viszony filozófiai és logikai tartalmát.

Nem csoda tehát, ha az eredmény – egyhén szólva – problematikus. Ismét bebizonyosodott, hogy ha valamit – jelen esetben a szimbolikus logikát – illetékességi körén túl akarják alkalmazni, az eredmény ellentétébe csap át: az eljárás alkalmatlansága bizonyosodik be.

Semmi kétségem nincs aziránt, hogy a jelzett következtmények-következtetések *közvetlen* kimondása Földesi elvtársnak nyilván nem volt szándékában. Hiszen ő egyike azoknak, akik a vita pozitív tartalmának kialakulásában szerepet játszottak, s Földesinek külön érdeme, hogy a tárgyalt filozófiai összefüggések logikai leírasi módját is keresi. Mindazonáltal e téves következtetések cikkében benne rejlenek. S mivel álláspontját megfogalmazva, számos esetben hivatkozik korábban írt cikkemre, felelősnek érzem magam abban a tekintetben: milyen irányba tart az anyag–tudat vita logikai felírasi módjának a keresése.

\*

Ezek után foglalkozunk kissé részletesebben azzal a kérdéssel, hogyan értettem az 1966-ban írt cikkemben azt a kijelentést, hogy „... a lényegét ... egymásra épülő definíciók sorozatán keresztül írjuk fel”.<sup>15</sup> Ti. ebből Földesi elvtárs arra a következtetésre jutott, hogy szerintem is többféle anyagfogalom van. Valójában szerintem *egy* anyag van, aminek a fogalma azonban *meghatározásoknak (definícióknak) meghatározott rend-*

<sup>13</sup> „Ez nem is lehet másként, ha mint itt történik, a dialektikai területen nyert eredményeket a formális logika révén akarjuk bizonyítani.” Engels: *Anti-Dühring*; MEM 20, Kossuth, 1963, 132.

<sup>14</sup> Ruzsa Imre: *Megjegyzések egy kritikához*; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1975/5–6, 768.

<sup>15</sup> Vas Ida: *Az anyag–tudat meghatározás vitájához*; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1966/3, 528.

szere; minthogy egyetlen egyszerű meghatározással „**FEJLŐDÉSÉNEK EGÉSZ** terjedelmében”<sup>16</sup> semmi, így az anyag sem ábrázolható.

A meghatározás esetében a marxista felfogás szerint is érvényes Spinoza elve: „Valamilyen dolog helyes meghatározása semmi mást nem foglal magában és nem fejez ki, mint a meghatározott dolog természetét.”<sup>17</sup> Az általam korábban megfogalmazott tétel azt fejezi tehát ki, hogy az anyag *természetét* több egymásra épülő definíció sorozatán keresztül tudjuk csak valóban egzaktan felírni. Ebben az esetben az anyagfogalom *egy* – ti. abban az értelemben, hogy a definíciók sora egy és ugyanazon dolognak, az anyagnak a természetét írja le. Nem anyagfogalom van tehát több, hanem az anyagra vonatkozó *definíció*. Ezek *összességéként* kapjuk meg az anyag természetének teljes meghatározását – az anyag fogalmát mint definíciókból álló definíciót.

\*

Ha elfogadjuk azt az elvet, hogy a meghatározás a dolog természetét adja meg, akkor az anyag meghatározásaként kapott egyes definíciók nem fejezhetnek ki mást, mint az anyag leglényegesebb tulajdonságait. Az anyag meghatározásának vitája tehát tulajdonképpen nem más körül mozog, mint azoknak a lényegi tulajdonságoknak a megállapítása körül, amelyek nélkül nem anyag az anyag; vagyis amelyek lényegét, természetét alkotják.

Ezek közül a továbbiakban megkísérlek felírni egy sort – elsősorban a logikai viszonyokat, s nem az anyag összes tulajdonságát szem előtt tartva.

Ennek a sornak azonban figyelembe kell vennie azt, hogy

a) a tudományban az első ugyanaz, mint a történelemben. Ezt az elvet Lenin Hegeltől a következőképpen idézi: „Ami az első a tudományban, annak történelmileg is az elsőnek kellett mutatkoznia.”<sup>18</sup> Ezt a megállapítást NB jellel látja el és hozzáfűzi: „Fölöttébb materialisztikusan hangzik.”<sup>19</sup> A megjegyzés egyértelműen arra utal, hogy Lenin lényegében egyetért Hegel álláspontjával: a tudományos kifejtésnek a történelmileg is elsővel kell kezdődnie. (Ismeretes továbbá, hogy Marx is ugyanezen a véleményen volt.<sup>20</sup>) S ez a megállapítás a definícióra is érvényes.

b) A felírandó definíció-sornak figyelembe kell vennie, illetve érvényesítenie kell a dialektikus mozgás elemeit, amelyeket Lenin így határoz meg: „... *magát* a dolgot kell vonatkozásaiban és fejlődésében vizsgálni . . .”<sup>21</sup> Ez a kijelentés a definícióra alkalmazva azt jelenti: a dolog – adott esetben az anyag – fejlődését kell definiálni. Abból a kijelentésből, hogy *magát* a dolgot kell vizsgálni, következik, hogy – mivel jelen esetben a meghatározandó tárgy az anyag – minden definíció alanya az anyag lesz. Hogy *fejlődésben* kell vizsgálni a tárgyat, ebből a követelményből pedig az adódik, hogy a definíciónak az anyag fejlődését kell tükröznie, „egész terjedelmében”. A „dialektika elemei” között Lenin ezt a követelményt külön is felsorolja a 3. pontban. A következőképpen

<sup>16</sup> LÖM 29, 83.

<sup>17</sup> Spinoza: „Etika”, I. rész 8. tétel, Akadémiai, 1952.

<sup>18</sup> LÖM 29, 86.

<sup>19</sup> Uo.

<sup>20</sup> MEM 13, Kossuth, 1965, 466.

<sup>21</sup> LÖM 29, 182.

fogalmaz: „... a dolognak ... *fejlődése*, saját mozgása, saját élete”.<sup>22</sup> Majd a 4. pontban hozzáteszi: „belsőleg ellentmondásos *tendenciák* (és ... oldalak) ebben a dologban”.<sup>23</sup> S végül az 5. pontban: „a dolog ... mint *ellentétek* összege és *egysége*” ... ; „*átmenete* mindegyik másikba”<sup>24</sup> stb.

A dialektikának ezek az „elemei” összefoglalják a dialektikus vizsgálódási mód – a dialektikus módszer, a dialektikus logika – leglényegesebb sajátosságait. Az itt felsoroltakat – s ezt úgy gondolom, nem szükséges külön bizonyítani – kell érvényesíteni a meghatározás, illetve a definiálás során is.

A következőkben a definícióknak olyan egymásutánját próbáljuk megadni, amely a dialektika elemeit szem előtt tartva írja fel az anyagfogalom lényeges viszonyait.

\*

1. Minden meghatározandó dologgal kapcsolatos első kérdés: létezésének megállapítása. – Történetileg is első a létezés. Az első definíció tehát a következő: *Az anyag létezik, van* (Ennél a megfogalmazásnál lényeges elem a vizsgált objektum szem előtt tartása. Korábban szoltam arról, hogy nem tartom helyesnek a világ filozófiai „rendszerének” felírásában azt a módot, amely az általunk korábban absztrakt anyagnak nevezett forma helyére a „léte” általában állítja, s erről mond a továbbiakban kijelentéseket. Ha egyesek most arra a gondolatra jutnak, hogy lám én is elsőnek az anyag *létezését* állapítom meg, s nem látják a két felfogás között a különbséget, akkor eltekintenek attól az egyébként nem elhanyagolható tényről, hogy a két megállapítás más-más objektumra vonatkozik; – tehát más-más a meghatározandó tárgy. Szerintem az *anyag* a létező. És nem a *létező* rendelkezik különféle meghatározásokkal, többek között azzal is, hogy anyag.)

2. A következő kérdésnek a *létezés természetét*, okát, eredetét kell kutatnia. Hogyan létezik az anyag? – szól a kérdés. A válasz: *az anyag objektíve létezik*.

Ennek a definíciónak két aspektusa van, de mindkettő az anyag örök, abszolút, tehát pl. nem teremtett voltát – ily módon az isteni, illetve az emberi tudattól független létezését: tehát abszolúte minden lehetséges *tudattól független létezését hangsúlyozza*.

A Lenin által a „Materializmus és empiriokritizmus”-ban adott meghatározás tulajdonképpen ezt a két definíciót fogja egybe: az anyag a tudaton kívül létező, a tudatban visszatükröződő objektív valóság. Ez a definíció kétségtelenül *nem meríti ki az anyag természetének a leírását*. Csakhogy Lenin az anyagnak a meghatározását az idealizmus ellen harcolva adta meg, s ebben a *központi, egyedül* lényeges probléma éppen az anyag létezésének *eredetére, hogyanjára* kellett hogy vonatkozzon. Minden más érdektelen volt. Lenin meghatározása tehát elegendő, ha abban az összefüggésben nézzük, amiben ő megalkotta. Ha viszont már nem csupán erre az egyetlen, kétségtelenül alapvető kérdésre akarunk válaszolni, hanem *teljes* definíciót akarunk, amint kell; akkor az anyag továbbdefiniálása nemcsak lehetséges, hanem szükséges.

<sup>22</sup> Uo. 182–183.

<sup>23</sup> Uo. 183.

<sup>24</sup> Uo.

3. A következő kérdés arra vonatkozik, hogy az egyébként objektíve létező anyag *hogyan* létezik. Most tehát már nem létezésének mikéntjét, hanem *formáját* tudakoljuk. *Milyen formákban létezik az anyag?* – fogalmazhatjuk meg egészen pontosan a kérdést. Ennek a kérdésnek, pontosabban: az e kérdésre adott válasznak pedig teljesítenie kell azt az elvet, amelyet Lenin így fogalmazott meg: „... a dolognak ... *fejlődése*, saját mozgása, saját élete”<sup>25</sup> kell hogy tükröződjön benne.

Ha erre a kérdésre konkrét tudományos választ adunk, akkor a válasz, vagyis az anyagformák meghatározása függ attól a ténytől, hogy a tudomány milyen konkrét anyagformákat ismer. A válasz tartalma tehát az anyagformák, vagyis az anyagi mozgásformák sokféleségének függvénye. Ha e formáknál az anyag fejlődési szintjeit is szem előtt kívánjuk tartani, akkor jelenlegi ismereteinket tekintve a következő sor adódik: élettelen, élő, társadalmi. Vagy, ha a mozgásformáknak más felosztását alkalmazzuk, akkor természetesen más konkrét sort kapunk.

*Filozófiailag és logikailag* azonban két forma létezik – függetlenül attól, hogy milyen gazdag az empirikus létezés. S itt most használom Leninnek a „Filozófiai füzetek”-ből vett, korábban idézett kategóriáját: a „meghatározott anyagot”. *A meghatározott anyag két formában létezik: tudat nélküli (nem-tudatos)*<sup>26</sup> *és tudatos anyagként* (itt most a tudatot csak emberi tudatként értem). Az anyag fejlődése tehát a tudat nélküli vagy nem-tudatos anyagtól a tudatos felé halad.

4. A következő kérdés az anyag két formája közötti *viszonyra* vonatkozik – úgy is fogalmazhatnánk: *az anyagi formák struktúrájának természetére*. Ekkor tudjuk csak realizálni Leninnek azt a követelését, hogy a dialektikában a belső *tendenciákat*, ezeknek egymásba való *átmenetét* feltétlenül szem előtt tartsuk. Mint korábban kifejtettem, a két forma: a nem-tudatos és a tudatos anyag a legnagyobb különbség viszonyát jelenti egy és ugyanazon egységen belül, vagyis nem más mint *ellentmondó ellentét*. Az anyag tehát *ellentmondásos természetű struktúrával rendelkezik* – így fogalmazhatjuk meg a következő definícióknak a tartalmát.

Vizsgáljuk meg kissé közelebbről ezt az ellentmondásos természetet.

Az anyag ellentmondásos struktúrája nemcsak abban a viszonyban rejlik, amelyet a 3. definíció eredménye közvetlenül mutat: tudniillik, hogy az anyag a tudat nélküli (a nem-tudatos) és a tudatos anyag egysége, s mint ilyen *ellentétek egysége* és harca: ellentmondó valami. Ezt az eredményt kialakulási folyamatával egységben kell szemlél-nünk, mint – a dialektika tanítása szerint – minden eredményt. Ezért mondja Hegel: ahhoz, hogy megértsük, *mik* vagyunk, azt kell látunk, *mivé lettünk*.

<sup>25</sup> Uo.

<sup>26</sup> Ennél a felírási módnál szükséges egy megjegyzést tennünk. Az a tagadás, amelyet itt alkalmazunk, a dialektikus logikai ún. kiteljesedett tagadás: a meghatározott negáció eredménye. (A meghatározott negációt lásd Erdei László „Ellentét és ellentmondás a logikában” c. munkájában. Bp. 1973.) Ez a forma – amely logikai felírásában nem-A (non-A) – nem tartalmaz *mindent*, kivéve az A-t. Ha ezt a megjegyzést a későbbiekben használt azonos felírási móddal jellemzett fogalmaknál nem vesszük figyelembe, akkor félreérthetővé válik a fogalom tartalma. A dialektikus tagadásnál ugyanis a tagadást a dialektikus logikában használt értelemben kell alkalmazni; a nem-tudatos a tudatos ellentéte, konkrétan az anyagnak azokat a formáit jelenti, amelyek a tudatosan kívül léteznek. De csak ezt, nem többet!!!

Mit jelent ezt a viszony az anyagformák esetében?

a) A tudat nélküli (nem-tudatos) anyag és a tudatos anyag egy és ugyanazon alany fejlődési folyamatának eredménye, – tehát az anyag formaváltozása.

b) A tudat nélküli (nem-tudatos) anyagban már fejlődésének legkezdetén megvan, meg kell hogy legyen a képesség arra, hogy egy napon, ha minden külső feltétel is létrejött, tudattá alakuljon. Ezért mondta Lenin az „Empirikriticizmus”-ban Diderot-t idézve: már a legelemibb anyagban megvan a képesség arra, hogy egy napon érzékkel – majd tudattal rendelkezzen.<sup>27</sup>

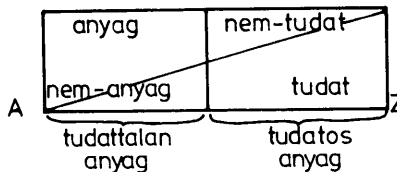
c) A tudat nélküli anyag tehát csírájában egyben a tudatos anyag. De csak *csírájában!* Vagyis a tudat nélküli anyag valójában anyag és nem-anyag egységként az anyag, amikor is a „nem-anyag” szó szerint értendő. *Valójában, objektíve* nem tudat, hanem nem-anyag. Csak tudattá lesz, ha tudniillik a természeti viszonyok alakulása egy nap ezt valahol lehetővé teszik.

d) A tudatos anyag viszont nem más, mint az anyagi fejlődés általunk ismert legfejlettebb pontja, amely a dialektika tanítás~~á~~ szerint az alacsonyabbakat megszüntetve megtartva tartalmazza. A tudatos anyagban tehát a nem-anyagi már felvette kifejlett, „tételezett” formáját. Ez az anyag tehát *az anyag és a tudat dialektikus egységként az anyag*; amely egységnek „élete” anyag és tudat ellentmondásának újabb és újabb létrejötte, a benne szerepet játszó konkrét ellentétes oldalak harca, az ellentmondásnak e harc eredményeképpeni megoldódása.

e) Vagyis nemcsak az anyag *általában* ellentmondásos természetű, azaz nem egyszerűen tudat nélküli és tudatos anyagra oszlik meg, hanem *az egyes formák maguk is eredendő ellentmondó oldalak egységei*. (Ellenkező esetben nem tudnánk megmagyarázni, hogyan és miért lesz, illetve lehet a tudat nélküli anyagból egy napon tudatos anyag, illetve, hogy a tudatos anyag egyben mindig előfeltételezi a tudat nélküli anyagot.) – Ellenkező esetben nem tudnánk megmagyarázni „... az egyikről a másikra való átmenetelt, pedig ez a legfontosabb” – mondja Lenin. „A szokásos elképzelés megragadja a különbséget és az ellentmondást, de nem ragadja meg az egyikről a másikra való átmenetelt, pedig ez a legfontosabb.”<sup>28</sup>

Az anyag–tudat között fennálló dialektikus viszonyt a korábban bírált modell ebben a módosított formában ábrázolhatja:

az a mozgó anyag, amely a legcsekélyebb mértékben tartalmazza azt a faktort, ami a fejlődés eredményeképpen tudattá alakul át = A



egyre tudatosodó anyag, kifejlett formában az emberiség = Z

<sup>27</sup> Lenin: Materializmus és empiriocriticizmus; LÖM 18, Kossuth, 1964, 26., 36.

<sup>28</sup> LÖM 29, 116.

Ebben a formában érzékeltetni lehet, hogy a későbbi legnagyobb különbség: az anyag–tudat viszony fejlődésének eredménye.

Az anyagnak már legalacsonyabb fejlődési formájában megtalálható az a faktor, ami egy napon kifejezett formájában mint tudat jelenik meg.

A tudat nélküli anyagban egyre halmozódik „mennyiségileg” is az a tényező, amelyik egy napon tudattá (tudatos anyaggá) fejlődik: bekövetkezik a minőségi ugrás. *De* ebben a formában továbbra is jelen van a nem-tudatos anyag is. Vagyis az anyag–tudat viszony az anyagi fejlődés legalacsonyabb pontjától a legmagasabbig az *anyag–tudat ellentétének egysége* – az *ellentmondás*, amely egyszer a tudat nélküli, máskor a tudatos anyag formát ölti magára. Az „A” és „Z” közötti távolság azt a számos variációs lehetőséget tartalmazza, amely a tudattalan, illetve tudatos anyag lehetséges variánsai, fejlődési formája.

5. A *lehetséges* definíciók további sora az anyag ellentmondásos természetének felírására kell hogy irányuljon. Egyszóval a továbbiakban az anyag azon tulajdonságait kell megadnunk, amelyekben az *ellentmondásos természet megnyilatkozik*.

Itt látszólag sok tulajdonság adódik. Hiszen pl. az anyag ellentmondásos természete jut kifejezésre az anyag egységes és sokféle, véges és végtelen stb. tulajdonságaiban. Azonban: ha arra gondolunk, hogy az anyag a világ *szubsztanciája*, a szubsztancia *természetének a megnyilatkozása* pedig csak lényeges forma lehet (az attribútum), akkor tulajdonképpen rájövünk arra, hogy a 4. definícióval lezárult a definíciók logikai sora. Vagyis az ellentmondásos természet *empirikusan* sokféle, *lényegét* tekintve (tehát az attribútum szintjén) azonban kettő: tudat nélküli (nem-tudatos) anyag és tudatos anyag. A 4. definíció után tehát a definíciók nem mások, mint a 4. definíció értelmezései, magyarázatai, kifejtései. Azt fogalmazzák meg: az anyag ellentmondásos természete filozófiailag is többféle formában realizálódhat: több akcidencia van.

A többféle realizálódási forma azonban semmit sem változtat az anyag *logikai* szerkezetén, tudniillik, hogy ellentmondásos természetű. Ezért mondhatjuk: a 4. definícióval *logikailag* lezárult az anyag természetének meghatározása.

\*

*Összefoglalásképpen*: az anyagnak látszólag többféle definíciója van, ezek mind az anyag természetét írják le. Anyagfogalom azonban – és így definíció is – egy van, amely utóbbi azonban *definíciók egységeként egy*. Ez pedig így fogalmazható meg: *az anyag objektíve létező, eredendően ellentmondásos természettel rendelkező, ezt az ellentmondásos természetét az anyag és a nem-anyag egységeként létező anyagnak az anyag és a tudat (differenciált) egységeként létező anyagba való dialektikus átmenetében kinyilvánító szubsztancia*.

Már csak két rövid megjegyzést.

1. Bizonyára nem ez a legtokéletesebb definíció, ezzel összefüggésben még sok a tennivaló. A *logikai* mondanivaló a lényeges: az anyagfogalom definíciója akkor felel meg a marxista–leninista követelményeknek, ha definíciók olyan dialektikus rendszerének egy definíciója, amelyik tárgyát fejlődésének egész terjedelmében mutatja be.

2. Annak a dialektikus logikának az alapján alkotható meg, amelynek részletes leírását bárki megtalálhatja hazai dialektikus logikusainknak, elsősorban Erdei Lászlónak „Az



ítélet dialektikus logikai elmélete” c. munkájában is, amelyben részletesen tárgyalja a tárgy meghatározásának különféle szintjeit.

3. S talán nem felesleges arra sem utalnunk, hogy az anyag definiálása közben igyekeztünk alkalmazni Leninnek

a) „Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka” c. munkájában a definícióval kapcsolatos megállapításait – amelyeknek elolvasása után mindenki számára világossá válik: egy tárgynak Lenin szerint is többféle definíciója van;

b) a „Filozófiai füzetek”-ben található, a dialektikus leírásra vonatkozó elemzéseit, amelyekben világosan megfogalmazza: milyen szempontokat kell szem előtt tartania annak a tudománynak, amelyik tárgyát dialektikusan akarja leírni.

Másképp mondva, jelen munkánkban *alkalmazni* igyekeztünk Lenin tanítását a definícióról, a Lenin által alkalmazott módszert.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> E cikk leadása után jelent meg a „Tájékoztató” 1977/2. számában G. Havas Katalin egy cikke, amelyben a Földesi által használt Venn-diagramokat kijavítja és – véleménye szerint – ezeket használhatóbbakká teszi. Tekintettel arra, hogy itt is *csak* formális eszközökkel írnak fel dialektikus viszonyt, e megoldási javaslatra is érvényes mindaz, amit e cikkben a dialektikus viszony formális eszközökkel való leírásával kapcsolatban kifejtettem.

Ami a konkrét javaslatot illeti: – ha szabad így fogalmaznom – filozófiailag és logikailag még nagyobb problémákat rejt, mint a Földesi-féle. Logikailag azért, mert ellentétben Földesivel, nem is törekszik a logikai ellentmondások kiküszöbölésére. És filozófiailag azért, mert elfogadhatónak tart az anyag és tudat között olyan viszonyt, amely logikailag ellentmondásos. A 123. lapon található ábrán a szerző felvesz egy univerzumot, amely „a világ valamely adott szintje, amelyen kívül létezik az ezt a világot megismerni képes tudat”. (Fogadjuk el ezt a nem kevésbé problematikus univerzumot: a világ egy szintjét, amelyen kívül (hol!!) létezik a tudat.) Azután  $T_n$ -ként felvesz a szerző egy *ebben* az univerzumban létező, az  $A_{n-1}$ -et (az anyagi világ, amelynek  $T_n$  a visszatükröződése) visszatükröző tudatot. De kérdem: hogyan van jelen a visszatükröző tudat az univerzumban, ha az univerzumot eleve úgy vette fel a szerző, hogy ezen *kívül* létezik a világot megismerő tudat.

Ebből az ellentmondásból következik: a diagram valamennyi fogalma ellentmond egymásnak. Ezek teljes felsorolására nincs itt elég hely. Azonban úgy gondolom, ez a kis ízelítő is érzékeltette: a kijavítási kísérlet nem sikerült.

# A TÁRSADALMI RENDSZER FEJLŐDÉSÉNEK KATASZTRÓFAELMÉLETI MODELLJE

FARKAS MIKLÓS

„... az én feladatomban nem lehetett az, hogy a dialektikus törvényeket a természetbe belekonstruáljam, hanem az, hogy őket a természetben megtaláljam és belőle kifejtssem”.

(Engels: „Anti-Dühring”, Előszók.)

## 1. BEVEZETÉS

Az utóbbi évtizedekben a marxista történészek, filozófusok fő törekvései arra irányultak, hogy a történelemnek, a társadalom fejlődésének elvi kérdéseit minél árnyaltabban, sokoldalúan, a kisebb jelentőségű, másodlagosan ható okokat és tényezőket is figyelembe véve vizsgálják. Nem e sorok szerzőjének hibája az, hogy a matematika tudományán belül most fejlődött ki az az elmélet, amely képes az időben lejátszódó folyamatoknak a lényegét megragadó, a másodlagos tényezőktől elvonatkoztató, kvalitatív jellemzésére – tehát a folyamatok olyan absztrakt ábrázolására, amely egyelőre a szükséges konkrétságot nélkülözi. A dinamikai rendszerek elméletére és ezen belül René Thom katasztrófaelméletére gondolok, melynek részletes kifejtése, ill. ismertetése a [2, 3, 1] művekben található. Az [1] dolgozatban foglaltak ismerete a továbbiak megértését megkönnyíti. Félreértések elkerülése végett itt is megjegyzem azonban a következőket. A Thom-féle katasztrófaelmélet minden filozófiai töltet nélküli, új, „tisztá” matematikai diszciplína. Az elmélet elnevezésében is helyet kapó katasztrófa szó baljós csengése ellenére egy pontosan definiált, ártatlan matematikai fogalmat jelöl. Az, hogy ez a fogalom, illetőleg ez az elmélet mennyire alkalmas valóságos, fizikai, biológiai, pszichológiai, társadalmi stb. jelenségek matematikai leírására, minden konkrét esetben vita tárgyát képezheti. Úgy tűnik azonban, hogy a marxista történelemtudomány és filozófia mulasztást követne el, ha erről a valóban új és mély elméletről nem vagy csak késve venne tudomást és alkalmazását ráhagyná a polgári történészekre, szociológusokra és filozófusokra.

Ebben a dolgozatban matematikai, pontosabban topológiai modellt javaslok a marxista történelemfelfogás, a társadalmi rendszerek fejlődése bizonyos lényeges, alapvető vonásainak jellemzésére. Alá kell húznom, hogy nem a marxista történelemfelfogás, a történelmi materializmus egészére igyekszem matematikai leírást adni, hanem csupán annak egy meglehetősen lényeges vonatkozására, tételére. Sőt modellem – mint jeleztem – még ezt a célba vett vonatkozást sem képes a maga gazdagságában, árnyaltan tükrözni. Úgy vélem azonban, hogy e vonatkozás lényegét erősen absztrahált, leegyszerűsített formában megragadja. Tudomásom szerint ez az első kísérlet a Thom-féle katasztrófaelmélet alkalmazására a társadalom fejlődésének alapvető kérdéseire és egyben ez az első marxista igénytel fellépő alkalmazás a társadalomtudományok területén.

## 2. ALAPFELTEVÉSEK

Valamely ország társadalmi berendezkedésének jellemzéséhez igen sok adatra van szükség; az ország társadalmi rendszere nagyon magas-dimenziós dinamikai rendszer. Mivel azonban könnyen áttekinthető és csupán a lényegét tükröző modellt kívánunk alkotni, a grafikus szemléltetés érdekében *feltételezzük először, hogy fejlettség szempontjából a társadalmi rendszer egyetlen valós számmal jellemezhető*. Ezt a valós számot a *társadalmi rendszer fejlettségének* nevezzük és  $x$ -szel jelöljük. Ez más szóval azt jelenti, hogy a társadalmi rendszerek lineárisan rendezett halmazt alkotnak; bármely kettőről eldönthető, hogy melyik fejlettebb a másikonál, és ha az  $a$  rendszer fejlettebb a  $b$  rendszernél, akkor fejlettségükre fennáll:  $x_a > x_b$ . A társadalmi rendszer fejlettségének meghatározásához számos tényezőt kell figyelembe venni, melyek közül a leglényegesebbek a kapitalizmusról a kommunizmusra való átmenet korszakában a következők: a termelési eszközök társadalmisításának foka, a kizsákmányolás kiküszöbölésének mértéke, a munka szerinti elosztás elvének teljesülése, a dolgozók részvétele a közügyek irányításában, a kultúra demokratizmusa, a személyes szabadságjogok, köztük a munkához való jog érvényesülése stb. Ha tehát ezt a feltevést elfogadjuk, akkor legalábbis csupán a fejlettség szempontjából vizsgálva, a társadalom egydimenziós dinamikai rendszer, amelynek egyetlen belső paramétere éppen az  $x$  fejlettség. Megjegyezzük, hogy ez a feltevés a legkevésbé lényeges az alapfeltevések közül. Ha ezt a feltevést elvetjük, a modell érvényben marad, csupán grafikus szemléltetése válik lehetetlenné.

A marxizmus tanítása szerint (itt a dolgokat a tömörség kedvéért durván leegyszerűsítjük és kísérletet sem teszünk a „tartalom és forma dialektikájának” ábrázolására) a termelőerők fejlődése az, amely maga után vonja a termelési viszonyok fejlődését, és az utóbbiak a társadalmi rendszert alapvetően meghatározzák. Tudjuk azonban, hogy a termelőerők fejlődése nem automatikusan vonja maga után a termelési viszonyok fejlődését, illetve hogy a termelőerők azonos fejlettségi szintje mellett a társadalmi rendszer fejlettsége különböző lehet, sőt fejlettebb termelőerőkhöz átmenetileg tartozhat fejletlenebb társadalmi rendszer. A termelőerők fejlődését tehát, mint mélyen fekvő, nem közvetlenül ható tényezőt tekintjük. Az, amin keresztül a termelőerők fejlődése a régi termelési viszonyok szétfeszítését és új, fejlettebb termelési viszonyok létrehozását eredményezi az osztálytársadalmakban, nem más, mint az osztályok harca. A társadalom fejlettségét meghatározó *külső* paraméterek közül (a termelőerők adott fejlettségi szintjén) a legfontosabb a szemben álló osztályok erejének viszonya. Itt azzal az egyszerűsítő feltevéssel élünk, hogy egy a társadalmi haladást képviselő osztály áll szemben egy a reakciót képviselő osztállyal. A többi közbülső osztály törekvéseit az egyik vagy másik alapvető osztály erejénél vesszük számításba. Egy osztály erejét számos tényező határozza meg: az osztály számaránya a társadalomban, szervezetsége, tudatossága, elszántsága, gazdasági lehetőségei, az adott országon kívüli osztályerőviszonyok, vagyis a nemzetközi helyzet stb. *Feltételezzük, másodszor, hogy egy társadalmi osztály erejét egy pozitív számmal lehet jellemezni*. A haladást képviselő osztály erejének és a reakciót képviselő osztály erejének különbségét *osztályerőviszonynak* nevezzük és  $v$ -vel jelöljük.

A társadalom belső dinamikáját az osztályerőviszonyon kívül alapvetően az adott társadalom konszolidáltsága (konszolidációja) határozza meg. Ezen az intézmények stabilitását, hagyományait, „bevettségét”, a törvények szilárdságát, viszonylagos állandóságát,

„tiszteltségét”, az adminisztráció rutinját, az adminisztrációt és az irányítást végző személyek stabilitását, tekintélyét stb. értjük. A konszolidáltság a mechanikai tehetetlenség fogalmának megfelelője a társadalomban. Harmadszor, feltételezzük, hogy a társadalom konszolidáltságát egy nem-negatív számmal lehet jellemezni, ezt a paramétert a továbbiakban  $u$ -val jelöljük.

Negyedszer, feltételezzük, hogy a fejlettség szempontjából vizsgált társadalom belső dinamikáját pontosan két külső paraméter, az osztályerőviszony és a konszolidáltság befolyásolja elsődlegesen.

Végül feltételezzük, hogy minden  $u$ ,  $v$  és  $x$  érték mellett a társadalomban bizonyos belső feszültség uralkodik, mely egy valós számmal jellemezhető. Az  $u$  konszolidáltság és a  $v$  osztályerőviszony adott értéke mellett ez a belső feszültség a társadalmi rendszer  $x$  fejlettségének függvénye. A társadalom arra az  $x$  fejlettségi szintre igyekszik beállni, amelynél a feszültség minimális. Feltételezzük, hogy ilyen minimumhely minden rögzített  $(u, v)$  értékpár mellett véges sok van. Ezeket a minimumhelyeket nevezzük a dinamikai rendszerek elméletében *attraktoroknak* (vonzási helyeknek), pontosabban *aszimptotikusan stabilis egyensúlyi helyzeteknek*. A rendszer állapota, jelen esetben a társadalmi rendszer fejlettsége az idő növekedésével ezeknek az attraktoroknak valamelyikéhez közeledik.

Az előző bekezdésben az érthetőség érdekében kissé pontatlanul megfogalmazott ötödik feltevésünk az [1] dolgozatban bevezetett fogalmak alkalmazásával a következőképpen mondható ki: *a társadalom kvázi-gradiens rendszer, amelynek attraktorai egy Ljapunov-függvény egyszerű minimumhelyei.*

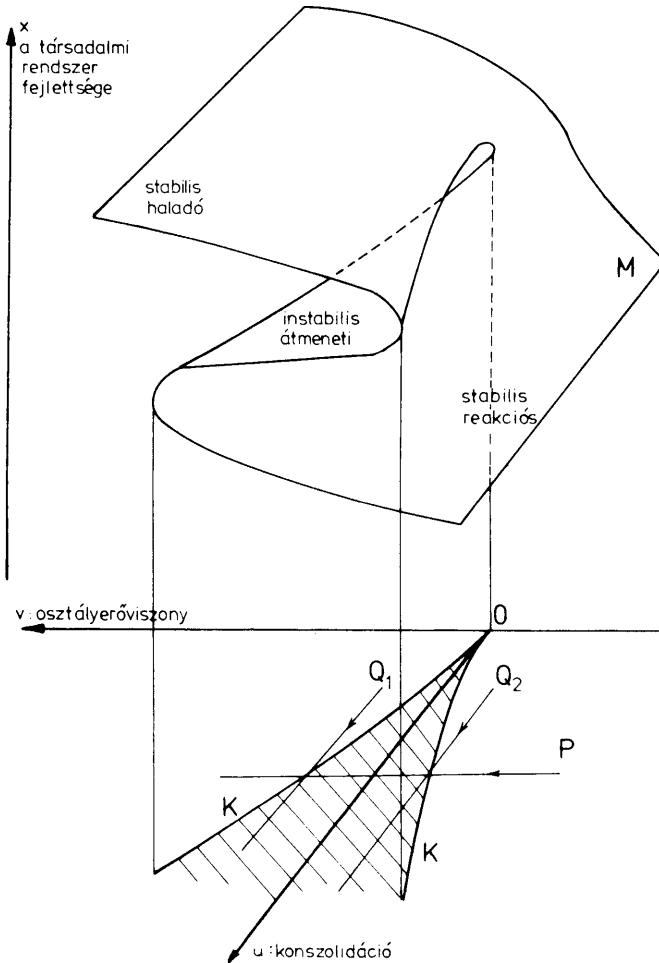
### 3. A MODELL

Az előző pontban kimondott feltevések következtében lehetővé válik Thom elemi katasztrófaelméletének alkalmazása a társadalmi rendszer fejlődésének kvalitatív leírására. Thom alaptétele szerint, ha egy dinamikai rendszer olyan feltételeket elégít ki, amilyeneket kimondtunk, akkor viselkedése kvalitatíve csakis két lehetséges modell egyikével jellemezhető. Ez a két modell az ún. ránc- (fold), illetve a csúcskatasztrófa (cusp).

A ránc-katasztrófa ismertetésétől itt eltekinthetünk, ui. ez a modell tulajdonságokban olyan szegény, hogy nyilvánvalóan alkalmatlan a társadalmi rendszer fejlődésének mególy leegyszerűsített jellemzésére is.

A csúcskatasztrófa részletes ismertetése helyett (lásd [1]) itt megelégszünk egy rövid szemléletes leírással. Ha az  $u$ ,  $v$  külső paraméterek minden szóba jövő értékéhez meghatározzuk a dinamikai rendszer állapotát jellemző  $x$  belső paraméter azon értékeit, amelyekben a rendszer egyensúlyban van, az  $u$ ,  $v$ ,  $x$  változók háromdimenziós térben egy  $M$  felületet kapunk. Az  $(u, v, x)$  pont pontosan akkor van az  $M$  felületen, ha a külső paraméterek adott  $(u, v)$  értékénél  $x$  a rendszer egyensúlyi helyzete. A csúcskatasztrófa modelljében ennek az  $M$  felületnek az alakja az ábrán látható. Az  $u \geq 0$  félsík bevonalkázatlan része felett az  $M$  felület egyrétűen helyezkedik el. A felületnek ezek a pontjai mind aszimptotikusan stabilis egyensúlyi helyzetek, vagyis attraktorok. A „csúcscs”  $K$  görbe által határolt bevonalkázott síkrész felett  $M$  háromrétű. Itt a felső és az alsó rétegeken ugyancsak attraktorok vannak, a középső rétegen viszont instabilis egyensúlyi

helyzetek. Ha tehát  $(u, v)$  a bevonalkázatlan síkrészben van, akkor a rendszernek egyetlen attraktora van, és ez azt jelenti, hogy a rendszer bizonyos idő elteltével biztosan ennek az egyensúlyi állapotnak a közelébe kerül. Ha viszont  $(u, v)$  a bevonalkázott részben helyezkedik el, akkor a rendszernek két rivális attraktora van, melyek közül (bizonyos matematikailag definiált értelemben) a bevonalkázott síkrész bal szélén a „felső”, jobb szélén pedig az „alsó” az erősebb.



Mindez a társadalmi rendszer fejlettsége szempontjából a következőket jelenti: az  $M$  felület alsó és felső rétegén helyezkednek el azok a pontok, melyek a társadalmi rendszer fejlődését leíró dinamikai rendszer stabilis  $x$  egyensúlyi helyzeteinek felelnek meg a külső  $u$  és  $v$  paraméterek megfelelő értékei mellett. Ha  $v$  nagy pozitív szám, vagyis a haladó társadalmi osztály ereje nagy a reakciós osztályéhoz képest, az attraktor az  $M$  felület felső

rétegén van, tehát a társadalmi rendszer stabilisan haladó. Ha  $\nu$  nagy abszolút értékű negatív szám, vagyis a reakciós osztály ereje nagy a forradalmi erőkhöz képest, az attraktor az  $M$  felület alsó rétegén van, tehát a társadalmi rendszer stabilisan reakciós. Ha  $\nu$  abszolút értékben kicsi, vagyis az erők kiegyenlítettek, akkor az  $u, \nu$  sík bevonalkázott része fölött vagyunk. Ilyenkor a társadalom a konfliktus állapotában van, és mind a haladó, mind pedig a reakciós egyensúlyi helyzet megvalósulhat. A bevonalkázott tartomány feletti középső réteg egy lehetséges, átmeneti, instabilis egyensúlyi helyzetnek felel meg, amire történelmi példát szolgáltatnak bizonyos abszolút monarchiák a feudális társadalmi rendszer hanyatlása és a kapitalizmus előretörése idején, illetve a kettős hatalom 1917 nyarán Oroszországban stb.

Ha a paramétersík  $P$  pontjából kiindulva, a társadalom konszolidációjának állandó szintje mellett az osztályerőviszony balra tolódik ( $\nu$  nő), akkor a  $K$  katasztrófa-halmazt átlépve egy új, haladó társadalmi rendszer lehetősége jelenik meg attraktorként, mely tovább haladva balra, uralkodóvá válik. A társadalmi rendszer a konfliktus állapotába kerül, azonban nem ugrik át azonnal a haladó állapotba, amint  $\nu$  pozitív lesz. Ez az ugrás csak akkor következik be szükségszerűen, amikor a  $P$  pontból kiinduló félegyenes újból keresztezi a  $K$  görbét most már a bevonalkázott tartományból balra kilépve. A késlekedés annál nagyobb, minél nagyobb a konszolidáció. Ha az osztályerőviszony újból jobbra tolódik el, a visszaugrás a reakciós állapotba (az ancien régime visszatérése) nem ott történik, ahol a haladó ugrás bekövetkezett, hanem  $\nu$ -nek annál a negatív értékénél, ahol a  $P$ -ből kiinduló félegyenes jobbra metszi a  $K$  görbét. Ha a forradalom, az  $M$  felület alsó rétegéről a felsőre való ugrás már végbement (pontosabban például a politikai hatalom megragadásával a fejlődés megindult a társadalmi rendszer fejlett egyensúlyi állapota felé, mivel ez az attraktor egyeduralkodóvá vált), az ellenforradalom, az alsó rétegre való visszaugrás végrehajtásához a reakciós osztálynak nagyobb erőt szükséges mozgósítania, mint az, amelynél elvesztette a hatalmat (gondoljunk a Magyar Tanácsköztársaság vagy a spanyol köztársaság megbuktatására külföldi intervenció útján). Megjegyezzük azonban, hogy az  $u$  konszolidáció a valóságban nem független a rendszer dinamikájától, hanem egy ugrás után általában lecsökken.

Az  $u = 0$  pontban a rendszer az elágazás állapotában van. Ha a konszolidáció minimális, vagyis az  $O$  csúcson közelében vagyunk, akkor az osztályerőviszony kis eltolódása jobbra, ill. balra elegendő ahhoz, hogy a rendszert az  $M$  felület alsó, ill. felső rétegén tartsa, vagy oda átvigye. A modell tehát azt is megmutatja, hogy például veszített háború után, amikor a régi rendszer konszolidációja minimálisra csökken, könnyebb a forradalmat végrehajtani (Párizsi Kommün 1871, Oroszország 1917, Magyarország 1918). Ugyanezért törekszik a forradalom (ill. az ellenforradalom) a fennálló rendszer intézményeit destabilizálni, a konszolidációt csökkenteni.

Ha a  $Q_1$  vagy a  $Q_2$  pontból kiindulva az osztályerőviszony állandó és a konszolidáció erősen növekedik, a rendszer korábban egyértelműen meghatározott stabilis egyensúlyi helyzete mellett (a  $K$  görbe átmetszése után) egy új attraktor jelenik meg, a rendszer a konfliktus állapotába kerül. Ez a fennálló rendszer szempontjából addig nem jelent komoly veszélyt, amíg az osztályerőviszony nem változik, mivel az új attraktor nem válhat uralkodóvá. Mégis figyelemreméltó, hogy a túlzott konszolidáció az intézmények, az irányítást végzők csoportjának túlzott megmerevedése nem javítja a rendszer stabilitását, mivel egy az adott állapottól eltérő attraktor megjelenését eredményezi.

#### 4. MEGJEGYZÉSEK

A 2. pontban kimondtam azt az öt alapfeltevést, amelyre modellem felépítéséhez szükség volt. Ezek az alapfeltevések a történelmi tapasztalatra, a marxista történelemfelfogásra, illetve arra az igényre támaszkodnak, hogy a szóban forgó kérdést matematizálni lehessen. Az alapfeltevések vitathatók, ha azonban elfogadjuk őket, akkor szükségképpen megkapjuk a csúcscatasztrófát mint annak az erősen absztrahált és leegyszerűsített jelenségnek matematikai modelljét, ahogyan az idejétmúlt, túlérett termelési viszonyok osztályharc és forradalom útján átadják helyüket az új, fejlettebb, haladó termelési viszonyoknak.

Alá kell húznom azt a tényt, hogy a matematikai modell sohasem azonos a valósággal. A modell megalkotásának folyamata elképzelhetetlen absztrakció a másodlagosaknak tekintett tényezők elhanyagolása nélkül. A másodlagos tényezők azonban hatnak és befolyásolják a valóságos folyamatok lezajlását, ezért a valóságban a folyamatok sohasem történnek pontosan úgy, ahogy azt az absztrakt elmélet diktálná. A tényezők elsődlegesekre és másodlagosokra elosztásában bizonyos önkény is érvényesül, hiszen ez a felosztás a tapasztalat alapján, induktív úton történik. Ha azonban helyesen választottuk ki az elsődleges tényezőket, akkor az elméletből levont következtetések, bár mindenképpen leegyszerűsítik, mégis jól közelítik a valóságot. Úgy tűnik, hogy a 3. pontban nyert következtetések kiállják a gyakorlattal való egyeztetés próbakövét. A Thom-féle katasztrófaelmélet egyik nagy erénye éppen az, hogy modelljei, így a csúcscatasztrófa is, strukturálisan stabilisak, vagyis lényegükön nem változtatnak másodlagos tényezők által okozott kis perturbációk.

Az alapfeltevések jogosultságáról eltérhetnek a vélemények, de még elfogadásuk esetén is további tisztázásra szorul az, hogy mit értsünk pontosan a társadalmi rendszer fejlettségén, a társadalmi osztály erején, illetve a társadalom konszolidáltságán. E fogalmakat úgy kellene definiálni, hogy „mérhető” és egyetlen valós számmal numerikusan jellemezhetőek legyenek. Úgy tűnik, hogy ehhez a munkához filozófusok, történészek, jogászok és matematikusok együttműködésére lenne szükség. Valószínűnek tartom, hogy az itt javasolt modell több ponton javításra, módosításra szorul. Elképzelhető például, hogy lehetetlennek bizonyul a társadalmi rendszer fejlettségét, az osztályerőviszonyt, illetve a konszolidációt egyetlen számértékkel kifejezni. Ez még a modell érvényességét nem dönti meg. Amint az eddigiekből kitűnt, valójában konkrét számokra nincs szükségünk, csupán arra, hogy viszonylag egzakt érteleme legyen az olyan kifejezéseknek, mint „fejlettebb”, „konszolidáltabb”, „az osztályerőviszonyok balra, ill. jobbra tolódtak el”, vagyis arra, hogy a különböző állapotok ezekben a vonatkozásokban összehasonlíthatók legyenek. Elképzelhető továbbá, hogy szükségesnek mutatkozik a külső paraméterek számát kettőről háromra vagy még többre növelni. A Thom-féle elmélet lehetővé teszi a katasztrófa típusok véges osztályozását, ha csak a külső paraméterek száma nem nagyobb 5-nél. Azonban már abban az esetben is, amikor a külső paraméterek száma 3, az elemi katasztrófa típusok száma 5 és ezek jóval bonyolultabbak és sokkal kevésbé szemléletesek, mint a csúcscatasztrófa. Látható tehát, hogy számos nyitott kérdés van. Ennek a dolgozatnak korántsem célja véglegesen kikristályosodott gondolatok kinyilatkoztatása, hanem e gondolatok vitára bocsátása.

A matematika belekotnyeleskedése a történelem legalapvetőbb, elvi kérdéseibe szokatlan, és emiatt talán gyanakvást kelthet. Figyelembe kell vennünk azonban a következőket. A dialektika legáltalánosabb törvényei érvényesek és hatnak mindenütt a természetben és a társadalomban, az anyag mozgásának minden szintjén. A matematika, amely a valóság tudományos visszatükrözésének egyik leghatékonyabb eszköze, mai fejlettségi fokán már képes a mozgás dialektikus törvényeinek absztrahált formában való visszatükrözésére. Thom osztályozásában a csúcskatasztrófa a legegyszerűbb elemi katasztrófa, amely mintegy topológiailag jeleníti meg az ellentétek egységének és harcának, valamint a lassú, folyamatos mennyiségi változások minőségi ugrásba való átcsapásának törvényét. Nem véletlen, hogy a csúcskatasztrófa sikeresen alkalmazható modellként mindenütt, ahol a lényeges, külső paraméterek számát sikerül kettőre leszorítani és ahol a dialektika érvényesül.

Végezetül megragadom az alkalmat, hogy megköszönjem lektoromnak, Ruzsa Imrének e dolgozat első változatával kapcsolatban tett számos értékes észrevételét, amelyek felhasználása, úgy érzem, a mondanivaló félreérthetlenebb és érthetőbb kifejtésének nagy hasznára vált.

#### IRODALOM

1. Farkas M.: Folyamatok kvalitatív vizsgálatáról, *Alkalmazott Matematikai Lapok*, 2. (1976), 237–257.
2. Thom, R.: *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Benjamin, 1972, Reading, Mass.
3. Zeeman, E. C.: Levels of structure in catastrophe theory illustrated by applications in the social and biological sciences, *Proc. Int. Congr. Math.*, Vancouver, 1974, vol 2. 533–546.



# A ZENE HÁROM SZFÉRÁJA A FIZIKAI, AZ ÁLLATI ÉS AZ EMBERI LÉT SZINTJÉN\*

S Z Ő K E P É T E R

## ZENEISÉG A FIZIKAI LÉT SZINTJÉN – A PREBIOLOGIKUS FIZIKAI ZENE MINT FUNKCIÓ NÉLKÜLI TERMÉSZETI JELENSÉG

Induljunk ki a legegyszerűbb fizikai-akusztikai törvényszerűségekből mint bizonyításra már nem szoruló tényekből, amelyeknek az érintése itt azonban a későbbiek helyes értelmezése érdekében elengedhetetlen.

Légrézecskek *egyenletes* rezgésekor *állandó alakú* (frekvenciájú és periódusú) hullámmozgás megy végbe és terjed a levegő rugalmas közegében. Mihelyt ez a *hangtalan* folyamat mint inger idegvezetéseinken át (ahol sajátos *élettani* formát ölt) agyunk hallóközpontjába jut, ott *hangossá* válik, vagyis *pszichikus* hangélményt kelt bennünk. Ekkor *állandó magasságú* hangot hallunk.

A hangok állandó magassága nélkül nem létezhetne zene, a szó klasszikus értelmében, ezért az ilyen hangokat *zenei* hangoknak kell neveznünk. (Az egyszerűség kedvéért egyelőre eltekintve attól, hogy a fizikai akusztikában az olyan állandó frekvenciájú hangokat szokták „zeneinek” nevezni, amelyekkel együtt rezegnek az ún. harmonikus felhangjaik is. Ezeket most, mint rendszerint nem hallható komponenseket, figyelmen kívül hagyjuk.)

Valamely hang „zeneiségének” tehát az a *végző* kritériuma, hogy *állandó* a frekvenciája, illetve ennek megfelelően a magassága. A hegedű *A* húrjának (az  $a^1$  hangnak) az állandó hangmagasságát, vagyis a *zeneiségét* így szimbolizálhatjuk (1. ábra):

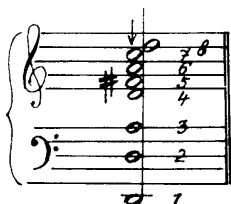


1. ábra. Állandó magasságú (zenei) hang (kétféleképpen ábrázolva)

A felhangok nélküli (ún. „tisztá”) zenei hangoknak ez a fajta „zeneisége” önmagában azonban természetlen és perspektívátlan zeneiség: nem válhat soha *rendezett zenei lépcsőzetesség* (zenei hangközök, hangsorok, melódia) létrejöttének forrásává. A természetben keletkező zenei hangok ezzel szemben rendszerint olyanok, amelyeknek az alapprofrendenciájával együtt rezegnek a részfrekvenciáik (felhangjaik) is. Ezek rezgésszámai úgy aránylanak egymáshoz, mint az egyszerű számok: 1 : 2 : 3 : 4 : 5 : 6 : 7 stb. Az ilyen frekvencia-

\*Tanulmányunkban a különböző szintű zenei jelenségekre és összefüggéseikre irányuló két évtizedes vizsgálódásaink eredményeit összegezzük, a megismert új tények és logikájuk alapján megkísérelve a zene mibenlétének (teóriájának) újfajta megközelítését.

arányok ún. „harmonikus frekvenciaspektrumot” alkotnak, melynek a hallható alapfrekvenciája feletti részfrekvenciái (felhangjai) ugyan rendszerint nem hallhatók (csak a hangzó alaphang színezetét befolyásolják), ám bizonyos körülmények között hallhatóvá válhatnak, azzá is tehetők. A harmonikus felhangspektrum *zenei hangközviszonyait* (itt az első nyolc hang terjedelmén belül, ha pl. *D* az alaphang) a 2. ábra mutatja.



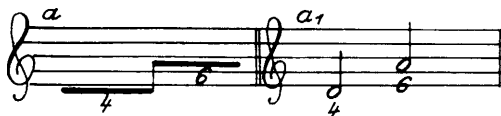
2. ábra. Harmonikus felhangspektrum (a *D* alaphang zeneisége)

Ez a sajátos akusztikai törvényszerűség a fizika szférájában nem más, mint a „*rezgő anyag objektív zeneisége*” (azaz „zenei” tulajdonsága). Mint „adott” természeti törvényszerűség az ember (és minden élőlény) hallásától függetlenül keletkezik és megy végbe a természetben mindenütt, ahol létrejönnek a folyamat anyagi feltételei (valamilyen harmonikus vagy közel harmonikus rezgésre képes test s a rezgést elindító és fenntartó energiaforrás). Természetesen a jelenség hallásunkban is tükröződhet – *hangzó* formát öltve –, ami azonban nem változtat eredeti *fizikai* lényegén. (Az élőlények hallása a környezetükben végbemenő fizikai folyamatokhoz való alkalmazkodásnak egyik lényeges formája.)

Az állandó magasságú hangoknak *ez a fajta* (felhangspektrumos) zeneisége már termékeny és nagy perspektívájú zeneiség: ez a fizikai *alapja* az állatok (döntően a madarak) világában kialakuló „zenei” hangadásnak, sine qua non *feltétele* az emberi-társadalmi zene létrejöttének is.

A hangnak ez a fajta zeneisége még *statikus* zeneiség, mert a rejtett felhangspektrumba van „bezárva” (a felhangok egymáshoz való „vertikális” viszonyában, „egymás fölötti” helyzetében). Mihelyt azonban valamilyen erő „egymás utánivá” *rendezi* a felhangokat, a statikus felhangspektrumból *dinamikus* – az idő tengelyén előre haladó – felhang-*sor* (hangsor) lesz. Ez már *zenei mintázatú hangközlépésekbe rendezett dallam*. Ez már nem pusztán az anyag *zárt* zeneisége, ez már időben is strukturált *nyílt* „zeneiség”: az anyag *zenéje*. A legkisebb, *elemi* zene: a *hangközlépés*. Már ennek is van *mintázott időbeli mozgása*, s ezért a hangközlépés (oktáv, kvint, kvart, terc vagy más harmonikus hangmagassági ugrás) egyúttal a legkisebb *zenei dallam*.

A 2. ábrán látható *zenei* felhangspektrum 4. és 6. felhangjának magassági és időbeli *viszonya*: egyetlen kvintlépésnyi dallamcsíra, s így szimbolizálható (3. ábra):



3. ábra. Kvintlépés mint dallamcsíra

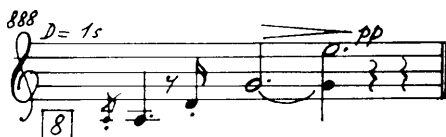
A fizikai zenei felhangsor hangjai bármilyen sorrendben kapcsolódhatnak egymáshoz, rövidebb vagy hosszabb hangközlánc (dallam) formájában. Például így (ezek elképzelt, de lehetséges esetek, 4. ábra):



4. ábra. Harmonikus hangközök egymás utáni kapcsolódása

Lássuk a *fizikai zene* (az időben kibontott „zeneiség”) jelenségének néhány *valóságos* (magnetofonon rögzített) példáját.<sup>1</sup>

Az oláhréti vadászház kilincsenek lenyomogatása bántóan nyikorgó, zörejszerű s kivehetetlen struktúrájú magas hangokat adott. Miután hangfelvételüket 8-szorosára lassítva (nyújtva) s 3 oktávval lejjebb helyezve visszajátszottuk (hogyan világosan kivehessük a kilincshangok magassági és időbeli szerkezetét), mindegyik nyikorgás tág zenei hangköz-ugrásokból álló kis fizikai melódiának bizonyult (5. ábra)<sup>2</sup>:



5. ábra. Lassított kilincsenyikorgás mint elemi fizikai zene

Budapesten (s bizonyára másutt is) a villamoskerekek, illetve a keréktengelyek is „muzsikálnak” a síneken a kanyarban, csak hogy ennek a muzsikának is fülsértő, éles csikorgás a természetes hangzása. A 4-szeresére lassítva és 2 oktávval mélyebbre transzponálva azonban a felvétel egy részlete így hangzik (6. ábra):



6. ábra. Villamoskeréktengely lassított csikorgásának fizikai „zeneje”

<sup>1</sup> A hangfelvételek – természetes és lassított formájukban, amelyekről a tanulmányunkban közölt ábrák készültek – megtalálhatók és meghallgathatók a szerzőnél, a Magyar Tudományos Akadémia állathangarchívumában. Ahol nincs más megnevezve, azokat a hangfelvételeket a szerző készítette, miként a lassításokat és ábrázolásait is.

<sup>2</sup> A természetes madáréneket (annak ún. csicsérgésformáját) az emberi fül nem képes – mikroszkopikus időstruktúrája miatt – kellő részletességgel észlelni. Ennek áthidalására vezettük be a hanglassítás módszerét. Rendszerint már a 4-szeres, a 8-szoros lassítás (időtartamnyújtás) is világos dallamképet eredményez számunkra, bár a megbízható lejegyzés érdekében ennél nagyobb fokú hanglassításokat is alkalmazunk, egyúttal mélyebb hangfekvésbe szállítva le a hangot. A lassítás és a transzponálás nem változtatja meg a hangok fizikai frekvenciaarányait (zeneiségét).

Egy budaörsi parasztszekér keréktengelyének az alig elviselhető, éles nyikorgása – a 32-szeresére lassítva és mélyebbre transzponálva – harmóniakat is meg-megszóltató s az időben elnyúló fizikai zeneként tárulkozott fel előttünk (7. ábra).

7. ábra. Szekértengely-nyikorgás fizikai zenéje (lassítva)

De még meglepőbb talán, hogy egy hosszú s vékony fém ablaktömítés szélhullámzástól rezegtetve ilyen „emberies” formájú dallamot (szinte „dal”-formát) adott ki magából, mely motívumismételgető-variálgató időbeli lefolyásával (a szellőkés-ismétlődés formájának tükrözésével) és kvázi-fríg hangsorával tűnik ki. Nem is kellett meglassítani ezt a felvételünket, mert természetes tempójában és hangfekvésében így szól (8. ábra):

8. ábra. Szellőkések rezegtette fém ablaktömítés zenei „dalolása”

Ezek a példák (amelyekhez hasonló több is van gyűjteményünkben) kézzelfogható bizonyítéka, hogy az élettelen fizikai lét szférájában is létrejöhet (létezik) egyfajta zene: a fizikai zene, mely már több (és más), mint a rezgő anyag rejtett fizikai zeneisége. A

„fizikai zene” elnevezés és fogalom *nem csupán metaforikus* jelentésű, hanem *valóságos* tartalmú: egy *létező* (alkalomszerűen keletkező) fizikai-akusztikai jelenség *minden mástól különböző strukturális sajátosságát – zenei lényegét* – jelöli.

A fizikai zenét fő tulajdonságán, a „zeneiségén” túl meghatározott egyéb tulajdonságai és vonatkozásai is jellemzik, legfőképpen a következők.

Nincsen semmiféle (sem biológiai, sem társadalmi) funkciója. Lényege nem más, mint „üres” zenei alakiség, sajátos mechanikus mozgásstruktúra. Magábanvaló és magánakvaló akusztikai jelenség, céltalan és „holt” anorganikus zenefajta. Valamely anorganikus testből, mely harmonikus (esetleg közel harmonikus) egyenletes rezgésekre képes, rendszerint *véletlen* külső erő váltja ki és tartja folyamatban addig, amíg az erő hatása érvényesül. A fizikai zene megjelenési formái egyszerűek, nincsen „stílusuk”, mint az élő zenének, s nem azért léteznek, hogy állat, ember vagy egy egész társadalom (kultúra) emlékezete őrizze őket (ami a fizikai zene számára nem lehetséges), hanem azért, hogy alkalmanként, amikor létrejönnek a fizikai feltételei, mindig ugyanaz a természeti törvényszerűség megy végbe, ilyen vagy olyan egyszeri formában. (Persze, ha ugyanazok a fizikai feltételek ismétlődnek, akkor zenei produktumuk megjelenési formája is ugyanaz marad, például ugyanannak a „zenélő” kilincsnak a nyitogatásakor.) Valamely fizikai-zenei folyamatnak az időtartamát (rövidebb vagy hosszabb időbeli formáját) a kiváltó erő hatásának (a sűrűlódásnak, a szélnyomásnak stb.) az időtartama határozza meg. Időbeli lezajlása („formálódása”) rendezetlen: nem keletkeznek benne „szabályos”, „ismétléses”, még kevésbé „többsoros”, strofikusan építkező dallamformák (mint a madarak és az ember „eleven” és funkcionális zenéjében), és rendszerint ritmikus tagozódást (ritmusképleteket) se mutat. Hangközrendszere csak olyan lehet, mint a fizikai felhangspektrumé: nem teheti azt egyenletesebb elosztásúvá (szabályozottá) semmiféle pszichofiziológiai memória, mert ilyen csak az állatok (s az ember) evolúciójában alakult ki. A fizikai zene időbeliségének és dinamikájának az arculatán csak a kiváltó külső erő működésének esetleges mechanikus tagolódása és dinamikája tükröződhet. Ezt a *primér* „zenét” a *természetben* csak mechanikus erők hozzák létre. Nem tartozik az emberi cselekvések szférájába (legfeljebb ezek akaratlan mellékterméke lehet), s már ezért se tartozhat az ember esztétikai-művészeti *alkotásainak* szférájába. (Ettől függetlenül a fizikai-zenei jelenségek hallgatása – mint például a fent ábrázolt *lassított* „zenei” nyikorgásoké – határozott szépségélményt, tehát esztétikai gyönyört adhat az *embernek*.)

Az elmondottak s a bemutatott példák fényénél megállapítható, hogy a „zene” *fogalma a fizikai zene szintjén nem funkcionális (tartalmi), hanem csak strukturális (alaki) tartalmú fogalom.*

*Primér* ez a zene, mert az általa megnyilvánuló fizikai törvényszerűség története (léte) feltehetőleg néhány milliárd éves: akkor kezdődött, amikor az anyagi lét – vagy legalábbis a kéreg, a hidroszféra és az atmoszféra – egész földi története. (Feltehető, hogy a fizikai zeneiség, illetve zene jelensége a Földünkéhez hasonló fizikai feltételek között létező más égitesteken is megvan.)

A prebiológikus (pontosabban az állatvilág kifejlődése előtti) korok mélyén a fizikai zene jelenségeit a természet tárgyi képződményei és fizikai folyamatai (pl. sziklaélek, -rések, lyukak, valamint sűrűlódások, szélrohamok stb.) idézték elő. A már kialakult növényi világban is megvoltak – és ma is megvannak – a fizikai zene (illetve zeneiség) megnyilvánulásainak feltételei (szél keltette zenei hangok és felhangjaik vékony indák

mentén, bambusz- és nádszáltölcsérek szájánál, üreges gubók rovar fúrta lyukainak peremén stb.).<sup>3</sup>

A fizikai zene létezésének és a növényvilágig való kiterjedésének „története” megelőzi az állati hangadás kialakulását, illetve az emberi zene megjelenését. Pontosabban: a fizikai zeneiség (illetve ennek elemi zenei megnyilvánulása) az, ami majd beépül egyes madárfajok élettani és társasbiológiai folyamataiba, illetve még később az ember társadalmi (s ez alatt: idegéletteni) tevékenységébe, és bizonyos értelemben alárendelődik ezeknek. Ennek következtében a zene állatbiológiai, majd társadalmi funkcióra tesz szert, eredeti fizikai jellegzetességei – alapjaikban megőrződve – átalakulnak, újszerűen rendeződnek, új struktúrában bontakoznak ki.

Azok az akusztikai jelenségek, amelyeknek nincsenek „zenei” tulajdonságaik az itt kifejtett értelemben, azok következképpen a *nem-zenei* (zenétlen, zeneietlen) hangjelenségek kategóriájába tartoznak. Ilyenek a folyamatosan vagy rendszertelenül változó frekvenciájú (magasságú) hangok, a zörejek, a kattanáások. Ezek ábrázolása itt fölösleges, s elég, ha rámutatunk a zeneiség és a zeneietlenség *alaki* ellentétességére (mind fizikai, mind hallási, mind grafikus formájukban).

Elvi jelentőségű (az elmélet és a szemlélet szempontjából) az a tény, hogy bár a véletlenül (egy bizonyos értelemben véletlenül) keletkező különböző fizikai-akusztikai jelenségeket lényegileg csak fizikai alakításukban, tehát *csak strukturálisan* lehet megkülönböztetni egymástól, mivel nincs másuk, csak fizikai struktúrájuk (nincs jelentésük, funkciójuk, evolúciójuk), mégis két jellegzetesen különböző csoportba oszthatjuk, *zenei* vagy *nem-zenei* folyamatoknak minősíthetjük őket. A zeneiség és a nem-zeneiség különbsége tehát *alaki (formai, szerkezeti) különbség* a pusztán fizikai lét (és ennek pszichikai tükröződése) szintjén. A „zene” és a „nem-zene” itt csak mint két *eltérő formájú* akusztikai jelenség létezik.

#### A FIZIKAI HANG ÉS ZENEISÉG TALÁLKOZÁSA ÉS ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSA AZ ÉLETTEL ÁLLATI SZINTEN

A nem-zenei fizikai hangformák éppen olyan primérek, mint a zenei formájúak. Földi „történetük” is éppen úgy része az anyagi lét egész történetének, mint azoké. Előfordulásuk az élettelen tárgyi világban azonban gyakoribb, mint a zenei szerkezetű akusztikus folyamatoké. A zörej közönségesebb jelensége a létnek, mint a zeneiség s a belőle kialakulható fizikai zene. Zeneietlen hangjelenségek keletkezéséhez nem kellenek olyan sajátos, ritkábban adódó anyagi feltételek, mint amilyenek zenei jelenségek előidézéséhez szükségesek (szabályos, egyenletes felhangspektrumos rezgésre alkalmas hangforrások).

A zeneiség fizikai adottsága éppen a zenei sajátossága miatt játszhatott később, fokozatosan, bizonyos vonatkozásokban egyre *kitüntetettebb*, jelző szerepet, miután az állatok világában sajátos életmódjuk következtében fokozatosan kialakult a fizikai (de már hangzó formát öltő) hangok hasznos biológiai szerepe, a spontán, majd tanult hangadásformák útján való érintkezés szükséglete. Az eredetileg funkció nélküli „néma”

<sup>3</sup> Ez utóbbinak szép példáját mutatta be a Magyar Televízió 1976. évi tanzániai expedíciója a „flótázó akác” (*Acacia drepanolobium*) szél keltette fizikai „gubózenéjének” hangfelvételével.

fizikai hang *hangossá* (hallottá) vált és ezzel hozzákapcsolódott a Földön kialakult élet magasabb (állati, majd emberi) formáihoz. A fizikai hang életszabályozó funkcióra tett szert, hatása – mint sajátos ingerületi forma – a biológiai-pszichikai folyamatok komponensévé lett. Létrejött a hang mint „hírvívő” és az élet (élő szervezet) mint „hírvevő” kapcsolata és kölcsönhatása. Ezzel az eredetileg csak fizikai hang *elbiologizálódott* és *elpszichizálódott*, hiszen csak hangzó (pszichikus) formájában válhatott életfolyamatok szabályozójává, a fajok fennmaradását és fejlődését szolgáló magasabb rendű alkalmazkodás eszközévé. A hang biológiai *jelző* funkciójának a megjelenése együtt járt a megfelelő hangképző és -felvevő (halló), valamint -feldolgozó szervek kialakulásával. Egyszóval a *passzív*, magábanvaló fizikai hang *aktív* biológiai szerepet betöltő tényezővé emelkedett az állati életben.

Mindez azzal járt, hogy egyes állatfajok (elsősorban egyes madárfajok) hangképzésében – *hangadó apparátusuk megfelelő alakulása* esetében – egyre gyakrabban megvalósult a *fizikai zeneiség* (a harmonikus felhangviszonyok) törvényszerűsége is: zenei hangközugrások és hangközszukcessziók, mint dallamkezdemények, jelentek meg a hangadásban. Az eredetileg anorganikus fizikai zeneiség hangos zenei alakzatokat vet s most már az „élet szárnyain” repül előre újszerű, egyre összetettebb és rendezettebb gazdag funkcionális állatzenei formák kibontakozásának irányában. Ezzel fizikai eredetű *zeneisége*, mint *zenei lényege*, nemhogy megszűnik, hanem éppen ez bontakozik ki egyre dúsabban, egyre magasabbra jutva, különösen egyes madárfajok énekében. A zeneiség fizikai törvényszerűsége tehát *beépült* egyes madárfajok bizonyos életfolyamataiba, tevékenységük pszichoakusztikus szabályozásába, és *alárendelődött* nekik. Ugyanakkor azonban a fizikai zeneiség a maga módján „úrrá is lett” ezeken az életfolyamatokon, kikényszerítve alkalmazkodásukat a hangadás zenei mintájú strukturálódásához.

Az történik, hogy az élettelen, különösen az *idő tengelyén rendezetlen* fizikai zeneiség jelensége *biológiailag rendezett* új időbeli formákat ölt magára. Az élet most magába építi és számos tekintetben a *maga képe*re formálja a fizikai zeneiség jelenségét, hogy a természetes szelekció során még eredményesebben használhassa fel, használhassa ki a fizikai zeneiség *zenei* struktúrájában rejlő biológiai (kommunikációs) *előnyöket*. A zeneiséget mint „vertikális” rendezettséget alapján továbbra is a fizika adja: hol még közvetlenül a légzőapparátusban lezajló felhangsori hangközi „átfúvások” formájában, hol már közvetve a hallás és tanulás „tradíciója” útján, az idegrendszer által irányítva és szabályozva. De az állati élet – az idegműködés és a társas kommunikáció „közlekedő-edények-rendszere” – új, biológiai eredetű és hatékonyságú formai (főleg időszerkezetbeli) „megoldásokat” kényszerít rá az eredetileg tiszta fizikai természetű zenei megnyilvánulásokra, a lét magasabb szintjére emelve őket.

Hogyan történt ez? És mivé lett, miként formálódott tovább a prebiologikus lét tiszta fizikai zeneisége?

#### A ZENEISÉG A BIOLÓGIAI LÉT SZINTJÉN – AZ ÁLLATI ZENE (MADÁRZENE) MINT BIOLÓGIAI KÖZLŐESZKÖZ

Láttuk az előbbieken, hogy a prebiologikus lét fizikai szférájában a hangformálódás *kétféle* – zeneietlen (nem-zenei) és zenei – lehetősége áll fenn. Ez a kétféle fizikai-akusztikai hangformálódási lehetőség az, ami szükségképpen utat tört magának – most már a

biológiai lét szárnyain – a madarak (és talán már az ő állati elődeik) hangadásaiban is. Mintegy kétezer madárfaj hangadásait vizsgáltuk meg a *hanglassítás* (hangmikroszkópia) módszerével, s ez megmutatta, hogy a madárhang „evolúciója” (strukturálódása) egyes madárfajok törzsféjlődése során a *nem-zenei* utat, más fajoké pedig a *zenei* utat „választotta” (a legtöbbször átmeneti és kevert hangadásformákat produkálva, bár teljesen zeneietlen és tiszta zenei szerkezetű énekformákat is). *Mindkét* hangformálódási tendencia a ma létező mintegy kilencezer különféle madárfaj hangadásaiban szinte minden fejlettségi fokon nyomon követhető: a legegyszerűbb, tagolatlan kiáltásformáktól a legösszetettebb zenei és nem-zenei énekformákig. A nem-zenei módon strukturált madárhangok részletesebb tárgyalásától itt eltekintünk, de a „madárzene” születésének és fejlődésének útján álljunk meg annak egy-egy „kilométerkövénél”.

Egyes madárfajok hangadó szerve (a légcső, a syrinx, a bronchusok stb. rendszere) olyanra alakult az evolúció során, hogy alkalmassá vált a fizikai harmonikus felhangok, azaz *zenei hangközök* megszólaltatására is. Eleinte véletlenül ún. „átfúvások” (felhangról felhangra való átugrások) keletkeztek az üreges, rezgésektől feszülő hangadó apparátusban. Ez azt eredményezte, hogy *zenei hangközök*, különböző hangközkapcsolatok jelentek meg a hangadásban (a puha falú, élő madárhangszerben hol tisztán, hol bizonytalanul intonálva). Megszülettek az első, „elemi” melódiaformák mint a fizikai eredetű *madárzeneiség* első *megnyílt* és *nyílt* formáinak „kész” zenei alapegységei. A következőkben lássuk a *valóságos* madárzenét *in statu nascendi*.

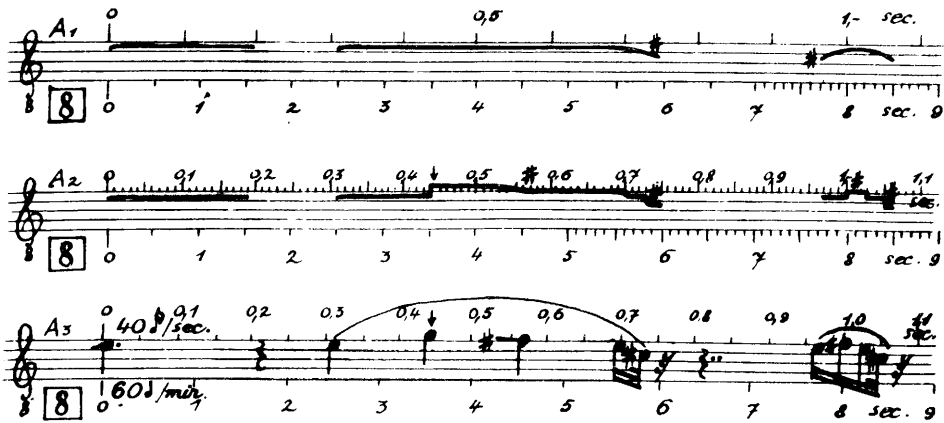
Az *ölyv* (*Buteo buteo*) tagolatlan, csúszó („glissando”) vonalú zeneietlen kiáltásaiban (9. ábra,  $A_1$ ) néha váratlanul *zenei átfúvás* megy végbe, s ez az eredetileg zeneiség nélküli, enyhe ívelésű hang vonalán *zenei mintázatot* rajzol ki hangközlépések kis csoportja formájában (9. ábra,  $A_2$ , illetve  $A_3$ . Ez a természetes hangzásképnek 16-szorosára lassított és 2 oktávval mélyebben ábrázolt formája).



9. ábra. Az ölyv egy zeneietlen és egy zenei szerkezetű kiáltása



A balkáni gerle (*Streptopelia decaocto*) jellegzetes kiáltásainak mindegyike három csúszó görbéjű, zeneietlen hangból áll (10. ábra,  $A_1$ ). Olykor azonban, véletlenül, zenei átfúvás keletkezik a madár légcsővében, s a nem-zenei kiáltásforma átalakul: itt-ott zenei hangközugrások, zenei minták jelennek meg a budapesti házak közt is jól ismert háromtagú (tu-tú-tu) kiáltásokban (10. ábra,  $A_2$ , illetve  $A_3$ ; 8-szoros nyújtásban és természetes hangfekvésben ábrázolva).

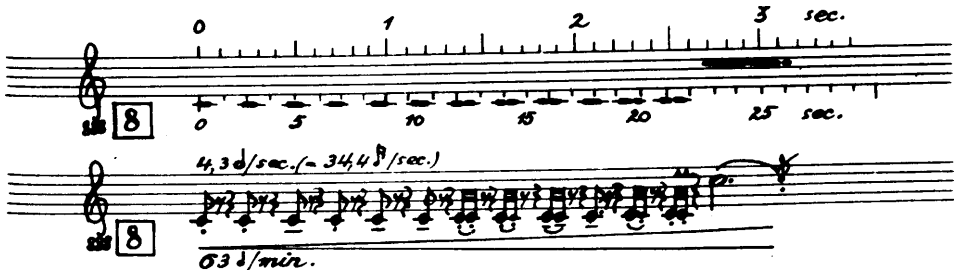


10. ábra. Zenei strukturálódás indul a balkáni gerle kiáltásaiban

Amikor a kezdetben véletlenül és ritkán felhangzó kis zenei mintázatok (mint hirtelen frekvenciaváltozások következményei) kezdenek gyakrabban megjelenni egy-egy egyed kiáltásában, ez – bizonyos körülmények között – a hangkibocsátó madár előnyére válhat. Zenei mintázatairól, mivel azok sajátosságaik folytán könnyen rögzülnek a memóriában, gyorsabban és biztonságosabban ismerhető fel a jelkibocsátó egyed, mint azok a fajtársai, amelyek nem produkálnak, vagy csak ritkán, ilyen mintázott „névjegyeket”. Mintázott hanggal (különösen ha az a madarak evolúciója során majd kiáltásból énekké fejlődik) eredményesebb a párkeresés, a fészektáj akusztikus őrzése, a rivális hímek távol tartása stb. Biztonságosabb az életben maradás, a fészekalj felnevelése, tehát hatásosabb a mintázott (akár zenei, akár nem-zenei) hangadásra, illetve ennek tanulós elsajátítására való készség örökletes (genetikai) továbbadása és felerősödése is.

A zenei hangformálódásnak további fontos „állomása” a faj evolúciójában, hogy a kezdetben véletlenszerű és alkalmi zenei mintázódás eljut a megszilárdulás, az *állandósulás* állapotáig. Ezen a szinten a faj „zenei ismertetőjelei” (egyéb akusztikus ismérveikkel egységben) már *mindig* ott vannak a faj hangadásában, hol azonos formában, hol közeli-távolabbi változatok alakjában (a kiáltó- és énekformák ismétlődései során).

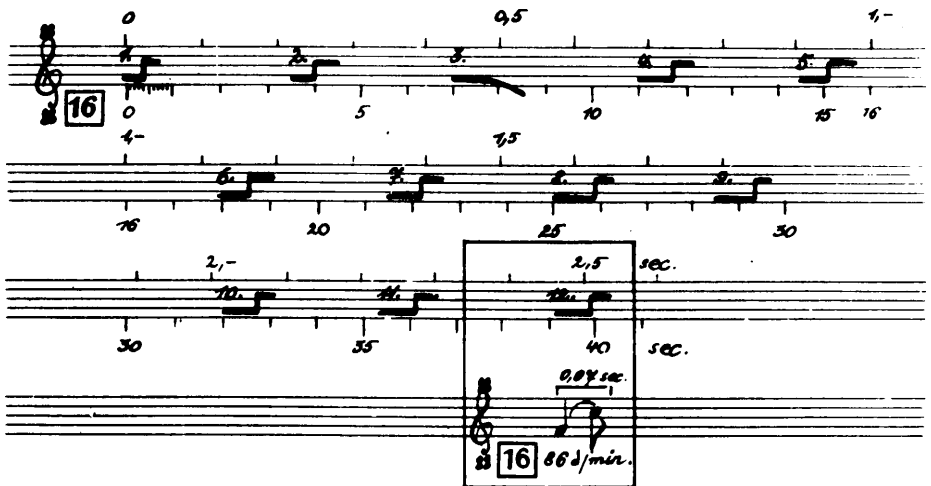
Közismert példa a zeneiség nyílt állandósulására a *házityúk* (*Gallus domesticus*) kotkodácsolása. Minden kiáltása zenei hangközléssel végződik (oktávval, kvinttel, kvarttal vagy más zenei ugrással), melyet az állat – belső indulati változásaitól függően – hol tisztán, hol „hamisan” intonál (11. ábra, 8-szorosára lassítva, de természetes hangfekvésben ábrázolva).



11. ábra. Házityúk kotkodácsolása oktávgrással a végén

Ha valamely biológiai helyzet, belső vagy külső környezeti állapot, viszony vagy ingerület stb. működési, illetőleg fennállási ideje *hosszabb* (nem pillanatnyi hatású), akkor ez a vele járó hangos reakció *meghosszabbodásában* is tükröződik. A madár – élettani mechanizmusaitól függően – *ismételgetéssel nyújtja meg* a hangadását a helyzetnek megfelelően. (A helyzetnek, mely a faj és az egyed élettörténete során megszámlálhatatlan sokszor ismétlődött már s így felismerhetővé vált a faj egyedei számára.)

Például a *héja* (*Accipiter gentilis*) alábbi „nagy” (összetett) kiáltásformája egyetlen kvintlépés (valaha önálló kiáltás) egyenletes, *ritmikus ismételtetésével* szerveződött *hosszabb* hangadásformává (mely az ingerület időtartamától függően lehet hosszabb is, rövidebb is, tehát egységes, de nyitott befejezésű kiáltásforma). (12. ábra, 16-szorosára lassítva, 2 oktávval mélyebben ábrázolva.)



12. ábra. Héja kvintugrásokat ismételtető „nagykiáltása” (lassítva)

Figyelemre méltó, hogy az ábrán a 3. motívum kvintugrás helyett „visszaütött” a faj ősi *premuzikális* hangadási állapotára. Ezen az egyetlen ponton sikertelenséget szenved a fizikai zenei „átfúvás” mechanizmusa, s a hang *zeneietlen* (csúszó, tagolatlan formájú) marad. Ellentétben a sikeres átűvás többi helyével, ahol a jól „kifűjt” zenei kvintlépések mindenütt *állandósultak*.

Az új-zélandi *kék réce* (*Hymenolaimus malacorhynchus*) kiáltásaiban a felhangsori átfűvások ereje egész zenei „hangboltozatot” épít fel, emelkedő és ereszkedő hangközlépések egymásutánjából. Itt a fizikai harmonikus felhangspektrumban rejlő természetes *dúr*-hármashangzat bontakozik szét dallammá az idő tengelyén. Ezt a lépcsőzetes zenei kiáltásformát *ismételgeti* a hím madár hosszasan, hosszabb egyenletes szünetek közbeiktatásával (13. ábra, 16-szoros lassításban, 3 oktávval mélyebben ábrázolva).



13. ábra. Kék réce felhangátfűvásos boltíves kiáltása (lassítva)

Figyelemre méltó példája a fajon belüli társas akusztikus együttműködésnek, hogy a kék réce hímje fent ábrázolt boltíves kiáltásainak mindegyike azonnali válaszreakciót kelt a közel levő tojóban (a párjában), amelyik a hím minden kiáltásához, mihamarabb meghallja, azonnal hozzákapcsolja (alája helyezi mélyebb hangfekvésben) a maga sajátos, egészen más felépítésű kiáltását (a hímkiáltások szüneteit is kitöltve). Így egyfajta társas szereplés („duettezés”) megy végbe a hím és a tojó között, egymáshoz tartozásukat és közellétüket jelezve ezzel a viselkedéssel egymásnak.<sup>4</sup>

Még fejlettebb formájú a *jegesbúvár* (*Gavia immer*) zenéje (14. ábra, 8-szorosára lassítva, egy oktávval mélyebben ábrázolva).<sup>5</sup>

Fuvolázó hangú, éneklésszerű kiáltozása hosszú „tirádák” formájában harsányan hangzik a tengerpartok vagy nagy tavak víztükre felett, hogy a hangos „üzenet” (ha nem is tudatosan irányított) messze jusson el s *biztonságosan* vigye az „információt” célba madártól madárig (madarakig, amelyeket „illet”).

Példánkban a „fuvolázás” elnyújtott hangokkal kezdődik, légsövi átfűvások útján a zenei hanglétra egyre magasabb fokára ugorva (s közben még az ősi premuzikális csúszó hangképzéshez is kötődve: 14. ábra,  $A_1$  és  $A_2$ ). Majd az átfűvásokból hamar egész oktáv terjedelmű s jellegzetes mintázatú zenei motívum (dallamsor) bontakozik ki ( $B_1$ ). Ez a jelen példában *hétyszer* ismétlődik ( $B_1 - B_7$ ), hosszú éneklési egységet (motívumláncot) alkotva. A motívumok egy korábbi fejlődési állapotban *önálló* kiáltások voltak s *hosszú* szünetek *választották el* őket egymástól (akárcsak a 13. ábrán bemutatott kékréce-kiáltásokat). A mai fejlődési szinten viszont a korábbi *elválasztó* kiáltásközi (motívumközi) szünetek már összezsugorodtak s *összekötő* jellegűvé váltak: már nem szórványos kiáltásmotívumok, hanem hosszú *egységesült motívumsorozatok* töltik be, s ezek is többször ismételve, a „hírvívő üzenet” szerepét. A motívumlánc *nyílt* madárzenei forma: a kiváló ingerület időtartamától és intenzitásától függően lehet hosszabb vagy rövidebb, sőt tágabb vagy szűkebb ambitusú (hangterjedelmű). Az *idegéletani ingerület dallamformáló hatása*

<sup>4</sup> Hangjukat felvette K. és J. Bigwood, Új-Zéland.

<sup>5</sup> Hangfelvétel W. W. H. Gunn, Kanada.

jól látható példánkban, ha összevetjük az  $A_1$ ,  $A_2$ ,  $B_1$ ,  $B_5$  és  $B_6$  motívumok fokozódó fejlettségét: mind a dallami mintázottságuk, mind a hangterjedelmük, mind az időtartamuk tekintetében. (Megállapításaink helyességét semmiben sem érinti, hogy a madár eleven, nem merev alkatú hangadó szerve a fizikai felhangsor elméletileg „kívánatos” frekvenciaarányait olykor *eltolódva* – s helyenként még glisszandókkal is homályosítva – kissé „hamisan” szólaltatja meg.)

Már ennek a motívumismételgető jegesbúvár-éneklésnek a kapcsán fel kell hívnunk a figyelmet az *ismétlés (ismételgetés) szükségszerűségének biológiai (idegi és társas meghatározottságú) törvényszerűségére*. Ennek közvetlen forrása nem képzelhető el másutt (mivel ilyenfajta ismétlési szükséglet a fizikai akusztika szférájában nem létezik), mint elsődlegesen a hangképzés *élettani mechanizmusainak a sajátos működésében*. Az ismétletgető szerkezetű hangadás hajtója, felhasználója és fejlesztője pedig egy másik (bár az előbbivel szorosan összefüggő), szélesebb hatókörű, „távolsági”, „külső” biológiai faktor: az állatok közötti hangos információátvitel létfontosságú szüksége és „kiválasztó”, közös faji „stílust” teremtő hatása.

Ezért a *következetes ismétletgetés zeneformáló elve az állati zene szintjén, annak az embert megelőző történelmében jelenik meg először*. Az állatzenei (madárzenei) fejlődés szárnyain bontakozik ki a fizikai harmonikus frekvenciaviszonyok „vertikális” felhangspektruma, az idő „előre” haladó ( s egyúttal térbeli) mozgásvonalán, már repetíciós (és ritmosus) szerkezetű dallamokká, „*horizontálisan*” is rendezett állatzenei formákká. De ha így van, márpedig így van, akkor ezek *biológiai dallamformák*, melyeknek csak a *hangközi (hangmagassági) tagoltsága* (a voltaképpeni zeneisége) fizikai eredetű, vagy vezethető vissza a fizikára. Ezt a fizikai zeneiséget építik magukba a biológiai folyamatok, ezt *bontják ki, fejlesztik tovább* (bár olykor el is torzítják), miközben az így keletkező, minőségileg újfajta zene – a fizikai zenétől eltérő állati zene – megőrzi a hangmagassági tagolódás fizikai eredetű (vagy arra visszavezethető) zenei lényegét, a „zeneiségét”.

A madárzenében megnyilvánuló voltaképpeni zeneiség fizikai törvényszerűségének az *alárendelődése* a biológiai dallamformáló törvényszerűségeknek konkrétan is meghatározható. A magasabb szervezetségű biológiai folyamatok *kiemelik* a fizikai zenei jelenségeket, kibontják őket passzív állapotukból; a biológia törvényszerűségei *rákényszerítik* magukat a természetes kiválasztódásban a madarak testében is meg-megjelenő elemi fizikai zeneiségre, és a maguk „képére” formálják azt, *dallamokat* építve belőle, egyre összetettebb (rendezettebb), magasabb formában, egyúttal egyre magasabb és összetettebb biológiai funkciókra képesítve a kialakuló fizikai-biológiai (s a hallás szférájában ugyanakkor pszichikus) madárhangformákat.

Számos madárfajnak a hangképző szerve az evolúció során nem alakult olyanná (nyilván ökológiai okokból), hogy megjelenhetett volna benne, spontánul, a fizikai felhangsori zeneiségnek akárcsak a nyoma (egyetlen zenei hangköze) is. Ezeknek a fajoknak a hangadása *amuzikális* akusztikus bázisról indult strukturálódásnak és fejlődésnek, ugyancsak magas (összetett, bár nem-zenei módon rendezett) fokra jutva el e fajok éneklésében. A biológia hangformáló tényezői itt is éppen olyan hatásfokon érvényesültek (ha nem egy tekintetben más eredménnyel is), mint a zenei bázisról induló hangfejlődésben. Ennek eredménye: folyamatosan és kötetlenül változó hangmagasságok, ilyenekből szerveződő „nem-zenei” dallamformák, amelyek azonban sajátos módon rendszerint ugyancsak rendezettek (ismerik a motívum-, a sorismételgetést, a variálást, a változat-



14. ábra. Jegesbúvár „fuvolázása” (lassítva)

képzést, a többsorúságot, a nyitott vagy zárt dallamúságot, a rövid, a hosszú, sőt a nagyon hosszú és gazdag mintázatú éneklésformákat, az állandóságot és a rögtönzést stb.). Vizuális jellemzőjük, hangzásjellegüknek megfelelően, hogy csak *vonalasan* (hanggörbékkel) ábrázolhatók, de *hangjegyírással nem*, még nagyfokú hanglassítással sem (hiszen ez is éppen a nem-zenei strukturáltságukat mutatja ki részletesen).

A *jegesbúvár* bemutatott viszonylag fejlett, motívumismételgető, zenei szerkezetű éneklésével kapcsolatban nem lehet nem mutatni rá arra, hogy ennek a fajnak (illetve a bűvárok egész rendjének) a „zenetörténete” milyen messzire nyúlik vissza az időben. *Búvárféle* madarak már az alsó kréta időszakában – mintegy 100 millió évvel ezelőtt – is éltek. A bűvárok *ma is élő* rendje pedig már a miocénben, tehát legalább 20–30 millió évvel ezelőtt élt és – „énekelt”. Ha azóta máig megőrizték, legalábbis fő vonatkozásaiban, jellegzetes testi alkatukat, akkor a *testük által meghatározott* hangadásformáiknak is máig meg kellett őrizniük fő sajátosságaikat. (Bár közben elkerülhetetlenül változniuk is kellett némely, nem alapvető vonatkozásban.) A paleornitológia megállapításai szerint a *faj* 10, sőt ennél is több millió éven át is megőrizheti egységét (minden fő tulajdonságát).<sup>6</sup> Ha figyelembe vesszük, hogy a miocén 10–30 millió éves rétegéből a bűvárokon kívül nagy számban más fosszilis madárfajok is előkerültek (sirályok, darvak, kócsagok, lilék, vöcskők, récék, kormoránok, flamingók, pelikánok, marabuk, ibiszek, pingvinek, galambok, sólymok, guvatok, harkályok és különféle énekesmadarak) s hogy ezek közül nem egy család *mai* képviselőinek a hangjaiban sikerült megtalálnunk és kimutatnunk a zenei strukturálódás határozott jeleit, akkor ebből azt is elképzelhetjük, hogy a madárzenének, vagyis a zeneiség biológiai kibontakozásának a története (szintje) milyen messzire nyúlik

<sup>6</sup> Berndt–Meise: Naturgeschichte der Vögel, 1957.

vissza a múltba. És különösen fontosnak tűnik annak a *fejlődési sornak* (soroknak) a nyomon követése, a láncszemek azon egymásba kapcsolódásának és a kapcsolódások szerteágazódásának a feltárása, amit különösen egyes énekesfajok zenéje produkált. A zenei formák alakulásának és gazdagodásának olyan *szükségyszerűsége* ragadható itt meg, amelynek a megismerése és megértése lényeges segítséget nyújthat az emberi zene alapvető strukturális összetevőinek (a népzenei dallamformálódásnak) a szintjén érvényesülő különböző törvényszerűségek megértéséhez. (Már itt szeretnénk aláhúzni a gyakran tapasztalt félreértések elkerülése végett, hogy álláspontunk szerint a fizikai zene, majd a biológiai szinten kifejlődött madárzene feltárása abban a vonatkozásban fontos az emberi zene tanulmányozása szempontjából, hogy ezek az alacsonyabb és a földtörténet korábbi szakaszaiban keletkezett természeti zenei szintek ráirányítják a figyelmet, mégpedig minden eddigi elképzelésnél konkrétabban, az ember minőségileg más – társadalmi – zenéjében is bennefoglalt s a társadalom vezérlése alá került, neki alárendelt fizikai és biológiai komponensekre, szintekre, az ezeken a szinteken érvényesülő változási, fejlődési törvényszerűségekre.)

Hogy itt valóban állatzenéi fejlődési sorokkal van dolgunk, azt szemléletesen támasztják alá a következő példákban bemutatott s az eddig vizsgáltaknál még összetettebb és rendezettebb, az emberi zene fejlett népzenei dallamosságával *azonos formaelvű* madárzenéi leletek.<sup>7</sup>

Jellegetes *tonus finalis*-szal záródó egysoros (vagy kétsoros?) zenei *dalformákat* fedeztünk fel hanglassítással a *sárgarigó* (*Oriolus oriolus*) alig másfél másodpercnyi „mikroszkopikus” dallamaiban (a mindenki által ismert „huncut a bíró!” flótázó „futamokban”). Íme három közülük (15. ábra, 16-szorosára lassítva, 2 oktávval mélyebben ábrázolva):

15. ábra. A sárgarigó három dallama (lassítva)

Az *erdei pacsirta* (*Lullula arborea*) alig 2–3 mp-nyi mikrodallamaiban megjelenik a motívumsor (dallamsor) „lehelyezésének” (transzpozíciójának), vagyis a zenei skála *mélyebb szintjén* (alsó felében) való alakhű vagy variált megismétlésének a dallamformáló

<sup>7</sup>A hangjegyzéses ábrák *Bartók Béla* lejegyzési módszerével és igényességével készültek. Módszerének elveit Bartók legrészletesebben a *Serbo-Croatian Folk Songs* című könyvében fejtette ki (Columbia University Press, New York, 1951).

„technikája” is (16. ábra A, B; 2 dallam 16-, illetve 32-szeresére lassítva, 3 oktávval mélyebben ábrázolva).

The image shows two musical staves, A and B, representing bird songs. Staff A is in G major (one sharp) and 4/4 time, with a tempo of 41 bpm. It shows a 16-measure phrase with notes and rests, and a '4' below it. Staff B is also in G major and 4/4 time, with a tempo of 33 bpm. It shows a 32-measure phrase with notes, rests, and fingerings (5, 4, 3, 5, 4, 3) indicated below the notes.

16. ábra. Az erdei pacsirta két sortranszponáló dallama (lassítva)

Itt ún. „kéttengelyű” (sortranszponáló) dalforma született (jól ismert a legkülönbözőbb nem-európai és régi európai népzeneből). Gyűjteményünkben van a faj mintegy *kétezer különböző mikrodallamának* a hangfelvétele (amelyeknek csaknem a fele közlelbi-távollbi variáns, és csak a kisebb részük mutat transzponáló formát vagy tendenciát). Ez a dallam-repertoár azért tűnik számunkra „hihetetlenül” gazdagnak, mert *egyetlen* vadon fogott s kalitkában tartott öreg egyedtől rögzítettük. (Itt a biológiai *redundancia* egy szélsőségessé fejlődött esetével állunk szemben, aminek az oka a faj életmódjában és környezeti körülményeiben, ökológiájában keresendő.) Figyelemre méltó a fenti két dallam *pentaton* (ötfokú) hangsora is (ami ugyancsak számos keleti, afrikai és régi európai népzenenek is jellemzője).

Egy észak-amerikai *szürkésrigó* (*Hylocichla fuscescens*) alig 2 mp-es mikrodallamaiban az alábbi *4-soros ereszkedő és tercváltó strófikus dalformát* fedeztük fel. Képlete: *A* mint „bevezető hang” + *B<sup>3</sup> B<sup>3</sup> B' B'*” (17. ábra, 32-szeresére lassítva, 3 oktávval mélyebben ábrázolva).<sup>8</sup>

A fenti dallamban figyelemre méltó az is, hogy a madár az 1. és a 3. dallamsort *megismétli*, s így keletkezik a *4-soros dalforma* (a két utolsó sor végén „madárias” díszítménnyel, bár az egész tercváltó dalforma nagyon ismerős számunkra európai népzeneből is).

A hangköz-, motívum- vagy sortranszpozíció *hangrendszer-szabályozó* és *dallamformalkotó* jelensége – mint fejlettebb madárzenei törvényszerűség – *nem vezethető le a madárzene mechanikus fizikai alapjából*, a harmonikus zenei felhangsorból. Ennek a hangközei ugyanis *mereven* a frekvenciaspektrumbeli „helyükhöz” (egyetlen helyhez) vannak kötve, s onnan csak valamely „külső” (fizikán kívüli) erő transzponálhatja őket

<sup>8</sup> Hangfelvétel *P. P. Kellog*, USA.

Szürkésrigó  
*Melospiza fasciata*  
 (North America)

(„Introduction“  
 (tr. vibrato))

♩ 23 [ ] / sec.  
 D = 430 (5) A

♩ 32 430 / min.

B<sup>3</sup> *mf*

B<sup>3</sup> *mf*

B *pp*

(„Coda“)

17. ábra. Szürkésrigó 4-soros terciváltó dalformája (lassítva)

lejjebb (vagy följebb), tehát ismételheti őket meg más magassági szinten is a hangsoron belül. Ez a „fizikán kívüli” erő itt nem más, mint a madár *fiziológiai* (psichofiziológiai) emlékezete. Ez – ha egyszer rögzítette magában a fizikai eredetű (de hangzó formájukban észlelt) zenei hangközöket – máskor is elő tudja e hangközöket vagy 2–3 hangköznyi dallamfordulataikat idézni, de nemcsak máskor, hanem *máshol* is: a fizikai eredetű, de már idegélettanilag generált (tehát biológiailag módosult) zenei hangsor bármelyik magassági fokán. A memória ugyanis nem fizikai, hanem psichofiziológiai rendszer, melyben már nem működhetnek a *mechanikus* fizikai-akusztikai (felhangspektrumi) kötöttségek. Ebből arra kell és csakis arra lehet következtetnünk, hogy a transzpozíció jelensége (formáló elve) a madarak fejlettebb zenei formáiban (s itt már a hangsoraikban is): *biológiai* (psichofiziológiai) törvényszerűség. Egy ún. kéttengelyű (pl. kvint- vagy terciváltó) madár-dalforma tehát – éppen a kéttengelyűsége szempontjából – biológiai meghatározottságú forma. A transzpozíció törvényszerűsége *fejlődést* eredményez, mert a zenei hangrendszeren belül szimmetrikusabb, analógiásabb elosztásúvá teszi a madárzene (pontosabban egyes faji zenék) eredetileg fizikai meghatározottságú hangmagassági tagoltóságát (pl. félhangnélküli pentatóniát eredményez). Még jelentősebb fejlődési eredmény azonban, hogy az egyszerű (egytengelyű) motívumismételgetés *kéttengelyűvé* (olykor háromtengelyűvé) differenciálódik a transzpozíció belső élettani tendenciája révén, s ez strófikus (többsoros) „architektonikus” dalformák kialakulásához vezet az állatzenei fejlődés magasabb pontjain.

A transzpozíció persze nem egyetlen ismérve a madarének „fejlettségének”. Nélküle is léteznek magasan fejlettnak mondható madárzenei formák. (A továbbiakban bemutatunk ilyeneket.)



AZ ÁLLATZENEI EVOLÚCIÓ EDDIG ISMERT LEGMAGASABB CSÚCSA:  
A REMETERIGÓ DALFORMÁI

Szóbeli értékelése helyett elegendő bemutatni az észak-amerikai *remeterigó* (*Hylocichla guttata*) gazdag dal-repertoárjának néhány „számát”, amelyek magukért beszélnek (18–23. ábra, természetes időtartamuk 1–1,5 mp, itt a 32-szeresére lassítva, 3 oktávval mélyebben ábrázolva).<sup>9</sup>

Handwritten musical score for a strophic song form. The score is written on three staves. The first staff includes tempo markings:  $D = 1,43 \text{ sec.}$ ,  $22,4 \text{ PP/sec.}$ , and  $22,68 \text{ / sec.}$ . A box containing the number 32 is present. The tempo is marked "Grave" with a metronome marking of  $4/2 \text{ / min.}$ . The first staff begins with a *mf* dynamic. The second staff continues with *mf* dynamics. The third staff features dynamic markings: *ppp subito, all' ecco*, *morendo*, and *pppp*.

18. ábra. Remeterigó strófásodó többsoros dallamformája

Handwritten musical score for a strophic song form. The score is written on three staves. The first staff includes tempo markings:  $D = 1,44 \text{ sec.}$ ,  $25,7 \text{ / sec.}$ , and  $25,8 \text{ / sec.}$ . A box containing the number 52 is present. The tempo is marked "Grave" with a metronome marking of  $4/2 \text{ / min.}$ . The first staff begins with a *pp* dynamic. The second staff features dynamic markings: *mf*, *f*, and *mf*. The third staff features dynamic markings: *pp*, *ppp subito*, *ppp morendo*, and *pppp*.

19. ábra. Remeterigó strófikus dalformája

<sup>9</sup> Gyűjtötte *W. W. H. Gunn*, Kanada, s rendelkezésünkre bocsátotta közös publikálás céljából öt remeterigó-egyed teljes énekrepertoárjának hangfelvételeit (mintegy 400 mikrodallamot).

$D = 1,7 \text{ sec.}$   
 $80,2 \text{ /sec.}$   
**32** *GROOVE*  
 40 / min.

*ppp* *à la éch.* *morendo* *pppp*

20. ábra. Remeterigó mollpentaton hangsorú strofikus dalformája

$D = 1,7 \text{ sec.}$   
 $80,2 \text{ /sec.}$   
**32** *Groove*  
 37 / min.

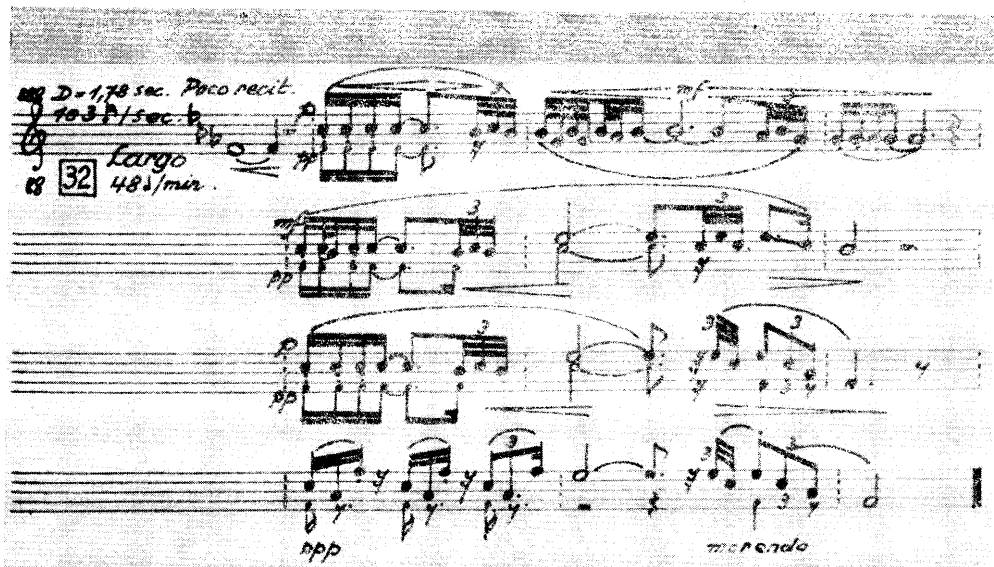
*p* *subito ppp, all' ecco* *morendo*

21. ábra. Remeterigó mollpentaton dallama

$D = 1,15 \text{ sec.}$   
 $107,8 \text{ /sec.}$   
**32** *Groove*  
 47 / min.

*ppp* *mf* *Grave* *ppp*

22. ábra. Remeterigó mollpentaton 2-soros dalformája



23. ábra. Remeterigó 4-soros dalformája

Amikor első ízben hallottuk meg *lassított* formájukban ezeket a „mikroszkopikus nagyságrendű” dallamokat, szinte döbbenetesen ismertük fel ezekben az állatzenei dallamformákban a „magunk emberi zenéjét”. Nem egy Európán kívüli népzénet ismerünk (pl. a fekete-afrikai, az ausztráliai s más törzsek dallamvilágát), amelyekben nem fejlődtek ki a remeterigó zenéjéhez fogható „magas” (többsoros, strófikus, dalszerű) formák, jóllehet a madárzenei fejlődés csak a biológiai kommunikációtól hajtva és a madarak élettani mechanizmusainak akusztikus tükröződéseként jutott el ilyen „emberies” formákig, míg a törzsi népzénet alacsonyabb formai színvonaluk ellenére is magasabb – esztétikai-művészeti – funkciót töltenek be.

Egy remeterigó-egyed 10–15 *különböző dalt* tud, de minden egyednek más a dal-repertoárja a faj *közös és kiforrott stílusán* belül. Az *International Folk Music Council* 1964. évi budapesti kongresszusa alkalmával bemutattuk neves népzénetudósok és zeneesztéták egy nemzetközi csoportjának a *remeterigó* néhány ilyen, lassított hangfelvételét, nem áruulva el, hogy amit hallanak, az állati zene. Sőt felkértük őket mint szakértőket, állapítsák meg, *melyik nép* zenéjét hallják. A hallottak zene voltáról nem merült fel kétely egyikőjük részéről sem, és elismerésüket fejezték ki a *szép*, ismeretlen „népzenei” dallamok iránt, amelyeket valamilyen ismeretlen fúvóshangszerezen adott elő, szerintük, egy ismeretlen népi „előadóművész”. A „népet” azonban, amelyik ezt a zenét kifejlesztette, nem tudták megnevezni.<sup>10</sup> Azt mi neveztuk meg számukra, utólag, bemutatva a lassított dallamok *eredeti*, kivehetetlen szerkezetű s az emberi hallás számára szokatlanul magas hangfekvésű parányi „csicsergésformáit” is. A ténnyel, hogy itt a zene biológiai (állati) szintjével állunk szemben, az esztétika szféráján kívül, a jelenlevők személyes

<sup>10</sup> Szőke Péter: Ember előtti zene. Művészet (a Magyar Képzőművészek Szövetségének lapja), 1978, 6. sz., 18–20.

hallásélményeik hatása alatt egyetértettek. (1969-ben a remeterigó 22 lassított dallamát publikáltuk.<sup>11</sup>)

A madárzene megtalálása és különböző fejlettségi állapotainak (a jelenkori madárzenében élő formáinak) a hangmikroszkópiás felfedezése alapján bizonyítottnak tekinthető, hogy *a zenének mint olyannak* (legáltalánosabb értelmében véve) az élettelen fizikai zeneiség bázisán kialakult egy annál magasabb, *biológiai szintje és formája* is, csak biológiai funkciókkal. Ez a korábbi s alacsonyabb szintű fizikai *zeneiséghez* és *zenéhez* képest *új fejlemény*, amely azonban a réginek a lényegét is megőrizte, éppen azt fejlesztve tovább. A fejlődés persze nem a fizika, hanem a *biológia szférájában* ment végbe, a fizikai alapokra csak visszahatva.

Soroljunk el néhányat ezekből az új – *eddig csak az emberi zenéből ismert* – fejleményekből, amelyek a biológia „hozományaként” jelentek meg az állati életnek a fizikai zeneiséggel kötött „élettársi” viszonyában. Ezek a fejlemények – egyúttal a biológiai zenének (a madárzenének) a fizikai zenétől merőben eltérő jellemzői – a következők: a fizikai zeneiség „vertikális” viszonyainak biológiailag formált „horizontális” zeneiséggé s így állati zenévé (dallammá) alakulása; különböző ismétlődő formák (hang-, motívum- és dallamsor-ismételtető éneklés) megjelenése; nyílt és zárt dallamformák kialakulása; az ének strofizálódása (egy-, két-, három-, négy-, sőt többsoros dallamszerkezetek mint „dalformák” kifejlődése egyszerű kiáltásformákból); sorzáró és sorkezdő formulák állandósulása; transzpozíciók keletkezése s ezek hangsor- és dallamszerkezet-formáló hatása; a fizikai felhangsor pszichofiziológiai szabályozása s ennek következtében „szimmetrikus” félhang nélküli pentatóniák és többfokú „rendezett” hangsorok megjelenése; a fizikai felhangsor mechanikus megszólalásának fokozatos átalakulása idegileg irányított és formált „pszichobiológias” hangadássá; változatképződés mint a madárhangadás (s a madárzene) létezési formája; a hangadásszerkezetek és -formák függése a biológiai funkciótól és a környezeti helyzettől; a hangadás (kiáltás és ének) jelentéssé válása; gazdag ritmusformavilág kialakulása; a fajra és funkcióra jellemző hangadásformák örökletes és tanulási úton („szájhagyományként” való) fennmaradása és továbbadása nemzedékről nemzedékre; dialektusok kialakulása a faj hangos hírközlő (köztük zenei és nem-zenei) eszközeiben; dinamika (hangosodás-halkulás) és agogika (gyorsulás-lassulás) megjelenése és ennek jelentéssége az éneklésben és kiáltásban a madár belső ingerületi állapotától és a környezet hatásaitól függően; harmonikus két-szólalmúság egyetlen egyed éneklésében; a „tonika–domináns” harmóniaviszony tendenciájának elemi megvalósulása hím és tojó egyidejű („duettező”) éneklésében<sup>12</sup> stb.

Ezek a madárzenei sajátosságok nem léteztek, miként a korábbi fejezetekben bemutattuk és bizonyítottuk, és *nem is létezhetek* a prebiologikus „holt” fizikai zene szintjén: mind a madarak (bizonyos fajaik) által különböző strukturális és funkcionális fokon képviselt biológiai zene sajátos termékei. A felsorolt fejlemények meggyőzően mutatják, mekkora *minőségi változást* idézett elő a fizikai hangok anorganikus világának szerves összekapcsolódása biológiai folyamatokkal, beépülve az állati élet világába.

<sup>11</sup> *Szőke–Gunn–Filip*: The musical microcosm of the Hermit Thrush *Hylocichla guttata*. *Studia Musicologica*, 1969, 11: 423–438.

<sup>12</sup> Az afrikai *bozót-rozsdafarkú* (*Cossypha heuglini*) ilyen „harmonikus duettezését” (Szőke Péter lassításos hangjegyzírásos ábrázolásában) *T. Farkas* publikálta „Notes on the biology and ethology of Heuglin’s Robin *Cossypha heuglini*” (*Ostrich*, 1972, 44: 95–105).

A fizikai hang és az állati élet egyesülésének a folyamatában valójában kétirányú meghatározás (kölcsonhatás) valósult meg. Egyfelől a fizikai zeneiség statikus törvényszerűsége hatolt be a madarak bizonyos életfolyamataiba (a hangadó apparátus és az idegrendszer működésébe), és „megzenésítette” őket: időbeli (lezajlási) dimenziójukra rákényszerítette a maga zenei (hangsori) mintázottságát. (Ahol ez nem történt meg — s ez az eset a madárfajok többségénél —, ott a hangadás differenciációja *amuzikális* mintázatú énekformákat, zeneietlen szerkezetű dallamokat szült.) Másfelől viszont ezeknek az életfolyamatoknak a dinamikus mozgási törvényszerűségei mintázták rá a maguk lezajlási formáit a hangadó apparátusban keletkező fizikai zenei rezgésfolyamatok időbeli lefutására, biológiai formai rendezettséget adva a zeneiségnek, különböző dallamformákat fejlesztve belőle.

Ez a kétirányú meghatározás azonban *nem egyenrangú*: nem a fizikai zeneiség emelte magasabb minőségi szintre a rá ható zeneformáló életfolyamatokat, hanem ezek emelték magasabb minőségi szintre a fizikai zeneiséget, melyből mint felhasználható „nyersanyagból” eleven és nagy életfontosságú állati zeneiséget, *madárzenét* teremtettek (fejlesztettek).

Már itt, mielőtt eljutnánk az emberi zene kérdéseinek felvetéséhez, rá kell mutatni arra is, hogy míg a madárzene fentebb elsorolt fejleményei (jellemző tulajdonságai) a *fizikai* zene szférájában elképzelhetetlenek, addig legtöbbjük — azonos vagy hasonló formában — az *emberi* zene mint „társadalmi” zene alapvető (népzenei szintű) strukturális megjelenésére is jellemző. S ez további újszerű kérdéseket ad fel „a zene” (tehát nemcsak az „emberi zene”) mibenlétével kapcsolatban.

#### A MADÁRHANG-FORMÁLÓDÁS NEM-ZENEI ÚTJA RITMUS ÉS RITMUSNÉLKÜLISÉG A MADÁRZENÉBEN

A madárhang nem-zenei strukturálódását az evolúció során szemléltessük legalább egy konkrét példával, hogy *vizuálisan* is élesen álljon előttünk az a *strukturális különbség*, ami a valóságban *akusztikus* (hangzó) formában észlelhető pl. a *remeterigó* bemutatott *zenei* dallamstrukturái és a *fitiszfűzike* (*Phylloscopus trochilus*) *nem-zenei* szerkezetű dallamai között (24. ábra, 32-szeresére lassítva, 3 oktávval mélyebben ábrázolva; természetes időtartam 3,5 mp).

Első pillantásra láthatjuk, hogy e *csúszó* (glissando) vonalú hangalakok nem zenei hangok, nem tartalmaznak világos és határozott zenei hangközöket, s ezért nem jegyezhetők le hangjegyírással (mint a *remeterigó* dallamai), hanem csak ilyen görbe hangvonallakkal jelképezhetők. Az ötvonalas zenei elvű kalibráció azonban ilyen nem-zenei dallamok ábrázolására is előnyösen alkalmazható, mert aki hangjegyolvásó képesség birtokában szemléli az ilyen ötvonalas hangábrát, annak ez *azonnali* megközelítő *hangzsképet* ad a zeneietlen alakú madárhangokról is. Ezt a fitiszfűzike-éneket már másutt részletesen elemeztük.<sup>13</sup> Itt elég lesz arra mutatni rá, hogy a teljes dallam ereszkedő lejtésű, a *b*) jelzésű rész nem más, mint a hosszabb *a*) résznek megrövidült és variált ismétlése. Nagyobb zenei (zenetudományi) jártasságú szakember észre fogja venni azt is, hogy e

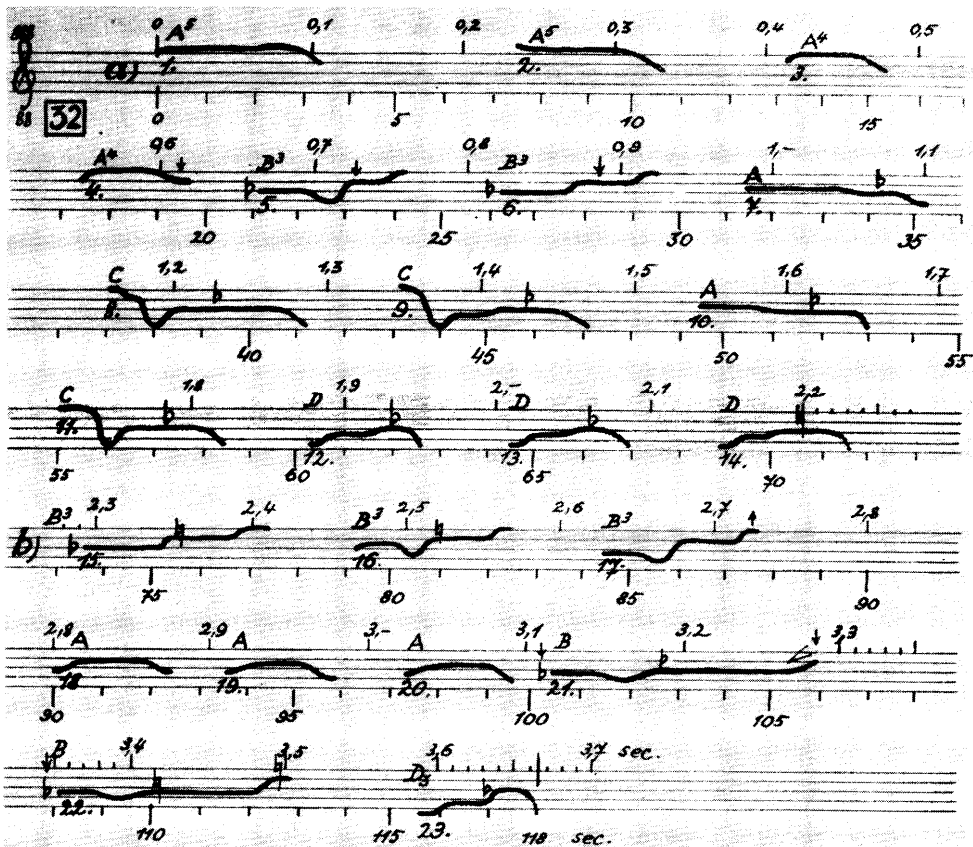
<sup>13</sup> Szőke P.: Madárhang mint biológiai zene. TMB 1967: 97–99 (MTA Könyvtára).

csúszó alakú, hajladozó hangvonalakban mintha zenei hangközviszonyok bujkálnának rejtve, elmosódottan. Bár ez a dallam lassított, tehát részletesen észlelhető formájában is *nem-zenei hangzású*, mégis úgy tűnik, mintha egy benne régen lezajlott „zenétlenítő” regresszió nyomait, tehát egy posztmuzikális állapotot gyaníthatnánk vizuális képében.

Ennél az amuzikális éneknél sokkal összetettebb valódi nem-zenei (regresszióval nem gyanúsítható) énekformák találhatók számos madárfaj hangadásában. (Ilyenek pl. ezek: ökörszem, geze, énekes nádiposzáta, barátka, csicsörke, füsti fecske, kenderike stb., helyenként esetleg egy-egy zenei elem felcsillanásával zeneietlen szerkezetű énekükben.) Az amuzikális felépítésű énekformák is gyakran gazdagok különféle ismétlésekben, s olykor a nem-zenei ének is nagyfokú rendezettséget és kialakultságot mutat. Közepes fokú lassításban a gazdagon strukturált nem-zenei madárénekek oly érdekesen és lenyűgözően hangzanak, hogy korunk ún. „új zenéjének” (az „amuzikális muzsikának”) a kedvelői – zeneszerzők, esztétikusok, képzőművészek stb. – elsősorban a gyűjteményünkben található lassított nem-zenei madárhangok iránt tanúsítanak érdeklődést.

A másik kérdés, amellyel itt ugyancsak terjedelmi okokból részletesebben nem foglalkozhatunk, habár legalább alapjaiban meg kell válaszolnunk, az, hogy *mi a ritmus és van-e ritmus a madárzenei jelenségekben*. Vizsgálataink a következő megállapításokra vezettek.

A *ritmus jelensége alapjában* (általános strukturális értelemben) nem más, mint „valaminek” (folyamatnak, alakzatnak, tárgynak stb.) a *többé-kevésbé egyenletes többszöri ismétlődése* időben vagy térben. Tehát lényegében *nem zenei* (nem „zeneiségbeli”), sőt nem is csupán akusztikai jelenség. Abban az értelemben „nem zenei” jelenség a ritmus, hogy a madárzene, illetve az emberi zene fizikai alapját jelentő voltaképpeni, fizikai „zeneiségnek” nem alkotórésze, nem jellemzője (jóllehet az *idő tengelyén* történő állati és emberi kibontakoztatásának, tehát *a zeneiség zenévé válásának* egyik nagy jelentőségű formája). Korábban megállapítottuk már, hogy a prebiologikus fizikai-zenei folyamatok általában nem ritmikusan tagoltak. S ha elvéve mégis azok, ilyenkor „ritmusuk” mindig valamilyen külső *mechanikus* hatóerő saját ritmikusságának (a szellőkések ismétlődéseinek, a kerék forgásának stb.) a tükröződése. A madarak hangadására ilyen vonatkozásban azonban nem külső mechanikai, hanem csakis belső biológiai erők (idegi és izomi mozgásminták) hatnak. A madarakban és a madarak között működő élettani és társasbiológiai törvényszerűségek rányomják a maguk ritmizáló (bár nemegyszer ritmustalanná is tevő) bélyegét a madarak testében keletkező fizikai-zenei jelenségekre, s ezek időbeli formája ekkor többé-kevésbé ritmikus és egyéb ismétléses (olykor pedig ritmustalan) formát ölt. A ritmus tehát „kívülről” (a fizikához képest kívülről) szegődik hozzá a fizikai zeneiség időbeli megjelenési formáihoz, s az így keletkező biológikus ritmikusság újabb sajátossággal gazdagítja az életfolyamatokba beépülő fizikai zeneiségnek az idő tengelyén kibontakozó struktúráját. Míg a prebiologikus fizikai zenére a ritmikusság nem jellemző, addig a madárzene, illetőleg az emberi zene új típusú szerveződési fokain a ritmus ezeknek a zenei jelenségeknek sajátosságaként jelenik meg. (Sajátos „velejárója” lehet persze nem-zenei szerkezetű állati és emberi akusztikus megnyilvánulásoknak is.) A ritmikusság mint tagolódásforma az emberi zene szervesen beépült eleme, s míg egyfelől nem része az önmagában vett „zeneiségnek”, másfelől azonban szerves része az élő zene *totalitásának*. A tudományos analízis (és szintézis) számára elengedhetetlen követelmény a zene különböző természetű (eredetű) összetevőinek a „szétválasztása” a „szerves egészben”, hogy ezáltal az „összetevők összefüggéseit” is világosan lássuk, hogy az „egészet” (a madárzene,



24. ábra. Fitiszfűzike nem-zenei szerkezetű dallama

illetőleg az emberi zene különös egészét, valamint „a zene” általános egészét) is a maga teljes konkrétságában, totalitásában „mindenoldalúan” megismerhessük. E nélkül *elvileg* nem határozható meg, hogy mi a madárzenének, illetőleg az emberi zenének a *fizikai alapja*, mi a rítmus és honnan származik (melyek biológiai, illetőleg társadalmi meghatározói), és hogy milyen specifikus *egész* alkotnak, a biológia szerkezetformáló hatásai alatt, mint *ritmizált zenei dallam*. Ezt azért is kell így megkülönböztetnünk, mert *nem-zenei* és *nem-ritmikus* (és átmeneti) *dallamformák* is léteznek – tehát zene ritmus nélkül is – a madarak akusztikus jelzőrendszerében.

A madárrítmus legelemibb formája: egyetlen tagolatlan, elemi hang (vagy egyetlen zenei hangköz) időmérték, illetve ütemezetttség (mintázott ütemek) nélküli, „sima” egyenletes ismételtetése. Gyakoribb madárrítmusforma valamely „mintázott” egységnek (különböző hosszúságú és magasságú hangok kis csoportjának mint „természetes ütemnek”) a folyamatos repetíciója. Az ilyen ütemezetttség már időmérték is (metrum). Az ütemek „kitüntetett” (kiemelkedő, ütemjelző) pontjait azonban nemcsak nagyobb hangsúly, hanem bármilyen „feltűnőbb” jel (tulajdonság) alkothatja. Például: hosszabb, rövidebb, magasabb, mélyebb, más színű, éles, tompa, sima, tremolált, zenei, nem-zenei hang vagy akár annak hiánya (szünet) is stb. Az ütemezetttséget, mely a madarak énekében –

ha jelen van – legtöbbször szintén mikroszkopikus rendű, az indulati állapot változásai ingadozóvá, változóvá, sőt akár szétesővé (bár feszessé is) tehetik. De eleve ütemezetttség nélküli énekformák is léteznek. Ilyen pl. a barátposzáta, a geze, a fekete rigó, a sisegő füzike stb. éneke.

Világos egyszerű ritmikus tagoltságot láthatunk a 12. ábrán a héja kiáltásában. Metrikus ritmikát mutat a szürkésrigó és a remeterigó éneke a 17., 21. és 22. ábrán. A szirtifogoly (*Alectoris graeca*) kiáltássorozataiban feszes háromlábú (3/4-es) ütemezettséget, a nagykócsagban (*Egretta alba*) kétlábút (2/4-eset), az arany szárnyú mézevőmadárban (*Anthochaera chrysoptera*) ötlábút (5/4-eset) állapítottunk meg (és mutattunk be lassított felvételtől hangzó formájukban is több hazai és külföldi tudományos intézményben). Grafikus képüket a 25., 26. és 27. ábra<sup>14</sup> mutatja.



25. ábra. A szirtifogoly kiáltásának 3/4-es üteme



26. ábra. A nagykócsag kiáltásának 2/4-es üteme



27. ábra. Az arany szárnyú mézevőmadár 5/4-es ütemű kiáltása

<sup>14</sup>Gyűjtőik: S. Aumüller (Törökország) és K.-J. Bigwood (Új-Zéland).



Ritkaságszámba menő „aszimmetrikusan szimmetrikus” (egyúttal metrikus) ritmosóságot találunk 64-szeres lassítással a kanadai *savannapinty* (*Ammodramus savannorum*) egyik dallamában.<sup>15</sup> Ez a madár ebben az énekében 1,3 mp alatt 24-szer ismételi egy kis szabályos, zenei mintázatú ütemet (motívumot) *feszes ritmusban*, de úgy, hogy *minden második* ütemét következetesen meghosszabbítja: 4/4-es és 5/4-es ütemek váltakoznak majdnem hibátlan sorrendben (a 24 ütem közül mindössze háromszor vétve el a négy-lábú és az ötlábú ütemek szabályos váltakozását).

A *mezei pacsirta* (*Alauda arvensis*) percekig folyamatosan áradó énekében *szinte megszámlálhatatlan* különböző, az emberi zenéből is ismert ritmusképletet találunk (nagyfokú hanglassítással).<sup>16</sup>

A madárzene ritmikájában az ember időmértékes verselésének minden formája (a jambus, a trocheus, a daktilus, az anapestus, a choriambus stb.) kimutatható, és számos olyan ritmusminta is, mely túlhaladja az emberi zene (a népzene) ritmusformáit. (Az ún. „pontozott” feszes ritmus is megtalálható a madarak hangadásaiban.)

A madárzene minden ritmusformája lényegében többé-kevésbé „emberies” formájú abban az értelemben, hogy az emberi zenei ritmikával azonos vagy hozzá hasonló alakzatokat mutat. *A madárritmika biológiai (nem fizikai) meghatározottságú jelenség.* A ritmus szerepe a madarak hangjában és az ember zenéjében más-más funkcióhoz kapcsolódik. Éppen ezért a madárzenei ritmika léte felveti a kérdést: mi a forrása az állati zene és a humán zene ritmikái *azonosságának (hasonlóságának)?*

Tekintve a madarak és az ember közös filogenetikai származását, a feltárt tények arra engednek következtetni, hogy mindkét fajta ritmizálódásnak vannak *közös élettani forrásai*. Ugyanakkor az ember gyakorlatában a saját biológiája formálta ritmusok beépülnek az ember sajátos, eszközök közvetítette (*instrumentális*) ritmikájába és *társadalmi életmódjába*, mely tovább alakítja (bár meg is őrizve) őket és újfajta ritmusokat is kialakít (a közös munka, a szertartások, a tánc, az együttes menetelés stb. ritmusait, az emberre jellemző szerszámok, eszközök használatához kötődő ritmosos mozgásokat, amelyek a zeneszerszámok használatától messze távolodó, önálló fejlődési sorokat is produkálnak). Ezek a körülmények arra figyelmeztetnek, hogy a társadalmi alapon hajtott és formálódó, döntően a művészi kifejezés szolgálatában álló humánzenei ritmika forrásainak (és nem is csak a ritmus kérdéseinek) a tanulmányozása során a zenetudományi kutatásokban gondot kell fordítani a társadalmi meghatározók mellett az „elemibb” – beépült és átalakított, de eddig elképzeléseinken túlmutató – fiziológiai komponensekre is.

#### A FIZIKAI ZENEISÉG ÉS A MADÁRZENE TALÁLKOZÁSA ÉS ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSA AZ EMBERREL MINT TÁRSADALMI LÉNNYEL

Az ember is *ugyanabban a fizikai környezetben* jelent meg a természet nagy „színpadán”, mint előtte sok-sok millió évvel a madarak osztálya. Így az ember is, emberré válásának hajnalán, *ugyanazt az egyetlen létező zeneiséget* – mint fizikai törvényszerűséget – vehette csak birtokba és építhette be a maga biológiai-társadalmi folyamataiba,

<sup>15</sup> A 13. lábjegyzetben idézett mű, 92–93.

<sup>16</sup> I. m., 88–91.

mint az állatok: az *anorganikus anyagi lét* „zeneiségét”. Elsődlegesen emberi, társadalmi eredetű „zeneiség” (mint hangközrendszer) tehát *nincs*: a társadalomban élő ember gyakorlatában csak az e gyakorlat során általa a *természettől birtokba és használatba vett* „zeneiség” létezik. Ezzel azonban a fizikai zeneiség minőségileg új, sajátos struktúrát nyer: létrejön a társadalmi-esztétikai funkciót teljesítő *emberi zene* roppant gazdag, magasabb formavilága.

A természetben gyakorlatilag csak *két* olyan forrás van, melyekből *első zenei mintáit* az ember meríthette. Ez a két „zeneforrás”: a madárzene bizonyos jól hallható (nem mikroszkopikus rendű) elemi formái, valamint az ember első, zenei hangközöket is megszólaltató „szerszámai”.

Az ember saját hangképző szerve *nem* lehetett a zeneiség, a zenei rendszerű hangstrukturálódás közvetlen forrása. Gégefőnk *hangszalagos* (nem hangközi „átfúvásokat” eredményező) technikája elvileg nem lehetett az ember hangadásában (kiáltozásában, éneklésében) is megjelenő zeneiség (zenei lépcsőzetesség) közvetlen létrehozója. Hangképző szervünk ugyanis a *beszéd* kialakulásával kapcsolatban fejlődött ki végleg, és teljesen ahhoz alkalmazkodott. Az *árnyalt*, de zenei skálarendet nem ismerő *szóbeli* kifejezés szükségessége megkövetelte (s megköveteli), hogy a beszéd hangkészletét semmiféle mechanikus, merev és „szegényítő” lépcsőzetesség (kötött hangközrendszer) ne korlátozza: még néhány hangközű zenei skála lépcsőzetessége se. Ezért – de bizonyára más okokból is – az ember hangképző szerve nem alakulhatott s nem is alakult történelme során egyfajta természetes „fúvós hangszerré”, mint ahogy azzá fejlődött bizonyos vonatkozásban egyes madárfajoké. (Egyébként az ember legközelebbi oldalági állati rokonai se tudnak *valódi* zenei hangközökben énekelni, ami anatómiájukból következik.)

Mégis, amikor az ember nem beszél, hanem énekel, ezzel az eredetileg nem zenére „csinálódott” hangképző apparátusával *tud* zenei hangközöket is, zenei dallamot is produkálni. Még *füttyszóval* is – amelyben a hangszalagoknak nincs is szerepük – meg tudunk hangosan jeleníteni bármilyen ismert (vagy kottából olvasott) zenei dallamot, a hétfokú dúr és moll skálát, a pentatóniát vagy akár a fizikai eredetű felhangsor valamely szakaszát. A zenét produkáló füttyszó példája meggyőzően bizonyítja, hogy a füttyült dallam zeneiségét nem a füttyülő mechanizmus határozza meg. A füttyülésre csücsörített két ajak között ugyanis nincs semmiféle zenei (felhangsort megszólaltató) hangforrás, nincs ott semmi más, mint az önkényesen mozgatható pusztá két ajak. A köztük levő kis rés nem merev, mint valamely fúvós hangszeré, hanem *folymatosan* is, *lépcsőzetesen* is tágítható és szűkíthető. Ez a mozgás azonban *nem mechanikusan* történik, mint a légrezgése a fizikai zenei felhangsor hangközeinek megszólalásakor valamely egyszerű fúvós hangszerezen vagy egyes madarak hangadó szervében, hanem *központi idegrendszerünk* – a *memória* – „*utasításaira*” megy végbe a kívánt dallammintázatnak megfelelően. Az ember memóriájának azonban, hogy ilyen „zenei” utasításokat adhasson „nem-zenei” szerveinknek, először magának is meg kellett *tanulnia* és el kellett *raktározni* magában a zenei hangközök, sőt több hangközű fordulatok s egész dallamok zenei alakiságát. A zenei hangközmercét pedig idegrendszerünk csakis „*kívülről*” sajátíthatta el: emberré válásunk során először a fizikai zeneiség megnyilvánulásaiból (közvetlenül, valamint a madárzeneiség által közvetítve), a születésünket követő egyedfejlődés során pedig hallásunk útján *már kész* – felettünk s körülöttünk sokszor megszólaló – emberi zenéből.

De lássuk közelebről az emberi zene említett két természeti forrását.

1. Bizonyos madárcsoportok százmillió éves kezdetleges „biológiai” zenéjét az első emberi közösségek – még első, hangot is adó tárgyi eszközeik használata előtt – „készen” találták madaraktól népes természeti környezetükben. A „mikroszkopikus” rendű madárzenei jelenségeket persze – ha ilyenek már akkor is léteztek – az ősember hallása se tudta, ahogy a miénk se tudja, részletesen felbontani. Ám egyes nagy termetű (tehát hosszú és széles légcsővű) madárfajok *jól kivehető és tisztán intonált* zenei hangközkiáltásokat (motívumokat) hallatnak. Lejegyzésükhöz mi se alkalmazunk hanglassítást. Ősi elődeink is világosan észlelhatték e madárfajok akkori elődeinek kiáltásaiban azok *zenei mintázatát*.

A kelet-ázsiai *fehér daru* (*Grus leucogeranus*) messze hangzó kiáltásai ilyen *lassú és világos* tiszta kvartlépések (28. ábra):

28. ábra. A fehér daru tisztakvart-kiáltása

A dél-amerikai őserdőkben élő *szürke álmosmadár* (*Nyctibius griseus*) például éjszaka „kiabál” kísértetiesen hangzó, de az ember számára gyönyörű „fuvolózó” hangon: egy-egy kiáltása nem más, mint a teljes ereszkedő félhangnélküli *öt fokú* (pentaton) hangsor, lassú – szinte az ember hallására szabott – előadásban. Emellett olyan hangos, hogy messze föléje emelkedik az őserdei éjszaka egyéb madár- és rovarhangjai csengő-bongó-fütyülő zsongásának, megtévesztően azt a benyomást keltve, mintha ember járna a sötét vadonban s időnként egyet-egy jó hangosan fuvolázna, hogy hollétét jelezze távoli társainak. (A zenei ötfokúság jellemző hangsora számos – indián, afrikai, ázsiai, kínai, skót és más régi európai, köztük a magyar – népzeneinek.)

A madár egy ilyen zenei kiáltását (öt fokú dallamát) *lassítás nélkül* ábrázoljuk, egy oktávval mélyebben, csak azért, hogy a kottakép az ötvonalas rendszerben s ne fölötte helyezkedjen el. Zenei szerkezetét nem kell hanglassítással „feltárni”, csak – el kell menni az Amazonas rengetegeibe és ott (vagy az általunk felhasznált „Oiseaux du Venezuela” című hanglemezről) *egyszerűen meghallgatni* (29. ábra).<sup>17</sup>

29. ábra. A szürke álmosmadár ereszkedő pentaton skálája (kiáltása)

<sup>17</sup> Hangját felvette J.-C. Roché. Szonogramját közli L. I. Davis: *The North American Potoos*; BIOPHON (Aarhus), 1973, vol. II, 2: 2–4.

A madár indián neve „uratau”, ami „szellemszáj”-at jelent. Kísérteties éjszakai hangja – mint a „szellemek flótázása” – az ott élő indián törzsek ősi mondáiban és meséiben is szerepel. Ez is arra utal, hogy a természetben élő s tőle közvetlenül függő ember figyel, mert léterdekei diktálják így, a madarak hangjára. Megtanulva utánozni azt, megtanulja, akaratlanul is, a *zeneiségét* is.

Ám ezt az ősi „tanulási” ösztönt (majd tudatosodó szándékot) a figyelmet magára vonó madárhang *zenei* alakja (mint a környezet rendezetlen, zajos káoszából kiemelkedő rendezett formai jelenség) eleinte csak segíti, megkönnyíti. A tanulásra való döntő készletés azonban az, hogy a *meghallott* madárhang – akár zenei, akár nem –, ha nagyobb testű madártól származik, hússal, tojással kecsegtet, vadászsákmányt ígér. Az ősember hamar azt is megtanulta, hogy ha a madár hangját ő maga szólaltatja meg (utánozza), akkor *könnyebben* foghatja meg magát a madarat, mert az „válaszul” a hangutánzásra odarepül hozzá. (Ma is alkalmazzuk ezt az „utánzó” eljárást: ha egy hím madárnak fészke tájékán visszajátsszuk hangfelvételtől az ő saját énekét vagy valamelyik fajtársáét, akkor – betolakodó rivális hűmet gyanítva – támadó magatartást vesz fel és *közel jön* a hangutánzat forrásához, akár rá is száll fölizgult állapotában a földre tett „énekítő” magnetofonra.)

A madárhangok jellegzetes hangzásképeinek (s az esetleg benne foglalt zenei mintázatnak) a megtanulása és utánzása (alkalmazása madárfogásra) tehát voltaképpen *munkaeljárása*, virtuális *munkaeszköze* volt az ősembernek, mellyel élete fenntartásáért küzdött és „dolgozott”, éppen úgy, akárcsak a többi, „tárgyi” munkaeszközével.

2. A *zeneiség* másik forrását egyes természeti, eleinte megmunkálatlan *tárgyak* akusztikus tulajdonságaiban találta meg az ősember. Bele-belefújva – akár kíváncsiságból, akár játékból, akár táplálkozás vagy eszközkészítés közben – madárcsontok, állatszarvak, kagylók, nádcsövek stb. üregeibe, akarva-akaratlan előfordult, hogy harmonikus légrezgéseket idézett elő bennük vagy nyílásuk peremén, s ilyenkor meg-megszólt a *fizikai felhangsor* egy vagy több *zenei hangköze*. Az eszközök, amíg fújt beléjük, *zenét* hallattak: rövidebb-hosszabb zenei fordulatokat, motívumokat, dallamokat, amelyeknek a hangmagassági (hangközrendi) tagoltságát *nem az ember idegi (memóriabeli) „utasításai”* határozták meg, hanem a rezgésbe hozott idegen test (pl. a tülkben rezgő levegőoszlop) fizikai tulajdonságai. Az ember felismerhette (fel *kellett* ismernie), hogy e különös tárgyakból *ugyanaz a különös hangmintázat* jön ki, mint egyes nagy testű madarak torkából (az, amit ma „zenének” nevezünk). Az ősembernek éppen ezek az első (de nagyon sokszori) találkozásai a *rajta kívüli világ* elemi „zenei” jelenségeivel idézték elő, hogy az ember fokozatosan *megtanulta* felismerni, megkülönböztetni, emlékezetében tartani és *reprodukálni* is őket saját hangképző apparátusával, bár ennek a felépítése *önmagában* nem alkalmas harmonikus (zenei) rezgések *spontán* (memóriától független) létrehozására. Az embert nem hangadó apparátusának a mechanizmusa, hanem kialakuló *tudata* tette képessé erre. Már legelső „zenei produkciói” (a madárhangköz-utánzások) is tudatos műveletek, a „zeneiség” jelenségeinek bár tétova, de *céltudatos* kísérletező felhasználásai. Ugyanez a madarakról még zenei fejlődésük csúcsein (pl. a remeterigóról) se mondható el (habár ők is képesek – s ez figyelemreméltó jelenség – utánozni, tehát – tanulni).

Az első emberek természetesen nemcsak „zenélő” tárgyakat használtak fel *hangok keltésére* (bizonyos célok érdekében), hanem különféle zörgő, csörgő, zúgó, doboló, ütő,

nyikorgó stb. eszközöket is, amelyek nem zenei hangközöket, hanem különböző *zörejfajtákat* bocsátottak ki magukból, s amelyekből az ember változatos ritmusmintázatokat alkothatott *nem-zenei* hangprodukcióiban vagy ritmikus zörejkíséretet alkalmazhatott már legelső – még nem zenei hangrendszerű, hanem – kiáltozásszerű énekléseinek is az „aláfestésére”, illetve *ritmikus szabályozására*. Az ember legelső *éneklésszerű megnyilvánulásait* ugyanis nemigen képzelhetjük el rögtön zenei hangrendszerűnek, hanem csak magassági rendezettség nélküli, föl-le csúszkáló, óbégatásszerű folyamatos kiáltozásnak. Ilyen típusú (nem-zenei) hangprodukcióra az ember hangadó apparátusa már mechanizmusánál (felépítésénél) fogva is alkalmas, s ilyen, zenei rendezettség nélküli hangadás jellemzi az ember legközelebbi állati rokonait, az emberszabású majmokat is.

Az ősember *zeneietlen* „*őseneklése*nek” a feltételezhető elsődlegessége azonban semmit se változtatott a később (vagy akár vele egyidejűleg) emberi használatba jutó „zenélő” munkaeszközök és -eljárások meghatározó és sorsdöntő szerepén az *emberi zene* – a *zenei* hangrendszerű emberi ének („zenei kiáltozás”) – kialakulásában. A fizikai létből adódó kétféle – nem-zenei és zenei – hangjelleg felhasználása összefért, sőt összefolyt egymással az ember tevékenységében. *Zeneietlen* formájú (és hangzású) hangok és hangmintázatok kisebb-nagyobb mértékben ma is kísérik az emberi zenélést, mind a vokalist, mind a hangszerest, még fokozva is annak kifejezőerejét. (Sőt korunk „modern zene-művészetének” egyes irányzataiban éppen a klasszikus értelemben *nem-zenei*, „konkrét” hangzások játsszák a fő szerepet.)

#### AZ EMBERI ZENE KIALAKULÁSÁBAN KÖZREJÁTSZÓ TÉNYEZŐK

A következőkben megkíséreljük – az előző fejezetekben bemutatott *tények* és kifejtett *értelmezésük* alapján – közelebről felvázolni, hogyan mehetett végbe, az adott feltételek között *szükségszerű* folyamatként, az eszközök és madarak közvetítette fizikai zeneiség beépülése az ember biológiai-társadalmi folyamataiba és a zene *sajátosan emberi szerveződési szintjének* a kialakulása.

Az emberi zene *három különböző tényező* kölcsönhatásában született és indult fejlődésnek, lett azzá, ami: a társadalmivá vált emberi lény alkotó és befogadó (sőt „világ-elsajátító”) *művészi képességeinek* „engedelmes és parancsoló” eszközévé, s egyesülvén e képességünkkel, az *egységes, egyetlen*, bár sokágú és sokarcú emberi művészet *egyik* sajátos tartományává – a zene művészetévé, „*zeneművészetté*”.

Melyik ez a három tényező?

1. Első lépésként az ember szervezete (hallása, memóriája, hangképző szerve stb.) „magába szívta” az anorganikus természet egyik törvényszerűségét: a *zenei* felhangviszonyok (rezgésviszonyok) fizikai jelenségét. Az ember elkezdte azt idegrendszere segítségével maga is reprodukálni saját testében, s nem öncélúan (nem magáért a „zenei” hangzásért), hanem előnyökhöz jutva általa, *hasznot* „várva” tőle. Ez a korszak elemei állat- és tárgyhangok többé-kevésbé *csak utánozó* reprodukálásának a korszaka volt az emberi zene kezdeteinek történetében. Ezért ekkor még csak néhány hangköznyi, az idő tengelyén is csak „embriónális” állapotban levő zenei dallamcsírákat szólaltathatott meg az ember (hol tisztán, hol nem-zenei hangadásokba ágyazottan). De ez már *elszakadás* volt a pusztá fizikai zeneiségtől és a fizikai zenétől. Kezdetlegességében is nagy jövőjű

minőségi „ugrás”: a zene *emberi szintre* emelkedett, maga alatt és mögött hagyva annak tiszta fizikai (és állati) szintjét. De mi lett az elsajátított „dallamcsírákból”?

2. Ezeket a dallamcsírákat az emberi zene „biológiai méhe” (mint a „második” tényező) hordta ki „újszülötté”: *újfajta*, most már *valódi zenei dallamokká*. Hogyan történt ez és miben nyilvánult meg konkrétan?

Mind az ember, mind a madár ugyanahhoz az állati törzshöz, a gerincesek csoportjához tartozik. Rokona egymásnak. Ezért idegműködésük és vele hallásuk is *közös filogenetikai eredetű*. Következésképpen több alapvető tekintetben *egyformán* működik. Csakis ez az *egyforma élettani mechanizmus*, ennek *egyforma működési sémái* (az ingerületek és az őáltaluk irányított szervi mozgások lényegében hasonló *időbeli mintái és intenzitásváltozásai*) idézhették elő, hogy a fizikai zeneiség és a madárzene átvett dallamcsíráit az ember éppen úgy, mint számos madárfaj is, de azoktól függetlenül, hosszabb, összetettebb és rendezettebb zárt dallamformákká (élettani folyamatok hangos tükörképeivé) fejlesztette. A népzene szintjein az egyszerű hangköz- vagy motívumismételgetéstől a többsoros, olykor többtengelyű (transzponáló) strófikus „dallamformákig”. Szakasztott úgy, mint a madarak is az ő „mikrozenéjükben”, függetlenül attól, hogy az elvileg azonos irányú zenei formálódásnak a madarak faji közösségeiben, illetve az ember társadalmában *más-más* a hajtó és fenntartó oka. Az ember és a madár élettani „mintázóberendezése” az az „egalizáló szűrő”, mely itt is, ott is alapjaiban (alapmechanizmusában) többé-kevésbé azonos. Ha elvetnénk ezt a *reális* (tényekre épülő) következtetést, helyette nem választhatnánk egyebet, mint a pusztá okoskodást, hogy valamilyen magyarázatot mégis adjunk a fejlett madárzene és számos népzene *formái* (mintázati és szerkezeti) azonosságaira. Hiszen e kétféle „azonos” dallamvilág kialakulását (tehát „formai” azonosságuk kialakulását is) *több millió év választja el egymástól* a zenei fenomén „világtörténetében”. Az ember csak a zenei „alapkliséket” vehette át a külső természettől, de az „emberiesen” fejlett, összetett madárdal-mintákat nem, mert ezek az emberi hallás számára felismerhetetlenek (rejtettek, mikroszkopikus rendűek) voltak már akkor is. Éppen ezért – az egymástól független madárzenei és emberzenei (népzenei) fejlődés elvileg azonos formájú „végtermékeinek” a láttán – kétségbevonhatatlannak látszik, hogy a „madáris” emberi dallamformák is alapjaikban *lényegileg belső élettani (emberbiológiai) eredetűek*, zenei hangrendszereik pedig közös *fizikai bázisra* vezethetők vissza. Ám hasonlósága mellett ez a kétfajta zene – a madaré és az emberé – *különbözik* is egymástól. S hogy miben, és mi az oka, azt az emberi zene történetének „harmadik”, legemberibb (fizika és biológia „feletti”) forrásából érthetjük meg.

3. Már a madárhangok formai sokféleségét, különböző típusait és fejlettségi szintjeit is (egy fajon belül is, az egész madárságon belül is) abból tudtuk alapjaiban levezetni és megérteni, hogy felismertük: a különböző sajátos hangadástartípusok rendszerint különböző sajátos biológiai (belső és külső környezeti) *eseményeknek, helyzeteknek, állapotoknak* felelnek meg, ezek fejlesztették ki a fajok múltjában, és váltják ki a jelenben is a „nekik megfelelő” hangadástartípusokat. Az egyes hangadástartípusokat ugyanis alapvető vonásaikban a különböző *eseménytípusok* alakították ki és formálták a „maguk képére” az evolúció sodrában. Ezért a hangadás *típusa* „direkt” jelzi (tükrözi vagy jelképezi) azt a tipikus biológiai fontosságú eseményt (helyzetet, állapotot), mely őt kiformalta. Egy madár se jelzi *hosszan tartó énekléssel*, hogy ragadozót *pillantott* meg, hanem *rövid vészkiáltást* hallat. *Ritkán felhangzó és egyszerű szerkezetű* (vagy tagolatlan) kiáltásformákkal egy

madár se tudja *folyamatosan és eléggé feltűnően hirdetni*, hogy „ez” az ő fészektáji (költési) birtoka, vagy hogy még „nőtlen” az állapota s költőpárra vágyik, hanem a siker érdekében folyamatos és hosszas, összetett mintázatú (fajára és egyediségére jellemző) hangos énekléssel jelzi, bárha csak az ösztöneitől vezetettve is, a „tartós” helyzetet. A madár *pszichikai izalmának (állapotának)* a foka és változása is – nyugalma vagy ingerültsége az adott tipikus helyzetben – *konkréten* tükröződik a hangadásában is.

*Általános* értelemben „ugyanaz” (hasonló) a helyzet az ember zenéjében, zenei kifejezésformáiban is. Csakhogy itt a „helyzet és a zene kapcsolata” (és kölcsönhatása) *sajátosan*, más (emberi) szinten és más (magasabb) eredménnyel valósul meg. Az ember „eseményei”, „helyzetei”, „állapotai” – amelyek *alkalmával* az ember zenél (énekelve vagy hangszeren) s amelyek *ezért* alakítólag hatnak az ember már korábban elsajátított (fizikai és élettani eredetű) zenei formáira – már nem biológiai, hanem *társadalmi* természetű „események”, „helyzetek”, „állapotok” (mélyükben persze a továbbra is ható biológiai tényezőkkel, felszínükön pedig a hozzájuk tartozó pszichikus jelenségekkel). Az ember sajátos élettevékenysége, a *munka*, és a hozzá kötődő *társadalom* mennyiségi változások túlhalmozódása révén fejlődött ki állati közösségekből. A végeredmény: *minőségi* változás. Az emberre jellemző tevékenységtípus és az ember társadalmi *lényegileg* más, mint az állatok (a madarak) életmódja és faji (populációs) közösségei. Ez tükröződik abban a tényben is, hogy az emberi zene is *lényegileg* (társadalmi lényege tekintetében) más, mint a madarak zenéje.

Az emberi zene „új minősége” már ott kezdett kialakulni, amikor az ősember még csak zenei formájú „munkaeljárásaként” használta a felismert természeti zenei jelenségeket. Ez a legkezdetlegesebb emberi „zene” már akkor *társadalmi funkciót* töltött be, hiszen a táplálékszerzés, amelyhez kötődött, társadalmi jellegű és tartalmú tevékenység volt. Ez a funkció *gyakorlati* funkció volt, de már akkor is – sikerei és sikertelenségei esetén – *emocionális* és *gondolati* velejárói is voltak. Ám az ember emóciói is már „társadalmiasult” tartalmúak és formájúak voltak, *ennyiben* különbözve is az állatok „hasonló” emócióitól.

Ha elfogadjuk, hogy az ősemberi közösségek megélhetési feltételei fokozatosan javultak munkeszközeik tökéletesedése következtében, akkor arra kell következtetnünk, hogy ennek hatása „zenei munkaeljárásaikban” is jelentkezett. A madárhangutánzásnak *mint munkaeljárásnak* a jelentősége csökkent a vadászat kialakulásával, amint az emberek fokozatosan áttértek a nyíl, a dárda alkalmazásának „termelékenyebb” módszerére. Ugyanakkor azonban a munkaeszközök elterjedésével a zenei hangú instrumentumok is megszapordtak és tökéletesedtek. A letelepedés, a munkaeszközök készítésével kialakuló ülő foglalkozásmód nemcsak megszülte és kifejlesztette az ember fantazialóképeségét (ami kezdetleges zenei képességeit is fokozta), hanem nagyobb és több alkalmat is teremtett a vadászat és egyéb közös tevékenységek eseményeinek reprodukálására s ennek kapcsán az átélt eseményeket kísérő hangadásoknak, zajoknak, zörejeknek és köztük *valódi zenei hangalakzatoknak* is az ismételt megjelenítésére.

Az egész emberi zene további fejlődése szempontjából lényeges változások érlelődtek. Az, hogy a madarat elsősorban már nem a hangjával, hanem „fegyverrel” (nyíllal stb.) vadászták, szükségképpen eljelentéktelenítette a hangutánzó „zenei” madárfogásnak a „napi”, „létfenntartási”, „megehető” hasznát. De a kialakult közös munkatevékenységekben megmaradt a szerepe (s még a mai napig is él) a közös „éneklésnek”. Az emberi

zenélés (énekes és hangszeres) viszonylag gyorsan leszakad *eredeti* hasznossági hordozójáról (alkalmairól, melyek megszűnnek), hozzákapcsolódik az egyre gazdagodó társadalmi tevékenység egyéb alkalmához és formáihoz, és növekvő autonómiára tesz szert. Az egyszer megismert és elsajátított zenei tapasztalat, képesség és képzelet (mege erősítve a zenei hangmintázatokat produkáló talált vagy már megmunkált természeti tárgyaktól mint az ember első fúvós „hangszereitől”) nem ment veszendőbe, mert hozzákapcsolódott a közösségi tevékenység újabb fajtáihoz. És a zene segítségével az ember vissza tudta varázsolni régi sikereinek, örömeinek és bánatainak az emlékét is. A népi (törzsi) zene művészete ma is mutatja annak jelentőségét, hogy a régi élmények zenei felidézésük révén újra átélhetővé válnak anélkül, hogy a régi események, helyzetek, állapotok maguk is megisméltődnének vagy egyáltalában léteznének. A zene már csak „*tükrözi*” őket – mégpedig valamennyi fontos közösségi és pszichikai vonatkozásukkal egyetemben – egy sejtelmességében is intenzív és magasabb, „elvontabb” valóságélmény szintjén. *Ez* az összetett („dekonkretizált”) emberi valóságélmény az, úgy tűnik, amit a tudományos gondolkodás *később* „esztétikai”-nak nevezett el, s ami az ember egyre jobban önállósuló zenélési gyakorlatát fokozatosan „művészetté” emelte.

#### AZ EMBERI ZENE EMBERI SAJÁTOSSÁGAINAK TÁRSADALMI MEGHATÁROZOTTSÁGA. AZ EMBERI ZENE MŰVÉSZETTÉ VÁLÁSA

Lássuk némileg konkrétan is, hogy az ember *közösségi élete* (társadalmi természete) hogyan szült különböző „helyzeteket”, „állapotokat” és „eseményeket”, olyanokat, amelyen az állatok életében nem lehetségesek – még a zenét produkáló madarakéban sem – és amelyek az ember szintjén a zenének is új struktúrát és funkciót adtak. (Természet adta tulajdonságait persze nem szüntette meg, hanem ellenkezőleg, továbbfejlesztve, átformálva, „átemberiesítve” őket.)

Az emberi (társadalmi) események, helyzetek, állapotok mennyisége, tartalma és megjelenési formája számtalanul sok és sokféle lehet. De ismétlődéseik folytán *sajátosan tipizálódtak*, mégpedig koronként, közösségekként és helyenként különbözőképpen (*általános* közös tartalmuk megmaradásával). Az általuk keltett emberi reakciók is következőképpen többé-kevésbé *hasonlóan* tipizálódtak és *nekik megfelelő* tipikus formában tükrözik őket. Ilyen tipikus események, helyzetek és állapotok (amelyek egyúttal zenélési alkalmak is) például: közös munka vagy pihenés, temetés vagy vigalom, hadi győzelem vagy vallási szertartás, születés vagy halál, tánc vagy szerelmi bánat, menetelés vagy tűzhely-körülülés, lakodalom vagy siratás, kocsma vagy hangverseny, film vagy operaelőadás stb. Nem szorul külön magyarázatra, hogy ezek a *különböző* emberi (társadalmi) tartalmú tipikus események törvényszerűen (az emberek szubjektív akaratától függetlenül, bár rendszerint azzal is összhangban) a „maguk képére” formálták és formálják az „alkalmazott” zenét. Az események, helyzetek, állapotok emberi-társadalmi tartalma és formai oldala így megszabja (az emberi zenélés fizikai és élettani eredetű feltételei között) az alkalmi zenélés (zenei művek) tartalmát és formáját, illetőleg e két oldalnak az *adott helyzetben érvényesülő* egységét is. Az alkalomhoz „illeszkedő” zenei „valóságtükrözés” pedig csak azáltal valósulhat meg, hogy a közösségi esemény, helyzet, állapot és a zene kölcsönhatásba lép egymással: a zene hatással van az eseményre, annak emberi-társadalmi



hatását felerősíti és beleviszi az emberek fizikumába és pszichikumába, miközben az esemény is meghatározza a zenét: neki megfelelő zenélési és zenei formák, műfajok és stílusok alakulnak ki. Ezekben nemcsak a természettől és az emberi zene korai szintjeitől kapott melodikai, harmonikai és ritmikai „nyersanyag” ölt magára „alkalmi ruhát” (az esemény által „megengedett”, sőt „megkívánt” magassági és időbeli mintázódást és tagozódást), hanem a zene egész „hangzó teste”, teljes „eleven” szervezete – hőfoka, dinamikai, intenzitásbeli, mozgásbeli és színezeti megjelenése – is sajátossá (tipikussá) válik attól függően, *ami* ezáltal is tükröződik benne.

Az emberiség történelmében egymást követő és egyre magasabb technikai és kulturális szintre lépő *társadalmi formációkat* (a primitív ősemberi közösségeket, a rabszolgamunkára támaszkodó magaskultúrákat, a hűbéri társadalmakat, a fejlett iparú és kereskedelmű tőkés és szocialista rendszerű társadalmakat) is – sajátos zeneformáló hatásaik szempontjából – bizonyos nagyon általános értelemben tipikus korszakos „helyzeteknek”, „állapotoknak”, sőt akár „eseményeknek” tekinthetjük, amelyek földrajzi és kultúrköri-nép- nemzeti keretek szerint is differenciálódva alakultak ki az emberi társadalom történelmének folyamatában. Mindegyik nagy társadalmi korszak (kultúra) kialakította – a benne kifomálódott sajátos osztály- és rétegszerkezetnek is megfelelően – a maga sajátos *belső* közösségi szituációit, viszonyait, eseményeit és állapotait. És mindegyik szituáció-, viszony-, esemény- és állapot típus kialakította a maga sajátos zenélési és zenei formáit, miként az előbbieken már kifejtettük. Ám ezeket a sajátos zenélési és zenei (műfaji) formákat magasabb és tágabb egységgé köti össze az alapjaiban *közös korszaki stílusuk*, melyet (nem minden egyszerűsítés nélkül szólva) az egyes társadalomtörténeti korszakok lényegében egységes élete, mint az emberi történelem egy nagy sajátos „alkalma”, „eseménye”, „állapota” alakít ki és formál ugyancsak a „maga képére”. Így az emberi zene története periódusokra tagoltan (bár az egész emberi társadalomban is, egyes közösségeken belül is egyenlőtlen fejlettségi szinteken és olykor megkésettén) az őt kifomáló egész emberi történelmet is tükrözi a maga módján. A Föld különböző szintű (fejlettségű) népzenei, a műzene egyes korszakainak a stílusai nemcsak formai különbségek, hanem az őket létrehozó és „használó” társadalmi korszakoknak és azokon belül a közösségi élet (és a „közösségi egyén”) különféle tipikus megnyilvánulásainak is a *zenei tükörképei és eszközei*.

Itt nem vállalkozhatunk annak kifejtésére (s tárgyunk, a *zene* szempontjából nem is szükséges), hogy korunk „zenéjének” egyes „kísérletező” irányzatai miért és hogyan jutottak el odáig, hogy lemondtak a „fizikai zeneiség” törvényszerűségéből kisarjadzott *valódi* zenei rendszerek további alkalmazásáról s így „zenéből” (*zenei művészetből*) *általános akusztikus művészetté* („hangművészetté”) alakultak át, bár továbbra is ragaszkodva a „zene” elnevezéshez (ami gyakorlatilag nem kifogásolható, ha elméletileg tisztán látjuk a tényeket és összefüggéseiket). Ez a „kortárs”-zenei fejlemény a „zenének” e tanulmányunkban tényekből kihámozott fogalmát nem érinti. (Valamint nem érinti azt egy régi, más előjelű „zenei” fejlemény sem. Az, hogy egyes keleti és más népzeneekben és régi zenei magaskultúrákban sajátos, néha állandósult „véletlen” hangolású hangszerek vagy spekulatív teoretizáló zeneértelmezések olyan „zenei” hangrendszereket is *állandósítottak* – olykor szertartásokkal vagy akár uralkodói paranccsal megkötve –, amelyek nem vezethetők vissza az *anyag egyetemes fizikai zeneiségének* törvényszerűségére.)

Végül fel kell vetnünk, hogyan közelíthető meg – tényekre és megfigyelésekre támaszkodva – a „zene mint művészet” problémája.

Már eddig is olyan értelemben beszéltünk az ember zenéjéről, hogy az – *művészet*. Tehát *nem pusztán esztétikai* jelenség, hanem esztétikai tulajdonságok és funkciók *tömény* „koncentrátuma” (ha eltekintünk az emberi zene legelső és legrimitívőbb formáitól és funkcióitól). De mi a „zeneművészet” fogalmának *konkrét* tartalma? A kérdés elkerülhetetlen, mert láthattuk, a fizikai és a madárzene tükrében is, hogy ami zene, az nem okvetlenül művészet is. A zeneművészet mindig zene, de a zene nem mindig zeneművészet (ha a kifejezéseket korszerű tudományos igénnyel s nem a napi, köznyelvi értelmükben használjuk). Fel kell vetni tehát: mikor művészet a zene? És amikor az, akkor mi a lényege? Mi az, amivel különbözik a zene többi (alacsonyabb és más) fajtájától?

Következtetéseinket a madarak *zenéjénél* (helyesebben az énekénél, akár zenei, akár nem-zenei formájú az) kell kezdenünk, mert az nem tekinthető, még legfejlettebb („legemberiesebb”) formában se, művészetnek. Azonban ezt is bizonyítani (valószínűsíteni) kell.

Külső és belső környezetük jelenségeit, a benne létrejövő és elmúló helyzeteket, állapotokat és eseményeket a madarak észlelik. Azok az észleleteik, amelyek létüket kedvezően vagy kedvezőtlenül érintik, mint információk megfelelő belső *pszichofiziológiai* reakciókat keltenek bennük. Ezek az *első* (elsődleges) *belső* reakciók *közvetlenül* (áttételek nélkül) tükrözik az őket *közvetlenül kiváltó* környezeti okokat. Ha az első belső reakció (a „felismerés”) azonban egyúttal például *adekvát éneklésre* (vagy kiáltásra) is gerjeszti a madarat, akkor az ének vagy a kiáltás már egy *másik* (másodlagos) reakció, amelyben a valóság „kettős” tükrözése megy végbe: 1. egyfelől *közvetlenül* és *plasztikusan* tükrözi az éneklést előidéző belső válasz (ingerület) lezajlási alakját és emocionális dinamikáját, 2. másfelől pedig ezen keresztül *közvetve* (áttételesen) tükrözi (jelzi) az eredeti külső ingerforrást is: a kérdéses környezeti eseményt (ennek is mind a lezajlási *formáját* és dinamikáját, mind a madár számára jelentőséggel bíró *biológiai* „tartalmát”). Ha pedig az éneket vagy kiáltást egy másik azonos fajú (tehát azonos akusztikus kóddal rendelkező) madár is hallja, akkor a „vett” ének vagy kiáltás az ő számára ugyancsak *közvetlenül* (vagy kevés áttétellel) még a hangkibocsátó madár fajazonosságát, nemét, sőt egyediségét (tehát fontos *konkrét* tulajdonságait) is „jelzi”.

A hangsúly itt a tükrözési (vagy jelzési) mód „közvetlen”, illetve „kevés áttételű” jellegén van. (A madarak valamely hangadástartípusának, viselkedésformájának és az éppen fennálló környezeti helyzetnek vagy eseménynek a „közvetlen” összefüggését nemegyszer mi is közvetlenül figyelhattuk meg a természetben madárhanggyűjtő útjainkon.) Le-szögezhetjük tehát, hogy az *állati valóságtükrözés* (a zenei formában éneklő madarak akusztikus orientációja is) mindig *közvetlenül* vagy *igen kevés áttétellel* megy végbe, mindig „közelről” közvetíti, viszonylag direkt módon jelzi a valóságot (a külső vagy belső eseményt). Ezzel nincs ellentmondásban az a tény, hogy a *közvetlen* akusztikus állati tükrözés is – nemcsak mint „végeredmény”, hanem mint „folyamat” –, míg végleg kialakul, addig az üzenetátviteli hangsavatorna három különböző fő „szakaszán” fut végig az „adó” és a „vevő” egyed között, s ezek: a teljes tükrözési folyamat légi (fizikai), élet-tani (biológiai) és lélektani (hallási és értelmező-emocionális) tartományai.

Az is nyilvánvaló itt, hogy a valóság és annak állatzenei „tükröképei” között az összefüggés tisztára *biológiai tartalmú*. (Ezen mit se változtat, hogy a zenei „üzenet” a madár agyában végső soron *hangzó*, azaz pszichoakusztikai formájában jelenik meg.) A madárzenei jelenségekben *biológiai* tartalmukon (jelentésükön) túl *semmi* sincs, ami „*egyéb*” *állati tartalmaknak* (valamiféle „állati” esztétikumnak, sőt művészetnek) a feltételezését indokolhatná. Az állati valóságtükrözésben megnyilvánuló emocionális kísérőjelenségek is *tiszta pszichofiziológiai* (biológiai) folyamatok, s ezért a „tartalmuk” is meghatározott értelemben alacsonyabb minőségű (szintű) és szinte összehasonlíthatatlanul szegényesebb az ember „társadalmiasult”, gazdagon fejlett s magasabb rendű „pszichofiziológiai” reakciójánál. Nem hagyható figyelmen kívül az a lényeges különbség sem, hogy a madarak zenei (és nem-zenei) hangos produkcióikkal is akarattól függetlenül, „tudat” alatti (nélküli) szinten tükrözik (jelzik) a valóságot, míg az ember a maga zenéjével akaratlagosan, tudatának kontrollja és irányítása alatt (habár ő is ösztönös bázison) teszi ezt. Már akkor is „tudatosan” cselekedett („zenélt”), amikor embervoltának hajnalán testes madarakra kiáltásaik zenei és nem-zenei formáinak utánzásával vadászott.

Az emberi zene és a valóság összefüggése lényegesen különbözik a madárzene (általában a madárhang) és a valóság összefüggésétől. A zene nem „közvetlenül”, nem „tárgyiasan” tükröző, tehát nem „elemi létfenntartó” s ilyen értelemben nem „közvetlen hasznú” eszköze az embernek. Már az első emberi közösségek elemi madárhangutánzó („húshozó”) „zenés” produkcióiban is *sokszori áttételezés*, múltakat és jelent egymásbaömlesztő *sokrétű és -tartalmú* valóságtükrözés megy végbe (a táplálékszerzés elemi létfenntartó haszna mellett), mégpedig úgy, hogy a bonyolult emberi valóság tartalmi összetevőit és szintjeit a zenei produkció nem külön-külön tükrözi, hanem mind *egyetlen zenei képbe*, egyetlen összetett hatásba (élménybe) sűríti. (Ennek kialakulása, egyre „elvontabbá” válása fokozatosan megy végbe a zene emberi története során.) Mindez érthetőbb és meggyőzőbb lesz, ha konkrét példán követjük végig.

Képzeljük el az ősember egy kis közösségét, amelyik a múltbavésző időkben környezetének „nagyhozamú” (nagy testű) madaraira „akusztikus fegyverrel” (kiáltásaik csalogató utánzásával) vadászik. Ez a fogásmód nélkülözhetetlen számára, mert az emberré válásnak ezen a kezdeti fokán hatékonyabb (tárgyi) eszközei még nincsenek. Életszükséglet az egész közösség számára, hogy minden tagja ismerje a környék számításba vehető madarainak a kiáltásait és „élethűen” (tehát a lehető legprecízebben „megmunkálva”) utánozni is tudja őket. A többi között például a mai *fehér daru* elődjeinek a zenei hangközű, feltűnő kiáltozását. (Mai zenei formáját a 28. ábrán láthattuk.) Amikor a madár meghallja fájának jól ismert kiáltásait, amelyeket azonban most ember „ad elő” rejtekhelyéről, akkor fajtársát véli a közelben, s ösztöneinek parancsára elindul a hang forrása, az ember felé. Őneki (a madárnak) a meghallott ismert hangforma *csak* azt az *utastást* (információt) hozta, miként oly végtelen sokszor fájának evolúciója során, hogy menjen oda, mennél közelebb, a „másik” (kiáltozó) fehér daruhoz (melynek a szerepét azonban most ember játssza). A *madár számára* az észlelt és „megértett” hangimitáció *egyetlen biológiai helyzetnek a közvetlen tükröződése* (bizonyos emócióktól is kísérve a madár pszichikumában). Az ő számára a felfogott hangformának ez az egyetlen s egyértelmű *jelentése* az adott környezeti helyzetben.

Ezzel szemben *ugyanaz* a kiáltás *nem jelentheti* véghezvivője, a hangutánzó ember számára ugyanazt, mint a madárnak. Felhangzása pillanataiban mást tükröz a madár és mást az ember számára. Az ember számára nem egyetlen biológiai helyzet, hanem *sok és sokféle emberi vonatkozás* (mint tartalmi összetevő) „*testesül*” meg *egységesülten és közvetetten* a jól sikerült (zenei alakú) madárhang-imitációban, annak hangzó pszichikus formájához rögzülten. A többi között az adott jellegzetes (emberi) helyzetben és kritikus percekben az ember *tudja*, hogy az általa füttyült madárzenei hangok *potenciális táplálékot* jelentenek és képviselnek akusztikus formában. Ennek eleve *örül és bizik* sikerében, mert *már a múltban is* nemegyszer eredményesen alkalmazta ezt a „zeneiesült” munkatechnikát. Ugyanakkor *fél is*, nehogy elvéte a hangutánzatot és a fogást, ami már szintén megtörtént vele. Vagy *személyes siker*, vagy *személyes kudarc* vár rá, ami az ő ügyességétől és *hangutánzó képességétől* (benne *zenei hallásától*) is függ. De ami személyes siker vagy bánat, az az ő *egész törzsének* (közösségének) is sikere vagy bánata. Annak minden tagja nem magának, hanem a közösségnek vadászik, *közös elosztás céljából*, hiszen sokan közülük (asszonyok, gyerekek, öregek) nem „termelnek”, és a *közösség* a természet mostohasága és táplálékszerző eszközeik alacsony hatásfoka miatt sokat *éhezik*. Ennek enyhítése és megelőzése – közös gond, közös „gazdasági” és „erkölcsi” feladat. És a közösségben *másként* fogadják azt, aki bő zsákmányt hoz, és másként azt, aki üres kézzel vagy szegényes zsákmánnyal tér haza. A kölcsönösség *társadalmi erkölce* és az állatvadász egyén *büszke* vagy *megalázó érzésének* a várható következményei is „benne vannak” az embernek és az általa felállított *célzatos*, tudatosan elgondolt és „megtervezett” madárhang-imitációs csapdának a *viszonyában*. Jóllehet ez a sokféle „emberi” tartalomtöltés itt még nem képes visszahatni ennek az első emberzenei produkciónak a *formájára*, mert azt a madárkiáltások *hú alakú* (élethű) utánzásának s ezzel maximális csalogatóképességének a „*prózai*” szüksége határozza meg, nem pedig a már itt megjelenő *kezdeti esztétikai élmény*, mely az ember egész *érzésvilágát* madárcsalogató tevékenysége közben „valahol a lelke mélyén” végigkíséri. Ez a születő esztétikai érzés (értékelés) itt nem más, mint a *közvetlen elemi hasznosságnak a sokszorosan közvetett, át- meg áttételezett, eredeti forrásaitól messze eltávolodott magasabb szintű és minőségű átélése*. Ilyesmit a madár, miközben fájának eredeti vagy ember imitálta kiáltásait s ezek zenei mintázatát hallja, *nem élhet* át éppen állat volta, az *emberi értelemben vett* társadalmisultság abszolút hiánya miatt.

Az „esztétikai átélés” emberi jelensége, értelme és érthetősége még nyilvánvalóbb akkor, amikor az emberi cselekvésnek (ebben az esetben a zenei formájú madárhangok megszólaltatásának) *már nem a közvetlen, gyakorlati elemi hasznosság* a rugója, amikor a hangutánzás – mint emberi fütty vagy éneklés – *már nem madárcsalogatás közben és nem annak céljából* jelenik meg az emberi tevékenységben, hanem gyökeresen *más társadalmi helyzetben* (bár a volt eredeti helyzettel kapcsolatban). Például a zsákmány *közös* elfogyasztásának az „*ünnepi*” (feszült emocionális és testi elvárásokkal és beteljesülésekkel teli) alkalma a *közös tűzhely* körül már „szertartásnak”, „társadalmi rendezvénynek” (rendnek), akár az „*első operaszínpadnak*” is tekinthető, képletesen szólva, bár nem minden ilyen vonatkozású valóságtartalom nélkül. A közös „*evési cselekmény*” előtt (annak folyamán vagy utána) a madárhús hozói elmondják és *újból eléneklük* (elutánozzák), hogy milyen helyzetben, milyen *izgalmak* között és *milyen hangokkal* csalták magukhoz, majd milyen mozdulatokkal fogták meg a nagy madarakat, sőt „*el is táncol-*

*ják*” velük való viaskodásukat a nagy „közérdekű” pillanat eljöttkor.<sup>18</sup> S az „előadás”, a „hőstett” újraélése, újraravácsolása során már nem köti az előadót az *eredeti konkrét* helyzet és esemény, hanem a társadalmulás méhében született *fantázia* is elszabadul: már nem kell vigyázva, teljesen élethűen *kopírozni* a madár kiáltásait, hanem – a hallgatóság és a maga öröme – az előadó érdekesebbé teheti, „megszépítheti” őket apróbb-nagyobb indulatteljes módosításokkal, s egyszeri-kétszeri kiáltás helyett (ahogyan a madár szokta tenni) itt, ebben az új emberi „társas” helyzetben akár 10-szer, 20-szor is megismételheti (akár a kimerülésig) egyfolytában – énekláncá kötve – a madár eredeti kiáltásait (a bennük foglalt zenei alakú elemekkel együtt). Ha az átélés izgalma és öröme magával ragadja az „alakító” többi társát is, akár *együtt* is énekelhetik az így születő „első rögtönzött motívumismételgető népzenei formát”. Ezen a ponton már annyiféle társadalmult emberi érdek, érzelem és gondolat *sűrűsödik eggyé* a hangzó és hallott (előadott és befogadott) éneklésben, hogy az *ezen a szinten* már nem elemi módon, nem közvetlenül hasznos, hanem – *szép*. Ez a „szép” azonban nem más, mint az eredeti közvetlen elemi hasznosságnak egy sajátos, belőle kinőtt sokáttételű magasabb – „megszépült” – társadalmult formája. A *szépség* maga az énekben (zenélésben) ugyan *közvetlen élmény*, de egész „mögöttes” (történeti) emberi *tartalma* igen *közvetve*, mintegy „tárgyatlanul” érvényesül benne. Az élmény *mint esztétikai élmény* sok rejtett áttételen át tükrözi, sűríti eggyé létrejöttének számtalan emberi és természeti, múltbeli és jelenbeli, rejtett és nyílt forrását. Ezt, tehát végső soron önmagunkat, az embert, társadalmultságunkat érezzük, élvezzük, értékeljük és fejezzük ki „esztétikai” reagálásainkban – már az első emberi társadalmak szintjén is. (Bár esztétikai képességeink is fejlődnek magával a társadalommal.)

Ha az előember közösségeinek sok százezredéves múltjából képzeletben végigszáguldunk az emberi társadalom történetének úttalan útjain az ókori kultúrákon, a középkoron, az újkoron át napjainkig, akkor e „nagy út” mentén a tüzet körbeülő első emberek *primitív* „zenés” cselekményeitől eljutunk a világ hangversenytermeit ma betöltő, a hangversenyéletem kívül más alkalomhoz nem kötött *művészi* zenéléshez és ehhez alkalmazkodó zenei műalkotásokhoz. A legelső zenélési indítékok és alkalmak e hosszú történelem során a népek életét születéstől halálig követő zenés hagyományá, énekes szertartásokká, a munkának, a katonaeletnek, a várak, városok és falvak életének zenét igénylő eseményeivé, egyházi és uralkodói rendezvények nélkülözhetetlen kellékévé, lázadások és forradalmak buzdítójává, végül az „önállósult”, de a valósághoz sok-sok láthatatlan és olykor látható áttételen át kifinomultan kötődő „autonóm zenélés” fórumaivá – koncertté, operává, baletté és filmzenévé – *fejlődtek*. Ha már az akusztikus madárvadászatot követő kezdetleges ősközösségi éneklés is annyiféle emberi (társadalmi) érdeknek és érzésnek volt a sűrített *tükrözője*, miként megkíséreltük (ha leegyszerűsítve is) érzékeltetni, akkor mennyivel több és mélyebb, másabb és árnyaltabb emberi tartalom sűrűsödhetett bele a zenébe az emberi társadalom egész története változó és állandósuló eseményeinek, helyzeteinek és állapotainak az emocionális és tudati hatásai alatt, amelyek

<sup>18</sup> „Osonj és fuss, kússzál, ugorj s ne félj, ott van a hús előtted, a hús, melynek örül a szíved, a hús, mely tűzhelyeden sül nemsokára, amelybe fogaid mélycsztheted, a hús, a szép, piros, jó hús s a gőzölgő vér, amelyet megiszunk.” (A Magyar Rádió 3. műsora „Fekete-Afrika zenéje” sorozatának „Kongó törpéi között” című, 1977. június 23-án elhangzott adásából. Biernaczky Szilárd előadása.)

korról korra, nemzedékről nemzedékre, emberről emberre szállva halmozódtak fel az egyes kultúrákban. Ezek a történelmi (korszakolható) hatások már maguk is sokszorosan közvetett „tükröképek”, s minden korszakban a *maguk képére* formálták a zenét (természeti törvényszerűségeinek mint keletkezési és létezési feltételeinek a talaján). Ezzel *a zene a valóság elvont, sokáttételes, közvetett, bensőségesen emberies, koncentráltan „esztétikus” tükrözésévé vált, s ez az, amit ma „művészetnek”, illetve zeneművészetnek nevezünk.* (A gyakorlatban röviden, de ilyen értelemben, csak „zenének”.)

A természetben a fizikai zeneiség beépül a madárellet sajátos törvényszerűségeibe, s *így felvett biológiai formáival* a zene az állati létet, annak tipikus megnyilvánulási formáit és biológiai tartalmát tükrözi a madarak pszichikumában. Az emberi társadalomban viszont a fizikai zeneiség fiziológiai tényezőktől is formálva az *emberi* élet sajátos, magasabb rendű törvényszerűségeibe integrálódik, s *így felvett formáival* a zene a sajátos emberi létet, annak tipikus megnyilvánulási formáit és társadalmassult tartalmát tükrözi. De nem kevésbé fontos, hogy ez a kétfajta, de azonos formai (strukturális) elvű zene – az állati meg az emberi – nemcsak a valóság más-más szféráját tükrözi (egyiket a madarak, másikat az ember számára), hanem valóságtükrözésük *módja* is különböző. Az egyik *közvetlen* vagy *kevés áttételű* információt ad a madaraknak az állati valóság bizonyos, egy-egy adott tipikus helyzetben rendszerint egyetlen értelmű viszonyairól. A másik *közvetett* és *sok áttételű* „információt” ad az embernek az emberi valóság alapvetően más természetű, közvetlenül már meg nem ragadható, összetett értelmű viszonyairól. Ezért *állati jelzőrendszer* az egyik zene (mint a madarak teljes akusztikus kommunikációjának szerves része), és *esztétikai kifejezőeszköz* (ha úgy tetszik, ugyancsak jelzőrendszer, de más értelemben) a másik. Függetlenül attól, hogy az egyiknek is, a másiknak is melyik fejlődési korszakáról, fejlettségének melyik fokáról van szó. (Ez a konklúzió nem kívánja kizárni annak elvi lehetőségét és jelentőségét, hogy a tudomány az emberi esztétikum „előállapotai”, elképzelhető tanulságos állati „zsákutcái” vagy „holt- és mellékági formái” után is kutasson.)

Ezek a *lényegi* (döntően a funkciójuk szempontjából lényegi) *különbségei* az állati szinten kialakult és az ember társadalmi szintjén kialakult kétféle zenének. E különbségek nem mondanak ellent a kétféle zene *más vonatkozásban ugyancsak lényegi* – formai (strukturális) elvű, voltaképpeni „zenei” – *azonosságának*. Elsődlegesen a zene funkciójában és csak másodlagosan a funkciónak a zene formaiságára való visszahatásában van annak az oka, amiért a madárzene nem lehet esztétikai (művészeti) jelenség a madarak számára, az emberi zene pedig nem lehet más, kezdeti és perifériális állapotait és funkcióit kivéve, mint művészet. Ugyanakkor a zene alapvető formai (strukturális) tulajdonságaiban van annak az oka, amiért a madárzene is, az ember zenei művészete is – *zene* a szó általános (a mindkettőjüket összekötő fizikai zeneiségre és hasonló élettani meghatározottságaikra visszamenő) értelmében.

Tanulmányunkban kísérletet teszünk általunk felfedezett, eddig ismeretlen zenei jelenségek mint tények alapján (ábrákkal is dokumentálva őket) a Földünk egész fejlődéstörténetét végigkísérő zenei folyamatok mibenlétének, különböző szintjeinek és ezek összefüggéseinek és különbözőségeinek az ismertetésére s ezzel „a zene” újszerű (lételméleti és történeti elvű) *teóriájának* a megalapozására.

Ez a koncepció a legáltalánosabb értelemben vett „zene” három nagy sajátos állapotát, szerveződési szintjét öleli fel. Ezek a következők: 1. zeneiség (és a belőle keletkező fizikai zene) a prebiologikus lét szintjén, 2. zene a biológikus állati lét szintjén (a madárzene) és 3. zene az emberi (társadalmi) lét szintjén (a zeneművészet).

A *zeneiség* az anyag harmonikus (olykor közel harmonikus) felhangviszonyokat létrehozó, törvényszerűen rendezett fizikai rezgésformája (függetlenül attól, hogy hallásunkban – vagy a madarakéban – zenei hangközök formájában tükröződhet). A zeneiség (illetve a reá való visszavezethetőség) mindenfajta valódi, már az idő tengelyén is mintázott *zene* „vertikális” tagolódásának az alapfeltétele, minden „nem-zenei” akusztikus jelenségtől megkülönböztető jegye.

A *zene* (minden fajtája) már az *idő tengelyén is kibontott (tagolt) zeneiség*. A zene tehát magában foglalja a *zeneiséget* mint specifikus strukturális tulajdonságát, ez önmagában azonban még nem „zene”.

A *fizikai zene* nem más, mint már időbeli formában is mintázódó, mechanikusan kibontakozó zeneiség. Van földtörténeti keletkezése, de nincsen evolúciója, sem funkciója. Folyamatai elvileg ma is éppen olyanok, mint amilyenek földi feltételeinek létrejötte idején voltak. Akár természeti tárgyak, akár ember alkotta tárgyak idézik elő a fizikai zene jelenségét, az elvileg mindkét esetben ugyanaz a jelenség.

Az *állati zene* (a madárzene) szintjén a fizikai zeneiség beépül az élő folyamatokba: társas biológiai funkcióra tesz szert s ennek megfelelő, valamint fiziológiai eredetű időbeli mintázódáson és tagolódáson megy keresztül. A biológiai funkció a fizikai zeneiséget „elbiologizálja”: a fizikai zenét az állati zene magasabb szintjére emeli. A madárzene a fizikai zeneiség bázisán jött létre, de nem a fizikai zene továbbfejlődése, hanem a fizikai zeneiség törvényszerűségén felépült önálló zenei szféra (szint), melynek már van saját fejlődéstörténete.

Az *emberi zene* szintjén a fizikai zeneiség beépül az emberre jellemző életfolyamatokba, az emberi közösségek mindennapi gyakorlatába. Az így „kívülről” – az élettelen természettől és a madaraktól – nyert elemi zenei jelenségeket a társadalom hatásai – az emberek élettani szűrőjén és mintázó mechanizmusain át – „átemberiesítik”, „eltársadalmiasítják”. Az ember mint társadalmi-esztétikai lény a zenét *önmaga* (az ember) sokáttételű, közvetett tükrözésévé és kifejezésévé fejleszti: az esztétika, a művészet szférájába emeli, *zenei művészetté* lényegíti át. Az emberi zene nem a madárzene továbbfejlődése (jóllehet keletkezésekor átvett tőle elemi zenei mintázatokat), hanem annak zenei elemeire és a fizikai zeneiségre épült önálló s legmagasabb szintű zenei szféra, melynek ugyancsak saját (és sajátos) fejlődéstörténete van.

A madárzene és az emberi zene formai-strukturális fejlődése sok tekintetben – s nem is csak elemi fokon – azonos elvű, éppen ezért hasonlóságuk felismerése mind az elméleti

zenetudomány, mind a biológia, mind általában a megismerés szempontjából elvi jelentőségű.

Mindhárom zenefajtára egyformán jellemző zeneiségük időbeli kibontottsága (hangrendszer/idő-szerkezete), de mindegyiké a kibontottság más fokán, más szerveződési szinten, nem kapcsolódva semmiféle funkcióhoz a fizika szférájában, más funkciót töltve be az állatok szintjén és gyökeresen mást a társadalmi emberén. A zene állati vagy emberi funkciója (biológiai vagy esztétikai tartalma) sajátosan továbbformálja a zene eredendő formáit. De nem e funkciók, amelyekbe a zeneiség beépül, határozzák meg a zeneiség alapvető lényegét, hiszen ez fizikai lényeg: mind az állatzene, mind az emberi zene *zene voltát* a beléjük épült fizikai (esetleg biológiailag vagy társadalmilag már módosult) zeneiség határozza meg.

A *zene* fogalma a mindennapi életben, valamint a zenetudomány és a zeneesztétika eddigi szemlélete szerint is, egyenlő a *zeneművészet* fogalmával. Valójában azonban „a zene” általános fogalma ennél szélesebb: magában foglalja a fizikai zene, az állati zene és az emberi zene (a zeneművészet) fogalmát is. Ebből persze nem következik, hogy a „zene” kifejezés eddigi értelmezését a mindennapi életben, a köznyelvben és az általános zenetudomány és -esztétika megszokott gyakorlatában meg kellene változtatni. Elég, ha a *fogalmát* szélesítjük ki és mélyítjük el a valóságnak megfelelően.

#### IRODALOM

(a szerző publikációiból)

1. A zene keletkezésének és fejlődésének problémájához. (A Madártani Intézet jelentése ornitológiai kutatásaink első eredményeiről.) Appendix in: A melódia belső fejlődése, 2. kötet, 345–401, Zeneműkiadó, 1959.
2. Bartók és a szlovák népzene. Népzene-tudományunk néhány elvi problémája. Magyar Zene, 1961, 1–2: 20–53.
3. Zur Entstehung und Entwicklungsgeschichte der Musik. *Studia Musicologica*, 1962, Tomus II, fasc. 1–4: 33–85, Akadémiai Kiadó.
4. Juliánusz barát és összehasonlító népzene-tudományunk. Magyar Zene, 1962, 3: 218–233.
5. A meg gondolkoztató szlovák népzene kutatás. Magyar Zene, 1964, 1: 46–75.
6. A madárhang mikrovilága és biomuzikális természete. *Élővilág*, 1965, 4: 205–212.
7. A madárhangábrázolás egzakt módszere (angolul is). *Aquila*, 1962/3, Tom. 69/70: 109–124.
8. Ornitológia. Magyar Tudomány, 1963, 9: 592–607.
9. Madárhang mint biológiai zene. Az ornitológia módszertani és elméleti alapjai. (Benne: Appendix „A zenei fenomén teóriájához”) Kandidátusi értekezés, TMB 1967, 1–255 pp.
10. The biomusical microcosm of the Hermit Thrush *Hylocichla guttata*. (Társszerzők: W. W. H. Gunn, Kanada, és M. Filip, Csehszlovákia) *Studia Musicologica*, 1969, 11: 423–438, Akadémiai Kiadó.
11. Madárénekek – hangmikroszkóp alatt. *Természet Világa*, 1970, 8: 375–377.
12. Il Canto degli Uccelli (Intervista con il Dr Szőke) (olasz és angol nyelven). *MUSICALIA*, Genova, 1971, No. 1: 19–39.
13. A széles sávú hangspektrográfia (szonogramok) bioakusztikai-etológiai alkalmazásának bírálata. *Állattani Közlemények*, 1972, LIX., 1–4: 149–162.
14. Inadequacy of sound spectrography to the study of intonation in bioacoustics. (Társszerző: M. Filip, Csehszlovákia) *MUSAICA*, 1972. XXIII (XII): 121–144, a pozsonyi Comenius Egyetem filozófiai fakultásának értesítője.
15. Mi a bioakusztika? Magyar Tudomány, 1973, 11: 719–729.
16. Zvukovaja mikroszkopija i biologicseskaja muzikalnosztyi ptyic. (Vjesztnyik moszkovszkogo unyiverszityeta – a moszkvai egyetem értesítője, 1973, 1: 28–36.)



17. Madarak akusztikus és viselkedési reakciói rivális hím, illetve tojó magnetofonról visszajátszott hangjaira. *Állattani Közlemények*, 1973, LX. 1–4: 127–140.
18. General concept and the three specific stages of music on the level of (1) pure physical (prebiological) existence, (2) animal life, and (3) human society. *BIOPHON (A Nemzetközi Bioakusztikai Tanács, Aarhus, bulletinje)*, 1974, vol. III, 1: 5–10.
19. A hangmikroszkópia mint az akusztikus állati jelzőrendszerek megismerésének alapvető módszere. A madárhangkutatás elméletének, módszertanának és gyakorlatának kézikönyve. Doktori értekezés, *TMB* 1975, 1–243 pp.
20. Objavenie mikroskopickéj intonačnej štruktúry a biologickej hudobnosti v hlasoch vtákov (Mikroszkopikus intonációs szerkezet és biológiai zeneiség felfedezése madarak hangjaiban). *BIOLÓGIA*, 1976, XXXI, 11: 869–874, Szlovák Tudományos Akadémia, Pozsony.
21. La musique des oiseaux. In: *Dictionnaire de la Musique*. Bordas, Paris, 1976.
22. Methodological and theoretical significance of the three different and correlative (physical, physiological and psychical) domains of the acoustic signalling system of birds. *BIOPHON, I.B.A.C., Aarhus*, 1977. vol. V, 3: 2–7.
23. The study of intonation structure of bird vocalizations: an inadequate application of sound spectrography. (Társszerző: M. Filip. Csehszlovákia) *Opuscula Zoologica*, 1977, XIV., 1–2: 127–154.
24. Ember előtti zene. *Művészet*, 1978, 6. sz.: 18–20., a Magyar Képzőművészek Szövetségének lapja.

## TAJÉKOZÓDÁS

### OSÉ MARTÍ – A LIBERALIZMUSTÓL AZ ANTIIMPERIALISTA DEMOKRATIZMUSIG\*

ISABEL MONAL

José Martí sohasem írt könyvet. Prózai írásai mégis köteteket töltenek meg. Krónikái, cikkei, beszédei, levelei segítségével képet alkothatunk politikai és társadalmi gondolkodásáról.

Martí életművét vizsgálva szembetűnik gondolkodásának fokozatos radikalizálódása, mely csak halálával szakad meg.

Ha José Martí életét tanulmányozzuk, a 80-as évek közepét, pontosabban az 1885 utáni éveket tekinthetjük analitikai készsége maximális elmélyülése időszakának. A szerzők többsége azonban nemigen törekszik közelebről meghatározni a változás idejét.

Ha elfogadjuk Martí *radikalizálódásának* tényét – műveit olvasva ez természetesnek tűnik –, akkor ennek megfelelően kell a rendelkezésre álló anyagot feldolgoznunk. Ellenkező esetben megmaradnánk egy tisztán formális kérdésfelvetésnél, amely tévedésekhez vezet a tanulmányozásban. A martí-i ideológiai produkció olyan vizsgálata, mely elhanyagolja a jelzett változást, nem különbözne azoktól, amelyek számára ez nem is létezik, hiszen a legfontosabb, a változás fogalmi jelentése, így nem juthat a felszínre.

Ebben az eljárásban kettős elméleti-értelmezési hiba rejlik: egy módszertani és egy történelmi jellegű. Az első annak következménye, hogy nem vonják le a feltételezett radikalizálódásból adódó módszertani következtetéseket, így ennek kihatása a martí-i eszmék elméleti értékelésére és értelmezésére elsikkad. A történelmi levezetésre pedig azért van szükség, mert tudományos szempontból elengedhetetlen megkísérelni feltárni a Martí politikai és társadalmi eszmetárának változásait meghatározó okokat és körülményeket.

Az első vonatkozásban, Martí elméleti-társadalmi munkásságának módszertani kezelését illetően, a következő négy pontosítás szükséges: 1. meg kell határozni, miben áll a radikalizálódás, megállapítva különböző vonatkozásainak tartalmát és elméleti egységét az átalakulásban elért mélység fokának függvényében; 2. fel kell tárni azt a pillanatot vagy azt a szakaszt, melyben ez a változás végbement; 3. meg kell világítani, hogy egy adott szakasz egyes mozzanatai vagy elemei, hogyan folytatódnak a következő szakaszban, milyen új értelmet nyernek, milyen funkciót teljesítenek a kialakult új szemléleti egészben (ilyen elemek pl. Martí republikánizmusa és antirasszizmusa); 4. meg kell érteni következképpen, hogy a martí-i gondolatot nem lehet valamiféle időn kívüli totalitás-

\*Megjelent Isabel Monal „Cuatro intentos interpretativos” c. kötetében (Cuadernos H. Ciencias Sociales, La Habana 1974). A rövidített tanulmányt José Martí születésének 125. évfordulója alkalmából közöljük.

ként megközelíteni, elhanyagolva belső változásait. Ily módon tanulmányozását alapvetően azon az anyagon kell elvégezni, amely a legmélyebb, a legkifejtettebb szakaszt képviseli. Martí gondolatvilágának egészében való megragadása kétségkívül szükséges, de egységes megközelítésében a tengelyt az érettség szakasza kell hogy képezze.

Mindezt figyelembe véve José Martí gondolkodása két, világosan meghatározható korszakra osztható. Az egyikre a *liberalizmus*, a másikra pedig egy népies, populista színezetű *antiimperialista demokratizmus* jellemző. 1886 júliusa és 1887 novembere közé tehető az az időszak, amikor Martí meghaladja nézeteit és olyan álláspontra jut, amely a társadalmi problémák elemzésének és megértésének mélységével és adekvátságával elvezeti őt a végleges radikalizálódáshoz.

Az első, liberális korszak a francia 89 és a XIX. sz. közepe angol gondolkodásának befolyását mutatja: ez rossz szemmel nézi a szocializmust és annak védelmezőit. Ebben az időszakban Martí gondolata a körül a probléma körül forog, hogy milyennek kell lennie egy liberális rendszernek, és az Egyesült Államokat tekinti a liberális rendszer modelljének. Kora radikális liberális gondolkodói többségéhez, így Sarmientóhoz hasonlóan hitt az észak-amerikai intézmények demokratikus működésében.

A kérdés, amely ebben az időszakban Martí foglalkoztatja, az, hogyan lehet eljutni egy köztársasági rendszer megteremtéséig, hogyan lehet azt intézményesíteni, és végül hogyan lehet fenntartani annak demokratikus működését.

A fiatal forradalmárt nyugtalanította a latin-amerikai országok fejlődése, szüntelenül foglalkoztatta a caudillizmus, a diktátorrendszer és az azt alátámasztó földbirtok feudális formáinak felszámolása, mert ezeket tartotta a napirenden levő köztársasági formák megteremtése fő akadályainak. Ekkor azonban Martí még nem értette meg – ehhez csak később jutott el – a latin-amerikai helyzet specificitását, sem azt, hogy a köztársasági ideálok megvalósítására sajátos módot kell találni.

Martí szerint a latin-amerikai problémák megoldásának útját nagy vonalakban a „föld és oktatás” formulájában lehetne összefoglalni. Világos, hogy a föld problémája továbbra is alapvető motívuma maradt a második korszakban is; de ekkor már nem tartja fenn azt a rousseau-i hagyományt követő korábbi tézist, mely szerint a kis magántulajdonosok sokaságának létezése lenne a legbölcsebb megoldás. Az első időszakban azonban Martí még a kistulajdonosok világát tekintette ideálisnak; és ez az elképzelés összefonódik nála a fajok egyenlőségéről, az indiánok, négerék és meszticek kisebbségi megszüntetésének módjáról hangoztatott nézetével.

Másrészt ugyanerre az első időszakra jellemző, hogy Martí szembeszáll az amerikaiak annexiós törekvéseivel és leleplezi az Egyesült Államok Latin-Amerikával, és ezen belül Kubával kapcsolatos aspirációit. Az utolsó írásaira jellemző koherens antiimperialista eszmék azonban még nincsenek jelen.

Az 1886-ot megelőző korszak – úgy tűnik – két szakaszra osztható. Az első magában foglalja a vehemens és még naív fiatalkori éveket. Ekkor Martínak a társadalmi problémákról alkotott nézeteit nagymértékben saját személyes spanyolországi és latin-amerikai tapasztalatai határozták meg, így az őt foglalkoztató problémák köre szükségképpen korlátozott volt. Írásai inkább pillanatnyi érzelmeket, mint szilárd elemzést tükröztek. Ítéletei Latin-Amerikáról gyakran felületesek. Azt azonban figyelembe kell venni, hogy ekkor még nem ismerte fel az antagonisztikus társadalmi osztályok létezését: amikor ez majd megtörténik, a tényrt Martí nagyon sajátosan fogja értelmezni és kezelni.

Az első korszak második szakaszában egy olyan Martíval van dolgunk, aki jelzéseket kezd adni azokról a hatalmas tanulságokról, amelyeket hosszú távon jelentett egyesült államokbeli tartózkodása, ahol ekkor mélyreható társadalmi megrázkódtatások követték egymást. Ez az első hat év nem ingatta meg ugyan a liberalizmusba vetett hitét, de jó volt arra, hogy megmutassa annak a társadalmi rendszernek a negatív elemeit, melyben még hitt. Észrevette a romlás nyilvánvaló jeleit, de ez nem akadályozta meg abban, hogy továbbra is idealizálja az Egyesült Államokat. Meg kell azonban ezzel kapcsolatban értenünk, hogy az a kép, amelyet az országról alkotott, nem volt több egy teoretikus típusú illuzionizmus kifejeződésénél. Martí ragaszkodott annak a társadalomnak a működőképessége eszméjéhez, melyről feltételezte, hogy a tökélyig fejlesztette a francia és angol hagyományok liberalizmusát. És ezzel fennmaradt nála a *laissez faire* és a premonopolista kapitalizmus gazdasági doktrínáinak védelmezése.

Amíg Martí nem értette meg, hogy az észak-amerikai társadalom mély változásokon megy keresztül, azt sem érthette meg, hogy Jefferson országának már kevés köze van a polgárháború előtti társadalomhoz. Ennek következtében, bírálatai ellenére, ítéleteiben nem tudta megragadni a folyamat lényegét.

Mindezzel együtt a 80-as évek elején írott „Észak-amerikai jelenetek” józanabb és jobban irányított elemzést mutatnak, mint más korábbi cikkei. Mi több, azt jelzik, hogy Martí már appercipialta a társadalmi osztályok konfliktusát. Ez azonban nem implikálja a szocialista tanok elfogadását az osztályproblematika vonatkozásában. Martí aláhúzta a mértékletesség szükségességét a konfliktusba merült osztályok részéről, és nem fukarkodott a bírálattal, amelyet egyformán irányított a munkások és a tőkés ellen. Véleménye szerint mindkét csoport túlzott. Úgy gondolta, hogy minél kevesebbet beszéljen az osztályokról, annál jobb lesz, és annál könnyebben lehet enyhíteni ellentéteiket. Tévedésében addig jutott, hogy a chicagói Haymarket téri 1886. május 1-i eseményekről szóló beszámolójában mély rosszállással beszél a szocialistákról és az anarchistákról.

Azt kétségtelenül el kell ismerni, hogy ezek a csoportok bizonyos mértékig maguk voltak felelősek azért az értetlenségért, mely körülvette őket. Engels is megjegyezte 1886-ban, hogy az Egyesült Államokban élő európai szocialisták képtelenek voltak alkalmazkodni az új környezethez, nem tanulták meg az ország nyelvét, távol maradtak a tömegektől, és külön szektaként működtek; ezzel arra kényszerítették az észak-amerikai tömegeket, hogy a saját útjukat a szocializmuson kívül keressék, mert a szocializmust ilyen körülmények közt idegennek érezték.

Amikor Marx meghalt, Martí nem habozott dicsérően és rokonszenvvel megemlékezni róla, mint a szegények ügyének védelmezőjéről, de nem mulasztotta el a kettőjük közötti szemléletbeli különbségek hangsúlyozását. A méltatást egybekötötte az osztályharc elítélésével és annak megfogalmazásával, hogy a társadalmi folyamatot hagyni kell „természetes” módon alakulni.

Ahogy nőtt Martí élettapasztalata a társadalmi harcokról, úgy fejlődött ideológiailag, úgy kényszerült arra, hogy állandóan felülvizsgálja elméleti eszközeit ezek értelmezése és megértése érdekében. Erőfeszítéseinek sorában, amelyben saját felfogásának egyre ismétlődő kritikája új utak és megoldások keresésére készítette, az 1886 júliusa és 1887 novembere közötti időszak szignifikáns fordulatot jelez politikai és társadalmi nézeteiben. Ez alatt a másfél év alatt Martí elméleti nézőpontja jelentősen módosult; gondolkodása

radikalizálódva haladt egy bizonyos értelemben népiességgel színezett antiimperialista demokratizmus felé.

Az „Észak-amerikai jelenetek” három cikke határozottan jelzi Martí elméleti haladását az új pozíciók felé. A „New York júniusban” c. cikkéből egy olyan Martí tűnik elő, aki azonosul Henry George eszméivel, amelyeket híres észak-amerikai reformisták is magukénak vallanak, és amelyek szerint a földtulajdon minden tulajdon forrása, és ennek felhalmozódása okozza a munkásnyomort növelő hatalmas tőkés korporációknak a létrejöttét. Ez az állítás, amely egy sor következő cikkben állandóan visszatér, a legnagyobb fontosságú ahhoz, hogy megértsük a martí-i gondolat kezdődő evolúcióját. Az a törekvése, hogy a társadalmi kiegyensúlyozatlanságot alapvetően a földtulajdon formájára vezesse vissza, a mutatója annak, hogy Martí eszméiben jelen van (ideológiai értelemben véve) a populista színezet.

Radikalizálódása ellenére Martí nem viseltetett rokonszenvel a szocializmus iránt és továbbra is értetlenséggel kísérte a munkásharcokat. Ez kiténik egy későbbi krónikájából is („A hét szocialista pere Chicagóban”), melyben a munkásokat tette keményen felelőssé a sztrájkokat kísérő utcai rendezavarásokért és halálesetekért.

„A katolikusok viszálya New Yorkban” fontos momentumot jelent a martí-i ideológia belső módosulásában. A cikkben Martí Henry George társadalomtudományi munkáját, a „Progress and Poverty”-t, amely a társadalmi átalakulás egyfajta bibliájának számított, Darwin természettudományos munkásságával hasonlította össze. Azért kel McGlynn atya védelmére, mert az kihívta egyháza haragját, amiért részt vett Henry George választási hadjáratában (Henry George az újonnan alakult *United Labor Party* jelölje volt a New York-i polgármesteri posztra). Nem egyszerűen antiklerikalizmusról van szó Martínál. Védelmezte a lázadó papnak ahhoz való jogát, hogy a szegények oldalára álljon, és egyenesen kötelességének tekintette ezt a magatartást.

Martí a munkapártban a proletariátust és a többi kizsákmányolt réteget védelmező haladó és reformer erők szövetségéül üdvözölte. A *United Labor Party* különböző baloldali politikai áramlatok csoportjainak egyesülését jelentette, a marxista szocialistáktól a katolikus reformerekig, és magában foglalta a szakszervezeteket is, a Knights of Labort, és olyan figurákat is mint Samuel Gompers. A párt programját maga Henry George dolgozta ki, így a saját eszméit tükrözte. McGlynn atya George jelöltségét támogatva ezzel tulajdonképpen egy társadalomszemlélettel azonosult: ez pedig annak az embernek a szemlélete volt, akit Martí csaknem Darwin nagyságúvá emelt.

Ne lepődjünk meg Martí ilyen értékelésén, hiszen Henry George hatása és tekintélye akkor, és a következő évtizedekben nemcsak az USA-ban, hanem külföldön is nagy volt. Írországból kialakult egy az ő befolyása alatt álló agrármozgalom. Bernard Shaw melegen üdvözölte a földkérdés és a munkáskérdés george-i összekapcsolását. Tolsztoj felolvasott parasztjainak a „Progress and Poverty”-ből. Később ebből indult ki Szun Jat-Szen forradalmi agrárprogramjának kidolgozásakor. George kötelező olvasmány volt támogatói és bírálói számára egyaránt. Maga Marx, miközben keményen bírálta az észak-amerikai közgazdászt, elismerte, hogy ez volt az első kísérlet az ortodox politikai gazdaságtantól való elszakadásra.

Martí elragadtatása ily módon nem volt szokatlan. Éppen ezért ez nem magyarázza meg teljesen a georgeista agrárizmussal való azonosulásának igazi jelentőségét. Ehhez meg kell értenünk, hogy a Darwinnal való összehasonlítás nem volt egyszerű frázis. Nem

csupán csodálatról van szó egy ember iránt, aki magára vállalta a kizsákmányoltak ügyét, hiszen Marx esetében Martí éppenséggel fontosnak tartotta hangsúlyozni a közte és a tudományos szocializmus alapítója közötti különbségeket. Martí kétséget kizáróan magáévá tette a georgeizmus – mint társadalmi és gazdasági elmélet – központi téziseit. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy eszmetára nem korlátozódik George tanításainak egyszerű befogadására, és azt sem állíthatjuk, hogy ez az asszimiláció minden vonatkozásban fennáll. Csupán arról van szó, hogy H. George befolyása fontos eleme volt annak a folyamatnak, melynek eredményeképpen Martí nézetei populista színezetet kaptak. Annak a tézisnek az elfogadása, mely szerint a földkérdés a társadalmi zűrzavar és a társadalmi konfliktusok gyökerének megértéséhez nyújt vezérfonalat, kétségkívül egy sajátos, populista kiindulópontot jelent Martínál.

„A katolikusok vizálya New Yorkban” más előrelépést is hoz. E munkától kezdve hagy fel Martí az észak-amerikai proletariátussal szemben használt éles hangnemmel és kezd arról beszélni, hogy az Egyesült Államok nagyméretű társadalmi válság központjává lett, aminek következtében ez az ország lesz majd az, amelyben a válság megtalálja megoldását is. Martí nemcsak az Egyesült Államokról beszél: egy egész társadalmi rendet vesz szigorú bírálat alá, mely ebben az országban leli konkrét kifejeződését. Egy új problémaegyüttes kerül figyelem középpontjába, ahogyan azt arra irányuló erőfeszítéseiből láthatjuk, hogy megmagyarázza, mi történik és hova vezetnek ezek a jelenségek. Számára a demokratizmus és a george-i eredetű népies típusú értelmezés a legmegfelelőbb.

Végezetül „A szörnyű dráma” c. írása a harmadik jele annak az elméleti formálódásnak, melyen Martí keresztülmegy ez alatt a másfél év alatt. Míg a két korábbi krónikában a népies irányzat kapott nagyobb hangsúlyt, itt elsősorban a demokratizmus a jellemző. A chicagói eseményekről írt újabb cikkében Martí felhagy szocialistaellenes magatartásával és rokonszenvet mutat a proletariátus harca és ügye, valamint egy olyan párt szükségessége iránt, amely azt képviseli és védelmezi. Durva hiba lenne azonban azt állítani, hogy elfogadta a szocializmus ügyét és eszméit. Arról van szó, hogy populista hajlandóságú, demokratikus álláspontja olyan radikális erőkkel való egység felé vitte, akikkel úgy gondolta, számolnia kell a dolgozók pártjának felépítésekor.

„A szörnyű dráma” egy fontos elméleti és ideológiai különbségre is utalt Martí és Henry George között. A kaliforniai közgazdász szakított a szocialistákkal és eltávolodott tőlük; szemben Martíval, közeledése csak taktikai és alkalmi volt. Martí és George nézeteltérése az anarchisták chicagói perében mélyebb diszkrepanciát takart. Ebben az értelemben Martí radikálisabb és következetesebb gondolkodó volt. Az agrár- és a munkáskérdés közötti kapcsolat nála található ideológiai vetülete Martí következetesebbé és haladóbbá teszi George-nál, legalábbis politikai és társadalmi eszméit illetően.

Elmondhatnánk, hogy Martí fejlődése állandó folyamat, hogy lehetetlen azt egyetlen meghatározott pillanatra helyezni. Azonban csak akkor járhatnánk így el, ha radikalizálódása ugyanazon az elméleti kereten belül maradt volna. Az első szakasz világosan egy fokról fokra való előrehaladást mutat; ez az egész mozgás azonban a klasszikus liberalizmus határain belül maradt. Vagyis ekkor Martí evolúciója nem lépett túl egy meghatározott szemléleti egységen: olyan mozgás volt ez, amely megmaradt a liberális problematika és megoldás keretei között. Az új társadalmi tapasztalatok azonban rákényszerítették Martí ennek felcserélésére egy olyan szemlélettel, amely alkalmasabb volt arra, hogy szembenézzen a számára felvetődő új problémákkal: nem elég általában köztársá-

ságot akarni – egy népi köztársaságot kell létrehozni és biztosítani. Érésí folyamata egy népies, populista színezetű demokratizmus felé vitte, mely antiimperializmusával párosulva (ez 89 után mélyül el nála) meghatározza további politikai és társadalmi tevékenységét.

Központi célkitűzése az egyenlőség és társadalmi igazságosság megteremtése volt a széles néptömegek számára, és ennek megvalósítását az újfajta demokratizmustól várta. Az új eszmetár népies árnyalatát elsősorban az jellemezte, hogy a földkérdésben látta a társadalmi problematika kulcsát, valamint az a következtetés, hogy az agrárproblema megoldása, az agrárizmus a társadalmi bajok megoldásának kiindulópontja. Vagyis elképzelése szerint a társadalmi egyensúly a földtulajdon és -megosztás rendszerétől függ: a természeti javak egyenlőtlen elosztása vezet azokhoz a nagy társadalmi konfliktusokhoz, melyeknek maga is tanúja volt az Egyesült Államokban.

Természetesen az agrárkérdés kiemelése nem új a martí-i elméletben. Az első időszak munkáiban gyakran megjelenik, de a probléma beállítása ekkor még fiziokratikus. Az érettség éveiben megváltozik a nézőpontja, és így a megoldás is.

Martí számára a föld közvagyon, és mint ilyennek a nemzethez kell tartoznia. Ezért fogadja el George tézisé a föld államosításáról, mint a jogtalan monopóliumok felszámolásának formájáról. Ha a föld magántulajdonban marad, elkerülhetetlen a monopóliumok újraalakulása. Mindenki annak a földnek legyen a haszonélvezője, melyet megművel – ez Martí javaslata. És véleménye szerint nemcsak a földeket kell államosítani: „a kincstári jövedéket, a közutakat, a köztulajdont sem szabad a magánvállalatok tulajdonába átadni”.

Másodszor, a népiesség jelenléte megmutatkozott Martí szubjektív antikapitalizmusában és az Egyesült Államok vonatkozásában a régi jeffersoni agrártársadalomra való visszavágásában is. Ebben az értelemben Martí a nagy tőkésvállalatok, korporációk kialakulásának korszakát, az észak-amerikai kapitalizmus előrehaladását a hanyatlás jelének tekintette, miközben ezzel szemben a régi köztársaságot idealizálta, mely sem modern ipart, sem monopóliumokat nem teremtett.

Helytelen lenne azonban azt hinni, hogy Martí mindenfajta magántulajdont elítélt. Ezen a ponton Martí is eljutott az ilyen típusú népiesség megoldhatatlan ellentmondásához: egyes-egyedül a föld magántulajdonának megszüntetésével vélte lehetségesnek felszámolni a kapitalizmus társadalmi következményeit. Nem értette, hogy a föld államosítása lehetővé teszi ugyan az abszolút földjáradék megszüntetését, de meghagyja a különbözeti földjáradékot. Illúzió volt az hinni, hogy a föld államosítása megszünteti a kapitalista formákat a mezőgazdaságban, és megoldja a társadalmi válságot. Ez minden népiesség megoldhatatlan ironiája: egy ilyen típusú agrárprogram még inkább fejleszti a kapitalizmust a mezőgazdasági területeken. Ily módon a szubjektív antikapitalizmus olyan eszközökért harcol, amelyek ellentétes módon a kapitalizmus előrehaladását segítik elő. Mégis ez a program, az akkori elmaradott déli köztársaságok szempontjából tekintve, hatalmasan forradalmasító volt a maga idején.

Martí bírálta a nagytőkét, mely tönkretette a kistulajdonosokat. A népiesség a kis-termelői érdekek prizmján keresztül tükrözi a munka és a monopoltőke közti ellentmondást. A kapitalizmus következményei elleni eme tiltakozásában, amely nem jár együtt a tőkés termelési viszonyokkal való szembefordulással, mutatkozik meg Martí felfogásának kispolgári, de ugyanakkor haladó jellege, mivel együtt járt az ipari- és agrároligarchia hatalmának elutasításával.

Demokratizmusa olyan típusú jólétet képzelt el a széles tömegek számára, mely – ma már tudjuk – csak a szocializmusban érhető el. Éppen ezért, számos más népies gondolkodóhoz hasonlóan, Martí kapcsolódik egyfajta nemes szándékú, de elégtelen, szubjektivistá jellegű igazságossághoz – egy szubjektivistá szocializmushoz –, mely a legszegényebb rétegek problémáival való foglalkozást jelenti, és harcot minden ellen, ami akadályozza e rétegek jólétét. Végso soron Martí egy szegények és gazdagok nélküli világot akart. Ezért hagy fel a szocialista mozgalommal szembeni kritikai álláspontjával. Ekkor azonban még utópista, a néptulajdon megvalósítását kereste egy oligarchikus köztársaságon kívül, egy olyan köztársaságban, amely azonban a magántulajdont nem számolta fel.

A népiesség más jellegzetes vonásai azonban nem találhatók meg Martí gondolkodásában. Nem tervez valamiféle parasztforradalmat, nem hív fel a parasztságnak mint osztálynak hatalomra jutására. Annak ellenére, hogy visszasírja a régi jeffersoni agráréletet, nem esik abba a hibába, hogy idealizálja a parasztközösséget, az új társadalom csíráját sem látja benne, mint az orosz narodnyikok tették.

Az „Észak-amerikai jelenetek” írása befejeződött, mielőtt megalakult volna a farmerek *Populista Pártja* az Egyesült Államokban. Így nem lehet tudni, hogyan fogadta Martí ezt az új szervezetet, mely vidéken betetőzte azt a nyugtalanságot, mely a politikai szintéren már érződött a *Farmers' Alliance*-szal.

Martí nemcsak azonosult a farmereknek a monopóliumok és a föld külföldi ellenőrzése ellen folytatott harcával, hanem rokonszenvet mutatott politikai jellegű szervezeteik létrehozása és választási sikereik iránt is. A farmerek mozgolódását azonban Martí csak a vagyoni különbségek leküzdésére irányuló népi harc egyik megnyilvánulásának tekintette. A parasztok támogatásának nincs népies íze.

Martí az orosz narodnyikoknak azt a nézetét sem követte, hogy át lehet ugrani a kapitalista fejlődési szakaszt. Ebből a szempontból is megegyezik az észak-amerikai populizmussal.

Ahelyett, hogy parasztszemmel nézné a valóságot és elkülönülne a munkásmozgalomtól, Martí demokratizmusa eljut a munkásharcokkal való szolidaritás kifejezéséig, ami még jobban hangsúlyozza radikalizálódását, túlmutat a népiességen és összefonódik vele.

Érdemes megjegyezni, hogy ezen a téren bizonyos hasonlóság van az amerikai populista szervezet és a kubai politikus között: ez a proletariátussal való egység keresésében mutatkozik meg, amelyet egyre jobban átítat a munkásideológia. A Populista Párt nyíltan hirdette a városi és agrármunka érdekeinek egyesítését. Kutatók megjegyzik, hogy az amerikai népiesség egyfajta féltudatos szocializmus volt.

Talán ez a populizmus segítette Martí ahhoz, hogy elengedhetetlennek tartsa az Egyesült Államok társadalmi rendszerének teljes megváltoztatását. A chicagói eseményekkel kapcsolatban jegyzi meg, hogy az anarchisták abban tévednek a konfliktusok felfogását és kezelését tekintve, hogy nem értik, hogy ezek csupán részei egy hatalmas fogaskerékrendszernek, amelynek megváltoztatásával lehet csak javítani a dolgozók helyzetén.

Mindamellettt bizonyos, hogy José Martí sohasem ad marxista elemzést az akkori amerikai társadalomról. Ez nem is lehetséges. Haladó populista demokrata volt, és mindenekelőtt szilárd antiimperialista, ami abban az időben a legnagyobb effektív radikalizmust jelentette Kuba és Latin-Amerika vonatkozásában, főleg ha figyelembe vesszük,



hogy a kubai hazafi elsősorban arra a társadalmi rendszerre gondolt, melyet saját hazája számára kívánt megvalósítani.

Ennek a társadalmi rendnek a leírása azonban nem volt sem félnék, sem felületes. A népies ideológiai program iránt megnyilvánuló rokonszenve vagy egyetértése jelzi azokat a neuralgikus pontokat, amelyek véleménye szerint ellene dolgoznak a népi jellegű demokraciának: ezek gazdasági téren a föld felhalmozása és a nagy monopóliumok kialakulása; ami egy elnyomó kisebbség gazdagodását eredményezi; politikai téren pedig az általános jólét biztosításáért és a megfelelő törvények alkotásáért felelős intézmények korrupciója. Martí azonban még ekkor is a protekcionista rendszert tette felelőssé a bűnök nagy részéért. Másrészt olyan naiv megoldásokat ajánlott, mint a szabad kereskedelem védelme, és egyfajta visszavágás jelentkezett nála a premonopolista kapitalista formákhoz (amennyiben ezek egy korábbi, véleménye szerint igazságosabb társadalomhoz kötődtek). Ez azonban nem akadályozta meg abban, hogy az észak-amerikai reformerekhez hasonlóan, feladja a *laissez faire* liberális eszméit.

Másrészt az 1886 után írt cikkeiben Martí azt vallotta, hogy maga a társadalmi rendszer szüli a sztrájkokat és a kollektív rossz közérzetet. Az egész rendszert a vádlottak padjára ültette: csaló tőzsdések, törvényhozást megvásárló vállalkozók, korrupció egyház, sajtó, bíróság stb. rendszere ez, mondotta, amely „a legjogtalanabb és szegyéntelenebb oligarchiát” hozta létre.

Nagy távolság választja el a munkások és tőkésök közötti békés párbeszédet szorgalmazó Martí attól a Martítól, aki 1887 márciusában a következőt mondta: „Akár törvénnyel, akár foggal és körömmel, itt igazságot kell teremteni.” Mégis Martí arra hajlik, hogy az észak-amerikai oligarchikus-ipari rendszert korlátozott terminusokkal magyarázza: mint az Egyesült Államok valamiféle szellemi tendenciáját arra, hogy az anyagi jólétet túlértékeli más értékek rovására; az észak-amerikai civilizáció „materialista” jellegű — írja —, mértéktelen hatalomra és gazdagságra tör, „önző életfelfogás” jellemzi stb.

Végezetül a Martí demokratizmusában található népiesség nyomait vizsgálva meg kell néznünk, hogyan fogja fel a társadalmi osztályok problémáját. Ha általánosítunk, kétségtelen, hogy a 87 előtti időszakból származó írásaiban Martí az osztálykonfliktusok csillapításának és tompításának szükségességét hirdette; nem taktikai okokból, mint ezt a kubai függetlenséggel kapcsolatban tette, hanem akkor még liberális és mérsékelt elvei miatt. 1887-től elhagyta ezeket az óvatos elveket és határozottan támogatta az elnyomott észak-amerikai osztályok harcát a kapitalista oligarchia ellen. Ez nem jelenti a társadalmi osztályharc elméletének elfogadását. Amint az írásaiból kivehető, amit elfogadott, az, hogy egy demokratikus jellegét vesztett, plutokratikussá váló rendszerben a társadalmi csoportok polarizálódnak, helyet adva az elnyomók elleni növekvő harcnak; és helyet adva egyúttal egy olyan kormányzati struktúrának, amely átalakul a privilégiumok védelmezőjévé és kialakítja az osztályjellegű politikai pártok létrehozásának szükségességét, olyan specifikus programmal, amely tükrözi a harcban álló csoportok ellentétes érdekeit.

Hogy megértsük Martínak az osztálykérdésre vonatkozó végleges álláspontját, figyelembe kell venni az „Észak-amerikai jelenetek”-en kívül a „Patria”-ban megjelent írásait és a politikai beszédeit, és azok mélyebb összefüggéseit, túlmenve a taktikai és konjunkturális elemeken.

Több Martí tanulmányozó műben írtak azokról a taktikai okokról, melyek Martít arra készítették, hogy a kubai függetlenségi harc esetében aláhúzza annak szükségességét, hogy az osztálykonfliktusokat félretegyék és tompítsák. Ebben a vonatkozásban igaza is volt. A spanyol gyarmati elnyomástól való felszabadulásnak elengedhetetlen feltétele volt a nemzeti egység. A függetlenség égető szüksége bizonyos fokig megmagyarázza, miért igyekezett Martí összhangot teremteni a különböző csoportok között, és miért tért állandóan vissza erre a témára. Mindenesetre csupán taktikai megfontolásokkal nem lehet megmagyarázni Martí nyilvánvaló mértékletességét. Ennek ellenére a „Partia” eszméiben nincs ellentmondás, még kevésbé visszalépés az „Észak-amerikai jelenetek” tartalmához képest.

A martí-i demokratizmus jellegzetes hangvétele ebben a kérdésben is szembeüt. Igaz, hogy Martí lehetetlennek tartotta, az orosz narodnyikokkal ellentétben, az osztályantagonizmuson való felülemelkedést, a társadalmi problémák megoldását azonban a népek mint egésznek a harcában látta: tipikusan népies módra a népre mint egészre apellál, és nem egy osztályra vagy osztályok egy csoportjára.

Következésképpen Martí elképzelésében a forradalom – már nem a függetlenségről van szó – valamennyi elem irányítását jelentette anélkül, hogy bármelyik is uralkodna a másikon. Célja az volt, hogy „nem egyetlen, hanem valamennyi osztály egyenlő javára” csináljon forradalmat. Amikor a népről, a népiről beszél, fontosnak tartja aláhúzni a fogalom szélességét: „ahol a gazdag és a szegény egymás mellett áll” vagy: „ott van egész népünk, a fenséges nevű birtokos és a már szabad szolga . . .”

Az osztályproblémával kapcsolatos álláspontja nem akadályozta meg Martít abban, hogy fenntartsa egy olyan társadalmi formáció ideálját, amelyben a vagyon bizonyos fokig egyenlő élvezete megakadályozhatja a különböző társadalmi csoportok éles szembekerülését. Véleménye szerint, egy igazságos társadalom létrehozásának sikertelensége elkerülhetetlenül előtérbe hozná az osztálykonfliktusokat. Martí szerint Kubában – miután elnyerte függetlenségét Spanyolországtól – lehetőség nyílik arra, hogy a gazdagok és a szegények ne csoportosuljanak egymással szemben, és következésképpen arra, hogy a népi köztársaságot ne váltsa fel egy osztályjellegű köztársaság. A szigeten elegendő föld van – írta –, ami lehetővé teszi az osztályegyensúlyt biztosító felosztását.

Itt találjuk a kérdés velejét. Észak-Amerika nem volt képes biztosítani egy kiegyensúlyozott társadalmi rendszert, amely „mindenki javára” funkcionálna. Kétségtelen, hogy Martí számára észak-amerikai tapasztalatai lehetővé tették általánosabb érvényű következtetések levonását; például azt, hogy el kell kerülni mindenképpen, hogy hazájában megismétlődjön az a folyamat, melynek révén a köztársaság oligarchikus rendszerré fajuljon.

Martí gondolt a függetlenség elnyerését követő politikai struktúrára és formára, de bizonyos szempontból nehéz elképzelni, mit csinált volna egy szabad Kubában, mivel a taktikai okok megakadályozták teljes gondolatának nyílt hirdetésében. Az mindenesetre világos, hogy egy igazságos rendszert kívánt létrehozni, amely nem ismer faji vagy csoport diszkriminációkat. Az is világos, hogy a földosztást alapvető kérdésnek tartotta.

Feltehetjük a kérdést, hogy milyen gazdasági és ideológiai szükséglet vezette Martít egy olyan népies demokratikus hitvallás kiépítésére, melyben a földtulajdon formáival magyarázhatta a nagy társadalmi bajokat, illetve igazságos és békés köztársaságok létrehozhatóságát. Igaz, hogy a liberalizmus észak-amerikai csödjé figyelmeztette ezen eszmék alapvető hiányosságaira, mégis a feudalizmus és a caudillizmus felszámolásának, valamint

annak szükségessége, hogy a latin-amerikai országok – az imperialista veszély miatt – mielőbb a gyorsított iparosodás útjára lépjenek, teszi érthetővé, miért volt jogos az akkori társadalmi-gazdasági körülmények között a Martí által propagált koncepció. Az észak és a dél közti szakadék megszüntetése csakis egy demokratikus és népi rendszerrel volt megoldható, hiszen a feladatok fő súlya szükségképpen a néptömegekre hárult.

Az elemzésnek ezen a pontján látszik lehetségesnek megkísérelni annak magyarázatát, minek tulajdonítható a Martíban végbement átalakulás, mivel magyarázható ideológiai beérése. Martí szemléletének átalakulásában három elem játszott közre. Először is a kubai függetlenségi forradalom politikai vezetőjének tapasztalata, mely az *elő* politikai gyakorlathoz vezette őt. Másodszor a latin-amerikai helyzet, melynek tanulmányozása felvetette a kérdést, hogy melyek voltak a liberális próbálkozások meghiúsulásának okai; ennek során felfedezte, hogy a kontinens fiatal, déli nemzetei képtelenek a szükségleteiknek megfelelő köztársasági formák létrehozására, és azt különösképpen, hogy a hatalmon levők nem veszik figyelembe a néptömegeket. A harmadik kérdés, mely meghatározta Martí elméleti fordulópontját, és mely talán a legfontosabb, az maga az észak-amerikai tapasztalat.

Gyakran magyarázzák Martí radikális álláspontját csupán osztályhelyzetével. Mint ismeretes, Martí kispolgári származású volt, és politikai, társadalmi magatartását azzal próbálják indokolni, hogy az akkori Kubában a kispolgárság forradalmi álláspontot képviselt a Spanyolországgal való konfliktusban. Képesnek mutatkozott arra, hogy a függetlenségért vívott harcban magával ragadja a széles néptömegeket és élükre álljon.

A megállapítás, mely összefüggésbe hozza Martí gondolkodását osztályhelyzetével, kétségtelenül helyes: a múlt század végén a kispolgárság valóban a legforradalmibb osztály lett Kubában. Az amerikai alárendeltségtől való félelem elvezette a kispolgárságot ahhoz a felismeréshez, hogy az egyetlen kiút a teljes szabadság. Az 1868-as függetlenségi háború után kialakult helyzet kedvezően hatott a – természeténél fogva ingadozó – kispolgárság forradalmi lehetőségeire, mivel lehetővé tette függetlenedését a burzsoáziától, és másfelől a nemzet legnépibb köreivel való egységre készítette.

Mindazonáltal ezekre a körülményekre hivatkozni Martí érettebb pozícióinak magyarázatában elégtelen. Osztályhelyzetéhez lényegi módon hozzáadódtak egyesült államokbeli tapasztalatai. Észak-amerikai tartózkodása idején egy döntő ténnyel találta magát szemben: a klasszikus liberalizmus csődjével ott, ahol sem a caudillizmus, sem a latin-amerikai típusú feudalizmus nem létezett. A Martíban végbement folyamat megértéséhez ezért feltétlenül meg kell vizsgálni a konkrét gazdasági-társadalmi szituációt, amely azt döntően meghatározta.

Martí 1885-től 1890-ig élt az Egyesült Államokban. Ebben az időszakban alakult át az észak-amerikai gazdaság premonopolista kapitalista struktúrából az óriási társadalmi robbanásokat okozó monopolkapitalizmussá. A társadalom szakadása mélyült egy egyre gazdagabb és hatalmasabb kisebbségi csoport és a tömegek között, abban a folyamatban, amellyel együtt járt a bérek esése, a munkanélküliség növekedése, és vidéken a farmerek eladósodása és kisajátítása. Martí szavaival: „A népi köztársaság osztályköztársasággá alakul át.”

Martí egyre inkább azonosult a dolgozó rétegek problémáival és harcaival. Kezdetben azt gondolta – 87 előtti krónikáinak tanúsága szerint –, hogy viták és eszmecserék árán megegyezésre lehet jutni a kapitalistákkal. Azonban maga a valóság győzte meg először

arról, hogy a munkások előtt nincs más út, mint a sztrájk; majd később, hogy a fennálló társadalmi rendet kell módosítani, mivel ameddig ez fennáll, a zsákutca sem szűnik meg. Így a társadalmi harc erősödésével radikalizmusa is erőteljesebb lett.

Martí új szemlélete nem távolodott el a republikánus eszményektől, de ugyanakkor igazabb, helyesebb törekvéseken alapult. Továbbá a népiesség hozzáadta azt az agrarista felfogást, amely oly fontos volt mint kiindulópont a még feudális Latin-Amerika felszabadítása szempontjából. Ebben a szakaszban azonban az agrárkérdésnek már nem volt az a jelentősége Martínál, mint az előző években.

Martí most új problémával kezd foglalkozni: milyen politikai alapokra és intézményekre kellene felépíteni a köztársaságot, hogy az az elengedhetetlen – és Latin-Amerika számára kívánatos – modern iparosított társadalom kialakulásával együtt garantálja a törvényes demokratizmust és megakadályozza, hogy a társadalom vagyoniilag élesen elhatárolt csoportokra szakadjon? A népies jellegű demokratizmus elmélete és programja kétségtelenül egy ilyen társadalom felé való törekvést tartalmazott. Martí úgy gondolta, hogy megoldásai alapvető biztosítékokat nyújtanak egy népi típusú köztársaság megalapozására. Ez egy kizsákmányoló oligarchia létrejöttét és felemelkedését megakadályozó rendszer modellje volt.

Ebben megmutatkozott az a szakadék, amely Martit elválasztotta a nagy latin-amerikai radikális liberális kortársaitól – Sarmientótól, Mitretől, Hostostól. Martí nagy érdeme abban állt, hogy megértette a liberális eszmék csődjét, mint általános politikai tapasztalatot, és észrevette, hogy nemcsak a caudillista-feudális rendszer fenyegeti Latin-Amerika haladását, hanem a kapitalista nyomás is. Martí több ponton érintkezett az említett liberálisokkal és a hasonló típusú kubai hagyományokkal, így pl. a civilizmusban, a középkori maradványok elleni harcban, az antiklerikalizmusban és az antirasszizmusban; azonban Martí népies demokratizmusának éppúgy mint antiimperializmusának más, a liberális felfogásoktól eltérő a lényegi tartalma.

Másrészről, a Latin-Amerikában ekkor található szocialista csírákban és mozgalmakban az antiimperializmus nem volt gyakori jellemző vonás, mivel ezeket mindenekelőtt a *belső* osztályharc kérdései foglalkoztatták. Általában véve, ezek a mozgalmak nem jutottak el a világos martí-i szemléletig.

1887-től kezdve Martí írásai, főleg az „Észak-amerikai jelenetek” mutatják elemzési képességének elért mélységét és józanságát. Valójában Martí egy pillanatra sem távolodott el a polgári demokratikus átalakulás útján keresett nemzeti felszabadulás eszméjétől, azonban az antiimperializmus és a népies színezet jelentették ezen az eszmerendszeren belül a lehető maximális radikalizálódást. Hiszen ez a szakasz semmiképp nem a szocializmusé volt a fiatal latin-amerikai országok életében, hanem a nemzeti felszabadulással összefonódó demokratikus forradalmaké. Ugyanakkor azonban fel kellett már figyelni arra a növekvő veszélyre, amit az Egyesült Államok monopolista fejlődése jelentett.

Az áttekintett elemek együttesen teszik érhetővé Martí jelentős szemléletbeli ugrását. Ezen az úton haladt előre, a Latin-Amerika haladása iránti vágyakozástól egy racionális-gazdasági megalapozottságú antiimperialista szemlélet kialakítása felé; azaz, egy érzelmi, etikai felfogásból a két Amerika gazdasági és társadalmi feltételeinek tanulmányozása, a fejlődésben szembesülő gazdasági és politikai erők felfedezése felé.

Az eddigiiek alapján elmondhatjuk, hogy Martí nemcsak általában érdeklődött a politikai elmélet kérdései iránt, hanem szemléletében helyet kapott a társadalmi helyzetek

egyediségének vizsgálata is. Martíróól beszélve azt is be kell mutatni, hogyan foglalt állást a konkrét politikai realistákkal kapcsolatban.

Martínál a népies hajlandóságú demokratikus radikalizmus eszméje Latin-Amerika vonatkozásában legalább három alapvető dolgot jelentett: 1. a feudális társadalom és intézményeinek felszámolását; 2. Latin-Amerika haladását, társadalmi valósága partikularitásának megértése alapján; 3. olyan társadalmat, melynek építésénél figyelembe kell venni az USA fenyegetésének létezését.

Az első a fennálló földbirtokrendszer felszámolását, és következésképpen a caudillizmus eltűnését és a politikai civilizizmus érvényesülését jelentette. Martí a caudillizmus gyökereit a latifundiumokban látta. Ugyanakkor úgy vélte, hogy már a függetlenségi háború alatt meg kell teremteni a köztársaság későbbi felépítéséhez szükséges politikai és nevelési alapokat. (Innen származik az a figyelem, amelyet a kubai függetlenségi háború szervezeti formáira fordított.) Ezt a tanulást a század eleji latin-amerikai tapasztalatokból vonta le és arra következtetett, hogy a század vége Kubájának feltételei lehetővé teszik a köztársasági módszerek kikísérletezését magában a háborúban. Ezt a feladatot olyan pártra kívánta bízni, mely megőrizné a civilizizmust és ugyanakkor tiszteletben tartaná az oly szükséges katonai autonómiát.

Ez elvezet minket a martí-i szemlélet egyik nagy jelentőségű eleméhez, ahhoz a felfedezéshez, hogy a felszabadító háborúk egyszerre jelentenek politikai és katonai ügyet. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy a háború katonai tervét úgy kell kidolgozni, hogy az figyelembe vegye a kitűzött politikai, stratégiai célt, azaz a demokratikus köztársaság létrehozását. Ezzel összefüggésben Martí elengedhetetlennek tartotta minden, úgy a földrészt érintő, mint a nemzetközi gazdasági és politikai kérdések figyelembevételét, melyek kontextusában kell a felszabadító akciónak kifejlődnie.

Martí idevonatkozó elemzéseiből kitűnik, hogy nem támogatta a „spontaneitást” a társadalmi mozgalmak kérdésében. Mindig hitt a tömegeket tudatosan, egy kidolgozott program szerint vezető szervezet szükségességében. Meggyőződése volt az is, hogy gondosan kell tanulmányozni a változó feltételeket ahhoz, hogy a harc megkezdésének megfelelő pillanatát megállapíthassák.

Mint ismeretes, a körülmények – a többi közt Martí korai halála – megakadályozták az általa mozgatott szervezetet, a *Kubai Forradalmi Pártot* abban, hogy megfeleljen az említett követelményeknek. A párt nem lett a jövő általa elképzelt szervezete, és ideológiailag sem tudta befolyásolni a háború tulajdonképpeni vezetését. Az illúziókban élő és politikailag zavarban levő Felszabadító Hadsereg nem tudta korlátozni a jenki-beavatkozást, és a demokratikus és független nemzet eszményét sem tudta megőrizni.

Egyenlőségre törekvő és népi eszmetárának második kérdése, melyet Latin-Amerika számára vetett fel, politikai ítéletet hordozott magában a latin-amerikai valóságról. Eszerint a demokratikus törekvések csődjének egyik oka Latin-Amerikában az, hogy a latin-amerikai civilista erők képtelenek megérteni nemzeteink realitását. Eltévesztették a követendő utat, mivel más földrészek számára kidolgozott elméleteket és sémákat akartak lemásolni és a mi valóságunkba átültetni. Martí szerint a mi valóságunknak megfelelő kormányzás az indiánok, négerek, mulattok, és általánosságban szólva, a legszegényebb, „lejelmaradottabb” rétegek tömegeivel való kormányzást jelenti, az ő érdekükben. A tanulás, melyet Martí levont a történelemből és továbbítani igyekezett, világos: a függetlenségi háborút nem lehet megvívni és megnyerni az alsóbb rétegek részvétele nélkül.

Nélkülük a köztársaságot sem lehet létrehozni. És velük számolni annyi, mint figyelembe venni, milyenek, hogyan érznek és gondolkodnak; arra kötelez, hogy az elmaradt analfabéta milliókat igazságos vagyoneelosztásban és egyenlő iskoláztatásban részesítsék. Antirasszizmusa nemcsak politikai hitvallás, hanem szemléletileg szervesen illeszkedik nacionalizmusához és ahhoz a nézetéhez, mely szerint ez a Latin-Amerika boldogulásához és haladásához vezető egyetlen lehetséges út.

A harmadik aspektus elvezet bennünket Martí antiimperializmusához: ez összefonódik latin-amerikai nacionalizmusával, és Martí politikai-társadalmi gondolkodásának egyik alapkövét képezi, a legaktuálisabbat, mely leginkább kiállta az idő próbáját. Martí antiimperializmusának talán legnagyobb érdeme az, hogy nem volt hajlandó a vitát az általa is elfogadott természeti jogok síkján lefolytatni, tehát azon a terepen, amelyen a más népek leigázására jogot formáló országok liberális doktrínái elhelyezkedtek. Megértette, hogy a nemzetek vagy fajok alsóbbrendűségének a Természeti Jog alapján megfogalmazott tézise a gyarmatosító és imperialista szándékok leplezésére szolgáló absztrakt-elméleti igazolás. Ebből a szempontból tekintve a dolgot, érthetővé válik, hogy Martí antiimperializmusa olyan elvi elméleti-gyakorlati álláspont, mely az egész emberiséget átöleli, és az is, mi képezi ennek az antiimperializmusnak a racionális alapját.

Ezzel kapcsolatban gyakran kiemelik Martí „A mi Amerikánk” c. munkájának fontosságát. Részben jogosan, mert ragyogóan vázolja fel latin-amerikai gondolkodását. Másrészt úgy tűnhet, hogy az 1889-es washingtoni Amerikaközi Konferenciáról és az 1891-es Pénzügyi Konferenciáról szóló krónikái túlságosan sajtószzerűek és konjunkturális jellegűek. Azonban ez csak első látásra van így. Ha figyelmesebben megnézzük e három művet, kiderül, hogy szemléleti és módszertani szempontból elválaszthatatlanok: az utóbbi kettő nélkül „A mi Amerikánk” elveszítené lényegi tartalmát, a Martí-féle antiimperializmus nélkülözné a maga racionális-gazdasági magját. Mint ahogyan az „Észak-amerikai jelenetek”-től sem lehet teljes egészében elválasztani.

„A mi Amerikánk”-ban Martí megerősítette antiimperializmusát és megmutatta ennek a latin-amerikai nacionalizmussal fennálló szemléleti egységét. A kongresszusokról szóló krónikákban olyan elemzés jelenik meg, mely különböző politikai és gazdasági megfontolásokból, és ezek belső kapcsolataiból indul ki. Mindkét krónika találó, nemcsak tartalmuk miatt, hanem az alkalmazott történelmi-politikai vizsgálati módszer miatt is. Martí az 1889-es kongresszust történelmi-társadalmi közegében vizsgálta. Nem maga a kongresszus foglalkoztatta, hanem az adott kontextusban elfoglalt helye. Az említett amerikai eseményt az USA-nak a kontinens felé irányuló globális stratégiája szempontjából vizsgálta. Ebből kiindulva megértette, hogy a veszély közvetlenül küszöbön áll, és ezért határozott intézkedéseket sürgetett a függőség elkerülésére. Szerinte még lett volna idő védekezésre. Ugyanakkor arra is felhívta a figyelmet, hogy a latin-amerikaiak esetleges győzelme a kongresszuson nem lenne elegendő ahhoz, hogy biztonságban érezzék magukat, mert csak azt mutatná, hogy az Egyesült Államok befolyása még nem elég erős ahhoz, hogy a kontinensre kényszerítse akarátát. Martí világosan látta, hogy ez csak idő kérdése. A kongresszusi krónikákból az is kitűnik, hogy Martí antiimperializmusa nem etikai vagy utopisztikus alapokon nyugodott, hanem az inváziós veszély gazdasági alapjának megértéséből származott. Történelmi tanulmányai bebizonyították számára, hogy az Egyesült Államok pretenziói már régebbi keletűek („Észak népe már a bölcsőben ezekkel a birtokokkal álmodott”), azonban a gazdasági és politikai feltételek eddig

megakadályozták a terjeszkedésben. Martí egyik legfontosabb felfedezése az volt, hogy megértette: a körülmények nagyjából és egészében beértek. Az észak-amerikai kolosszus hozzálátott a kontinens megszerzéséhez, annexióval – mint Kuba vagy Puerto Rico esetén, folytatva a régi hagyományokat – vagy pedig gazdasági behatolással, piacot keresve áruinak.

Martí már az „Észak-amerikai jelenetek”-ben megjegyezte, hogy az Egyesült Államokban folyó belső harcoknak meghatározó következményei lehetnek a kontinensre nézve. Az ipari kolosszus fejlődése és a déli nemzetek elmaradása egybeesett. Ugyanakkor a monopolkapitalizmusba való átmenet egyre nagyobb belső feszültséget hozott létre a néptömegek és az ipari-kormányzó oligarchia között.

Az északi tőkések előtt csak két út állt a helyzet megoldására: beletörödni a belső forrongásba, mely egyre drasztikusabb ellenintézkedéseket követelt, vagy rászálni magukat a külső hódításra, amely kiváló biztonsági szelepként működhet és egyúttal új lehetőségeket nyújt a gazdasági növekedés számára, habár a haladó erők elutasították ezt a kalózkodást és a belső struktúra igazságosabb átrendezését követelték. Martí tudta, hogy éles politikai viták folynak ezzel kapcsolatban, és azt is tudta, hogy a reakció győzelme, mihelyt bekövetkezik, megveti az alapját a kontinentális kaland megkezdésének. Az elemzés lényege ekkor már meglehetősen világos: a rendszer, amely felé az Egyesült Államok fejlődött a gazdasági szükségszerűség hatására az imperialista útra tér; ezért az imperializmus kritikája elválaszthatatlan az adott társadalmi rend elutasításától. A déli köztársaságok gyengesége maga könnyű és közeli lehetőséget adott arra, hogy a kialakult plutokrata rendszer követelései teljesüljenek.

Martí következtetése szerint egyetlen kiútja maradt Latin-Amerikának: „Elérkezett az idő, hogy Spanyol-Amerika kinyilvánítsa második függetlenségét.” Ez pedig nem egyéb, mint a második, az antifeudális, demokratikus és népi jellegű forradalom szükségességének a meghirdetése, úgy ahogyan azt Martí értette; a második függetlenségé, mely gazdasági szabadságot, és ezáltal politikai szabadságot biztosít. Olyan jelszó volt ez, melyet egy fenyegetés indított útnak, mielőtt még bekövetkezett volna.

Az elmondottakból kitűnik, hogy Martít rendkívüli módon foglalkoztatták a különböző nemzetiségű és hagyományú nemzetek és országok közötti kapcsolatok, és különösen az az eset, amikor ezen országok egyike hatalmas és erős, a másik pedig gyenge és fiatal. Martí azt kutatta, hogy milyen politikával tudná fenntartani a maga nemzeti integritását egy gyenge ország. Ezen a ponton is megállapította a klasszikus liberalizmus csődjét, jól látta, hogy ez a rendszer nem tud igaz alapokat teremteni a különböző fejlettségi szintű országok közti kapcsolatokhoz. Annak a véleményének is hangot adott, hogy az ő korában nem jöhet létre egyenlő jogokon és kölcsönös tiszteleten alapuló kapcsolat két merőben eltérő ország között.

Mindezt figyelembe véve alapunk van értékelni és hangsúlyozni Martí politikai-társadalmi gondolkodásának egységét és elméleti koherenciáját. Világos, hogy Martí népies színezetű demokratizmusa és a nála megfogalmazódó antiimperializmus nem két párhuzamosan fejlődő szemléleti vonal: valójában ezek szorosan összefüggnek egymással, és nem lehet őket szétszakítani anélkül, hogy ezzel meg ne hamisítanánk Martí intencióit. Egy adott társadalmi rendszer a nép belső elnyomásához és az imperialista kalandhoz vezet; a másik viszont társadalmi egyenlőséget és igazságosságot biztosít és nem torkollik imperialista szükségletekbe. Ez mutatja azt a mélységet, melyet Martí kora problémáinak értel-

mezésében elért. Ha antiimperializmusát népies jellegű radikális demokratikus hitvallása nélkül hirdette volna meg, Martí leértékelte volna szemléletének racionalitását és légüres térben maradt volna. De az ellenkező esetben is hasonlóan gyenge elméleti eredményeket ért volna el.

Mindazonáltal azt is tudjuk, hogy Martí optimista volt a tekintetben, hogy *reális* lehetőségét látta annak, hogy időben megakadályozzák az Egyesült Államok uralmának kiterjesztését a kontinensre. Maga a népies szemlélet csírájában hordozta értékelésének sebezhetőségét. Minthogy nem tette teljesen magáévá a társadalmi osztályok elméletét, és nem értette meg a gazdasági viszonyok szerepét az osztályok magatartásának, és általában a társadalmi mozgalmak meghatározásában, Martí nem láthatta, hogy a latin-amerikai polgári rétegek nincsenek abban a helyzetben, hogy *időben* véghezvigyék polgári demokratikus forradalmukat.

Végezetül most már meg tudjuk vizsgálni Martí stratégiáját. Ez két síkon fejlődött: az egyik Kubának a spanyol iga alóli felszabadulására, a másik pedig a születő észak-amerikai imperializmussal való szembenállásra vonatkozik.

Ez utóbbival kapcsolatban Martí megértette a déli köztársaságok egységes és együttes akciójának a szükségességét. Az elsővel kapcsolatban Martí feltételezte, hogy amint elkezdődik Kuba és Puerto Rico felszabadító háborúja, meghíusulnak az Egyesült Államok annexiói tervei. Úgy gondolta, hogy az Antillák függetlensége falként áll útjában az imperializmus dél felé való előnyomulásának, és a mérleg egyensúlyát eredményezi majd.

Az említett stratégia egy konkrét és változó viszonyokból kiinduló terv kidolgozását jelentette. Martí a politikai és társadalmi problematikát nem pusztán elméletinek, hanem élő és konkrét kérdésnek tekintette. Nem minden magyarázata találó, nem ért el mindent, amit maga elé tűzött, azonban politikai racionalitását következetesen fejlesztette.

Ezért fontos hangsúlyozni, hogyan látta a társadalom és politika tanulmányozását. Szemléletének három fő pontját kell kiemelnünk:

1. Érvelésében nem szorítkozott arra, hogy az emberre és az ember jogaira vonatkozó általánosságokból induljon ki; arra törekedett, hogy a társadalmi élet kérdéseit a konkrét helyzet elemzése alapján közelítse meg.

2. Az ismeretelméleti megközelítést védelmezte társadalmi elemzéseiben. A felvilágosodás hagyományainak hatására az volt a véleménye, hogy a társadalmi objektumot ugyanúgy kell vizsgálni, mint ahogyan egy kémikus vagy egy fizikus figyelő kutatása tárgyát. „A természetes államférfiak – mondotta – a természet közvetlen tanulmányozásából fejlődnek ki.” Ez a kijelentés azonban nem egy XVIII. századi kötöttséget jelent nála, hanem azt modern értelemben úgy értette, hogy a politikusnak éber szemmel kell kísérenie a mindennapi társadalmi élet lüktetését.

3. A politikai és társadalmi megismerésben elvetette a szubjektívizmust. Ez megnyilvánult krónikáiban, cikkeiben, az anarchista túlzásokra vonatkozó megjegyzéseiben, csakúgy mint a latin-amerikai civilizmus „teoretikusait” érintő utalásaiban.

Nagy vonalakban így lehetne összefoglalni azokat a következtetéseket, amelyeket levonhatunk abból a módszerből, amelyet José Martí munkásságának értelmezéséhez alkalmazni javasoltunk. Sok minden még kutatásra vár. Lényeges ennek az értelmezési módszernek a hangsúlyozása, mely ösztönző perspektívát nyújt a XIX. század egyik legnagyobb latin-amerikai gondolkodójának tanulmányozásához.

*(Fordította, rövidítette és szerkesztette Koroncz Ágnes)*



## UMBERTO CERRONI: ESZMEI VÁLSÁG ÉS A SZOCIALIZMUSBA VALÓ ÁTMENET\*

ROZSNYAI ERVIN

Umberto Cerroni a politikatudomány professzora a római egyetemen, az OKP Központi Bizottságának és a Gramsci Intézet igazgató bizottságának tagja. Általános társadalomelmélettel, állam- és jogfilozófiai kérdésekkel, a nemek viszonyának társadalmi hátterével foglalkozik. Több írása magyarul is megjelent. „Eszmei válság és a szocializmusba való átmenet” című kötetét régebbi tanulmányaiból és cikkeiből állította össze.

A szerző előljáróban megállapítja, hogy évszázadunkat a válság jellemzi, amelynek lényege „a történelmi-objektív apparátus és az intézmények ellentéte” – bármit jelentsen is ez. A tőkés társadalom lenyűgöző műszaki-tudományos fejlődése szűkös, inadekvát viszonyok között megy végbe: a nemzetek kölcsönös függésének egyetemessége az emberi nem egyesítésének irányában hat, de az osztálymegosztottság, a nemzeti elkülönültség, a konkurrenciaharc megakadályozza az egység létrejöttét, és az emberiség nagy többségét megfosztja azoktól az anyagi és szellemi feltételektől, amelyeket a modern termelőkörök lehetővé tennének. Ennek a helyzetnek három legnagyobb irodalmi megfogalmazója Proust, Kafka és Joyce. Proust szerint az idő már csak az emlékezetben, a szellem bensőségében ragadható meg; a külső valóság – ahol, Heideggerrel szólva, az inautenticitás fecsegése folyik – pusztá keret, zajos, de üres és banális háttére a szubjektivitásba záruló emberi sornak. Kafka ábrázolásában ez a külső nem egyszerűen háttér, hanem az életünk-ről határozó megközelíthetetlen, névtelen és iracionális hatalom működési terepe. Joyce-nak már a nyelve is kifejezi, hogy az emberi élet szilánkokra törött.

\*Umberto Cerroni: „Crisi ideale e transizione al socialismo”, Editori Riuniti, Róma 1977. április, 230 oldal.

Az a valóságos világ, az elidegenülés, az erkölcsi nyomorúság világa, amely ezeknek az íróknak a művészetében megjelenik, a tőkés kizsákmányolás elkerülhetetlen következménye. A magántulajdonosi struktúra nemcsak gazdasági téren rombolja a társadalmat, hanem erkölcsi és intellektuális tekintetben is. A közösség újjászervezése ennél fogva nem az aszociális partikularizmus felszámolását követeli *in abstracto*, ahogyan a jó szándékú moralisták hirdetik, hanem a magántulajdon, a termelési eszközök társadalmosítását, a szocializmust. Az új társadalmi rend megvalósítása napjaink fő kérdése.

A szocialista forradalom – hangoztatja a szerző – addig „nem tudott áttörni” és nem is törhet át, amíg nem igazodik civilizációnk átalakításának új modelljéhez. Gramsci volt az, aki teljesen új modellt dolgozott ki a Nyugat részére. Az új modell arra törekszik, hogy leválassa a tőkés kizsákmányolást arról a szellemi civilizációról, amely történelmileg a burzsoázia műve, és jelenleg a tőke hegemoniáját szolgálja. A munkásosztálynak az a feladata, hogy birtokba vegye és átdolgozza ezt a kulturális örökséget: ily módon válik képessé egy új történelmi blokk megszerzésére, a haladó társadalmi erők tömörítésére. Ez a szocialista forradalom bizonyos értelemben a nyugati kultúra politikai alkalmazása, másrészt pedig a politika kulturális megtermékenyítése. Ez a forradalom magasabb szinten megy végbe, mint annak idején az oroszországi, és az üteme is más lesz, amennyiben a politikai forradalom közvetlenül összekapcsolódik a szellemi és erkölcsi forradalommal. Az összekapcsolódás révén olyan helyzet alakul ki, amelyben nem lehet majd különbséget tenni a hatalom megragadása előtti és utáni szakasz között: tulajdonképpen nem is beszélhetünk „a hatalom megragadásáról”, mert a dolgozók fokozatosan szerzik meg a hatalmat, abban a mértékben, ahogyan elsajátítják a kultú-

rát, és hegemoniájukkal új irányt szabnak a világnak.

Sajnos, a szerző nem részletezi elképzeléseit arról, hogy a Fiat futószalagjainak ütemére dolgozó munkások, a Dél félrevezetett, bigott monarchista szegényparasztjai, a nyugatnémet és svájci „vendégmunkára” kényszerült földönfutók vagy éppen a munkanélküliek hogyan fogják elsajátítani – nem a marxizmusnak, az osztályharc és a proletárforradalom elméletének alapjait, hanem például Dantét és Joyce-ot, Michelangelót és Henry Moore-t, Beethovent és a konkrét zenét, hogyan fogják magukévá tenni, átdolgozni és a szocialista átalakulás eszközeként felhasználni a burzsoázia által megteremtett, de a kapitalizmusról leválasztandó kultúrát, amelynek tömeges elsajátítása még akkor is nehéz, ha a munkásosztály a hatalom birtokosa, és rendelkezésére állnak a kultúra megszerzéséhez szükséges anyagi és politikai feltételek. Szocialista forradalom nélkül lehetetlen a kultúra tömeges elsajátítása; aki ettől teszi függővé a szocialista átalakulást, az tudományból utópiává változtatja vissza a szocializmust.

Cerroni úgy véli, hogy Lenin a leggyengébb láncszem forradalmának géniusza, Gramsci viszont a legerősebb láncszem forradalmáé. A legerősebb láncszem forradalma – a legfejlettebb tőkésországok forradalma – már a politikai cselekvés előtt megkezdődik, mégpedig a szellem és az erkölcs forradalmával, amelynek révén a munkásmozgalom meghaladja a pusztán gazdasági célok ökonomizmusát, és az egoisztikus-érzelmi szintről felemelkedik a szubjektum önálló invenციóját feltételező etikai-kulturális szintre. A szellemi hagyományok elsajátításának ez a színvonala teszi lehetővé, hogy a szocializmust a társadalmi erőknek történelmi kompromisszum útján kialakított széles körű blokkja valósítsa meg. A történelmi kompromisszum átfogja a laikusokat és a katolikusokat, a materialistákat és a spiritualistákat, mindazokat, akiknek nincsenek kiváltságai; jellemzői a politikai szabadság és a demokrácia, a türelem primátusa, a politikai realizmus. „De ki fogja garantálni a játékszabályok tiszteletben tartását? – teszi fel a kérdést a szerző. – Természetesen senki, kivéve az olaszok politikai öntudatát, és valamennyi politikai főszereplőnek azt a meggyőződését, hogy csak akkor nyerheti meg a játszmát, ha tiszteletben tartja a szabályokat.” Ilyen alapon – mondja Cerroni – mindig lehetséges lesz az az egység, amelyben a kormányellenzék megoszlásnak szigorúan technikai

jellege van, és nincs semmilyen diszkriminációs természete.

Tekintsünk el attól, hogy a burzsoázia jó néhány politikusának egészen más a meggyőződése a játékszabályok tiszteletben tartásáról; vizsgáljuk meg inkább, hogyan hozza összefüggésbe a szerző a szocialista átalakulás általa javasolt modelljét a régebbi modellek kritikájával. A XX. század szocialista teoretikusai és politikusai – mondja –, név szerint, Bernstein, Kautsky, Lenin, Luxemburg, Buharin, Sztálin és Mao, egy kissé valamennyien arra törekedtek, hogy megszerkessék az átmenet egyetlen és példaszerű modelljét. Az eredmény azonban csalódást okoz. Az októberi forradalom sem kivétel. Győzelme arra a vélekedésre készítette a marxistákat, hogy gyorsul a kapitalizmus általános válsága, és kialakult a győztes átmenet egyetemes formája is. A III. Internacionáléban uralkodóvá vált az általános válság elmélete, szoros összefüggésben azzal az elmélettel, hogy a szovjet történelem a szocialista forradalom végleges modellje. A szovjetek azonban – vagy a népi demokratikus államokban a tanácsok – gyakorlatilag nem lettek a politikai hatalom társadalmisításának, a tömegek fokozatosan megvalósuló önkormányzatának szerveivé. Igaz ugyan, hogy a szovjetek vagy a tanácsok egyetemes választójog alapján létesült képviselői szervek, és ennyiben a szocialista állam nem korlátozza, hanem kiterjeszti és felerősíti a választott népképviselő modern vívmányát; de amennyiben a képviselők felülről ellenőrzött küldöttek, annyiban az új képviselői testületek merőben funkcionális szervek, minden függetlenség nélkül. A függetlenség hiánya következtében nincs garancia a szocializmus elit-jelleű és autoritárius formájával szemben, semmi sem szavatolja az elit ellenőrzését és rendszeres cseréjét. Ilyen körülmények között a párt egyházi típusú szervezetté lett, a marxizmus dogmatizálódott, a hivatalos „ortodoxia” minden intellektuális vitát az idézetek háborújára korlátozott, minden szellemi tevékenységet a politika primátusának rendelt alá – mondja Cerroni.

Az előbbieknél megfelelően vélekedik a szerző a proletárdiktatúráról is. Amint mondja, 1917-ben a kérdés így állt: vagy proletárdiktatorikus szocialista állam egyetlen párt monopóliumával politikai szabadságjogok nélkül, vagy polgári jogállam szocialista átalakulás nélkül; vagy Lenin, vagy Kautsky. A történelem azonban meghaladta ezt a kérdésfelvetést. A monopolisztikus modell Nyugaton egyenesen katasztrofális lenne, a fasiz-

musnak nyitna utat; a modern politikai-jogi szabadság, bár a burzsoázia hozta létre, nélkülözhetetlen minden olyan állam létezéséhez, amely még nem küzdötte le a magántulajdon és a piac okozta megosztottságot, tehát az átmeneti állam létezéséhez is. A késő kapitalizmus gazdasági-társadalmi fejlődése folytán egyébként sem tartható a proletárdiktatúra hagyományos fogalma. A jelenlegi tőkés gazdaság ugyanis ingamozgást végez a terjeszkedés, a pangás és a válság között, de anélkül, hogy a katasztrofális összeomlás veszélye fenyegetné. Bár ma is előfordulnak drámai válságok, a modern kapitalizmus olyan mechanizmusokat és technikákat fejlesztett ki, amelyek képesek a ciklusok ellenőrzésére és nagy tömegek politikai irányítására. Politikai és ideológiai stabilizációról nincs szó, ám a szocialista átalakulás sem várható a gazdaság súlyos depresszióitól, olyan válsághelyzetektől, amelyekben a munkásmozgalom megfontoltan szakít a politikai demokráciával. Napjainkban a tőkés társadalom egyre inkább bipoláris, de a két pólus nem tisztán gazdasági jellegű, inkább azt mondhatjuk, hogy a két tipikus osztály, a burzsoázia és a proletariátus körül széles társadalmi-politikai övezetek, történelmi blokkok alakulnak ki. Az egyik blokk a nagy magántulajdonosokat, menedzsereket, állami főhivatalnokokat, magas rangú technokratákat foglalja magába, a másik a legkülönbözőbb típusú függő dolgozókat. Az osztályok sorsát éppen az dönti el, hogy mennyire képesek a tömegeket történelmi blokkokba tömöríteni. Mivel a burzsoázia részéről ez a törekvés beleütközik a profithajzába, a proletariátus a modern társadalom egyetlen potenciális felszabadítója. Ezt a lehetőséget azonban közvetlen politikai-kulturális képességként kell érvényesítenie. A politikai-eszmei közvetítés központi jelentőségűvé lesz; a szellemi és erkölcsi forradalom nem másodlagos front, hanem maga a politikai forradalom az új történelmi helyzetben.

Cerroninak a proletárdiktatúráról vallott nézetait a hagyományos marxista felfogástól eltérő államelmélet támasztja alá. Ha az államot csupán az osztályerőszak szervének tekintjük – mondja –, akkor a forradalmi cselekvés nem lehet egyéb, mint ugyanilyen erőszakos válasz, amelyet az állam elleni szervezett fegyveres felkelés tetőz be. Gramsci volt az első, akit nem vakított el az állam problémájával kapcsolatban az erőszak látványos elmélete, mert megértette, hogy a politikai demokrácián alapuló államban az erőszak állami gyakorlása maga is feltételezi az egyetértés megszerzésének és megtartásának képességét; meg-

értette tehát, hogy a polgári állam az egyetértéssel törvényesítheti és az egyetértés közvetítésével gyakorolhatja az erőszakot. Az a primitív, leegyszerűsített elképzelés, amely az állam problémáját az osztálydiktatúra kérdésére szűkíti, szem elől téveszti az olyan elméleti-formális és intézményes-jogi közvetítéseket, mint az általános választás, a politikai képviselő, a formális politikai-jogi szabadság. Aki ilyen álláspontra helyezkedik, az természetesen semmilyen politikai demokráciát nem fog elismerni, és az átmeneti államát is politikai-jogi közvetítések nélküli, oligarchikus rendőri struktúrára redukálja. A hagyományos államelmélet – folytatja Cerroni – összekapcsolta a polgári államra vonatkozó hamis elképzelést azzal a gondolattal, hogy az állam nem tudja stabilizálni vagy ellenőrizni a gazdasági ciklust. Ebből az előfeltevésből logikusan következik, hogy a kapitalista és a szocialista fejlődés között teljes elméleti és gyakorlati szakadásnak kell lennie, hogy az átmenetben nem lehetséges a gazdasági folyamatosság, a proletariátus ennél fogva csak negatív küldetést tölt be, amelyet a nihilizmus, az erőszak, az ösztönök és a politikai instrumentalizmusnak az ésszel és a racionális világmagyarázattal szembeni elsőbbsége jellemez.

Hogyan kell helyesen és árnyaltan értelmeznünk az államot? – kérdi a szerző. „Amennyiben a politikai állam szankcionálja és szavatolja a polgári életet, annyiban a polgári társadalom rendezett totalitását alkotja, amennyiben azonban a polgári életnek mint olyannak a menetét szavatolja, annyiban nem egyéb, mint a polgári társadalom tagozódása, 'éteri szférája', az egyenlőtlenségek látszólagos kiegyenlítője, amelynek éppen az a tartalma, hogy szavatolja ezeket az egyenlőtlenségeket. Az ilyen felfogás elejét veszi annak, hogy az államot egyszerűen az uralkodó osztály 'eszközének' tekintsük, vagy általánosabban szólva, a felépítményt tekintsük olyan elemnek, amely az alapot 'szolgálja' (Sztálin). A viszony jóval bonyolultabb, és ami a legfontosabb, objektív alapja van: az állam és a társadalom kapcsolatban levő, de megkülönböztetett elemek a termelési viszonyok objektivitásán belül.”

Ennek az árnyaltabb felfogásnak a jegyében a szerző vitába kezd Visinszkijjal, „aki, jól vigyázzunk, korántsem ritka madár”. Visinszkij az uralkodó osztály pusztá eszközének, erőszakszervezőténék vélte az államot, figyelmen kívül hagyva, hogy az állam „egyben az a szféra is, amelyben az uralkodó osztály mindenki érdekeként általánosítja a magát”. Cerroni szerint igen veszélyes felfogás ez, mert ha ebből indulunk ki, akkor az

államhatalom, a politikai hatalom meghódítása válik a szocialista átalakulás alfájává és ómegájává. Visinszkijnek más veszélyes elméleti megalapításai is vannak, így például az a betű szerint idézett kijelentése, hogy az emberi jogokról szóló burzsoá nyilatkozatok „képmutatón az elvont személyiségről, az általában vett emberről és állampolgárról beszélnek, holott valójában a burzsoá egyén, a tulajdonos sajátos személyiségére, érdekeire és szükségleteire vannak tekintettel”. Ez az állítás – mondja Cerroni – feltételezi, hogy a burzsoázia előre látta saját későbbi politikai gyakorlatát, és már a francia forradalom alkotmányának kibocsátásakor tudta: a jogegyenlőséget, vagy ahogy később nevezték, a „törvény előtti egyenlőséget” minduntalan meg fogja sérteni, valahányszor az konfliktusba kerül a magántulajdon jogával.

Legyen szabad közbevetni, hogy az olvasó számára nem egészen világos, kivel vitatkozik valójában a szerző. Először is úgy tetszik, mintha kissé túlbecsülné Visinszkij eredetiségét. Nem Visinszkij találta ki ugyanis, hogy az állam az uralkodó osztály erőszakszervezete, sem pedig azt, hogy a forradalom alapkérdése a hatalom kérdése. Másodszor, a burzsoázia már a francia forradalom alkotmányában is igen pontosan megfogalmazta, hogy mit ért jogegyenlőségen. A Nemzetgyűlésben Lafayette indítványára elfogadott 1789-es Nyilatkozat I. cikkelye így szól: „Az ember szabadon és egyenlő jogokkal születik, és ilyen is marad.” A II. cikkely részletezi, hogy melyek ezek a jogok: „a szabadság, a tulajdon, a biztonság és az önkénnyel szembeni ellenállás joga”. Nyilvánvaló, hogy ha a tulajdon nem önkény, hanem velünk született jog, akkor jogtalanság szembeszállni vele. Ezt már a forradalom előtt is leszögezték a burzsoázia világos fejű és szókimondó gondolkodói. „Minden embernek jogában áll, hogy szíve mélyén tökéletesen egyenlőnek tartsa magát a másik emberrel – írja Voltaire. – Ebből nem következik, hogy a szakács megparancsolhatja gazdájának, a bíborosnak, készítse el neki az ebédet. Viszont a szakács elmondhatja magában: „ember vagyok, akár a gazdám; én is sírva jöttem a világra, mint ő; ha a törökök meghódítják Rómát, és én bíboros leszek, gazdám pedig szakács, minden bizonnyal alkalmazni fogom”. Ez az egész beszéd okos és helyes, de azért addig, amíg a törökök el nem foglalják Rómát, a szakácsnak végeznie kell a dolgát, vagy az egész emberi társadalom összeomlik.”

De hallgassuk tovább a Visinszkijjel folytatott vitát. A következő vitapont a szovjet demokrácia

kérdése. Visinszkij szerint a szovjet demokrácia alapvető fölénye abban rejlik, hogy a tömegek a történelemben először kormányozzák az államot saját érdekében. megfosztva a kizsákmányolókat minden előjoguktól; a valódi demokráciát ugyanis nem a formális jog biztosítja, hanem a dolgozó néptömegek szükségleteink és érdekeink kielégítése. – Cerroni elítéli ezt az álláspontot: hiba – szerinte –, ha a szovjet rendszer fölényét abban látjuk, hogy megvalósítja az államnak a dolgozók érdekében történő kormányzását, holott a feladata az volna, hogy megvalósítsa az átmenetet az öngazgatásos társadalomhoz.

Az egysíkú, leegyszerűsítő nézetekkel ellentétben tudomásul kell vennünk, hogy az állam nem általában vett erőszakszervezet, hanem sajátos apparátus, amely a termelés módjától függően változik, és az újkorban alkotmányos-képviselői állammá válik. Ez az állam a hatalmat gyakorló politikai elit égisze alatt minden polgárának megadja a formális egyenlőséget, többek között a proletároknak is. Fontos körülményről van itt szó, amely legalábbis felveti azt az analóg problémát, hogy vajon a proletárdiktatúra is gyakorolható-e az összes állampolgárok formális egyenlősítésén keresztül, beleértve a nem-proletárokat és magukat a burzsoákat. Arra következtetünk – mondja Cerroni –, hogy a proletárdiktatúra is különböző politikai formákban gyakorolható, és ezek elvileg nem zárják ki a politikai demokráciát. A pluralista demokrácia a munkásmozgalom politikai szükségserűsége, biztosíték a hibák ellen, az egyházi természetű mitológiák létrejötte ellen, a népkarant mellőzése ellen. Vége a politikai monopólium mítoszának; a szocializmusba való átmenet nem a szövetségi kapcsolatok fokozatos szűkítése mindaddig, amíg egy párt el nem éri a szocialista hatalommal azonosított politikai monopóliumot, hanem a demokrácia fokozatos kiterjesztésének folyamata, amíg a tiszta képviselői demokrácia formáitól el nem jutnak a közvetlen demokráciához, az alulról ellenőrzött politikai képviselet és a közvetlen népi részvétel formáikhoz, az átfogó népi és munkás öngazgatáshoz. Az átmenet nem egyéb, mint ennek a népi öngazgatásnak a megszilárdulása, a társadalmassulás és demokratizmus növekedése. Minden másfajta megoldás felszámolja a garanciákat egy elit-jellegű és autoritárius formákban megjelenő szocializmussal szemben, felidézi azt a veszélyt, hogy a proletárdiktatúra elmélete feloldódik egyetlen párt primátusának elméletében, hogy ez a párt saját téves elemzéseivel helyettesíti a közvéleményt, s hogy a marxisták kényelmesebbnek találják újraolvasni

és kommentálni Arisztotelészt, semhogy a távcsőbe nézzenek. A proletárdiktatúra hagyományos formulája már csak azért is elégtelen, mert maga a proletariátus valójában nem homogén osztály, hanem rétegekre oszlik, és az autoritárius pártmonopólium esetén ugyan ki is állapíthatná meg a proletariátuson belüli nézeteltérések törvényes határait?

A történelmi kompromisszum útján megvalósuló pluralista demokráciának az a feladata, hogy a szabadság módszereit alkalmazva, áttérjen a gazdaság tőkés szervezéséről a növekvő társadalmásításra. A nagy termelési és forgalmi eszközök magántulajdona nem szüntethető meg azonnal, hacsak nem illuzórius módon, mert általános politikai egyetértés szükséges hozzá; a formális szabadságjogok azonban semmiképpen sem jelenthetik azt, hogy elismerjük a gazdasági vállalkozás és a piac teljes szabadságát, lemondva a magánkezdeményezés ellenőrzéséről, a tervezésnek és államosításnak az Alkotmányban előírt formáiról. Miben különbözik hát a szocialista és a polgári demokrácia? – teszi fel a kérdést a szerző. „A válasz világos: a szocialista demokrácia nem lehet a politikai formáktól megfosztott gazdaság társadalmi szervezete; ha pedig a politikai formákra szükség van, akkor éppúgy szükség van a politika formális, egyelőre még képviseleti jellegű definíciójára is.” Cerroni szerint a szocialista országok drámája éppen abban rejlik, hogy nem értették meg a politikai-jogi formák szükségességét, és a párt primátusával, monopóliumával helyettesítették ezeket a formákat. „Ennek a tapasztalatnak és az elméleti hagyománynak a kritikai átgondolásából következők a mélységes értelme annak, hogy elhagyjuk a „proletárdiktatúra” formuláját, és a politikai demokráciát stabil elemként iktatjuk a szocializmusba.”

A pluralista belpolitikai elgondolásokkal összhangban a szerző egy európai méretű külpolitikai programot is megfogalmaz. Szerinte Európának elsőrendű érdeke olyan eredeti politikai elrendeződést találni, amelyben a kontinens egyenlő partnere lehet az USA-nak, a Szovjetunióknak, Kínának és a harmadik világnak. Európa nem élhet továbbra is az USA és a Szovjetunió árnyékában – hangoztatja Cerroni –, olyan politikát kell folytatnia, hogy ne kössék többé az amerikai és a szovjet pozíciók. Ehhez állandó enyhülésre van szükség, amely csökkenti a hatalmi politika és a szemben álló tömbök súlyát; olyan szocialista fejlődésre van szükség, amely az európai hagyományok alapján áll, Európa történelméhez és kul-

túrájához kapcsolódik. Ilyen alapon el lehet majd kerülni mind a tőkés társadalom tömegcivilizációját, ahol az egyén a piac, a profit, a monopólium, a bürokrácia, a divat személytelen mechanizmusainak csavarja, mind pedig a autoritárius szocializmus szabványosított civilizációját; az egyént saját érdemeiért fogják tisztelni, amelyeket nem ölt még ki a tulajdonosi individualizmus.

Cerroni Európája némiképpen spekulatívnek tűnik. Legalább két előfeltevésre épül ugyanis: egyrészt arra, hogy megszűnik Európában az amerikai gazdasági és katonai jelenlét, másrészt – ami még érdekesebb – arra, hogy a Szovjetunió európai részét Ázsiához csatolják. Ezek a spekulációk semmivel sem reálisabbak, mint a szerzőnek az átmenetre vonatkozó fejtegetései. Az utóbbit illetően Cerroni figyelmét teljesen leköti az a kérdés, hogy miképpen lehet biztosítékokat teremteni a pártmonopólium esetén fennálló autoritárius veszély ellen. Kritikai észrevételeinek egy része egyáltalán nem alaptalan. Kérdés azonban, hogy az átmenet idején az autoritarizmus jelent-e az egyetlen veszélyt. Vajon a burzsoázia ölje tett kézzel nézi a szocialista átalakulást? Érdemes felidézni ezzel kapcsolatban Leninnek közvetlenül a marxi tanításokra támaszkodó néhány gondolatát.

„A burzsoá államot a proletár állam nem válthatja fel erőszakos forradalom nélkül” – írja Lenin az „Állam és forradalom”-ban –; mert az elnyomott osztály csak akkor szabadulhat fel, ha megsemmisíti az uralkodó osztály által teremtett államhatalmi szervezetet. „ha a proletariátus *uralkodó osztállyá* alakul át, amely meg tudja törni a burzsoázia elkerülhetetlen, kétségbeesett ellenállását, és a dolgozók *egész* tömegét meg tudja szervezni egy új gazdasági rendszer megteremtésére”. A proletariátusnak két okból van szüksége „az államhatalomra, az erők központosított szervezetére, az erőszak szervezetére”: egyfelől azért, mert az átmeneti korszak „elkerülhetetlenül a példátlan elkeseredettségű osztályharc korszaka, amikor ez az osztályharc eddig nem tapasztalt éles formát ölt”, másfelől azért, hogy a proletariátus „*vezethesse* a lakosság hatalmas tömegeit, a parasztságot, a kispolgárságot és félproletárokat” a szocializmus felé.

Lenin elgondolásai azon a nézetten alapulnak, hogy „az állam az osztályellentétek kibékíthetlenségének terméke”. Ezzel a véleménynel természetesen nem kell feltétlenül egyetérteni. Jelentősen megváltoztak azóta a körülmények, a szocialista átalakulás feltételei, s ezért a nyugati

tőkésországokra nem alkalmazható minden további nélkül az, ami a cári Oroszországra érvényes volt. Az sem vitás, hogy tanulmányozni kell a szocialista államok negatív tapasztalatait is, levonva a szükséges tanulságokat. Szerintünk azonban ahhoz, hogy Cerroni kétségesse tegye a leninizmus alkalmazhatóságát a mai fejlett tőkésországokra, be kellene bizonyítania, hogy az állam nem feltétlenül az osztályellentétek kibékíthetetlen ségének terméke, hanem az osztálybéke szerve is lehet; hogy a burzsoázia nem fog jogszerűtlen eszközöket alkalmazni a szocialista átalakulással szembeni harcában, s nem fogja bevetni a rendelkezésre álló elnyomó apparátust kizsákmányoló tulajdonának védelmére; hogy önként kiadja kezéből saját létfeltételeit; hogy az általa szervezett és kézbe tartott rendőrség, csendőrség, tisztikar, bankrendszer, közigazgatás stb. beáll a termelési eszközök társadalmassításának szolgálatába; hogy a fegyvertelen proletariátus egyszerűen eltilthatja a felfegyverzett burzsoáziát a magánkezdeményezés szabadságától; hogy a parlamenti játékszabályok szerint cserélődő kormányok, amelyeknek élén a különböző pártok bizonyára váltogatni fogják egymást, képesek lesznek mozgósítani a lakosság nem-proletár tömegeit az osztály nélküli társadalom felépítésére.

Cerroni arra hivatkozik, hogy Marx az I. Internacionálé 1872. szeptemberi hágai kongresszusán *szükségszerűnek* tartotta a békés átmenetet; „és miért volna az 1976-os Olasz Köztársaság számára lehetetlen az, ami 1872-ben Németalföldön *szükségszerűnek* látszott?” A pontosság kedvéért vessük egybe ezt a fogalmazást Marx eredeti szövegével: „Tudjuk, hogy figyelembe kell venni a különböző helyi intézményeket, szokásokat és hagyományokat, és nem tagadjuk, hogy vannak országok, mint Amerika, Anglia – és ha jobban ismerném az Önök intézményeit, talán hozzátenném Hollandiát –, ahol a munkások békés eszközökkel elérhetik céljukat. De ha ez igaz is, el kell ismernünk, hogy a kontinens legtöbb országában az erőszaknak kell forradalmunk emelőjéül szolgálnia; az erőszakhoz kell egy ideig folyamodnunk, hogy megteremtjük a munka uralmát.” Amint látható, Marx a nyugati országok vonatkozásában sem beszél a békés átmenet kizárólagosságáról. Ismeretes egyébként, hogy ezt a kérdést egy évvel hágai beszéde előtt is érintette Kugelmannhoz intézett levelében, megemlítve, hogy a *kontinensen* minden népi forradalom előfeltétele a bürokratikus-katonai gépezet forradalmi szétzúzása. Lenin az „Állam és forradalom”-ban megjegyzi, hogy az erőszak szükségességének a kon-

tinensre való korlátozása az első nagy imperialista háború idején már nem érvényes, mert Anglia, ahol 1871-ben még nem volt militarizmus és nagyarányú bürokrácia, Amerikával együtt elmerült „a mindent maguk alá gyűrő, mindent elnyomó bürokratikus-militarista intézmények mocsarába”. Ma persze mások a körülmények, mint Lenin idejében voltak, annyi azonban egészen valószínű, hogy ahol van bürokratikus-katonai gépezet, ott osztályharc nélkül aligha lehet rátérni a szocializmusba vezető átmenet útjára – márpedig Cerroni sem az osztályharcra nem vesztegeti a szót, sem azt nem bizonyítja be, hogy Olaszországban *nincs* ilyen gépezet.

Érdekes erről a kérdésről egy másik személyiség véleményét idézni, aki talán közelebb áll Cerronihoz, mint Lenin. A „Mundo Obrero” tudósítása szerint Santiago Carrillo a következőket mondta 1977. augusztus 28-án, segoviai beszédében: „Számunkra világos, hogy nem lehetséges a társadalomnak semmiféle gazdasági és politikai átalakítása addig, amíg nem változik meg maga az államapparátus is, amely nem más, mint az uralkodó osztály apparátusa, mellyel az elnyomott osztály feletti uralmát biztosítja. Ezt bizonyítja Chile példája is, ahol egy szocialista átalakulásért küzdő kormányt egyik napról a másikra megdöntöttek, hiszen ott is a tőkés kezében volt az államapparátus, és az észak-amerikai imperializmus irányítása alatt állt.” Hasonló tapasztalatokat vont le a chilei eseményekből Luis Corvalán, a Chilei Kommunista Párt Központi Bizottságának az 1973-as fasiszta katonai puccs utáni első ülésén: „Pártunk tapasztalatai azt mutatják, hogy a forradalmároknak a nép és nem az ellenség szabadságáért kell harcolniok . . . Ha nem szállunk szembe határozottan az ellenséggel, a forradalom vereséget szenved, győz az ellenforradalom és győzelmét véres terror követi. Más alternatíva nincs. Ezért nem osztjuk azoknak a nézetét, akik úgy vélik, hogy a szabadság mindenkit megillet, és a forradalomnak, illetve a szocializmusnak mindenki számára azonos jogokat kell biztosítania, még az ellenséges elemek számára is. A kapitalisták a legfejlettebb polgári demokratikus országokban sem teszik ezt meg.”

A chilei tapasztalatok ilyen értékelése reálisabbnak látszik Cerroni fejtegetéseinél, aki az eddigi szocialista forradalmak problémáival szemben lényegében egyedül a parlamenti demokrácia alternatíváját kínálja. Leninnek más véleménye volt a parlamenti formákról: úgy gondolta, hogy a szocialista forradalomban „a képviselői intéz-

mények megmaradnak, de nem marad meg a parlamentarizmus mint külön rendszer... Képviseleti intézmények nélkül nem képzelhetjük el a demokráciát, még a proletár demokráciát sem, de parlamentarizmus nélkül elképzelhetjük, és el is *kell* képelnünk, hacsak a burzsoá társadalom

bírálata nem üres szó számunkra, ha a burzsoázia uralmának megdöntésére irányuló törekvésünk komoly és őszinte, nem pusztán „választási” frázis.” Azt, hogy Leninnek ez a tétele elavult, vagy legalábbis Nyugaton nem használható, nyomós érveknek kellene bizonyítaniuk.

## MIHAIL BAHTYIN: A SZÓ ESZTÉTIKÁJA\*

KARDOS ANDRÁS

„A történész megismerő magatartása számára egy dilemma adódik – és egy kompromisszum. *Vagy az anyag* lesz számára minden és ábrázolása a kultúrtörténet és a kultúrtörténeti történetfilozófia felé fog hajlani (Burkhardt), vagy az anyag számára semmi és szükségképpen az esztétika felé kell túlhaladnia (Wölfflin). Többnyire e két tendencia egyesítését fogják megkísérelni, amikor is azonban legfeljebb egy egyéni, kvasis művészi szintézist nyernek, egységes fogalomalkotást azonban nem.” (Lukács.)

„Abból, amit a művészet filozófiájának neveznek, rendszerint hiányzik az egyik: vagy a filozófia vagy a művészet.” A történelmi tudat reflexiójának kritikus fordulópontja: az adottság tudati-empirikus létezésének megkérdőjeleződése. Az adottság evidenciavesztésének következménye: a *feladott lét* artikulációs kísérlete. Schlegel aforisztikus mondata a művészet történelmi katalizmájának és készülő mennybemenetelének antitetikus megfogalmazása. Az elméletben tudatosított művészetfilozófia mint nem adottság létezik. A vagy-vagy hiány legmélyebb értelme: a *mit* és a *hogyan* problémája. A reflexió tárgyát (a művészetet) a hogyanak kell megkonstruálnia, másrészt maga a tárgy a hogyanok pluralizmusát követeli meg. A múlt század teoretikusai kidolgozták az antinómikus válaszokat. A kor esztétikai alapkérdését Lukács fogalmazta meg korai művészetfilozófiájának nyitómondatában: „Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek?” A filozófia a *műalkotás mintájára* olyan metafizikai rendszereket hozott létre, melyek mint rendszerek a mű – totalitás karakterisztikumát viselik, másrészt a filozófia a művészet számára roppant előkelő helyet biztosít (Schelling). A történelmi

reflexió mint a metafizikai totalitás univerzuma létezik. De: maga az értéktelített példakép, a mű hogyan létezhetik? S bár a kérdés feltételét a metafizika „becsületessége” követelte meg, ezzel saját halálos ítéletét is kimondta. A kérdés történelmi-szociológiai implikációjú, s a rá adandó felelet *csak* metafizikailag nem kielégítő. E kérdés az esztétika fordulópontja. Az útkeresés alapproblémája így hangzik: hogyan lehetséges olyan történetfilozófiai esztétika, mely az esztétikai értékelés immanens szerkezetét nem oldja fel. Hogy a mottóban megfogalmazott terminusokat használjuk: lehetséges-e a „kultúrtörténeti történetfilozófia” és az „esztétika” egységes fogalomalkotása.

Mint életrajzírójától, Kozsinovtól tudjuk, Bahtyin szellemi fejlődése a német filozófia jegyében alakult. Körülötte az orosz formalista iskola (tágabban a materiális esztétika) virágzott. Íme a nagy antinómia: az egyik oldalon a metafizikai lét, mint értékszervező princípium, másikon a történetfilozófiát mereven elutasító „anyagelvű” poétika. Célérték tételezés kontra anyagimmanencia. Bahtyin kísérlete tertium datur. Ma még nem áll rendelkezésre a teljes életmű, ám a reprezentatív magyar válogatás (mely Könczöl Csaba munkája) is érzékelteti egy harmadik út lehetőségét. Az új elmélet sarkköve: egy koherens – dinamikus kategóriahálózat felépítése. Bahtyin minden kategóriát újra kellett hogy értékeljen. Direkt művészetfilozófiát – ha jól tudom – csak egy kis könyvecskéje tartalmaz 1924-ből, mintegy az életmű nyitányaként, címe: „A tartalom, az anyag és a forma a nyelvi műalkotásban.” (Ennek egy rövidített változata szerepel a magyar kiadás első tanulmányaként.)

Minden rendszeres esztétika Lukács kérdésére válaszol. A fenti antinómiák jelzik azt a történelmi helyzetet, mely az értékadottság evidens

\* Gondolat, 1976.

létének megkérdőjelezésével állt elő. Minden módszertan az adottság problémájába kell hogy ütközzön. Ez pedig a metafizikai értelmű anyag – Kant óta ismert – irracionálissá válásához vezetett. A problémát teljes mélységében Lukács vetette fel: „Mindenfajta művészettörténet paradoxiója azon probléma körül koncentrálódik, hogy a hozzáméretezett megismerési objektum adekvát módon meg nem ismerhető... (az anyag) konkrét megismerése, izolálása az egyes műalkotásban, a közvetlenség és az egyértelműség ismételt elemzett dilemmája miatt, konzekvenciája a félreértés következtében csak mint *posztulátum* vehető fel, amelynek teljesülése a priori lehetetlen. Az anyag nem ismerhető meg adekvát módon.” Ez az a mély dilemma, melynek feloldására Bahtyin is kísérletet tett. A metafizikai-történetfilozófiai válasz az anyagot *érintetlenül* hagyja. Megoldása egy olyan értékkonstrukció, mely válogat az egyszeri megvalósulások halmozában, és bonyolult preferenciák alapján megkonstruálja a sötétségbe borult világ számára a hajdanvolt csillagos mennybolt teoretikus pótlékát: a metafizikai univerzumot. Bahtyin munkássága e megoldás *kritikája*. (A másik pólus a materiális esztétika, ennek mélyenszántó bírálata éppen a fent jelzett Bahtyin-tanulmányban megtalálható, erre most nem térünk ki.)

„Az esztétikum szilárd és pontos *immanens* meghatározása csak az emberi kultúra egységét konstituáló egyéb területekkel való kölcsönviszonyának meghatározásán keresztül lehetséges.” Az emberi kultúra területei: az etika, a megismerés (cselekvés), a művészet. A szférák autonómiájának vizsgálatát a többivel való kapcsolat feltárása teszi lehetővé, módot nyújtva ezzel az immanens megalapozásra. Bahtyin így határozza meg az esztétikai elemzés objektumát: „A műalkotásra irányuló esztétikai aktivitás (szemlélés) tartalma.” Ezt a tartalmat nevezi a továbbiakban *esztétikai objektumnak*. Ennek szerkezetét az esztétikai objektum *architektonikájának*. Bahtyin éles határvonalat húz az eltárgyasult műalkotás, annak kompozíciója (szerkezete) és az esztétika számára elsődlegesen adott tartalom (esztétikai objektum és architektonikája) között. Számára tehát az esztétika elsődleges vizsgálódási területe egy speciális *viszony*, melyben a szemlélő *aktív* kapcsolatba kerül az eltárgyasult-külsővé vált művel. E viszony – mely egyedüli fő tárgya az esztétikának – képezi a művészet szféráját. Bahtyin felfogásában az esztétikai objektum csak az emberi történelem aktivitásában létezik. Lukács így határozza meg a műalkotást a „Heidelbergi esztéti-

ká”-ban.<sup>1</sup> „Vannak bizonyos képződmények, melyeket emberek alkottak, melyek noha magukon viselik az őket létrehozó személyiség jegyét, tőle függetlenül, tisztán *önmaguk által* immanens forma–anyag komplexusuk saját ereje által képesek közvetlen hatásokat kiváltani...” Lukács akinek korai művészetbölcsellete nagy kísérlet a mű „ösadottságának” a transcendentális esztétika levezethetetlen előfeltételeként való leírására, radikálisan eltávolítja az „immanens forma–anyag komplexust” a valóságtól. „A ‚valóság’... az esztétikum tételezésével nem csupán ‚zárójelbe kerül’ (Husserl), hanem radikálisan mint *nem létező* tételeződik.” (Kiem. – K. A.) Bahtyin számára a műalkotás csak mint (esztétikai) *aktivitás* létezik, „adottság” elmélete tehát nem a lukácsi típusú öslétező, hanem a valós szubjektumok által újra és újra megszólaltatott esztétikai objektum. Bahtyin egy olyan esztétikát alapoz meg, melynek autonóm határát nem lépi át, ám ez az autonómia *történelmi*. A valóság Bahtyin számára soha nem „szűnik meg”. Csak épp *értékelt* módon kerül a műbe. A tettek és az erkölcs – értékelt – világa a mű individuáció *tartalmát* alkotja. Bahtyin művészetfogalmának alapja az emberi érintkezés, a dialógus, a *konszenzus*. A megítélt erkölcsi-megismerési világ egy plurális párbeszédben a formaalkaró aktivitás eredményeképp válik (és alakul ismét) művészi formává. Poétikai elemzéseiben a kultúrát a történelmi párbeszéd eredményeként (és feltételeként) ragadja meg.

Bahtyin e tanulmányában nagy teret szentel az anyag fogalmának. A lingvisztikai értelemben vett nyelv (az irodalmi formák anyaga) a költészet számára mindenoldalúan felhasználásra kerül, de nem része az esztétikai objektumnak. „Az anyag immanens legyőzése az anyaggal szembeni viszony általános érvényű formális meghatározása mind a költészetben, mind a művészet többi ágában.” Bahtyin későbbi munkássága során kibővítette nyelvelméletét. (Lásd „A szó a költészetben és a prózában” című tanulmányt.) A nyelv ekkor már nem semleges közeg, eszköz, melyet a gondolat pusztá kifejezésére alkalmazunk. „A tárgy

<sup>1</sup> A „Heidelbergi esztétiká”-t most mint a bahtyini elmélettel ellentétes megoldású metafizikai esztétikaként tárgyaljuk, kiemelve ezzel mind a két kísérlet hatalmas jelentőségét. Nagyon károsak azok a kísérletek, melyek e két esztétikát ki akarják rekeszteni mai művészetfilozófiánkból. (Pl. Szerdahelyi István két recenziója a „Nagyvilág”-ban.)



nyelvi meghatározását az teszi bonyolulttá, hogy a tárgyban olyan *dialogikus kölcsönhatások* működnek, amelyek a róla kialakított másfajta szociális és nyelvi tudatosítások és magyarázatok egyes mozzanataira reflektálnak." A nyelv ideologikus – szociális objektiváció, mely az őt használó egyedek számára sohasem elvont homogén egész, hanem már a tárgyra irányuló intenciók is polivalensek, azaz a szó – s ekképp a tárgy – belsőleg *dialogikus*. Az én nyelvem más, mint a tiéd. A tegnapi más, mint a holnapé. A tárgy és a szó, valamint a szavak egymással való léte is intencionált kölcsönviszony. Passzív elsajátítás csak a nyelvtudomány számára létezik. „A valószínűsége eleven beszédben minden egyes megértés *aktív*: a megértendő szó benne mindig a *saját* tárgyi és kifejezésbeli horizont határain belülre kerül, és elkerülhetetlenül egybeforr a válasszal, a megértendő szó „ingere” által motivált ellenvetéssel vagy helyesséssel.” Bahtyin esztétikai kutatásainak középpontjában áll a kérdésessé vált anyag szerkezetének felkutatása. A nyelv ideologikus-szociális tényező s mint ilyen *aktív* (vö. a regény és a líra bahtyini elmélete). Lukács a „Heidelbergi esztétiká”-ban dolgozza ki a normatív *félreértés* kategóriáját. Számára a mű elsősorban *érték*, és nem kommunikáció, ám az esztétikáját megalapozó „élményvalóság” teória kommunikációelméleti továbbgondolásra ad lehetőséget. Bahtyinnál a mű formája *aktív-kommunikatív aktus* sorozat folyamata, és felfogásának továbbépítője lehet a lukácsi félreértés felhasználása.

Saját esztétikáján belül megőrzi az esztétika immanenciáját: olyan kategóriátant épít ki, mely a társadalomfilozófiának éppúgy része, mint az esztétikának. Bahtyinnak sikerült egy olyan elmélet alapjait lerakni, melyben az esztétika nem szolgálóleánya a történetfilozófiának, tehát a mű *nem* egy elkülönült metafizikai rendszer deduktív végeredménye. „Hiszen nem a nyelv valamely semleges lingvisztikai állománya rétegződik és differenciálódik, hanem a nyelvet a benne rejlő intencionális lehetőségek alapján a beszélők mintegy szétmarcangolják: ezeket az elvont lehetőségeket eltérő módon valósítják meg, meghatározott tartalmakkal töltik fel, konkretizálják, sajátos jelentéseket adnak nekik, konkrét *érték*-képzetekkel itatják át, meghatározott tárgyi és kifejezésbeli képzetekkel telített műfaji és szakmai *világlátássá* kerekítik őket.” A nyelvi formák világlátások, Bahtyin a szociálisan létező köznyelvet veszi szemügyre és érkezik el a centrális kategóriához: a nyelvi világlátás bahtyini kategóriája az esztétikum alapvető konstituálója.

Lukács egyik fiatalkori tanulmányában („Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”) az esztétika és a szociológia érintkezésének három csomópontját jelöli meg. E pontokon látszik legélesebben a fiatal Lukács és Bahtyin közelsége. Az első találkozási pont „az *élet* mint anyag a *formák* szempontjából”. A forma esztétikai kategória, lelki aktivitás „az élet értékelése, ítéletmondás az élet felett...” (A lukácsi mondat második része kicsit később.) „A formában válok aktívvá és forma által értékelő pozíciót foglalok el...” – így Bahtyin. A forma (lelki) aktivitás, mely értékelőleg lép fel az élettel szemben. „... és ezt az erejét és hatalmát abból meríti, hogy legmélyebb alapjaiban mindig *világnézet*” – így fejeződik be Lukács fenti mondata. A forma világnézetként való interpretálása egyáltalán nem idegen Bahtyintól. A világlátás (világnézet) kategóriára ő az anyag elemzésén keresztül jutott. A nyelvi dialógus világlátások ütközése. Az irodalmi formák az esztétikailag megszerkezett-legyőzött szavak érzékelése-teremtése megannyi szociális ideológia formaakadásának eredménye. „... ahhoz, hogy egyáltalán realizálhassam a művész jelentést hordozó formát mint olyant, az szükséges, hogy bizonyos fokig a forma teremtőjeként tudjam átélni önmagamat” – írja Bahtyin. Csak úgy léphetek be a dialógusba, jelen esetben az esztétikumba, úgy kerülhetek az esztétikai hatás bűvkörébe, ha formaakarásom (világlátásom) *aktív*, „társalkotóként” működik. (A világlátás – vision de monde – kategóriáját legmélyebben L. Goldmann dolgozta ki. Goldmann kategóriájának azonban előfutára mind a lukácsi, mind a bahtyini koncepció, sőt a nyelvi megközelítés alkalmazása ma is igen termékenyvé teheti „A rejtőzködő isten”-ben zseniálisan alkalmazott vision de monde-t.)

A szociológia és az esztétika második találkozási pontja, hogy bizonyos világlátások nem férnek össze bizonyos formákkal, bizonyos társadalmak csak bizonyos világnézeteket tesznek lehetővé. A kategóriák Bahtyinnál mindig poétikaiak (Lukácsnál irodalomtörténetiek) és genezisük egyszerre szociológiai és esztétikai. Poétikai monográfiáiban (Dosztojevskij, Rabelais) a kategóriarendszer valóban egy olyan konkrét poétikát épít fel, mely szociális és társadalomfilozófiai szintézist is magában rejt.

Lukács harmadik csomópontja: a *hatás*. Ő maga is mindkét diszciplínához tartozónak érzi, és bahtyin munkái mind a forma, mind az újratemtés oldaláról kibővítik-elfogadják Lukács elemzését. Az *izoláció* a bahtyini formakoncepció

alapvető belső kategóriája. Pozitív formája a *kitalálás*, hiszen az izolált világ tulajdonképp nemlétező, kitalált, a forma értékelő aktivitásának eredménye. Bahtyin így összegezi formakoncepcióját: „A forma az én organikus-motorikus értékelő és értelmező aktivitásom, amely ugyanakkor a velem szembenálló eseménynek és résztvevőjének (a személyiségnek, testi-lelki alakjának) szintén formája.”

A recenzió elején idézett kérdésre Bahtyin nem transzcendentál-filozófiai választ ad. Válasza: a mindenkor létező (eldologiasodott vagy sem) nyelvi *konzensusok*, az egymáshoz feszülő nyelvi tudatok a dialógusnak egy speciális értékelő-kritikai magatartásán alapuló forma–anyag komplexumát szervezik meg; az esztétikai objektumot. Bahtyin munkássága egy *antropológiai poétika* kidolgozása. Az összetétel első tagja nem egy állandóan újrafogalmazott értékvilág, melynek értékei deduktívan irányítják az esztétikai választást. Maguk az értékek a vizsgált esztétikai objektum társadalmi konszenzus-aktivitásában megformálódó saját belső értékei. „Ez az egyszerűség (ti. a műalkotás) a tisztán történetihez olyan viszonyban áll, mint az eszme a valósághoz: benne fejeződik ki egy stádium, egy korszak történetfilozófiai értelme, és mindabból, amit ezek a korszakok létrehoztak . . . csak az jön számításba, amiben ez az eszme realizálódott és csak annyiban,

amennyiben ez itt realizálódott.” (Lukács) Ennek megfelelően nem jogosulatlan antropológia után kutatni pl. a Dosztojevszkij-könyvben. A monográfia állandó kategóriái Bahtyin társadalomelméletének is kategóriái. Ám a poétika autonómiáját sehol nem adja fel. Mikor Bahtyin *koncentrikus* gondolatvezetésében előtünk áll az „antinómiák költő”-jének legfőbb formálólvele, a *polifónia*, a poétikai rendezőelv személyiségelméletet is implikál. Minden filozófia antropológia, mondja Goldmann. És kibővíthetjük: minden igazi esztétika is az. Ahogy Rabelais formájának forrását kutatván a népi kultúra, az ellenkultúra koncepcióját vizsgálja, egy történelemantropológiát bont ki: a *kisemmizettek* kultúrája, a nincstelenek *nevetése*, esztétikai szabadságfilozófia, mely a történelem percnyi elhagyása nélkül egy „értényességi szféra” módszertanát dolgozta ki. Álljon itt befejezőképp egy ritka vallomás Bahtyintól, kinek antropológiai poétikája a szabadság szociológiája és filozófiája is. „Az emberi gondolkodás szinte valamennyi – a világra és az emberre vonatkozó – *jószágot* kifejező, elfogadó és belső gyarapodásra nyitott, optimista kategóriája, esztétikai kategória; de jellegében esztétikai e gondolkodás legállandóbb iránya is, amely mindig arra mutat, amerre a „legyen”, a megvalósítandó úgy idéződik fel a képzeletben, mintha már adott és létező volna.”

## FORMA ÉS KULTÚRA\*

B A C S Ó B É L A

„Minden – látszólag – nagyon is subjektív, „költői”, töredékes mozzanat abból a törekvésből fakadt, hogy egyértelmű, éles és felelősségteljes lehessen – anélkül, hogy a kiteljesedett rendszer magától értetődő felclősségével rendelkeztem volna *már* . . . az esszéisztikus forma etikája a *kétségheesés* . . .” – írja Lukács 1912-ben Margarete Susmannak – lezárva az esszékorszakot, melyet a „Lélek és a formák” írásai jellemeznek. A „már” éles határpontján állunk, ott ahol Lukács emberi-teoretikus alapállása döntően elmozdul, a kantianus teória rendszerformáját alkalmazva túl

lép az egyszeri-követhetetlen formszerveződések – mely az esszékorszak jellemzője – és kísérletet tesz olyan a kantianus filozófiából következő érvényességi terület felmutatására, amely ha nem is követhetőségében, de radikális egységakarásában a megváltás érzékösségét nyújtja. Ez az esztétikum sajátossága, a formává szerveződött mű világa, mely soha egyetlen pillanatra sem adott – mert akkor megszűnne a szféra autonómiája –, hanem feladott. Tehát arról van szó, hogy a fiatal Lukácsnál már az első írásaiban fellelhető formagondolat – egy történetfilozófiai értelemben – módosuláson megy át, itt az ember–világ viszony bensejéből kiemelkedő kritikai tényé válik (mint volt a drámakönyvben), míg az esszékorszak kiemelt-tagadó ténye volt. Az esszékorszak nagy formamegvalósulásai a

\*Lukács György: „A heidelbergi művészet-filozófia és esztétika. A regény elmélete”, Magvető Kiadó, 1975.

csoda egyszerűségüként jöttek létre, a heidelbergi korszak (1912–18) inkább a formamegvalósítás lehetőségeit próbálja meg leírni. Az általánosíthatóság történetfilozófiai, esztétikai igényét leljük még a korszak két fő művében a „Heidelbergi esztétikai írások”-ban és „A regény elmélete”-ben.

Lukács kantianizmusának mélyén tehát az áll, hogy a filozófia, a művészetelmélet hitelét úgy őrizheti meg, ha a teóriát a rendszer irányába tolja el, de egy olyan történetfilozófiai rendszer irányába, melynek alapja az *ember* fogalma mint öncél és egy olyan esztétika irányába, melynek döntő kategóriája a *forma*. Így őrződik meg az esszé-korszak két alapértéke, az ember és a forma, és ezek legtisztább egymásra találása, a műalkotás.

„Az esztétikát eddig a befogadó álláspontjáról, majd most az alkotó oldaláról próbálták felépíteni, míg nem végre a mű mint olyan jut szóhoz. Ez valóságos jótémény” – nyilatkozza Max Weber Lukács esztétikájáról és emeli ki annak legfőbb jótéteményét. Lukács kérdésének – „Műalkotások léteznek – hogyan lehetőségek?” – kopernikuszi fordulata elsődlegesen abban nyilvánul meg, hogy a kanti esztétika teoretikus maradványaitól megfosztott tiszta, önelvű, csak önmagán nyugvó esztétikát hozzon létre. Lukács az egységes művészetelméleten belül – teljesen soha el nem válón – a művészet filozófiáját mint fenomenológiát és a művészet történetfilozófiáját különbözteti meg. A művészet filozófiájának a tárgya, a műnek – mint „utópikus valóságnak” – keletkezésfeltételeinek, tételződési folyamatának leírása, addig a művészet történetfilozófiája, a mű egyediségében – megismételhetetlenül fennálló létében – létrejött történeti értelemről mond kijelentéseket. A művészet történetfilozófiájának központi kérdése, hogy a mű által tételezett és formára jutott „megváltást” értelmezze és igazolja: „Minden művészi forma teodiceia . . .” A megváltás csak akarat, nem lét, melyet a mű sugall. Az új korról – az autonóm művészettel – a megváltás többé nem közösségi létfeltétel, hanem individuális létmegvalósulás. Lukács elveti azt a hamis metafizikát, mely a szubjektumok létfeltételeként egy egységes szubsztanciát garantál, melyhez csak vissza kell találni: „. . . minden olyan nézet, amely az egyes minőségi élményszubjektumokban ugyanazt a minőségi, tehát végső soron élményszerű és átélhető *szubsztanciát* látja, s azt tekinti az adekvát közölhetőség magyarázatának, *metafizikát* feltételez . . .” Lukácsnak ez a fontos felismerése

alapvetően változtatja meg a mű státusát, abban a tekintetben, hogy nem kívánja problémátlanul, pusztán alkotói intencióként tételezni a mű megvalósulását. Az esztétikai közlés paradoxonának felismerése azon a történetfilozófiai gondolaton alapul, hogy az élményvalóság szintjén, az adott történeti szituációban közösség és problémamentes élménysajátítás – befogadás – irreális. Ezért fordul Lukács joggal, konzekvensen a kanti *sensus communis* fogalomhoz, mely egyedül képes nem dogmatikus – egyirányú – úton az esztétikum megalapozására. Az itt felvirágzó közösség a megváltottak élményközössége, melynek jelentősége abban áll, hogy demokratikus, a minden emberben szunnyadó radikális szükségletek megszólalása. Még akkor is így van, ha Lukács történetfilozófiai rezignáltan ekképpen ír: „. . . a szubjektum mindig a közvetlenséget fogja valódi hazájának érezni”. A befogadásban létrejövő világtértelezés „csak” „szubjektív általánosság”, de az értékre találó, közös elfogadhatásra törengő individualítások akarása. „. . . csak a megváltott emberiség számára válik a múlt minden mozzanatában idézhetővé” (W. Benjamin). A művészet a megváltódás egy soha meg nem szüntethető fóruma – Lukács értelmében. A „szubjektív általánosság”, mint egyedül értelmes általánosság, tehát nem az élményvalóság szintjén – mely a mindennapi életnek felel meg –, hanem az érvényességi szférában jön létre, a mű befogadásakor. Egyedüli – objektív – általánosság tételezése azt a helytelen gondolatot feltételezi, hogy a forma létrehozásakor adva van mint valóság az egyedüli helyes „sorsfogalom”, vagy a befogadás oldaláról azt, hogy létezik az egyedüli autentikus befogadás. Ez természetesen minden szempontból megmerevíti a művet, annak történeti létét megkérdőjelezi, megszünteti autonómiáját. „A szofisztikus esztétika alaptévedése az, hogy a szépséget pusztán létező tárgynak, egy pszichológiai fenoménnek tartja. Amely nyilvánvalóan nem pusztán üres gondolata valaminek, aminek *létre kell jönnie*, hanem maga a lényeges dolog (die Sache selbst), az emberi szellem egy eredeti cselekvésmódja; nem pusztán egy szükségszerű fikció, hanem egy faktum, nevezetesen egy *örök transzcendentális*.” (F. Schlegel) Minden szofisztikus esztétika tehát éppen szférája lényegét, a művet értékeli alá azzal, hogy ridegen egyértelműsíti – valósághoz közelíti – mint pusztán beteljesítendő tétel. A kanti, schlegeli, lukácsi esztétikai gondolkodás érdeme, hogy megpróbálja úgy leírni a művészet világát, hogy azt csak önön elveinek rendeli alá. A transzcendentális

tételezés lukácsi fogalma az élményvalóságának – mint az ember „természetes” helyének – radikális elvetése, melyben csak a formára törő aktivitásnak és a formát beteljesítő kontemplációnak van érvényessége. Az alkotó oldaláról a forma konstitutív, a befogadó oldaláról reflexív – Lukács kiemelkedő fontosságú megkülönböztetésében „forma formans”, „forma formata”. A schlegeli „örök transzcendentális” mindig a művészet autonómiájára figyelmeztet, arra, hogy a létezésformák itt csak mint érvényességformák képzelhetők el, hogy minden vulgarizáló egyértelműsítés a korábban említett befogadói demokratizmust nyomja el disszolutikusan.

Lukácsnál, akinél egész életművében nagy affinitást találunk az érvényességterületek – nem-beli objektívációk – elemzésére, csak a *félreértés* által biztosítható e szféra önállósága, vagyis az esztétikai magatartás csak a félreértésben válik normatívvá, mivel minden befogadó csak – és értelemszerűen csak azzal – saját élményminőségével állhat szemben a formával. Minden szofisztikus esztétika *normatív szubjektumot* követel – saját ideologikus elveiből következően –, melynek csak az izlés heteronómiája (kanti értelem-ben) lehet az eredménye. Lukács a félreértés popperi fogalmát alkalmazva – (Popper Leó fiatalon elhunyt műtörténész, Lukács barátja) – a kanti hagyományokat követi, de annak etizáló tendenciája itt fokozottan megszűnni látszik. A *félreértés* szoros értelemben nemcsak a befogadás kategóriája, hanem a mű is: „... csak a korlátlan változatossággal félreérthető mű képes minden korban és mindenkire hatni.” A félreértés – mely mély rokonságban áll Lukács kései esztétikájának „meghatározatlan tárgyiasság” fogalmával – itt mint a mű karakterét leíró értékfogalom jelenik meg, az igazán nagy művek rendelkeznek ezzel a nyitottsággal, de csak azért rendelkezhetnek, mert az ilyen művek az emberiség legmélyebb „sorsproblémáit” formálják meg. A nagy forma követel, kisugárzik, de csak a befogadásban – a megváltás pillanatában – jut létre az „utópikus valóság” szférájában. Az a mű, „... amely bármilyen mély, igazi vagy forró hatást köszönhet is bármilyen mindennapi tartalmi közléssémáknak, érthetetlené kell váljék, mihielyt e sémák – történelmi létfeltételeik elmúlásával – eltűntek...” Lukács félreértés fogalmának körüljárásával itt egyszerre értük tetten a szféra általa kiemelt két érvényességi minőségét, „az alkotottságot” és a „nem kierőszakolható” jelleget. Vagyis azt, hogy a művész egy formai teljességre tör, a „konstitutív ignorálás” művészi folyamatában egy világ-

ról mond ítéletet formája saját maga választotta „nézőpontja által”, másfelől ha az alkotó által létrehozott új művé vált élményformához nincs mit „odavinnie” a befogadónak, akkor a mű soha nem teljesebbé be. Csak, ha a befogadó nézőpontjáról – saját élményformái által – áthatódik a mű, akkor lesz „... a műalkotás... egyszerre érték és érték-megvalósulás”. Ez a művészi forma csodálatos teodiceája, amikor a mű mint „utópikus valóság” a minimális szubjektumidegenséggel létezik. De soha egyetlen pillanatra sem feledhető tény, hogy a befogadó készenléte – mint feltétel – által beteljesedő mű e „kegyelemteli” pillanata, már a befogadó más-létének az ideje. Az alkotó már nem részesülhet ebben, a mű maga mögött hagyta, egyedül a befogadó – a készenlét állapotában – kitárulkozik, az érvényességi szférát záró lépésében következhet csak be. Ez a befogadó – az egész lukácsi életműben megtalálható – az ember „egész” fogalmával írható le. Az ember „egész” azonban nem egy problémátlanul előálló valami, hanem csakis a fenomenológiai út teljes bejárásával valósul meg, mintegy az énehezköttöttségtől – „egész” ember létszintje – való felszabadulás végén. Tehát végül is arról van szó, hogy a befogadó egy sajátos *redukciót* hajt végre saját élménytartalmain műre vonatkoztatottságukban, s e redukció mögött a világ felfogásának egy határozott módja, egy az élményvalóság kiszolgáltatott érzékelésmódja felett gyakorolt kritika, egy értékakaró *világnézet* áll. Ebben nyilvánul meg a legitisztában a mű feladott és nem adott jellege, a stilizációs folyamat individuális végigvitelében válik adottá. Az itt létrejövő normatív élmény jelenti az esztétika alapproblémáját, vagyis az élmény értelmének sajátosságát keresi, azt a folyamatot, amelyben a mű mint mikrokozmosz totalitás úgy tűnik fel a befogadó számára, mint saját világ, mint mindig így elgondolt világ-érezékelés. „... csak az esztétikumiban létezik valódi szubjektum–objektum viszony...” Ez az esztétikum gyönyörű *utópiája*, melyben nincs távolság és a teljesebb csak minden tényező integritásának megőrzésekor jön létre. A gyakorlat nélküli korok örök mementója.

Lukács legfőbb szándéka értelmében nem egy univerzumot a művészet formájában szervez – mint Schelling –, hanem a *forma univerzumát* alapozza meg. Ez pedig csak a produktív esztétikai szubjektumok által képzelhető el. Arnold Hauser, aki egyik legkorábbi méltatója volt Lukács fiatalkori esztétikájának, így ír – nagyon pontosan kiemelve annak lényegét – „Az esztétikai rendszerezés problémája” c. tanulmányában

(Athenaeum 1918): „... mindketten (ti. Fiedler és Lukács – B. B.) vissza akarnak nyúlni a koherens esztétikai rendszerezések és a 'konstruált' szubjektumok nivóiról – ahol szerintük a tulajdonképpeni esztétikai tényállás már csak teoretikus transzpozícióban áll előttünk – az esztétikai élmények 'eredeti' nivójára... Lukácsnál... az egyes és izolált műre beállított, normatív esztétikai (receptív és produktív) szubjektum élménye válik mértékadóvá az esztétikai faktum tényleges struktúrájára nézve, mert csak ezekben az aktusokban revelálódik szerintünk a tényleges, a produktív esztétikai szubjektum...” Az itt előálló immanens esztétika mint radikálisan önálló érvényességterület pontos határokat teremt maga és az élet, illetve a metafizika között. A *határteremtés* mindig kritikai aktus, az érvényességforma mindig a létforma bírálatát is nyújtja akarva-akaratlanul.

Lukács történetfilozófiai tisztánlátásából következik, hogy a negatív korban az „otthonra találás” lehetőségeivel számot vet és ezt az autonóm individualitások ízlésközösségében találja meg. Lukács fiatalkori teóriájának a hitele abban áll, hogy fokozottan hangsúlyozza e lehetőség bővítését történetfilozófiai elemzéseiben, így jut el végül a forradalmi gyakorlatig. Azonban az esztétika utópikus szigetszerűsége – a mű Simmel kifejezésével így létezik – és az átéltség konstitutív formájában tételeződő élményvalóság között Lukács későbbi fejlődésében is fontos szférát emel ki: a *kultúrát*. „A kultúra... ha úgy tetszik teljesen új világot teremt...” Benne, Lukács fiatalkori elméletében megtalálja az érvényességi szférák és az élményvalóság közti közvetítés-mezőt, melyben a normatív szubjektumok által létrehozott értéktartalmak házára találhatnak. A hiátus betölthető. A kultúra megőrzi a műnek mint érvényességi formának a tartalmait, csak más összefüggésbe helyezi, új tárgyi kapcsolatokat hoz létre, olyan, amelyben megszűnik a tárgyi világnak való kiszolgáltatottság, másfelől az érvényességi szféra létidegensége. A kultúra – a kanti hagyomány értelmében – a humánus megnyilatkozás lehetősége elméletileg, a kérdés azonban az, hogy mikor, milyen történeti feltételek között válik a kultúra gyakorlati közvetítő elemmé az „élet” – „a félhomály anarchiája” – felé, mikor lesz szerves áthatottságban az élmény valósággal. (A fiatal Lukács és a kultúra viszonyát elemzi „A lélek és az élet: A fiatal Lukács és a 'kultúra' problémája” c. tanulmányában Márkus György – „Magyar Filozófiai Szemle”, 1973/5–6. –, egyben itt említjük meg, hogy Márkus György

volt a heidelbergi esztétikai írások gondozója, egységbe rendezője. A fordítás nehéz munkáját Tandori Dezső végezte el.)

A kultúra fogalmával Lukácsnál egy fokozott történetfilozófiai igény jelentkezik, mely egyre inkább háttérbe szorítja a tisztán művészetfennmenológiai leírást, elemzést. Itt érintőlegesen utalunk az érzület történeti-szociológiai, a disszonancia műfajelméleti-történetfilozófiai, a feladat történeti kategóriáira, melyek Lukács írásának esztétika részében pontos szerkezeti helyüket kapják meg, de nem olyan formán, hogy a történetfilozófia igazolja a kategóriákat – mint Hegel rendszerében, melynek máig példaadó kritikáját találjuk az esztétika rész utolsó fejezetében –, hanem azok tisztán, mint a mű egyedi, konstitutív előfeltételei jelennek meg. Létezővé – a műben – a sajátos inadekvációban „az akart és kellő félreértésben” válnak.

„... a művészet az ember legmélyebb vágyának teljeseése” – írja egy levélben Popper Leónak – és ez a forma általi teljeseedés. A formagondolat Lukács egész teóriáját átfogó általános elmélet, mert nála: „A forma a létezés végső és legerősebb valósága.” (Popper nekrológ.)

A heidelbergi írásokat elhagyva, melyek a forma esztétikáját dolgozták ki, utunkat „A regény elmélete” felé vesszük, mely a forma történetfilozófiáját teszi meg alapproblémájául. Lukács 1914 végén abbahagyva a „Művészetfilozófia” írását egy Dosztojevskij-könyv elkészítésébe kezd, melyből csak az elméleti fejezet készült el. „A regény elmélete” élő és ható mű, már megjelenése, 1920 óta gondolkodói nemzedékek nőttek fel hatása alatt. „A regény elmélete” amellet, hogy kiemelkedő jelentőségű műfajelméleti kísérlet, alapvetően egy történetfilozófiai teória, mely természetesen a legszorosabb vonatkozásban áll – magyarázatul szolgál létezéséről – a regény státusával. „A regény elmélete” a hegelianus történetfilozófiai hagyományt őríti fel, hogy választ kapjon az istentől elhagyott világ legfőbb sorsproblémáira.

A görögök zárt univerzuma nem tett különbséget lét és forma között, itt a lét megélése adott-zárt formák között nem volt problematikus, a „történelem és történetfilozófia” egyfelnyegű a görög kozmoszban. A prózaiság korában (modern korszak) a kereső ember formakísérleteiben a létet faggatja, az egységet sóvárogja. „Minden *forma* a létezés valamely alapvető *disszonanciájának* feloldása, egy világ, amelyben az értelmetlenség az őt megillető helyen, mint az értelem hordozója, szükséges feltétele jelenik meg.” A

disszonancia történetfilozófiai-műfajelméleti kategóriája – mely már a heidelbergi írásokban is megjelenik – érvényesen beszél e világ létezéséről és egyben arról az aktusról, melyben a forma által a lélek utópikus vágya teljesedik – ez a művészet. „A regény elmélete” azonban hangsúlyozottan csak a sok közül egy tudatosodási szféraként emeli ki a művészetet, melynek utópikus valósága csak akkor érvényes, ha a beteljesülés világa másként nem képzelhető el – egyértelmű Lukács

filozófiájának gyakorlati intenciója. Ez „az utópia etikai problémája”. (Itt persze most nincs helyünk, hogy Lukács egyéb történetfilozófiai kezdeményeit – pl. második természet – vagy a mű teljes műfajelméleti – máig egyik legjelentősebb – szerkezetén végighaladjunk, utaljuk az olvasót Fehér Ferenc „Az antinómiák költője” c. műve, Problematikus-e a regény c. fejezetéhez.) Az *utópia formája* pedig a humanitás akarása, az „Eljövendő jeli” irányában mutatott affinitás.

## CHOMSKY: ELMÉLKEDÉSEK A NYELVRŐL\*

K Á L M Á N C. G Y Ö R G Y

Chomsky sok könyvből – ebből is – egy-szerre szól az olvasóhoz a grammatikus, a filozófus, a pszichológus és a politikus. Furcsa jelenség ez a nyelvtudomány jelenlegi szakaszában, mikor az iskolák és irányzatok látszólag egy-egy részlet-kérdés körül vívnak késhegyre menő harcokat.

Noam Chomsky nem szorul hosszabb bemutatásra. Immár húsz éve áll a transzformációs-generatív grammatikai irányzat élén. Már eddigi életművében is – ötvenen innen – maradandót és értékeset alkotott. A nyelv formális elemzésének területén mindenestre. Ez a terület azonban csak egy rész Chomsky rendszerében az egyetemes grammatika és a racionalista (antiempirista) filozófiai alapvetés mellett. Elméletének e hármastagozódása jelenlegi kötetéből is kiválglik.

Az *első* részelmélet tehát a közismert generatív grammatika elmélete. Ennek a Chomsky által korábban képviselt változata, a „standard elmélet” (ST) kimondja: a mondat jelentésének meghatározásához szükséges minden információ a mondat „mélyszerkezetéből” nyerhető. Ezen a sokat támadott modellen lényegében a „kiterjesztett standard elmélet” (EST) sem változtatott. A könyv fő újdonsága mármost a kiterjesztett standard elmélet *revideálásának* (REST) bemutatása. Méltán kelthetett feltűnést, hogy Chomsky hajlamos „most már úgy vélni, hogy a felszíni szerkezet megfelelően gazdagított fogalom elegendő az értelmező szabályok alapján a mondatok jelentésének meghatározásához

(amennyiben a grammatika a szemantikai tulajdonságok meghatározását is magában foglalja)” (83.). Vagyis: „talán minden szemantikai információt a felszíni szerkezetnek valamelyest gazdagított fogalma határoz meg” (82.). Chomsky immár elveti a „mélyszerkezet” terminust, s erre a – látjuk: nem pusztán terminológiai – változtatásra a kifejezés gyakori félremagyarázása is jó okot adott. A „mélyszerkezet” – „felszíni szerkezet” fogalom párt a „kiinduló frázis-jelölők” – „felszíni szerkezet” pár váltja föl. A felszíni szerkezetbe azonban beleértendő már az ún. „nyomok” is, amelyek a kiinduló frázis-jelölőkre alkalmazott „elmozdítási szabályok” után maradnak. Így a mondat szemantikai értelmezése a hagyományos értelemben vett felszíni szerkezeteken kívül ezektől a nyomoktól is hangsúlyozottan függ.

A kiterjesztett standard elmélet megváltoztatása egyébként elég régen várható volt (még ha nem is mindenki *erre* a változtatásra gondolt). Chomskyt ismerve azonban az sem keltett meglepetést, hogy az elmélet további részelméletei változatlanul helyükön maradnak.

A *második* alteória a „velünk születettség” hipotézis” és az ezzel összefüggő tanulásemélet. Chomsky szerint általános tanulásemélet nem létezik; mindig közelebből meg kell határozni azt az organizmust, amelynek tanulásáról (vagy: tanuláseméletéről?) szó van, és azt a területet, amelyre ez vonatkozik. Így az embernek a nyelv területére vonatkozó tanuló (vagy ahogy Chomsky mondaná: tanulásemélete) autonóm (noha állandó kölcsönhatásban áll az egyéb területekre vonatkozó emberi tanuláseméletekkel), és azon mechanizmusok és elvek rendszereként

\*N. Chomsky: *Reflections on Language*. London: Temple Smith in association with Fontana Books. 1976. VII + 266.

definiálható, amelyek a nyelvi ismeret elsajátításában lépnek működésbe. Az ember számára tapasztalatként adottak az elsajátítandó nyelv adatai; a megtanult dolgoknak, az elért kognitív állapotnak pedig az egyetemes grammatika (UG) tulajdonságaival kell bírnia. Az UG-t a gyermek nem tanulja: ez *veleszületett*.<sup>1</sup> Az UG szabja ki a feltételeket, amelyek miatt nem képzelhető el egy bármilyen szabályok szerint működő természetes nyelv; „az UG határozza meg a hang, a jelentés és a strukturális szervezethez tartozó tulajdonságait” (30.). A *struktúra-függőség* elve például, amely szerint a gyermek a nyelvi megértésben is, a formák használatában is a szerkezetre van tekintettel, és nem pedig „balról jobbra” veszi végig a hallott vagy megalkotandó mondat szavait – ez az elv az UG része, s további ilyen elveket részletesen tárgyal a könyvben Chomsky. Az ilyenfajta elvek, írja, „korlátozzák a lehetséges szabályok osztályát, valamint a megalkotott szabályok lehetséges alkalmazásait. Ezért hozzájárulnak a nyelvi elmélet, ennél fogva a (...) tanulásmélet alapvető problémájának megoldásához, jelesen úgy, hogy korlátozván a „megtanulható rendszerek” osztályát lehetővé teszik a kognitív képességeken belüli tanulás gyorsaságának, egyformaságának és gazdagságának magyarázatát.” A velünk születettség hipotézis tehát azt mondja ki, hogy az embernek a nyelvre vonatkozó tanulásméletébe foglalt UG elmélete (azaz a nyelv elmélete) az emberi elmének veleszületett tulajdonsága, s hogy „elvből képesnek kell lennünk erről az emberi biológia szerint számot adni” (34.).

A harmadik fejezet utolsó tíz oldalán Chomsky levonja az eddigiek filozófiai-világnézeti következtetéseit. Ebben a *harmadik* részelméletben központi a racionalizmus–empirizmus ellentét megvilágítása és az emberi természet kérdése. Chomsky szerint a nyelv kreatív használata, amely minden ember sajátja, „szabályok és formák rendszerére alapul, s részben ösztönös emberi képességek határozzák meg” (133.). Az ember nem menekülhet bizonyos objektív, „természete által kiszabott határoktól”, s ez minden

tudati területre áll. Éppen ezek a biológiailag adott korlátok konstituálják az emberi természetet. A racionalizmus és empirizmus nagy ellentéte itt mutatkozik meg: az empirizmus tagadja az emberi természet elméletének lehetőségét, illetve csak annyiban találja elfogadhatónak, amennyiben az a teste és a magasabb mentális funkciókban részt vevő anyagi részekre vonatkozik.

Úgy szokás mondani – kezdi Chomsky –, hogy az empirizmus alapvetően progresszív, a reakciós ideológia és az obskurantizmus esküdt ellensége. S ez valóban így is volt a klasszikus brit empirizmus idején, mikor is a változhatatlan emberi természet által gúzsba kötött, szellemi szolgáskodásra, anyagi nélkülözésre és mindörökké rögzített elnyomó intézmények viselésére kárhözváltatott ember képe helyébe az empiristák a korlátlan fejlődés perspektíváját helyezték. Ám ne felejtjük el – érvel Chomsky –, hogy a késői kapitalizmusban hogyan fonódott össze a hajdani liberális burzsoázia empirizmusa a rasszista ideológiával. „A rasszizmus és az empirizmus kapcsolata történelmi” – idézi a szerző Bracken<sup>2</sup> –, hiszen az empirista személyiség-modellben „a szín, a nem, a nyelv, a vallás stb. lényegeinek számíthat”. Bracken kifejti, hogy „az ember racionalista modellje az aktív és az alkotó szellemet igazolja”, míg „az empiristáknak a tanulásról számot adó üres lapja manipulatív modell” (130–131.).

Chomsky a racionalista modellhez olyan gondolkodókat vonultat fel, mint Rousseau, Kant, Humboldt – és ide sorakozik Marx is, az elidegenült munkára vonatkozó kritikájával, a szabad tudatos tevékenységről szóló 1844-es passzusával. Ezek után nem csoda, ha Chomsky úgy látja: Gramsci eltorzítja a marxi gondolatot, mikor az empirizmus felé közelíti azt, és az „emberi természetet” kizárólag a történetileg meghatározott társadalmi viszonyok totalitásként fogja fel, tagadva bizonyos értelmű rögzítettségét, változhatatlan vonásait.

Való igaz, írja Chomsky, hogy a változhatatlan emberi természet fogalmát fel lehetett használni a társadalmi változásokat gátló korlátok, a fennálló kiváltságok védelméül. Ez oda vezet – vezetett –, hogy a reformerek és forradalmárok radikális environmentalisták; de az emberi természetnek gyűrhető, plasztikus, strukturálatlan „üres organizmusként” való felfogása olyan meg-

<sup>1</sup> Az UG elméletére ld. még: N. CHOMSKY, „Újabb adalékok a velünk született eszmék elméletéhez”. In: PAPP M., ed., *A nyelv keletkezése*. Budapest, Kossuth. 1974. Különösen 91–6.; Uő, „A nyelv formális természete”. In: SZÉPE GY., ed., *A nyelvtudomány ma*. Budapest: Gondolat. 1973. Különösen 223–33.

<sup>2</sup> H. M. BRACKEN, „Essence, Accident and Race”. *Hermathena*, No. 116 (1973). 88–95. Uő, *Berkeley*. London: McMillan and Co. 1974.

gondolásra is joggal konkludálhatott, hogy a döntéshozatalt, a hatalmat, az ellenőrzést a különleges tudású, képzettségű embereknek kell gyakorolniuk a kevésbé felvilágosodott tömegekkel szemben. Erről az oldalról az empirista emberkép ellenfele nem a másíthatatlan, örök korlátok között tengődő ember perspektívája, hanem a marxi és a bakunyini elmélet: korlátok és szabályok ugyan adóttak az emberi természetben, de „a kreativitás olyan szabályok és formák rendszerén alapul, amelyeket részben az ösztönös emberi képességek határoznak meg. Ilyen kényszerek nélkül viselkedésünk önkényes és véletlenszerű volna, nem pedig kreatív tevékenység . . . Hiba lenne ezért az emberi szabadságról pusztán a kényszerek hiánya szerint gondolkodni . . . Állandó harc szükségeltetik azon autoriter társadalmi formák ellen, amelyek 'saját természetünk törvényeinek' e halmazát szorítják korlátok közé.” (133.)

A könyvnek e fenti igen vázlatos ismertetése nyomán is joggal merül fel az olvasóban a kérdés, hogy vajon e három részelmélet valóban elszakíthatatlan függőségben áll-e egymással? Bizonyos-e az, hogy ha a nyelvész jól működő generatív modellt akar konstruálni, akkor a racionalizmus elkötelezettjének kell lennie? Nem fér-e kétség ahhoz, hogy ha a transzformációs-generatív nyelvszerek „nyelvek-közötti általánosításokhoz” el is jutnak, ez Chomsky UG- és velűnkszületettségi-hipotézisét fogja alátámasztani? <sup>3</sup> Vajon eleve inkoherens-e az az elmélet, amely az emberi és az állati kommunikáció között áthághatatlanul széles szakadékot lát, de nem ismeri el a Chomsky-féle formális nyelvelírás kizárólagos jogait? A kérdések tetszés szerint szaporíthatók.

Chomsky rendkívüli képességeit mutatja, hogy a három részelmélet között akrobatikus ügyességgel közlekedik. A közönség ezért úgy látja, hogy ezek között nincs is rés, mintha Chomsky mindig biztos talajon állna. Ám semmi okunk elfogadni, hogy egyáltalán szükség van a nyelv elméletének pszichológiai-filozófiai-politikai megalapozására mindaddig, amíg Chomsky ennek ellenkezőjét nem képes cáfolni. S ha Chomskynak ez sikerülne, még mindig feltehető a kérdés: miért nem kellene akkor történetfilozófiai, szociológiai alapvetés is? Ha fel is tételeznénk, hogy Chomsky elmélete helyénvaló, az elméletnek

akkor is kötelessége elosztatni minden gyanút, ami csak folytonosságával kapcsolatban ébredhet. Ez azonban nem történt meg.

Az egyes részelméletek körül is dúltak, dúlnak viták. Fölöslegesnek látszik itt feleleveníteni például a velűnkszületettségi és UG-hipotézis elleni régebbi érveket.<sup>4</sup> Az újabbak közül Chomsky ebben a könyvben jó néhányat felsorol, s ezek valóban elég gyöngék, a hipotézis félremagyarázásából származnak.<sup>5</sup> De az, hogy kevés az igazán találó replika – azért van ilyen, még ha Chomsky nem is idézi –, nem bizonyíték a velűnkszületettségi hipotézis mellett.

Rendkívül ingatag alapokon nyugszik az a „racionális rekonstrukció”, melynek jegyében Chomsky a „racionalizmust” és az „empirizmust” jellemzi. Noha egy-egy fordulat arról tanúskodik, hogy Chomsky tisztában van a probléma *történeti* mivoltával, amikor a rekonstrukció befejeződik, a történeti aspektusok tökéletesen kiiktatódnak. Természetes, hogy lehet empirizmusról és racionalizmusról a maga elvontságában is szólni, ahogyan nem habozunk beszélni materializmusról és idealizmusról sem. Ám sohasem szabad úgy elvonatkoztatni, hogy a dolog egy adott állapotát (például a XX. századi empirizmus bizonyos vonásait) általánosítjuk *vissza* a dolog történetére; s így meglehetősen logikai buk-fenc a dolog adott állapotára vonatkozó értékítéletet az elvonatkoztatásban létező dologra erőszakolni rá. Nyilvánvalóan éppolyan henye és elfogadhatatlan kijelentés az, hogy az igazán kielégítő elmélet *a* (történeti vonatkozásaitól megfosztott) racionalizmus keretei között született csak meg, mint ennek az ellenkezője.

A következő problémátömeeggel, amely a nyelv formális természetével kapcsolatos, kissé hosszabban kell foglalkoznunk. A Chomsky-féle

<sup>4</sup>Ld. pl. H. PUTNAM, „A 'velűnkszületett eszmék' hipotézise és a nyelvészet magyarázó modelljei.” In: PAPP M., ed., *i. m.* 97–110.; N. GOODMAN, „The Epistemological Argument”. In: J. R. SEARLE, ed., *The Philosophy of Language*. London: Oxford University Press. 1971. 140–4.

<sup>5</sup>A hivatkozások: J. L. COHEN, *The Diversity of Meaning*. 2nd. ed. London: Methuen and Co. 1966.; Uő, „Some Applications of Inductive Logic to the Theory of Language”. *American Philosophical Quarterly* 7 : 299–310. (1970.); J. R. SEARLE, „Chomsky's Revolution in Linguistics”. *New York Review of Books*. 1972. 02. 22.

<sup>3</sup>G. STEINER, „Tongues of Men”. In: G. S., *Extraterritorial*. London: Faber and Faber. 1972. 123–4.



grammatikaelmélettel szemben talán C. F. Hockett sorakoztatta föl eddig a legrendszeresebb érveket;<sup>6</sup> ezek Chomsky új könyvével kapcsolatban alig valami változtatással elismételhetők lennének. Hockett egész gondolatmenete arra a helyes tézisre épül, hogy a nyelv sem, és semmilyen fizikai rendszer sem *jól-definiált*: nem igaz ezekre, hogy teljesen és pontosan jellemezhetők olyan funkciókkal, amelyek „kiszámíthatók” vagy kiszámíthatatlanságuk az elméleten belül bizonyítható. Mármost Chomsky a nyelvet jól definiált rendszerként kezeli, és elméletének minden hibája innen eredeztethető. Empirikusnak nevezett hipotézisei voltaképpen nem empirikus hipotézisek, hiszen a Chomsky-féle nyelv szélsőséges absztrakciója a valóságos nyelvnek. A generatív grammatikus annyit mindentől tekint el, hogy jőszerűen semmi nem marad; ráadásul leírását teljes leírásnak akarja tekinteni, holott a teljesség a rosszul-definiált rendszer esetében abszurd követelmény. Hockett szerint a grammatika vizsgálatát a nyelv vizsgálatára kell cserélni, már csak azért is, mert kérdéses – finoman szólva – a grammatika ontológiai státusa.

Hogyan oldható meg hát a formális leírásnak ez a problémája? Olvassa-e magába és számolja-e föl a pragmatika a formális elemzést? Vagy éljen-e mindkét nyelvelírási aspektus autonóm módon egymás mellett? Mondjunk-e le a formális vizsgálatról – hiszen nem jól-definiált „grammatikai” rendszerrel van dolgunk, hanem kizárólag használatban és kontextusban létező, állandóan változó nyelvvel; vagy törekedjünk-e egyrészt a szemantikának és a szintaxisnak lehető legteljesebb formális leírására (ezeknek önállóságot feltételezve), s – másrészt – tegyük-e „teljessé” ezt a leírást pragmatikai aspektusú elemzéssel, amely ugyancsak megőrzi autonómiáját? Ha a nyelvész az előbbi megoldást választja, akkor óhatatlanul szociológusnak, etnográfusnak, antropológusnak, pszichológusnak is kell lennie, s akkor a nyelv tanulmányozása minden emberi tudati terület és emberi tevékenység tanulmányozásába torkollik. Az utóbbi megoldás választása esetében a nyelvészet jobban megőrzi határait.

Chomsky elmélete erről a problémáról egyáltalán nem vesz tudomást. Szerzőnk szerint egy harmadik megoldás a helyes, hogy tudniillik a nyelvi leírás nem más, mint a nyelv formális leírá-

sa. Ez a veleje annak a vitának is, amelyet e könyv-lapjain folytat a „kommunikáció-intenció” teoretikusaival (Strawsonnal, Grice-szal és Searle-lel).

Jelenleg mintha minden arra mutatna, hogy Chomsky elméletének legkomolyabb ellenzéke a beszédaktusok elmélete lenne, amely Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásainak* igen sokat köszönhet; s amely empirikusan adott beszédhelyzeteket, megnyilatkozásokat vizsgál, s nem tekint el a nyelv használatának kezdő- és végpontjaitól: a beszélőtől és a hallgatótól, a szándéktól és a hatástól stb. Ez az elmélet, és általában a pragmatika, meggyőzően igazolta, hogy sem a szemantika, sem a szintaxis kérdései nem oldhatók meg megnyugtatóan (a szűkebb és tágabb értelemben vett) kontextus figyelmen kívül hagyásával.

A beszédaktus-elmélet legnevesebb képviselője, J. R. Searle egy időben<sup>7</sup> amellett tett hitet, hogy a fejlődés csak a „mindennapi nyelv”-típusú megközelítések és a Chomsky-féle generatív grammatika összekapcsolása eredménye lehet (magát az előbbi irányzatba sorolja). Más megnyilvánulásaiban viszont – és Chomsky ezeket idézi<sup>8</sup> – úgy látja, hogy a nyelv lényegi célja a kommunikáció, a nyelv éppen ebből a szempontból érdekes a vizsgálatra; a funkciótól függetlenül tanulmányozni a nyelvi szerkezetet: „cétalan és fonák” dolog. A jelentés problémájának megértéséhez és megoldásához a kommunikáció tanulmányozása visz közelebb; ezért a beszélő intencióját a jelentés alapvető tényezőjének kell tekinteni.

Igaz, mondja Chomsky: a kommunikáció szükségletei befolyásolják a nyelvi szerkezetet. Ám ez olyan általánosság, amelyből nem sok tanulság adódik. Chomsky szerint az is igaz, hogy a szintaktikai tények megértése általában megköveteli a kommunikációban betöltött funkciójuk megértését is. Eddig még rendben is lenne a dolog, ha nem jutna innen Searle a szintaxis autonómiáját tagadó következtetésre. Ténykérdés, hogy van-e vagy nincs a nyelvnek autonóm szín-

<sup>7</sup>J. R. SEARLE, „Introduction”. In: J. R. S., ed., *i. m.*

<sup>8</sup>J. R. SEARLE, „Chomsky’s Revolution . . .” CHOMSKY idézi még SEARLE *Speech Acts* c. könyvét is (London: Cambridge University Press, 1969), holott ebben gyakoriak az olyan kitételek is, amelyek inkább az „Introduction” „összefoglaló” SEARLE-jére vallanak.

<sup>6</sup>C. F. HOCKETT, *The State of the Art*. The Hague – Paris : Mouton. 1968.

taxisa: a priori intuíciók nem támasztják alá, hogy valamely elmélet „fonák”-e vagy sem.

A kommunikáció-intenció elméletét Chomsky ezért látja zsákutcának. Pontosabban: noha a sikeres kommunikáció kérdéseinek megválaszolásában ez az elmélet szerepet játszhat, a jelentés elméletében szerinte reménytelenül semmitmondó. „A kognitív szerkezetek fejlődésének . . . tanulmányozása megoldandó problémákat vet föl, és nem pedig – úgy tűnik – áthatolhatatlan rejtélyeket. Ám az ezen struktúrák használatára vonatkozó képességnek és e képesség gyakorlatának vizsgálata megértésünket inkább tévútra vinni látszik.” (177.)

Ez a merevség nehezen érthető. Az világos, hogy Chomsky miért utasítja vissza azt a lehetőséget, hogy az autonóm szintaxis és szemantika a pragmatikában oldódjon föl: ekkor a nyelvtudomány feladná magát, hiszen a pragmatikának éppen a formális leírás szab határokat. Ha nem tisztázzuk, hogy a pragmatikus aspektusú leírás *miről* ad számot, akkor *mindent* le kell írnia; pragmatika csak úgy létezhet, ha az a nyelv pragmatikája elősorban, ehhez azonban tudnunk kell egyet s mást magáról a nyelvről, az autonómnak felfogott, formálisan leírható, kontextusából kiragadott nyelvről. Chomsky viszont, mint jeleztük, ezt a következtetést is elutasítja; minden indoklás és – hozzátehetjük – minden ésszerű alap nélkül hajtogatja, hogy a pragmatika aspektusának egyáltalán nincs helye a nyelvészetben.

A szituáció válságosnak látszik. Az egyik legkomolyabb mai nyelvészt látjuk, amint oppozícióba szorulva vaskos gorboságokat és igazsá-

gokat vagdos ellenfelei fejéhez, akik ugyanezt művelik vele. Chomsky hadállásainak egykori hajszárpredésai ma már szabad szemmel látható rések; de az ellenfélnek is számos gyöngye pontja van. A támadók között akad olyan is, aki jó pár jogos és találó ellenérv felröppentése után misztikus ömlengésekben tör ki a nyelv szelleméről, az irodalom szentségéről.<sup>9</sup> Azt sem lehet elhallgatni, hogy a pragmatikai-beszédaktus irányzatok sok képviselője elmosódott, definiálatlan kategóriákkal dolgozik, amúgy „common sense”-módra, s ez akkor sem védhető, ha a tudomány tárgya valóban rosszul-meghatározott. Általában: az ellenfél túlságosan bízva erejében sorait nem rendezi; kevesen tisztázzák a generatív grammatikához való viszonyukat olyan pontossággal, ahogyan Hockett tette.

Ne tápláljunk ezért olyan illúziókat, hogy a csatározások eredménye a résztvevő iskolák és irányzatok boldog összeölelkezése lesz. Ennek számos akadálya közül talán a legfontosabb, hogy nem világos: hol illeszkedik Chomsky elmélete a többi – nemcsak grammatikai, hanem filozófiai, pszichológiai stb. – elméletekkel, hol és hogyan korrigálják ezek egymást? Tisztázandó, hogy mit minek kellene megalapoznia Chomsky elméletén belül és erre az elméletre vonatkozóan; magyarul: hogy hogyan vezethet az út az empiriától az elméletig.

<sup>9</sup>I. ROBINSON, *The New Grammarians' Fugneral. A Critique of Noam Chomsky's Linguistics*. Cambridge : Cambridge University Press. 1975.

## A SZOCIÁLANTROPOLÓGIA ÉS A HATÁROZATLANNÁ VÁLÁS TÜNETEI

BALOGH TIBOR

Leontyev szerint: „A pszichológia fejlődése össze van kötve ilyen vagy olyan elméleti kérdésekkel és a dolog úgy alakult, hogy a filozófia nagy fordulata után, amelyet a múlt században Marx és Engels munkássága hozott, a pszichológia mintegy elment a dialektikus materializmus, a történelmi materializmus, röviden a marxizmus mellett.”<sup>1</sup> Ennek a jelenségnek is betudhatóan az utóbbi években a marxista pszichológiában erősödött az elméleti krízis.

<sup>1</sup> Leontyev, A. N.: „Világosság”, 1974, 15., 620.

A krízis redukcióját nyilván kedvezően befolyásolhatná a marxista filozófia is: ha különböző pszichológiai rendszerek, elméletek, iskolák koherens kritikáját képes lenne megadni. Az a kötet, amelynek bemutatására recenzens vállalkozik, úgy tűnhet, egy az imént jelzett próbálkozások közül.

Heller kötete\* a címében feltüntetett két szociálantropológiai tanulmányon túl a másodikhoz kapcsolódó, de tipográfiaileg önálló egység-

\*Heller Ágnes: „Az ösztönök. Az érzelmek elmélete”, Gondolat, Budapest 1978, 419.

ként komponált „Adalékok az érzelmek szociológiájához” című írást tartalmazza.

Szemléletéről, megközelítésmódjáról szólva Heller a következőképpen fogalmazza eljárásának lényegét: „Választásomban – hangsúlyozom: tudatosan – filozófiai elméletem és értékeim (s e kettő egymástól elválaszthatatlan) vezettek. Olyan ösztönfogalmat kerestem, mely egyrészt meg is felel az empirikus és kísérleti tudomány jelenlegi szintjén felderített tényeknek, de ugyanakkor megfelel filozófiai-elméleti és érték-előfeltévéseimnek is.” (33.) Heller *konceptualizálásának idézett sajátossága az érzelmekről szóló tanulmányára is vonatkozatható.*

Ösz t ö n-értelmezésének lényegét a következőképpen summázza: az ösztön „genetikai kóddal öröklött, belső és külső ingerek által kiváltott fajspecifikus és egyúttal akcióspezifikus kényszerítő crejji viselkedési mechanizmus, illetve mozgáskoordináció”; az organizmus fejlődésének egy adott szakaszán vezető szerepet játszik a faj fenntartásában, s e pozitív szelekciós értéket illetően felülmúlja a faj intelligenciáját. (Vö.: 23.) A programszerű definíció leírását követően a szerző számot ad azokról a momentumokról, amelyek definíciója megalkotására készítették. Az ember nyitottsága, plaszticitása, Marx koncepciója az ember lényegéről – a „nembeli lényeg” öt marxi konstituense: preformáltak Hellert ösztönfel fogásának kidolgozásában.

A szerző saját kérdéseinek felsorolása előtt a következő iskolák alapkoncepcióinak kritikáját nyújtja: az agresszív ösztönelmélet, a behaviorizmus, a neofreudizmus és a csoportelmélet, s végül a személyiségelméleti naturalizmus bírálata.

Heller szerint az ember nem ösztönök által vezetett lény: pusztán ösztönmaradványai vannak. Az ember önmegvalósítása, individuummá válása tehát antropológiailag nem minősíthető lehetetlennek. Ezeket elismerve az antropológia a következő kijelentéseket tekintheti érvényeseknek: lehetséges (kizárólag antropológiailag vizsgálva) olyan emberiség,

- a) amelyre az agresszivitás nem jellemző;
- b) amelynek individuumai racionálisan különbséget tesznek a nekik címzett törekvések, normák között (értéküket, funkciójukat ismerve), s nem agresszióval vagy apátiával reagálva;
- c) amelynek egyedei olyannyira adekvát önbecsüléssel bírnak, hogy önbecsülésüket nem kell helyreállítaniuk agresszióval;
- d) amelyben beépíthetőek az egyedek magatartásába a nembeli értékek.

Ennél többet azonban az antropológia nem tétélezhet. A jelzett lehetőségek ugyanis olyan előfeltételeket „írnak elő”, amelyek *nem antropológiailag: a társadalom egészének strukturális átalakítását.*

A másik szociálintropológiai tanulmány az é r z e l m e k elméletét reflektálja. E tanulmány bevezetőjében a szerző egy rövid történeti-tipológizáló rész után a XX. századi érzelmelmélet leglényegesebb problémájaként az érzés és a gondolkodás, érzelem és racionalitás problémáját említi. Jelzi: noha csak kivételként, tendenciaképpen létezik (tehát nem általános empirikus tényként), választott értéke mégis „az egység, magát a világ feladataiban megvalósító, érzelmekben gazdag személyiség”. (137.)

Heller szerint *érezni* annyit tesz, mint *involválva lenni valamiben*. Az involváltság pozitív–negatív, aktív–reaktív, közvetlen–közvetett lehet; nem kísérőjelensége, hanem inherens alkotó-eleme pl. a cselekvésnek, gondolkodásnak. Az érzések differenciálódásához nélkülözhetetlen a konceptualizálás, a kogníció. A szerző megkülönbözteti az akaratot és a vágyat (az utóbbival kapcsolatban azt a kijelentést téve: az ember mint jövőre orientált lény – *vágyódó* lény). Elutasítja azt a Wittgenstein által tett cezúrát, amely szerint az érzés nem akaratlagos és nem is lehet akarat tárgyává. Sokat ígérő, véleményünk szerint, a tudat-előttés és a tudattalan szétválasztása: Freudhoz visszamenve, és átértelmezve is egyben.

Heller úgy véli: az érzés nemcsak a kogníciótól nem függetleníthető, nem választható el a szituációtól sem. Éppen ezért az orientációs érzésektől eltérően (amelyek forrása a tapasztalat, ám valamennyi típusuk legalább csíraformában mindenütt és mindenkor megvan), a voltaképpeni emóciók a kognitív-szituacionális érzések, s ezen utóbbiak idioszinkretikusan különbözöek.

A szerző felfogása szerint az ember tudat nélkül születik, az általános társadalmi tudat a priméren egzisztáló; az érzés azonban velünk született, nem tanult, jóllehet minden egyes konkrét érzés valamilyen formában a tanulásához kapcsolódó. Bemutatja Heller az érzés és az emocionális fogalom összeillesztésének az útjait is, figyelmeztetve: érezni megtanulni a tudás duplikálása: „tudni mint ismerni, tudni mint képesnek lenni”. (286.) Az érzések elsajátításával együtt jár értékelésük elsajátítása.

A partikuláris és individuális érzések jellemzése zárja e Heller-tanulmányt. Miután a szerző elemezte: mit jelent „érezni”, felosztotta antro-

pológiai szempontból az érzéseket, feltárta hogyan tanulunk meg érezni, kapcsolatot teremtett az értékorientáció és az érzések között, arra keres feleletet – ha az érzéseket úgy sajátítjuk el, hogy értékorientációs kategóriákkal hozzuk őket vonatkozásba, hogyan lehetséges az: érzéseket (értékorientációs kategóriákkal együtt) a szokásoknak, normáknak ellentmondóan „élünk meg”, értékelünk? A jelzett konfliktus oka a partikuláris és az individuális lehetséges diszkrpanciája. Az *én* mindig partikuláris; a voltaképpeni nembeliséghez azonban, ha mindenképpen partikuláris nézőpontból viszonyulunk is, viszonyulásunknak „tendenciájában két alapformája van: a *partikuláris* és az *individuális* viszonyulás”. (312.) Ha választott értékeink következtében kerülünk szembe a pusztá önfenntartásra, illetve személyiségünk konfliktusmentes kiterjesztésére való törekvésünkkel, akkor konstatálhatjuk az individuális viszonyulást.

Az érzelmek szociológiájának vizsgálatát az emberi feladatok jellemzésével exponálja Heller. Egyéni feladataikat egy sajátos termelési mód keretében, önmagukat újratereztve kell realizálniuk az embereknek. Az érzelmek a jelzett feladatok korrelátumaiként jelennek meg.

Történetileg reflektálva a folyamatot, a szerző mindenekelőtt a „primitív” társadalmakban létező *dominálo karaktertípus* érzelmeképéről ír.<sup>2</sup> A *dominálo karaktertípus* a nemek közötti biológiai eltérést manifesztálja. A „primitív” társadalom más tevékenységi kört rajzol ki a férfiaknak, mint a nőknek, az érzelmeháztartás kereteit szinte teljesen kitöltve ezzel a rajzolatallal valamennyi egysége vonatkozásában.

A természetadta munkamegosztással eltérő értékek, életformák, következésképpen *réteg- és rang*érzések szerveződnek. Az osztály- és rétegsztrukturalitású társadalmakban olyan domináns életformákkal találkozhatunk, amelyek már nem a *biológiai* differenciákat manifesztálják – *különböző* érzéskonfigurációkat involválnak. Az érzések történetiségének beható igazolásául Heller a

<sup>2</sup>Heller felfogása igen határozottan rokonítható Leontyev azon koncepciójával, amelyet „A pszichikum fejlődésének problémái” (Kossuth, Budapest 1964) című kötetében fejt ki. Leontyev szerint a társadalmi tudat az osztálytagozódástól mentes társadalmi időszakban *primitív integrált* jellegű; az osztálytársadalmak periódusaiban *dezintegrált*; az osztályoktól újra mentessé váló társadalmi formációban pedig *harmonikus totalitás*.

polgári világkorszakot választja példaként: nem az érzések történeti változásának okait, hanem tényét óhajtván érzékeltetni, ideológiailag tudatos művészek irodalmi alkotásait dokumentumokként használva. A természeti-vérségi köteléket nélkülöző polgári társadalomban az egyén szabad lehetőségűvé, egyszersmind véletlen egyedűvé válik. A polgári individuum érzései túlnyomóan reflektáltak, hiszen transzcendálhatja azon lehetőségeket, amelyekbe beleszületett. A polgári érzésvilágot a továbbiakban Heller két szempontból jellemzi: az érzelmi kifejezések *vaieurje*, illetve az individuum viszonya az érzésvilághoz, választott aspektusai (a polgári nyilvánosság kialakulásának és a polgári nyilvánosság megszűnésének reprezentatív időszakait ábrázoló műalkotások elemzésekor). Rousseau, Goethe, Sade, J. Austin elemzett regényeiben általában az érintkezések konvencionális szabályai okozzák a konfliktusokat; az ember természete jó, pusztán arra kellene figyelni, hogy mindenki *saját* jó természetét bontakoztathassa ki, s ne ráerőszakolt normákat kelljen megvalósítania. A polgári nyilvánosság megszűnését Kafka, Musil, Th. Mann egy-egy regényére és Eliot költészetére utalva érzékelteti Heller. Ezen alkotások a szerencsétlen tudatot történelem-kívüli és osztályok feletti természetűként jelenítik meg: a külsőnek és az ember belvilágának, az embernek és feladatának diszharmonikus voltát visszatükrözve.

Heller megkülönbözteti a burzsoá és a citoyen érzelmeháztartását – az előbbi érzelmei a mindennapi élet „prózájából” nőnek ki, a hasznoskáros rendezőelve által megszabva a burzsoá magatartását, viszonyait. Az utóbbi érzelmeit az eszme iránti rajongása inspirálja.

A szerző elemzi a *pszichológiai determinizmust*. A társadalom által megkívánt alkalmazkodás igényének közvetítése történhet úgy, hogy betegnek nyilvánítottak az alkalmazkodni nem tudó vagy nem kívánó személyiség; ennek az igénynek az elutasítása pedig olybá tűnetheti fel a dolgokat, a dolgokkal, kapcsolatokkal való bánás normáit, mint az átlag pszichopatológiájának a presszióját. Az ellenkultúra az általa visszahódítani kívánt elidegenedettségtől mentes személyiséget ezért óhajtván a csúcsmények preferálására ösztönözni (pl. az erotika, a narkotikumok kultuszát sugallva).

Heller szerint az új, a második természetet feladatok megválasztásával, a másoknak való odaadás segítségével, az öreflexió, önismeret és önátalakítás közvetlenségével és spontaneitásával építhetjük ki magunkban. Heller úgy véli: az

ésszerű és az érzelmi összeegyeztetése a probléma lényege. „Lehetséges azonban magában az életben e két polemikus magatartás szép harmóniája? Válthatik-e a filozófia eszme, melyhez tartozónak magunkat vallottuk, szabályozó gyakorlati eszméből konstitutívá? Antropológiai szempontból ez lehetséges; azonban, hogy tényleg konstitutívak lesznek-e, az megint nem az antropológia szintjén dől el.” (383.)

\*

Heller felfogásának elemzésében segítségünkre lehet Poitou kéziratban levő tanulmánya; elismerő-kétkedő észrevételeink természetét pontosabban fogalmazhatjuk meg e tanulmány reflexióival összefonva.

Poitou szerint\*\* a szociálpszichológiai elméletek a behaviorizmus manifeszt vagy latens modelljét reprezentálják. A behaviorizmus szemléletének éltetője az utilitarista-individualista idealizmus. Poitou úgy véli: mély és szükségszerű összhang van az empirizmus és a behaviorizmus között – előbbi minden tudomány forrásaként a pszichológiát nevezi meg, utóbbi az egyént véli a történelmi jelenségek mozgatóerejének. A behaviorizmus társadalmi posztulátuma a *csere* mint magyarázó elv. Ha a gazdaságot a csere felől közelítjük meg: „Minden egyes egyén tulajdonosként – végső fokon az általa cserélt jószág termelőjeként – jelenik meg. Szükségei viselkedésének indítékai. Társadalmi viselkedésének tehát ő egy szerszín forrása és oka is. Pszichikumának ismerete minden tudás forrása, pszichikuma minden társadalmi tény mozgatója-szervezője.” A szociálpszichológia ilyenképpen a magyarázandóval magyaráz. Poitou figyelmeztet: a szociálpszichológia absztrahált embere a valamennyiünk által átélt szubjektív autonómia illúzióját sugallja.

A szociálpszichológiától eltérően a történelmi materializmus a gazdaságilag adott társadalmi korszakon rajzolja ki a társadalmi tényeket: a társadalmi-gazdasági-politikai-ideológiai viszonyokat, funkciókat vizsgálja. „Az egyének csupán e funkciók *ágensei* és e viszonyok *hordozói*. Egy ilyen logikában a viselkedésmódokat nem az ágens tulajdonságaival, hanem azokkal a társa-

dalmi folyamatokkal próbálhatjuk magyarázni, amelyekben részt vesznek.” A történelmi materializmus sajátos logikájának elfogadása esetén nem kell lemondanunk a pszichológiáról sem – állítja az aix-en-provence-i kutató –, hiszen léteznek egyéni tények (léteznek a szervezet bizonyos funkciói által, amely funkciók az értelmi és fizikai képességek megszerzését és specifikus-huzamos együtt-tartását idézik elő).

A személyiség által létfeltételeiről, gazdasági és politikai körülményeiről alkotott képzetek sem nem közvetlenek, sem nem pontosak: ez a meghatározási viszony egy imaginárius viszonyként épül ki a személyiségben – olyan *tudatos* folyamat eredményeként, amelynek komponensei maguk *imagináriusak*. Az imént leírtakat ismerte fel Engels Mehringhez írt levelében (idézi Poitou): „Az ideológia olyan folyamat, melyet az úgynevezett gondolkodó ugyan tudatosan, de fonák tudattal visz végbe. A tulajdonképpeni hajtóerők, amelyek mozgatják, ismeretlenek maradnak előtte; máskülönben a folyamat nem is volna ideológiai. Ezért hamis vagy látszólagos hajtóerőket képzel el.”<sup>3</sup>

Poitou szerint az ideológiai folyamat tulajdonképpen *félreismerés*. Az ideológiai mechanizmus egyrészt megakadályozza a valóságosan determináló momentumok tudatba kerülését, másrészt életre hívja azt az illúziót, hogy az egyén gondolatai, tevékenységformái felelős alanya.

Poitou Althusser nyomán az *interpelláció* terminusával jelöli azt a folyamatot, amelynek során az egyén – számára imaginárius – hajtóerőket él meg kényszerítő erőkként.<sup>4</sup> Az a sajátos struktúra, amely lehetővé teszi az *interpelláció* processzusát, a nyelvi hatások döntő szerepének tulajdoníthatóan alakul ki.

<sup>3</sup>Engels levele F. Mehringhez Berlinbe, 1893. július 14. Magyarul: Marx és Engels: „Válogatott levelek”, Szikra, Budapest 1950, 537.

<sup>4</sup>Az *interpelláció* etimológiai jellemzése, definíciója Althussernél: a mindennapi gyakorlat által elfogadott, világosan megszabott rituálé, amely a rendőri praxisból került a mindennapi gyakorlatba. A rendőri praxis alaptípusa – az interpellációt érzékeltető – a „Hé, maga, ott (lenn)!” felszólítás-figyelmztetés. – Althusser szerint minden egyes ideológia *interpretálja* konkrét individuumait. – Vö. Althusser, L.: „Positions” Editions Sociales, Párizs 1976, különösen a 113.

\*\* Poitou, Jean-Pierre: „Modèle de l'homme, ou théorie du sujet?”, kéziratban (előkészületben a „Cahiers de Psychologie” sajtó alatt levő számban), 16. – Köszönetet mondunk a szerzőnek tanulmánya elküldéséért.

Lacan alapján választhatjuk a nyelvi hatások természetét: „A nyelv mindenekelőtt a termelőerők fejlődésének szükséges feltétele, mégpedig két címen is. Egyrészt – és ez a kézenfekvőbb – lehetővé teszi az együttműködés megszervezését: a munkaerő kiképzését feladatainak ellátására, amikor is a munkaerő a termelőerők konstitutív eleme. Másrészt – és ez az alapvetőbb – a beszédláncolat lehetővé teszi a műveletláncolatok különböző reprezentációit.” A nyelv azáltal egyik feltétele a termelőerők fejlesztésének, mert közreműködik a cselekvési, tevékenységi műveleti láncolatok tökéletesítésében.

Poitou szerint minden emberi praxist egy „diszkurzus” kíséri: szabályozva a termelést. Az ideológia közvetlenül megjeleníti a praxis különböző formáit, meghatározza a személyiségnek a praxisban elfoglalandó helyét, és előírja az elvégzendő aktusokat. „Az ideológia előidézi az ágens (az egyén) azonosulását azzal a pozícióval, amelyet számára meghatároz.”

A tudattalan jelentősége az, hogy megteremti a társadalmi viszonyok és szerepek hordozóinak számára a praxisba történő bekapcsolódásuk feltételeit. A nyelv (a már jelzett módon) determinálja a termelőerők funkcionálását, s emellett a tudattalan működését is.

Poitou konklúziója az, hogy semmiféle ember-modellre sincs szükségünk. A társadalmi folyamatok hierarchiája, az egyén sajátosságai nem antropológiai elmélet segítségével, hanem történetileg ragadhatóak meg. „Az, ami a viselkedésmódokat egységbe foglalja össze, valamint megvalósításukat egyéniesíti, a praxisformákban és nem ezek ágenseiben (alanyaiban) rejlik.” „A társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok határozzák meg az egyéniség történelmi formáit. Ezek a formák különbözőek az egyes osztályoknak, s ezek ágensei által működtetett eltérő politikai, gazdasági és ideológiai praxisformáknak megfelelően. Végül, minden egyes társadalmi praxisforma megkülönböztető vonásokkal rendelkezik, amelyek megszabják az egyének számára az *én* imaginárius azonosulásai céljára nyújtott szingularitásokat. Pontosan ezt jelenti az ideológiai interpelláció, amely az egyént arra készíti, hogy subjektív pozíciót foglaljon el praxisa speciális formáiban.”

\*

Ami miatt hasonló mentalitásának hisszük Heller szociálintropológiai fejtegetését és Poitou szociálpszichológia-kritikáját, az a pszichológia,

illetve a szociálpszichológia bizonyos fokú negligálása.

Véleményünk alátámasztására Heller motívum-értelmezését említhetjük, mint a jelzett negligálás eklatáns megnyilvánulását. Heller kirekeszti a pszichológia kompetenciájából a *motívumot*: „az a kérdés, hogy 'mi mozgatja az embert' – értelmetlen. Az ember ugyanis *sosem inert lény*, cselekvő jellege lényéhez tartozik. Az ember lényegét 'motívumként' meghatározni: redundancia. Ha pedig arra kérdezzük, hogy 'mi mozgatta éppen ebben és ebben' akkor – ha pszichológiai megközelítésünkhöz hűek maradunk – valóban a *regresszió* módszerét kell, hogy válasszuk.” (185.) Heller azt állítja: a *motívum* nem értelmes és nem értelmezhető pszichológiai, antropológiai vonatkozásban, pszichológiai-antropológiai relevanciája nincs tehát (csak etikai relevanciával bír).

Úgy gondoljuk, hogy ebből annyi igaz: a motívum nem pusztán pszichikus entitás. Nem pusztán az, de az *is*. Ha pl. valaki a visszatükrözés elvét vallja, ennek motívuma lehet Lenin anyagfogalom meghatározásának ismerete, elfogadása – s ez nyilván rendelkezhet etikai színezettel is. Ám elképzelhető, hogy találkozhatott olyan koncepciókkal, amelyek nem ebbe az irányba ösztökélik elméletalkotását, logikáját. Hogy mégis az említett pozíciót foglalja el, az szerintünk metapszichikus faktorok mellett pszichéjétől is függ: érzelmei, akarata, temperamentuma stb. determinálják. Ezek mint meghatározók persze végső soron szintén a *pszichikumon túlra* utalnak, ám ugyanakkor *magára a pszichikumra is*: a pszichikum, a tudat kreativitására. Ha Heller azt érzékeltené: a motívum elsősorban nem pszichológiai terminus (az ember lényege valóban nem azonos motívumaival), elfogadnánk véleményét. De teljes egészében tagadni a motívum pszichológiai szerepét: nem tűnik megalapozott észrevételnek.

Lukács szerint: „A történelmileg cselekvő emberek motívumai mögött rejlő valóságos 'hajtóerők' ... a kapitalizmus előtti korszakokban sohasem tudatosulhattak világosan (még tiszta hozzárendelésként sem). A valóságban a történelem vak hatalmaiként rejtve maradtak a motíváció mögött. Az ideológiai mozzanatok nem pusztán 'eltakarják' a gazdasági érdekeket, nem egyszerűen zászlók és harci jelszavak, hanem a valóságos harc részét és elemeit képezik. Igaz, hogy ha a történelmi materializmus segítségével e harcok *szociológiai értelmét* keressük, kétségtelenül megtalálhatók e gazdasági érdekek, mint végső fokon döntő, *magyarázó mozzanatok*. A döntő különbség azonban az, hogy a kapitaliz-

musban a gazdasági mozzanatok már nem a tudat „mögött” rejtőznek, hanem magában a tudatban jelennek meg (igaz, hogy tudattalanul, eltorzítva stb.). Az osztálytudat a kapitalizmussal, a rendi struktúra megszüntetésével, egy tisztán gazdaságilag tagozódott társadalom megteremtésével, a tudatosítás lehetőségének szakaszába lépett. A társadalmi harc most a tudatért, a társadalom osztályjellegének elleplezéséért vagy felfedezéséért folytatott ideológiai harcban tükröződik.”<sup>5</sup> Úgy gondoljuk, hogy a gazdasági érdek végső magyarázó mozzanatként fellelhető voltáról tett kijelentés a pszichikus feldolgozás olyan immanens sajátosságaira utal, amely sajátosságok a pszichikum, a tudat viszonylag önálló entitását, törvényszerűségeit láttatják be velünk.

Ismét Lukács szavaival élve: „A tudományos marxizmus . . . felismeri a történelem valódi mozgatóerőinek az ember azokra vonatkozó (pszichológiai) tudatától való függetlenségét.”<sup>6</sup>

Tény, hogy a mozgatóerők függetlenek az emberi tudattól; de az rávall az emberre, hogy milyen módon dolgozza fel: képezi le adekvát módon, vagy torzítja el e független hajtóerőket (tehát pl. miképpen alakul osztálytudata). Poitou azt állítja ugyan, hogy a történelmi materializmus sajátos logikájának az elfogadása esetén sem kell lemondanunk a pszichológiáról, ám tanulmányából – Heller kötetéhez hasonlóan – egy kompetenciájától igen-igen megfosztott pszichológia képe bontakozik ki.

Heller szaktudományok eredményeinek felhasználásával kívánja megkomponálni szociálantropológiáját, ám a „nembeli lényeg” öt marxi konstituense túlzott normativitással látszik „rá-

<sup>5</sup> Lukács György: „Történelem és osztálytudat”, Magvető, Budapest 1971, 288–289.

<sup>6</sup> Lukács György, i. m. 271.

nehezedni” a szaktudományokra; mintha a Heller által adott pszichológia-kritika a pszichológia tudományának önállóságát redukálná, illetve bizonyos kérdésekben eliminálná.

Hellert, illetve Poitou-t olvasva az a benyomás alakult ki bennünk, hogy Heller a szociálantropológiának, Poitou pedig a történelmi materializmusnak rendeli alá a pszichológiát. A pszichológiának és a filozófiának (szociálantropológiának, történelmi materializmusnak) feladata az ember és a valóság viszonya kérdéseinek elemzése; e szempontból közös érdeklődési területük tehát. Emellett a közösség mellett azonban olyan (a közös területre vonatkozó) önálló aspektusai, leíró- és interpretációs eljárásai vannak, amelyek a másik diszciplína által nem negligálhatóak.

Véleményünk szerint Heller és Poitou konzekvens elemzésre való törekvése – szimpatikus és nagyon figyelemre méltó részletek mellett – a pszichológia olyan kritikájához vezetett, amely kritika a pszichológia „megtisztítása” helyett a pszichológia redukációjához vitt el.

Azért tartjuk ezt különösen problematikusnak, mert a marxista igény mindkét szerző esetében releváns: s az a kritikai észrevételek egy része is; az eljárás egésze azonban – normák nem konzisztens applikálása – talán nem a Leontyev által sürgetett kríziscsökkentést, hanem a pszichológia okkal-móddal respektálható ellenállását idézheti elő.

Elképzeltető persze az is, hogy Heller kötete vagy Poitou megjelenőfélben lévő cikke azzal, hogy irritálja a pszichológusok szakmai érzékenységét, azzal, hogy határozatlanná teszi a pszichológia tulajdonképpeni feladatainak, kérdéseinek körét, olyan eszmecserét provokál, amely végül is a Heller és Poitou által adott értékes adalékokat felhasználva szabatosabban artikulálja a pszichológia és a filozófia viszonyát, kölcsönhatásait.

## LUKÁCS GYÖRGY: IFJÚKORI MŰVEK

GYÖRGY PÉTER

„A teljes szabadság a legirtózatosabb megkötöttség.” Lukács György

Lassan teljes egészében előttünk áll a fiatal Lukács munkássága. Mindössze a „Drámakönyv” vár még kiadásra, s a heidelbergi korszak utóbb

\*Szerkesztette: Timár Árpád, Magvető, Budapest 1977, 892 oldal.

fellelt dokumentumainak egy része. (Fekete Éva és Karádi Éva a „Valóság” hasábjain közölt ezekből egy-egy összeállítást. 1974/9–11. szám.) Szintén csak részben jelent meg a korszak beható tanulmányozásához nélkülözhetetlenek tűnő Lukács-biográfia. (Fekete Éva vonatkozó írásainak teljes kiadása még a jövőre vár.)

Az itt tárgyalt kötet az előbb említetteket kivéve, Lukács összes 1918 előtti írását tartal-

mazza; mindhárom önmaga által összeállított kötetét és a sajtóbeli cikkeket egyaránt. Kimaradtak belőle – érthetően – a „Történelem és osztálytudat” című kötetben publikált művek, a világnézeti fordulópontot előkészítő, azt megelőlegező írások viszont épp itt szerepelnek. E korszakban már fellelhető – a későbbiekől eltérő filozófiai alapon – a Lukácsot egész életében foglalkoztató esztétikai, filozófiai problémák szinte teljes egészének első megfogalmazása.

Maga Lukács e korszakáról – a „Magyar irodalom – Magyar kultúra” című kötetének előszavában (Gondolat, Bp., 1969) – így ír: „Egyrészt kísérleteket tettem a társadalmi fejlődés fő vonalainak tudományos felkutatása és meghatározása segítségével az irodalmi jelenségek lényegének megragadására. Másrészt ugyanakkor megpróbálkoztam az itt felmerült filozófiai problémák gondolati és irodalmi megközelítésével. . . Ez a két ellentmondásos tendencia jellemzi akkori irodalmi kérdésfeltevéseimet. Az első kifejezésre jutott A modern dráma történetében, az irodalomtörténet elméletéről írt dolgozatomban, a második a Lélek és a formák című kötetemben, valamint egyes „kísérletekben.” (A probléma felvetését lásd Nyíri János Kristóf: A „Die Seelen und die Formen” esszéjének fordítástörténetéhez; „M. Fil. Szemle”, 1974/2–3. sz.)

Annak ellenére, hogy évek óta örvendesen népszerű a fiatal Lukács, a tudományos igényű feldolgozásnak mindenképp előtte vagyunk.<sup>1</sup> Ez az a kötet, amely elindíthatja a dokumentálás kezdetei után a tudományos igényű recepciót. A kötet a megjelenés sorrendjében közli az írásokat – ami a leghelyesebb eljárás –, így ugyan elválnak egymástól a gondolati egységeket képező kötetek, a tematikus egészek, de a kötet szerkesztési probléma nyilván csak akképp volt megold-

<sup>1</sup> A korszakkal foglalkozó írások jelentős része Lukács későbbi filozófiai, világnézeti fordulatára koncentrál. Így például Márkus György: A lélek és az élet: a fiatal Lukács és a „kultúra” problémája; „M. Fil. Szemle”, 1973/5–6.; Vajda Mihály: „A dialektika nyomában”, kézirat. Továbbá lásd az egy-egy különös részletkérdést feltáró Fehér Ferenc és Radnóti Sándor tanulmányokat a Balázs Béla kiadás három kötetének élén. Itt kell még megemlíteni Heller Ágnes írásait, melyek inkább az esszé műfajában közelítették meg a kérdést. (Heller Ágnes: „Portrévázlatok az etika történetéből”, Gondolat, Bp. 1976.)

ható, hogy vagy a kronológia, vagy az egységek esnek el. Timár Árpád a filológiai konzekvens eljáráshoz ragaszkodott.

A három kötet – „Lélek és formák”, „Esztétikai kultúra”, „Balázs Béla és akiknek nem kell” – mellett alapvető és elkülönítendő egységet adnak a drámai műfaj kérdéseivel foglalkozó írások, de mindezzel szorosan összefüggnek, s így ide sorolandók a formaproblémával kapcsolatos tanulmányok is. (Nevezetesen: „A dráma formája”, „John Ford”, „August Strindberg hatvanadik születésnapja”, „Shakespeare és a modern dráma”, „A tragédia metafizikája”, „A nem tragikus dráma problémája”, „Két út – és nincs szintézis”. Továbbá egyes vonatkozásaiban a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez” is.) A századelő szellemi aurájában a formaproblémák központi jelentőségének megértésével Lukács nem áll egyedül. Elengedő talán Hildebrandra, Paul Ernstre vagy épp Fülepre emlékeztetnem. Ám egyedülálló az a *jelentőség*, amit Lukács tulajdonít a problémának. (Mindenképpen érdemes megjegyezni, hogy a Lukácshoz szellemileg és emberileg közel álló Popper Leórol nekrológiájában így ír: „. . . gondolata a forma . . . világában a forma megkötő és rögzítő, s a feloldó és a megváltó”. 560.)

A külső meghatározottságok megszűnésének problémáját Lukács teljes súlyában megéri, a forma önállósodásának folyamatát, s ezáltal azt is, hogy filozófiai súlyú, világnézeti kérdésről van szó. A „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez” című tanulmányban így fogalmaz: „A forma lenne az összekötő, az egyetlen egyszerre szociális és esztétikai kategóriája az irodalomnak.” (393.) Az „egyszerre” élménye lesz tehát alapvető és döntő.

Ugyanez a gondolat kiteljesedve jelentkezik a „Drámakönyv” gondolatmenetében is, de legalábbis azzal szoros összefüggésben áll, s ezen tanulmányok jelentős része azt mintegy megelőlegezik, vagy épp annak eredményeként jöttek létre. E kérdések különös élességgel merülnek fel a dráma kapcsán. Így például a „Dráma formája”-ban így ír: „Az elbeszélésnek a tartalma adja meg az egyetemességet, a *drámának a formája*, ez a világ képét tárja elénk, az a *szimbólumát*.” (Kiemelés tőlem – Gy. P.) Annak, hogy e két kérdés, dráma és forma, ily szorosan összetartozik Lukácsnál, filozófiai és világnézeti súlya van. Tehát ezért is játszik a „Tragédia metafizikájá”-ban kulcsszerepet a forma: „Az élet legfőbb bírója, ítélőerő, etikai valami a megformálhatóság, az értékelés van minden megformáltságban.”



(516.) Összefoglalva tehát: a külső meghatározottságok elvesztésével, megszűnésével a formátlanság, az esetlegesség világában – amelyet Lukács az impresszionizmus filozófiailag értelmezett vádjával illetett –, nos, ebben a világban a forma etikum, ugyanakkor érték, azaz mindenképp mérték a mérhetetlenségben, arány ebben a világban, amely alapvetően arány nélküli. E kérdés tehát nemcsak esztétikai, hanem mint világnézetileg és szociológiailag egyaránt releváns probléma merül fel. A forma az a „fogalmi élmény”, amelynek révén világossá válhat, hogy a „Lélek és formák” és a „Drámakönyv” gondolatvilága a lényegeresés mozzanataiban azonos, a meghatározó világnézet iránti igényben, mely igény Lukács e korszakában a 'kultúrával' való válságos viszony eredményeként jelentkezik. Az az affinitás, ami Lukácsot a formához és a drámához egyaránt vonzza, abból ered, hogy számára a dráma maga a forma, a formátlanság, ezért az az alapvető kérdése, hogy lehetséges-e dráma a polgári korban, egyben annak a kérdése, hogy lehetséges-e, s ha igen, úgy miképp a forma. Ez az a nézőpont, amely által mérhetővé lesz a mérhetetlen, a lényeg nélküli: az a világ, amelynek lényege centrumtalansága és céltalansága. Erre utal az „Utak elváltak” című írás ismert gondolata is: „A dolgok lényege! Ezekkel a polémiát kerülő egyszerű szavakkal meg van jelölve a vita anyaga, meg van jelölve a pont, ahol az utak elváltak. Mert az a világfelfogás, amelyben mi felnőttünk, az a művészet, amelytől mi első benyomásainkat kaptuk, nem ismert dolgokat, és tagadta, hogy valaminek lehet lényege.” (281.) Az értékek keresésének nevében való elutasítás a súlypontja tehát Lukács „kultúrával” szembeni álláspontjának.

„Mert korunk nem marad meg a hitnél és ama csodájánál, amely a vizet borrá változtatja, hanem továbbmegy és a bort változtatja vízzé” – írja Kierkegaard. (S. Kierkegaard írásaiból, 283.) Ennek a gondolatnak mintegy továbbvitelével, parafrázisával találkozunk Lukácsnál az „Esztétikai kultúra” című írásban: „A kultúra egysége tehát még meg lett volna; az egység hiánya, megvolt középpontja: a teljes perifirikussága, megvolt mindennek a szimbolikussága, az, hogy semmi sem szimbolikus. minden csak annyi, amennyinek átélésének pillanatában látszik, sehol semmi, ami ennél talán több lehetne.” (424.) Talán fontos, hogy Lukács számára ez az ellényegtelenedés egyaránt történetfilozófiai és civilizatorikus probléma. Azaz a külső meghatározottságok megszűnésének esztétikailag is megfogalmazódó kérdése egy másik, mélyebb szinten, mint az apokalip-

tikus világlátás jelentkezik és ennek meghaladása Lukács későbbi, fő gondolati törekvése. Azt hiszem, a „Nyugattal” szembeni szkepszisének mélyén a perspektívátalanságának ez az egésze áll, antikapitalizmusa pedig arra a szocialisnál mélyebb összefüggésre vezethető vissza, ami számára a 'kultúra' tévút és csapda jellegében áll. A meghaladás iránti igény miatt fontos Kierkegaard hatása Lukácsra: „... egész filozófiájának tartalma volt ez: fix pontokat megállapítani az élet szüntelenül mozgó átmenetei között, és abszolút minőségi különbségeket az összeolvadó árnyalatok káoszában”. („Kierkegaard és Regina Olsen”, 291.) Az a *gesztus*, amelyet Lukács a Regina Olsenhez fűződő viszonyban fejt ki – ad analogiam saját életének egzisztenciális problémáival –, a fiatal Lukács számára a történelemfilozófia mélységében az Ábrahám-probléma kérdése. Lukács e korszakában tehát mintegy összekeveri az üdvtörténetet a történelemmel. (Kierkegaard, i. m. 266., Félelem és rettegés. Lukács egzisztenciális problémájához lásd „Midasz király legendája”, 188. és „A lelki szegénységről”, 537.) Ennek a kapcsolatnak az értelmezése túlmutat egy recenzió keretein, azonban döntőnek tartom Kierkegaard hatását, annak ellenére, hogy ezt filológiailag nem támasztja alá kellő számú adalék. (Hasonlóképp van ez a probléma a Nietzsche hatás esetében is.) Vagy épp a feltűnő azonosságok, a gondolatok tudatos beépítése ellenére való hallgatás kellő érv lehet?

A centrumtalanságnak, a kor értelmetlenségének, a történetfilozófia szkepszisnek, azaz a kultúrpeszimizmusnak szinte minden mozzanata tettenérhető az egyes drámatanulmányokban. Így például a centrumtalanság problémája az említett Strindberg írásban, a motiváció fogalmának kérdése pedig a Shakespeare és John Ford írásokban kerül előtérbe. Ha tehát azt a formakeresési igényt, megformáltság iránti vágyat akarjuk megmagyarázni, ami állandóan jelenlévő e korszakban, akkor a történelem kiúttalanságának teljes súlyában való felfogása válhat *konceptuális sé-mává*, amelyben érthetővé válnak az egyébként primer összefüggéseket nem mutató kérdések, melyek minduntalan visszatérnek 1902 és 1918 között. A kiúttalanság érzésének két irodalmi forrása a Dosztojevskij- és Flaubert-élmény. Ugyanakkor kettejük különbsége – a *hitkeresés manifestált jellege* – egyértelműen Dosztojevskijhez vezet el. „Dosztojevskij nem regényeket írt, és a műveiben láthatóvá váló megformáló érzületnek sem igenlő, sem tagadó értelemben nincs köze a tizenkilencedik századi európai romantikához és

az az ellen irányuló sokféle, ugyancsak romantikus reakciókhoz. *Dosztojevszkij az új világhoz tartozik.*” (Kiemelés tőlem – Gy. P.) Tehát Lukács előtt – ebben a korszakban – az individuális feloldás igénye merült fel, azaz az „als.ob” magatartása. A „Haltung” kérdéséhez adaléku szolgálhat a kötetbeli Thomas Mann tanulmány. (Thomas Mann második regénye, 268.) „A ‚Haltung’ a gesztus, csak jele volt a dolgokhoz való viszonyoknak az első regényben, itt, tudniillik a Királyi fenségben, az élet tartalma lesz.” A lukácsi magatartás tehát az „als.ob” tartásának lehetőségeit keresi, s erre mutatnak az esszék, s még egy döntő momentum: az etika lehetőségességének vagy inadekvát jellegének a kérdése. Ez az alapja a Sterne-esszében tételezett Goethe–Sterne ellentétnek, de az 1918-as írások is az etika kérdéseinek lehetőségességéhez kapcsolódnak. Lukács világosan látja ennek a magatartásnak a történelmi kiszolgáltatottságát. A Gauguin-ról szóló írásban ezzel kapcsolatban így ír: „A mai misztikusnak nincs hol formát találnia, neki magának kell magából megteremtenie mindent: az Istent, az ördögöt, a Földet és túlvilágot, a Megváltót és az Antikrisztust...” (251.) Világosan látja tehát, hogy különös paradoxonnal állunk szemben, mely a következőképpen is megfogalmazható: a modern művészet külső meghatározottságoktól mentes, de épp ezért, önnön formájának létrehozásáért *önmagából* kiindulva kell az ideológiai alapot megteremtenie, azt a bázist imitálnia, amelynek nevében fellép, melyre támaszkodik, azaz Münchausenként önnön haját megragadva kell kihúznia magát a mocsárból. E művészetfilozófiailag megfogalmazott, ám alapjában világnézeti problémát Lukács 1918-ban mint világnézeti, gyökerénél fogva oldotta meg, azaz egyszer s mindenkorra elutasította az individuális megoldást egy kollektív, mindezeket a kérdéseket *érvénytelenítő* megoldásért.

Ebben a korszakában a szocializmust ismert módon így értékeli: „A szocializmusnak úgy látszik nincsen meg ez az egész lelket betöltő vallásos ereje, amely megvolt a primitív kereszténységben.” (428.) Ez a kérdés azért válik az egész életmű szempontjából kardinális jelentőségűvé, mert figyelmünket arra összpontosítja, hogy 1918 után miként alakul át a világnézeti változásnak megfelelően Lukács esztétikai ítéletrendszere, azaz miképp *mutatkozik meg* az a – formaként megnyilvánuló – erő, bizonyosság, amelyet Lukács megértett a bolsevizmusban. (Másikféleképpen fogalmazva a probléma az, hogy miképp

jelentkezik a világnézeti változás hatása a forma-probléma felfogásában.)

Külön tanulmányt igényelne a „Lélek és formák” egyes darabjainak elemzése. (Így a „Levél egy kísérletről”, „Rudolf Kassner”, „Theodor Storm”, „Novalis”, „Richard Beer – Hofmann”, „Soren Kierkegaard és Regina Olsen”, „Stefan George”, „Beszélgetés Laurence Sterne-ről”.) Szoros összefüggésben az eddigiekkel itt csak két nagy problémakörre világíthatok rá. A Novalis-esszé épp azért nagyon izgalmas, mert a későbbiekben többek között Lukács által kialakított marxista esztétika e kérdésben elfoglalt álláspontját módosíthatja. Nevezetesen a német romantika „reakcióssá” szimplifikálásának meghaladásához épp ez a tanulmány nyújthat segítséget, segít ugyanis túljutni egy politikai preconcepción nyugvó s ma már mindenképp meghaladandó romantikaképen. Lukács ekkor már világosan látja, hogy a romantika – a polgári korszak kezdete – az utolsó lehetőség, az utolsó nagy stílus, amikor a kultúráteremtés illúziója még megragadható. A Novalis-esszében így ír: „A romantika világlátása pánpoetizmus.” Ugyanis még elérhető közelségből látszott a teremtés lehetősége („kultúrát akartak teremteni”), és világosan láthatták önnön bukásukat, azt, hogy kultúrájuk „köddé foszlott”. A „Levél a kísérletről”-ben fogalmazódik meg talán a legplasztikusabban élet és mű, „lélek és kultúra” esztétikailag értékelt, formailag meglátott kettőssége, mint a kritika és költészet kettőssége. „Talán a legrövidebben úgy fejezhetném ki a kettősséget, hogy a költészet motívumokat vesz az életből (és a művészetből), a kísérlet modellül használja fel a művészeteket és az életet. És úgy érzem, hogy ennek a hasonlatnak a segítségével majdnem megjelöltem azt, amiről most beszélni akarok, a kísérlet viszonyát ahhoz, amit tárgyául választott magának.” (315.) Itt jelentkezik a fogalmi élmény erősségének vagy gyengeségének a kérdése, amely által a forma lehetőségessé válhat a kísérletből. Lukács tehát az esszét az „élősség”, az „életszimbólum” alkotás kritériumával méri: az érzékletessé vált gondolat igénye az, amely az esszében kifejeződik, azaz megintcsak az a meghaladási kísérlet, amelyről feljebb már szó esett, költészet és tudomány szétválásának meghaladása, e kettő új minőségé alakításával – lévén a költészet a priori evidenciákra épül – kell és lehet formát létrehozni.

A „Lélek és formák” esszéivel, s a Babitscsal folytatott vitával („Arról a bizonyos homályosságról”) kapcsolatban – Nyíri János Kristóf emlí-

tett cikkében – felvet egy ide tartozó alapkérdést: miért fogalmazódtak az esszék lényegesen gyengébb magyarsággal, mint például az *Drámakönyv* vagy a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez”. „Azt hiszem, 1910 körül két lélek lakott Lukácsban, egyrészt a bécsi impresszionizmus és platonizmus filozófusa volt, amennyiben az általános érvényű értékek szét hullását az impresszionista irodalomban és filozófiában impresszionista és platonista eszközökkel – formateremtő esszékkel, filozófiai és irodalmi gesztusokkal igyekezett legyőzni és ez a filozófus németül gondolkozott... ugyanakkor megfigyelte ezt a kultúrát, amelynek közvetlen közelében élt, ám mégis kívül azon.” (I. m. 404.) Nyíri tehát teljes joggal innen származtatja Lukács szociológikus attitűdjét, a probléma azonban annyival bonyolultabb, hogy a „Lélek és formák” Lukácsán *valóban* ítélkezik bizonyos fókig az „Esztétikai kultúra” Lukácsa, ám az a különös, hogy ennek a „kívülálló” szempontnak a következményei minduntalan jelentkeznek a „Lélek és formák”-ban is. Különösen a „Stefan George”-esszé egyes részeiben és a „Novalis”-ban, vagy például az említett etikai probléma a „Sterne”-esszéiben is e kérdéssel áll szoros összefüggésben. Különösen erős az említett kettősség a dráma formai kérdéseivel kapcsolatos tanulmányokban. Azt hiszem, a „Lukácsban élő két lélek” valójában szinte antagonisztikus volt. 1918-ban a kívülkerülő általi meghaladásra szavazó Lukács döntött: lemondván az „*als.ob*” magatartás individuális jellegéről. Még egy, mai napig el nem döntött kérdést is felvet Nyíri – nevezetesen a Babitscsal való vita igazságtartalmának kérdését (lásd *Irodalomtörténet*, 1974/3, Dokumentumok). Lukács – nyilvánvalóan – azt állítja, hogy Babits stílusbeli és „Bécs-ellenes” kifogásai *valójában* a német filozófiából való kiindulásra visszavezethető problémák, amelyek csak egy filozófiailag nem művelt, a kategóriákat nem ismerő kultúra álláspontjáról nézve homályosak. Azonban amit Babits „affektált németterminológiának” tekint („Nyugat”, 1910/11.), s amelyet elutasít, az a „Lélek és formák”-ra vonatkozik, s Babits nem észleli mindenütt. Így például a „Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez” megjelenésekor – az „Alexander emlékkönyv” megjelenésének

alkalmából – Babits így fogalmaz: „Egész más oldalról láttam Önt, mint az előbbi köteténél.” (*Irodalomtörténet*, 1974/4, 611.) S itt is épp a Nyíri által kiemelt, és úgy tűnik, hogy már Babits által is felfedezett kettősségről van szó, ugyanarról a Lukácsban meglévő és nyelvilag is kifejeződő kettősségről.

Az „Előadás a festészetről” című mű egész problémaköre külön figyelmet, feldolgozást igényel. Lukács egyik fő kérdése a kedély, lélek, szellem hármasságának képzőművészet-esztétikai vonatkozása. Ez egyfelől visszamatat a lényegkeresés mozzanatára – hierarchikus és nem hierarchikus képszerződések –, másfelől pedig épp a mai napon az ágazati esztétikák autonómiájának és létrejöttének megteremtéséhez szolgáltat-hat döntő adalékot.

Lukács itt alkalmazott kategóriarendszerének – eltekintve e kategóriák kidolgozatlanágától – az a fő erénye, hogy nem az irodalomesztétika kérdéssel feltevési módjait és lehetőségeit transzformálja a festészet területére, hanem autonóm megközelítés kidolgozására tesz kísérletet, ebben a megközelítésben is megtartva a filozófiai indítatásból eredő fajsúlyt. Ugyancsak e tanulmányban merül fel egy, a későbbi kidolgozott katarzis-elmélethez adalékot szolgáltatató gondolat: „Mindenki, aki foglalkozott már nagyobb és jelentősebb művekkel, egészen biztosan érez bennük valami riasztó hidegséget, valamilyen megváltozó nagyságot és emelkedettséget, egy olyan világerzést, ahová mi nem juthatunk el.” (813.) Nem foglalkozhattam – többek között – a személyes vonatkozású írásokkal („Midasz király legendája”, „A lelki szegénységről”), s a már valamelyest feltárt Balázs Béla kérdéssel, nevezetesen azzal, hogy Lukács pozitív értékelése nem túlzott-e, s ha igen, úgy ennek okai mire vezethetők vissza. Milyen ideális lehetőségeket vesz észre Lukács Balázsban – helyenként szinte teljesen függetlenül attól, hogy megvan-e benne vagy sem.

„A legmélyebb vágy az, hogy a világ, ahogy van, egységes.” (Lukács Popper Leóhoz, 1910. Berlin: „Valóság”, 1974.) Ez az az igény, amely szinte minden kérdésben visszatér, amely Lukácsot – más formákban, más minőségekben – egész életében foglalkoztatta.

Kant születésének 250. évfordulójára a Szovjetunióban is számos kisebb-nagyobb terjedelmű tanulmány<sup>1</sup> látott napvilágot. A tanulmányok méltatják Kant filozófiatörténeti jelentőségét, a XVIII. századi filozófiában betöltött szintetizáló szerepét, ugyanakkor élesen bírálják rendszerének azokat a mozzanatait, melyek az idealista filozófiák újabb irányzatainak alaptételeivé váltak.

A marxista-leninista filozófiatörténet-írásban a Kant-kutatás símára taposott ösvényen halad: a kritikai filozófia kritikájának alapjait még Hegel dolgozta ki<sup>2</sup>, s eredményeinek felhasználásával Marx, Engels<sup>3</sup> és Lenin<sup>4</sup> jelölte ki Kant-kritikánk arányait és irányait.

Narszkij 1976-ban megjelent könyve a klasszikusok útmutatásait követi, s inkább mondható népszerűsítő olvasmánynak, mint problémafelvető elemzésnek. Egy alig 200 oldalas kis méretű könyvecskében nem lehet áttekinteni Kant teljes életművét – a szerző már ezért is szelekczióra kényszerül. Az ismertetés hangsúlyviszonyait jól érzékeltetik az egyes pályaszakaszokkal, illetve művekkel foglalkozó szerkezeti egységek terjedelemarányai.

Kant prekritikai korszakának felvázolására 10 oldal jut (ebből is három oldalt foglalnak el az életrajzi adatok). A szerző könyvének legnagyobb részében a kritikai korszak nagy műveit

\*Moszkva 1976. 207 oldal.

<sup>1</sup> Aszmusz, V. F.: „Immanuel Kant”, Moszkva 1973.; Narszkij, I. Sz.: Szootnosenie „dvuh logik” v teorii ponanija Kanta; „Filozofszie Nauki”, 1974/2.; Uő.: Dialekticseskaja problematika Kanta; „Filozofszie Nauki”, 1974/5.; „Filozofija Kanta i szovremennoszty”, Moszkva 1974.

<sup>2</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, 3, Budapest 1960.; Uő.: „A logika tudománya”, 1–2, Budapest 1957.

<sup>3</sup> Marx és Engels: A német ideológia; MEM 3, Budapest 1960.; Engels: Anti-Dühring. A természet dialektikája; MEM 20, Budapest 1963.; Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége; MEM 21, Budapest, 1970.

<sup>4</sup> Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, Budapest 1972.; Uő.: Materializmus és empiriokriticizmus; LÖM 18, Budapest 1964.

tárgyalja. A vallásfilozófiai kérdésekről az etikát tárgyaló fejezetben ejt néhány szót Narszkij, s az alkalmazott etika, vagyis az állam- és jogfilozófia, valamint a történetfilozófia problémáinak csupán egy rövidke fejezetet szentel. A könyv szerkezeti súlypontjai tehát marxista Kant-kritikánk tradicionális arányait követik.

A könyvecske elsődendő célja a kanti életmű ellentmondásos egységének bemutatása, ezért az egyes művek tárgyalásakor a szerző a filozófiai rendszer dualizmusának indíciuumait helyezi fejtegetéseinek középpontjába.

„A tiszta ész kritikájá”-nak elemzésében a Ding an sich fogalmának értelmezésekor Kant ismeretelméleti dualizmusára hívja fel a figyelmet. A magánvaló dolog egyik jelentése félig materialista, amennyiben úgy fogjuk fel, mint a jelenségek világában létező objektumok megismeretlen részének szimbólumát. Kant akkor lesz dualista – folytatja Narszkij –, amikor ezt az ismeretlent megismerhetetlennek tartja. (41.) A szerző – Leninre hivatkozva<sup>5</sup> – azt állítja, hogy Kant szerint az objektumok részben megismerhetők, amennyiben a jelenségvilágban léteznek. Maga Kant viszont sohasem állította, hogy a tárgyak a jelenségek világában léteznek. Éppen ellenkezőleg: „... a tárgyat mint jelenséget meg kell különböztetnünk önmagától, mint magánvalótól”.<sup>6</sup> Tehát Kant szerint a magánvaló tárgy nem azonos a jelenségek konkrét totalitásával, s a magánvaló fogalma nem e konkrét totalitás kiemerihtetlenségét jelenti. Kantnál a jelenség nem objektív ontológiai fogalom, következésképp a magánvaló tárgy a jelenségeken keresztül nem ismerhető meg. Ennek megfelelően a tapasztalás sem tekinthető Kantnál materialista megismerés-fogalomnak. „A tiszta ész kritikájá”-nak Bevezetésében ezt olvashatjuk „minden megismerésünk a tapasztalással kezdődik . . . mi egyéb ébresztené a megismerő-képességet működésre, hacsak nem a tárgyak, melyek érzeteinket megilletik (afficiálják), s részint maguktól keltenek képzetet, részint értelmi erőnket hozzák mozgásba, hogy e képzeteket összevesse, egybekapcsolja vagy széjjel-

<sup>5</sup> Lenin: „Materializmus . . .”, 181–182.

<sup>6</sup> Kant, I.: „A tiszta ész kritikája”, 2. kiad., Bp. (1912), 67.

válassza, s az érzéki benyomások nyers anyagát a tárgyak ama megismerésévé dolgozza fel, amelyek tapasztalat a neve”.<sup>7</sup> Mindezek után természetesen, hogy Kantnál a tiszta megismerés tárgya nem a jelenség, hanem a tapasztalást lehetővé tevő értelmi erők, amelyek mintegy megalkotják, konstituálják a megismerés tárgyát. A jelenség anyaga ugyan a posteriori, tehát materialista értelemben „objektív”, formája azonban a priori.<sup>8</sup> Következésképp egyáltalán nincsenek elgondolható objektív tárgyak a megismerési viszonyon kívül. A dolgok az ismeretviszonyban alakulnak, itt válnak azzá, amik. A jelenségek anyaga – káosz. A Ding an sich nem ennek státusát jelöli, hanem lehetséges formáinak összességét. A magánvaló fogalma tehát nem materializálható oly módon, hogy azt mondjuk: a magánvaló az a képzeletünknek megfelelő valami, amely megismerő tevékenységünkön kívül, attól függetlenül létezik. Az sem igaz, hogy Kant ismeretünk egyetlen forrásának a tapasztalatot, az érzeteket ismeri el, hiszen ezt írja: „ha minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik is, azért nem mindegyik ered a tapasztalatból”.<sup>9</sup>

Minthogy a Ding an sich nem azonos az érzékeinket afficiáló tárgyakkal, sem a tapasztalás érzéki alapját képező jelenségek anyagával, semmiképp sem fogható fel materialista értelemben. Ebből két állítás következik: 1. Kant nem materializmus és idealizmus között ingadozik, hanem legjobb esetben is objektív és szubjektív idealizmus között. (Narszkij könyve végén már ezzel rokon értelemben utal a lenini meghatározásra, v.ö. 198.) 2. Nem ismeretelméleti, hanem ontológiai dualizmusról van szó; a jelenségek anyaga és formája különböző ontológiai státussal rendelkezik.

Forma és anyag egyesítése, az elgondolható tárgyak „megkonstruálása” az a priori szintetikus ítéletekben történik meg. Ezért az a kérdés, hogy miképpen létezhetnek a priori szintetikus ítéletek, tulajdonképpen így is feltehető: miképpen léteznek az elgondolható világ?

Ismeretelmélet és ontológia eme egybemosódásának határán tűnik fel a tapasztalat fogalma. A transzcendentális analitika második fejezetében írja Kant: „A tapasztalat a jelenségek szintetikus egységén alapszik, azaz a jelenségek tárgyának fogalmak szerinti szintézisének, mely nélkül nem volna ismeret, hanem csak az észrevevések rap-

szódiája . . .”<sup>10</sup>; néhány sorral lejjebb pedig ezt olvashatjuk: „a tapasztalat lehetőségének föltételei általában egyúttal föltételei a tapasztalati tárgyak lehetőségének”.<sup>11</sup> Narszkij helyesen veszi észre, hogy a transzcendentális világ „ontológiájának helyét a tiszta értelem analitikája foglalja el, mint a konstruktív gondolkodás anatómiája”. (60.) Viszont nincs igaza akkor, amikor ezt a „helycserét” az ismeretelmélet agnoszticizmusából vezeti le. Épp fordítva lenne igaz: az agnoszticizmus a feloldatlan ontológiai kettősség eredménye.

A kanti ontológiai dualizmus valóságos megoldásának irányát már Feuerbach kijelölte: „. . . ha már az ember tapasztalatokat gyűjtött és ezeket általános fogalmakban összefoglalta, akkor természetesen képes „szintetikus a priori ítéleteket” alkotni. Ami tehát egy előbbi kor számára tapasztalat volt, egy későbbi kor számára ész dolga . . .”<sup>12</sup> Hegel is azért marasztalja el Kantot, mert a tapasztalás spekulatív fogalom marad nála, s nem egy valóságos tevékenység történelmileg progresszív szintézis-folyamatát jelöli.<sup>13</sup> Narszkij elsiklik a praxis-fogalom ontológiai funkciójának kérdése mellett, amikor a szintetikus ítéletek analitikussá válásának folyamatát tisztán logikai kérdésnek tekinti. (34–35.)

A kanti etika elemzésekor azonban – „A német ideológia” útmutatása<sup>14</sup> alapján – a XVIII. sz.-i német polgárság társadalmi gyakorlatának hiányát helyezi az értelmezés középpontjába. Ez a praxis-hiány az oka az ontológiai dualizmusnak, és az etikai szféra diszharmonijának – írja könyvének tizedik fejezetében. „Az, hogy Kant az embert ontológiailag megkettőzött lénynek, két különböző – a jelenség- és a magánvaló – világ részesének tekintette, szükségképp vezetett az emberi viselkedés szférájának etikai hasadásához.” (127.) Ez a hasadás a legális és a morális cselekedetek különbözőségében jelenik meg, és a gyakorlati ész antinómiájában a legélesebb. A feloldás transzcendens síkra kényszerül: a kategorikus imperatívusz megvalósítása és az emberi boldogság csak a túlvilág és isten posztulálásával szin-

<sup>10</sup> Uo. 137.

<sup>11</sup> Uo. 138.

<sup>12</sup> Feuerbach, L.: Leibniz filozófiájának ismeretése, elemzése és kritikája: „Sämtliche Werke”, IV, 191–192., idézi Lenin: „Filozófiai füzetek”, 63.

<sup>13</sup> Hegel, G. W. F.: „Előadások a filozófia történetéről”, 413–414.

<sup>14</sup> MEM 3, 179–181.

<sup>7</sup> Uo. 28.

<sup>8</sup> Uo. 47–48.

<sup>9</sup> Uo. 28.

tetizálható. Narszkij itt hívja fel a figyelmet arra, hogy Kant vallásfilozófiája a teológiai dogmarendszer és a Bibliát morális allegóriának tekinti, s isten fogalmát a tiszta moralitás szimbólumaként fogja fel. (160–162.)

A szerző a kanti etika érdemének tudja a naturalizmustól és a dogmatikus vallásosságtól való mentességet; külön kiemeli, hogy itt az ember magáért való cél, s ez Kant humanizmusának legfőbb bizonyítéka; ugyanakkor élesen bírálja formáltságáért és kompromisszumos szelleméért, amely Kant egész alkalmazott etikáját és történefilozófiáját is áthatja. (140–141., 166–168.)

A kanti filozófiai rendszer kettőssége egy harmadik értelemben is felbukkan Narszkij könyvében: „Kant kettős feladatot tűz maga elé: egyrészt „korlátozni a tudást, hogy felszabadítsuk a helyet a hit számára”, másrészt megmutatni, hogy „az ész kritikája végül is szükségképp vezet a tudományhoz”. (25.) A szerző e megállapításban valószínűleg Lenin Hegel-konspetusára<sup>15</sup> támaszkodott, mely így szól: „Kant: korlátozni az „ész” és erősíteni a hitet... Kant filozófiájának eredményei... „hogy az ész nem képes megismerni igaz tartalmat, s az abszolút igazság tekintetében a hithez kell utalni.”...” Lenin azonban nem jegyeztelte ki a hegeli mondat közvetlen környezetét.

Hegel „A logika tudománya”-nak Bevezetésében<sup>16</sup> indokolja, hogy miért veszi tekintetbe oly gyakran a kanti filozófiát. Méltatva ennek filozófiatörténeti érdemeit, utal arra, hogy a Kant utáni filozófusok kevésbé ügyeltek a logika „határozottabb mozzanataira”, s „gyakran csak durva – bár nem jogtalan – megvetést tanúsítottak vele szemben”. Ez után következik az a szövegrész, amely a Lenin által idézett tagmondatot tartalmazza: „A nálunk legelterjedtebb filozofálás nem lép ki ama kanti eredmények köréből, hogy az ész nem képes megismerni igaz tartalmat...” stb. Később ezt írja: „A kanti filozófia így párnál szolgál a gondolkodás restségének...”. A hegeli szakasz legalábbis kétértelmű: nem zárja ki azt az értelmezést, hogy nem maga a kanti filozófia, hanem ellenkezőleg, a kanti filozófia torzítása, inadekvát felfogása az, amely szerint az ész az abszolút igazság megismerése tekintetében a hit segítségére szorul.

<sup>15</sup> Lenin: „Filozófiai füzetek”, 82.

<sup>16</sup> Hegel, G. W. F.: „A logika tudománya”, 1, 37. (lábj.)

A szóban forgó tétel Kantnál sem egyértelmű: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...”.<sup>17</sup> Az interpretáció az „aufheben” jelentésének értelmezésétől is függ. A közvetlen kontextusban pedig arról a hagyományos, dogmatikus metafizikáról beszél Kant, amelyben a tiszta ész gyakorlati bővítése a spekulatív ész „bitorolt korlátlan ismeretei”<sup>18</sup> miatt nem lehetséges. E spekulatív ész alaptételei csak a tapasztalat tárgyaira érvényesek. Minthogy isten, a szabadság és a halhatatlanság az empirián túl vannak, a spekulatív ész a vallást és az etikát illetően inkompetens. A kritikai metafizika tehát megfosztja a spekulatív ész korlátlan hatalmától, és ezzel teszi lehetővé az empirikumon túli területek vizsgálatát. (Az már más kérdés, hogy később a gyakorlati ész a tiszta észnél magasabb rendűnek bizonyul-e.) E szövegrész tehát nem a hit és a tudás kettősségére, hanem a metafizika „kopernikuszi fordulatára” utal.

Narszkij Kant esztétikájában is kimutatja a dualizmust. A szép analitikájában egy helyütt ezt írja Kant: „Az esztétikai ítéletek akár csak az elméletiek (logikaiak) empirikusakra és tisztaakra oszthatók fel. Az előbbieket azok, amelyek kellemséget vagy kellemetlenséget, az utóbbiak pedig, amelyek valamely tárgynak vagy elképzelésmódjának szépségét mondják ki; amazok érzéki ítéletek (anyagi esztétikai ítéletek), emezek (mint formálisak) egyedül a tulajdonképpeni ízlésítéletek.”<sup>19</sup> E szakaszban Narszkij az esztétikai formalizmus alaptételét véli felismerni. (188.) Ám röggvest hozzátesszi: Kant nem a l'art pour l'art zászlóvivője, hiszen a szép analitikájának többi mozzanatából kitűnik, hogy a szép „a cél nélküli celszerű formák létrehozásához kötött, a priori jellegű, közvetlen és teljesen önzetlen, általános és szubjektíve szükségszerű élvezet”. (190.) A szép – folytatja Narszkij a kanti esztétika interpretálását – az emberi erkölcs esztétikai szemléletének közvetítésével kapcsol bennünket a magánvaló világához. Kant maga is kimondja: „a szép az erkölcsi jó szimbóluma”.<sup>20</sup> Kant esztétikájának humanista pátosza abban is kifejeződik,

<sup>17</sup> Kant, I.: „Kritik der reinen Vernunft”, hrsg.: Vorländer, K., Halle (1899), 30.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Kant, I.: „Az ítélőerő kritikája”, ford. Hermann István, Budapest 1966, 189.

<sup>20</sup> Uo. 321.

hogy a tiszta formák szabad játékeként értelmezett szépség kategóriáján kívül a szépség egy másik fajtája is megjelenik – a fenséges erkölcsiség szépsége. Az erkölcsiséggel azonosuló fenséges egyre inkább eltávolodik a széptől, szakadás következik be a szép és a fenséges analitikája között. A szakadás, a kettősség a szép elméletében is megfigyelhető: a tiszta esztétikai ítéletek formaiak, a művészi eszmény pedig tartalmi.

(192.) A kanti művészi eszmény tartalmasságának állításával Narszkij azonban önmagának mond ellent, hisz korábban formálisnak nevezte Kant etikáját is.

Mindezek után úgy tűnik, Narszkij nem találta meg a kanti filozófiai rendszer specifikumát. Könyve a kanti filozófia ellentmondásos egységének bemutatása helyett az interpretáció ellentmondásos sokféleségét nyújtja.

## SUMMARIES

*Péter Katona: A Dialectical Materialistic Answer to the Fundamental Question of Philosophy (On the Anniversary of Materialism and Empirio-Criticism)*

In view of the historical nature of both the fundamental question of philosophy and the answer to it, it is here recalled that Lenin's answer consisted in his theory of reflection as propounded in *Materialism and Empirio-Criticism*. The reflection theory of *Materialism and Empirio-Criticism* is conceived by this author to be a unified whole, or system, of seven basic theorems and three basic concepts. (1. The world, nature, things, objects exist outside and independently of our consciousness and of their cognition. 2. Our consciousness, thinking, and sensation are functions of the brain. 3. The essence of these brain functions is the reflection of reality. 4. The reflection by consciousness ensures the contact between man and his environment on the highest level. 5. Reflection by consciousness takes place in practice, mainly in material activity, and it is practice that distinguishes between true conscious representations and false ones. 6. Man's reflection of reality is a process – a socio-historical process. 7. Man's reflection of reality is a result of development, to which there exist antecedents in the pre-human world. The three basic concepts are: *matter, reflection* and *truth*.) The author lays great emphasis on the theorem of the activity of consciousness (conceiving reflection by consciousness as a creative activity, and attributing an active role to ideas). This theorem belongs to the reflection theory of dialectical materialism, though it found no application in *Materialism and Empirio-Criticism*. In the debate with the Machian type of idealism, an exposition of the activity of consciousness was not necessary. In other works of his, Lenin duely analysed

and pointed out the activity of ideas and consciousness.

This amounts to saying that the theorem of the activity of consciousness also „takes part” in supplying a modern, *dialectical* materialistic answer to the fundamental question of philosophy.

That is, stating that „matter is primary, consciousness is secondary” as an answer to the fundamental question of philosophy is far too little to say.

*László Kovács: On the Historicity of Laws*

An attempt to make the common concept of historicity more complete and complex is made in the first part of the present study. Among others, the relation of historicity to temporality and to development is analyzed. Stress is laid on the distinct role in real historicity of the actual „present” conceived in motion. It is stated that the present can only be defined on the basis of practice, and the present is the sole point of departure for studying the history of nature (to which this article is also intended to contribute, as part of a more extended work), since the history of nature is not some motion between a beginning and an end. Further examination is devoted to various features of historicity (as e.g. change and permanence, origin and cease, complexity, directedness, irreversibility, development, etc.) in view of the essential relations of reality, and of lawlike interrelations as special working structures. It has been found that the historicity of laws does not merely consist in simple change, repetition and tendentiousness or (wherever they take place) origination and cessation but, on the contrary, that the variability of laws, in spite of their permanence, is rather manifold, and is connected with various modes of alternation and succession, and the motion complexes of laws, systems of conditions. It has



been found that lawlike repetitions are irreversible, and that laws themselves (as systems of relations between essences) develop in their external and internal construction, in the structure of their effects, in the irreversible change of their intensity, etc. To sum up: the category of historicity is richer than temporality, its main form being development, but its extension being wider. „Eternal” (though not unchanging) laws of nature are also historical.

*József Horváth: Towards an Ontological Study of the General Nature of Time*

The first question in the study of the nature of time concerns the scope and character of its sphere of being. The author applies critical analysis to attempts at partially or fully eliminating time, like contrasting the temporal and the eternal, or spatializing time, or subjectivizing it, and he states the following axioms: „everything exists in space”, „whatever is in some relation, is in temporal relation as well” and „time is the fundamental form of all existence”. Through examining the basic question of world view concerning time (whether time is an objective determination of material world, or is only determined by our consciousness) he explicates the fundamentals of the materialist conception, and deals in detail with the relation of the objective and the subjective. Criticising attempts at substantiating time he comes to the conclusion that time is an attribute, a universal functional form of existence. As such it is not a mere quantity, nor is it some kind of pure quality. Time expresses certain quantitative and qualitative aspects of states and processes. The variety of time structures comes from the differences in kinds of materials, forms of motion (physical, chemical, biological, etc.), and directions of change (development, cyclical change, irreversible change, repetition). Time is an internal form of existence. The inner time conditions, the specific internal form of existence of existents is called *temporariness*. Things and phenomena are also specified by their *temporariness*. It is in the mutual connections of instances of *temporariness* expressing given properties of states and processes that time appears as an external existential condition, as *being temporal* and *being in time*. Time exists concretely as the sum of the relations and properties of material objects and states. The author presents some different classifications of

time-properties and time-relations. In this connection he gives a detailed analysis of N. Hartmann's approach, and critically examines A. Grünbaum's position (chiefly concerning the interpretation of present, past, and future). The final part of the study deals with problems of the direction of time, the temporal relation of the totality of the world, of matter as a substantial existent.

*Edit Rózsahegyi: A Focus on Practice, in. Kant's Spirit (On the Foundations of Max Adler's Transcendental Marxism)*

In the early decades of this century, Max Adler, a philosopher of Austro-Marxism, applied a special kind of Kantian approach in his attempt to elaborate the philosophical foundations of the Marxian conception of society. In his opinion, it was by centering on the practical-social interaction of people that Marx made social studies a *science* which is able to explain social phenomena through their characteristically *human* laws and, at the same time, in a *causal* way. An exposition of the philosophical foundations of Marx's teaching must, in his view, prove the *a priori* necessary validity of the principle of „socializedness”. This grounding is to be carried out through recognizing the social aspects of Kantian epistemological criticism, in the Kantian transcendental medium. The present study points out the failure and absurdity of this transcendental foundation. It also purports to demonstrate that „a shift from the standpoint of the individual to the standpoint of society” (which Adler claims to be an essential point in Marx's thought) could not in the least be a „major turn” in bourgeois sociological and philosophical thought, and that this shift in standpoints constitutes a theoretical step back, and not one forward, from the critical thought of classic German philosophy.

*Ida Vas: Once More on the Concept of Matter*

In the first part of her study, the author criticizes an attempt by Tamás Földesi at describing the relation of matter and consciousness by Venn diagrams. In Földesi's view, the Venn diagram method of representation is not suitable for representing dialectical relations. This author asserts that one who is of the above opinion and

still makes an attempt to utilize this mode of representation as a method of logically describing the relation of matter and consciousness, in this way admits that the relation of matter to consciousness is of a non-dialectical nature. However, the author maintains that this relation is only described according to its objective nature if it is conceived to be a relation of dialectical contradiction. It is proved by a concrete analysis that the Venn diagram method does not provide a subtle representation of the objectively dialectical relation between matter and consciousness. The reason for this is that formal logic is not suitable for the description of a dialectical relation. This relation can only be described by dialectical logic. The dialectical nature of Marxist philosophy, or more precisely, the fact Marxism is a *dialectical* materialist philosophy and it is necessary for it to describe objectively dialectical relations in a dialectical way, has made it necessary to create a new, dialectical logic.

The second part of the article presents logical forms of the definition of matter. The author, following Lenin, expounds her view that matter is one, but its concept is a definite system of definitions, since it is impossible to describe in one definition the total nature of an object „in the total extension of its development”. The author suggests that the concept of matter is obtained through the unity of the five definitions here supplied.

*Miklós Farkas: A Catastrophe Theoretic Model for the Evolution of the Social System*

In this paper René Thom's catastrophe theory is applied to the problem of the evolution of the economic and social system. The proposed mathematical model is very abstract. As a consequence, it grasps only some main features of the change of the social system and is not apt for describing finer details. The basic assumptions are as follows: (a) out of any two states of the social system one can be chosen as the more developed; (b) on a given level of the forces of production and from the point of view of the development the state of the social system is determined primarily by the relative strength of the basic

antagonistic classes and by the consolidation of the society; (c) if the relative strength of the basic antagonistic classes and the consolidation of the society are given then the society tries to achieve that level of development of the social system on which the tension in the society is minimal. Under these assumptions the cusp catastrophe may serve as a model for the dynamics of social revolution, counterrevolution and evolution.

*Peter Szöke: Three Spheres of Music – on the Physical, the Animal and the Human Level of Existence*

The author makes an attempt – on the basis of *facts* discovered by himself and illustrated by many figures – at the foundation of a new, ontologically and historically principled theory of „music” in the broadest sense of the concept. This theory embraces three large and particular levels (stages) of „music”. These are: (1) musicality of the inorganic matter or the functionless „*physical music*” as a natural phenomenon on the level of pre-biological existence; (2) „*avian music*” as a means of biological communication on the level of animal existence (life); (3) „*human music*” as an art on the level of social existence of man.

Within the scope of this conception, the paper deals, displaying the facts, with the following problems: (1) physical (pre- or subbiological) music and its characteristic features; (2) the joining of the lifeless physical musicality and life, on the level of animal existence with special regard to the origin and evolution of avian music; (3) peak of the musical evolution in birds: the microscopic folk song forms of the Hermit Thrush (*Hylocichla guttata*); (4) musical and non-musical, as well a rhythmic and non-rhythmic trends in the formation (evolution) of avian vocalization; (5) the joining of physical musicality, avian music and man as social being; (6) the physical, ornithomusical and social factors taking part in the origin and formation of human music; (7) social determination of human features of human music; (8) the process of turning human music into art.

*Петер Катона: Диалектический-материалистический ответ на основной вопрос философии (К годовщине появления „Марксизма и эмпириокритицизма“)*

Обращая внимание на историчность основного вопроса философии и ответа на него автор излагает, что Ленин в своей работе „Марксизм и эмпириокритицизм“ ответил на этот вопрос теорией отражения. Теорию отражения произведения „Марксизм и эмпириокритицизм“ автор трактует как единое целое или систему семи основных тезисов и трех основных понятий. (1. Мир, природа, вещи, объекты существуют вне нашего сознания и познания, независимо от последних. 2. Сознание, умственная деятельность, ощущения являются функцией нашего мозга. 3. Суть этой функции мозга отражение действительности. 4. Сознательное отражение обеспечивает связь человека с его окружением на самом высоком уровне. 5. Сознательное отражение происходит в практике, прежде всего в материальной деятельности и практика отделяет правильные сознательные копии от ложных. 6. Человеческое отражение действительности представляет собой процесс, общественно-исторический процесс. 7. Человеческое отражение действительности является результатом эволюции и имеет предисторию в мире, существовавшем до человека. Тремя основными понятиями являются понятия *материи, отражения, и истины.*) Автор особенно подчёркивает посылку активности сознания (восприятие сознательного отражения как деятельность, творчество, и активную роль идей). Это – тезис теории отражения диалектического материализма, такой тезис, который не был применён в „Материализме и эмпириокритицизме“. Изложение активности сознания не

было необходимым в дискуссии, веденной с идеализмом махистского типа. Вдругих своих произведениях Ленин должным образом анализировал и подчёркивал активность сознания и идей!

Следовательно: И тезис активности сознания „присутствует“ в современном, диалектическом-материалистическом ответе, данном на основной вопрос философии.

Следовательно: Если на основной вопрос философии ответим высказыванием „материя первична, а сознание вторично“, то этим мы выразим очень мало.

*Ласло Ковач: Об историчности законов*

Первая часть статьи пытается сделать более полным и комплексным обычное толкование историчности. Среди прочего анализирует отношения временности и историчности, а также эволюции и историчности. Статья подчёркивает выделяющуюся роль сваченного в движении „настоящего“ всех времён с точки зрения реальной историчности. Устанавливается, что настоящее опеделимо только на основе практики, и что для изучения истории природы – чему посвящена статья, являющаяся частью большей работы – нет другого исходного базиса, как настоящее потому, что история природы не представляет собой некое движение между начальным и конечным пунктом. В дальнейшем различные признаки историчности (например изменение, сохранение, возникновение, прекращение, комплексность, направленность, необратимость, эволюция и т. д.) анализируются в существенных отношениях действительности и закономерных взаимосвязей – как своеобразно действующих

структур. В ходе этого получается, что историчность законов не исчерпывается в простом изменении, повторении и тенденциозности, а также (где такое имеется) в возникновении и прекращении, а разнообразие законов (вопреки их продолжительности) весьма дифференцировано, их разнообразие связывается с различными видами чередования и следования друг за другом, с движением систем условий и комплексов законов; что закономерные повторения обладают необратимым характером и что сами законы — как системы отношений между сущностями — развиваются, их развитие проявляется в их внешней и внутренней структуре, в их структуре влияния, в необратимом изменении их интенсивности и т. д. Summa summarum: категория историчности богаче, чем временность, её основная форма — эволюция, но её объём шире. „Вечные” (но не неизменяемые) законы природы являются и историческими.

*Йозеф Хорват: К онтологическому исследованию общего характера времени*

При изучении характера времени первый вопрос возникает в связи с кругом влияния и свойством его сферы бытия. Автор критически анализирует тенденции, стремящиеся к частной или полной элиминации времени — так к прстивопоставлению временного и вечного, к распространению времени в пространстве, а так же к субъективизации времени, и устанавливает, что высказываемы следующие аксиомы: „всё существует во времени”, „всё, существующее в отношении существует и во временном отношении”, „время представляет собой основную форму всякого бытия”. При исследовании главного идеологического относящегося к времени вопроса — время представляет собой объективную определенность мира или что-то определенное нашим сознанием? — он излагает основные элементы марксистского понимания и подробно останавливается на отношении объективного и субъективного. Критикуя попытки, субстанциализирующие время автор пришёл к выводу, что время представляет собой атрибут, универсальную функциональную форму бытия: Как таковое не является просто количеством, но и не не-

которым чистым качеством. Временем выражаются определенные количественные и качественные отношения состояний и процессов. Разнообразности видов материи и движения — физических, химических, биологических и т. д. — а так же изменяющиеся направления — развитие, круговорот, необратимое изменение, повторение — послужили причиной многообразности временных структур. Время является внутренней формой бытия. Временностью называем внутренние временные условия, специфическую внутреннюю бытийную форму существования всего сущего. Вещам и явлениям придает специфичность и их временность. Во взаимосвязях временностей, выражающих данные свойства состояний и процессов время появляется в качестве внешнего бытийного условия, как нечто временное и заключенное во времени. Время существует конкретно как совокупность свойств и отношений материальных объектов и состояний. Автор представляет разные виды временных свойств и реляций. В связи с этим автором дается подробный анализ точки зрения Хартмана и критический анализ взглядов Грюнбаума (прежде всего в связи с пониманием настоящего — прошлого — будущего). Заключительная часть статьи занимается проблемами времени-направления, а так же мира-целого, временной реляции материи как субстанциальной существующей.

*Эдит Рожакеди: Средоточие практики под знаком Канта Об основах трансцендентального марксизма Макса Адлера*

В первых десятилетиях нашего века Макс Адлер, философ австрийского марксизма делает попытку в своеобразном толковании Канта выработать философские основы марксистского понимания общества. По его мнению Маркс, сосредоточив внимание на практическом общественном сотрудничестве людей превратил социологию в науку, способную объяснить в своеобразных человеческих закономерностях и в то же время каузально общественные явления. Представление философских основ марксистских тезисов в его понимании должно доказывать а priori необходимое осуществление принципа „превращения в общество”. А это

необходимо обосновать с признанием социальных отношений кантрианской критики знания, в кантрианской трансцендентальной среде. Статья выводит безуспешность и абсурдность этого обоснования. В дальнейшем автор стремится доказать, что „переход с позиции индивидуума на позицию общества” (что по мнению Адлера является якобы существенным признаком марксистского мышления) ни в коем случае не может быть „решающим поворотом” в буржуазном социологически-философском мышлении, это изменение позиции теоретически представляет собой шаг не вперёд, а назад относительно к критическому мышлению классической немецкой философии.

*Ида Ваш: Ещё раз о понятии материи*

В первой части своей статьи автор критикует попытку Тамаша Фёлдеши описания отношения материи-сознания диаграммами Венна. По мнению Фёлдеши способ изображения диаграммами Венна не подходит для изображения диалектических отношений. По мнению автора статьи, если кто-нибудь утверждая это всё-таки делает попытку применения этого способа изображения в качестве логического описывающего метода для отношения материи-сознания, то признаёт недialeктический характер отношения материи-сознания. А ведь всё-таки — по мнению автора — это отношение может быть изображено согласно своему объективному характеру в том случае, если оно описано как отношение диалектического противоречия. Конкретным анализом доказано то, что изображение диаграммами Венна не отражает в своей дифференцированности объективно диалектическое отношение материи-сознания. Причиной этого является неспособность формальной логики описать диалектическое отношение. Это отношение может быть описано только диалектической логикой. Создание новой, диалектической логики стало необходимым из-за диалектического характера марксистской философии, точнее из-за того факта, что марксизм представляет собой диалектическую материалистическую философию и необходимым является диалектическое описание объективно диалектических отношений.

Вторая часть статьи толкует логические формы определения материи. Опираясь на Ленина автор излагает свой принцип, согласно которому существует только одна материя, понятие которой представляет собой систему определений, так как невозможно описать одним определением тотальный характер ни одного объекта в „объёме его развития”. По мнению автора понятие материи складывается в единство из пяти определений, им перечисленных.

*Миклош Фаркаш: Модель теории катастроф для эволюции общественного строя*

В этой статье теория катастроф Рэне Тома применяется к проблеме эволюции общественно-экономического строя. Предлагаемая математическая модель является особенно абстрактной. Следовательно занимается только некоторыми главными чертами изменения общественного строя и не может моделировать тонкие детали. Основные условия следующие: (а) из любых двух состояний общественного строя можно выделить то, которое более развитое другого, (б) на данном уровне производительных сил и с точки зрения развития, состояние общественного строя определяется в первую очередь относительной силой основных антагонистических классов и консолидацией общества, (в) если относительная сила основных антагонистических классов и консолидация общества дана, тогда общество стремится к тому уровню развития общественного строя, на котором напряжение в обществе минимально. При этих условиях катастрофа „касп” может служить моделью динамики общественной революции, контрреволюции и эволюции.

*Петер Секе: Три сферы музыки — на уровнях физического, животного и человеческого бытия*

Автор делает попытку онтологического и исторического основания новой теории „музыки”, понятой в самом общем смысле, на

основе до сих пор неизвестных фактов, открытых автором и продемонстрированных на многочисленных акустических иллюстрациях.

Эта теория охватывает три больших и своеобразных уровня (состояния) организации „музыки”. Такими уровнями являются: 1. музыкальность как физическая закономерность неживой материи и возникающая на основе такой музыкальности *физическая музыка* как природное явление без функции, на уровне предбиологического бытия; 2. *птичья музыка* как биологическое средство акустической коммуникации на уровне животного бытия; 3. *человеческая музыка* как искусство на уровне общественного бытия.

В рамках этой концепции статья излагает и показывает в частности: 1. физическую музыкальность материи и физическую музыку, возникшую перед появлением и существующую вне уровня жизни, и её свой-

ства; 2. встречу и сплетение физической музыкальности с жизнью на уровне животных, с уделением особого влияния на возникновение и развитие птичьей музыки; 3. пиковый уровень эволюции животной музыки, достигнутый в свойственных человеческой музыке микроскопических песенных формах пестрого американского дрозда (*Tylocichla guttata*); 4. музыкальные и немзыкальные, равно как и ритмические и неритмические пути формирования в эволюции голосов птиц; 5. встречу с сплетением физической музыкальности и птичьей музыки с человеком как общественным существом; 6. физические, орнито-музыкальные и общественные факторы, способствовавшие формированию человеческой музыки; 7. общественную определенность человеческой своеобразности человеческой музыки; 8. процесс превращения человеческой музыки в искусство.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója  
A kézirat a nyomdába érkezett: 1978. IX. 8. – Terjedelem: 16,8 (A/5 ív)  
79.6292 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Bacsó Béla*, Színházi Intézet, munkatárs • *Balogh Tibor*, JATE Filozófiai Tanszék, tanársegéd • *Csörögi István*, tudományos kutató • *Farkas Miklós*, BME Gépészkar–matematikai Tanszék, mat. tud. doktora, egy. tanár • *György Péter*, egy. hallg. • *Horváth József*, ELTE TTK Filozófiai Tanszék, tszv. docens • *Kálmán C. György*, tanár • *Kardos András*, MTA Lexikon Szerk., szerkesztő • *Katona Péter*, JATE Filozófiai Tanszék, kandidátus, egy. docens • *Kovács László*, DOTE Marx.–Leninizmus Intézet, kandidátus, egy. tanár • *Monal, Isabel* • *Rózsahegyi Edit*, MTA Filozófiai Intézet, kandidátus, tud. munkatárs • *Rozsnyai Ervin*, kandidátus • *Szőke Péter*, ELTE Állatrendszertani és Ökológiai Intézet, a biol. tud. doktora, tud. főmunkatárs • *Vas Ida*, ELTE Logika Tanszék, kandidátus

**Helyreigazítás:** A Magyar Filozófiai Szemle 1978/4. számában Szemere Samu (1881–1978) címmel megjelent nekrológ szerzője Lukács József. – *Szerk.*



## CONTENTS

PÉTER KATONA: A Dialectical Materialistic Answer to the Fundamental Question of Philosophy .....	713
LÁSZLÓ KOVÁCS: On the Historicity of Laws .....	722
JÓZSEF HORVÁTH: Towards an Ontological Study of the General Nature of Time ....	742
EDIT RÓZSAHEGYI: A Focus on Practice, in Kant's Spirit .....	766
IDA VAS: Once More on the Concept of Matter .....	785
MIKLÓS FARKAS: A Catastrophe Theoretic Model for the Evolution of the Social System	802
PÉTER SZÓKE: Three Spheres of Music — on the Physical, the Animal, and the Human Level of Existence .....	809

## REFLECTION

ISABEL MONAL: José Martí — from Liberalism to Anti-imperialist Democratism ....	850
---------------------------------------------------------------------------------	-----

## REVIEWS

ERVIN ROZSNYAI: Umberto Cerroni: The Crisis of Ideas and the Transition to Socialism .....	865
ANDRÁS KARDOS: Mikhail Bakhtin: The Aesthetics of Words .....	871
BÉLA BACSÓ: Form and Culture .....	874
GYÖRGY KÁLMÁN C.: Noam Chomsky: Reflections on Language .....	878
TIBOR BALOGH: Social Anthropology and the Symptoms of Uncertainty .....	882
PÉTER GYÖRGY: György Lukács: Early Works .....	887
ISTVÁN CSÖRÖGI: Narsky: Kant .....	892

## СОДЕРЖАНИЕ

Петер Катона: Диалектический-материалистический ответ на основной вопрос философии .....	713
Ласло Ковач: Об историчности законов .....	722
Йожеф Хорват: К онтологическому исследованию общего характера времени .....	742
Эдит Рожакеди: Средоточие практики под знаком Канта .....	766
Ида Ваш: Ещё раз о понятии материи .....	785
Миклош Фаркаш: Модель теории катастроф для эволюции общественного строя ....	802
Петер Сёке: Три сферы музыки — на уровнях физического, животного и человеческого бытия .....	809

## ИНФОРМАЦИЯ

Изабел Монал: Хосе Марти — от либерализма до антиимпериалистического демократизма .....	850
-----------------------------------------------------------------------------------------	-----

## ОБЗОР

Эрвин Рожняи: Умберто Черрони: Идеиный кризис и переход к социализму .....	865
Андраш Кардош: Михаил Бахтин: Эстетика слова .....	871
Бела Бачо: Форма и Культура .....	874
Калман Ц. Дёрдь: Шомски: Медитации о языке .....	878
Тибор Балог: Социальная антропология и явления процесса нерешимости .....	882
Петер Дёрдь: Дёрдь Лукач: Произведения из юности .....	887
Иштван Чёрёги: Нарский: Кант .....	892

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója

A kézirat a nyomdába érkezett: 1978. IX. 8. — Terjedelem: 16,8 (A/5 iv)  
79.6292 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

Ára: 20 Ft  
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX: 25 535  
ISSN 0025—0090

**Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető a hírlapkézesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postatalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon: 111—010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V. Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116—269) és minden nagyobb árusítóhelyen.

**Előfizetési díj egy évre: 120 Ft**

**1 szám ára: 20 Ft**

**Index szám: 25 535**

**Külföldön terjeszti a KULTURA Külkereskedelmi Vállalat,  
H-1389 Budapest, Pf. 149.**